

Agnieszka Świtkiewicz-Blandzi

Interpretacja myśli Pseudo-Dionizego  
w wybranych dziełach Grzegorza Palamasa

Praca doktorska napisana pod kierunkiem:

dr hab. Dariusz Łukasiewicz Profesor Nadzwyczajny  
Uniwersytetu im. Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

2013

## Spis treści

<b>Wykaz skrótów</b>	4
<b>Wstęp</b>	5
<b>Rozdział 1. Stań badań</b>	
1.1. Opracowania dotyczące obecności myśli Pseudo-Dionizego w dziełach Palamasa	15
1.2. Opracowania dotyczące spójności doktryny Palamasa z tradycją patrystyczną Kościoła wschodniego	25
1.3. Prace poświęcone relacji doktryny Grzegorza Palamasa wobec myśli Kościoła zachodniego oraz teologii protestanckiej	39
1.4. Z badań nad myślą Grzegorza Palamasa w Polsce	44
<b>Rozdział 2 . Zagadnienie Pseudo-Dionizego</b>	
2.1. Pseudo-Dionizy Areopagita jako postać historyczna	46
2.2. Badania nad neoplatonizmem Pseudo-Dionizego	47
2.3. Problematyka recepcji i wpływu <i>Corpus Areopagiticum</i> w Kościele wschodnim od VI do XIV wieku	52
2.4. Komentarz doktrynalny: <i>Scholia</i> Jana ze Scytopolis i <i>Mystagogia</i> Maksyma Wyznawcy	53
2.5. <i>Corpus Areopagiticum</i> w liturgii bizantyńskiej i myśli patrystycznej	61
<b>Rozdział 3. Grzegorz Palamas i jego epoka</b>	
3.1. Życie i dzieło Palamasa na tle czternastowiecznego Bizancjum	67
3.2. Dyskusja z Barlaamem i Akindynosem. Okoliczności powstania dzieł, traktatów i tomów synodalnych	68
3.3. Spór wokół doktryny Grzegorza Palamasa na tle relacji państwo-kościół	71
<b>Rozdział 4. Zagadnienie poznania Boga w myśli Pseudo-Dionizego</b>	
4.1. Tradycja patrystyczna	80
4.2. Dyskurs teologiczny - drogi poznania Boga według Pseudo-Dionizego	83
4.3. Onomatodoksją a teologia katafatyczna	87
4.4. Teologia symboliczna jako droga wzwyż	103

4.5. Teologia apofatyczna	106
<b>Rozdział 5. Warunki możliwości prawdziwego poznania Boga w dziełach Grzegorza Palamasa</b>	109
5.1. Teologia apofatyczna teologią Trójcy	114
<b>Rozdział 6. Palamickie rozróżnienie boskiej istoty i niestworzonych energii jako podstawa metafizyki światła</b>	119
<b>Rozdział 7. Światło dobra i światło wiedzy w myśli Pseudo-Dionizego i Grzegorza Palamasa</b>	127
<b>Rozdział 8. Metafizyka światła Palamasa a hierarchiczna i symboliczna struktura świata Pseudo-Dionizego</b>	142
8.1. Wymiar poznawczy hierarchii	143
8.2. Aspekt moralny dionizjańskiej hierarchii w interpretacji Grzegorza Palamasa	162
<b>Rozdział 9. Chrystus fundamentem poznania w dziełach Pseudo-Dionizego i Palamasa</b>	167
<b>Rozdział 10. Myśl Areopagity w kontekście palamickiej antropologii</b>	176
<b>Rozdział 11. Jednocząca wizja</b>	189
<b>Zakończenie. Podsumowanie rezultatów badawczych pracy</b>	195
<b>Bibliografia</b>	214

## **Wykaz skrótów**

PG – J.P. Migne, *Patrologia Graeca*

DN - Pseudo-Dionizy Areopagita, *De Divinis Nominibus, Imiona Boskie*

EH - Pseudo-Dionizy Areopagita, *De coelesti hierarchia, Hierarchia Niebiańska*

CH - Pseudo-Dionizy Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia, Hierarchia Kościelna*

MT - Pseudo-Dionizy Areopagita, *De mystica theologia, Teologia Mistyczna*

Ep - Pseudo-Dionizy Areopagita, *Epistulae, Listy*

Triades – Grzegorz Palamas, *Τριαδες, Ὑπὲρ τῶν ἱερῶν ἡσυχασζόντων.*

150 Capita - Grzegorz Palamas, *Capita physica, theologica, moralia et practica 150*

## Wstęp

Filozofia i teologia Grzegorza Palamasa, najbardziej wszechstronnego myśliciela czternastowiecznego Bizancjum, coraz częściej staje się przedmiotem studiów polskich historyków filozofii. W ciągu ostatnich kilkadziesiąt lat wiele środowisk akademickich Europy (w tym również Polski) i Stanów Zjednoczonych, a także Rosji (Uniwersytety w St. Petersburgu i Moskwie), wydało jego dzieła przetłumaczone na języki narodowe, prowadzi się również liczne prace badawcze nad zagadnieniami szczegółowymi. Dzięki poszerzeniu i pogłębieniu studiów nad pismami Grzegorza Palamasa, historycy filozofii średniowiecznej zgodnie dostrzegają w nim autora niezwykle ciekawej doktryny, głęboko zakorzenionej w tradycji Kościoła wschodniego<sup>1</sup>. O nieustannie rosnącym zainteresowaniu pracami tego teologa i filozofa świadczy również udział przedstawicieli najważniejszych środowisk naukowych w poświęconemu Palamasowi seminarium, które odbyło się w marcu 2012 r. w Salonikach<sup>2</sup>.

Grzegorz Palamas, zwany doktorem hezychazmu<sup>3</sup>, jest twórcą syntezy myśli patrystycznej wokół której, jak pisał Włodzimierz Łoski, narosło wiele nieporozumień, i której prawdziwa wartość przez wiele lat była niedoceniana<sup>4</sup>. Ostatnio jednak pogłębia się przekonanie, iż zrozumienie poglądów biskupa Salonik, ich teologicznej i filozoficznej

---

<sup>1</sup> Zob. bibliografia oraz stan badań w języku polskim Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła. Kabasilas. Palamas*, tłum. B. Widła, Warszawa 2006. Autorem, który jako pierwszy prowadził badania oparte nad całością dzieł Palamasa (studiował je w manuskryptach i część z nich opublikował) był J. Meyendorff. Wyniki swoich badań opublikował w klasycznej obecnie pozycji pt. *Introduction a l'étude de Gregoire Palamas*, Paryż 1959. Tam również możemy znaleźć dokładny życiorys Palamas (s. 45-170) oraz dokładny spis jego dzieł (Apendyks 1 s. 331-401).

<sup>2</sup> Lista uczestników oraz streszczenia wystąpień podczas kilku dni kongresu są dostępne na stronie: <http://www.bogoslov.ru/en/text/2478239/index.html>. Już w 1997 roku podczas odbywającego się w Erfurcie X Société Internationale Pour L'Étude De La Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M. 25-30.09.97) obrady sekcji bizantyńskiej całkowicie zdominowała tematyka palamicka. Artykuły, które były tam prezentowane (przez środowiska uniwersyteckie Sofii, Salonik i Aten), są streszczone w materiałach kongresowych wydanych nakładem Thomas Institut w Kolonii.

<sup>3</sup> „Hezychasta - osoba praktykująca (*év ήσυχία*) wewnętrzne wyciszenie; pojęcie używane czasami na oznaczenie eremity lub pustelnika; stosowane zwłaszcza wobec mnichów z Góry Atos, którzy praktykowali nieustanną modlitwę, szczególnie modlitwę Jezusową i którzy dążyli do osiągnięcia wizji boskiego światła.” za G. Mantzarides *Przebóstwienie człowieka*, tłum. I. Czaczkowska, Lublin 1997, s. 137; Zob. T. Spidlik, *Wielcy mistycy rosyjscy*, tłum. J. Dembska, Kraków 1996, s. 115-128; M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. III, tłum. A. Kuryś, Warszawa 1995, s. 144-47, tamże, bibliografia s. 221-22.

<sup>4</sup> W. Lossky, *The theology of Light in the thought of St. Gregory Palamas w: In the Image and Likeness of God*, Londyn 1988, s. 45-69.

podstawy, jest warunkiem dotarcia do sedna wschodniej ortodoksji. Oparta na tradycji patrystyki greckiej metafizyka światła Palamasa jest bowiem jedną z najważniejszych prób przedstawienia w języku filozoficznym fundamentów wschodniego chrześcijaństwa. Obecnie badacze nie mają już raczej wątpliwości, iż Grzegorz Palamas jest myślicielem, dzięki któremu modlitewna praktyka mnichów hezychastów oraz doktrynalny zrąb teologii Kościoła wschodniego znalazły swój najpełniejszy wyraz. Jednocześnie należy on do tych postaci, które są niezwykle mocno związane ze swą epoką. Najważniejsze wydarzenia polityczne w XIV-wiecznym Bizancjum, walki dynastyczne, spory między partiami znalazły swoje dramatyczne odbicie w życiu doktora hezychazmu i miały zasadniczy wpływ na rozwój jego doktryny. Została ona najpełniej przedstawiona w dziele pt. *Triady w obronie świątobliwych hezychastów*<sup>5</sup>, które powstawało stopniowo, w trakcie dyskusji dotyczącej interpretacji myśli Pseudo-Dionizego. Każda z trzech części *Triad* stanowi odpowiedź na kolejne zarzuty kalabryjskiego mnicha Barlaama oraz Akindynosa należącego do zachowawczego ugrupowania mnichów. Wielu badaczy dorobku Palamasa uważa, iż znaczenie *Triad* dla teologii i filozofii bizantyńskiej można śmiało porównać z rolą, jaką odegrała *Suma Teologiczna* Tomasza z Akwinu w rozwoju filozofii i teologii zachodniego chrześcijaństwa.

Okoliczności powstania *Triad* oraz traktatów napisanych w obronie hezychastów związane są z dysputą, jaka rozgorzała na dworze bizantyńskiego cesarza Andronika. Sama istota sporu dotycząca warunków możliwości poznania Boga nie była niczym nowym, jako że rozważania Ojców Kościoła wschodniego od swego początku dotyczyły sposobu, w jaki istota ludzka może dostąpić poznania Stworzyciela. W tradycji patrystycznej zostało mocno ugruntowane przekonanie, iż poznanie Boga, możliwe tylko poprzez doświadczenie jednoczącej wizji (czyli pełnej komunii - *σύναξις*), stanowi najwyższy i konieczny cel życia człowieka realizowany w procesie przeobstwienia<sup>6</sup>. W związku z tym doktryna zbawienia jest postrzegana właśnie jako droga upodobnienia do Boga. Obecność tego zagadnienia, jak zauważa Włodzimierz Łoski, jest charakterystyczną cechą wszelkich kontrowersji dogmatycznych w łonie Kościoła wschodniego, „cała historia dogmatu chrześcijańskiego rozwija się wokół tego, co najistotniejsze dla mistyki”<sup>7</sup>. Innymi słowy, teologia obraca się

---

<sup>5</sup> Palamas, *Ἐπὲρ τῶν ἱερῶν ἡσυχαστῶν (Triady w obronie świątobliwych hesychastów)*, PG 150, 1101-1118; wydanie krytyczne i tłum. francuskie J.Meyendorff, *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Louvain 1959.

<sup>6</sup> Zob. W. Łoski, *Teologia Mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa 1989, s. 5-18.

<sup>7</sup> Tenże, *tamże*, s. 7-8. „I tak, Kościół walczy z gnostykami, by bronić samej idei przeobstwienia jako celu powszechnego (-) Przeciwno arianom ogłasza dogmat o współistotnej Trójcy, ponieważ właśnie Słowo Logos otwiera nam drogę do zjednoczenia z Bóstwem; jeśli zaś Słowo Wcielone nie ma tej

wokół problematyki absolutnej transcendencji Boga jako źródła wszystkiego istnienia, przy jednoczesnym objawianiu się Trójcy swemu stworzeniu (bytom zarówno noetycznym, jak i cielesnym) przez wzgląd na miłość do niego, dzięki której może ono powrócić ku swemu Stwórcy w jednoczącym poznaniu. W tym antynomicznym (transcendencja – udzielalność) pojmowaniu Boga pojawia się całe spectrum zagadnień rozważanych przez Ojców Kapadockich, Pseudo-Dionizego, Maksyma Wyznawcę oraz tradycję monastyczną począwszy od Ewagriusza Pontyjskiego. Celowo wymieniam tu teologów, którzy chcieli ukazać jak niepartycypowalna istota staje się partycypowalna poprzez swe przejawy, aktualizujące moce, jak jednocześnie pozostaje niepodzielna i podzielna, następnie w jaki sposób owe energie znajdują hipostatyczne ukonstytuowania w trzech Osobach Trójcy, lecz nie są kolejnymi jej osobami. Wreszcie w jaki sposób, z jednej strony bosko-ludzka osoba Chrystusa stanowi warunek możliwości przemieniającego ludzką naturę poznania istoty Boga poprzez energie, a z drugiej strony, jak człowiek, byt psycho-fizyczny jest zdolny do doświadczenia Istoty Najwyższej, widzenia Jej dzięki przebóstwiającej energii, przy czym jednocześnie pozostaje Ona poza wszelkim uczestnictwem. Rozważania te osiągnęły swój punkt kulminacyjny właśnie w czternasto-wiecznym Bizancjum, kiedy myśl monastyczna była już całkowicie ukształtowana, bazowała na tradycji całych pokoleń mnichów, świętych starców i ascetów. Zrozumienie i poparcie dla doświadczenia mistycznego, które już pod koniec XIII w. zdominowało religijne życie cesarstwa wschodniego, zderzyło się z oporem wywodzącym się z *paidei* – pewnego bagażu intelektualnego, jaki posiadały wykształcone warstwy społeczeństwa. Bizantyńscy uważając się za Rzymian, a Konstantynopol uznając za drugi Rzym, niewątpliwie byli spadkobiercami kultury antycznej Grecji<sup>8</sup>. Według L. Brehiera Cesarstwo Bizantyńskie jest organiczną całością zhellenizowanego i schryścianizowanego Imperium Romanum. W Bizancjum odnajdujemy trzy podstawowe elementy cywilizacji europejskiej składające się na jedną całość: hellenizm, prawo rzymskie i chrześcijaństwo, tak więc społeczeństwo bizantyńskie jest spadkobiercą społeczeństwa

---

samej istoty, co Ojciec (...) nasze przebóstwienie jest niemożliwe. Kościół potępia nestorianizm, aby obalić przegrodę, za pomocą której w samym Chrystusie usiłowano oddzielić człowieka od Boga. Występuje przeciwko apolinaryzmowi i monofizytyzmowi, aby wykazać, że skoro pełnia prawdziwej natury ludzkiej została przyjęta przez Słowo, to cała nasza natura powinna wejść w zjednoczenie z Bogiem. Zwalcza monoteletów, gdyż w przypadku nieistnienia jedności dwóch woli, Boskiej i ludzkiej, nie sposób byłoby osiągnąć przebóstwienie. Kościół odnosi zwycięstwo w walce o ikony potwierdzając możliwość wyrażania w materii rzeczywistości Boskich, jako symbolu i rękami naszego uświęcenia”.

<sup>8</sup> Zob. S.Runciman, *Ostatni renesans bizantyński*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1973.

antycznego”<sup>9</sup>. To dziedzictwo, bogate a zarazem krępujące, znalazło swoje odbicie w każdej dziedzinie życia, w języku, literaturze, sztuce i oczywiście w filozofii. Ojcowie Kapadocy, Pseudo-Dionizy Areopagita, Maksym Wyznawca, czy Jan z Damaszku włożyli wiele wysiłku, by greckie pojęcia przystosować do wykładania prawdy chrześcijańskiej, by móc używać ich w sposób wykluczający herezję. Jak zauważa B. Tatakis we wstępie do *Filozofii Bizantyńskiej*, chrześcijaństwo w pierwszych wiekach próbowało w sposób systematyczny i konsekwentny wyrazić nową wiarę przez asymilowanie greckich treści niewchodzących w konflikt z prawdami wiary. Dlatego jak pisze grecki uczony, „możemy uważać ich za prawdziwych mistrzów, którzy uporali się z ciężarem autorytetu tradycji”<sup>10</sup>. A jednak, jeszcze dzisiaj rozważa się problem „platonizmu Ojców” i stopień ich uzależnienia od myśli Platona czy Plotyna<sup>11</sup>. Podczas gdy w zakresie teologii, herezje mające swe źródło w myśli greckiej zostały potępione (np. poglądy Ariusza, Eunomiusza, Orygenes), to w innych dziedzinach uczeni bizantyńscy byli wiernymi uczniami i naśladowcami antycznych mistrzów. Nie ma w tym nic sprzecznego, jak podkreśla M. Wesoły:

„Przyjęło się bowiem rozróżnienie wiedzy zewnętrznej, którą była świecka nauka helleńska, od wiedzy wewnętrznej, niewyraźnego misterium wiary objawionej i teologii apofatycznej”<sup>12</sup>. Powtarzana rokrocznie anatema *Synodikonu* jasno wytyczała granice, poza które zainteresowanie „wiedzą świecką” wyjść nie mogło: „Na tych, którzy zgłębiają nauki helleńskie i krzewią je nie jedynie gwoli kształcenia, lecz podążają za tymi czczymi poglądami i zawierzają im jako prawdziwym, i w ten sposób podtrzymują je jako coś pewnego, (...) - anatema!”<sup>13</sup>.

Czternastowieczny Konstantynopol, Nikea, Saloniki, Mistra były więc miastami gdzie studiowano nauki Platona i Arystotelesa. Od tych filozofów uczono się logiki, sztuki analizy i syntezy. Z tego względu w dworskim i kościelnym środowisku przesiąkniętym hellenizmem, coraz mocniej nabrzmiewał problem antycznie spuścizny wobec wschodniej ortodoksji i ich

---

<sup>9</sup> L. Bréhier, *Le développement des études d'histoire byzantine du XVIIe au XXe siècle*, „Revue d'Auvergne” 1, Clermont-Ferrand, 1901, s. 1-35; słowa te przytoczył B. Tatakis we wstępie do swej *Filozofii Bizantyńskiej*, której w całości przyświeca ten sam duch: „Mam nadzieję pokazać, że bizantyńska filozofia jest jedną z form – chrześcijańską – greckiej myśli, roumu i ducha”, tłum. S. Tokariew, Kraków 2012, s. 11-12.

<sup>10</sup> B. Tatakis, *Filozofia Bizantyńska*, dzieł.cyt., s. 13.

<sup>11</sup> Zob. K. Leśniewski, *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georgesa Florowskiego*, Lublin 1995, s.146-173. Jest to ciekawe studium dotyczące hellenizacji chrześcijańskiej teologii.

<sup>12</sup> M. Wesoły, *Posłowie*, w: B. Tatakis, *Filozofia Bizantyńska*, dzieł. cyt., s. 297.

<sup>13</sup> Anatema siódma zastosowana wobec Jana Italosa, *Synodikon*, ed. J. Gouillard, „Centre de Recherche d'histoire et de civilisation byzantines, Travaux et memoires” 2, Paryż 1967, s.56. Tłumaczenie za B. Tatakis, *Filozofia Bizantyńska*, dzieł.cyt., s. 285.

wzajemnego stosunku. Wątpliwości pojawiły się zarówno w kręgach duchownych, gdzie wiele wyższych funkcji kościelnych pełnili ludzie studiujący filozofię grecką, a także w sferach arystokratycznych dobrze wykształconych i obeznanym ze spuścizną antyku. Miejscem skupiającym obydwie środowiska, a jednocześnie starannie dbającym o prawowierny wykład tradycji patrystycznej był dwór cesarski i prowadzona tam szkoła filozoficzna. W 1330 pochodzący z Kalabrii uczonego mnich Barlaam, został oficjalnie mianowany kierownikiem katedry filozofii na cesarskim uniwersytecie. Stanowisko to zawdzięczał Janowi Kantakuzenowi pełniącemu funkcję marszałka dworu (megadomestikosa) za panowania cesarza Andronika, dzięki uznaniu jakie zyskał poprzez swą znajomość matematyki, astronomii i logiki. Kalabryjski myśliciel podczas prowadzonych przez siebie wykładów zajął się przede wszystkim dziełami Pseudo-Dionizego, dlatego właśnie Jan Kantakuzen oficjalnie wyznaczył Barlaama do wyłożenia i interpretacji myśli Areopagity dotyczącej zagadnienia poznania Boga<sup>14</sup>. Barlaam opisując myśl dionizjańską bardziej w duchu „nominalizmu niż patrystycznej antynomii” doszedł do następujących wniosków: 1. Bóg jest absolutnie niepoznawalny i pozostaje całkowicie transcendentny wobec ludzkich władz poznawczych, zarówno umysłowych, jak i zmysłowych. 2. Człowiek nie jest w stanie przekroczyć uwarunkowań płynących z jego stworzonej natury. 3. Jedyna wiedza o Bogu jaką możemy osiągnąć wynika z poznania bytów stworzonych, a przez to jest cząstkowa i niepełna. 4. Boga poznajemy wyłącznie w sposób dla nas możliwy, to znaczy poprzez stworzone symbole i analogie ułożone w określonej hierarchii<sup>15</sup>. Barlaam twierdził, że wnioski te Pseudo-Dionizy wywiódł z filozofii greckiej, a w *Teologii Mistycznej* stosuje nawet te same wyrażenia, których używali pitagorejczycy, Panaitios z Rodos, Brotinios, Filolaos, Charmidas i inni<sup>16</sup>. W konsekwencji Kalabryjczyk uważał, iż widzenie światła - energii przez mnichów hezychastów z Atos nie ma żadnego waloru epistemologicznego, gdyż jest to jeden z wielu stworzonych boskich przejawów, przez co poznanie pozostaje w kręgu wiedzy naturalnej. Zdaniem Barlaama mnisi byli niewykształconymi ignorantami, których wizje, jako pozbawione ugruntowania są wyzbyte cech prawdziwości. Jego atak zarówno na teorię jak i praktykę hezychii zapoczątkował burzliwą dyskusję, która w swej istocie dotyczyła problemu możliwości poznania Boga. Kolejne riposty Palamasa, konsekwentnie,

---

<sup>14</sup> Zob. N. Gregoras, *Nicephori Gregorae Byzantina Historia*, wyd. L. Schopen, I. Bekker, Weber, Bonn 1829-1855, XIX, rozdz. 1, s. 923; Por. G. Kapriev, *Philosophie in Byzanz*, Wurzburg 2005, s. 253-261.

<sup>15</sup> Zob. Barlaam, traktaty niewydane, cyt. za J. Meyendorff, *Un mauvais theologien de l' unite au XIVe*, *Melanges Lambert Beauduin*, Chevetogne-Paris, 1955, s. 47-64.

<sup>16</sup> Zob. Barlaam, *Epistula ad Palamas II*, *Barlaam Calabro epistole greche i primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste*, ed. G. Schiro, Testi, 1, Palermo 1954, s. 298-299.

koncentrowały się wokół różnych aspektów tego zagadnienia. I tak, pierwsza z trzech części *Triad* rozważa w głównej mierze możliwości poznania Boga poprzez nabywanie wiedzy w procesie świeckiej edukacji. Oponent Palamasa, jak wspomniałam, uważał, iż wiedza o Bogu jest osiągana pośrednio przez znajomość stworzeń. Barlaam swoje stanowisko oparł na dosłownej interpretacji dzieł Pseudo-Dionizego *Hierarchia Niebiańska* i *Imiona Boskie*. Jego zdaniem, teologia negatywna w ujęciu Pseudo-Dionizego, służy wyłącznie do podkreślenia ograniczeń poznawczych ludzkiego umysłu w odniesieniu do natury Boga. Sednem apofatyki jest przecież twierdzenie, iż nasz umysł jako stworzony i podległy zmianom nie może poznać istoty swego źródła. Tworzy on zatem pojęcia negatywne dotyczące przedmiotu poznania, tzn. potrafi jedynie określić czym Bóg nie jest. Poznanie to jako cząstkowe i niepewne powinno posiłkować się nabywanym poprzez zmysły obrazem świata. Kosmos bowiem stworzony przez Boga ukazuje ślady Jego obecności pod postacią symboli, przez hierarchie i analogie prowadzi do swego stwórcy. Wedle Barlaama, prawdziwa wiedza dostępna człowiekowi, odnosząca się do Bytu najwyższego jest wiedzą symboliczną, a przez to relatywną. Pełnej iluminacji, tzn. poznania istoty bytu boskiego może stworzenie rozumne dostąpić po śmierci ciała, osiągając nowy stan umysłu przeniknięty boskimi energiami. Zdaniem kalabryjskiego filozofa, system Pseudo-Dionizego wyklucza bezpośrednią wizję boskiej istoty, jest ona absolutnie niedostępna, a jeżeli nastąpi jakiegokolwiek przekroczenie obłoku niewiedzy, to dopiero po wyzbyciu się śmiertelnej powłoki ciała.

Z taką właśnie interpretacją Pseudo-Dionizego, popartą licznymi cytatami z jego pism, przyszło zmierzyć się Palamasowi. Ze względu na ramy tematyczne niniejszej pracy pominięto dyskutowane obecnie wśród naukowców zagadnienie właściwego, bądź niewłaściwego rozumienia myśli Pseudo-Dionizego przez Barlaama. Podkreślę jedynie, że doskonałym wprowadzeniem w to zagadnienie są prace uznanego tłumacza i badacza Roberta Sinkiewicza, np. *The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian* (1982), Roberta Flogausa *Palamas and Barlaam Revisited: A Reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of Fourteenth Century Byzantium* (1998) oraz najnowsze: studium Hakana Gunnarsona, *Mystical Realism in the Theology of Gregory Palamas* (2002)<sup>17</sup>. Natomiast wydaje mi się sprawą pierwszorzędnej wagi zaznaczenie roli,

---

<sup>17</sup> R. Sinkiewicz, *The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian*, "Medieval Studies", 44, Toronto 1982, s. 181-242; R. Flogaus, *Palamas and Barlaam revisited: Reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of 14<sup>th</sup> Century Byzantium*, "St. Vladimir's Theological Quarterly", vol 42, 1, 1998, s. 1-32; H. Gunnarson, *Mystical Realism in the Theology of Gregory Palamas*, Goteborg 2002; Zob. G. Kapriev, *Philosophie in Byzanz*, dz.cyt., s. 250-308; Zob. G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, tłum. pod redakcją H. Evert-Kappesowej, Warszawa

jaką Barlaam odegrał w palamickim odczytaniu Areopagityków. Zauważmy bowiem, iż zamiarem Grzegorza nie była reinterpretacja niekwestionowanego autorytetu patrystycznego, czy jakakolwiek korekta, ale dyskusja z Barlaamem i chęć znalezienia doktrynalnych podstaw w obronie współbraci – mnichów z Atos, wyśmiewanych i pogardliwie nazwanych przez Barlaam „omfalopsichici” (ci, którzy umieszczają duszę w pępku), ze względu na jeden ze szczegółów praktyki modlitewnej. Zdaniem Kalabryczyka to właśnie „modlitwa serca”, tj. długotrwałe i bez przerwy powtarzana formuła „Panie Jezu Chryste zmiłuj się nad nami”, swoista „mantra” powodowała stan wewnętrznego wyciszenia (hezychii) uzdalniający do widzenia i przeżywania boskiego światła, wizji jakiej doświadczyli apostołowie na górze Tabor podczas Przemienienia Chrystusa<sup>18</sup>. Baarlam celowo bardzo uprościł i strywializował ten proces, przedstawiając wielowiekową praktykę modlitewną jako czynność wyłącznie automatyczną, która bez konieczności wewnętrznej przemiany ma doprowadzić do widzenia Boga. Stojąc na gruncie teologii apofatycznej Pseudo-Dionizego uznał on takie przekonanie za wysoce szkodliwe, natomiast owe wizje za objawy umysłowej choroby. Wedle takiej interpretacji mnichom z Atos groziło posądzenie o głoszenie poglądu heretyckiego, jakoby można dostąpić iluminacji umysłu poprzez określoną praktykę modlitewną, ignorując nie tylko wiedzę o bytach stworzonych, ale również odrzucając porządek sakramentów i pośrednictwa kapłanów. W takim ujęciu nauka hezychastów byłaby więc fałszem i doktrynalnym błędem, znanym jako potępiona przez Aleksęgo I Komnena nauka bogomiłów<sup>19</sup>. Wobec tak daleko idących konsekwencji Barlaamowej interpretacji Pseudo-Dionizego jest oczywistym, iż głównym celem Palamasa, silnie związanego ze wspólnotą z Atos, było podważenie wniosków swego oponenta. Doktor hezychazmu ostrze argumentacji skierował zatem przeciwko Barlaamowi i niejako za pomocą kontrargumentów został zmuszony do przedstawienia, jego zdaniem, ortodoksyjnego rozumienia myśli Pseudo-

---

1968, s. 230-231, wraz z przypisem 158 zawierającym wykaz literatury; Zob. B. Tatakis, *Filzofia Bizantyńska*, dz.cyt., s.213-229.

<sup>18</sup> Zob. ks. A. Jasiewicz, *Główne elementy modlitwy jesusowej*, „Seminare” 26, 2009, s. 297-303; modlitwa serca zwana też modlitwą jesusową, przedstawiana również jako forma chrześcijańskiej medytacji, odczekała się wielu opracowań tłumaczonych na język polski: J. Serr, O. Clément, *Modlitwa serca*, tłum. R. Szmydki, Lublin 1993; J.Leloup, *Hezychazm – zapomniana tradycja modlitewna*, tłum. H. Sobieraj, Kraków 1996; J. Lafrance, *Modlitwa serca*, tłum. K. Jucha, Kraków 1997.

<sup>19</sup> Bogomili – sekta założona przez popa Bogomiła w X w. w Bułgarii. Jej doktryna oparta była na manichejskiej wierze w dwa pierwiastki, Dobro i Zło rządzące światem. Świat traktowała jako wytwór Szatana. Wyznawcy Bogomiła odrzucali hierarchię kościelną i sakramenty uważając, iż Boga można poznać wprost, bez pośrednictwa kapłanów. Sekta szybko rozpowszechniła się w Bułgarii i Macedonii, wkrótce przeniknęła do Serbii, Italii i pld. Francji. Zob. G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, dz. cyt., s. 230-231, wraz z przypisem 158 zawierającym wykaz literatury.

Dionizego, tj. realizacji zamiaru jakiego w ogóle by się nie podjął bez zaistnienia owej kontrowersji.

W przedłożonej dysertacji spróbowałam zatem odpowiedzieć na zasadnicze pytanie o sposób rozumienia i asymilacji przez Palamasa tradycji Pseudo-Dionizego, nie tylko w *Triadach*, gdzie jest najczęściej cytowany, ale również w innych traktatach przytaczanych przeze mnie ze względu na ich doniosłą merytoryczną zawartość: *Obrona szczegółowa (Apologia dieksodikotera)*, *Tom Hagioretyczny (Tomos Hagioreticos)* oraz *150 rozdziałów przyrodniczych, moralnych, ptaktycznych i oczyszczających z brudów palamickich (Capita physica, theologica, moralia et practica 150)*.

Po wielu latach studiów rozpoczętych od rozważania tradycji monastycznej wyrażonej w *Apoftegmatach* Ojców Pustyni, poprzez szeroko rozumianą teologię bizantyńską (komparatystyczne prace dotyczące Pseudo-Dionizego, Teodora Studyty, Jan z Damaszku, Maksyma Wyznawcy), a zakończonych na doktrynie Grzegorza Palamasa stwierdziłam, że przyjęta przeze mnie za większością historyków filozofii metoda, nie pozwoli na otrzymanie zadowalających rezultatów w przypadku badania myśli Psuedo-Dionizego w dziełach doktora hezychazmu. Dotychczasowy sposób prowadzonych badań ma bowiem tendencję do poruszania się w ściśle określonej problematyce dotyczącej związku myśli doktora hezychazmu z patrystyczną spuścizną. Dokonuje się tego poprzez cytowanie i porównywanie kontekstu stosowanej przezeń terminologii, jednak już na wstępie, milcząco zakłada się kontradiktoryczność lub zgodność pism Palamasa z badanym wątkiem szczegółowym. Przy takim ujęciu zagadnienia, zwłaszcza spór dotyczący obecności i znaczenia myśli Areopagity w dziełach biskupa Salonik, staje się trudny rozstrzygnięcia. Wydaje mi się, że stosowane dotąd rozwiązania polegające na analizowaniu jawnych bądź niejawnych zależności doktryny autora *Corpusu* od neoplatonizmu, a następnie ukazywanie jak dalece ulega lub nie ulega wpływom owej myśli Palamas, sprawia, iż badane zagadnienie budzi tylko coraz większe kontrowersje, które jednakowoż nie prowadzą do rozwiązania problemu. Dlatego metoda zastosowana w przedstawionej pracy jest odmienna od dotychczas prezentowanych. Rozważam mianowicie problemy teologiczne i filozoficzne związane ze szczegółowymi zagadnieniami, umieszczając je w kontekście tradycji w jakiej porusza się autor, a także polemiki w wyniku której, zagadnienia owe powstały i zostały doprecyzowane, a w końcu we właściwym im historycznym środowisku. O taką właśnie metodykę postulował Stefan Swieżawski, kiedy w *Rozmyślaniu o wyborze w filozofii* pisał, by zagadnienia filozofii i teologii średniowiecznej rozpatrywać od wewnątrz, tzn. ze średniowiecznego, nie zaś

współczesnego punktu widzenia<sup>20</sup>. Zamiast wyłącznie badać zgodność myśli Grzegorza Palamasa z dorobkiem jego poprzedników, w tym przypadku poprzez odnoszenie, niejako nakładanie jego dzieł na teksty Pseudo-Dionizego, podjęłam próbę analizy spornych zagadnień i terminów w ich naturalnym otoczeniu: osobowym, teologicznym i historycznym. Innymi słowy, zamiarem przedstawionej pracy było przede wszystkim przebadanie na podstawie źródeł intencji obydwu myślicieli, sprawdzenie, czy w podstawowych założeniach doktrynalnych byli zgodni. Kolejnym etapem rozważań była próba odczytania *Areopagityków* oczami biskupa Salonik, przyjmując przy tym możliwie najbardziej bezstronne stanowisko. Staralam się jednocześnie ustalić, czy wedle Palamasa korekta pewnych wątków w myśli Pseudo-Dionizego jest potrzebna, czy w ogóle owa korekta ma miejsce, a jeśli tak, to na czym polega i ostatecznie, czy jest to zabieg świadomy, czy jedynie wynikająca z polemiki konieczność wykazania doktrynalnych podstaw praktyk hezychastów. Natomiast w szerszym znaczeniu, z przestudiowanych dzieł Grzegorz, wyłania się również inna intencja ich autora, a mianowicie chęć przedstawienia mistycznych doświadczeń współbraci przy użyciu systematycznego języka teologii, zaczerpniętego z bogatej spuścizny Ojców Kapadockich, Maksyma Wyznawcy, Pseudo-Dionizego, Jana z Damaszku, Makarego Egipskiego, Ewagriusza Pontyjskiego. Zatem problematyka niniejszej dysertacji, której celem jest również ukazanie myśli doktora hezychazmu jako syntezy wielkiego dziedzictwa Kościoła wschodniego, a precyzyjniej mówiąc inspirującej się wieloma składnikami jego tradycji, bardziej narzuca konieczność ogólnego spojrzenia na *quantum* zagadnień z nią związanych, niż na szczegółowe omawianie każdego z nich. W strukturze pracy wątki te zostały umieszczone w kolejności uwzględniającej chronologię powstania i kształtowania się tradycji patrystycznej z dokładnym omówieniem najbardziej istotnych dla Palamas punktów myśli Pseudo-Dionizego. Następnie, wymienione problemy doktrynalne odniosłam do poglądów i dzieł biskupa Salonik przedstawionych na tle specyficznego środowiska intelektualnego i politycznego czternastowiecznego Bizancjum.

Rozdział pierwszy pracy poświęciłam omówieniu stanu badań nad doktryną Grzegorza Palamasa, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki dionizjańskiej oraz jej zależności od tradycji patrystycznej. W drugim rozdziale przedstawiłam Pseudo-Dionizego jako postać historyczną oraz spektrum zagadnień związanych z neoplatonizmem w jego myśli, wpływowi jaki wywarł na Kościół wschodni w okresie poprzedzającym działalność Palamasa, oraz

---

<sup>20</sup> S. Swieżawski, *Rozmyślenia o wyborze w filozofii*, w: *Dobro i tajemnica*, s. 20-23; Zob. A. Świtkiewicz-Blandzi, *Metoda badawcza i wątki ekumeniczne* w: S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wrocław 2000, s. 916 - 920.

omówiłam wybrane traktaty Maksyma Wyznawcy, poprzez które, jak się uważa, w znacznej mierze dokonała się percepcja myśli dionizjańskiej w prawosławiu. Rozdział trzeci ukazuje postać Grzegorza Palamasa, środowisko intelektualne w jakim działali i spór wokół jego doktryny na tle relacji państwo-kościół w XIV-wiecznym Bizancjum. Kolejne części pracy stanowią źródłowe zestawienia konkretnych wątków szczegółowych w dziełach obydwu myślicieli, które jednak koncentrują się wokół podstawowego zagadnienia, jakim są możliwości i warunki prawdziwego poznania Boga. I tak, w rozdziale czwartym analizuję dionizjańskie drogi poznania Boga: teologię katafaticzną, symboliczną i apofaticzną, a także poprzedzającą je tradycję patrystyczną, by w rozdziale piątym i szóstym przedstawić myśl Palamas dotyczącą poznania Boga poprzez Trójcę i omówić zastosowane przez niego rozróżnienie na boską esencję i niestworzone energie. Rozdział siódmy i ósmy stanowią badania wokół centralnego dla pracy tematu – metafizyki światła doktora hezychazmu oraz odnoszą ją do hierarchicznej i symbolicznej struktury świata Pseudo-Dionizego. W rozdziałach dziewiątym i dziesiątym przeanalizowałam ugruntowanie doktryny Palamasa i Areopagity w chrystologii i antropologii, by zakończyć swoje rozważania przedstawieniem koncepcji jednoczącej wizji w dziełach obydwu myślicieli. Pracę zamknęłam podsumowaniem rezultatów badawczych przedstawiając wnioski z rozważanych zagadnień wraz z próbą odpowiedzi na pytanie o miejsce myśli dionizjańskiej w dziełach Palamasa.

## Rozdział 1.

### Staż badań

#### 1.1. Opracowania dotyczące obecności myśli Pseudo-Dionizego w dziełach Palamasa

Kontrowersja palamicka w istocie swej dotyczyła interpretacji poglądów Areopagity na poznanie Boga<sup>21</sup>, tak więc Pseudo-Dionizy<sup>22</sup> w omawianych przeze mnie dziełach Palamasa jest autorem najczęściej przytaczanym i komentowanym. Zadaniem, które sobie postawiłam w niniejszej pracy jest próba szerszej analizy miejsca myśli Pseudo-Dionizego w doktrynie Palamasa. Bo chociaż terminologia dionizjańska często znajdowała w myśli biskupa Salonik swoje zastosowanie, wpływ samej doktryny i jej interpretacja, w dalszym ciągu wydaje się wymagać głębszego przebadania. W opinii niektórych badaczy myśl Areopagity została zniekształcona i przeinaczona szczególnie mocno, inni uważają, iż jej wpływ na dzieła Palamas zaznaczył się jedynie na poziomie językowym. Jednak poniżej przedstawiony spór, w którym dyskusja między zwolennikami przeciwnych stanowisk trwa po dzień dzisiejszy, dotyczy odpowiedzi na pytanie, czy Palamas dokonał chrystologicznej korekty myśli Pseudo-Dionizego, aby móc ją zastosować w swej patrystycznej syntezie, czy wręcz odwrotnie, poglądy autora *Corpusu* stanowią ważny element tradycji, i nie wymagają żadnych przekształceń.

Dyskusję tę zapoczątkował John Meyendorff wraz z wydaniem 1959 roku fundamentalnego dzieła Palamasa *Défense des saints hésychastes* (*Ἐπερ τῶν ἱερῶν ἡσυχαστῶν*) w wersji francusko-greckiej oraz publikacją obszernego komentarza zawartego w książce pt. *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas*<sup>23</sup>. W pracy tej Meyendorff wyraził przekonanie o neoplatonizmie Pseudo-Dionizego, którego myśl została następnie poddana chrześcijańskiej korekcie przez Maksyma Wyznawcę w *Scholiach* stanowiących komentarz

---

<sup>21</sup> Jak zauważa P. Scazzoso rzeczą wartą rozważenia jest również zagadnienie, co sprawiło, iż sam *Corpus* mógł wywołać tak przeciwstawne interpretacje uczestników XIV-wiecznej debaty, Barlaama, Akindynosa i samego doktora hezychazmu; Zob. P. Scazzoso, *Lo pseudo-Dionigi nell'interpretazione di Gregorio Palamas*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” VI, Mediolan 1967 s. 678.

<sup>22</sup> Sama osoba Pseudo-Dionizego, jego wpływ na tradycję Kościoła wschodniego, zarówno liturgiczną jak i teologiczną, a także przynależność do nurtu chrześcijańskiego lub neoplatonizmu pozostaje ciągle w ogniu żywej dyskusji. Z tej przyczyny owemu zagadnieniu poświęciłam oddzielny rozdział dysertacji.

<sup>23</sup>J. Meyendorff, *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Louvain 1959; tenże, *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas*, Paryż 1959.

do *Corpusu*. Stanowisko J. Meyendorffa w tej kwestii zostało najpełniej wyrażone w dwóch jego studiach *A Study of Gregory Palamas* (1959) oraz *Christ in Eastern Christian Thought* (1969), gdzie znajdujemy postulat konieczności „chrystologicznej korekty” wobec *Corpusu*, jaką uprzednio jego zdaniem zastosował Maksym Wyznawca, a potem pozostający w nurcie tej tradycji, Grzegorz Palamas<sup>24</sup>. W rozdziale dotyczącym Pseudo-Dionizego w książce *Christ in Eastern Christian Thought*, Meyendorff opisuje domniemanego ucznia Pawła jako apologetę, którego celem jest integracja hierarchicznego świata neoplatonizmu z systemem chrześcijańskim. Wierzy on błędnie, iż zdoła uchronić istotę objawienia Chrystusa umieszczając ją w sercu pogańskiej doktryny, którą specjalnie ku chrześcijaństwu zaadoptował poprzez implementację koncepcji absolutnej transcendencji Boga<sup>25</sup>. Mimo tego przekonania, J. Meyendorff stara się uplasować dionizjańską myśl w perspektywie bizantyńskiej teologii zbawienia.

„Na poziomie teologii w ścisłym tego słowa znaczeniu”, pisze Meyendorff, „Pseudo-Dionizy kontynuuje i rozwija myśl patrystyczną. Chociaż przyjmuje język i koncepcyjny system neoplatoników, to jednak wyraźnie się od nich odcina, gdy mówi o transcendencji jako podstawowym atrybucie boskiej istoty”<sup>26</sup>.

Zdaniem badacza należy przyznać, iż w teologii udało się Pseudo-Dionizemu wyjść poza neoplatonizm. Natomiast trudno to samo powiedzieć o jego rozważaniach z dziedziny kosmologii i eklezjologii, gdyż brak chrystologicznych odniesień sprawia, iż wysiłki Areopagity, by zlikwidować całkowicie przepaść między Ewangelią i neoplatonizmem wydają się bezowocne. Amerykański uczoney uważa, iż szczególnie widać to w eklezjologii, gdzie zostaje przerwana ciągłość związku między inicjatorem oświecenia a poszczególnymi stopniami hierarchii. Zachodzi to zwłaszcza wtedy, gdy rolą każdego szczebla w hierarchii jest „wyizolowanie się z pierwotnego kontekstu i służenie jedynie jako sztuczna forma dla uprzednio pomyślanego hierarchicznego systemu”<sup>27</sup>. Stan kapłański w takim systemie, jak przekonuje Meyendorff, nie jest definiowany jako element wewnętrznej struktury Kościoła-wspólnoty, ale jako osobisty stan wybranej, oświeconej jednostki. Zatem wydaje się, że chrześcijańska koncepcja Kościoła-wspólnoty z biskupem na czele, który ma przekazywać

---

<sup>24</sup> J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, Waszyngton 1969; cytaty wg wydania: *Christ in Eastern Christian Thought*, Nowy Jork 1975; Zob. tenże, *A Study of Gregory Palamas*, tłum. G. Lawrence, Londyn 1964.

<sup>25</sup> Zob. J. Meyendorff, *Christ.. dz.cyt.*, s. 92 - 111.

<sup>26</sup> Tenże, *tamże*, s. 93.

<sup>27</sup> Tenże, *tamże*, s. 104.

łaskę i prowadzić wiernych do Boga, jest zupełnie obca perspektywie dionizjańskiej. Również rola sakramentów w tej sztywno pojętej hierarchii, redukuje się do transmisji wiedzy - iluminacji od jednej osoby do drugiej, nawet Eucharystia, zdaniem Meyendorffa traci swój wspólnotowy wymiar, na rzecz znaczenia symbolicznego i moralnego. Autor *Christ in...* twierdzi, że w doktrynie Pseudo-Dionizego hierarchie istnieją na dwa sposoby: dynamiczny i statyczny. Statycznie funkcjonują jako skala pośredników, przeznaczona by włączyć ją do systemu neoplatońskich triad. Ta statyczna koncepcja hierarchii, przedstawia zbawienie i sakramenty w całkowitej separacji od centralnej tajemnicy chrześcijaństwa, wcielenia, poprzez które łaska płynąca z ofiary Chrystusa na krzyżu, dociera do wszystkich ludzi znosząc wszelkie hierarchie. Meyendorff twierdzi, że „niewątpliwie Dionizy, który prawdopodobnie należał do partii Monofizytów spod znaku Sewera (stąd mono-energetyczny formuła, której raz użył), wymienia imię Jezusa Chrystusa i wyznaje wiarę we wcielenie, ale struktura jego system jest całkowicie niezależna od jego wyznania wiary”<sup>28</sup>. Oznacza to, iż idea Pierwszego Kapłana, zstępującego, by stać się człowiekiem i zjednoczyć się duchowo z wierzącymi, jest nie do pogodzenia z ideą statycznego charakteru hierarchii. W prawdzie, w dynamicznej interpretacji hierarchii przez Pseudo-Dionizego jest miejsce na osobiste spotkanie z Bogiem i osobistą świętość, to jednakowoż w statycznym jej rozumieniu, rola sakramentów jest ograniczona do inicjacji poprzez symbole, co w rezultacie redukuje poziom eklezjologiczny, do magicznego obrządku. Zasadniczym problemem jaki Meyendorff widzi w interpretacji dionizjańskich tekstów, to konieczność wyjaśnienia, dlaczego kolejni Ojcowie Kościoła uznawali dzieła Pseudo-Dionizego za autorytatywne i cytowali je w ściśle chrześcijańskim kontekście. Uczony rozwiązuje to zagadnienie twierdząc, iż chociaż Maksym Wyznawca, Jan z Damaszku i Grzegorz Palamas oczywiście wiele zawdzięczają Pseudo-Dionizemu, to jednak, „włączali go do systemu myśli całkowicie od niego niezależnych”<sup>29</sup>. Późniejsi Ojcowie, a zwłaszcza Grzegorz Palamas, zastosowali do teologii autora Areopagityków „korektę”, by móc włączyć ją do swej syntezy. Meyendorff jednocześnie zauważa, że dionizjański wpływ na rozwój liturgii bizantyńskiej przyniósł zdecydowanie negatywne rezultaty. Wedle Pseudo-Dionizego, jak uważa uczony, tylko przez wchodzenie po stopniach hierarchii, poprzez inicjację, poszczególny członek Kościoła może dotrzeć do tajemnicy, która pozostaje zawsze w swej istocie ukryta. W przypadku braku inicjacji, posiadamy jedynie pośrednią wiedzę uzyskaną poprzez symbole interpretowane przez

---

<sup>28</sup> Tenże, *tamże*, s. 108.

<sup>29</sup> Tenże, *tamże*, s. 110.

hierarchię kapłanów. Autor *Corpusu* tak właśnie postrzega rolę liturgii i sakramentów, których wewnętrzny, chrystologiczny i eschatologiczny sens pozostał niejasny. Niezbędna korekta myśli Pseudo- Dionizego była, zdaniem Meyendorfa, dość szybko włączona w domenę teologii, ale jego symboliczna i hierarchiczna koncepcja liturgii na zawsze odcisnęła się w sferze bizantyńskiej pobożności. Amerykański uczony wywodzi stąd sposób odprawiania mszy w obrządku Kościoła wschodniego, symbolicznego dramatu gdzie zgromadzeni wierni uczestniczą jako widzowie w tajemnicy, która może być dostępna wyłącznie wtajemniczonym osobom.

Teza chrystologicznej „poprawy” dionizjańskiego *Corpusu* przez Ojców Kościoła została również szeroko zarysowana w studium Meyendorffa *A Study of Gregory Palamas*. Twierdzi on, że to właśnie problem interpretacji Pseudo-Dionizego stanął w centrum bizantyńskiej kontrowersji w XIV wieku<sup>30</sup>. Ukazuje przy tym Barlaama i Palamasa jako pojedynkujących się egzegetów, obydwu próbujących prawidłowo odczytać myśl *Areopagityków*. Oponent doktora hezychazmu, według Meyendorffa, zastosował teologię katafaticzną (pozytywne określenia Boga jako nieodstępного stworzyciela i przyczynę wszystkiego) użytą w *Imionach Boskich*, by zanegować możliwość osiągnięcia stanu przeobóstwienia przez człowieka i tym samym, uczestniczenia w niedosiężnej naturze Boga. To z kolei, pozwoliło kalabryjskiemu mnichowi nadać wyłącznie nominalistyczny lub symboliczny sens fragmentom Pisma Świętego, tradycji Ojców, a zwłaszcza samemu Pseudo-Dionizemu, gdy mówi o możliwości udziału stworzenia w boskiej naturze. W wyniku takiego ujęcia myśli dionizjańskiej przez Barlaam „system Areopagity sam się zneutralizował, tym samym neutralizując Objawienie”<sup>31</sup> zauważa Meyendorff. Jego zdaniem, Grzegorz podążając za myślą Maksyma ratuje autorytet Pseudo-Dionizego poprzez zastosowanie do dionizjańskiej doktryny chrystologicznej korekty wyrażonej w twierdzeniu, iż fakt wcielenia i ofiary Chrystusa znosi istnienie hierarchii. W zamyśle Meyendorffa doktor hezychazmu stale odnosząc się do Areopagity, doszedł do tak wyraźnej wobec niego opozycji, że musiał uciekać się do przymusowej i sztucznej egzegezy myśli Pseudo-Dionizego, by uniknąć posądzenia o bezpośredni atak na tak szacowny autorytet. Palamicka korekta chrystologiczna jednak całkowicie zmieniła strukturę myśli Areopagity<sup>32</sup>. Różnica ta uwidocznia się zwłaszcza poprzez całkowitą degradację dionizjańskiego, hierarchicznego wszechświata do pola „naturalnej kosmologii” poprzedzającej wcielenie. Grzegorz dokonał tego zabiegu nie

---

<sup>30</sup> Zob. J. Meyendorff, *Study...*, dz. cyt., s. 204-205.

<sup>31</sup> Tenże, *tamże*, s. 205.

<sup>32</sup> Tenże, *tamże*, s. 189 – 191.

będąc w pełni świadomym neoplatońskiego charakteru systemu Pseudo-Dionizego. Zatem w palamickiej wersji, hierarchie należą do kategorii, która została całkowicie zniesiona przez zaistnienie historycznej i zasadniczo nowej rzeczywistości po Wcielenia Słowa. W efekcie, chociaż w naturalnym porządku anioły przewyższają człowieka, to po wcieleniu, człowiek przewyższa anioły jako bardziej podobny do Boga-człowieka.

Interpretacja myśli Areopagita dokonana przez Johna Meyendorff w *A Study of Gregory Palamas* została ostro zakwestionowana przez ks. Johna Romanidesa w składającym się dwóch części, przeglądowym esejem *Notes on the Palamite Controversy and Related Topics* (1960)<sup>33</sup>. Romanides skrytykował jego „wymyślne teorie” dotyczące palamickiej modlitwy monastycznej, antropologii i Wcielenia, sakramentalnego serca mistycyzmu. Meyendorff według Romanidesa, zaangażował się w obsesyjną walkę, by ukazać Palamasa jako heroicznego biblijnego teologa poświęcającego idei chrystologicznej korekty ostatnie pozostałości neoplatońskiego apofatyizmu u jej rzekomych naśladowców, neoplatońsko-bizantyńsko-nominalistycznych humanistów. Romanides kontynuuje w typowo dla siebie polemiczny sposób:

„Skoro, wedle Meyendorffa, Dionizy Areopagita ma być dużym, złym chłopcem patrystycznego platonizmu, jaki zresztą wytworzył nominalizm Barlaama, to ojciec John czuje się bardzo niezręcznie w sytuacji gdy jest zmuszony przez Palamasa do przyjęcia osobliwego stanowiska, a mianowicie bezwarunkowej akceptacji autorytetu Pseudo-Dionizego”<sup>34</sup>.

Meyendorff aby zaradzić tej trudności, zdaniem swego adwersarza, prezentuje autora *Triad* jako myśliciela stale (świadomie lub nie, nie zawsze jest to jasne) stosującego chrystologiczne korekty wobec dionizjańskiej teologii. Romanides twierdzi, że amerykański uczony milcząco zakłada, iż to kalabryjski filozof, a nie doktor hezychazmu prawidłowo odczytał główne tezy *Corpusu*. Wskazuje na to fakt, iż Meyendorff nie wymienia miejsc gdzie Barlaam wypacza myśl Areopagity, a nawet nie bada tych przypadków, w których Palamas interpretuje Pseudo-Dionizego dokładniej niż Barlaam. Nigdzie nie przytacza także, chociaż jednego przykładu, w którym wersja Barlaama jest bardziej dokładna niż Palamasa. Meyendorff tylko prezentuje nam swoje nieudowodnione teorie. Wobec tego John Romanides proponuje inne odczytanie dionizjańskiego *Corpusu*, krytykując amerykańskiego badacza za

---

<sup>33</sup> J. Romanides, *Notes on the Palamite Controversy and Related Topics*, “The Greek Orthodox Theological Review” 6.2, (Winter 1960-61); *Notes on the Palamite Controversy and Related Topics – II*, “The Greek Orthodox Theological Review”, 9.2 (Winter 1963-64) s. 225-270.

<sup>34</sup> J. Romanides, *Notes.. II*, dz. cyt., s. 249-250.

to, że pominął najbardziej istotne cechy patrystycznego stanowiska jego autora i pozwolił sobie zaakceptować typowe opinie dotyczące Areopagity, wspólne zlatynizowanym umysłem nowoczesnego Zachodu. Romanides zaznacza, iż Pseudo-Dionizy i Palamasa należą do tej samej duchowej i teologicznej formacji. Obydwaj wierzą, że jednostka można być prowadzona przez ojców duchowych do zjednoczenia z Bogiem, którzy znają z własnego doświadczenia drogi oczyszczania i sami stoją na wyższych poziomach doskonałości i poznania spraw boskich. W systemie Pseudo-Dionizego na wszystkich szczeblach duchowego rozwoju istnieje prawdziwa i natychmiastowa łączność z Bogiem, więc w tym sensie nie ma żadnych pośredników między Stworzycielem i stworzeniem. Przeciwnie, na każdym etapie znajdują się ci, którzy pomagają tym będącym na niższych poziomach, zatem jak konkluduje Romanides, w hierarchii nie ma nic statycznego, zaś dionizjańska *Hierarchia Niebiańska* i *Hierarchia Kościelna* nie jest zamkniętym systemem, jak myśli Meyendorff. Przede wszystkim udoskonalanie jest wiecznym procesem, który nigdy nie dobiega końca, nawet na najwyższych szczeblach, ponieważ nawet na chwilę nie może zaistnieć moment całkowitego stopienia się z boską istotą, jak to się dzieje w neoplatońskiej i łacińskiej wizji beatyfikującej. Gdyby Meyendorff zwrócił uwagę na te zasady greckiej myśli patrystycznej, z pewnością by dotarł do sedna rozumienia wiecznych zasad hierarchii i konstytuującego ją ruchu.

Wiele krytycznych uwag zawartych w artykule J. Romanidesa dotyczących też Johna Meyendorffa, podjął i rozwinął, choć w bardziej irenicznej formie, amerykański biskup prawosławny Alexander Golitzin w swoich publikacjach z lat 1994-2002<sup>35</sup>. Z pośród wielu prac Golitzina dotyczących Pseudo-Dionizego, rozważę dwa najbardziej reprezentatywne artykuły, pierwszy napisany w 1994 r. *Et introibo ad altare dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita* oraz drugi *Dionysius the Areopagite in the Works of Saint Gregory Palamas* z 2002 r. Odnoszą się one do podjętego przez Romanidesa zagadnienia miejsca Pseudo-Dionizego w „tkaninie prawosławnego życia duchowego” oraz konstatacji Meyendorffa dotyczącej wpływu neoplatonizmu na myśl Areopagity.

---

<sup>35</sup>A. Golitzin, *Et introibo ad altare dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*, Saloniki 1994; *On the Other Hand: A Response to Father Paul Wesche's Recent Article on Dionysius...*, w: “St Vladimir's Orthodox Theological Quarterly” 34, 1990, s. 305-323; *A Contemplative and a Liturgist: Father Georges Florovsky on the Corpus Dionysiacum*, “St Vladimir's Orthodox Theological Quarterly”, 43.2, 1999; *Dionysius the Areopagite in the Works of Gregory Palamas: On the Question of a 'Christological Corrective' and Related Matters*, “St Vladimir's Orthodox Theological Quarterly”, 46.2, 2002, s.163-190; *Suddenly, Christ: The Place of Negative Theology in the Mystagogy of Dionysius Areopagites ; The Body of Christ: Saint Symeon the New Theologian on Spiritual Life and the Hierarchical Church*, “St. Vladimir's Theological Quarterly” 38.2, 1994, s. 131-179.

Golitzin we wstępie do *Et introibo* podkreśla, że gdy zaczynał studia nad dionizjańskim *Corpusem* w Oksfordzie (jak zaznacza, było to już po studiach w seminarium Włodzimierza, które odbył pod auspicjami J.Meyendorffa, nauczyciela, mentora i jednego z czołowych prawosławnych historyków filozofii w XX wieku), był absolutnie przekonany, że krytyczne stanowisko jego mistrza było prawidłowe. Niepokój Golitzina budził jednak fakt, iż przy braku wewnętrznej spójności *Corpusu*, jak mu się to wydawało z perspektywy studiów akademickich, teolog tej miary, co Maksym Wyznawca mógł przyjąć to dzieło za wiarygodne. Golitzin znalazł odpowiedź na swoje trudności nie poprzez dalsze studia, ale dzięki spędzeniu dwóch lat w Grecji, w klasztorze Petras Simonas na Górze Atos. Wedle Golitzina, doświadczenie życia zakonnego nabyte poprzez osobistą i wspólnotową modlitwę oraz zrozumienie fenomenu ascetycznego, świętego starca (postaci będącej w centrum wschodniej, chrześcijańskiej pobożności przynajmniej od IV wieku) pomogły mu odkryć to, co jak uważa, jest sednem dionizjańskiego *Corpusu* i przyczyną jego całkowitej asymilacji przez tradycję patrystyczną. Reasumując, o. Aleksander odnalazł sposób, który uważa za właściwy i jedyny, by studiować ze zrozumieniem dzieła Areopagity, by odnaleźć zagubioną perspektywę w jakiej *Corpus* został odczytany i przyjęty przez Ojców<sup>36</sup>.

W artykule *Dionysius the Areopagite in the Works of Gregory Palamas: On the Question of a 'Christological Corrective' and Related Matters* Golitzin krytycznie odnosi się do konieczności zastosowania „chrystologicznych korekty” wobec myśli Areopagity. Na wstępie zauważa, iż większość prac badawczych stara się odpowiedzieć na pytanie, czy Grzegorz był wiernym i dokładnym interpretatorem Pseudo-Dionizego, a następnie wywodzi wnioski na temat doktryny obydwu myślicieli. Golitzin w opublikowanych dotąd opracowaniach odnajduje trzy sposoby postawienia tej kwestii: Grzegorza Palamasa traktuje się jako wiernego ucznia Pseudo-Dionizego, a zatem „winnego neoplatonizmu”<sup>37</sup>, następnie jako teologa niezdarnie poprawiającego myśl autora *Corpusu*, tak by uzgodnić ją z doktryną chrześcijańską (w odróżnieniu od Tomasza z Akwinu, który dokonał tego w doskonały sposób)<sup>38</sup>, a w końcu traktuje się „Wielkiego Dionizego jako anomalie, samotny meteoryt w nocy patrystycznej myśli”, którego autorytet został oparty na przekonaniu o jego apostołskim

<sup>36</sup> Zob. Golitzin, *Et introibo*, 8 -9.

<sup>37</sup> Zob. Golitzin, *Dionysius*, s. 166-168. Wymienia tu: G. Podskalsky, *Gotteschau und Inkarnation. Zur Bedeutung der Heilsgeschichte bei Gregorios Palamas*, „Orientalia Christiana Periodica” 35, 1969; B. Schutze, *Grundfragen des theologischen Palamismus*, „Ostkirchliche Studien” 24, 1975, s. 105-135; R. D. Williams, *The Philosophical Structures of Palamism*, „Eastern Churches Review” 9, 1977, s. 27-44; J. Nadal, *Denys l'Aréopagite dans les traités de Grégoire Akindynos*, red. Y. de Andia, *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Paryż 1997, s. 535-563.

<sup>38</sup> E. von Ivanka, *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964, s. 228-289.

pochodzeniu<sup>39</sup>. Panuje również przekonanie, iż Palamas sprowokowany przez Barlaama został zmuszony, by odnieść się do doktryny Areopagity, przez co, pod pozorem interpretacji, zmienił system Pseudo-Dionizego<sup>40</sup>. J. Meyendorff jest zdaniem Golitzina, źródłem tego ostatniego i najbardziej rozpowszechnionego stanowiska. Ojciec Alexander twierdzi, że wymóg „korekty” to akademicki wynalazek, zaś początku tego praktycznie uniwersalnego, teologicznego błędu należy szukać w niezrozumieniu znaczenia i funkcji dionizjańskich hierarchii. Zostały one wywiedzione z pogańskiego neoplatonizmu, pogląd ten reprezentowali badacze i teolodzy począwszy od Marcina Lutra (*plus platonizans quam christianizans*), poprzez XIX-to wiecznych uczonych, Josepha Stiglmayera i Hugo Kocha, którzy starali się udowodnić zależność doktryny Areopagity od Jamblicha z Chalkis i Proklosa<sup>41</sup>. Grzegorz Palamas jednak nie zaliczał się do tego nurtu, był czternastowiecznym przedstawicielem ciągłego, koherentnego czytania Pseudo-Dionizego, rozumianego w duchu tradycji monastycznej, ascetyczno-mistycznej i liturgicznej chrześcijańskiego Wschodu. Należy zatem nie tracić z oczu faktu, iż *Corpus* może być prawidłowo interpretowany tylko w kontekście tradycji, z której się wyłonił, o czym zawsze środowisko palamickie dobrze pamiętało. W opinii Golitzina geneza dionizjańskiego „problemu” sięga na Zachodzie XII i XIII wieku. Wraz z ponownym odkryciem *Corpusu* zaszło zjawisko przekształcenia lub ponownego ukształtowania doktryny Pseudo-Dionizego zgodnie z już istniejącą linią łacińskiej teologii,

---

<sup>39</sup> Zob. o braku obecności Pseudo-Dionizego we wschodniej tradycji patrystycznej P. Sherwood i A. Rayez in *Dictionnaire de spiritualité* 3, s. 286-317; I. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, „Orientalia Christiana Periodica” 1, 1935, s. 124-125. A. Golitzin zapożyczył określenie „samotny meteoryt” z pracy J. Vanneste, *Is the Mysticism of Pseudo-Dionysius Genuine?*, „International Philosophical Quarterly” 3, 1963, s. 288-289.

<sup>40</sup> A. Golitzin *Dionysius...*, dz.cyt., s. 166; zob. *Study, of Gregory Palamas*; do badaczy potwierdzających hipotezę Meyendorffa, Golitzin zalicza również artykuł R. Sinkiewicza, *The Doctrine of the Knowledge of God*, „Medieval Studies” 44, 1982, s. 181-242, w którym twierdzi, iż Barlaam właściwie zinterpretował wymagającą korekty, neoplatońską myśl Pseudo-Dionizego; oraz pracę P. Wesche, *Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius*, „St. Vladimir's Theological Quarterly” 33.1, 1989, s. 53-73.

<sup>41</sup> Zob. A. Golitzin, *Dionysius*, dz.cyt., s. 167; H. Koch, *Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius in der Lehre vom Bösen*, „Philologus” 54, 1895, s. 438-454; J. Stiglmayr, *Der Neuplatoniker Proklos als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel*, „Historisches Jahrbuch” 16, 1895, s. 253-273, s. 721-748, *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterancouncil 649. Ein zweiter Beitrag zur Dionysius Frage*, w: *IV Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasiums an der Stelle matutina zu Feldkirch*, Feldkirch 1895. Późniejsza monografia Kocha, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz 1900, ugruntowała opinię o leksykalnej i doktrynalnej paraleli pomiędzy Pseudo-Dionizym i późnymi neoplatonikami. Cytacje i numeracja cytów za: *Corpus Dionysiacum I: De Divinibus Nominibus*, ed. B. M. Suchla (Berlin/NY:1990), *Corpus Dionysiacum II*, ed. G. Heil and A. M. Ritter, Berlin/NY, 1991, vol. 33 i 36.

duchowości i eklezjologii. W tym procesie przekształcenia jednolita jakość dionizjańskiej myśli została rozbita na różne części, a następnie włączona do nurtu zagadnień, rozważanych przez średniowiecznych myślicieli - np. spekulacyjnej teologii *Summy*, mistycyzmowi Eckharta, planów architektonicznych Sugera opata st. Denys lub eklezjologii papieskich apologetów i kanonistów<sup>42</sup>. W odniesieniu do tych wątków, powstała wyłącznie właściwa myśli zachodniej kwestia potrzeby chrystologicznej korekty, innymi słowy sztuczne zagadnienie, rzutowane na myśl Pseudo-Dionizego i Palamasa. Podstawowym problemem, pisze Golitzin, nie są naukowcy, którzy badają Pseudo-Dionizego, ale filtr, przez który go czytają, a zatem „problematyzacja” Dionizego nie powinna w ogóle istnieć. Biorąc jednak pod uwagę, iż studia patrystyczne w nowoczesnej formie są zachodnim wynalazkiem, i że to Zachód postawił tę kwestię, nie trudno było prawosławnym uczonym ulec pomyłce i popaść w błąd tej „nie-kwestii”, co wyraźnie się stało w przypadku nie tylko Meyendorffa, lecz nawet, chociaż w mniejszym stopniu, o. G. Florowskiego oraz wielu naszych współczesnych badaczy, twierdzi Golitzin<sup>43</sup>. Nie chcąc jednak atakować swego duchowego mistrza, za cel krytyki Golitzin obrał esej Adolfa Rittera (współredaktora krytycznego wydania *Corpusu Areopagiticum*) *Gregor Palamas als Leser des Dionysius Pseudo-Areopagita*, który ukazał się w zbiorze pod redakcją Ysabel de Andia na Sorbonie (1997)<sup>44</sup>. Wedle o. Aleksandra, Ritter do końca wierzy, że jego publikacja udowodniła w niezbity sposób, iż „chrystologiczna korekta” dzieł Areopagity jest całkowicie bezsporna (völlig unbestreitbar). „Zgłaszam mój pogląd, pisze Golitzin, że korekta nie tylko nie jest niepodważalna, ale że jest to iluzja, naukowy wynalazek”, który Grzegorz Palamas miałby zastosować, by przeciwdziałać, temu co G. Florowski nazwał „schodami zasad” dionizjańskiej hierarchii<sup>45</sup>. A. Ritter udowadnia swoją tezę powołując się na jego zdaniem neoplatonicki wydzwitek fragmentów *Hierarchii Niebiańskiej* (XIII, 4,2 - 4; 8.2) oraz traktatu *Imiona Boskie* (1.5) dotyczących zasad hierarchicznej mediacji oraz niedostępnego ludziom widzenia (kontemplacji) Boga przez anioły. Golitzin w odpowiedzi ukazuje inny sposób interpretacji tych znanych passusów, pozbawiając je hierarchicznie-neoplatonickiego charakteru. Ze względu na to, że w pracy poświęcam obszerny fragment zestawieniu i analizie wspomnianych tekstów *Coprusu* i palamickich *Triad*, a także przytaczam obydwie interpretacje, w tym miejscu ograniczę się do stwierdzenia, iż Golitzin jest absolutnie przekonany, że przewyciężył trudności wynikające z

---

<sup>42</sup> A. Golitzin, *Dionysius*, dz.cyt., s.185.

<sup>43</sup> Tenże, *tamże*, dz.cyt., s. 187.

<sup>44</sup> A. M. Ritter, *Gregor Palamas als Leser des Dionysius Pseudo-Areopagita*, w ed.Y. de Andia, *Denys l'Aréopagite et sa postérité*, Paryż 1997, s. 565-579.

<sup>45</sup> G. Florovsky, *The Byzantine Ascetical and Spiritual Fathers*, Belmont 1987, s. 221.

interpretacji Rittera. Następnie A. Golitzin poddaje krytyce przytoczony przez niemieckiego badacza fragment z późnego dzieła Palamasa *150 Rozdziałów* a dokładnie z rozdziałów 36-40 poświęconych przedstawieniu duszy ludzkiej jako *imago trinitatis*. Każdy człowiek, wedle doktora hezychazmu, będąc złożony z intelektu, rozumu i duszy odzwierciedla obraz Boga i Trójcy jednocześnie. Ritter traktuje ten obszerny wywód Grzegorza jako milczącą korektę (*stillschweigende Korrektur*) dionizjańskiego *Zwischenglieder*, podkreślając, iż to właśnie harmonijne współistnienie bosko-ludzkiej natury w osobie Chrystusa, gwarantuje człowiekowi bezpośredni dostęp do boskości. Fragment ten następcza oponentowi Rittera pewnych trudności, przyznaje on mianowicie, że rzeczywiście Pseudo-Dionizy nigdzie, wedle jego wiedzy, nie twierdzi by człowiek miał wgląd w naturę Boga równy aniołom, ani nie afirmuje duszy jako *imago trinitatis*, mimo swej oczywistej sympatii dla triadycznej struktury rzeczywistości boskiej i ludzkiej. Pomimo tego, iż myśl Areopagity wyraźnie różni się od trynitarnych rozważań Ojców Kapadockich, Golitzin i tę trudność stara się wykorzystać na potwierdzenie tezy o braku konieczności „poprawiania” świata Pseudo-Dionizego, co przedstawię w odpowiednim rozdziale pracy. O. Aleksander podkreśla przy tym głęboki szacunek jaki Ritter żywi do tradycji prawosławnej, co jednak nie ratuje go od błędnej interpretacji *Corpusu*. Zdaniem Golitzina, wielu badaczy (np. Łoski, Romanides, Louth, Roques) szczęśliwie uniknęło tego błędu ukazując Pseudo-Dionizego we właściwym świetle<sup>46</sup>. Wśród uczonych, których wymienia autor przytoczonych rozważań, brak niestety włoskiego tłumacza i specjalisty, profesora mediolańskiego uniwersytetu Piero Scazzoso. Jego artykuł *Lo pseudo-Dionigi nell'interpretazione di Gregorio Palamas* (1967) stanowił dla mnie cenną lekturę, bardzo pomocną w rozważaniu kwestii „korekty chrystologicznej”<sup>47</sup>. Scazzoso zauważa, iż zarówno pro- i antypalamiści starali się wydobyć z pism Areopagity myśli potwierdzające zupełnie odmienne tezy, w efekcie czego Meyendorff uznał za zasadne

---

<sup>46</sup>Wymienia tu: V.N. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge/Londyn 1968; J. S. Romanides, *Notes on the Palamite Controversy and Related Topics*, “Greek Orthodox Theological Review” 6.2, 1960/61, s. 186-205 oraz tamże 9.2, 1963/64, s. 225-270; A. Louth, *Denys the Areopagite*, CT 1989; A. Golitzin, *Anarchy vs. Hierarchy? Dionysius Areopagite, Symeon New Theologian, Nicetas Stethatos, and their Common Roots in Ascetical Tradition*, “St. Vladimir's Theological Quarterly” 38.2, 1994, s. 131-179; katolicy i zachodni badacze: R. Roques, *L'univers dionysien*, Paryż 1954; O. von Semmelroth, seria artykułów w: “Scholastik” 20-24, 1949; 25, 1950; 27, 1952; 28, 1953; 29, 1954; H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit: Eine theologische Aesthetik*, Einsiedeln 1962, vol. II, s. 147-214; Y. de Andia, *Henôsis: l'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leida/Kolonia/Nowy Jork 1996.

<sup>47</sup> P. Scazzoso, *Lo pseudo-Dionigi nell'interpretazione di Gregorio Palamas*, “Rivista di Filozofia Neo-Scolastica”, fasc. VI, Mediolan 1967, s. 671-700; tamże, *Ricerche Sulla struttura del linguaggio delle pseudo Dionisio l'Areopagite. Introduzione alla lettura delle opere pseudo Dionisiane*, Mediolan 1967; tamże, *La teologia di san Gregorio Palamas*, Mediolan 1970.

oskarżenie pism dionizjańskich o dwuznaczność, gdyż dają się one sprowadzić do twierdzeń nie tylko niezgodnych, ale nawet przeciwstawnych<sup>48</sup>. Bez wątpienia w *Coprusie* nie ma systematycznego wykładu chrystologii, ale również w uporządkowanej formie nie znajdziemy go ani w dziełach Grzegorza z Nyssy, ani innych Ojców Kapadockich. Koncepcja chrystologii swej w dojrzałej postaci, pojawiła się o wiele później, a mianowicie w pismach Maksyma Wyznawcy z VII wieku. P. Scaccoso, aby odpowiedzieć na zarzuty Meyendorfa, umieścił doktrynę Palamasa w kontekście badanej struktury i zawartości doktrynalnej *Corpusu*. W konkluzji swych rozważań włoski uczony stwierdził:

„nie wydaje się uzasadnione mówienie o poprawkach lub o dodatkach do nauki Pseudo-Dionizego ze strony Palamasa, lecz o koniecznych uzupełnieniach, przez co osłabia on wrażenie dwuznaczności pism Areopagity (...). Dwuznaczność ta wynika oczywiście z przeciwnych tendencji interpretatorów”<sup>49</sup>.

Zdaniem badacza, Grzegorz Palamas dokonał egzegezy dzieła Pseudo-Dionizego w świetle przeżywanej wiary i w zgodzie z tradycją patrystyczną. Tym samym, bez konieczności stosowania korekty, doktor hezychazmu umieścił *Corpus* w swej harmonijnej syntezie tradycji monastycznej i dogmatycznej Kościoła wschodniego.

## **1.2. Opracowania dotyczące spójności doktryny Palamasa z tradycją patrystyczną Kościoła wschodniego**

Sednem doktryny Palamasa jest antynomia, iż Bóg istnieje jako całkowicie niedostępny w swej istocie i jednocześnie jest osiągalny, tzn. poznawalny w swych energiach – widzialnym, przebóstwiającym światło. Pytanie, czy tym samym, doktor hezychazmu jest innowatorem, czy kontynuuje tradycję patrystyczną, czy też stworzył jej wielką syntezę, było zadawane od samego początku pojawienia się jego metafizyki światła i pozostaje otwarte do dziś, czego wyrazem jest również moja praca badawcza.

Problem wierności tradycji, rozumianej jako nienaruszony zrąb dogmatyczny jest najważniejszym z możliwych zagadnień, jakie od początku było podejmowane w łonie Kościoła wschodniego. Dzieje się tak, ponieważ za swój główny cel uważa on obronę

---

<sup>48</sup> L. Meyendorff, *Triades...*, dz. cyt., wstęp, s. XXXV; za Scaccoso, *Lo pseudo-Dionigi* dz. cyt., s. 678.

<sup>49</sup> Scaccoso, *Lo pseudo-Dionigi*, dz. cyt., s. 682.

ortodoksji (dosłownie prawej wiary), tzn. jedynej prawdy objawionej w osobie Chrystusa. Celnie wyraża to B. Tatakis pisząc, iż ortodoksja jest poszukiwaniem logicznych wytłumaczeń i związków wewnątrz dogmatu, podczas gdy herezja jest efektem dociekań filozoficznych, logicznych bądź też przeżyciem mistycznym odbywającym się ramą dogmatu: „Główna różnica między ortodoksją i herezjami wynika z pragnienia tej pierwszej, by pozostać w związku z historyczną podstawą chrześcijaństwa. Ujawnia się to zwłaszcza w wielkich sporach o naturę Chrystusa”<sup>50</sup>. Dlatego wschodnia ortodoksja podkreśla swą doktrynalną niezmiennność: objawienie prawdy dokonało się jeden raz, zostało spisane w Ewangeliach i z tego powodu, nic więcej nie może być dodane. Oczywiście w przeciągu wieków interpretacja tych wydarzeń ulegała zmianie, podobnie jak interpretacja Ewangelii i zawartych w niej słów Chrystusa. Z tego względu treść oświadczeń soborowych miała zazwyczaj charakter negatywny, tzn. mówiła, w co wierzyć nie należy. W przypadku poszczególnych sporów, niepodważalny system odniesienia stanowiła tradycja, a zwłaszcza kryterium opinii świętych Ojców. Właśnie dlatego, biskup Salonik, na poparcie swojej teologii i metafizyki, w wielu miejscach zestawia cytaty z Pism Ojców odwołując się tym samym do tzw. „zamysłu Ojców” (φρόνεμα τῶν Πατέρων)<sup>51</sup>. Zagadnienie doktrynalnej wierności myśli Palamasa z tradycją Ojców łączy się bezpośrednio z podejrzeniem o nieprawomyślność, które towarzyszyło jej od samego początku dyskusji palamitów i antypalamitów. To właśnie Barlaam jako pierwszy oskarżył Palamasa o herezję przed patriarchą Kalekasem, i aby uzasadnić swe stanowiska wydał dzieło *Przeciwko Mesalianom*, gdzie otwarcie zarzucił doktorowi hezychzamu popieranie potępionej formalnie sekty Mesalianów i Bogomiłów. To niezwykle ciężkie oskarżenie opierało się na przekonaniu, iż Palamas utożsamia niepoznawalną istotę Boga z dostępnymi ludzkiemu poznaniu energiami. Prowadziło to w konsekwencji do przeświadczenia żywionego przez wyznawców herezji, iż skoro Bóg jest w poznawalny, przeto człowiek może zjednoczyć się z całością Bóstwa i stać się na ziemi drugim Chrystusem, bez potrzeby pośrednictwa sakramentów. Zarzut ten zmusił Palamasa do napisania ostatniej z *Triad*, której tematyka koncentruje się wokół antynomicznego charakteru niepodzielnej istoty Boga, zakładając absolutną niepoznawalność boskiej istoty i jednocześnie Jej dostępność poprzez uczestnictwo w niestworzonych energiach. Z kolei twierdzenie o niestworzonym charakterze boskich energii naraziło również Palamasa na oskarżenie o politeizm i wprowadzenia dodatkowych osób do Trójcy. Argument

<sup>50</sup> B. Tatakis, *Filozofia Bizantyńska*, dzieł.cyt., s. 94.

<sup>51</sup> Zob. J. Klinger, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, s. 151; K. Leśniewski, *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georgesa Florowskiego*, Lublin 1995, rozdz. *Zobowiązująca wartość opinii Ojców*, s.138-146.

ten był jednakowoż wynikiem niezrozumienia i ignorowania apofatyizmu i antynomii zawsze obecnych w doktrynie doktora hezychazmu. Konsekwentny apofatyzm głosi bowiem, iż określenia typu istota, energie, trójca nie mogą stanowić wyczerpujących określeń Boga Samego w Sobie - καθ' εαυτον. Bóg jako ich przyczyna, wszystko je przekracza i transcenduje, nawet swoją własną boskość. Palamas, w odpowiedzi na zarzuty, nie tylko napisał szereg dzieł i apologii, ale przede wszystkim, w 1340 r. zredagował streszczenie swoich poglądów znane jako *Tom Hagioretyczny*<sup>52</sup>, który został sygnowany przez duchowych zwierzchników wszystkich Klasztorów Świętej Góry, a następnie przesłany do Konstantynopola. Podczas zwołanego przez cesarza Andronikiem III Synodu Powszechnego doktryna Barlaama została ostatecznie potępiona, zaś manifest Palamasa uznano za zgodny z ortodoksją.

Przyszły biskup Salonik, po zwycięskim odparciu zarzutów Barlaama o herezję, został oskarżony przez dogmatycznego mnicha Akindynosa o błędną interpretację i przeinaczenie tekstów patrystycznych, a także o wprowadzenie nowej doktryny do nienaruszalnego od czasów Soboru Ekumenicznego w 843 r., kanonu ortodoksji. W duchu Kościoła wschodniego, który mówi o sobie, wedle słów J.Klingera, jako o „drzewie zielonym na tradycji”<sup>53</sup>, zarzut ten grozi ostatecznymi konsekwencjami, czyli ogłoszeniem ekskomuniki na synodzie i włączeniem jej tekstu w ciąg zdań powtarzalnych na przestrzeni całej historii Kościoła. W odniesieniu do autora *Triad*, jak zauważa Y.Spiteris:

„już Akindynos, zarzucał mu, że jest – w negatywnym znaczeniu – ‘nowym teologiem’: przedstawiał jego nauczanie jako ‘nową teologię’, a więc obcą tradycji patrystycznej: była to, jego zdaniem, prawdziwa *kainotomia* (bezprawna innowacja)”<sup>54</sup>.

Akindynosa, który do tej pory pełnił rolę mediatora w dyspucie poparli dwaj wielcy myśliciele i humaniści Nikefor Gregoras i Demetriusz Kydones, uprzednio opowiadający się przeciwko Barlaamowi. W tej sytuacji rozumiałe jest, że Palamas użył wszystkich środków, by obalić podejrzenie o nowatorstwo swej doktryny. Odrzucenie bądź przyjęcie argumentacji Grzegorza w tej kwestii stanowiło jedną z przyczyn podziału stanowisk już wśród bizantyńskich duchownych. Rozgorzał spór, który przeszedł do historii średniowiecza jako debata dotycząca korzeni i tradycji bizantyńskiej spuścizny intelektualnej.

---

<sup>52</sup> *Tom Hagioretyczny*, PG 150, 1225-1236.

<sup>53</sup> J. Klinger, *O istocie prawosławia*, dz. cyt., s.151.

<sup>54</sup> Zob. Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła*, s.202 – 203; 252 – 260; Zob. J.S.Nadal, *La critique par Akindynos de l'hermeneutique patristique de Palamas*, „Istina” 19, 1974, s. 297-328; Palamas, *Epistula I ad Akindynon, Gregoriu tou Palama Syggrammata*, I, Saloniki, red. P. Christou, 1962-1992, s. 203-219; Tenże, *tamże Epistula II ad Akindynon*, s. 221-225.

Ojcowie Kapadoccy, na których powoływał się Palamas nie dostrzegali rozdźwięku pomiędzy teologią i mistyką, gdyż uważali, iż tworzą one jedność, posiłkują się i uzupełniają nawzajem. „Prawdziwym teologiem jest ten, kto przeżył treść swojej teologii” mówi jedna z maksym wyrażająca przekonanie, że osią teologii bizantyńskiej jest doświadczenie i przeżycie spotkania z Bogiem. Mimo to, kontrargumenty Akindynosa właśnie związane były z praktyką hezychastów<sup>55</sup>. Znana jest teza J. Meyendorffa, który w owym konflikcie dostrzega wyraźne rozdzielanie dwóch płaszczyzn: prohumanistycznej o tendencjach czysto laickich i palamickiej o nastawieniu chrześcijańskim, a nawet mistycznym<sup>56</sup>. Na poparcie swej opinii przywołuje właśnie dzieła wybitnych myśliciel i humanistów, oponentów hezychazmu, Nikefora Gregorasa, Teodora Metochity, Demetriusza Kydonesa<sup>57</sup>. Zaatakowali oni mianowicie te elementy w doktrynie Grzegorza, które bezpośrednio odwoływały się do praktyk ascetycznych i mistyki. Dysputa, wedle J. Meyendorffa, skrótowo i w nieco upraszczający sposób nazwana „sporem mnichów z humanistami”<sup>58</sup> jasno określiła granice akceptacji dla filozofii greckiej i ducha renesansu z jednej strony, z drugiej zaś zmusiła strony sporu do zrewidowania swego stanowiska w sprawie ortodoksji i dogmatu. Ten wybitny palamista uważa, że wraz z potępieniem Barlaama, potępiono ducha renesansu, a tym samym, doktrynalne zwycięstwo Palamasa było triumfem ortodoksji i narodowego stronnictwa mnichów<sup>59</sup>. B. Tatakis częściowo przychyliła się do takiej interpretacji kontrowersji palamickiej, ale dobitnie podkreśla inne, równie ważne aspekty tego zgadnienia:

---

<sup>55</sup> Zob. J. S. Nadal, *La critique par Akindynos d l'hermenétique de Palamas*, „Istina“, 19, 1974, s. 297-328; T. Boiadjiev, *Gregorios Akindynos als Ausleger des Dionysius Pseudo-Areopagita*, w: *Die Dionysius-Rezeption in Mittelalter*, wyd. T. Boiadjiev, G. Kapriev, A. Speer, Turnhout 2000, s. 107-118; G. Kapriev, *Philosophie in Byzanz*, dz.cyt., s. 256-259;

<sup>56</sup> J. Meyendorff, *Teologia Bizantyńska*, dz.cyt., s.100; s. 134 - 137, Zob. P.Scazzoso, *Lo pseudo-Dionigi*, dz.cyt., s. 672. Zob. R. Flogaus, *Palamas and Barlaam revisited: Reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of 14<sup>th</sup> Century Byzantium*, „St. Vladimir's Theological Quaterly” 42, 1, 1998, s. 1-32.

<sup>57</sup> Wielki bizantyński historyk Nikefor Gregoras w dziele *Λόγοι στηλιτευτικοί* (niewydane, "rkp" Geneve grec 35, fol 77; Zob. J. Meyendorff, *Notes sur influence...*, dz.cyt., s. 548) otwarcie krytykuje Pseudo-Dionizego za niezgodność z tradycją Ojców oraz niejasność myśli, za którą według niego kryje się brak głębszej refleksji teologicznej. Natomiast w swej *Historii Bizantyńskiej* twierdził, iż każda teologia jest zaledwie 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, Zob. Nikefor Gregoras, *Historia byzantina* t. 30, PG 149, 1123CD; *tamże*, t.32, PG 149, 357 AB.

<sup>58</sup> Zob. J. Meyendorff, *Society and culture...*, dz.cyt., s. 54-58

<sup>59</sup> J. Meyendorff, *Teologia...* dz.cyt, s.101: „Zwycięstwo palamizmu w XIV wieku było więc zwycięstwem specyficznie chrześcijańskiego, teocentrycznego humanizmu, który grecka tradycja patrystyczna zawsze reprezentowała w przeciwieństwie do wszelkich koncepcji człowieka, które uważały go za istotę autonomiczną, czyli „świecką”.

„Zatem spór o hezychazm jest czymś więcej niż kolejną batalią stoczoną przez Bizancjum przeciw ambicjom Zachodu. Stronami nie były w istocie Bizancjum i Zachód, ale po prostu religia w swoim szczególnym wyrazie, tj. pragnieniem ducha, by przekroczyć siebie i zjednoczyć się z Bogiem, walcząc z innego rodzaju pragnieniem ludzkiego umysłu, które nazywamy filozofią – pragnieniem rozumowej systematyzacji i spójności”<sup>60</sup>.

Tym samym Tatakis doprecyzował tezę zarówno Meyendorffa, jak i dużo wcześniejszy pogląd wyrażony przez F. Uspienskiego (1892), mówiący, iż palamicka debata toczyła się w swej istocie jako filozoficzny spór pomiędzy platonikami i arystotelikami, a następnie przerodziła się w spór teologiczny. Autor *Filozofii Bizantyńskiej* konkluduje, iż „wszystkie te odniesienia do greckiej myśli filozoficznej jasno pokazują, że spór o hezychazm rozpoczął się i zakończył jako dyskusja czysto teologiczna. Był formą debaty wewnątrz Kościoła greckiego między mistycyzmem i racjonalizmem”<sup>61</sup>. Warto zauważyć, że z twierdzeniami Meyendorffa również nie zgodzili się Martin Jugie i Piero Scazzoso, podkreślając wewnętrzno-teologiczny charakter tej bizantyńskiej kontrowersji. Teza autora *Teologii Bizantyjskiej* wzbudziła także zastrzeżenia za sprawą publikacji E.von Ivanka i H-G. Becka, zdaniem których dyskusja ograniczała się do sporu między dwoma kierunkami teologii odwołującymi się do wspólnej tradycji<sup>62</sup>. Wedle uczonych, fakt decydującego i niemożliwego do rozwiązania przeciwstawienia, jakim jest umiłowaniem spraw boskich z jednej strony, a z drugiej miłości do wiedzy, należałoby przesunąć w czasie. W dobie Palamasa polemika ta jawiła się jako „ein innerbyzantinischer Gegensatz”<sup>63</sup>. Wedle P. Scazzoso badacza i tłumacza pism Pseudo-Dionizego, poprawka jaką należałoby wnieść do tezy Meyendorffa, mogłaby się opierać na następującym wyjaśnieniu: spór między palamistami i antypalamistami nie oznaczał ostatecznej separacji filozofii i teologii, choć zawierał w sobie zarodki późniejszego ostrego rozłamu między tymi dwiema drogami. Wedle włoskiego uczonego, lektura dzieł Palamasa, a także fragmentarycznych pism jego przeciwników, pozwala uchwycić dwie rozbieżne postawy teologiczne, a ich podstawowe założenia nie dają się w żaden sposób ze sobą pogodzić. Palamas bowiem odwoływał się do

---

<sup>60</sup> B. Tatakis, *Filozofia Bizantyńska*, dzieł.cyt., s. 225; por. *ibtamże*, s. 217.

<sup>61</sup> Idem, *tamże*, s. 220-221.

<sup>62</sup> Zob. M. Jugie, *Palamas*, w *Dictionaire De Theologie Catholique*, 12, col. 1735-1776, H.G. Beck, *Humanismus und Palamismus*, “Actes” du XII Congres Internationa d’Etudes Byzantines, Ochryd 1961, s.74; E.von Ivanka, *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964; por P.Scazzoso, *Lo pseudo-Dionigi...*, dz.cyt., s. 672, Zob. R. Flogaus, *Palamas and Barlaam revisited: Reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of 14<sup>th</sup> Century Byzantium*, “St. Vladimir’s Theological Quaterly” 42, 1, 1998, s. 1-32.

<sup>63</sup> H.G. Beck, *Humanismus und Palamismus*, dz. cyt, s.70.

Biblii i do tradycji Ojców Kościoła, aby potwierdzić najwyższą i najpełniejszą formę poznania Boga przez człowieka, jaką jest jednocząca wizja. Natomiast jego przeciwnicy zaprzeczali takiej możliwości, uważając Boga za byt niepoznawalny oraz okazywali sceptycyzm wobec mistycznej gnozy. Z pełnym zaufaniem zwracali się do rozumu zapewniającego jedyne możliwie poznanie, poprzez stworzoną naturę. Wedle P. Scazzoso, chociaż otwarty konflikt między wiarą w boską iluminację a zaufaniem do przyrodzonego poznania jest czasami widoczny także na Zachodzie, to na Wschodzie zrodził on gorącą polemikę<sup>64</sup>. W nieco inny sposób ujmuje ten spór Y. Spiteris referując późniejsze poglądy G.Podskalskiego (1976), N.A. Matsoukasa (1995), gdy pisze, iż początkiem dyskusji między Palamasem a Barlaamem było pytanie „czy argumenty teologiczne mogą prowadzić, do ‘udowodnienia’ rzeczywistości Boskich albo, czy teologia sprowadza się do rozumowej dialektyki. W konkluzji Spiteris stwierdza, iż efektem tej polemiki było zdecydowane odrzucenie przez nurt monastyczny łacińskiej sposobu uprawiania teologii, typowego dla scholastyki<sup>65</sup>.

Dyskusja nad spójnością myśli Palamasa z tradycją Kościoła wschodniego, na którą złożyły się dzieła Atanazego, Jana Chryzostoma, Makarego z Egiptu i Ewagriusza z Pontu, Cyryla z Aleksandrii, Ojców Kapadockich, Pseudo-Dionizego i Maksyma Wyznawcy, Jana z Damaszku oraz Symeona Nowego Teologa, rozgorzała od nowa na początku wieku XX, na łamach „Échos d’Orient”, a potem innych periodyków: „Istiny”, „Irenikon”, „Orientalia Christiana Periodica”. Swoim zasięgiem objęła ona zarówno historyków filozofii, teologów z kręgu prawosławia, jak i Kościoła zachodniego, często dzieląc zwarte dotąd szeregi badaczy wywodzących się podobnych formacji intelektualnych.

Jedną z pierwszych obszerniejszych pozycji rozważających zależność myśli Palamasa od tradycji, w kontekście poglądów Dunska Szkota i Grzegorza Scholariosa, jest książka S. Guichardana *Le Problème de la simplicité divine en orient et en occident aux XIVe et XVe siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios* (1933)<sup>66</sup>. Autor na wstępie (s. 19-57) bada naukę o Bogu w powiązaniu z problematyką bożej jedności, z punktu widzenia teologii katafaticznej i tomistycznej scholastyki. W konsekwencji, Guichardan analizuje

---

<sup>64</sup> Zob. P. Scazzoso, *Lo pseudo-Dionigi...*, dz. cyt., s.672.

<sup>65</sup> Zob. Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła*, dz. cyt., s. 204-205; J. Meyendorff, *L'hésichasme, probleme de semantique*, w: *Melanges H.Ch.Puech*, Paryż 1973, s. 543-547; G. Podskalsky, *Zur Bedeutung des Methodenproblems fur die byzantinische Theologie*, ZKTh 98, 1976, s. 391-393; N.A. Matsoukas, *Teologia dogmatica e simbolica ortodoksa I*, ED, Rzym 1995, s. 106-117.

<sup>66</sup> Guichardan S. *Le Problème de la simplicité divine en orient et en occident aux XIVe et XVe siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios*, Lion 1933.

doktrynę Palamasa poprzez filozofię tomistyczną. Widać zdecydowanie, iż tomizm jest dużo bliższy autorowi niż doktryna kościoła wschodniego, poświęca jej zresztą o wiele mniej miejsca niż analizie myśli Dunska Szkota i Grzegorza Scholariosa. To, co dotyczy samego Palamasa jest mało odkrywczym, a polemika z jego teologią obfituje w zwroty negatywnie wartościujące typu: *abbération mystique de moines ignorants* (s.79); *milieu illétre* (s.114). Analiza myśli Palamasa przeprowadzona z tomistycznego punktu widzenia, prowadzi autora książki do postawienia następujących zarzutów: rozróżnienie w istocie Boga na część niepoznawalną i poznawalną jest herezją, ponieważ prowadzi do pojmowania Boga jako podzielnego i złożonego a przeto niedoskonałego; wyrażenia o boskim świetle jako poznawalnej energii, mają charakter czysto poetycki i retoryczny; łaska jest dana oddzielnie każdemu człowiekowi i ma naturę stworzoną; rozumienie jej jako niestworzonej i nieskończonej energii jest herezją; doktryna Palamasa nie jest zakorzeniona w tradycji myśli Ojców Greckich; została stworzona w celu obrony mnichów z Atos przed atakami Baarlama. Według francuskiego badacza, cytaty z pism Ojców jakie pojawiają się w dziełach Palamasa, zostały w większości przezeń wymyślone. Ze swej strony Guichardan przedstawia naukę o Bogu jako o bycie, którego boskie atrybuty są tylko rozwinięciem idei bytu, jego właściwościami. Prostota i niezłożoność Boga również wywodzi się z bytu; stanowi Jego pierwszy transcendentny przymiot. Bóg również dlatego nie może być złożony, ponieważ części są zawsze gorsze od całości, czyli jakieś części Boga musiałyby być gorsze. Guichardan układa nawet tabelę *distinctiones* Boga, dokonywanych przez trzech, tytułowych autorów (s. 42) i dokładnie ją opisuje (s. 37-50). Niektórych badaczy (np. Krivocheine`a) razi stosowanie tego typu zabiegów do myśli teologów i filozofów, którym podobna metodologia była absolutnie obca. Guichardan pisze również o wykreśleniu przez Ruską Cerkiew imienia Palamasa ze spisu świętych (s. 171). Zdanie to nie jest prawdą, ponieważ Grzegorz jest wspomniany w II Niedzielę Wielkiego Postu, zaś owe przejściowe zmiany jakie zostały wprowadzone w XVIII w. przez bł. Gawryłę Twerskiego, przy czym objęły również Atanazego Wielkiego i Cyryła Aleksandryjskiego.

Bardzo interesująca jest recenzja tej książki zamieszczona przez V.Grumela w „Échos d’Orient”<sup>67</sup>. W odniesieniu do części poświęconej porównaniu tradycji Kościoła wschodniego i łacińskiego, autor zarzuca Guichardanowi, iż zbyt powierzchowne tłumaczy teksty Maksyma Wyznawcy, Jana Damasceńskiego i Grzegorza z Nyssy, dotyczące rozróżnienia w istocie Boga (s.85-88). Prowadzi to w efekcie do nadinterpretacji i wyciągnięcia błędnych

---

<sup>67</sup> Grumel V, *Gregoire Palamas, Duns Scott, Georges Scholarios devant le probleme de la simplicité divine* w “Échos d’Orient” 37, 1935, s. 84-96.

wniosków. Oceniając rozdziały poświęcone Palamasowi (s. 88-95), autor zauważa zależność publikacji Guichardana od prac M.Jugiego, ograniczoną znajomością tematu, zarówno w odniesieniu do tradycji Ojców Greckich, jak i pism powstałych w łonie Kościoła wschodniego, a także bezkrytyczność i powierzchowność formułowanych wniosków.

W latach 30-tych, równoległe z przedstawionymi publikacjami krytycznymi, na Zachodzie powstał bardzo silny nurt badań nad Palamasem ukazujący jego myśl w ścisłym związku z tradycją Kościoła wschodniego. Zjawisko to było związane z post rewolucyjną emigracją z Rosji (lata 1917-1923), a w konsekwencji pracą badawczą w ośrodkach naukowych Czech, Niemiec, Francji, Belgii, Stanów Zjednoczonych wybitnych badaczy rosyjskiego prawosławia: B. Krivocheina, W. Łosskiego, P. Evdokimova, G. Florovskiego<sup>68</sup>. Obecnie przekonanie, iż metafizyka światła Palamasa stanowi jedną z najważniejszych prób wyrażenia doktrynalnych fundamentów duchowości wschodniej dzielają niemal wszyscy prawosławni, a także wielu zachodnich historyków filozofii i teologii<sup>69</sup>. Bez wątplenia do ugruntowania tej opinii przyczyniła się obszerna i nowatorska praca prawosławnego duchownego, o. Bazylego Krivocheine'a, *Asketiceskoje i bogoslawskoje uczenie sw. Grigorija Palamy*, która szybko została opublikowana w angielsko i niemieckojęzycznych periodykach<sup>70</sup>. Krivocheine ostro polemizując z interpretacją M.Jugie przedstawioną w *Dictionnaire de théologie catholique*, zapoczątkował nową metodę badawczą dzieł Grzegorza. Opublikowany w 1936 r artykuł o. Bazylego przez kolejne 25 lat stanowił najbardziej wszechstronne opracowanie, dzięki omówieniu dotąd niewykorzystanych tekstów

---

<sup>68</sup> A.Nichols, *Light from the East: Authors and Themes in Orthodox Theology*, CIIP 1999, s. 14- 17. Publikacja ta jest wnikliwym studium prawosławnego środowiska naukowego działającego w diasporze. Jako pierwsza na wygnaniu powstała Akademia Rosyjskiego Prawosławia (Seminarium Kondakowianum) w Pradze będąc filią Uniwersytetu Karola IV. Z placówką był związany W. Łoski, który w 1924 przeniósł się do Paryża oraz o. Bazyl Krivocheine. W 1926 r w Paryżu powstał Instytut Saint-Serge badający prawosławną teologię i filozofię, kontynuujący tradycję przed-rewolucyjnych Akademii w Moskwie, St. Petersburgu, Kijowie i Kazaniu. Z Instytutem związani z byli Władimir Łoski, Siergiej Bułgakov, Georg Florovsky, przy czym ten ostatni włożył wiele wysiłku w odnowę badań nad tradycją Ojców, zwłaszcza Kapadockich, Maksyma Wyznawcy i Grzegorza Palamasa. Florovsky w 1946 r. wyemigrował do Stanów Zjednoczonych, gdzie wraz z Johnem Meyendorffem i Alexandrem Schemannem przywrócili do świetności naukowej Seminarium Sv. Vladimir w Westchester, w stanie Nowy Jork.

<sup>69</sup> Jak pisze Y. Spiteris: „Według P.Christou (od autorki: wydawca wszystkich dzieł Palamasa) Palamas był tym, który dokonał odnowy teologii prawosławnej po wiekach zastoju, dodając jej ważnego bodźca, którego skutki są żywe dziś bardziej niż kiedykolwiek”, w *Ostatni Ojcowie...*, dz.cyt., s. 202.

<sup>70</sup> B. Krivocheine, *Asketiceskoje i bogoslawskoje uczenie sw. Grigorija Palamy*, „Seminarium Kondakowianum” 8, Praga 1936, s. 99-154; ze streszczeniem francuskim; tłum. angielskie w „Eastern Churches Quaterly” 3, 1938; tłum. niemieckie w „Das ostliche Christentum” 8, 1939. Przedstawienie głównych wątków artykułu Krivocheina w A. Świtkiewicz, *Próba rekonstrukcji myśli Grzegorza Palamasa w artykule B. Krivocheine pt. Asketiczeskoje i bogoslawskoje uczenie sw. Grigorija Palamy*, „Przegląd Filozoficzny” 6, nr 3 (23), Nowa Seria 1997, s. 153-167.

źródłowych, szerokiemu podejściu do tematu, oraz rekapitulacji zastanego stanu badań. Na tym właśnie dziele, opiera się większość liczących się publikacji powstałych do 1959 r., czyli do momentu fundamentalnego opracowania i wydania przekładu *Triad* na paryskiej Sorbonie, wraz z komentarzem krytycznym autorstwa J. Meyendorffa.

Warto wspomnieć także o dyskusji jaka wywiązała się wokół myśli Palamasa w środowisku francuskich uczonych, w latach trzydziestych, na łamach wzmiankowanego wcześniej czasopisma „Échos d'Orient”. Wydany w 1938 roku pod redakcją J. Gouillarda tom *Autour du palamisme*, zawiera dokładne opracowanie stanu badań nad pismami Baarlama, a także krytyczne streszczenie wspomnianego wyżej artykułu B. Krivocheine'a wraz z napisaną doń polemiką autorstwa I. Hausherra<sup>71</sup>. Do popularyzacji pracy Krivocheine'a i reprezentowanego przezeń stanowiska przyczynił się powszechnie znany w środowisku badaczy Biznacjum, zbiór wykładów i artykułów W. Łoskiego wydany w 1944 r. w Paryżu oraz późniejsze jego prace poświęcone Palamasowi. Książka *La théologie mystique de l'Église d'Orient* stanowi niezwykle inspirującą lekturę, zawiera wyczerpujący przegląd myśli teologicznej i mistycznej Kościoła wschodniego<sup>72</sup>. Niektóre rozdziały odnoszą się bezpośrednio do doktryny Palamasa, zaś zawarte w nich cytaty, ich omówienia i przykłady w zasadzie, nie wykraczają poza materiał zawarty w artykule Krivocheine'a, którego W.Łoski dobrze znał od czasów praskich studiów<sup>73</sup>.

Na przestrzeni kolejnych kilkudziesięciu lat ukazał się szereg prac badających zależność syntezy patrystycznej Palamasa od wątków biblijnych oraz tradycji Kościoła wschodniego. D. Stirnon w wydanym w 1972 roku *Bulletin sur le palamisme* omówił kilkaset artykułów, które zostały opublikowane w ramach ciągle żywej dyskusja nad wpływem, jaki wywarł na myśl doktora hezychazmu neoplatonizm, Ojcowie Greccy, wschodni monastycyzm oraz sama kultura umysłowa XIV-wiecznego Bizancjum.

---

<sup>71</sup> I. Hausherr, *A propos de spiritualité hésychaste: Contorverse sans contradictetur*, „Orientalia Christiania Periodica” 3, 1937, s. 260-277; Zob. *tamże*, *La Méthode d'oraison hésychaste*, „Orientalia Christiania Periodica” 9, 1927, s.77-94.

<sup>72</sup> W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum., M.Szczaniecka, Warszawa 1989; tytuł oryginału *Theologie mystique de L'Église d'Orient*, Paryż 1944; oraz *On the image and likeness of God*, Londyn 1988. Książka stanowi zbiór artykułów powstałych w opisywanym przez nas okresie. Są to między innymi: *Darkness and light in the knowledge of God*, „Eastern Churches Quarterly” 8, 1950, s. 460-471, *La théologie de la lumière chez saint Grégoire de Thessalonique*, w „Dieu Vivant” 1, Paryż 1945, s. 95-118.

<sup>73</sup> Zwłaszcza, widać to wyraźnie na stronach: W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, dz. cyt., s. 33 – B. Krivocheine, *Asketiceskoje..* dz. cyt., s. 117; W. Łoski, *tamże*, s. 32 – B. Krivocheine, *tamże*, s. 117, przyp. 79; W. Łoski, *tamże*, s. 61 – B. Krivocheine, *tamże*, s. 123, przyp. 119 - dokładnie ten sam cytat zastosowany przez Łoskiego, bez podania źródła; W. Łoski, *tamże*, s. 198 – B. Krivocheine, *tamże*, s. 138, przyp. 167; W. Łoski, *tamże*, s. 199 – B. Krivocheine, *tamże*, s. 139 i wiele innych.

Dzieła Palamasa są w dalszym ciągu studiowane pod kątem ich zależności od szeroko rozumianej tradycji patrystycznej oraz występujących w nich wątków szczegółowych, tzn. obecności doktryny poszczególnych Ojców Greckich i wpływu ich dzieł. W pierwszym przypadku bez większych wątpliwości można stwierdzić, iż zarówno badania przychylnie prawosławiu, jak i prowadzone z katolickiego punktu widzenia, w pełni uznają Palamasa jako interpretatora i kontynuatora tradycji Ojców. Z pośród najważniejszych prac należałoby wymienić opinie zawarte w publikacjach G. Florovskiego, C. Kerna, G. Mantzaridisa, K. Ware'a, J. Meyendorffa, W. Łosskiego, P. Evdokimowa, J. Klingera, B. Tatakisa, P. Scazzoso<sup>74</sup>. Problem interpretacji przez Palamasa dorobku patrystycznego znajduje również swoje krótkie, ale dobitne podsumowanie u jednego z najważniejszych badaczy jego dzieł P. Christou. Redaktor krytycznego wydania dzieł Palamasa (Saloniki 1962-1992) stwierdza:

„Palamas, którego dyskusja zmusza, by wyrażał swe myśli opierając się na autorytecie Ojców, podkreśla, że każde z ich słów jest słuszne, starając się wykazać, że istnieje zgoda nawet wtedy, gdy niejednokrotnie występują sprzeczności między ich orzeczeniami”<sup>75</sup>.

\*

Kolejnym zagadnieniem badanym w dziełach doktora hezychazmu są zależności palamickiej doktryny od myśli poszczególnych Ojców kościoła Wschodniego. Najwięcej studiów poświęconych jest myśli autora *Triad* w kontekście problematyki poruszanej przez Ojców Kapadockich. E. von Ivanka jest zdania, że interpretacja, jakiej dokonuje Palamas w odniesieniu do relacji istota-energia nie tylko nie zgadza się z tradycją Grzegorza z Nyssy i Bazylego Wielkiego, ale stanowi niesłuszne nałożenie na naukę patrystyczną. Ten pogląd węgierskiego uczonego podtrzymują także H-G. Beck i G. Podskalsky<sup>76</sup>. Szereg publikacji

---

<sup>74</sup> Zob. G. Florovsky, *Grégoire Palamas et la Patristique*, „Istina” 8, 1961-62, s. 115-125; C. Kern, *Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas*, „Irénikon” 20, 1947, cz. 1, s. 6-33, cz. 2, s. 164-193; G. Mantzaridis, *Tradition and Renewal in the Theology of Saint Gregory Palamas*, „Eastern Churches Review” 9, 1977, s. 1-19; K. Ware, *The Debate about Palamism*, tamże, s. 45-64;

<sup>75</sup> Zob. *Gregoriu tou Palama Syggrammata*, Tesaloniki, red. P. Christou, 1962-1992, t. III, s. 21; przekład i opinia przytoczona za Y. Spiteris, dz. cyt., s. 189-191; Y. Spiteris: s.191: „niejednokrotnie próbuje naginać teksty do swoich tez, nie stroniąc od pewnej tendencyjności”, „zniekształca tekst patrystyczny lub pomija jego kontekst”.

<sup>76</sup> Zob. Ivanka, *Plato...*, s. 437; *Palamismus und Vatertradition*, w: „L'Eglise et les Eglises”, Chevotegne 1954, t. II, s. 29-46; Beck, *Die byzantinische Kirche: das Zeitler des Palamismus* (Handbuch der Kirchengeschichte, III/2), red. H.Jedin, Freiburg im Br. 1968, 603; G. Podskalsky, *Gotteschau und Inkaarnation. Zur Bedeutung der Heilsgeschichte bei Gregorios Palamas*, OCP 35 (1969), s. 5-44.

ukazujących niezgodność doktryny Palamasa z nauką Ojców znajdujemy na łamach wydawanej przez francuskich Dominikanów „Istiny” (1974 r.). Jeden z autorów, Karmelita J-P. Houdret pisze, iż „w tym tak ważnym punkcie musimy stwierdzić głęboki rozdzźwięk istniejący między myślą Ojców Kapadockich, a myślą Grzegorza Palamasa”<sup>77</sup>. Seria krytycznych artykułów sprawiających wrażenie regularnego ataku, zyskała szybką odpowiedź również ze strony katolickich badaczy, zwłaszcza warto wymienić wybitne publikacje Franciszkanina A. de Halleux z Louvain, *Orthodoxie et Catholicisme* oraz *Palamisme et Tradition*<sup>78</sup> z 1975 r. Zagadnienie koherentności doktryny Palamasa z myślą Ojców Kapadockich doczekało się również studiów takich znawców przedmiotu, jak G. Habra, G. Florovsky, L.H. Grondijs, K. Ware<sup>79</sup>. Wśród najnowszych prac wykazujących ciągłość dorobku doktora hezychazmu z tradycją Kapadoczyków, należałoby wymienić gruntowne, oparte na materiale źródłowym studia A. Torrance, *Precedents for Palamas Essence-Energies Theology in the Cappadocian Fathers* (2009) oraz T. Tollefsena, *Activity and Participation in Late Antiquity and Early Christian Thought* (2012)<sup>80</sup>. Ta ostatnia publikacja jest jednocześnie szerokim badaniem dwóch podstawowych pojęć starożytnej myśli pogańskiej i chrześcijańskiej, a mianowicie terminów „energia” i „partycypacja”. Tollefsen omawia dzieła Ojców Kościoła, Grzegorza z Nyssy, Pseudo-Dionizego Areopagity, Maksyma Wyznawcy i Grzegorza Palamasa w kontekście filozofii arystotelesowskiej i neoplatonizmu analizując, sposób w jaki byty znajdujące się na niższym poziomie, mogą uczestniczyć w wyższych, tzn. otrzymywać boskie energie. Szwedzki uczoney pragnie zbadać termin *energia*, który w myśli Ojców Kościoła przejawia się jako działanie Boga w wiecznej konstytucji Trójcy, stworzeniu

---

<sup>77</sup> J.-Ph. Houdret, *Palamas et les Capadociens*, „Istina” 3 (1974), s. 260 – 271; tłum. za Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie...*, s.254; J.-M. Garrigues, *L'energie divine et la grace Maxime le Confesseur*, s. 272-296; J.S. Nadal, *La critique par Akindynos de l'hermeneutique de Palamas*, s.297-328; M.J.Le Guillou, *Lumiere et charite dans la doctrine palamite de la divinization*, s.329-339; tenże, *Le meystere du Pere*, 1973.

<sup>78</sup> A.de Halleux, *Orthodoxie et Catholicisme*, RTL4(1975), s. 3-30; *Palamisme et Tradition*, Irenikon 48, (1975), s. 479- 493.

<sup>79</sup> G.Habra, *The Sources of the Doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies*, „Eastern Churches Quaterly” 12, 6-7, 1958, s. 244-51; G. Florovsky, *Saint Gregory Palamas and the Tradition of Fathers*, „The Greek Orthodox Theological Review” 5.2, 1959-60, s.119-131; L.C. Contos, *The Essence-Energies Structure of Saint Gregory Palamas with a Brief Examination of its Patristic Foundation*, „The Greek Orthodox Theological Review” 12.3, 1967, s. 283-94; Ch. Yannaras, *On the Absence and Not-knowing of God*, Ateny 1967; L.H. Grondijs, *The Patristic Origins of Gregory Palamas Doctrine of God*, „Studia Patristica” 11, 1972, s. 323-8; K. Ware, *God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction*, „Eastern Churches Review” 7, 1975, s. 125 – 136; *The Debate about Palamisme*, „Eastern Churches Review” 9, 1977, s. 45-63.

<sup>80</sup> A. Torrance, *Precedents for Palamas Essence-Energies Theology in the Cappadocian Fathers*, „Vigiliae Christianae” 63, 2009, s. 47 -70; T.Tollefsen, *Activity and Participation in Late Antiquity and Early Christian Thought*, Oxford 2012.

wszechświata, wcieleniu Chrystusa i w zbawieniu rozumianym przez pojęcie „przebóstwienie”.

T. Tollefsen jest również autorem szerokiego opracowania dotyczącego Maksyma Wyznawcy, którego doktryna stanowi obok myśli Ojców Kościoła, często badany wątek w dziełach Grzegorza Palamasa. Studium Tollefsena pt. *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor* (2008)<sup>81</sup> koncentruje się na Maksymowej doktrynie stworzenia, która zaprzecza możliwości współistnienia bez żadnego pośredniego medium, niestworzonych boskości i stworzonych, ograniczonych bytów. Tollefsen pokazuje, że wedle Maksyma, Bóg ustanawia i porządkuje kosmos poprzez *logoi*. W obrębie tak ułożonego uniwersum różne gatunkowo byty są ontologicznie powiązane z człowiekiem będącym centrum świata stworzonego. Badania nad myślą Maksyma mają tu kapitalne znaczenie, ponieważ uważa się, iż Maksym, który podjął pracę Jana ze Scytopolis nad komentarzami do *Corpusu Areopagiticum* ocalił myśl Pseudo-Dionizego dla wschodniej ortodoksji. Oczyszczając go z podejrzeń o herezję monofizyczną poprzez komentarze do *Corpusu - Scholia*<sup>82</sup>, sprawił, iż pisma te zostały włączone w ciąg tradycji zarówno teologicznej jak i liturgicznej. „Do Maksyma należy zaszczyt wprowadzenia na łono chrześcijaństwa neoplatonizmu Pseudo-Dionizego” jak zwięźle pisze B. Tatakis w *Filozofii Bizantyńskiej*<sup>83</sup>. Stało się to również za sprawą całej metafizyki i antropologii Maksyma Wyznawcy, którą wyłożył głównie w dziełach *Mystagogia* i *Ambiquorum Liber*<sup>84</sup> będącym komentarzem do doktryny Areopagity i Grzegorza z Nyssy. Wśród opracowań dotyczących teologii Maksyma w dalszym ciągu pozostaje odkrywczą książka S.L. Epifanowicza pt. *Priepodobnyj Maksim Ispowiednik i Vizantijskoje Błogosławije*, wydana w Kijowskiej Akademii w 1915r. Tekst napisany przedrewolucyjną cyrylicą jest opatrzony niezwykle bogatymi przypisami, komentarzami i odnośnikami, zwłaszcza do niemiecko-języcznej literatury. Kolejną, często cytowaną pozycję stanowi licząca ponad 600 stron praca L. Thunberga *Microcosmos and Mediator* (1965), a także późniejsza A. Riou *Man and Cosmos: The Vision of St. Maximus the Confessor*

---

<sup>81</sup> T. Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford 2008.

<sup>82</sup> Maksym Wyznawca *Scholia*, PG 4, 527-76. Zgodnie ze stanem dzisiejszych badań wedle H.U. Balthazara, co zostało potwierdzone przez B. Suchlę, autorem przeważającej części *Scholiów* jest Jan ze Scytopolis. Zob. angielskie tłumaczenie wybranych *Scholiów* w: *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus*, P. Rorem, J.C. Lammoreaux, Clarendon Press, Oxford 1998, część pierwsza *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus*, s. 7-139; A. Louth, *The reception of Dionysius up to Maximus the Confessor*, s. 60.

<sup>83</sup> B. Tatakis, *Filozofia Bizantyńska*, dzieł.cyt., s. 82.

<sup>84</sup> Maksym Wyznawca, *Ambiquorum Liber* PG 91, 657-717.

(1985)<sup>85</sup>. Licznych fundamentalnych opracowań doczekały się dzieła Maksyma dotyczące opisywanej przezeń liturgii, z tego względu, iż zawarł w nich podstawy swojej teologii boskich zasad (λογoi), chrystologii, przebóstwienia, a także antropologii. Wiele cennych wskazań merytorycznych i historycznych, które zastosowałam przy badaniu maksymowej *Mystagogii* znalazłam w artykule H. Dalmais *Mystère liturgique et divinisation dans la Mystagogie de saint Maxime le Confesseur* (1972), a także w obszernej książce A. Riou *Le Monde et L'Église Selon Maxime le Confesseur* (1973)<sup>86</sup>.

Dyskusję dotyczącą związku między Maksymem i jego teologią boskich zasad (λογoi), a myślą Pseudo-Dionizego (symbolika sakramentów, epistemologia) oraz palamicką koncepcją energii, zapoczątkował P. Sherwood książką *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor* z 1955 r.<sup>87</sup>. W tej bardzo ciekawej, pionierskiej pracy Sherwood przestudiował argumenty Maksyma wobec herezji Orygenesesa, a także ukazał relację między maksymowym dziełem *Ambigua* i myślą Grzegorza z Nyssy. Tym samym, wytyczył w jasny sposób filiację myśli Grzegorza i Maksym, i chociaż nie znał pracy Epifanowicza, doszedł do podobnej konkluzji. Dotyczyły one wpływu neoplatońskiego systemu na myśli Areopagity, od którego jednak jest wolna teologia Maksyma. Związek między Maksymem i komentowanym przezeń Pseudo-Dionizem, a następnie Grzegorzem Palamasem, który z kolei często odnosi się do autorytetu obydwu myślicieli, doczekał się dalszych badań. Dzieła Maksyma jak *Mystagogia* i *Ambigua Liber* były dobrze znane i często cytowane w dziełach Palamasa, do tego stopnia, iż J. Meyendorff mógł napisać, iż doktor hezychazmu studiował Pseudo-Dionizego przez chrystocentryczny filtr Maksyma<sup>88</sup>. Z tezą Epifanowicza, Sherwooda i Meyendorffa, iż teologia Maksyma stanowi patrystyczne odniesienie dla Palamasa stoją w sprzeczności wyniki badań Ursa von Balthazara, który w prawdzie przyznaje, iż maksymowa apofatyka jest *Ansatzpunkt* dla teologii doktora hezychazmu. Przeczy natomiast jakoby w nauczaniu Maksyma i Ojców Greckich, istniała nauka o podziale w Bogu na Jego istotę i energię<sup>89</sup>. Stanowisko to podtrzymuje katolicki badacz J-M. Garrigues, który w artykule *L'Énergie*

---

<sup>85</sup>S.L. Epifanowicz, *Priepodobnyj Maksim Ispowiednik i Vizantijskoje Błogosławije*, Kijów 1915; L. Thunberg, *Microcosmos and Mediator*, Lund 1965; A. Riou, *Man and Cosmos: The Vision of St. Maximus the Confessor*, Crestwood, Nowy Jork 1985.

<sup>86</sup>I.H. Dalmais, *Mystère liturgique et divinisation dans la Mystagogie de saint Maxime le Confesseur*, w: *Melanges patristique offerts au Cardinal Danielou*, Paryż 1972, s. 55 - 62; A. Riou, *Le Monde et L'Église Selon Maxime le Confesseur*, Paryż 1960;

<sup>87</sup>P. Sherwood, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, Rzym 1955.

<sup>88</sup>J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, St. Vladimir's Seminary Press 1926, s. 131-153; s. 202-203.

<sup>89</sup>H.U.von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln 1962, s. 596.

*divine at la grâce chez Maxime le Confessuer* (1974) podkreśla brak umocowania palamickiej doktryny boskich energii w nauce Maksyma Wyznawcy, do której doktor hezychazmu się odwołuje<sup>90</sup>. Wymienioną wyżej tematykę, tzn. wpływ myśli Maksyma na palamickie rozumienie Pseudo-Dionizego oraz zawartą w jego dziełach doktrynę, znajdujemy także we wspomnianej już książce Tollefseña, w artykułach J. van Rossuma, *The λόγοι of Creation and the Divine 'energies' in Maximus the Confessor And Gregory Palamas* (1993) oraz A. Loutha, *The reception of Dionysius up to Maximus the Confessuer* oraz *The reception of Dionysius in the Byzantine world: Maximus to Palamas* (2008)<sup>91</sup>. Louth, rekapitułuje poglądy, które wyłożył uprzednio w książce *Maximus the Confessor* (1996)<sup>92</sup> i stwierdza niewątpliwy wpływ neoplatonizmu Psuedo-Dionizego na teologię Maksyma zawartą w jego dziele *Mystagogia*. Tezę tę uważam za mocno dyskusyjną, czemu dałam wyraz w artykule *Notes about Denys Areopagite's. The Ecclesiastical Hierarchy and Its Influence on St. Maximus the Confessor's Mystagogy* (2000)<sup>93</sup>, a także w jednym z rozdziałów przedstawionej pracy, poświęconemu analizie głównych wątków *Mystagogii*.

Wiele ciekawych intuicji badawczych zawdzięczam artykułowi J. von Rossuma<sup>94</sup>, profesora Instytutu Saint-Serge w Paryżu. Przede wszystkim autor podkreśla, iż większość publikacji dotyczących porównania teologii Maksyma i Palamasa odrzuciło podstawowy wymóg badawczy dla studiów komparatystycznych, a mianowicie kontekst, w którym obaj myśliciele rozwijają swoją teologiczną refleksję nad *logoi* stworzenia i boskimi energiami. Rossum w swojej pracy najpierw uważnie studiuje warunek kontekstualny, a następnie rozważa problem możliwości zestawienia doktryny obydwu teologów.

Zagadnieniu obecności *Corpusu* w pismach Maksyma, a następnie ich wpływu na myśl Palamasa poświęciłam oddzielny rozdział pracy. Mając wszakże na względzie fakt, że wydane dzieła wymagają nowych, komparatystycznych opracowań, oraz że większość rękopisów czeka na wydanie, możemy stwierdzić, iż kwestia wpływu Pseudo-Dionizego na myśl Kościoła wschodniego pozostaje nadal otwarta.

---

<sup>90</sup> J.-M. Garrigues, *L' énergie divine at la grâce chez Maxime le Confessuer*, "Istina" 3, 1974, s. 272 – 296, Zob. *tamże*, *Maxime le Confessuer*, Paryż 1976.

<sup>91</sup> J. van Rossum, *The λόγοι of Creation and the Divine 'energies' in Maximus the Confessor And Gregory Palamas*, "Studia Patristica" 27, Leuven-Paryż-Dudley 1993, s. 213-221; A. Louth, *The reception of Dionysius up to Maximus the Confessuer*, s. 43-55; *tamże*, *The reception of Dionysius in the Byzantine world: Maximus to Palamas*, s. 55 – 71, w: *Re-thinking Dionysius The Areopagite*, red. A. Coakley, Ch. Stang, *Modern Theology* 24, 4, Blackwell 2008.

<sup>92</sup> A. Louth, *Maximus the Confessor*, London and New York 1996.

<sup>93</sup> A. Świtkiewicz-Blandzi, *Notes about Denys Areopagite's. The Ecclesiastical Hierarchy and Its Influence on St. Maximus the Confessor's Mystagogy*, "Studia Mediewistyczne" 34/35, 2000, s. 55-70.

<sup>94</sup> J. van Rossum, *The λόγοι of Creation...*, dz.cyt..

### 1.3. Prace poświęcone relacji doktryny Grzegorza Palamasa wobec myśli Kościoła zachodniego oraz teologii protestanckiej

Największym i zasadniczym problemem w odczytaniu i interpretacji doktryny Grzegorza, na co już zwrócili uwagę mu współcześni, jest właśnie polemiczny charakter dorobku autora *Triad*<sup>95</sup>. Z drugiej strony, sam Palamas podkreśla, iż jego zamysłem była bardziej refutacja zarzutów, obrona doktryny hezychazmu i konsekwencji z niej płynących, niż dbałość o formę literacką i ciągłość wykładu<sup>96</sup>. W efekcie otrzymaliśmy dzieła pisane językiem pełnym znaków zapytania, wykrzykników i zwrotów retorycznych (jak np. *Triady* czy *Obrona Szczegółowa*). Trudna forma literacka oraz antagonistyczne stanowiska palamitów i antypalamitów w istotny sposób zaważyły na dalszym badaniu i odczytywaniu tekstów doktora hezychazmu przez historyków filozofii. Interpretacja poglądów Palamasa nastęrczała problemów nie tylko badaczom zajmującym się ich zależnością od tradycji patrystycznej oraz spójnością z doktryną Kościoła wschodniego, lecz także uczonym pozostającym w kręgu wpływów myśli Zachodu. W ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat została zgromadzona poważna literatura przedmiotu, która w przeważającej części ma charakter polemiczny starając się uzgodnić lub wykazać sprzeczność myśli biskupa Salonik z doktryną Kościoła zachodniego.

Rozróżnienie w Bogu na istotę i energie jako punkt sporny z uznaną przez Kościół doktryną Tomasza głosząca absolutną prostotę Boga, zauważył wybitny bizantyński teolog i filozof Jerzy Scholarios, który starał się złagodzić to radykalne rozróżnienie obecne w systemie Palamasa<sup>97</sup>. Nasze rozważania wchodzą tym samym na płaszczyznę poważnego

---

<sup>95</sup> Zob. Jan Kyparissiotis, *Palamiticarum transgressionum*, PG 152, 680 CD: „doktryna palamicka wzięła początek ze sporu i waśni”, cyt. za Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie...* dz.cyt., s. 162 przy. 16. Ten wybitny włoski badacz dorobku Palamasa, uważa, że gdyby nie splot okoliczności społeczno-politycznych, doktor hezychazmu zostałby cichym mnichem, znanym z utworów ascetycznych. Y. Spiteris pisze wprost: „problemy z Palamasem pojawiły się – i to w bardzo ostry sposób – już za jego życia. Można powiedzieć, że on sam jest owocem polemiki. Zaistniał jako teolog przypadkowo, zmuszony dać odpowiedź swoim przeciwnikom”, *tamże*, s. 161-162.

<sup>96</sup> Palamas, *Triades*, III, 1,2; „piszemy z obowiązku, od którego uchylić się niepodobna. (...) moje słowa spowodowane są koniecznością, a nie pragnieniem popisania się”, za Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie...*, dz. cyt. s. 189. Y. Spiteris analizuje omawiane tu zagadnienie *tamże*, s. 189-190.

<sup>97</sup> Zob. B. Tatakis, *Teologia Bizantyńska*, dzieł. cyt., s. 243; Por. A. Siemianowski, *Tomizm a Palamizm*, Poznań 1998 s. 48;

konfliktu teologicznego, który zdominował kierunek badań nad palamizmem na Zachodzie<sup>98</sup>. Jedną z pierwszych wyraźnych oznak tej krytycznej tendencji była dyskusja tocząca się przez wiele lat na łamach francuskiego „Échos d’Orient”. J. Bois w artykule opublikowanym w 1902 r. dokonuje krótkiej rekapitulacji mistyki hezychastów, w której ich nauka o niestworzonej łasce i przebóstwiałym świetle jest potraktowana jako herezja, ponieważ z punktu widzenia doktryny Kościoła katolickiego łaska ma charakter stworzony i skończony<sup>99</sup>. Jednak najdobitniej stanowisko to został wyrażone przez katolickiego bizantynistę, augustianina M. Jugie w hasłach dotyczących palamizmu, opublikowanych w 1922 w *Dictionnaire de théologie catholique*. M. Jugie poddał syntezę Palamasa krytyce tomistycznej, co zaowocowało postawieniem następujących zarzutów wobec doktryny Grzegorza: rozróżnienie w Bogu na część poznawalną i niepoznawalną powoduje podział Jego istoty, a w konsekwencji Jej złożoność, co jest herezją; określenia dotyczące boskiego światła są potraktowane przez francuskiego uczonego jako czysta retoryka i poezja (u Palamasa, Andrzeja z Krety i Jana Damasceńskiego); opis widzenia boskiego światła traktuje on jako relację dotyczącą cudu, ma być to próba ucieczki Palamasa przed zarzutami Baarlama, w sferę nadprzyrodzoności<sup>100</sup>. M. Jugie przypisuje jednocześnie doktorowi hezychazmu pogląd, iż w przyszłym wieku święci nie będą mogli oglądać bezpośrednio całego Boga, ale tylko Jego część, tzn. energie, a także odnosi naukę o energiach do arystotelewskiego rozumienia *actus purus*. W konsekwencji takiego ujęcia, doktryna autora *Triad* jest heretycka i panteistyczna z punktu widzenia teologii Kościoła zachodniego. W podobnym duchu wypowiadał się wybitny teolog kalwiński K. Barth, a także S. Swieżawski<sup>101</sup>. Rozdziały M. Jugie dotyczące kontrowersji palamickiej w *Dictionnaire de Théologie catholique* oraz w późniejszej *Theologia dogmatica Christianorum orientalium* z 1933 r, po dzień dzisiejszy wytyczają kierunek katolickiej krytyki wobec hezychazmu, za

---

<sup>98</sup> A.Nichols, *Light from the East: Authors and Themes in Orthodox Theology*, Londyn 1995, s. 48- 56.

<sup>99</sup> J. Bois, *Les débuts de la controverse hésychaste*, „Échos d’Orient” V, 1902, s. 353 – 362; *tamże*, *Le Synode Hésychaste de 1314*, „Échos d’Orient” VI, 1903. s. 50- 60.

<sup>100</sup> O.M. Jugie, *De theologia Palamitica* w: *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium* 2, Paryż 1933, s. 95 „ut a difficultate se expediret...ad miraculum confugit”.

<sup>101</sup> „Kościół zachodni słusznie stanął po stronie Barlaama i jego zwolenników, gdyż doktryna hezychastów dzieli, to czego dzielić nie sposób”. K. Barth, s. 78, za A. Siemianowski, *Tomizm a Palamizm*, dz.cyt., s. 49, *tamże*, s. 49 - s. 55. S. Swieżawski, s. 306 – 307.

sprawą wspaniałej znajomości dzieł epoki przez autora, oraz poprzez szerokie, filozoficzno-teologiczne traktowanie zagadnienia.<sup>102</sup>

Mniej radykalne poglądy przedstawia dominikanin Y. Congar w trzytomowym dziele *Wierzę w Ducha Świętego* (1996). Zdaniem francuskiego teologa istnieje jednak możliwość pogodzenia palamizmu z wiarą katolicką, przy czym uczony ma na myśli wiarę *sensu stricte*, gdyż nawet jak najbardziej życzliwe przebadanie doktryny biskupa Salonik uwidacznia ogromne rozbieżności z teologią Augustyna, czy Tomasza z Akwinu<sup>103</sup>. Przede wszystkim, zauważa Congar, mamy do czynienia z dwoma zupełnie różnymi językami teologicznymi. Tradycja scholastyczna tłumaczy bowiem więź z Bogiem poprzez niesprzeczne terminy logiczne, podczas gdy Palamas pozostaje wierny antynomii poznawalnego przez niestworzoną łaskę i niepoznawalnego w swej istocie Boga, podzielnego i niepodzielnego jednocześnie<sup>104</sup>. Trudności w przetruceniu pomostu między wschodem i zachodem nie powinny dziwić. Próba opisu mistycznego doświadczenia kategoriami arystotelesowskiej logiki oraz zapożyczonymi z filozofii rozróżnieniami, z góry skazana jest na niepowodzenie i staje się łatwym celem ataków, jak trafnie ujmuje to G-H.Beck<sup>105</sup>. Doświadczenie, osobiste przeżycie spotkania z Bogiem stanowi sedno teologii prawosławnej i tradycji Ojców wschodnich, co wielokrotnie podkreślają w swych fundamentalnych pracach P. Evdokimow, W. Łoski: „tradycja wschodnia nigdy nie czyniła wyraźniej różnicy między mistyką a teologią, między prywatnym doświadczeniem Boskich tajemnic a dogmatem stwierdzanym przez Kościół”<sup>106</sup>. Zatem, zdaniem Y.Spiterisa ekumeniczną próbą wyjścia z impasu może być reinterpretacja palamizmu przez oczyszczenie go z konceptualizacji „przez ponowne objaśnienie go w kontekście teologii mistycznej, która jest właściwym sposobem mówienia o tajemnicy Boga w sobie i w nas (łaska), zarówno ze strony tradycji wschodniej, jak i zachodniej”<sup>107</sup>. Opinię Y. Congara potwierdzają komparystyczne prace badawcze

---

<sup>102</sup> M. Jugie, *Palamas, Dictionnaire De Théologie 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, Paryż 1926, s. 6-33; t 2, Paryż 1933, s. 47-183.

<sup>103</sup> Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1996, s. 91. Zob. obszernie rozważania na temat recepcji teologii palamickiej w kościele katolickim u Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie*, dz. cyt., s. 254 – 260.

<sup>104</sup> Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, dz. cyt., s. 84-94, gdzie przedstawia opinię kardynała Journeta, J-M.Garriguesa, J.Kuhlmana, G. Philipsa; A.De Halleux, *Palamisme et scolastique*, RTL 4, 1973, s. 409 – 422.

<sup>105</sup> G-H.Beck, *Il millennio bizantino*, dz.cyt., s. 256 -257; Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie*, dz.cyt., s.256 – 259.

<sup>106</sup> W. Łoski, *Teologia Mistyczna*, tłum. M. Szczaniecka, dz.cyt., s. 6.

<sup>107</sup> Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie*, dz.cyt., s.258. Zob. A. Siemianowski, dz.cyt., s. 56: „po długim okresie nieufności Zachodu do syntezy palamickiej oraz jej twórcy, dopiero w ostatnim czasie zaczęły się pojawiać tam poważne próby rewaloryzacji głównych idei tego nurtu”; Wydaje się, że ten postulat

zestawiające myśl Grzegorz Palamas z dorobkiem Augustyna i Tomasz z Akwinu. Bogata literatura przedmiotu podkreśla tu niewątpliwie istniejące różnice w rozumieniu niepodzielnej (jak wolą określić to prawosławni) lub prostej (słowami katolików) natury Boga, a także doktryną – odpowiednio - niestworzonej lub stworzonej łaski. Nie mniej jednak, porównania te odbywają się w duchu koncyliarystycznym, z podkreśleniem wspólnych, doktrynalnych źródeł i badaniem idei w ich naturalnym, historycznym środowisku. Taki właśnie wydźwięk mają artykuły Ch. Journeta *Palamisme et Thomisme* (1960), G. Philipsa *La grâce chez les Orientaux* (1972)<sup>108</sup> oraz praca J. Kuhlmana *Die Taten des einfachen Gottes. Eine römisch-katholische Stellungnahme zum Palamismus* (1968). Relacji doktryny Grzegorza Palamasa do dzieł Akwinaty zostały poświęcone również nowsze prace, w tym książka A. Siemianowskiego *Tomizm a Palamizm* (1998), uznana pozycja D. Bradshaw, której zawdzięczam wiele cennych wskazówek, *Aristotle East and West, Metaphysic and the Division of Christendom*, z rozdziałem pt. *Palamas and Aquinas* (2004) oraz artykuł B. Bucura, *The Theological Reception of Dionysian Apophasism in the Christian East and West: Thomas Aquinas and Gregory Palamas* (2007)<sup>109</sup>.

W kręgu zainteresowań badaczy znalazły się nie tylko odniesienia w dziełach myśli Palamasa do spuścizny tomaszowej, lecz także do myśli Augustyna, a przede wszystkim do jego teologii trynitarniej i hamartiologii. Wątek trynitarny przedstawiony w tym właśnie kontekście znajdujemy w omawianych już artykułach Golitzina, Rittera, z kolei J. Lössl w pracy *Augustine's On the Trinity in Gregory Palamas's One Hundred and Fifty Chapters* bada augustyńskie wpływy widoczne w obszernym dziele Grzegorza *Sto pięćdziesiąt rozdziałów przyrodniczych*. Badaniu zależności pomiędzy myślą Augustyna i Palamasa

---

powoli jest realizowany, podczas kazania wygłoszonego w Efezie w 1979 r., Jan Paweł II wspominał Grzegorza Palamasa z wielkim szacunkiem jako autorytet Kościoła wschodniego. Natomiast w wydanym w 1995 roku przez Papieską Radę ds. Popierania Jedności Chrześcijan oświadczeniu, dotyczącym greckiej i łacińskiej tradycji o pochodzeniu Ducha watykański dokument stwierdza, że przypisywane Augustynowi rozumienie Ducha jako daru miłości Ojca dla Syna odnaleźć można również w teologii Grzegorza Palamasa.

<sup>108</sup> Ch. Journet, *Palamisme et thomisme : A propos d'un livre récent*, „Revue Thomiste” 60, 1960, s. 429 - 462; J. Kuhlmann, *Die Taten des einfachen Gottes. Eine römisch-katholische Stellungnahme zum Palamismus*, Würzburg 1968; G. Philips, *La grâce chez les Orientaux*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 48, 1972, s. 37-50.

<sup>109</sup> A. Siemianowski, *Tomizm a Palamizm*, dzieł.cyt.; B. G. Bucur, *The Theological Reception of Dionysian Apophasism in the Christian East and West: Thomas Aquinas and Gregory Palamas*, „The Downside Review” 125, 2007, s. 131-146; D. Bradshaw, *Aristotle East and West, Metaphysic and the Division of Christendom*, Cambridge University Press 2004, rozdział *Palamas and Aquinas*, s. 221 – 242,

poświęcił również pracę J.A Demetracopoulos, pt. *Augustinus und Gregorius Palamas*, wydaną po grecku w Atenach 1997<sup>110</sup> r.

\*

Z pozycji teologii ewangelickiej, pytanie o miejsce Palamasa w ekumenicznym porozumieniu, zadał Reinhard Flogaus w obszernej pracy *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*<sup>111</sup> (1997) poświęconej nauce o przebóstwieniu u Grzegorza Palamasa i Martina Lutra. Niemiecki uczony próbuje zniwelować polaryzującą wymowę palamizmu, wykazując np. że wpływ teologii zachodniej na myśl Barlaama był w okresie jego walki z Grzegorzem Palamasem znikomy. Mimo, iż Palamas oskarżał Barlaama o to, że jest zwolennikiem *Filioque*, to jednak wiadomo, że istnieją też traktaty Kalabryczyka, w których wypowiada się przeciwko doktrynie pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca i Syna. Takie przykłady skłoniły Flogausa do postawienia niezwykle ważnej tezy dla ekumenicznej recepcji palamizmu: zarówno spór Palamasa z Barlaamem, jak i późniejszy konflikt dotyczący nauki o energiach jest wyrazem wewnątrz bizantyńskiej dysputy o możliwości poznania Boga. Intensywne badania teologiczne dowiodły, że możliwe jest porozumienie nie tylko w kwestii pneumatologicznej (np. poprzez szczegółową reinterpretację nauki o pochodzeniu Ducha jedynie od Ojca, ale przez Syna), lecz także w odniesieniu do kontrowersji związanej z pojęciem łaski stworzonej i niestworzonej. Flogaus nadmienia, że u Palamasa oraz we współczesnej teologii rzymskokatolickiej (Karl Rahner SJ) dostrzec można treści, które uzasadniają umiarkowany optymizm w kwestii wspólnego uzgodnienia problemu łaski. Szanse na przezwycięzenie starych uprzedzeń stwarza analiza porównawcza między doktorem hezychazmu a Augustynem, którego imię od 1968 roku ponownie znajduje się w dyptychach Greckiej Cerkwi Prawosławnej. Istniejące znaki zapytania zarówno po stronie zachodniej (rzymskokatolickiej i ewangelickiej) oraz wschodniej uzasadniają stwierdzenie, że nie zgłębiono jeszcze „normatywnego wyrazu” teologii Palamasa w odniesieniu do całościowego postrzegania wiary chrześcijańskiej<sup>112</sup>.

---

<sup>110</sup> A. Golitzin, *Dionysius...*, dz.cyt. ; A. M. Ritter, *Gregor Palamas als Leser des Dionysius Pseudo-Areopagita*, dz.cyt.; J. Lössl, *Augustine's On the Trinity in Gregory Palamas's One Hundred and Fifty Chapters*, „Augustinian Studies” 30, 1, 1999, s. 61-82.

<sup>111</sup> R. Flogaus, *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Getynga 1997; *Die Theologie des Gregorius Palamas – Hindernis oder Hilfe für die ökumenische Bewegung?* (im Aufsatzband), Berlin 1998.

<sup>112</sup> Opracowane na podstawie artykułu: D. Brunecz, *Grzegorz Palamas - pomoc czy przeszkoda w dialogu ekumenicznym?*, internetowe wydanie „Magazyn Teologiczny Semper Reformanda”, 07.06.2004; [www.magazyn.ekumenizm.pl](http://www.magazyn.ekumenizm.pl)

#### 1.4. Z badań nad myślą Grzegorza Palamas w Polsce

W ostatnim czasie zainteresowanie myślą Grzegorza Palamas w Polsce nieustannie się pogłębia. Dzieje się tak za sprawą wydanych tłumaczeń wielu najważniejszych prac dotyczących prawosławia, tradycji wschodniej, jak i samego Palamas. Należy tu wymienić mające kapitalne znaczenie studia J.Meyendorffa *Teologia bizantyńska* (1984) oraz *Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna* (2005), W. Łosskiego *Teologia Mistyczna Kościoła wschodniego* (1989), P. Evdokimova, *Poznanie Boga w Kościele wschodnim* (1996), T.Spidlika, *Wielcy mistycy rosyjscy* (1996), T. Spidlika, I. Gargano, *Duchowość Ojców Greckich i wschodnich* (1997) A.Loutha, *Początki mistyki chrześcijańskiej* (1997), obszerne analityczno-porównawcze opracowanie wraz z opisem bibliograficznym P. P. Ogórka OCD, *Mistyka Chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu* (2002), W. Beierwaltesa *Platonizm w chrześcijaństwie* (2003), studium historyczno-filozoficzne T.Obolovitch *Od onomatodoksji do estetyki. Aleksego Łosiewa Koncepcja Symbolu* (2011). Opracowania wątków szczegółowych to obszerne studium palamickiej antropologii w kontekście tradycji Ojców autorstwa G. Mantzaridesa *Przebóstwienie człowieka. Nauka Grzegorza Palamas w świetle tradycji prawosławnej* (1997), badania A. Siemianowskiego, *Tomizm a Palamizm* (1998) oraz Y. Spiterisa, *Ostatni Ojcowie Kościoła. Kabasilas. Palamas* (2006). Warto zaznaczyć, iż ostatnio (2012) została przetłumaczona i wydana praca B. Tatakisa *Filozofia Bizantyńska* (1959), stanowiąca podstawę studium nad Bizancjum, z redakcją i obszernym posłowiem, uznanego polskiego bizantynisty M. Wesołego, który zrekapitulował stan badań nad tą dziedziną w Polsce<sup>113</sup>. Obecnie badania nad filozofią bizantyńską w Polsce skupiają się głównie wokół Pracowni Badań na Filozofią Antyczną i Bizantyńską pod kierownictwem prof. M. Wesołego na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Poznańskiego.

Z dzieł Palamas, jak do tej pory, ukazały się fragmenty tłumaczone na język polski przez J. Naumowicza w *Filokalie. Teksty o modlitwie serca*, (2002) oraz *Obrona szczegółowa* przełożona przez I. Zogas-Osadnik, w wyborze tekstów *Palamas, Bułgakow, Łosiew, Rozważania o religii, imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka*, (2010). Z polskich prac badawczych nad tym autorem dysponujemy książką A. Siemianowskiego, *Tomizm a palamizm* (1998).

---

<sup>113</sup> B. Tatakis, *Filozofia bizantyńska*, tłum. S. Tokariew, Kraków 2012, M. Wesoły, *Posłowie* s.255 – 301.

Studia szczegółowe nad myślą Grzegorza Palamasa można znaleźć w artykułach doktorantki publikowanych począwszy od roku 1997<sup>114</sup>. Rozwinięte hasła dotyczące postaci Palamasa znajdujemy również w encyklopediach wydanych przez KUL, w *Powszechnej encyklopedii filozofii* (2000) autorstwa Anny Palusińskiej, w internetowym wydaniu *Encyklopedii* hasło zredagowała Agnieszka Kijewska, natomiast doktorantka opracowała je w czwartym tomie *Encyklopedii Religii* opublikowanej przez PWN w 2002 roku.

---

<sup>114</sup> A.Świtkiewicz- Blandzi, *Próba rekonstrukcji myśli Grzegorza Palamasa w artykule B. Krivocheine pt. Asketyczeskoje i bogosławskoje uczenie sw. Grigorija Palamy*, „Przegląd Filozoficzny”, nr 3 (23), Nowa Seria 1997, s. 153-167; *Doktrynalne źródła nauki Grzegorza Palamasa*, „Premislia Christiana” VIII, 1999, s. 373-391; *Dzieje filozoficznego i teologicznego sporu wokół doktryny Grzegorza Palamasa na tle relacji państwo-kościół w XIV-wiecznym Bizancjum*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 45, 2000, s. 103-117; *Metafizyka światła Grzegorza Palamasa*, „Przegląd Filozoficzny-Nowa Seria” 4, 2000, s. 60-68; *Notes about Denys Areopagite's. The Ecclesiastical Hierarchy and Its Influence on St. Maximus the Confessor's Mystagogy*, „Archiv Für Mittelalterliche Philosophie Und Kulture”, 6, Sofia 2000, s.2-22.

## Rozdział 2.

### Zagadnienie Pseudo-Dionizego

#### 2.1. Pseudo-Dionizy Areopagita jako postać historyczna

Pseudo-Dionizy pozostaje w dalszym ciągu postacią niezidentyfikowaną, do dziś nie ustalono jego historycznej tożsamości. On sam pisze o sobie, że nawrócił się w wyniku wysłuchania mowy świętego Pawła na ateńskim areopagu, co potwierdzają Dzieje Apostolskie<sup>115</sup>. Pseudo-Dionizy w swych pismach nazywa Pawła nauczycielem, ponadto adresuje listy do swych domniemanych towarzyszy, świętego – Tymoteusza i Tytusa, a także do Apostoła Jana. Twierdzi, iż był świadkiem ciemności, jaka nastąpiła po śmierci Chrystusa na krzyżu. Euzebiusz z Cezarei w *Historii kościelnej* przedstawia Dionizego jako pierwszego biskupa Aten. Z kolei tradycja francuska głosi, iż był on apostołem Galów oraz pierwszym biskupem Paryża, który zginął śmiercią męczeńską na wzgórzu Montmartre. Jednak poza świadectwem samego autora *Corpus Dionysiacum* nie ma żadnych dowodów na to, iż jest on występującym w *Dziejach Apostolskich* Dionizym Areopagitą. Wedle XIX-wiecznych badań, *terminus ante quem* stanowią wzmianki o dziele Pseudo-Dionizego pojawiające się ok. VI wieku w trzecim liście Sewera patriarchy Antiochii do Jana Gramatyka z Cezarei oraz w jego innych dziełach: *Adversus Apologiam Juliani* i *Contra Additiones Juliani*, które powstawały między 518 a 532 rokiem. *Terminus post quem* można ustalić na podstawie wzmianki w III rozdziale *Hierarchii Niebiańskiej* dotyczącej śpiewanego *Credo*. Taka forma została wprowadzona do liturgii monofizytów w roku 486 przez patriarchę Piotra Foluszniaka, zatem działalność Pseudo-Dionizego można umieścić u schyłku piątego wieku<sup>116</sup>.

Wedle *Stanford Encyclopedia of Philosophy* referującej stan badań XIX wiecznych naukowców zachodnioeuropejskich, Pseudo-Dionizy jest identyfikowany z uczniem Proklosa (zmarł w 485 r), prawdopodobnie mnichem syryjskiego pochodzenia. Z kolei Ronald

---

<sup>115</sup> Dz 17, 34 n.

<sup>116</sup> J. Stiglmayr, *Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre von Übel*, „Historisches Jahrbuch“ 16, 1895, s. 253-273, s.721-738; H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, fasc. 2-3, s.49-62. H. Koch, *Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius in der Lehre vom Bösen*, „Philologus“ 54, 1895, s. 438-454; *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterancouncil 649. Ein zweiter Beitrag zur Dionysius Frage*, w: *IV Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasiums an der Stelle matutina zu Feldkirch*, Feldkirch 1895, w którym H.Koch zdefiniował terminy *ad quem* (486) i *a quo* (532) dla Pseudo-Dionizego oraz określił chrześcijańską Syrię jako środowisko, z którego się wywodził. Do dzisiaj pogląd ten w zasadzie nie uległ zmianie. Zob. A.Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej*, tłum. H. Bednarek, Kraków 1997, s. 193-217.

Hathaway podaje listę najbardziej prawdopodobnych osób, z którymi można identyfikować Pseudo-Dionizego, są to Ammoniusz Saccas, Dionizy Wielki, Piotr Folusznik, Dionizy Scholastyk, Sewer z Antiochii, Sergiusz z Reshian<sup>117</sup>. Gruziński badacz Shalva Nutsbidze i belgijski profesor Ernest Honigmann są autorami teorii identyfikującej Areopagitę z Piotrem Hiszpanem (Iberyjczykiem)<sup>118</sup>. Nowsze badania ukazują go jako Damaskiosa, ateńskiego scholarchę<sup>119</sup>. Zatem, nie ma zgody co do kwestii tożsamości Pseudo-Dionizego, obecnie przeważa pogląd, iż był on Grekiem, prawdopodobnie mnichem, piszącym w Syrii, na przełomie V i VI w.

## 2.2. Badania nad neoplatonizmem Pseudo-Dionizego

Dokładna analiza wpływów myśli Pseudo-Dionizego na teologów i filozofów Kościoła wschodniego nastęrcza niemałych trudności, jako że większość źródeł pozostaje w dalszym ciągu nie wydana<sup>120</sup>. Widać to wyraźnie przy uważnej lekturze artykułów, w których opinie specjalistów na ten temat są często diametralnie różne. Przy obecnym stanie badań trudno jest formułować ostateczne wnioski, można co najwyżej poczynić pewne uwagi na podstawie wydanych tekstów.

Według Andrew Loutha<sup>121</sup> zdania badaczy dotyczące zasięgu i głębi oddziaływania Pseudo-Dionizego na tradycję teologiczną i liturgiczną Kościoła wschodniego są bardzo podzielone. Uważa on, iż z jednej strony mamy do czynienia z publikacjami W. Łoskiego (a także Balthasara, Epifanowicza, Krivocheine'a, Sherwooda,) podkreślającymi ów wpływ<sup>122</sup>, z drugiej zaś z opiniami podążającymi za J. Meyendorffem (Bornert, Dalmais, Hausherr,

---

<sup>117</sup> R.Hathaway, *Hierarchy and the definition of order in the letters of Pseudo-Dionysius: A study in the form and meaning of the Pseudo-Dionysian writings*, Haga, Nijhoff 1969.

<sup>118</sup> Sh. Nutsbidze, *Mystery of Pseudo-Dionys Areopagit*, Tibilisi 1942; E. Honigmann, *Pierre l'Iberian et les ecrits du Pseudo-Denys l'Areopagita*, Bruksela 1952.

<sup>119</sup> C. M. Mazzucchi, *Damascio, Autore del Corpus Dionysiacum, e il dialogo Περι Πολιτικης Επιστημης*, "Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche" 80, 2, 2006, s. 299-334.

<sup>120</sup> Zob. P.Sherwood, *Influence de Pseudo Denys en Orient, Dictionnaire de Spiritualite Ascetique et Mystique*, Paryż 1957, kol. 286-318.

<sup>121</sup> Zob. A.Louth, *Denys the Areopagite*, Morehouse-Barlow 1989, s. 120 i przypis 21.

<sup>122</sup> Zob. S.L.Epifanowicz, *Priepodobnyj Maksim Ispowiednik i Vizantijskoje Błogosłavije*, Kijew 1915; W.Losky, *Otriciatelnoje Bogoslavije w Ucenii Dionizija Areopagita*, „Seminarium Kondakovianum” 3, 1929 s. 133-144; tamże, *Apophysis and Trinitarian Theology, Darkness and Light in the Knowledge of God, In the Image and Likeness of God*, Nowy Jork 1974; B.Krivocheine, *Asketiceskoje i Bogoslavskoje Učenje sv. Grigorija Palamy*, „Seminarium Kondakovianum” 8, 1936, s. 99-154; P.Sherwood, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*, Rome 1956; H.U.von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln 1961.

Żywow), które wyraźnie umniejszają znaczenie wpływu autora *Corpusu*<sup>123</sup>. Wydaje się, że sąd A. Louth'a nie stanowi pełnego odzwierciedlenia istniejącego stanu rzeczy. Należy bowiem wyraźnie rozróżnić poglądy historyków filozofii należących do nurtu tzw. „współczesnej ortodoksji” na dwa, tylko pozornie zbieżne ze sobą, zagadnienia. Pierwszym z nich jest problem neoplatonizmu Pseudo-Dionizego, drugim zaś zasięg i wpływ tradycji Pseudo-Dionizego na teologów Kościoła wschodniego. Rzeczywiście, jest bardzo kuszące utożsamienie uczonych, przyjmujących że Pseudo-Dionizy był platonikiem, z badaczami którzy umniejszają wpływ jego myśli w tradycji wschodniej, i odwrotnie: postawienie znaku równości pomiędzy przeciwnikami wpływów neoplatońskich i obrońcami stanowiska o jego znaczeniu dla wschodniej ortodoksji<sup>124</sup>. Obraz, który w ten sposób uzyskamy jest mylący, ponieważ uważna lektura zarówno tekstów źródłowych jak i publikacji wspomnianych badaczy wytycza zupełnie inne linie podziału.

Zagadnienie relacji neoplatonizmu do tradycji chrześcijańskiej w koncepcji Pseudo-Dionizego jest problemem budzącym żywe dyskusje od momentu pojawienia się pionierskich prac J. Stiglmayera i H.Kocha<sup>125</sup>, gdzie Pseudo-Dionizy jest uważany za poganina-neoplatonczyka, którego deklaracje bycia chrześcijaninem są na poziomie czysto werbalnym, nie dotyczącym trzonu jego systemu. Poglądy takie pozostają w sprzeczności z wieloma późniejszymi opiniami historyków filozofii, np. E. von Ivanka czy H.Puecha. Również prace badaczy pozostających w kręgu Kościoła prawosławnego (np. W. Łosskiego, czy ostatnie E.Perla) kładły nacisk na wyraźne chrześcijańskie inspiracje Pseudo-Dionizego wywodzące się z myśli Ojców Kapadockich i tradycji monastycznej<sup>126</sup>. Na przestrzeni prawie stu lat

---

<sup>123</sup>Zob. I. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, „Orientalia christiana periodica” I, Rzym 1935, s. 114-138.; I.H. Dalmais, *Place de la Mystagogie de saint Maxime le Confesseur dans la theologie liturgique byzantine*, „Studia Patristica” 5, Berlin 1962, s. 277-283; J. Meyendorff, *Notes sur l' influence dionysienne en Orient*, „Studia Patristica” 2, 1957, s. 547-52; *tamże*, : *Le Christ dans la Pensee Byzantine*, Paryż 1969; R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie de VIIe au XVe siècle*, Paryż 1966; M.W.Żywow, *Mistagogia, Maksyma Wyznawcy i rozwój bizantyńskiej teorii obrazu*, tłum. R. Mazurkiewicz, w: *Ikona, symbol i wyobrażenie*, Warszawa 1984, s. 81-105.

<sup>124</sup> Postawa taka występuje na przykład w pracy, uznanej jednak za zbyt upraszczającą zagadnienie: G.Habra, *The Sources of the Doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies*, „Eastern Churches Quarterly” 12, 1957, s. 244-252.

<sup>125</sup>Wraz z monografią H.Kocha *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, „Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte” 1, Mainz 1900, ugruntowało się przekonanie o silnych związkach myśli oraz leksyki Pseudo-Dionizego z pismami późnych neoplatoników.

<sup>126</sup> Zob. H. Koch. *Pseudo-Dionysius Areopagita..* dz.cyt.; *tamże*, , *Proklus Quelle des Pseudo-Dionysius Ar. In der Lehre vom Bösen*, „Philologus” 54, 1895, s.438-454; W. Siebert, *Die Metaphysik*

badani prowadzonych nad dziełami Areopagity odnajdujemy również wiele rozpraw prezentujących większy lub mniejszy stopień zależności chrześcijańskiego w swej wymowie *Corpusu* od rozbudowanego w duchu Proklosa i plotyńskiego systemu emanacji i teurgii<sup>127</sup>. W ciągu ostatnich dwudziestu lat, kiedy pisma Areopagity doczekały się kolejnego wydania (Berlin 1990-91)<sup>128</sup> oraz licznych (ponownych) przekładów na język angielski, francuski, rosyjski czy polski, przeważał pogląd łączący dwa bieguny, a wyrażony w pojęciu „przedstawiciel chrześcijańskiej wersji neoplatonizmu”<sup>129</sup>. Podobny duch przenika również

---

u. *Ethik des pseudo Dionysius Areopagita*, Jena 1894; Zob. E.von Ivanka, *Der Aufbau der Schrift 'De Divinis Nominibus' des Pseudo-Dionysios*, „Scholastik”, 15, 1940, s.386-399; H-CH.Puech, *La Tenebre Mystique chez le Pseudo-Denys L'Areopagite et dans la tradition patristique*, „Études Carmelitaines” 23, 8, 1938, s. 33-53. Wybrane studia przedstawiające ugruntowanie myśli Pseudo-Dionizego w tradycji patrystycznej: W. Lossky, *La Notion des Analogies chez Denys le Pseudo-Areopagite*, „Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen-Age”, 5, 1930, s. 279-309; J. S. Romanides, *Notes on the Palamite Controversy and Related Topics*, „Greek Orthodox Theological Review” 6.2, 1960/61, s. 186-205; *tamże*, „Greek Orthodox Theological Review” 9.2, 1963/64, s. 225-270; A. Louth, *Denys the Areopagite*, Wilton 1989; A. Golitzin, *Anarchy vs. Hierarchy? Dionysius Areopagita, Symeon New Theologian, Nicetas Stethatos, and their Common Roots in Ascetical Tradition*, „St. Vladimir's Theological Quarterly” 38.2, 1994, s. 131-179; *tamże*, *Et introibo ad altare dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*, Saloniki 1994.

Prace badaczy z kręgu kościoła katolickiego i tradycji zachodniej: R. Roques, *L'univers dionysien*, Paryż 1954; O. von Semmelroth, seria artykułów w „Scholastik”, nr 20-24, 1949; 25, 1950; 27, 1952; 28, 1953; 29, 1954; H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit: Eine theologische Aesthetik*, Einsiedeln 1962, część II, s. 147-214 oraz jedne z ostatnich prac Y. de Andia, *Henôsis: l'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leida/Kolonia/Nowy Jork 1996; E. J. D. Perl, *Symbol, Sacrament, and Hierarchy in Saint Dionysius the Areopagite*, „Greek Orthodox Theological Review” 39, 3-4, 1994 s. 311-356; oraz *tamże*, *The Metaphysics of Love in Dionysius the Areopagite*, „Journal of Neoplatonic Studies” 6.1, 1997, s. 45-73.

<sup>127</sup> H. F. Müller, *Dionysios, Proklos, Plotinos. Ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie*, Munster/Westfalen 1926; A. Nygren, *Agape and Eros*, Londyn 1953; J.- M. Hornus, *Quelques réflexions à propos du Pseudo-Denys l'Aréopagite et la mystique chrétienne en général*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuse” 27, 1947, s. 37-63; J. Vanneste, *Le mystère de Dieu*, Bruksela 1959; R. Hathaway, *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius*, Haga 1969; B. Brons, *Gott und die Seienden: Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christliche Tradition bei Dionysius Areopagita*, Getynga 1976; S. Gersh, *From Iamblichus to Eriuegena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leida 1978; P. E. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto 1984; *tamże*, *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, Oxford/Nowy Jork 1993; *tamże*, z J. Lamoreaux, *John of Scythopolis and the Dionsysian Corpus: Annotating the Areopagite*, Oxford 1998. W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. P. Domański, Kęty 2003, s. 32-90.

<sup>128</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Corpus Dionysiacum* I, herausg. von B.R. Suchla, Berlin 1990; *De Corpus Dionysiacum* II, herausg. von G. Heil, A.M. Ritter, Berlin 1991.

<sup>129</sup> Pojęcia tego użyła A.Kijewska w odniesieniu do Eriugeny, ale wydaje się, że w świetle przedstawionych badań wyrażenie to doskonale odzwierciedla również postawę Areopagity; Zob. A.Kijewska, *Neoplatonizm...* dz.cyt.,s.19; zob. E. Jeaneau, *Denys L'Areopagite Promoteur du Néoplatonisme en Occidente*, w: *Actes du Colloque Intern. Le Néoplatonisme e dans la Philosophie Medievale*, Corfu 1995, Turnhout-Louvain-La Neuve 1997, s.1-23; Zob. również T. Stępień, *Pseudo-Dionizy Areopagita – chrześcijanin i platonik*, Warszawa 2006.

rozważania dotyczące Pseudo-Dionizego w dziele E. Brehiera *La philosophie du moyen âge* oraz B. Tatakisa *Filozofia Bizantyńska*<sup>130</sup>. S. Swieżawskiego, autor *Dziejów europejskiej filozofii klasycznej*, z jednej strony podkreśla niezaprzeczalne wpływy Plotyna, Jamblicha i Proklosa na myśl dionizjańską, z drugiej uwypukla jej chrześcijańskie korzenie tkwiące w tradycji patrystycznej. Ciekawa wydaje się tu zbieżność tak odległych w czasie opinii, jakie prezentuje Swieżawski (książka stanowi zredagowane wykłady na Wydziale Filozofii KUL w latach 1956-1972) z uwagami J.McEvoya (1990), który postuluje, by terminów typu „neoplatonizm” nie używać w znaczeniu pejoratywnym, ale jako wskazującym na źródła<sup>131</sup>. W podobnym tonie wypowiada się w swym bardzo ciekawym studium J.M.Rist (1992) i chociaż określa Areopagitę mianem „neoplatonika w płaszczu chrześcijanina”, to pisze, iż Pseudo-Dionizy prezentuje „specyficzną proklosową wersję chrześcijaństwa”<sup>132</sup>. Generalnie rzecz ujmując, panuje powszechna opinia, iż dzieła Pseudo-Dionizego należy odczytywać w powiązaniu z tradycją Ojców, która w momencie pojawienia się *Corpusu Areopagiticum* była mocno ugruntowana. Oczywiście nasuwa się tu natychmiast pytanie, czy można pisma Grzegorza z Nazjanzu, Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy traktować jako jedną z odmian neoplatonizmu. Zarówno J. Meyendorff<sup>133</sup>, jak i badacze należący do jego kręgu, dają odpowiedź przeczącą. Podzielają oni w pełni pogląd, który został po raz pierwszy sformułowany przez W. Łoskiego 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>134</sup>.

Dzieło Ojców Kościoła nie polegało jedynie na wyrażeniu wiary językiem uwarunkowanym współczesną im filozofią<sup>135</sup>. Z czysto historycznego punktu widzenia

---

<sup>130</sup> B. Tatakis, *Filozofia Bizantyńska*, dzieł. cyt., s. 119.

<sup>131</sup> S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 370: „dominuje ortodoksyjność chrześcijańska przejawiająca się w odrzuceniu monizmu panteistycznego, podkreśleniu pluralizmu i transcendencji Boga oraz jego substancjalnej różnicy wobec stworzeń”; zob. J. McEvoy, *Neoplatonism and Christianity: Influence, Syncretism or Discernment?* w: *Proceedings of the First Patristic Conference at Maynooth 1990*, Dublin 1992, s. 160-162.

<sup>132</sup> J.M. Rist, *Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul*, w: *Neoplatonism and the Medieval Thought. Studies in Honour of E. Jeauneau*, Leida-Nowy Jork-Kolonia 1992, s.151.

<sup>133</sup> Zob. J. Meyendorff, *Historical Relativism and Authority of Christian Dogma*, "Sbornost" 5, 9, 1969, s. 629-643.

<sup>134</sup> W. Lossky, *Vision of God*, Londyn 1963, s. 58; cyt. za: J. Meyendorff, *Teologia Bizantyńska*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 5.

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>136</sup>. Tę nową filozofię, która niejako była dziełem Ojców Kościoła, G. Florovski nazwie „chrześcijańskim hellenizmem”, zaś proces opisany przez Łosskiego „chrystianizacją hellenizmu”<sup>137</sup>, ideę tę możemy również znaleźć w wykładach W. Jaegera, a także jej szeroką wykładnię w *Filozofii Bizantyńskiej* B. Tatakisa<sup>138</sup>.

Wnioskiem, do jakiego zgodnie doszli wszyscy cytowani autorzy, jest stwierdzenie niezaprzeczalnej obecności tradycji Ojców Kapadockich, myśli monastycznej i tradycji liturgii syryjskiej w pismach Pseudo-Dionizego. Skłania to ku interpretacji *Areopagityków* bardziej w duchu chrześcijańskim niż w neoplatońskim<sup>139</sup> i jeżeli J. Meyendorff pomniejsza wpływ Pseudo-Dionizego na myśl kościoła Bizantyńskiego, to dotyczy to wyłącznie badanych przezeń pism z XIV wieku<sup>140</sup>. Widzimy zatem, że nawet kontradiktoryczni w swych opiniach badacze są zgodni, gdy wyrażają wątpliwość, co do zakresu w jakim istniał mający moc kształtującą wpływ myśli Areopagity na teologię, filozofię i liturgię Kościoła wschodniego. Próbą odpowiedzi na to pytanie będzie ukazanie recepcji myśli Pseudo-Dionizego na podstawie znanych nam źródeł.

---

<sup>135</sup> Zob. A. H. Amstrong, R. A. Markus, *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, Warszawa 1964; W. Hryniewicz, *Dogmat i Ortodoksja. Rozważania ekumeniczne*, "Znak" 46, nr 473, 1994, s. 4-18; K. Leśniewski, *Ekumenizm w czasie*, Lublin 1995.

<sup>136</sup> J. Klinger, *Tradycja starochrześcijańska w doktrynie i duchowości Kościołów wschodnich*, rozdz. *O istocie Prawosławia*, Warszawa 1983, s. 151.

<sup>137</sup> Zob. G. Florovski, *Faith and Culture*, "St. Vladimir's Quarterly", 4, 1-2 1955-1956; *tamże*, *Creation and Redemption*, rozdz. *Revelation, Philosophy and Theology*, Belmont Mass. 1976, s. 21-34; Zob. K. Leśniewski, *Ekumenizm...*, dz.cyt., s. 150.

<sup>138</sup> Zob. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 1997, B. Tatakis, *Filozofia Bizantyńska*, dzieł. cyt., s. 18-27.

<sup>139</sup> Zob. W. Stróżewski, *Problem panteizmu „De divinis nominibus” Pseudo-Dionizego Areopagity*, „Roczniki Filozoficzne” 5, z.3, 1957, s. 39-59.

<sup>140</sup> Zob. J. Meyendorff, *Notes sur influence...*, dz.cyt., s. 547.

### 2.3. Problematyka recepcji *Corpus Areopagiticum* w Kościele wschodnim od VI do XIV wieku

Autorytet Pseudo-Dionizego w Kościele wschodnim nigdy nie był tak mocny jak w tradycji zachodniej<sup>141</sup>. Złożyło się na to kilka czynników, przy czym warto zauważyć, że ani Atanazy Wielki, ani Cyryl Aleksandryjski, ani nikt z Ojców nie nawiązywał do pism tego autora, wątpliwe więc jest, aby był on uznawany przez nich za ucznia apostoła Pawła. *Corpus Areopagiticum* pojawił się w momencie, gdy tradycja Kościoła wschodniego była w swym zrębie już ukształtowana. Nie powinno zatem dziwić, iż w pismach Pseudo-Dionizego pojawiają się idee (przede wszystkim wątek niepoznawalnej istoty Boga), których rodowód wywodzi się z różnorodnych środowisk, takich jak Syria i Palestyna, Antiochia i Aleksandria. Efreem Syryjczyk (373r.) podkreślał za syryjską liturgią nieprzebyty dystans, jaki dzieli człowieka od Boga, zaś Jan Chryzostom (351-386) napisał dwanaście homilii *O niepojętości Boga*<sup>142</sup>, przecząc możliwości wszelkiej wizji i bezpośredniego poznania Boga. Teologię apofatyczną o silnym zabarwieniu intelektualnym znajdujemy o 150 lat wcześniej u Klemensa Aleksandryjskiego. Klemens umieścił ją w kontekście chrystocentrycznym nadając nowy sens pojęciu przebóstwienia. Obydwa wątki - *θεόσις* i dwu natur w Chrystusie rozwinął Orygenes, zaś doktryna przebóstwienia znalazła swą kontynuację u Atanazego Wielkiego (293-373). Dopiero jednak Ojcowie Kapadoccy ustalili i uściślili niepewną terminologię. Bazyli Wielki (330-379) wyjaśnił sposób możliwości poznania Boga w Trójcy i Jego energiach; Grzegorz z Nazjanzu (328-379) nadał kształt antropologii i doktrynie przebóstwienia; Grzegorz z Nyssy (325-399) opisał niemoc poznawczą człowieka jako „boskie ciemności”. Rozwinął również naukę o teofaniach próbując w ten sposób uzgodnić niepoznawalność natury Boga z Jego poznawalnymi działaniami - imionami. W wielu aspektach dotyczących poznania natury Boga, Nyssenczyk stał się prekursorem Pseudo-Dionizego, któremu jednak wątki chrystologiczne i antropologiczne pozostały obce. W końcu Cyryl Aleksandryjski (370-444) wprowadził tzw. „dowody patrystyczne”, co oznaczało, że zgodne poglądy Ojców stały się niepodważalnym autorytetem w sporach doktrynalnych. Cyryl dokonał tym sposobem wielkiej syntezy myśli Atanazego, Ojców Kapadockich i Jana Chryzostoma. Dowód „za pośrednictwem Ojców” został uznany przez Sobór Efeski<sup>143</sup>. Dotykamy tu ważnego problemu

<sup>141</sup> Zob. A.Louth, *Denys the Areopagite...*, dz.cyt., s. 111-120.

<sup>142</sup> *Ὁμιλίαι*, tekst, tłum., koment., J. Danielou, „Sources Chretiennes” 28, 1951.

<sup>143</sup> O niezwyklej wadze opinii Ojców i ich roli w Kościele zob. J.Klinger, *O istocie...*, dz.cyt., s. 151; K.Leśniewski, *Ekumenizm...*, dz.cyt., s. 134-146.

w rozumieniu wpływu Pseudo-Dionizego w Kościele wschodnim. Przede wszystkim trudno jest wskazać czysto dionizjańskie inspiracje u późniejszych autorów, ponieważ jest zjawiskiem bardzo częstym, iż teologowie cytując wprost Pseudo-Dionizego, jednocześnie powołują się na poglądy innych Ojców, czyli „dowody patrystyczne” tkając jednorodny lecz składający się z wielu wątków kobierzec. Pisma Pseudo-Dionizego zastały również ukształtowane życie monastyczne nie tylko poprzez liturgię syryjską i tradycję Ojców (Atanazego, Ojców Kapadockich i Jana Chryzostoma), lecz także przez wpływ Ewagriusza i Makarego Egipskiego. Ewagriusz Pontyjski (345-399), uczeń Orygenesesa, dokonał podziału duchowego rozwoju na *πράκτικε*, (życie ascetyczne, które uwalnia od namiętności i prowadzi do *ἀπαθεία*), *φυσική* (poznanie natury przez *λόγοι*) i *θεόλογια* (znajomość rzeczy boskich, u jej szczytu jest kontemplacja Trójcy). Intelktualny ton rozważań wyraźnie różnił go od Makarego Egipskiego, autora *Zbiorów duchowych homilii*<sup>144</sup>. Według koptyjskich *Apoftegmatów* to właśnie on stworzył tradycję „modlitwy Jezusowej” i teorię stanu hezychii. W nauce Makarego jest nawet mowa o „mystyce światła”, dzięki której człowiek może dostąpić indywidualnego poznania Boga. Makary nie sprecyzował jednak natury owej wizji. Syntezy obydwu kierunków, mistyki serca połączonej z mistyką intelektualną, dokonał Diadoch, biskup Fotike<sup>145</sup>. Elementy ewagrijskiej nauki o „modlitwie umysłu”<sup>146</sup>, która w koncepcji Makarego staje się „modlitwą serca”, znajdujemy 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 wewnętrzne, następnie zwraca się ku samemu sobie, by w końcu poprzez modlitwę wznieść się do Boga. Traktat *O imionach boskich* Pseudo-Dionizego jest również opisem owej drogi samopoznania umysłu, wznoszenia się i rozwoju, której zwieńczeniem jest teologia mistyczna, czyli wiedza prawdziwa, kontemplacja niewyrażalnej istoty bóstwa.

## 2. 4. Komentarz doktrynalny: *Scholia* Jana ze Scytopolis i *Mystagogia* Maksyma Wyznawcy

Bezpośredni wpływ *Corpus Areopagiticum* na pisma teologów Kościoła wschodniego dpstrezgamy przede wszystkim w komentarzach i scholiach oraz w tekstach, gdzie następuje

<sup>144</sup> Makary Egipski, *Ὁμιλίαι πνευματικαί*, PG 34, 235-62; 405-968.

<sup>145</sup> Diadoch, *Capita centum de perfectione spirituali*, PG 65.

<sup>146</sup> Jest to stan, kiedy umysł wolny od wszelkiej aktywności stymulowanej przez postrzeżenia i namiętności, zwraca się ku samemu sobie, Zob. Ewagriusz, *De Oratione* PG 79, 84; Makary Egipski, *Homilia I, XI, XV, Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, Lipsk 1961.

przytoczenie słów Pseudo-Dionizego, zawsze jednak z komentarzem lub wyjaśnieniem. Natomiast, jak do tej pory, nie znamy tekstu teologicznego lub filozoficznego, w którym możemy odnotować wpływ myśli Pseudo-Dionizego na ukształtowanie całości doktryny.

Pierwszego znanego nam komentarza do pism Pseudo-Dionizego, tzw. *Scholiów*, dokonał Jan ze Scytopolis przed rokiem 532r<sup>147</sup>. Starał się on bronić doktryny autora *Areopagityków* przez zarzutami, jakie spotkały monofizytów. Rzeczywiście, pisma Pseudo-Dionizego mogły wydawać się heterodoksyjne i niezgodne z ustaleniami Soboru Chalcedońskiego, jako żeby wyrażnie pobrzmiwał w nich heretycki ton. Pracę nad komentarzami Jana ze Scytopolis podjął Maksym Wyznawca (580-662) kontynuując *Scholia*<sup>148</sup>. To właśnie Maksym, poprzez oczyszczenie z podejrzeń o herezję monofizycką, ocalił Pseudo-Dionizego dla wschodniej ortodoksji i sprawił, iż jego pisma zostały włączone w ciąg tradycji zarówno filozoficznej, teologicznej, jak i liturgicznej. Stało się to za sprawą nie tylko *Scholiów*, ale całej teologii, kosmologii i antropologii Maksyma Wyznawcy, którą wyłożył głównie w dziełach *Mystagogia* i *Ambigua Liber*<sup>149</sup> będącym komentarzem do dzieł Pseudo-Dionizego i Grzegorza z Nyssy. U podstaw systemu filozoficznego i teologicznego Maksyma leży doktryna Ojców Kapadockich, chrystologia Cyryla oraz duchowość Makarego i Ewagriusza, od Pseudo-Dionizego przejął zaś subtelną analizę rzeczywistości. Pod wpływem *Areopagityków* pogłębił teologię apofatyczną Ojców i rozumienie hierarchii stworzeń niebieskich. W duchu Pseudo-Dionizego rozwinął ewagrijańsko-makariańską triadę oczyszczenie-oświecenie-udoskonalenie (*τελείωσις*) oraz zagadnienie poznania Boga przez miłość ekstatyczną. W swoich komentarzach Maksym Wyznawca położył ogromny nacisk na wszelkie konsekwencje wynikające z dogmatu Wcielenia Chrystusa. Dzięki temu, używana przezeń terminologia Pseudo-Dionizego nabrała ściśle chrześcijańskiego znaczenia. W interpretacji Maksyma fakt wcielenia nie jest jednym z wielu boskich wystąpień (*πρόοδος*) poprzez które, objawia się ludziom jeden poznawalny aspekt boskości. To właśnie osoba Chrystusa stanowi dla Maksyma gwarancję możliwości przebóstwienia. Dzieje się tak, dzięki trwaniu w Chrystusie w sposób doskonały i niezmiśzany, natury boskiej i ludzkiej oraz odpowiednim energiom. Jest to człowieczeństwo przebóstwione, które w żaden sposób nie straciło swych ludzkich cech. Dla autora *Mystagogii* celem egzystencji człowieka jest powrót do Chrystusa, rozumiany jako uczestnictwo w Jego przebóstwionej naturze przenikniętej

---

<sup>147</sup> Zob. H.U. von Balthasar, *Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis*, "Scholastik" 15, 1940, s. 16 - 38.

<sup>148</sup> *Scholia*, PG 4, 527-76.

<sup>149</sup> PG 91, 657-717.

wspólną energią Ojca i Ducha. Zatem, dionizjańskie określenie powrotu do Boga (ἐπιστροφή) nabrało nowego charakteru. Przede wszystkim uczestniczy w nim cały człowiek jako jedność psycho-fizyczna. Maksym stara się tu zmniejszyć, tak charakterystyczny dla Pseudo-Dionizego, dystans między ciałem i duszą. Następnie, ów powrót odbywa się poprzez żywe i świadome uczestnictwo w liturgii, będącej realnym spotkaniem z Bogiem. Komunia w ujęciu Maksyma traci swój symboliczny charakter, jest rzeczywistym objawieniem prawdziwego Boga. Tym samym, człowiek nie podlega konieczności, staje się „wędrującym szczeblem” w hierarchii bytów. Jego spotkanie z Bogiem odbywa się na mocy łaski i indywidualnego wysiłku, gdyż Chrystus przyszedł do każdego z ludzi bezpośrednio. Sensem życia staje się powrót do Boga rozumiany jako przebóstwienie:

„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”<sup>150</sup>.

Myśli te zostały dobitnie wyrażone w cytowanym powyżej, najdojrzalszym dziele Maksyma jakim jest *Ambiquorum Liber*. Znajdują również swe odzwierciedlenie w jego wcześniejszym traktacie zatytułowanym *Mystagogia*, w którym w sposób otwarty i celowy autor odnosi się do *Hierarchii niebiańskiej*. Do najczęściej cytowanych przez Palamasa dzieł Masyma należy *Ambiquorum Liber* i *Centuria gnostica*. *Mystagogia* wprawdzie jest zacytowana w *Triadach* tylko dwukrotnie, ale jest tekstem bardzo ważnym i dobrze znanym Palamasowi, ponieważ stanowi pierwszą, pełną interpretację bizantyńskiej liturgii rytu konstantynopolitańskiego<sup>151</sup>. Powstała pomiędzy rokiem 628 a 630, i jako komentarz wyjaśniającym współbraciom - mnichom formy liturgiczne, porusza całe spektrum różnorodnych zagadnień. W *Mistagodze* znajduje swe odbicie maksymowa teologia oparta na tradycji Pisma, Ojców, soborów

---

<sup>150</sup> Maksym Wyznawca, *Ambiquorum Liber* 7, PG 91, 1088 C; cyt. za J.Meyendorff, *Teologia...*, dz.cyt., s. 212.

<sup>151</sup>Zob. R. Bornert, *Les Commentaires Byzantins de la Divine Liturgie de VIIe au XVe siecle*, Paryż 1966, s. 82-123; I.H. Dalmais, *Place de la Mystagogie de Saint Maxime le Confesseur dans la Théologie Liturgique Byzantine*, „*Studia Patristica*” 5, Berlin 1962, s. 277-283; A. Louth, *Maximus the Confessor*, Londyn/Nowy Jork 1996, s. 28-33, s. 63-81; A. Riou, *Le Monde et L'église Selon Maxime le Confesseur*, Paryż 1973, s. 103-170; H. Wybrew, *The Orthodox Liturgy*, Nowy Jork 1990, s. 67-103; Do najczęściej cytowanych przez Palamasa dzieł Masyma należy *Ambiquorum Liber* (PG 91) i *Centuria gnostica* (PG 90). *Mystagogia* (PG 91) jest zacytowana dwukrotnie, są to fragment 5, 681B oraz 7, 688B.

powszechnych, na pismach Ewagriusza Pontyjskiego, Diadocha z Fotike, homiliach Makarego, dogmatyzmie Ojców Kapadockich i *Areopagitykach*.

Dzieło składa się z dwóch części poprzedzonych wstępem: sekcja pierwsza (rozdziały 1-7) poświęcona jest symbolice Kościoła, sekcja druga (rozdziały 8-23) zawierają interpretację liturgii. Zasadniczym celem *Mistagogii* jest przedstawienie pełnego, teologicznego komentarza rytu Eucharystii. Z tego względu, Maksym opiera się w całości na komentarzu eucharystycznym jakiego dokonał Pseudo-Dionizy w trzeciej części *Hierarchii niebiańskiej*. Jednocześnie Maksym z wielką rewerencją zastrzega, iż skoro tak wielki umysł dokonał już owej pracy, zatem *Mystagogia* nie będzie powtarzała przedstawionej uprzednio drogi rozumowania<sup>152</sup>. Sam termin *μυσταγωγία* jest często zastępowany słowem „kontemplacja” (*θεωρία*) i chociaż obydwie w tym przypadku oznaczają wstęp, przygotowanie do misterium, to jednak ten drugi jest częściej używany, by określić poszczególne stopnie prowadzące do zespolenia z Bogiem (komunii). Maksym pisze więc o kontemplacji Pisma (*ἡ γραφικὴ θεωρία*), liturgii i teologii. *Θεολογικὴ μυσταγωγία* jest ukoronowaniem duchowej znajomości świata noetycznego, do którego umysły są podnoszone poprzez naturalną wiedzę o świecie (*φυσικὴ θεωρία*), wiedzę o prawdziwych racjach rzeczy (*λόγοι*) i kontemplację liturgicznych symboli (*συμβολικὴ θεωρία*).

Obecność tradycji Areopagity w poglądach Maksyma nie podlega dyskusji, jednak, jak zauważają w swych analizach R. Bornert i M.W. Żywow<sup>153</sup>, Maksym wielokrotnie poddaje myśli autora *Corpusu* gruntownemu uzupełnieniu. Zjawisko to jest najwyraźniej widoczne w części drugiej *Mystagogii* (8-23), gdy Maksym objaśnia liturgię oraz obszernie ją komentuje. W punkcie wyjścia Maksym akceptuje kosmologię Areopagity, gdy pisze, iż stworzony przez Boga świat jest podzielony na duchowy składający się z inteligibilnych i bezcielesnych natur (*ἐκ νοερῶν καὶ ἀσωμάτων οὐσιῶν*) oraz zmysłowy i cielesny (*καὶ τὸν αἰσθητὸν τοῦτον καὶ σωματικὸν*). Obydwie poziomy znajdują się we wzajemnej relacji, jako, że poziomy noetyczny i zmysłowy przedstawione są jako izomorficzne<sup>154</sup>. W ten sposób, każdy przedmiot materialny może być traktowany jako symbol przedmiotu noetycznego. System

<sup>152</sup> Maksym Wyznawca, *Mystagogia*, PG 91 *Prooem.*; 660D-661A: „Ale skoro, symbole odnoszące się do uświęconej tajemnicy świętego zjednoczenia (*σύννοξις*) były rozważane przez najbardziej świętego i prawdziwie poświęconego Bogu Dionizego Areopagite, w sposób najbardziej godny jego wielkiego umysłu, w traktacie *Hierarchii niebiańskiej*, trzeba wiedzieć, że obecna praca nie będzie powtarzała tych samych spraw, ani nie będzie podążała tą samą drogą”, tłum. własne.

<sup>153</sup>Zob. R. Bornert, *Les Commentaires Byzantins...*, dz.cyt., s. 83-125, s. 267-268; Zob. M.W. Żywow, *Mystagogia Maksyma Wyznawcy i rozwój bizantyńskiej teorii obrazu*, dz.cyt., s. 85- 92.

<sup>154</sup> Zob. Maksym Wyznawca, *Mystagogia*, 2, PG 91, 699A.

taki pozwala objaśnić liturgię poprzez zespół działań symbolicznych na symbolicznych przedmiotach, które umożliwiają człowiekowi wznosić się do uczestnictwa w boskiej rzeczywistości. Dzieje się tak dzięki chrystocentrycznym podejściu do liturgii (kontemplacja nie bytów noetycznych, lecz samego Chrystusa w Chrystusie), historyzmie (nacisk na moment realnego powtórzenia i trwania historii Zbawienia w liturgii, w tym jednym kosmicznym momencie) i eschatologii (historia prowadzi do zbawienia, liturgia katechumenów do liturgii wiernych). Różnice te sprowadzają się do nieustannie wyrażanego przeświadczenia o realności przebóstwienia i Wcielenia w liturgii. Maksym konsekwentnie zajmuje się wyjaśnieniem natury Chrystusa, która podobnie jak w traktacie „Wielkiego Dionizego” jest dlań zasadą i przyczyną wszystkich procesów zachodzących w świecie. Nie poprzestaje jednak, jak to zrobił jego mistrz, na stwierdzeniu o wcieleniu Logosu, który przybrał ludzką postać nie ulegając przy tym żadnej zmianie. Doktryna maksymowa wychodzi dalej poza zachwyty nad tą tajemnicą i stara się ją oddać za pomocą formuł Soboru Chalcedońskiego<sup>155</sup>. Określa wyraźnie, iż w jednej osobie Chrystusa znalazła się boska i ludzka natura, tak więc wcielony Logos przenikają permanentnie dwie energie i dwie wole właściwe obydwu naturom, działające bez żadnego zmieszania. Mistyczna unia dwóch niezmiennych natur i ich woli, w jednej, niepodzielnej osobie Chrystusa stanowi paradygmat maksymowego kosmosu, jest zasadą i modelem procesu unifikacji całego stworzenia pod wpływem boskich działań. Podzielony świat materialny jest na powrót scalony dzięki łączności Logosu i λόγοι zawartych w stworzeniach:

„Bóg przywraca jedność natur nie poprzez mieszanie ich, ale poprzez zebranie ich różnic (...) w relacji i unii ze sobą samym, jako przyczyną i zasadą i końcem (ostatecznym celem)”<sup>156</sup>.

Chrystologiczna perspektywa pism Maksyma sprawia, że świat, by odzyskać utraconą jedność, nie potrzebuje scalającej go hierarchii, stopniowego nabywania wiedzy i symbolicznego traktowania sakramentów. Wszyscy ludzie są zebrani w osobie Chrystusa, dzięki łączącemu ich sakramentowi komunii. Druga z osób Boskich, poprzez swą podwójną

---

<sup>155</sup> Sobór Chalcedoński odbył się w roku 451. Jednym z jego osiągnięć było potępienie monofizytów i wygnanie dwóch orędowników tej herezji Eutychesa i Dioskura; Zob. „monofizytyzm” w C.V. Manzanares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy - Mały Słownik*, tłum. E. Burska, Warszawa 1996, s. 92-93, oraz Aneks, s. 143-144.

<sup>156</sup>Maksym Wyznawca, *Mystagogia*, 2, PG 91, 668 C; i dalej: τῆ πρὸς ἑαυτὸν ὡς αἰτίαν καὶ ἀρχὴν καὶ τέλος, ἀναφορᾶ τε καὶ ἐνωσει παραμυωοῦμενός τε καὶ ταυταοποιούμενος

naturę zbiera rodzaj ludzki nie czyniąc przy tym żadnego gwałtu na ludzkiej naturze, utrzymując w doskonałej harmonii tę wzajemną relację.

Maksyma koncepcja przebóstwienia (θεώσις) bezsprzecznie znajduje swe źródła w traktacie Pseudo-Dionizego, autora który stawia ją za *nadrzędny cel każdej hierarchii* i rozumie jako poszukiwanie duchowej wiedzy, proces mentalnego wznoszenia się. Przebóstwienie człowieka, podobnie, stanowi temat centralny *Mystagogii*, ale jednocześnie jest umieszczone w zupełnie innym kontekście. Chrystocentryczne zorientowanie Maksyma pozwala mu na traktowanie przebóstwienia jako *nadrzędnego celu każdego człowieka*, ponieważ ubóstwiona natura Chrystusa, przeniknięta energiami Ojca i Ducha stanowi warunek możliwości bezpośredniego zetknięcia z udzielalną „częścią” boskiej istoty. Umieszczenie problematyki przebóstwienia w nowym kontekście sprawiło, że chociaż wpływ Pseudo-Dionizego pozostaje bezsporny, to jednak zmienia się optyka podjętej problematyki. Maksymowi zatem, konieczne wydaje się podjęcie i szerokie omówienie antropologii, motywu nieobecnego w dziele *Hierarchia*. Wedle Maksyma, każdy człowiek jest złożeniem duszy i ciała, elementów nierozdzielnie ze sobą połączonych (καὶ οὐχ ὅλου μὲν τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος κατὰ σύνθεσιν φημι συνεστῶτος)<sup>157</sup>. Dla pełniejszego wyjaśnienia tego zagadnienia, Maksym przeprowadza paralele pomiędzy strukturą kościoła (*Myst.*, 4), Pisma (*Myst.*, 6), słowa (*Myst.*, 7) jako obrazu człowieka i odwrotnie, ukazuje w złożeniu człowieka odzwierciedlenie tych elementów. Czyniąc szereg dystynkcji pomiędzy częściami duszy, uznaje umysł za część najwyższą i przyrównuje go do ołtarza w kościele, duszę jako całość odnosi do sanktuarium, zaś ciało do nawy. Wszystkie części kościoła stanowią integralną całość w stosunku do całej struktury budynku, podobnie wszystkie części człowieka pozostają we wzajemnej relacji i stanowią jedność wobec osoby ludzkiej. Ciało jest oświecane przez wiedzę duchową nabywaną poprzez przestrzeganie przykazań. Z kolei duszę prowadzi ku Bogu naturalna kontemplacja „racji” (λόγου), natomiast szczyt boskich objawień może być wyłącznie osiągnięty przez „ołtarz umysłu”<sup>158</sup>. Maksym stwierdza dalej, iż człowiek w swej złożoności został stworzony na obraz i podobieństwo Boże<sup>159</sup>, zatem Bóg jest obrazem człowieka, a człowiek obrazem Boga. To wzajemne odwzorowanie stanowi klucz do rozumienia maksymowej koncepcji przebóstwienia. Zakłada bowiem, że człowiek dzięki

---

<sup>157</sup> Maksym Wyznawca, *Mystagogia*, PG 91, 5, 672 D.

<sup>158</sup> Tenże, *tamże*, PG 91, 4, 672 C

<sup>159</sup> Tenże, *tamże*, PG 91, 4, 672 B. ὡς εἰκὼνα καὶ ὁμοίωσιν ὑπάρχουσιν τοῦ κατ' εἰκὼνα Θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν γενομένου ἀθρώπου

wewnętrznemu kształtowi, naturalnie jest zorientowany na poszukiwanie swego pierwowzoru, a jednocześnie wcielone Słowo inicjuje zwrot Boga ku swemu stworzeniu:

„Jezus mój Bóg i Zbawca, jest dopełniony we mnie, który jestem zbawiony, wiedzie mnie z powrotem do siebie”<sup>160</sup>.

Odkrywanie zawartego w człowieku obrazu Boga odbywa się nie tylko poprzez umysłową kontemplację, ale równie ważnym elementem jest praktyka cnót i przestrzeganie boskich przykazań. Dzięki temu, Bóg przychodzi i objawia siebie stworzeniu poprzez łaskę i działania (energije), a tym samym osoba ludzka staje się miejscem spotkania, przeniknięta boskimi energiami ulega przebóstwieniu. Wybitny badacz pism Maksyma, Lars Thunberg konkluduje

„boskie wcielenie w cnotach i umocowanie człowieka w Bogu są dwoma stronami tego samego procesu deifikacji, poprzez który Bóg objawia się w człowieku”<sup>161</sup>.

Maksym wydaje się pozostawać mocno pod wpływem Pseudo-Dionizego, kiedy pisze, iż tylko dusza posiada zdolność przekroczenia samej siebie, osiągnięcia najwyższej wiedzy o Bogu, gdy poprzez abstrakcję (afairesis) odrywa się od wrażeń zmysłowych i ogląda wyłącznie rzeczywistość neotypczną. Autor *Mystagogii* dodaje za Areopagitą, że dusza jest gotowa do przebóstwienia nie poprzez nabywanie boskiej, oświecającej wiedzy, ale dzięki otrzymanej łasce i modlitwie. Wtedy jest prawdziwie przygotowana na przyjęcie Boga:

„(Bóg) przenika ją beznamiętnie i całą przebóstwia, i przenosi ją do siebie pozostawiając niezmienną, jak mówi święty Dionizy Areopagita”<sup>162</sup>.

Chociaż kończy przytoczony akapit cytatem ze „Świętego Dionizego”, to jednak moc wielkiego autorytetu nie powstrzymuje go przed ponownym komentarzem liturgii opisanej w *Hierarchii*, w sposób zupełnie odmienny. Liturgia w interpretacji Maksyma reprezentuje zbawczy plan Boga, od momentu wcielenia, po drugie przyjście Chrystusa w sądzie

---

<sup>160</sup>Tenze, *tamże*, PG 91,5, 676B; Ἰησοῦν μὲν τὸν ἑμὸν Θεὸν καὶ Σωτῆρα συμπληρωθέντα δι' ἐμοῦ σωζομένου, πρὸς ἑαυτὸν ἐπανάγει

<sup>161</sup>L. Thunberg, *Microcosmos and Mediator*, Lund 1965, s. 135: „divine incarnation in the virtues and human fixity in God are two sides of the same process of deification through which God is thus revealed in man”.

<sup>162</sup>Maksym Wyznawca, *Mystagogia*, 23, PG 91, 701 C; por. καὶ ἀπαθῶς ἑαυτὸν ἐνιέντος, καὶ ὅλην θεοποιήσαντος ὡς εἶλαι, καθὼς φησιν ὁ πανάγιος Ἀρεοπαγίτης Διονύσιος...

ostatecznym. Wejście biskupa do świątyni jest figurą pierwszego pojawienia się Chrystusa w ciele. Poprzez swe ludzkie życie uwolnił On rodzaj ludzki od zepsucia i śmierci. Wejście wiernych do świątyni wraz z biskupem oznacza z kolei, przejście od ignorancji do wiary, od błędu do ponownego rozpoznania Boga. Widzimy jednocześnie, że zwrot ku Bogu zależy nie tylko od aktywności Chrystusa, ale również wolnej woli człowieka. Każdy, nawet morderca, złodziej, może rozpocząć swój powrót dzięki dobrowolnej zmianie życia, poprzez praktykowanie cnoty i przykazań. Celem i efektem rytu czytania Psalmidii i pisma jest przygotowanie wierzących do celebrowania misterium. Podobnie jak Pseudo-Dionizy, Maksym interpretuje go jako drogę wstępowania do Boga. Następnie jednak, autor *Mistagogii* poleca, by porzucić mediację hierarchy i Pisma (ὑπερβῶς τὸ γράμμα) i otworzyć duszę na łaskę Ducha. Dzięki temu człowiek odnajdzie prawdziwą mądrość zamkniętą w swym sercu przenikniętym już boskimi energiami. Również Grzegorz Palamas poniższy passus cytuje w kontekście podkreślenia wyższości bezpośredniej wizji światła nad stopniowo przekazywaną wiedzę:

„jeśli ktokolwiek okaże się być absolutnie wartym, ten odnajdzie w sobie Boga wrytego na tablicach swego serca, przez łaskę Ducha”<sup>163</sup>.

Najważniejszy z sakramentów, komunia (zebranie w jedno - σύναξις), ma dla Maksyma specjalne znaczenie. Traktuje ją jako szczyt mistycznego wznoszeniu się człowieka do Boga, jako zjednoczenie poza wiedzą i rozumem. Akt komunii jest podsumowaniem całej ekonomii zbawienia, ponieważ wcielony Logos zbiera ludzką naturę w sobie (sc. przemienia w siebie samego, μεταποιῶσα πρὸς ἑαυτήν)<sup>164</sup>, nie wchłaniając jej i nie zmieniając jej istoty pozwala uczestniczyć w boskim świetle (sc. udzielalnej „części” boskiej natury):

„Zatem oni stają uczestnikami światła niewidzialnej i niewyczerpalnej chwały<sup>165</sup>”.

Człowiek będąc w całości przeniknięty boskimi energiami staje się bogiem przez łaskę (κατὰ τὴν χάριν θεοῦς). Jego unia z Chrystusem dokonuje się w byciu prawdziwym synem bożym:

---

<sup>163</sup> Tenże, *tamże*, 7, PG 91, 688B; ὧν εἴ τις ἐντός ἄξιος γενέσθαι φανήσεται, τὸν Θεὸν αὐτὸν εὐρήσει ταῖς πλαξὶ τῆς καρδίας ἐγγεγραμμένον διὰ τῆς ἐν πνεύματι χάριτος; Zob. Grzegorz Palamas, *Triades*, I, 3, 41.

<sup>164</sup> Tenże, *tamże*, 21, PG 91, 697A; Καθ' ὃν ἀφανοῦς καὶ ὑπεραρρήτου δόξης τὸ φῶς ἐνοπτεῦοντες

<sup>165</sup> Tenże, *tamże*, 21, PG 91, 697A.

„Tak, że oni mogą być, i nazywać się bogami umowanie (sc. na mocy adopcji) dzięki łasce, ponieważ oni są całkowicie wypełnieni przez całego Boga”<sup>166</sup>.

Maksym dodaje do dionizjańskiej struktury myśl zupełnie nową, a mianowicie aspekt cielesny w człowieku. M.W. Żywow, badacz maksymowej teologii, pisze w konkluzji rozważań nad *Mistagogią*:

„to, co materialne, ciało, jest zdolne do przebóstwienia, tzn. do przyjęcia boskich energii; przebóstwienie ciała jest jednym z aspektów zbawienia kosmosu i człowieka. (...) Stało się to możliwe dzięki Wcieleniu Chrystusa, dzięki przyjęciu przez Niego obrazu człowieka, dzięki perychorezie boskiej i ludzkiej natury w Chrystusie”<sup>167</sup>.

## 2.5. *Corpus Areopagiticum* w liturgii bizantyńskiej i myśli patrystycznej

Pisma Maksyma zajęły ogromnie ważne miejsce w tradycji Kościoła wschodniego. O ich znaczeniu przekonują nas nie tylko *Filokalia*<sup>168</sup> Nikodema ze Góry, które zawierają bardzo obszerne cytacje dzieł Maksyma, ale również dominujący wpływ jego *Mistagogii* na liturgię bizantyńską<sup>169</sup>. Nie można natomiast mówić o takim wpływie dzieł Pseudo-Dionizego. W przeciwieństwie do twierdzeń A. Loutha<sup>170</sup>, wspomniane prace I.H. Dalmais oraz B. Bornerta wykazują, iż pogląd o szerokim oddziaływaniu *Corpusu* na liturgię nie znajduje uzasadnienia w materiale źródłowym. Potwierdzenie tych opinii odnajdujemy w fundamentalnym opracowaniu zagadnień liturgii bizantyńskiej autorstwa H. Paprockiego. Analizując budowę kościoła bizantyńskiego i rolę, jaką odgrywał narteks w liturgii katechumenów zauważa, iż błędem jest oparcie się na świadectwie Pseudo-Dionizego, gdyż

---

<sup>166</sup> Tenże, *tamże*, 21, PG 91, 697A; Ὅστε καὶ αὐτοὺς δόνασθαι εἶναί τε καὶ καλεῖσθαι θέσει κατὰ τὴν χάριν θεοῦ, διὰ τὸν αὐτοῦ ὅλως πληρώσαντα ὅλον Θεόν

<sup>167</sup>M.W. Żywow, „Mistagogia” Maksyma Wyznawcy i rozwój bizantyńskiej teorii obrazu”, w: *Ikona, symbol i wyobrażenie*, tłum. R. Mazurkiewicz, Warszawa 1984, s.101; rozważania dotyczące tego zagadnienia można znaleźć: I.H. Dalmais, *Mystere liturgique et divinisation dans la Mystagogie de saint Maxime le Confesseur*, w: *Melanges patristique offerts au Cardinal Danielou*, Paryż 1972, s. 57-58; J. Danielou, *L` Apocatastase chez s. Gregoire de Nysse*, w: „Recherches de science religieuse”, 30 1940, s. 347; A. Riou, *Le Monde et L` Église Selon...*, dz.cyt., s. 98-107; P. Sherwood, *The Earlier Ambigua...*, dz.cyt., s. 216-221.

<sup>168</sup> Zob. *Filokalia*, Wenecja 1784, (angielski przekład: Palmer, Sherrad, Ware, *The Philokalia the Complete Text*, 2 vol., Londyn 1981).

<sup>169</sup> Zob. I.H.Dalmis, *Place de la Mystagogie...*, dz.cyt., s. 277-283; R.Bornert, *Les Commentaires Byzantins...*, dz.cyt., s. 102-103.

<sup>170</sup> Zob. A.Louth, *Denys...*, dz.cyt., s. 116-117.

opisywał on ryty liturgii syryjskiej nie zaś bizantyńskiej<sup>171</sup>. Wnioski te znajdują swoje potwierdzenie w pracy archeologa i historyka sztuki P. Methiewsa<sup>172</sup>. Liturgia syryjska poprzez plan świątyni oraz kolejno stosowane zasłony i podziały podkreśla wagę hierarchii oraz niepoznawalność Boga. P. Methiewski po przebadaniu zachowanych planów świątyni w Konstantynopolu stwierdził, iż syryjski obrządek opisywany w *Hierarchii niebiańskiej* Pseudo-Dionizego nie może znaleźć swego zastosowania dla badanych kościołów. Na pewno problematyka ta czeka na dalsze dokładne badania. Podobne wątpliwości budzi twierdzenie<sup>173</sup> o wpływie Areopagity na liturgię bizantyńską za pośrednictwem dzieła *O historii kościelnej i mistycznej kontemplacji*<sup>174</sup> przypisywanego Germanosowi z Konstantynopola. Ten „podręcznik liturgii” doczekał się bardzo wnikliwego studium B. Bornerta<sup>175</sup>. Wynika zeń, że przede wszystkim trudno jest stwierdzić, czy linia *Historii* była dominująca w liturgii bizantyńskiej do XIV wieku, choćby z tego względu, iż *Mystagogia* Maksyma była zdecydowanie częściej czytana i studiowana, a ilość zachowanych rękopisów silnie przewyższa *Historię*. Bornert zauważa poza tym, że *Historia* reprezentuje bizantyński typ komentarza: podkreśla konkretny fakt historii Zbawienia oraz zakłada zależność pomiędzy aktami liturgicznymi i ziemskim życiem Chrystusa. Píše przy tym, iż obydwie dzieła zachowują wspólną linię doktrynalną, jaką jest o wiele bardziej realistyczna, niż ma to miejsce u Pseudo-Dionizego, interpretacja terminu „symbol” w odniesieniu do liturgii Eucharystii<sup>176</sup>. Bornert podkreśla fakt, iż system Pseudo-Dionizego nigdy nie mógł być zaakceptowany przez liturgię bizantyńską, w której neoplatonickie rozumienie sakramentów zawsze było korygowane przez odniesienie do historii ekonomii Zbawienia<sup>177</sup>.

---

<sup>171</sup> Zob. H. Paprocki, *Le Mystere de l'Eucharistie*, tłum. F. Lhoest, Paryż 1993, s.143-144:

„Depuis le XVIIe siecle, les byzantinistes proclamaient que le narthex etait destine aux catechumenes et aux penitents. C'est une erreur methodologique. Car pour l'affirmer, on se fonde sur le temoigne du Pseudo-Denys de l'Areopage, qui decrit la liturgie syrienne et non la liturgie byzantine”.

<sup>172</sup> Zob. P. Methiewski, *The Early Churches of Constantinople, Architecture and Liturgy*, Pensylwania 1980.

<sup>173</sup> Zob. A. Louth, *Denys...*, dz.cyt., s. 116-117.

<sup>174</sup> *Historia ecclesiastica et mystica contemplatio*, PG 98, 39-454; zob. B. Tatakis, *Filozofia Bizantyńska*, dzieł.cyt., s. 82.

<sup>175</sup> Zob. R. Bornert, *Les Commentaires Byzantins...*, dz.cyt., s. 125-179.

<sup>176</sup> Zob. Pseudo-Dionizy, *De ecclesiastica hierarchia* III, 13; R. Roques komentuje ten fragment następująco: „Denys ne presente jamais formellement la communion eucharistique comme une participation au corps et au sang de Sauver. (...) Il faut donc reconnaitre que Denys envisage plus volontiers la communion eucharistique comme une participation a l'Une (...) que comme une participation a l'humanite du Christ”; R. Roques, *L'Univers dionysien*. Paryż 1954, s. 269.

<sup>177</sup> Zob. R. Bornert, *Les Commentaires Byzantins...*, s. 268: „Jamais le systeme dionysien ne fut accepte tel quel par la mystagogie byzantine. La platonisme sacramentaire fut toujours corrige par la vision historique d'une economie divine dans le temps”; Zob. J. Meyendorff, *Teologia...*, s. 256-9.

Pośród współczesnych Masymowi mistyków najlepszym komentatorem duchowości monastycznej był Jan Klimak (525-605), autor *Drabiny Raju*<sup>178</sup>. Jego rozważania nad wadami zagrażającymi mnichom zawarte w 30 rozdziałach (szczeblach), stały się bardzo poczytną lekturą, przełożoną na wiele języków. Ostatnia część pt. *Pouczenia dla pasterza*, która jest dodatkiem skierowanym do opata Jana z Rhaithu, świadczy o wyraźnym wpływie Pseudo-Dionizego, ale również Grzegorza z Nazjanzu<sup>179</sup>. Wydaje się jednak, że bezpośrednią inspirację dla Jana Klimaka stanowiły jego własne doświadczenia życia duchowego.

Wyraźną tradycję *Areopagityków* zauważamy w dziełach teologicznych Jana z Damaszku (640-749). Uważnej natomiast analizy wymaga zagadnienie, na ile jest to bezpośredni wpływ myśli Areopagity, a na ile jego recepcja poprzez Maksyma, który dla Jana stanowi niepodważalny autorytet. *Wykład wiary prawdziwej*<sup>180</sup> Jana z Damaszku zawiera bowiem syntezę całej poprzedzającej go tradycji, w której myśl Pseudo-Dionizy zdążyła nabrać dużego znaczenia. Pisząc o Bogu Jan idzie śladem *Areopagityków* i stanowczo potwierdza niepoznawalność boskiej natury. Uważa, iż w zasięgu ludzkiego poznania pozostają tylko Jego działania, moce Boże udzielane *ad extra*. W kwestii przebóstwienia natomiast wyraźnie podąża za Maksymem, gdy pisze, iż w przemienionym człowieczeństwie ludzie będą mogli oglądać energie - światło Boga, a tym samym uczestniczyć w Nim bezpośrednio. *Wykład* Jana Damasceńskiego przedstawia poznanie Boga w ujęciu chrystocentrycznym, a tym, który objawia Syna i jednocześnie inicjuje proces *θεόσις*, jest Duch święty<sup>181</sup>. Jest to wyraźnie motyw zaczerpnięty ze szkoły aleksandryjskiej (Cyryl Aleksandryjski), obcy tradycji antiocheńskiej i syryjskiej, z której wywodził się Pseudo-Dionizy.

W czasie sporów ikonoklastycznych<sup>182</sup> obrońcy ikon ze Janem Damasceńskim<sup>183</sup> i Teodorem Studytą<sup>184</sup> na czele, opracowali teologię widzialnego symbolu niewidzialnej rzeczywistości, która w owym symbolu uczestniczy. Wątki te wiodą nas ku rozważaniom Pseudo-Dionizego o jedności i zróżnicowaniu w naturze Boga. W *Imionach Bożych* (2)

---

<sup>178</sup> Jan Klimak, *Κλίμαξ τοῦ παραδείσου*, PG 88, 631-1210.

<sup>179</sup> Zob. P.Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele wschodnim*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 57.

<sup>180</sup> Jan z Damaszku, *De fide orthodoxa*, PG 94; *Wykład wiary prawdziwej* tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969.

<sup>181</sup> Zob. P.Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele wschodnim*, dz.cyt., s. 51-70.

<sup>182</sup> Zob. L.Uspienski, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993, s. 77-120; P.Floreński, *Ikonostas i inne szkice*, tłum. Z. Podgórzec, Białystok 1997.

<sup>183</sup> *Orationes pro sacris imaginibus*, PG 94; Zob. U.R.Jeck, *Ps.-Dionysius Areopagites und der Bilderstreit in Byzanz. Überlegungen zur Dionysiosrezeption des Joannes von Damaskos*, "Hermeneia Zeitschrift für ostkirchliche Kunst" 8, 2, 1992, s. 71-80.

<sup>184</sup> Zob. tamże, *Die Bilderlehre des Theodoros Studites Und Ihre Areopagitischen Wurzeln*, "Studia Mediewistyczne" 32, 1997, s. 7-22.

zastanawia się on nad antynomią, jaką jest Bóg niedostępny w swoim istnieniu i jednocześnie poznawalny poprzez udzielane ludziom energie. Pseudo-Dionizy pisze, iż Bóg przekracza wszelki byt znany i idealny, że nie ma Dłań adekwatnych imion ani w tym, ani w przyszłym wieku, podkreśla brak słów i brak obrazów dla przedstawienia Jego istoty. Ową istotę Boga, która będąc przyczyną wszystkiego stworzenia pozostaje dlań niepoznawalna, nazywa Pseudo-Dionizy *Bogiem Samym w Sobie*. Z drugiej strony twierdzi, że pod imieniem Dobra, Bog udostępnienia się i objawia się światu. Przejawy Dobra w świecie Areopagita określa znanym już terminem „wystąpienia ku” (*πρόοδος*) nazywa również „energiami” (*ἐνέργεια*) lub „mocami” (*δύναμις*). Boga poznajemy więc w stworzeniach przenikniętych Jego energiami, które jak promienie światła wylewają się z boskiej istoty i przenikają wszystkie stopnie hierarchii bytu. Antynomia, jaką stanowi rozróżnienia w Bogu niepoznawalnej istoty i poznawalnych energii niepowodujące w Nim żadnych podziałów (*διάκρισις*), jest możliwa tylko dzięki *ponadistotowej* (*ὑπερουσίτητος*) naturze Boga. To stanowisko Pseudo-Dionizego pozwoliło obrońcom ikon wybrnąć z ciężkiego zarzutu idolatrii (bałwochwalstwa), postawionego im przez ikonoklastów. Zarzut ten opierał się na przekonaniu o identyczności i współistotności ikony (obrazu) ze swym praobrazem. Przekonanie to z całą mocą odrzucał Teodor Studyta, podkreślając nieprzebytą odległość jaka dzieli świat stworzeń od niepoznawalnego ze swej istoty Boga. Pisał:

„nikt nie byłby chyba tak bezmyślny, by utrzymywać, że to co rzeczywiste, i to, co rzeczywistość odzwierciedla (...), prawzór i jego wizerunek, przyczyna i skutek, pozostają identyczne w swej istocie”<sup>185</sup>.

To, co czyni ikony godne najwyższej czci i sprawia, że stanowią medium, przez które bóstwo objawia się ludziom, są właśnie energie. Ikony są przeniknięte boskimi mocami, nie ze względu na to, że przedstawiają boską naturę, ale dlatego, iż ukazują osobę, w której w sposób niezmienny i nierozdzielony trwa natura boska i ludzka. Tak więc, przebóstwione człowieczeństwo Chrystusa, Matki Boskiej i świętych, tzn. natura ludzka przeniknięta boskimi energiami, staje się udziałem ikony. Jana z Damaszku określa to w następujący sposób:

---

<sup>185</sup> PG 100, 277 B; cyt. za L.Uspienski, *Teologia ikony...*, dz.cyt., s. 93.

„Rzeczy materialne same przez się nie zasługują na cześć, jeśli jednak obrazują kogoś, kto jest pełen łaski, to zgodnie z wiarą, mają udział w łasce”<sup>186</sup>.

Ikona zatem różni się od swego boskiego pierwowzoru co do istoty, z natury niepojętej i niepoznawalnej, lecz jest podobna doń ze względu na przenikające ją energie praobrazu. Cześć jaką oddajemy ikonom będzie więc różna od czci, jaka należy ponadistotowemu Bogu. Siódmy Sobór Powszechny (787r.) stwierdził w formie dogmatu, iż obraz czyli ikona, jako różna od boskiego modelu, może być przedmiotem jedynie względnego kultu czy czci, nie zaś kultu zastrzeżonego wyłącznie dla Boga<sup>187</sup>. Ponownie nabiera więc mocy interpretacja myśli Pseudo-Dionizego, jakiej dokonał Maksyma Wyznawca. Rozróżnienie na niepoznawalną istotę i poznawalne energie widziane w kontekście chrystocentrycznym pozwoliło mu stwierdzić, iż to właśnie przebóstwione człowieczeństwo Chrystusa stało się warunkiem możliwości wzajemnego przenikania się obrazu i praobrazu. Dlatego M.W. Żywow w konkluzji swego studium mógł napisać:

„teoria kultu ikony (...) jest szczególnym przypadkiem ogólnej teorii obrazu, której rozwój, kontynuujący nauczanie ojców Kapadockich, radykalnie przekształcił poglądy i twierdzenia neoplatońskie (Ewagriusz, Pseudo-Dionizy), doprowadzając je do głównego, chrystocentryczno-soteriologicznego nurtu myśli patrystycznej”<sup>188</sup>.

W XI wieku odnotowujemy przypadek niezwykle szczegółowego rozwinięcia myśli Pseudo-Dionizego, jakiego dokonał Niketas Stethatos (1005-1080), uczeń i biograf Symeona Nowego Teologa. Jest to o tyle zaskakujące, iż w dziele samego Symeona, jednego z największych autorytetów życia monastycznego, który rozwinął doktrynę przebóstwiającego światła, w ogóle nie odnotowujemy wpływów tradycji Pseudo-Dionizego. Dzieło Niketasa *Hierarchia Niebiańska*<sup>189</sup> pod względem zależności od pism Areopagity, dokładnie analizuje

---

<sup>186</sup> Jan z Damaszku, *De imaginibus oratio*, PG 94, c.1264; cyt. za W.Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, Warszawa 1989, t. 2, s. 43, przyp. a. Należy pamiętać, przy tym, iż w teologii wschodniej łaska jest utożsamiona z boską energią mającą moc przebóstwienia ludzkiej natury.

<sup>187</sup> J.D.Mansi, *Sacrorum consiliarum nova et amplissima collectio*, Florencja-Wenecja-Paryż, 1759-1927, 13, 333D; Zob. J.Meyendorff, *Teologia...*, dz.cyt., s. 60 - 61.

<sup>188</sup> M.W.Żywow, *Mistagogia Maksyma Wyznawcy...*, dz.cyt., s. 102.

<sup>189</sup> Niketas Stethatos, *Opuscles et Lettres*, wyd. i tłum. J.Darrouzes, „Sources Chretiennes” 81, 1961.

i komentuje A. Louth<sup>190</sup>. *Hierarchia* Niketasa nie wpłynęła jednak w żaden sposób ani na liturgię, ani na teologię wschodniej ortodoksji<sup>191</sup>.

Wielu badaczy za J. Meyendorffem uważa, że recepcja Pseudo-Dionizego w tradycji wschodniej dokonała się nie bezpośrednio, ale poprzez „chrześcijański filtr” dzieł Maksyma. Wniosek ten wydaje się być zarazem odpowiedzią na pytanie o możliwość znaczącego, doktrynalnego wpływu Pseudo-Dionizego na myśl Kościoła wschodniego. Mając wszakże na względzie fakt, że wydane dzieła wymagają nowych, gruntownych (porównawczych) opracowań, oraz że większość rękopisów czeka na wydanie, możemy stwierdzić, iż kwestia wpływu Pseudo-Dionizego na myśl Kościoła wschodniego pozostaje nadal otwarta.

---

<sup>190</sup> Zob. A. Louth, *Denys...*, dz.cyt., s. 117-119.

<sup>191</sup> Zob. *Dictionnaire de Spiritualite*, hasło: *Niketas Stethatos*, A.Wenger, kol. 307/309, t. 14. Paryż 1932-1995.

## Rozdział 3.

### Grzegorz Palamas i jego epoka

#### 3.1. Życie i dzieło Palamasa na tle czternastowiecznego Bizancjum

Spory teologiczne i filozoficzne stanowiły nieodłączny i powszechnie akceptowany składnik życia politycznego, społecznego i kulturalnego ówczesnej wspólnoty, co szczególnie widać na przykładzie historii walk z herezjami, cytowanej za już W. Łosskim. Z tej perspektywy wydaje się rzeczą nieodzowną umieszczenie dzieł Palamasa we właściwym im kontekście, jaki stanowi nie tylko historia życia ich autora, ale i problemy nurtujące jego epokę.

Grzegorz Palamas urodził się w 1296 r w Konstantynopolu, w dość zamożnej, arystokratycznej rodzinie. Jego ojciec pełnił wysoki urząd na dworze cesarskim, cieszył się szacunkiem i uznaniem w oczach imperatora Andronika II Paleologa. Dzięki temu Palamas senior mógł zapewnić swojemu synowi staranne wykształcenie pod patronatem Teodora Metochity, wielkiego męża stanu i uczonego humanisty. W wieku dwudziestu lat Grzegorz podjął studia świeckie *trivium* i *quadrivium*, w których programie znajdowało się czytanie dzieł Arystotelesa, zwłaszcza tych dotyczących logiki. W 1316 r. mimo doskonale zapowiadającej się kariery dworskiej, Palamas postanowił iść za głosem powołania i zrezygnować z życia świeckiego. Uczynił to za pewne zachęcony przykładem swego duchowego nauczyciela i przewodnika Teoliptosa, późniejszego biskupa Filadelfii, który wtajemniczył go w podstawy monastycznej praktyki tzw. czystej modlitwy serca. Po śmierci ojca, Grzegorz jako najstarszy z synów był zobowiązany do opieki nad swoją rodziną, dlatego jego decyzja wstąpienia do klasztoru wpłynęła również na rozpoczęcie życia zakonnego przez jego matkę, dwóch braci i dwie siostry. W 1317 roku Palamas wraz z braćmi, wstąpił do klasztoru Watopedi należącego do republiki mnichów na Górze Atos, gdzie przez trzy lata pozostawali pod duchową opieką mnicha hezychasty Nikodema. Po jego śmierci i niespodziewanym zgonie młodszego z braci, Grzegorz przeniósł się do samego serca wspólnoty klasztorów Atos, Wielkiej Ławry (Laury) Atanazego, z którą był duchowo związany do końca życia. Następnym miejscem odosobnienia była dla Palamasa pustelnia Glossia, tam też rozpoczął życie mnicha-eremity. Przerwał je najazd Turków, gdyż pozbawiony obronnych murów klasztor stał się łatwym łupem dla morskich piratów. Następne lata spędził przyszły mistrz hezychazmu w Salonikach, gdzie odbywał ćwiczenia duchowe pod kierunkiem Kaliksta, ucznia Grzegorza Synaity i przyszłego patriarchy

Konstantynopola. Po otrzymaniu święceń kapłańskich pod koniec 1326 r. zajął się organizacją wspólnoty eremitów koło Werrii (Βερρηα), w Macedonii. Przez pięć lat praktykował bardzo surowe życie w odosobnieniu spotykając się ze swymi towarzyszami tylko na eucharystię w soboty i niedziele. Pustelnicze życie przerwała inwazja Serbów, ok. 1331 r. Grzegorz Palamas powrócił więc na Atos, osiedlił się w celi Saby, niedaleko Wielkiej Ławry, by móc uczestniczyć w cotygodniowych nabożeństwach. Na przełomie 1335/6 roku doktor hezychazmu pełnił funkcję opata (igumena) wielkiego klasztoru Esfigmena, lecz zraził do siebie mnichów zbyt surową dyscypliną. Z radością więc przyjął odwołanie i powrócił do swego odosobnienia. Nie trwało to jednak długo ponieważ kilka miesięcy później, za sprawą dyskusji z Barlaamem, kalabryjskim mnichem, uczonym i filozofem, Grzegorz Palamas niespodziewanie stał się osobą publiczną.

### **3.2. Dyskusja z Barlaamem i Akindynosem. Okoliczności powstania dzieł, traktatów i tomów synodalnych.**

Barlaam, urodzony w Kalabrii grecki myśliciel, pojawił się w Konstantynopolu w 1330 r. i szybko zyskał opinię osoby gruntownie wykształconej, a przy tym szczerze oddanej wschodniej ortodoksji. Sława jaką zyskał dzięki szerokiej wiedzy z zakresu matematyki, astronomii i logiki spowodowała, iż Jan Kantakuzen pełniący funkcję marszałka dworu (megadomestikosa) za panowania cesarza Andronika, oficjalnie mianował go kierownikiem katedry filozofii na cesarskim uniwersytecie. Barlaama podczas prowadzonych przez siebie wykładów zajął się przede wszystkim wyłożeniem myśli Pseudo-Dionizego<sup>192</sup>. Filozof z Kalabrii wyakcentował główne wątki *Areopagityków* i ujął je w dwie, zasadnicze grupy problemów. Dowodził, iż według Pseudo-Dionizego, wszystka wiedza pochodzi z doświadczenia zmysłowego, nawet wiedza o Bogu, która jest nabywana poprzez zmysł specjalny. Po drugie uważał, że skoro Bóg jest ponad substancjalny i przekracza wszelkie byty stworzone, zatem wszelka wiedza o Nim nie może być nabyta wprost, ale za pośrednictwem symboli, których doświadczamy. Przedmiotem wiedzy mistycznej jest zatem tylko rzeczywistość symboliczna<sup>193</sup>. Taka interpretacja myśli autora *Corpusu*, doprowadziła

---

<sup>192</sup> N.Gregoras, *Hist.* XIX, 1, dz. cyt., s. 923.

<sup>193</sup> Zob. Barlaam, traktaty niewydane, cyt. za J.Meyendorff, *Un mauvais theologien de l'unite au XIVe*, *Melanges Lambert Beauduin*, Chevetogne 1955, s. 47-64. Barlaam twierdził przy tym, że postulaty te Pseudo-Dionizy wywiódł z filozofii greckiej, a w *Teologii Mistycznej* posłużył się nawet wyrażeniami, których używali Pitagorejczycy, Pantaenetus, Brotinos, Filolaos, Charmidas i inni. Zob.

kalabryjskiego filozofa do przekonania, iż obok prawd koniecznych, logicznie dedukowalnych z Objawienia, jest sfera prawd tylko możliwych, których w żaden sposób z objawionych przesłanek wywieść nie można. Barlaam zafascynowany filozofią Arystotelesa, stopniowo zaczął odchodzić od właściwej Ojcom Greckim teologii opartej na antynomii i apofatyce, by rozpocząć otwartą dyskusję z tradycją patrystyczną. Pierwsza publiczna debata, w której Barlaam zmierzył się ze słynnym historykiem i humanistą o wielkim autorytecie, Nikeforem Gregorasem, była dlań porażką o tyle, że wykazała całkowitą obcość arystotelizmu wobec przepojonej „mistycznym realizmem” myśli teologii wschodniej. Rozwiązanie, które dotknęło sedna omawianej problematyki zaproponował dopiero Grzegorz Palamas. W 1336 r. wierny uczeń Palamasa Akindynos, przysłał mu dzieła Barlaama z Kalabrii, które czytał i dyskutował w prowadzonej przez siebie szkole w Salonikach. Barlaam krytykował w nich filozofię tomistyczną uprawianą przez środowiska uniwersyteckie bliskiej mu Italii. Pisał, iż skoro Bóg jest absolutnie niepoznawalny i pozostający poza wszelkim dyskursem, przeto stanowisku łacinników, optującemu za pochodzeniem Ducha od Ojca i Syna brak jest jakiegokolwiek podstawy. Należy wyzbyć się tomaszowego przekonania o istnieniu prawd całkowicie pewnych dotyczących Trójcy czy natury Boga, ponieważ pozostaje ona całkowicie niedostępna ludzkiemu rozumowi. Paradoksalnie, Barlaam atakując tomizm i scholastykę, zderzył się z mistycznym realizmem Kościoła wschodniego, jak lapidarnie ujął to J. Meyendorff<sup>194</sup>. Palamas w replice na twierdzenia kalabryjskiego filozofa przedstawione mu w liście przez Akindynosa, napisał *Traktat apodyktyczny*. Kontrargumenty doktora hezychazmu oparły się na przekonaniu, iż teologia negatywna rozważana w kategoriach logiki arystotelesowskiej prowadzi jednak do wniosków całkowicie obcych myśli patrystycznej. Barlaam odrzucił bowiem właściwą jej antynomiczność, co w konsekwencji podważyło dogmat wschodniego chrześcijaństwa, głoszący możliwość poznania Boga poprzez Jego energie, w sposób pewny i bezpośredni. Negował zatem sferę mistyki jako obszaru boskich teofanii, skierowanych do każdego wierzącego człowieka. Palamicki *Traktat* spotkał się z gwałtowną reakcją Barlaama. W czasie dysputy Grzegorz musiał sprecyzować swoje stanowisko dotyczące możliwości poznania Boga, którego natura pozostając całkowicie niepoznawalną i niepodzielną, jednocześnie udziela się ludziom poprzez boskie energie, światło - łaskę przemieniające człowieka. Jednym z czynników wspomagających ludzkie działanie by otworzyć się na przebóstwiająca moc, była właśnie

---

Barlaam, *Drugi List do Palamasa*, w: *Barlaam Calabro epistole greche i primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste*, ed. G.Schiro, Testi, 1, Palermo 1954, s. 298-299.

<sup>194</sup> J. Meyendorff, *Introduction a l'etude de Gregoire Palamas*, Paryż 1959, s. 89.

metoda modlitwy hezychastów, praktykowana od wielu stuleci na Górze Atos. Barlaam wiedząc, iż Palamas szczerze popiera przepojony mistycyzmem ruch hezychastów, a nawet sam stosuje tę modlitwę, postanowił poddać metodę miazdzącej krytyce i całkowicie ośmieszyć swego adwersarza. Zaczął więc przebywać w kręgu wspólnoty mniszej w Salonikach, gdzie wysłuchiwał nauk mistyków i ascetów takich, jak Nikefor Hezychasta. Ci prości ludzie, zupełnie nieprzygotowani do teoretycznych dociekań, bez żadnych obaw przedstawili przybyszowi elementy ustalonej od wieków praktyki. Atak Barlaama powiódł się całkowicie. Środowisko bizantyńskich intelektualistów przyjęło z ogromnym zaskoczeniem wiadomość o stosowanej przez mnichów metodzie, celowo opisaną trywialnie, w nader uproszczony sposób. Grecka *paideia* okazała się silniejsza, niż sympatia dla szanowanych powszechnie mnichów.

Wezwany na pomoc przez współbraci Grzegorz Palamas, uznał za konieczne umiejscowić hezychazm w tradycji i kulturze Bizancjum, a także określić jego relację wobec teologicznych dogmatów grzechu pierworodnego, wcielenia Chrystusa i Odkupienia. Otwarcie stanął więc w obronie mnichów pisząc pierwszą z trzech części swego głównego dzieła pt. *Triady w obronie świętobliwych hesychastów* (*Υπερ τῶν ἱερῶν ἡσυχαστῶν*). W odpowiedzi Barlaam opublikował trzyczęściowy traktat *O nabywaniu wiedzy, O modlitwie, O świetle wiedzy*, w którym złagodził zbyt ostre stwierdzenia, zwłaszcza dotyczące praktyki, ale nie zrezygnował z oporu. Palamas odrzucił główne tezy swego adwersarza i udowodnił ich błędność w drugiej z *Triad* napisanej w czasie, gdy kalabryjski filozof przebywał w Awinionie w 1339 r. Natychmiast po powrocie do Konstantynopola, Barlaam przed patriarchą Kalekasem oskarżył Palamasa o herezję. Jednocześnie, by uzasadnić swe stanowiska wydał dzieło *Przeciwko Mesalianom*, gdzie otwarcie zarzucił Palamasowi popieranie potępionej formalnie sekty Mesalianów i Bogomiłów. To niezwykle ciężkie oskarżenie opierało się na przekonaniu, iż Palamas świadomie utożsamia niepoznawalną esencję Boga z dostępnymi ludzkiemu poznaniu energiami. Prowadziło to w konsekwencji do przeświadczenia żywionego przez wyznawców herezji, iż skoro Bóg jest w całości poznawalny, przeto człowiek może zjednoczyć się z całością Bóstwa, stać się na ziemi drugim Chrystusem, bez potrzeby pośrednictwa sakramentów. Zarzut ten zmusił Palamasa do napisania ostatniej z *Triad*, w której argumentacja koncentruje się wokół istnienia w Bogu niedostępnej boskiej istoty i niestworzonych energii, co jednak nie powoduje jakiegokolwiek podziału w Jego istocie. W 1340 r. Grzegorz Palamas zredagował streszczenie swoich poglądów znane jako

*Tom Hagioretyczny*<sup>195</sup>, sygnowany przez duchowych zwierzchników wszystkich klasztorów Świętej Góry Atos, a następnie przesłany do Konstantynopola. Na dworze dzieło spotkało się z poparciem Jana Kantakuzena pełniącego funkcję megadomestikosa, oraz z bardziej krytycznym przyjęciem patriarchy Jana Kalekasa. Ten ostatni chciał jednak uniknąć otwartej kontrowersji z hezychastami i sprzyjającym im cesarzem Andronikiem III, dlatego też 10 czerwca 1341 r. zwołał Synod Powszechny. W toku jego obrad doktryna Barlaama została ostatecznie potępiona, zaś manifest Palamasa uznano za zgodny z ortodoksją. Wobec takiego obrotu sprawy, Kalabryczyk wyjechał do Włoch, tam przeszedł na wyznanie rzymsko-katolickie. Ostatnie lata życia spędził w Gerazie, gdzie uczył wielkiego Petrarke greki, zmarł w 1348 r.

### **3.3 Spór wokół doktryny Grzegorza Palamasa na tle relacji państwo-kościół**

Doktryna Palamasa niespodziewanie znalazła swoje odbicie w życiu politycznym i społecznym bizantyńskiego imperium końca XIV wieku. Przyczyny tego stanu, należy doszukiwać się w cechach istotnych, które złożyły się na charakter ówczesnego państwa. Przez wielu badaczy tematu jest ono postrzegane jako monolityczne w sensie niezmiennego trwania przy określonych rytuałach, tradycji, podkreślaniu ahistoryczności, pozaczasowości. Zjawisko to można wyjaśnić, gdy przyjrzymy się triadzie jaką była *Basileia, Ecclesia i Paideia* poruszająca i inspirująca ludzką wspólnotę. W ciągu tysiącletniego trwania Bizancjum, terminy te nabrały specyficznego znaczenia, różnego od interpretacji *Regnum, Sacerdotum i Studium*, które organizowały średniowieczny, chrześcijański Zachód. Przyjrzyjmy się bliżej zależnościom jakie zachodziły między Kościołem i Państwem. Bizantyński *Basileus* i sprawowana przezeń władza, była ściśle związana z „obszarem ducha”. Monarcha stał w samym centrum hierarchii kościoła. Stanowił żywy symbol chrześcijańskiej społeczności, symbol bazujący na dogmacie Wcielenia. W podwójnej, boskiej i ludzkiej naturze Chrystusa, Bizantyńczycy widzieli najdoskonalszy wzór zespolenie hierarchii państwa i kościoła<sup>196</sup>. Jasne określenie tego związku, w którym „państwo broni honoru kościoła, zaś kościół wytycza podstawy życia społecznego”<sup>197</sup>, odnajdujemy w tekście

---

<sup>195</sup> *Tom Hagioretyczny* (Αγιορειτικός Τόμος ὑπὲρ τῶν ἠσυχαστῶν) PG 150, 1225-1236.

<sup>196</sup> Zob. J. Meyendorff, *Teologia bizantyńska*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 270-278.

<sup>197</sup> Zob. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1991, s. 128-140.

słynnej VI *Novelli* Justyniana. Padają tam znamienne słowa określające wzajemną relację cesarza i stojących na czele kościoła hierarchów jako „symfonię”:

„Są dwa największe dary, z których Bóg w swej miłości do człowieka udzielił mu z wysoka: kapłaństwo i godność cesarska. Pierwszy z nich służy boskim rzeczom, drugi kieruje i zarządza sprawami ludzkimi; oba jednak pochodzą z tego samego źródła i są ozdobą życia ludzkości. Stąd nie powinno być takim źródłem troski dla cesarzy, jak godność kapłanów, ponieważ tym właśnie, o co błagają nieustannie Boga, jest powodzenie i dobrobyt [cesarza]. Jeśli bowiem kapłaństwo jest na wszelki sposób wolne od winy i posiada dostęp do Boga i jeśli cesarze rządzą słusznie i sprawiedliwie państwem powierzonym ich trosce, to wyniknie stąd powszechna harmonia, a na rodzaj ludzki spłyną wszelkie błogosławieństwa”<sup>198</sup>.

Jak zauważył Meyendorff, zasadniczym błędem tego założenia było przeświadczenie, iż możliwe jest urzeczywistnienie doskonałego człowieczeństwa Chrystusa w postaci doskonałego monarchy bizantyńskiego<sup>199</sup> i metod jakimi się posługuje. Do wyraźnego zachwiania owej „symfonii” pomiędzy władzą cesarską i kościelną, kolejny raz doszło w latach czterdziestych czternastego wieku. Po imperium pozostał zaledwie cień jego dawnej świetności, natomiast Kościół osiągnął niespotykane dotąd wpływy. Widać to zwłaszcza na przykładzie zmian jakie zaszły w życiu monastycznym. Klasztory Góry Atos, które dotąd podlegały administracji cesarskiej, chrysobullą Andronika II (1312), zostały poddane jurysdykcji patriarchy. Po 1347 r. stanowisko to obejmowali kolejni uczniowie Palamasa, który w 1316 r. uzyskał tam święcenia kapłańskie (Izydor, 1347-1349; Kallistos I, 1350-1354, 1355-1363; Filoteusz, 1354-1355, 1364-1376; Makarios, 1376-1379; Nilos, 1380-1388, itd.)<sup>200</sup>. Wielu z nich, jak zobaczymy, miało bezpośredni wpływ na propalamicką politykę dworu cesarskiego w momencie, gdy za sprawą doktryny Palamasa doszło do jawnej konfrontacji wpływowych „humanistów” z mnichami. Rosnące znaczenie patriarchy, w momencie coraz większego osłabienia państwa, zaowocowało wyraźnym nasileniem wpływu kościoła na politykę imperium wobec krajów niegdyś mu podległych terytorialnie. G.Ostrogorski opisuje to zjawisko następująco:

---

<sup>198</sup>Justynian, *Novella* VI, *Corpus juris civilis*, wyd. R. Schoell, Berlin 1928, III, 35-36; cyt. za J. Meyendorff, *Teologia bizantyńska...*, dz.cyt.; s. 272.

<sup>199</sup>*Idem*; s. 272.

<sup>200</sup>Zob. J. Meyendorff, *Society and culture...*, dz.cyt.; s. 51.

„Różnica między zasięgiem wpływów Kościoła bizantyńskiego a kurczącym się terytorium Cesarstwa była coraz bardziej rażąca. Państwo karłowaciało, a patriarchat konstantynopoliński nadal pozostawał centralnym punktem dla świata prawosławnego; podlegały mu nie tylko metropolie i biskupstwa leżące na dawnych terenach bizantyńskich w Azji Mniejszej i na Półwyspie Bałkańskim, ale również położone w rejonie Kaukazu, na Rusi i na Litwie. To uczyniło z Kościoła najtrwalszy element Cesarstwa Bizantyńskiego”<sup>201</sup>.

I geograficznie i moralnie wpływ patriarchy na społeczeństwo był o wiele większy niż wpływ imperialnego tronu, co znalazło swoje ekonomiczne i polityczne konsekwencje. Z drugiej strony, z formalnego punktu widzenia, władza cesarska nie uległa żadnemu ograniczeniu w stosunku do Kościoła. Jeszcze w 1393 r, kiedy Wielki Książę Moskiewski Wasyl Dimitrowicz poprosił patriarchę Antoniego o wydanie zgody na pomijanie imienia cesarza w czasie wspomnienia liturgicznego w Kościele Rosyjskim, otrzymał odmowę popartą znamienym stwierdzeniem: „Jest monarchą i władcą Rzymian, co jest oczywiste, że wszystkich chrześcijan” (*βασιλεὺς καὶ αυτοκράτωρ Ρωμαίων, πάντων δηλαδή τῶν χριστιανῶν*)<sup>202</sup>. To właśnie cesarz, nie patriarcha Konstantynopola, miał moc zatwierdzania dogmatów, zaś bez udziału imperatora, sobór tracił rangę ustawodawczą. Bizantyński autokrator posiadał więc dwa zadania: wydawanie arbitralnych rozstrzygnięć w sprawach doktrynalnych i zwalczanie przeciwników władzy, którą sprawował. Konsekwencją połączenia tych funkcji były przeniesienie podziałów ideologicznych w materię życia politycznego.

Polityczny spór wokół doktryny Palamasa narodził się z rozbieżności opinii w kwestii hezychazmu, pomiędzy megadomestikosem<sup>203</sup> Janem Kantakuzenem i patriarchą Konstantynopola Manuelem Kalekasem<sup>204</sup>. Rozdźwięk ten ujawnił się bardzo szybko, kiedy to w kilka dni po triumfalnym dla Palamasa soborze zatwierdzającym ortodoksję jego doktryny, zmarł cesarz Andronik III (15 czerwca 1341r)<sup>205</sup>. Natychmiast rozgorzał spór o sukcesję do tronu cesarza, pomiędzy Janem Kantakuzenem a Anną Sabaudzką, cesarzową-matką dziewięcioletniego, prawowitego władcy Jana V. Kantakuzen, który faktycznie

---

<sup>201</sup> G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum...*, dz.cyt.; s. 383.

<sup>202</sup> *Acta patriarchatus Constantinopolitani*, wyd. F.Miklosich i I.Muller, Wiedeń 1862, II, s.90; cyt. za J. Meyendorff, *Society and culture...*, dz.cyt.; s. 61, przyp.44.

<sup>203</sup> Megadomestikos od XI w. sprawował najwyższe dowództwo nad armią, z czasem posiadał również pełnię władz administracyjnych.

<sup>204</sup> O dziejach sporu wydane teksty źródłowe: N. Gregoras *Historia*, I-II, dz.cyt.; J. Kantakuzen, *Historia*, I-IV, ed. Bonn 1828-1832 oraz J. Meyendorff *Introduction a l'etude de Gregoire Palamas...*, dz.cyt. s. 65-173.

<sup>205</sup> Zob. G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum...*, dz.cyt., s.392-416.

kierował państwem za panowania Andronika III oraz był jego najbliższym przyjacielem, rościł sobie prawo do sprawowania regencji w imieniu nieletniego władcy. Anna Sabaudzka wspierana przez patriarchę Manuela Kalekasa swoje prawa opierała na dokumencie sporządzonym przez Andronika III w czasie Soboru w 1334 r. Dokument ten napisany z okazji nadania Kalekasowi tytułu patriarchy stwierdzał, że: „cesarz powierza Kościołowi pieczę nad swoją rodziną i swoimi dziećmi w przypadku politycznych trudności”<sup>206</sup>. Obydwa stronnictwa bardzo żywo wdały się nie tylko w walkę o tron, ale również zajęły określone stanowiska w sporze Grzegorza Palamasa z Barlaamem i Akindynosem. Uproszczeniem byłoby stwierdzenie, że wszyscy stronnicy megadomestikosa, który poparł Palamasa, byli również (niejako automatycznie) zwolennikami jego stanowiska. Przyczyn tego stanu rzeczy należy szukać, z jednej strony w tzw. problemie ortodoksji doktryny Palamas, z drugiej zaś w polaryzacji postaw środowiska bizantyńskiego wobec tradycji mnichów i ascetów. I tak, najbliższe otoczenie Kanatakuzena stanowili wspomniani już, zagorzali adwersarze „palamizmu”, Nikefor Gregoras i Demetrios Kydones<sup>207</sup>, którzy nie akceptowali monastycznych korzeni doktryny.

Drugie ugrupowanie, na czele którego stała Anna Sabaudzka, również było podzielone pomiędzy zwolenników i przeciwników Palamasa. Podczas gdy cesarzowa sprzyjała Grzegorzowi, jej najbliżsi doradcy, patriarcha Manuel Kalekas<sup>208</sup> i megaduks Aleksy Apokaukos<sup>209</sup> byli jego zdecydowanymi przeciwnikami. Patriarcha postawił Palamasowi najcięższy z możliwych zarzutów, a mianowicie wprowadzenie nowej doktryny i herezję. Argumenty natury teologicznej wyłuszczył on w dziele *Περί οὐσίας καὶ ἐνέργειας*, zaś swe wrogie nastawienie szybko wcielił w czyn, co jak uważa Meyendorff, było bezpośrednią

---

<sup>206</sup> Nikefor Gregoras, *Historia*, X, 7, ed. Bonn I, s. 496; cyt. za J. Meyendorff *Introduction a l'etude de Gregoire Palamas...*, dz.cyt.; s.95.

<sup>207</sup> Nikefor Gregoras (1290-1360) - wybitny uczony i humanista, autor *Ρωμαϊκή ιστορία*, oraz szeregu mów politycznych i potępiających hezychastów; na temat postaci Zob. G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum...*, dz.cyt.; s.369; O. Jurewicz, *Historia literatury bizantyńskiej*, Wrocław 1984, s.287; Demetrios Kydones (1324-1397) - bardzo płodny i ciekawy pisarz, autor bogatej korespondencji i pisma retorycznych, traktatu przeciwko Palamasowi *Κατὰ τοῦ Παλαμα*, przełożył na język grecki między innymi *Summę teologiczną* Tomasza z Akwinu; na temat postaci Zob. G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum...*, dz.cyt.; s. 374; O. Jurewicz, *Historia literatury bizantyńskiej...*, dz.cyt.; s.288-289; na temat obydwu postaci S. Runciman, *Ostatni renesans bizantyński*, Warszawa 1973, s.44-78.

<sup>208</sup> Manuel Kalekas patriarcha Konstantynopola w latach 1334-1347, autor traktatu *Περί οὐσίας καὶ ἐνέργειας* zwalczającego tezy Palamasa, zwolennik unii z Zachodem; Zob. O. Jurewicz, *Historia literatury bizantyńskiej...*, dz.cyt.; s. 288.

<sup>209</sup> Aleksy Apokaukos - początkowo zwolennik Andronika III i przyjaciel Kanatakuzena, potem jego zacięty przeciwnik w wojnie domowej, zginął zamordowany w 1345r; Zob.G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum...*, dz.cyt.; s. 399 -406.

przyczyną kryzysu palamickiego<sup>210</sup>. We wrześniu 1341 r., nieobecność walczącego z Serbami Kantakuzena, została wykorzystana w stolicy. Cesarzowa ogłosiła go wrogiem ojczyzny, dokonano konfiskaty jego majątków, zaś zwolenników wtrącono do więzienia. Na czele regencji obok Anny Sabaudzkiej, stanął wrogi Palamasowi patriarcha. Grzegorz jawnie potępił *coup d'etat*. Mógł sobie na to pozwolić ze względu na więzy rodzinne łączące go z dworem i autorytet duchowy podbudowany niedawnym triumfem nad Barlaamem. Nie chciał jednak otwarcie angażować się w konflikt polityczny, wolał raczej pełnić rolę mediatora niosącego pokój między zwaśnione strony. Mimo wyęzonych wysiłków Palamasa, jego działania były zupełnie bezowocne, dlatego też postanowił wycofać się do położonego w pobliżu stolicy klasztoru Michała. Pod koniec 1342 r., na rozkaz cieszącego się ogromnym poparciem dworu patriarchy Kalekasa, Grzegorz został skazany na całkowite odosobnienie. Siłą usunięto go do klasztoru mieszczącego się niedaleko rezydencji namiestnika Kościoła. Mimo to, naraził się na następne ataki, tym razem ze strony swego dawnego ucznia Akindynosa. W czerwcu 1343 r. napisał on dla patriarchy raport, w którym dokonał interpretacji minionych wydarzeń. Z treści pisma wyłonił się obraz Palamasa – heretyka, co posłużyło Kalekasowi za wystarczający argument natury doktrynalnej, na poparcie z gruntu politycznej decyzji uwięzienia Grzegorza. W 1344 r. patriarcha posunął się jeszcze dalej zwołując synod, na którym ogłoszono ekskomunikę Palamasa oraz zwolniono palamistę Izydora z funkcji biskupa Monembasi. Akidynos w nagrodę, uzyskał godność metropolity Salonik<sup>211</sup>. Doprowadziło to do poważnego zatargu z popierającego go regentką. Zarzuciła ona Kalekasowi nie respektowanie uchwał Synodu z 1341 r., zwołanego pod cesarskimi auspicjami oraz podniesienie heretyka Akidynosa do godności biskupa. W konsekwencji, pomimo szeregu rozpraw, w których patriarcha bronił swego stanowiska, jego protegowany nigdy biskupstwa nie objął. Zauważmy tu ciekawe zjawisko. Cesarzowa Anna Sabaudzka, mimo, iż przyszło jej bronić człowieka popieranego przez wrogie stronnictwo, nie zawahała się przed postawieniem weta patriarsze. Jej postawa wynikała zapewne z przekonania, iż właśnie na cesarzu spoczywa odpowiedzialność stosowania i bronięcia ustalonych przez Synod kanonów. Już Justyn w *Codex Justinianus* rozkazał, aby kanony miały moc prawa, w ten sposób cesarz strzegąc Kościoła i prawa nie mógł znajdować się ponad dogmatami ani kanonami<sup>212</sup>.

---

<sup>210</sup> J. Meyendorff. *Introduction a l'etude de Gregoire Palamas...*, dz.cyt.; s. 121: „C'est donc le patriarche Jean Calecas qui porte la responsabilite de la crise religieuse subie par l'Eglise byzantine au corse de la guerre civile”.

<sup>211</sup> Zob. J. Meyendorff. *Introduction a l'etude de Gregoire Palamas...*, dz.cyt., s. 105-9.

<sup>212</sup> Zob. J. Meyendorff, *Teologia...*, dz.cyt.; s. 106.

W 1342 r. można było sądzić, iż sprawa Jana Kantakuzena i „palamistów” została ostatecznie zaprzepaszczone. Zwolennicy opuścili go ratując w ten sposób głowy i majątki. Osamotniony antycesarz nie zrezygnował jednak z walki. W lipcu 1342 r zwrócił się o pomoc do serbskiego cara Duszana, jednak sprzeczność interesów obydwu władców wkrótce doprowadziła ich do otwartego konfliktu. Pod koniec 1342 r Kantakuzen sprzymierzył się z Umurem, emirem Ayndum. To właśnie wsparcie udzielone antycesarzowi przez Turków Seldżuckich, w krótkim czasie przechyliło szalę zwycięstwa na jego stronę. Popierany przez silny ruch hezychastów i swego nowego sprzymierzeńca, sułtana Orchana, niepowstrzymanie zmierzał do zwycięstwa. Dzięki jego zbrojnemu poparciu, w maju 1346 r patriarcha Jerozolimy dokonał w Adrianopolu koronacji Kantakuzena. Natomiast Synod biskupów trackich zwołany w tym mieście, ogłosił depozycję Jana Kalekasa pod zarzutem wyświecenia potępionego heretyka. Anna Sabaudzka zagrożona przez coraz silniejszego Kantakuzena, usiłowała zjednać sobie hezychastów, myśląc iż ich wsparcie zapewni jej panowanie. W lutym 1347 na polecenia cesarzowej, detytułowano patriarchę i na jego miejsce mianowano palamistę Izydora. W końcu został zwolniony z więzienia Grzegorz Palamas, którego wyniesiono do godności metropolity Salonik. Wysiłki cesarzowej nie uchroniły jej od upadku, 3 lutego 1347 r. Jan Kantakuzen triumfalnie wkroczył do stolicy imperium. W maju 1347 r. po zaakceptowaniu przez lud, senat i wojsko, nowy patriarcha Konstantynopola Izydor, dokonał uroczystej koronacji cesarza Jana VI. Takie właśnie imię przybrał Kantakuzen. W imieniu Jana V, któremu oddał za żonę córkę Helenę, sprawował rządy przez 10 lat. W ten oto sposób zakończyła się długotrwała, wyniszczająca kraj wojna domowa. Jedynym punktem oporu wobec nowej władzy, pozostały Saloniki. Ostatecznie panujące tam rządy zelotów zostały obalone w 1349 r. Rok później, Jan VI mógł wkroczyć do miasta, zaś Grzegorz objąć swoje biskupstwo. Kilka dni po wjeździe, określonym przez Filoteusza jako triumfalny<sup>213</sup>, Palamas napisał pierwszą z siedemdziesięciu *Homilii*, w której potępił wystąpienia zelotów oraz kładł nacisk na konieczność przebaczenia i zachowania pokoju<sup>214</sup>. Wyraźnie więc zwycięstwo cesarza było zwycięstwem „palamistów” i zakończyło długotrwały okres sporów dogmatycznych. W czerwcu 1351 r. w pałacu Blachernos, został zwołany bardzo uroczysty Synod, w którym wzięli udział przedstawiciele wszystkich odłamów Kościoła wschodniego. Synod jako ekumeniczny, a więc mający najwyższą władzę i autorytet, wydał dokument synodalny (*Tomos Hagioreticos*), w którym uznał hezychazm za doktrynę w pełni ortodoksyjną. Nałożył jednocześnie ekskomunikę na Barlaama i Akindynosa. Potwierdzony

---

<sup>213</sup> Zob. Filoteusz, *Encomion*, PG 151, 617-618.

<sup>214</sup> Zob. Grzegorz Palamas, *Homilia I*, PG 150, 12d.

przez kolejne synody lokalne, dokument został włączony do *Synodikonu Ortodoksji* – dodatku do liturgicznych Ksiąg Kościoła<sup>215</sup>. Grzegorz Palamas mógł już całkowicie legalnie sprawować urząd biskupa Salonik. Otoczony głębokim szacunkiem, dzięki wyważonej i pełnej rozwagi działalności, zażegnał właśnie między dotychczasowymi przeciwnikami. Chociaż popierany przez administrację cesarską, często w kazaniach i homiliach piętnował nadużycia panującego, nierówności społeczne i zbytni przepych Kościoła. W 1352 r. Palamas odczuł pierwszy atak malarii, lecz mimo to ruszył z misją polityczną do stolicy. Zarysowała się bowiem groźba wybuchu nowej wojny domowej, spowodowanej zbyt apodyktycznymi rządami Jana VI. Nie dane było jednak dotrzeć biskupowi Salonik do celu swej podróży. W 1354 r. wpadł w ręce tureckiego władcy Sulejmana, okupującego Galiopolis. W niewoli, bardzo dobrze traktowany przez sułtana, Grzegorz przebywał rok. Z tego okresu pochodzą dwa listy oraz relacja z długiej dyskusji teologicznej, jaką przeprowadził z członkami bliżej nieznannej sekty Chiones<sup>216</sup> oraz synem sułtana. Na dworze dał się poznać jako człowiek przepełniony duchem ekumenizmu, pełen szacunku dla stanowiska religijnego przeciwnika. W Azji Mniejszej pozostał Palamas do wiosny 1355 r. Tymczasem w stolicy zaszły poważne zmiany. W listopadzie 1354 r. Jan V, popierany przez Genuńczyków objął władzę jako prawowity cesarz. Kantakuzen zmuszony abdykować wstąpił do klasztoru i przybrał imię brata Jozefata. Dzięki szerokim koneksjom i majątkowi, w dalszym ciągu posiadał spory wpływ na politykę państwa. Dało się to zauważyć, kiedy wraz ze zmianą panującego uaktywniło się stronnictwo antypalamickie reprezentowane przez Nikefora Gregorasa. Wprawdzie imperator wzbraniał się przed poparciem człowieka, którego poglądy zostały potępione ponad dziesięć lat temu, jednak musiało dojść do otwartej dyskusji. Stało się to z inicjatywy Jana Kantakuzena w 1355 r, w momencie przybycia do Konstantynopola legata papieskiego Pawła, biskupa Smyrny. Poglądy Palamasa znał on z relacji Barlaama, sam zaś żywił przekonanie, że skoro tomizm i palamizm wzajemnie się wykluczają, przeto stanowiska obydwu Kościołów nie są możliwe do pogodzenia. Dyskusja miała miejsce w pałacu cesarskim, uczestniczyli w niej doktor hezychazmu, Gregoras i legat papieski Paweł. Zapis dysputy w wersji Nikefora Gregorasa<sup>217</sup> skrętnie omija większość wypowiedzi Palamasa, jako niewartych zapamiętania. Oficjalna notatka sporządzona przez protostratora jest bardziej bezstronna, ale obydwie wersje w jednym są zgodne. Dyskusja nie wniosła nic nowego do dawniej określonych stanowisk. Adwersarze rozstali się pozostając przy swoich zdaniach,

<sup>215</sup> Zob. *Tom Synodalny*, PG 151, 717-762; Zob. J. Meyendorff, *Introduction...*, dz.cyt.; s.148-152.

<sup>216</sup> Zob. Nikefor Gregoras, *Historia XXX*, 2, za J. Meyendorff, *Introduction...*, dz.cyt.; s.164.

<sup>217</sup> Zob. Nikefor Gregoras, *Historia XXX*, 2, s. 267; Zob. J. Meyendorff, *Introduction...*, dz.cyt.; s.164-166.

Gregoras optował za jednością boskiej natury, Palamas za rozróżnieniem w Bogu niepoznawalnej istoty i poznawalnych energii. Trzeba jednak zauważyć, iż pewien sukces w dążeniu do wzajemnego zrozumienia został osiągnięty. Otóż palamizm, chociaż został uznany za oficjalną doktrynę Kościoła wschodniego, nie był rozważany na Soborze Florenckim w 1389 r. jako jedna z przyczyn schizmy.

Po zakończonej debacie, Palamas powrócił do Salonik. Jako biskup tego żywego ośrodka brał czynny udział w życiu lokalnego Kościoła, pisał i wygłaszał homilie prawie na każde święto Kalendarza Liturgicznego. W 1359 r. nagły atak malarii zmusił go do przerwania aktywnej działalności kaznodziejskiej. Swą ostatnią homilię (na 13 listopada w dniu Jana Chryzostoma), wygłosił za pośrednictwem ucznia, gdyż sam już nie był w stanie podnieść się z łóżka. Umarł 27 listopada 1359 r. w wieku 63 lat. Został pochowany w katedrze Zofii w Salonikach, do dziś cieszy się wielką czcią wśród mieszkańców miasta, na równi z patronem, Demetriuszem. W 1363 r. rozpoczęto na wniosek patriarchy Konstantynopola Filoteusza, postępowanie kanonizacyjne. Filoteusz, na podstawie zeznań świadków zredagował *Encomion* sprawozdanie z życia i dzieł Palamasa. Lokalny szacunek i popularność, kult na Górze Atos i Kastorii, poprzedziły oficjalną kanonizację. Przybrała ona formę decyzji synodalnej o wprowadzeniu imienia świętego do kalendarza „Wielkiego Kościoła” Mądrości Bożej w Konstantynopolu, w drugą niedzielę Wielkiego Postu. Ten akt został jeszcze raz potwierdzony uchwałą Synodu z 1368 r., któremu przewodniczył Filoteusz.

\*

Lata życia Grzegorza przypadły na okres wielkiego kryzysu państwa bizantyńskiego. Rozdzierane wewnętrznymi wojnami, musiało stawić czoło najazdom tureckim, serbskim, bułgarskim. Jednocześnie odżył problem unii z Kościołem zachodnim, pojawiły się nowe kontrowersje teologiczne. Żadne z wydarzeń tej burzliwej epoki nie może być skwitowane jakimś prostym stwierdzeniem. Podziały wewnątrz stronnictw, motywy działania i sympatie zaangażowanych osób w każdym wypadku wymagają oddzielnej analizy. Trudno jest zamknąć zagadnienie palamizmu w świetle relacji *Ecclesia -Basileia* jedną, prostą konkluzją. Relacja ta kształtowała się na przestrzeni tysiąca lat trwania imperium bizantyńskiego. Mimo to nie doczekała się żadnej systematycznej refleksji nad naturą i rolą państwa, jako ciała przenikniętego duchem chrześcijaństwa<sup>218</sup>. Niektórzy badacze uważają, że może właśnie tu tkwią przyczyny zdarzeń, jakie zaszły w czasie walki z herezją Walentyniana, jakie doprowadziły do męczeńskiej śmierci Maksyma Wyznawcy, do starć podczas sporów

---

<sup>218</sup> Zob. J. Meyendorff, *Teologia bizantyńska...*, dz.cyt.; s. 271-276.

ikonoklastycznych, czy kontrowersji teologicznych w omawianym przez nas okresie. Błędem bowiem było założenie, iż państwo jako takie może stać się z istoty swej chrześcijańskie. Podkreślanie „symfonii” między cesarzem i kościołem oraz charyzmatyczne rozumienie roli cesarza w sposób oczywisty pozbawione było politycznego realizmu<sup>219</sup>. Należy jednak jasno podkreślić, iż cezarpapizm nigdy nie stał się zasadą obowiązującą. Na straży niezależności kościoła od państwa stały zakony monastyczne, które zawsze angażowały się w spór z cesarstwem, gdy jego polityka zagrażała ortodoksji. Obecność wspólnot mnichów w każdym zakątku Bizancjum zdawała się przypominać, że jednak doskonała *paruzja* nie nastąpiła, że jeszcze trzeba włożyć wiele trudu, by osiągnąć zgodę między królestwem niebieskim i ziemskim.

Ostatnia z kontrowersji (tj. dotycząca palamizmu), która przywiodła mnichów z Góry Atos do uczestnictwa w życiu politycznym, dotyczyła tematyki filozoficznej i teologicznej. Koncentrowała się wokół interpretacji myśli Pseudo-Dionizego, czemu poświęcę swoje dalsze rozważania.

---

<sup>219</sup> *Epanagoge*, dokument z IX zredagowany przez Focjusza, prawnie obligował cesarza do znajomości teologii, uczestnictwa w soborach, zaś czynienie dobra określał jako podstawowy obowiązek cesarski; Zob. *Επαναγωγή τῶν νόμων (Ius graeco-romanum)*, wyd. C.E. Zacharias von Ligenthal, Ateny 1931.

## Rozdział 4.

### Zagadnienie poznanie Boga w myśli Pseudo-Dionizego

#### 4.1. Tradycja patrystyczna

Rozważania nad istotą Boga stanowią główny motyw pism Ojców Greckich. Na próżno jednak szukalibyśmy w nich wyjaśnienia, czym jest owa Jednia. Sercem teologii wschodniej jest bowiem 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>220</sup>.

W tradycji greckiej patrystyki przed pojawieniem się dzieł Pseudo-Dionizego, problem poznania Boga był zdominowany toczącą się w czwartym wieku polemiką z herezją ariańską<sup>221</sup>. W debacie, która miała wykazać doktrynalne błędy w poglądach biskupa Kyziku - Eunomiusza, stojącego na czele neoariańskiej sekty anomejczyków, wzięli udział trzej Ojcowie Kapadoccy i Jan Chryzostom. Zdaniem Eunomiusza<sup>222</sup>, by zrozumieć istotę Boga należy znaleźć właściwe imię, które Go określa. Autor *Apologii* rozróżnia dwa rodzaje imion, które desygnują przedmiot poznania. Pierwszy rodzaj to określenia wymyślone przez człowieka (κατ' ἐπίνοιαν), nie posiadające obiektywnego odnośnika. Drugi typ stanowią słowa, które wyrażając właściwą istotę przedmiotu poznania, nie mogą być wytworem ludzkiej refleksji, ale są dziełami samego Stwórcy. Odkrycia inteligibilnego znaczenia imienia, dokonuje się tutaj poprzez jego dokładną analizę. Biskup Kyziku twierdzi dalej, iż Boga nazywamy za pomocą tych dwóch rodzajów imion, przy czym pierwsze nie mają żadnej wartości kognitywnej, zaś drugie doskonale eksplikują Jego istotę. Za takie imię Eunomiusz uważa określenie „niezrodzony” (ἀγέννητος). „Niezrodzoność” implikuje bowiem byt sam w sobie, samowystarczalny, samostanowiący i samookreślany. Poprzez wyłączną identyfikację

<sup>220</sup> Jan z Damaszku, *Wykład wiary...*, dz. cyt., s. 27. Wyczerpujące rozważania na temat tradycji apofatycznej w Kościele wschodnim: D. Carabine, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Lovain Theological and Pastoral Monographs, vol.19, Louvain 1995, zwłaszcza rozdz. IV, *Christian Apophasis and Gregory of Nyssa*, s. 222 – 258.

<sup>221</sup> Zob. *Wykład wiary...*, dz. cyt., s. 234 – 258; J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, St. Vladir Seminary Press, 1975, s. 93-94.

<sup>222</sup> Eunomiusz, *Apologia*, PG 30, 835-68; zob. doskonałe studium tego zagadnienia V. Lossky, *The Vision of God*, Londyn 1963, s. 61-75.

tego imienia z Bogiem-Ojcem, Eunomiusz stwierdził, iż człowiek może poznać swego Ojca w takim zakresie, w jakim Bóg zna siebie. Tym samym postawił myśli chrześcijańskiej zasadnicze pytanie: albo przyznamy, iż boska istota jest poznawalna, albo popadniemy w agnostycyzm.

Oczywiście tradycja myśli Orygenes, której intelektualistyczną i uproszczoną odmianę prezentuje Eunomiusz, ma tendencje do adaptacji pierwszej możliwości. Choć Orygenes, za Filonem z Aleksandrii, mówi o „boskich ciemnościach”, to jednak w ten sposób usiłuje jedynie wykluczyć z wiedzy o Bogu jakiegokolwiek materialne, czy zmysłowe wyobrażenia, ale zakłada przy tym możliwość dotarcia do Jego istoty. Teologia negatywna jest tu zbieżna z jego myślą „platonizującej” antropologii, która jako warunek poznania nakazuje „dematerializację” umysłu. Umysł uwolniony ze zmysłowych wyobrażeń, a przez to ze swej upadłej natury, zdaniem Orygenes, odkrywa zawartą w sobie boskość, co umożliwia mu poznanie Boga w jego najgłębszej istoty. Bóg zatem jest niepoznawalny nie tyle z definicji, co w wyniku niedoskonałości natury upadłego przez grzech umysłu. Ojcowie Kapadoccy stojąc w opozycji wobec takiej argumentacji, podtrzymali tezę o bezwarunkowej transcendencji boskiej natury wobec wszelkiego bytu stworzonego<sup>223</sup>. Bazyli Wielki, przede wszystkim, poddał krytyce eunomiuszową koncepcję poznania. Zdaniem biskupa Cezarei, podział imion na te, które docierają do właściwej istoty przedmiotu, i te, które jako produkt umysłu nie posiadają obiektywnego desygnatu, jest błędny. W swym traktacie *Przeciwko Eunomiuszowi*<sup>224</sup> wyraża pogląd, iż istnieje tylko jeden rodzaj imion, ponieważ wszystkie nazwy jakie nadajemy percypowalnym obiektom pochodzą właśnie z naszego umysłu. Informacja o istnieniu danej rzeczy dociera do umysłu, który poprzez stopniową refleksję określa jej właściwości. Efektem tego procesu jest nadawanie coraz właściwszych nazw określających cechy przedmiotu i relacje, w jakich pozostaje on wobec innych rzeczy. Zdaniem Bazylego nie jesteśmy w stanie wyczerpująco określić żadnej z rzeczy, zawsze pozostanie jakiś jej element, który nie podda się intelektualnej analizie. Rozumowanie to prawdziwie wobec świata materii, tym bardziej odnosi się do boskiej rzeczywistości. Imiona, które nadajemy Bogu odsłaniają nam zaledwie jakiś aspekt kontemplowanej boskości, w pewnym stopniu ją przybliżając. Żadne z imion natomiast, nie może wyjaśnić czym boska istota jest<sup>225</sup>.

---

<sup>223</sup> Bazyli Wielki, *Przeciw Eunomiuszowi (Adversus Eunomium)*, PG 29; Grzegorz z Nyssy, *Przeciw Eunomiuszowi (Contra Eunomium)*, PG, 45, 237-1121.

<sup>224</sup> Bazyli Wielki, *Adversus Eunomium (Przeciw Eunomiuszowi) I–III*, PG, 29.

<sup>225</sup> Bazyli Wielki, *Adversus Eunomium*, 1, 14, „sądzę, że pojęcie istoty Boga przekracza możliwości nie tylko ludzi, ale wszelkiej rozumnej natury”, tłum. za Sz. Pieszczoł, *Patrologia*, Poznań 1964, s. 108.

Imiona negatywne, w swym znaczeniu podstawowym, mówią jakie cechy Bogu nie przysługują, pozytywne zaś, określają właściwe Mu przymioty. Obydwa rodzaje imion są jednakowoż wtórne wobec istoty Boga, gdyż są skutkiem jej istnienia. Bazyli zauważa tu niezwykle doniosły moment boskiej aktywności. Poznawanie przedmiotów wymaga oczywistej aktywności człowieka, nie wystarcza ona natomiast, przy poznawaniu realności boskich. Bóg musi sam się objawić, odkryć, by móc być poznany przez swe stworzenie i wszystkie imiona, które są zawarte w Piśmie, stanowią właśnie przejaw boskiej teofanii.

Grzegorz z Nyssy, który również wziął czynny udział w dyskusji z Arianami, w swych poglądach całkowicie poparł stanowiska Bazylego w kwestii nazw nadawanych rzeczom. W swych rozważaniach dotyczących imion pozytywnych i negatywnych, jakie przypisuje się Bogu, zauważył, iż tak naprawdę wszystkie imiona mają znaczenie negatywne. W istocie swej, pozytywne określenie mówią jednocześnie, czym Bóg nie jest. Przykładowo, gdy nazywamy Go dobrem, tym samym stwierdzamy, że nie ma w Nim miejsca na zło, imię „zasada (początek wszystkiego)” określa, iż sam nie ma początku. Grzegorz w czterech rozprawach *Przeciwko Eunomiuszowi* prezentuje podstawy apofatycznej teologii, którą potem znajdziemy w pismach Pseudo-Dionizego i Grzegorza Palamasa. Uważa, iż skoro Bóg jest źródłem stworzenia, przeto nie jest ograniczony żadnym czasem i przestrzenią<sup>226</sup>. Stoi ponad wszelkim bytem i w tym znaczeniu sam jest nie-bytem, jako nieskończony i niepojęty w swej istocie<sup>227</sup>. Negacja jaką niesie teologia apofatyczna jest odległa od prostej relacji do ograniczeń ludzkiego umysłu. Zwraca się ku niemożności poznania Boga jako konstytutywnej właściwości przysługującej Jego istocie. Jest wyznaczona bowiem przez boskie imię „Stwórca”, które z jednej strony określa Boga jako transcendentne źródło bytów, które odeń pochodzą, a z drugiej strony, podkreśla Jego obecność w każdym ze stworzeń będących Jego dziełem. Tę chyba najbardziej charakterystyczną dla myśli prawosławia antynomię, dostrzegamy również w argumentacji Bazylego w dziele *Przeciwko Eunomiuszowi*. Biskup Cezarei wyjaśnia mianowicie, iż istota Boga jest poznawalna i niepoznawalna zarazem, zaś imieniem najbardziej adekwatnym jest nie tyle „niezrodzoność”, co „byt” wskazujący na samo istnienie Boga<sup>228</sup>. Nazwanie Boga „stworzycielem”, broni

---

<sup>226</sup> Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium I*, PG 45, 364-365; 368 A.

<sup>227</sup> Tenże, *tamże III*, PG 45, 601 B.

<sup>228</sup> Bazyli Wielki, *Przeciw Eunomiuszowi (Adversus Eunomium) I*, 10; PG, 29, 536. Jak celnie zauważył E. Gilson „jesteśmy tu oczywiście świadkami konfliktu zachodzącego pomiędzy dwoma przeciwstawnymi stanowiskami, Eunomiusz bowiem zamierzał sprowadzić przedmiot wiary do wymogów dialektycznego rozumowania, podczas gdy Bazyli pragnął posłużyć się dialektyką w celu dokładnego określenia przedmiotu wiary chrześcijańskiej”, E. Gilson, *Historia myśli chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 53.

Ojców Kapadockich przed agnostycyzmem, ponieważ umożliwia wprowadzenie kategorii boskich aktualizujących mocy, energii. Grzegorz z Nyssy w szóstej *Homilii* wyjaśnia pozorną kontradycję pomiędzy obietnicą widzenia Boga przez ludzi czystego serca (*Mt* 5,8), a słowami Pawła, głoszącymi, że „nikt nigdy nie widział Boga (*1 Tm* 6,16) pisząc, iż ten (Bóg), który ze swej natury jest niewidzialny, staje się widzialny poprzez swe energie, objawiające się poprzez to, co jest wokół niego (ο τῆ φύσι ἀόρατος ὁρατὸς ταῖς ἐνεργείαις γίνεται ἐν τισι τοῖς περὶ αὐτὸν καθορώμενος )<sup>229</sup>. Bazyl Wielki twierdzi w podobnym duchu, tworząc swoistą definicję cytowaną w późniejszej literaturze patrystycznej:

„Otóż my orzekamy, że Boga naszego poznajemy przez sposoby działania (ἐνεργεῖται), ale nie występujemy z uproszczeniem, że dosiegamy samej Jego istoty (οὐσία). Jego bowiem sposoby działania zniżają się do naszego poziomu, ale istota Jego pozostaje dla nas niedostępna”<sup>230</sup>.

W *Liście do Amfilocha*, Bazyl przytacza kontrargument Eunomiusza, który zarzuca mu ignorowanie Boga samego, jako konsekwencję twierdzenia o niepoznawalności boskiej istoty. W odpowiedzi biskupa Cezarei zadaje sobie retoryczne pytanie, o to w jaki sposób może zostać zbawiony. I odpowiada, że przez wiarę, lecz wiara może poznać, to że Bóg jest, ale nie to kim(czym) jest<sup>231</sup>.

Stwierdzenie Bazylego odzwierciedla tym samym istotę wiary chrześcijańskiej w osobowego i działającego Boga, przekraczającego jednakowoż ludzkie możliwości poznawcze.

#### 4.2. Dyskurs teologiczny - drogi poznania Boga według Pseudo-Dionizego

Napięcie pomiędzy transcendencją i przyczynowością jest osią, wokół której obraca się dionizjański system, pozostając dla wielu badaczy oczywistym refleksem neoplatonickiego schematu, gdzie przyczyna sprawcza konstytuuje jednocześnie relację stwórcy i stworzenia<sup>232</sup>.

---

<sup>229</sup> Grzegorz z Nyssy, *VI Homilia o błogosławieństwach*, PG 44, 1269 A; Zob. J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, St. Vladir Seminary Press, USA 1975, s. 94.

<sup>230</sup> Bazyl Wielki, *Epistola 234 (ad Amphilochium)*, PG 32, 869 AB; w: W. Łoski, *Teologia Mistyczna Kościoła wschodniego*, przeł. M. Szczaniecka, Warszawa, s. 63; Zob. V. Lossky, *The vision of God*, Londyn 1963, s. 65-66.

<sup>231</sup> Bazyl Wielki, *Epistola 234 (ad Amphilochium)*, PG 32, 869.

<sup>232</sup> Zob. D. Carabine, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition*, dz.cyt., s. 283; J. Vanneste, *Le Mystère de Dieu*, Bruges 1959, s. 130-131.

Jednak Pseudo-Dionizy na poziomie teologicznym, w ścisłym znaczeniu tego słowa, kontynuuje i rozwija myśl patrystyczną. Bóg Areopagity jest więc w centrum świata jako jego przyczyna, i z tego samego powodu jest w nieskończonej mierze odeń odległy<sup>233</sup>. Bóg sam przewyższa zasadę wszelkiej boskości i samego siebie jednocześnie, a z drugiej strony jako przyczyna sprawcza wszystkich bytów manifestuje się poprzez stworzenia, świat stanowi Jego widzialną teofanię<sup>234</sup>. Tak więc, nauka o Bogu (θεο-λογία) wedle Areopagity mówi o Bogu niedostępnym, a jednocześnie poznawalnym poprzez Jego wystąpienia<sup>235</sup>, czyli przejawy, poprzez imiona oraz analizę Pisma Świętego<sup>236</sup>. Możemy powiedzieć, że teologia w wydaniu autora *Corpusu* stanowi swoistą podróżą ku „pozbawionej okryć tajemnicy”. Wyrażenie to użyte przez D. Carabine<sup>237</sup> doskonale oddaje dionizjańską antynomię konstytuującą jego teologię. Odnosi się bowiem do boskiej jedności, która zakryta welonem symboli, w Piśmie i liturgii objawia się człowiekowi, by ten mógł stopniowo, naturalnymi siłami, poprzez hierarchie, wiedzę i wtajemniczenie odnajdować w wielości jedność, odkrywać kolejne zasłony i odnaleźć jednoczące dobro, będące wspólnym mianownikiem wszystkich stworzeń. Jednak na końcu procesu poznawczego znajdujemy ową tajemnicę, i chociaż jest odarta z welonu i zakrycia, nadal pozostaje tajemnicą, niedostępną naturalnemu poznaniu. Elementem, który najbardziej uderza w pismach Pseudo-Dionizego jest właśnie motyw absolutnej transcendencji boskiej natury wobec świata stworzeń. Pseudo-Dionizy kładzie ogromny nacisk na niedostępność boskiej istoty i wydaje się, że żaden termin nie jest dlań wystarczająco nośny by podkreślić ową odległość. Dla autora *Imionach boskich* nie istnieje słowo, „ani na tym świecie, ani w przyszłym wieku”, które adekwatnie nazwałoby boską esencję. Dzieje się tak, ponieważ, aby nazwać obiekt należy go znać, tymczasem

---

<sup>233</sup>Zob. A.Kijewska, *Pseudo-Dionizy*, hasło w internetowym wydaniu *Encyklopedia KUL*.

<sup>234</sup> Pseudo-Dionizy, *DN VII, 3, 872A*: „ ἄλλ’ ἐκ τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως ὡς ἐξ αὐτοῦ προβεβλημένης καὶ εἰκονας τινὰς καὶ ὁμοιώματα τῶν θείων αὐτοῦ παραδειγμάτων ἐχούσης εἰς τὸ ἐπέκεινα πάντων ὁδοῦ καὶ τάξει κατὰ δύναμιν ἄνιμεν ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ. Διὸ καὶ ἐν πᾶσιν ὁ θεὸς γινώσκεται καὶ χωρὶς πάντων.”: „lecz my znamy Boga poprzez porządek wszystkich bytów, które pochodzą od Niego, i które są w pewnej mierze podobne do swych boskich wzorców. Na miarę naszych sił wnosimy się zatem do tego, co poza wszystkim, drogą natury poprzez porządek świata, w zaprzeczeniu wszystkiego, i w przyczynie wszystkiego. Bóg jest więc znany we wszystkim i poza wszystkim”. I dalej: „słusznie bowiem mówimy to wszystko o Bogu, który jest wielbiony we wszystkich bytach, proporcjonalnie do wszystkiego, czego jest przyczyną” tłum. M.Dzielska, dz.cyt., s. 127-128.

<sup>235</sup> dosłownie „wyjścia na drogi” - προοδοί, gdzie źródłosłowem jest oczywiście „droga” – ὁδός

<sup>236</sup> Zob. D.Carabine, *The Unknown God*, dz. cyt, s. 286; J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, dz. cyt., s. 94; R. Roques, *Note sur la notion de theologia chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, „Revue d'ascétique et de mystique” 25, 1949, s. 204; P. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols in the Pseudo-Denys Synthesis*, dz. cyt., rozdz. 2.

<sup>237</sup> D.Carabine, *The Unknown God*, dz. cyt., s. 287.

boskość istnieje i nie istnieje równocześnie. Istnieje, gdyż będąc źródłem bytów posiada przedwiecznie wszystkie zasady i wzory<sup>238</sup>. Nie istnieje ponieważ transcenduje wszystko tak dalece (πάντων ἐπέκεινα), iż może być nazwana „niebytem”, tym sposobem jest ponad wszelką wiedzą:

„Tak jak przedmioty myślowe są niepojmowalne i niewidzialne dla zmysłów, tak jak to, co proste i nie uformowane, jest niezrozumiałe i niewidzialne dla tego, co ma kształt i formę, (...), tak też, nadsubstancjalna nieskończoność wznosi się ponad wszystkimi substancjami”<sup>239</sup>.

Pseudo-Dionizy, by podkreślić niepojmowalność boskiej istoty, a zarazem jej antynomiczny charakter, tworzy negacje poprzez dodanie alfa privativa: „rozum niepojęty (νοῦς ἀνόητος), słowo niewyrażalne” (λόγος ἄρρητος)<sup>240</sup>, natura w której nie można uczestniczyć (ὁ ἀμέθεκτος αἴτιος). Mocno akcentuje aspekt ponadpojęciowy boskiej istoty, która przewyższa wszystko. W tym celu tworzy określenia poprzez dodanie przedrostka „ponad” (ὑπέρ), by powiedzieć o boskości „ponadsubstancjalna” (ὑπερούσιος οὐσία), „ponad boskiej” (ὑπερθεός), „ponad umysłem” (ὑπὲρ πᾶσαν νοῦν), „ponad wszystko niewyrażalna i ponad wszelkie zrozumienie nieporuszona” (τῆς ὑπεραρρήτου καὶ ὑπεραγνώστου μονιμότητος). Dionizy przypomina, że „Ten, który całkowicie wyprzedza byt” (ὁ ὄντως προῶν) określane jest w *Piśmie* wszelkimi możliwymi ujęciami tego, co jest (κατὰ πᾶσαν τῶν ὄντων ἐπίνοιαν πολλαπλασιάζεται). Areopagita wyjaśnia, że ci, którzy takimi słowami Boga chwala, dają do zrozumienia, że On jest ponad tym wszystkim (τὸ κατὰ πᾶσαν αὐτὸν ἐπίνοιαν ὑπερουσίως εἶναι σημαίνει) oraz że jest przyczyną tego wszystkiego, co w jakikolwiek sposób „jest” (τῶν πανταχῶς ὄντων αἴτιον). W Jego przypadku nie jest tak, że „tym jest, a tym nie jest, że w taki sposób jest, a w taki nie” (οὐ τὸδε μὲν ἔστι, τὸδε δὲ οὐκ ἔστιν οὐδὲ πῆ μὲν ἔστι, πῆ δὲ οὐκ ἔστιν), On bowiem jest „na sposób wszelaki” (πάντα ἐστίν), „jako przyczyna wszystkiego i źródło wszelkiego początku” (ὡς πάντων αἴτιος καὶ ἐν ἑαυτῷ πάσας ἀρχάς), z wszystkim co jest równoczesny i wszystko wyprzedzający (πάντα συμπεράσμενα πάντων τῶν ὄντων συνέχων καὶ ὑπερών). On jest ponad wszystkim, uprzedzając wszystko nadbytowo (καὶ ὑπὲρ τὰ πάντα ἐστίν ὡς πρὸ πάντων

<sup>238</sup> Zob. Pseudo-Dionizy DN, V, 5-8: πάντα ἐστίν, ὡς πάντων αἴτιος, καὶ ἐν αὐτῷ πάσας ἀρχάς, πάντα συμπεράσματα, πάντων τῶν ὄντων συνέχων καὶ προέχων.

<sup>239</sup> Pseudo-Dionizy DN, I, 1, 588A; tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s.48.

<sup>240</sup> Zob. Pseudo-Dionizy DN, I, 1, 588B.

ὑπερουσίως ὑπερών) <sup>241</sup>. W ten sposób Pseudo-Dionizy ukonstytuował swoisty kanon antynomicznego i hyperbolicznego opisu Boga, który w tradycji patrystycznej będzie wielokrotnie używany, przytoczymy jedno z najbardziej charakterystycznych stwierdzeń:

„jedność przewyższająca wszelki umysł jest ponad wszelkim intelektem, jedno będące ponad myślą jest niepojmowalne dla wszelkiego myślenia i dobro, niewyrażalne żadnym słowem, przekracza każde słowo. To jedność jednocząca wszystkie jedności, ponadsubstancjalna substancja (ὑπερούσιος οὐσία), i rozum niepojęty (νοῦς ἀνόητος) i słowo niewyrażalne (λόγος ἄρρητος), irracjonalność (ἄλογία) i bezrozumność (ἀνοησία), i bezimiennność (ἀνωνυμία), nie trwająca na sposób innych bytów i przyczyna każdego istnienia, sama wszakże będąc niebytem (μη ὄν) jako przewyższająca każdą substancję”<sup>242</sup>.

Nigdy przedtem żaden chrześcijański myśliciel nie widział konieczności tak silnego podkreślenia niepoznawalności Boga<sup>243</sup>. Podstawowym przecież założeniem każdej objawionej religii, jest twierdzenie o możliwości poznania Boga dzięki temu, iż On jako immanentna przyczyna sprawcza wszystkich bytów powoduje ich ruch ku sobie, umożliwiony właśnie poprzez zawarte w nich analogie (podobieństwo). W ten sposób zadając pytanie, czy niedosiężny Bóg Areopagity jest Bogiem poznawalnym, badamy jednocześnie jak dalece autor *Corpusu* pozostaje wierny tradycji chrześcijańskiej. Trudno jednak zarzucić Areopagicie wierne naśladownictwo myśli Proklosa, gdyż wymieniony wątek posiada również mocne odniesienie w tradycji kapadoczczyków<sup>244</sup>. Centralną tezą jest tu myśl, iż Bóg jest znany poprzez swe wystąpienia i dzieła (προῶδοι, ἐνεργεῖαι) lub podziały (διακρίσεις), ale niepoznawalny w swej istoty (ὑπαρξις, οὐσία) lub jedności (ἐνώσις). Dzięki temu, iż Pseudo-Dionizy daleki jest od utożsamienia Boga z plotyńską jednią, jest dlań możliwe mówić o „rozdzieleniach” w boskiej istoty, które stanowią podstawą Jego wszechobecnej przyczynowości. Autor *Teologii Mistycznej* stwierdza kategorycznie o niemożności uczestniczenia w boskiej naturze (ὁ ἀμέθεκτος αἴτιος)<sup>245</sup>, ale to podkreślenie niepojętości

---

<sup>241</sup> Zob. Pseudo-Dionizy, DN, II, 4, 640D-641A; DN, V, 2, 816C; Zob. D.Carabine, *The Unknown God*, dz. cyt., s. 292-293.

<sup>242</sup> Pseudo-Dionizy, DN, I, 1, 588B; *tamże*, 588A: Τῆς γὰρ ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν καὶ οὐσίαν αὐτῆς ὑπερουσιότητος ἀγνοσία. Αὐτῇ τὴν ὑπερούσιον ἐπιστήμην ἀναθετέον, τοσοῦτον ἐπὶ τὸ ἀναντεῖς ἀνανεύοντας.

<sup>243</sup> Zob. D.Carabine, *The Unknown God*, dz. cyt., s. 282- 285.

<sup>244</sup> Grzegorz z Nyssy, *VI Homilia o błogosławieństwach*, PG 44, 1269 A; Zob. J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, dz. cyt., s. 95-96; Zob. D.Carabine, *The Unknown God*, dz. cyt., s. 283.

<sup>245</sup> Zob. Pseudo-Dionizy DN, 12.

Boskości nadsubstancjalnej (ὑπερουσίου καὶ κρυφιάς θεότητος)<sup>246</sup> jest jednym zaledwie biegunem antynomii. Drugim równie silnie eksplikowanym jest dostępność boskości, jej komunikowalność i możliwość multiplikacji nie powodującej jednak żadnego w niej podziału. „Wielki Dionizy”, kiedy chce podkreślić możliwość komunikacji boskości ze światem inteligibilnym mówi o „boskim wystąpieniu, wylaniu” (πρόοδος Θεοῦ), o „występującemu ruchowi ojca, by objawić światło” (πατροκινήτου φωτοφανείος πρόοδος)<sup>247</sup>, o objawieniu boskości (θεοφανείας), iluminacji, czy boskich promieniach (ἔλλαμμις, ἀκτῖνα). Wedle Pseudo-Dionizego wiedza o Bogu, którą możemy osiągnąć poprzez studiowanie natur stworzonych, z istoty swej musi być drugorzędna i dostosowana do naszych możliwości poznawczych, zatem nie jest to wiedza o Bogu jako takim. Powstaje pytanie, czy taka wiedza jest jedyną możliwością poznania boskości, czy może istnieje inny sposób, by ludzki umysł osiągnął najwyższe regiony prawdziwego poznania, a jednocześnie by Jedno pozostało poza zasięgiem wszelkiego dyskursu. Zagadnienie to stanowi naczelny motyw *Corpusu*, w którym autor rozważa różne sposoby rozpatrywania boskiej natury<sup>248</sup>. Pojawiają się zatem trzy niesprzeczne modusy orzekania o Boskiej zwierzchności, afirmatywny - teologia katafatyczna (sc. wiedza o Bogu jako przyczynie sprawczej), teologia symboliczna (συμβολικὴ θεολογία, sc. wiedza o Bogu jako przyczynie celowej odczytywanej poprzez interpretację widzialnych symboli, uczestnictwo w liturgii) oraz teologia mistyczna, która niejako wynika z kroczenia drogą teologii apofatycznej, czyli antynomicznej wiedzy o Bogu przekraczającym wszelką wiedzę i niewiedzę, byt i niebyt jako ich przyczyna. Chociaż ta droga niewiedzy jest bardziej właściwa (κυριώτερον ἐστὶ), to wszystkie drogi nawzajem się uzupełniają, są koniecznymi momentami w dociekaniu prawdy. Orzekanie (καταφάσεις) powinno być zawsze interpretowane w perspektywie negacji (ἀποφάσεις), aby utrzymać absolutny dystans boskiej natury wobec stworzeń.

### 4.3 Onomato-doksja a teologia katafatyczna

Antynomia nieudzielności a zarazem udzielności boskiej natury znajduje swoje odbicie w zagadnieniu imion, które dla Pseudo-Dionizego są problemem natury

---

<sup>246</sup> Zob. Tenże, *tamże*, I, 1, 585B.

<sup>247</sup> Zob. *tamże*, CH, 1.

<sup>248</sup> Zob. A.Kijewska, *Dionizy Areopagita*, hasło w internetowej *Encyklopedia KUL*.

teologicznej<sup>249</sup>. Autor *Corpusu* tym samym lokuje się w tradycji patrystycznej począwszy od Justyna i Klemensa po Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nyssy. Temat ten był również obiektem rozważań autorów neoplatońskich Jamblicha i Proklosa, we właściwym im kontekście działań teurgicznych<sup>250</sup>. Nie przeszkodziło to Pseudo-Dionizemu w takim sposobie ujęcia tematu, który sprawił, iż traktat *Imiona Boskie* stał się najpełniejszym wyrażeniem tego zagadnienia dla myśli chrześcijańskiej wczesnego średniowiecza.

Pseudo-Dionizy rozpoczyna swe rozważania od odpowiedzi Boga na zadane Mu przez Mojżesza pytanie o imię, gdy sam siebie określił jako „Ten, który jest”. W *Septuagincie* przełożone zostało za pomocą imiesłowu ὄν, tak więc Areopagita zastanawia się, co oznacza owo „będący” w odniesieniu do Boga. „Bóg nie jest ‘jakimś tam’ będącym” (ὁ θεὸς οὐ πῶς ἐστὶν ὄν), czyli jednym z wielu bytów, ale „całą wsobną pełnią bycia w jego nieograniczoności, aktualnej i uprzedzającej” (ἀλλ’ ἀπλῶς ἀπεριορίστως ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληθῶς καὶ προειληφῶς). Bóg jako „ten, który jest” (ὁ ὄν) jest przyczyną ponadbytową całości bycia (ὅλου τοῦ εἶναι ὑπερούσιος αἰτία), twórcą-demiurgiem (δημιουργός) różnie określanych realności (ὄν, ὑπαρξις, ὑπόστασις, οὐσία, φύσις), jest początkiem i miarą wieków i czasów (ἀρχὴ καὶ μέτρον αἰώνων καὶ χρόνων), a także jest Tym, z którego wieczność oraz byt i będące, czas i powstawanie i to, co powstaje pochodzi (ἐκ τοῦ ὄντος αἰὼν καὶ οὐσία καὶ ὄν καὶ χρόνος καὶ γένεσις καὶ γινόμενον). Dlatego to nazywa się Go „Królem wieków” (βασιλεὺς λέγεται τῶν αἰώνων), ponieważ to w Nim zawiera się i przez Niego jako przyczynie powstaje wszelkie bycie i będące i mające być (ὡς ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν παντὸς τοῦ εἶναι καὶ ὄντος καὶ ὑφωστηκότος), tak, że nie powiemy o Nim ani: „nie było” (οὔτε ἦν), ani: „nie będzie” (οὔτε ἔσται), a zamiast „ani nie jest” (οὔτε ἐστίν), lepiej będzie powiedzieć: „ani nie powstało, ani nie powstaje, ani powstawać nie będzie” (οὔτε ἐγένετο οὔτε γίνεται οὔτε γενήσεται). Bóg jako totalna przyczyna czas i bytu jest „byciem dla będących” (τὸ εἶναι τοῖς οὔσι), i to nie tylko, kiedy już są, ale „byciem samym tych będących” (αὐτὸ τὸ εἶναι τῶν ὄντων), sam zaś trwa bezczasowo, pochodzący „z będącego od prawieków” (ἐκ τοῦ προαιωνίως ὄντος), gdyż to On sam jest „wiekuistym nad wiekami” (αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ὁ αἰὼν τῶν αἰώνων).

---

<sup>249</sup> Zob ciekawe studium nad onomatodoksją T. Obolevitch, *Od onomatodoksji do estetyki*, Kraków 2011, s. 93-129.

<sup>250</sup> Zob. R. Mortley, *From Word to Silence II, The Way of Negation Christian and Greek*, Bonn 1986; A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej*, dz.cyt., s.79, odniesienie do tradycji syryjskiej.

Już w samym problemie nazywania Boga pojawia się trudność, a mianowicie taka, czy nie posiada On imienia, czy ma ich wiele. Jedni z podejmujących ten problem gotowi są odmawiać Boskości jakichkolwiek nazwań, inni przeciwnie – sławią Ją wszelkimi imionami. Za bezimiennością Boga mogą przemawiać mistyczne i symboliczne objawienia, jak to, w którym na pytanie o imię Bóstwo odpowiada, że jest ono „przedziwne”<sup>251</sup>. Dionizy podejrzewa, że w tej „przedziwności” kryje się w gruncie rzeczy przewyższanie wszelkiego imienia, czyli ostatecznie – bezimienność, coś, co przerasta wszelkie nazywanie. A zatem Bóg w prywatnych objawieniach pragnie pozostać nienazwanym. Inaczej w objawieniu powszechnym, gdzie Stwórca wychodzi naprzeciw potrzebie stworzeń wysławiania Go językami, a także objawia się w ciągłych wysiłkach ze strony samych stworzeń, które pragną sobie przybliżyć Pana i uczcić Go najwspanialszymi nazwaniami, choćby tylko przenośnie. Tutaj wedle autora *Corpusu* trzeba mówić o Bogu wieloimiennym, polinomicznym (πολυώνυμον). Zdumiewa wprost bogactwo odnoszonych do Boga określeń i epitetów, których Pseudo-Dionizy nagromadził kilkadziesiąt, ale warto dokonać ich skrótowego przeglądu, ze względu na trwałe miejsce jakie znalazły w późniejszej tradycji patrystycznej<sup>252</sup>. Boskość sama mówi o sobie „Jam jest, który jestem” (ἐγώ εἰμι ὁ ὢν), „życie” (ἡ ζωή), „światło” (τὸ φῶς), „bóg” (ὁ θεός), „prawda” (ἡ ἀλήθεια). Ci natomiast boży mędrce, którzy kładą nacisk na to, że to jest przyczyna wszystkiego, sławią Ją wielorakimi określeniami wziętymi ze skutków Jej działania jak „dobry, piękny, mądry, umiłowany” (ὡς ἀγαθόν, ὡς καλόν, ὡς σοφόν, ὡς ἀγαπητόν) a ponadto „Bóg bogów” (ὡς θεὸν θεῶν), „Pan nad pany” (ὡς κύριον κυρίων), „Święty świętych” (ὡς ἅγιον ἁγίων)<sup>253</sup>.

Naturę Boga ludzie starają się poznać poprzez Jego objawienia w imionach dotyczących trwania, czasu i wieczności: „wiekuisty, będący i zawiadujący wiecznością”, „prastarych [odwiecznych] dni, nie starzejący się, niezmienny”<sup>254</sup>. Rozważają również teofanie o charakterze gnozeologicznym, jak „Mądrość, Rozum, Słowo-Mysł, Wiedzący, Ten, który

<sup>251</sup> DN, I, 6, 596A: οἱ θεολόγοι καὶ ὡς ἀνώνυμον αὐτὴν ὑμνοῦσι καὶ ἐκ παντὸς ὀνόματος; (.. 4-5): ἀνώνυμον μὲν, ὡς ὅταν [...] ἐν μίᾳ τῶν μυστικῶν τῆς συμβολικῆς θεοφανείας; (..5-7): τῶ φησάντι ‘τί τὸ ὄνομά σου;’ [...] τοῦτο ‘ἔστι θαυμαστόν’....ἢ οὐχὶ τοῦτο ὄντως ἐστὶ τὸ θαυμαστόν ὄνομα ‘τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα’, τὸ ἀνώνυμον, τὸ ‘παντὸς’ ὑπεριδρυμένον ὀνόματος ὀνομαζόμενον’.

<sup>252</sup> DN, I, 6, 596A-596C.

<sup>253</sup> DN I, 6, 596B (12-15): καὶ ὅταν αὐτοὶ τὸν πάντων αἴτιον οἱ θεόσοφοι πολωνύμως ἐκ πάντων τῶν αἰτιατῶν ὑμνοῦσιν.

<sup>254</sup> DN I, 6, 596B (15-16): ὡς αἰώνιον, ὡς ὄντα καὶ ὡς αἰώνων αἴτιον; DN I, 6, 596B (2-3): ὡς παλαιὸν ἡμερῶν, ὡς ἀγήρω καὶ ἀναλλοιώτων.

wprzód posiada wszystkie skarby wszelkiej wiedzy<sup>255</sup>, a także odnoszące się do siły i woli: „Moc, Władca, Król królów, Zbawienie, Sprawiedliwość, Uświęcenie, Odkupienie, Ten, który przewyższa wszystko ogromem, ale jest i w lekkim powiewie<sup>256</sup>. Ludzie nadają Bogu imiona pochodzące objawiającego się im świata, tak więc używają nazw ciał niebieskich: „Słońce i gwiazdy” (ἥλιον καὶ ἄστρα), zjawisk meteorologicznych: „rosa, obłok” (δρόσον, νεφέλην) określeń żywiołów: „ogień, woda, tchnienie wiatru, skała, tj. opoka” (‘πῦρ’, ‘ὕδωρ’, ‘πνεῦμα’, αὐτόλιθον καὶ ‘πέτραν’). Przyznawanie Bogu wszechobecności we wszystkim, a więc „w sferze myśli i w duszach, ale także w ciałach, w niebiosach i w ziemi<sup>257</sup> powoduje, że się Go uznaje wewnątrz światowym, i zarazem obejmującym świat cały oraz ponadświatowym, a także ponadniebiańskim i ponadbytowym (καὶ ὅμα ἐν ταῦτῳ τὸν αὐτὸν ἐγκόσμιον, περικόσμιον, ὑπερκόσμιον, ὑπερουράνιον, ὑπερούσιον). Boskość jako przyczyna wszystkiego okazuje się Pełnią (można rzec „wszechnią”), z uwagi na wielość rzeczy, i Jednością (τέλειον καὶ ἓν), ponieważ ujmuje je łącznie<sup>258</sup>. Pseudo-Dionizy wyjaśnia, iż boska przyczyna obejmuje wszystko na zasadzie swojej nader prostej nieskończoności, zaś wszystko w niej pojedynczo uczestniczy, tak jak jeden i ten sam dźwięk jest przez wielu słuchających odbierany jako jeden<sup>259</sup>. Rozważania, czym jest Bóg, kończy znamienna dionizjańska antynomia:

„Wszystkim, co jest, i niczym z tego, co jest. πάντα τὰ ὄντα καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων<sup>260</sup>”.

Pseudo-Dionizy, przy wszystkich ograniczeniach i zastrzeżeniach, za najwłaściwsze imię dla natury Boga uważa „Dobro”, a wręcz „Dobro samo”. Pod koniec dzieła *Imiona Boskie*

<sup>255</sup> DN I, 6, 596B – 596C: ὡς ‘σοφίαν’, ὡς ‘νοῦν’, ὡς λόγον, ὡς γνώστην, ὡς προέχοντα πάντας τοὺς θεσαυροὺς ἀπάσης γνώσεως.

<sup>256</sup> DN I, 6, 596B (2-5) ὡς ‘δύναμιν’, ὡς δυνάστην, ὡς βασιλέα τῶν βασιλειόντων, ὡς παλαιὸν ἡμερῶν, ὡς ἀγήρω καὶ ἀναλλοίωτον, ὡς ‘σωτερίαν’, ὡς ‘δικαιοσύνην’, ὡς ἀγιασμόν, ὡς ἀπολύτρωσιν, ὡς μεγέθει πάντων ὑπερέχοντα καὶ ὡς ἐν αὐρᾷ λεπτῇ.

<sup>257</sup> DN I, 6, 596B (5): καὶ γε καὶ ἐν νόοις αὐτὸν εἶναι φασὶ καὶ ἐν ψυχαῖς καὶ ἐν σώμασι καὶ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐν γῆ.

<sup>258</sup> DN XIII, 1, 977B (7-8): ἡ θεολογία τοῦ πάντων αἰτίου καὶ πάντα καὶ ὅμα πάντα κατηγορεῖ καὶ ὡς τέλειον αὐτὸ καὶ ὡς ἐν ἀνυμνεῖ. W innym miejscu (DN V, 9, 825A (17-18) myśl ta zostaje dokładniej rozwinięta: „Wszystko trzeba odnieść do tej Przyczyny wedle wszechogarniającej jedności” : πάντα οὖν αὐτῇ [τῇ αἰτίᾳ] τὰ ὄντα κατὰ μίαν τὴν πάντων ἐξηρημένην ἔνωσιν ἀναθετέον .

<sup>259</sup> DN V, 9, 825A (2-3): πάντα μὲν ἐν ἑαυτῇ προέχει κατὰ μίαν ἀπλότητος ὑπερβολήν; (4-5): πάντα δὲ ὡσαύτως περιέχει κατὰ τὴν ὑπερηπλωμένην αὐτῆς ἀπειρίαν; (5-6): καὶ πρὸς πάντων ἐνικῶς μετέχεται, καθάπερ καὶ φωνὴ μία οὖσα καὶ ἡ αὐτὴ πρὸς πολλῶν ἀκοῶν ὡς μία μετέχεται.

<sup>260</sup> DN, I, 6, 596C (9).

stwierdza, że nie ma – ściśle biorąc – miana, które by oddawało naturę Boskości, i nawet „Dobro” nie jest całkiem odpowiednie, ale skoro chcemy ją jakoś pojąć i wyrazić, musimy więc pozostać przy tym imieniu<sup>261</sup>. Areopagita konkluduje, iż dla tak niewypowiedzianej istoty ono jest najgodniejsze<sup>262</sup>. Chociaż i to miano nie oddaje prawdy, ale Pseudo-Dionizy uważa, że należy zgodzić się w tym punkcie z tymi, którzy rozprawiają o Boskości (καὶ συμφωνήσοιμεν ἂν κἀν τούτῳ τοῖς θεολόγοις, τῆς δὲ τῶν πραγμάτων ἀληθείας ἀπολειφθῶμεθα). Zauważmy, iż w ten sposób następuje kontaminacja ujęcia filozoficznego i biblijnego, gdyż w tym określeniu Boga zbiegają się filozoficzna tradycja platońska i nauka świętych ksiąg. Wiadomo, że Platon stawiał jako najwyższe pryncypium Dobro, w *Ewangeliu* zaś na odezwanie jednego ze słuchaczy: „Nauczycielu dobry”, Jezus zwraca uwagę: „Nikt nie jest dobry, tylko jeden Bóg”. Pseudo-Dionizy przytacza te słowa interpretując je w ten sposób, iż Bóg jest dawcą dóbr, jako Ten, który nie tylko obdarzył stworzenia istnieniem, ale również otacza je opieką swej opatrności<sup>263</sup>.

W dziele *Imiona Boskie* wiele miejsca zostało poświęcone kwestii imienia „Dobra” jako wyrażającego istotę Boga. Pseudo-Dionizy twierdzi, że Boskości należy się to określenie, tak więc znawcy spraw boskich (οἱ θεόλογοι) nadają je „ponadboskiej” Boskości<sup>264</sup>. Bardzo możliwe, że „Wielki Dionizy” ma tu na myśli Platona, który za najwyższą zasadę uznał Dobro. Ci „teolodzy”, wedle Areopagity, nazwali istotę boskości Dobrem (DN, IV, 1, 693B,11: τὴν θεαρχικὴν ὑπαρξιν ἀγαθότητα λέγοντες), nie tylko, by odróżnić ją od wszystkiego, ale i dlatego, że będąc dobrem, jako sama rzeczywistość dobra, rozsiewa Ona dobro na wszystkie istoty<sup>265</sup>.

Warto na chwilę się zatrzymać nad tym wątkiem, gdyż połączenie tradycji biblijnej i patrystycznej rozciąga się u Pseudo-Dionizego nie tylko na Dobro, ale poprzez utożsamienie tego imienia ze Światłem, również na owo miano boskie, tak ważne w naszych dalszych rozważaniach. Wedle starożytnych myślicieli światło będąc niewyczerpalną przyczyną życia i wzrostu, a zarazem zjawiskiem, którego materia jest szczególnie trudna do uchwycenia, jest wyjątkowo nośną metaforą dla oddania niewypowiedzianej natury bóstwa, czy zasady

---

<sup>261</sup> DN, XIII, 3, 981A (15-16): καὶ οὐδὲ αὐτὸ τὸ τῆς ἀγαθότητος ὡς ἐφαρμόζοντες αὐτῇ προσφέρομεν, ἀλλὰ πόθῳ τοῦ νοεῖν τι καὶ λέγειν .

<sup>262</sup> DN, XIII, 3, 981A (16-17): περὶ τῆς ἀρρήτου φύσεως ἐκείνης τὸ τῶν ὀνομάτων σεπτότατον .

<sup>263</sup> *Lk.* 18, 19: οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ ὁ μόνος ὁ θεός ; *Zob.* DN, II, 1, 636C (4-5).

<sup>264</sup> DN, IV, 1, 693B (9): ἐπ’ αὐτὴν ἤδη τῷ λόγῳ τὴν ἀγαθωνμίαν χωρῶμεν ; DN 143, 10: ἣν ἐξηρημένως οἱ θεόλογοι τῇ ὑπερθέῳ θεότητι.

<sup>265</sup> DN, IV, 1, 693B (10): καὶ ἀπὸ πάντων ἀφορίζουσιν αὐτὴν [...] καὶ ὅτι τῷ εἶναι τὰγαθὸν ὡς οὐσιῶδες ἀγαθὸν εἰς πάντα τὰ ὄντα διατείνει τὴν ἀγαθότητα.

wszechbytu. Stąd też motyw światła i ciemności zaliczany już do centralnych tematów biblijnych, był również wykorzystywany przez filozofów świata antycznego, co jest szczególnie widoczne w wielowiekowej tradycji platonizmu. W kategoriach filozoficznych tą szczególną wartość światła najdobitniej sformułował Platon. W szóstej księdze *Państwa*, najbardziej ze wszystkich światła idea Dobra definiowana jest zarówno jako zasada wiedzy, jak i bytu. Filozof zarazem porównuje je do światła słonecznego, które powołując wszystko do istnienia, pozostaje jako źródło całkowicie transcendentne:

„rzeczom widzialnym nie tylko widzialności dostarcza, ale, i powstawania, i wzrostu, i pożywienia, choć ono samo nie jest powstawaniem”<sup>266</sup>.

Platon ukazuje odpowiedniość struktury świata noetycznego, w którym króluje idea Dobra, wobec układu świata zmysłowego, gdzie naczelną rolę odgrywa widzialne Słońce. Autor *Państwa* czyni to w sposób szczególnie przejrzysty w księdze siódmej za pomocą paraboli jaskini. Obraz ten, wraz ze swym metafizycznym i epistemologicznym przesłaniem stał się podstawą rozważań zarówno dla neoplatoników, jak i myślicieli chrześcijańskich. Centralnym motywem przekazu jest dążenie do prawdy-źródła światła, poprzez przekroczenie mniemań i rzeczywisty wysiłek duchowy. Światło jest tu pojmowane jako najdoskonalszy przejaw samego Dobra, które powołuje do istnienia wszechświat i oświeca nasz umysł, tak by mógł on poznawać rzeczy prawdziwie istniejące:

„...na szczycie świata myśli świeci idea Dobra i bardzo trudno ją dojrzeć, ale kto ją dojrzy, ten wymiarkuje, że ona jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi od niej światło i jego pan (sc. Helios – p.m.), a w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum (ἐν τε ὁρατῶ φῶς καὶ τὸν τοῦτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῶ αὐτῇ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη), i że musi ją dojrzeć ten, kto ma postępować rozumnie w życiu prywatnym lub publicznym”<sup>267</sup>.

Metafora światła jako czynnika ożywiającego i umożliwiającego prawdziwe poznanie zostanie twórczo rozwinięta w filozofii Plotyna, który przyrównuje proces emanacji Absolutu do promieniowania i rozchodzenia się jasności słonecznej (περίλαμψις)<sup>268</sup>, zaś drogę wzwyż

---

<sup>266</sup> Platon, *Państwo* 509b, tłum. Witwicki, Warszawa 1958, t. 1, s. 352.

<sup>267</sup> Platon, *Państwo* 517b 8 - c 6, dz.cyt., s. 364.

<sup>268</sup> Zob. Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, t. I-II, Warszawa 1959, I, 8,1; V, 3,12, t. 2, s. 253: „Założmy zatem, że światłem jakimś jest cała natura umysłowa, a jeden Król, stojący na szczycie

duszy opisuje jako stopniowe oświecenie i coraz większe uczestnictwo w „innym, silniejszym świetle”<sup>269</sup>. Wątek ten znajdzie swoją kontynuację w filozofii neoplatońskiej, zwłaszcza u Proklosa, który jednak pod wpływem ksiąg *Wyroczni Chaldejskich*, dokona separacji jedności Dobra, światła i Jedna<sup>270</sup>. Celem umysłu będzie więc zjednoczenie nie z plotyńską Jednią, ale z bytem, rozumianym jako element inteligibilnej triady Byt-Umysł-Dusza. Owo zjednoczenie dokonuje się poprzez porzucenie czynności poznawczych umysłu i „powierzenie się boskiemu światłu”<sup>271</sup>. W pismach Pseudo-Dionizego odnajdujemy bardzo silny wpływ tego wątku, lecz dzieła Areopagity nie są jednak wyłącznie przypisami do Proklosa i Jamblicha, zawierają również wielką ilość odnośników do Ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Trzeba podkreślić, że nie są to nawiązania wyłącznie werbalne, lecz starają się oddać ducha chrześcijańskiej wiary w osobowego Boga.

Motyw światła i niejako wstęp do „metafizyki światła” odnajdujemy już w pierwszych słowach *Księgi Rodzaju*, w opisie stworzenia świata. Ten dobrze znany passus mówi o „początku”, kiedy nad stworzonymi wodami i lądem panowała ciemność, Bóg rzekł:

„Niechaj stanie się światłość’. I stała się światłość. Bóg widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności. I nazwał Bóg światłość dniem, a ciemność nazwał nocą”<sup>272</sup>.

Światło, które jako pierwsze zostało przez swego stwórcę określone mianem Dobra, stanie się metaforą dla opisu boskich działań (aktów), a nawet natury samego Boga. W Biblii znajdujemy zatem bardzo wiele wyrażen oddających istotę Boga poprzez metaforę światła, np.: „światłem okryty jak płaszczem”<sup>273</sup>, albo: „On zamieszkuje światłość niedostępną”<sup>274</sup>.

---

umysłowego świata, nad nim króluje: nie odepchnął On zgoła od Siebie tego, co się ujawniło (...) lecz świeci wciąż pozostając w spoczynku nad światem umysłowym”; Zob. Tenże, *tamże*, VI, 8,18, t. 2, s. 666: „To, co jest w Tamtym Jednym, jest takie zaiste, jak to, co jest w umyśle, choć wielokrotnie możniejsze, albo raczej takie, jakby światło rozprzestrzeniło się w dal z jakiegoś jednego, świecącego w sobie źródła: wtedy owo światło rozprzestrzenione jest odbiciem, a prawdą to, od którego pochodzi”.

<sup>269</sup> Zob. Plotyn, *Enneady*, dz.cyt., V, 3,12; VI, 7,21, t. 2, s. 597.

<sup>270</sup> Zob. A.Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatońskiej*, Lublin 1994, s. 78-79. Wedle *Wyroczni Chaldejskich* celem zjednoczenia duszy jest Bóg-Światło (Wieczność-Aion), zrodzony z Ojca, który będąc źródłem pozostaje poza zasięgiem wszelkiego poznania.

<sup>271</sup> Zob. Proklos, *Theologia Platonis*, I, 25, Paryż 1968, s.10; Zob. A. Kijewska, *Neoplatonizm...*, dz. cyt, s. 80.

<sup>272</sup> Rdz 1, 3-5.

<sup>273</sup> Ps 104,2.

<sup>274</sup> 1 Tm 6,16.

Światło w języku starotestamentowym oznacza często życie w szczęściu i powodzeniu, zaś w sensie nadprzyrodzonym - łaskę Boga i Jego kierownictwo w wypełnianiu Prawa<sup>275</sup>. W Nowym Testamencie symbolika światła zostaje nierozzerwalnie związana z osobą Chrystusa, zostaje ono wręcz utożsamione z Bogiem-Człowiekiem. W Starym Przymierzu ukryte pod imieniem „Mądrości”, która „jest odblaskiem wieczystej światłości”<sup>276</sup>, przepowiadane przez proroków, oczekiwane przez ludzkość przebywającą „w mroku i cieniu śmierci”<sup>277</sup>, pojawia się na ziemi w postaci wcielonego Słowa. Jest Ono „światłością prawdziwą, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi”<sup>278</sup>. Chrystus potwierdza te słowa mówiąc: „Ja jestem światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia”<sup>279</sup>, zaś ewangelista Jan pisze wprost:

„Nowina, którą usłyszeliśmy od Niego, i którą wam głosimy, jest taka: Bóg jest światłością, a nie ma w Nim żadnej ciemności”<sup>280</sup>.

Fundamentem wszelkiej mistyki chrześcijańskiej i teologii boskiej światłości jest opis Przemienienia (Transfiguracji) Jezusa na Górze Tabor<sup>281</sup>. Dla filozofów i teologów wschodniego chrześcijaństwa interpretujących ten passus, światło staje się wzorcową epifanią bóstwa, zaś możliwość duchowej percepcji boskiego światła jest równoznaczna z uczestnictwem, z poznaniem boskich energii, czyli boskich aktów aktualizujących<sup>282</sup>.

Nie mniej liczne są liturgiczne świadectwa, które mówią o światłości Bożej, głoszą jej chwałę w hymnach, ukazują jej sakramentalną symbolikę. Światłość mistyczna szczególne znaczenie odgrywa w pierwszym z sakramentów, który jest swoistym impulsem pobudzającym duszę do poszukiwania swego pierwowzoru. M. Eliade w jednym ze studiów stwierdza:

„niewątpliwie symbolika chrztu jest niezwykle bogata i złożona, ale elementy fotyczne (*phos* - światło) i ogniste odgrywają w niej nader ważną rolę. Justyn, Grzegorz z Nazjanzu i inni Ojcowie Kościoła określają chrzest mianem „iluminacji” (*photismos*): opierają się przy tym, rzecz jasna, na

---

<sup>275</sup> Zob. Ps 27,1; 43,3; 119,105; Prz 6,23.

<sup>276</sup> Mdr 7,26.

<sup>277</sup> Łk 1,79.

<sup>278</sup> J 1,9.

<sup>279</sup> J 8,12; 9,5.

<sup>280</sup> 1 J 1,5.

<sup>281</sup> Mt 17, 1, Mk 9, 2, Łk 9, 28.

<sup>282</sup> M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1994, s. 56-64.

dwóch fragmentach *Listu do Hebrajczyków*<sup>283</sup>, (...) gdzie ci, którzy zostali ochrzczeni (...) zostali określani terminem *photisthentes* - „oświeceni”<sup>284</sup>.

Idee te szybko zostały przyswojone przez świat chrześcijański. Znajdujemy je w teorii poznania Augustyna, w kosmologii fizyko-estetycznej Roberta Grosseteste'a i Bonawentury, w teorii bytu Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu. Jednak twórcą wyraźnej metafizyki, w systemie której światło stanowi zarówno pierwszą zasadę bytu jak i poznania, jest Pseudo-Dionizy Areopagita. Twórca *Areopagityków* słusznie został przez wieki średnie ochrzczone mianem „piewcy światła”. Jego dzieła przetłumaczone przez Jana Szkota Eriugene znajdowały się w klasztorze St. Denis, którego miał być rzekomo założycielem, a jednocześnie uczniem Chrystusa. Pod wpływem ich lektury Suger, opat St. Denis, dokonał przebudowy chóru w podparyskim klasztorze, rewolucjonizując w ten sposób architekturę i dając potężny asumpt nowemu stylowi jakim był ażurowy gotyk francuskich katedr z ich niezwykłymi witrażami. Metafizyka światła Pseudo-Dionizego i zawarte w niej przesłanie stała się kluczem do nowej sztuki, której wzniesiony przez Sugera kościół jest wzorem. O tym, że przebudowa starego opactwa nie była przypadkiem, ale dokładnie przemyślaną koncepcją, dowiadujemy się z dwóch traktatów opata, *Libellus alter de consecratione Ecclesiae Sancti Dionysii* oraz *Sugerii Abbatis Sancti Dionysii Liber de rebus in administratione sua gestis*<sup>285</sup>. Ten ostatni, nie będąc traktatem ani z dziedziny teologii, ani estetyki, ukazuje nam jednak głęboki wpływ obydwu tych dziedzin na myśl opata St. Denis. Suger wyznaje używając dionizjańskiej terminologii:

„Gdy przeto z samego zachwyty nad pięknem domu Bożego wielobarwna nadobność szlachetnych kamieni niekiedy odwoływa mnie od trosk świata zewnętrznego, a szlachetna medytacja przenosząc mnie od rzeczy materialnych do niematerialnych, skłania do skupienia się także na wielości świętych cnót...to zdawało się wówczas, że widzę, iż zostałem przeniesiony w jakąś okolicę będącą na zewnątrz świata ziemskiego, która ani nie jest cała pogrążona w mule ziemskim, ani cała w czystości nieba i zrozumiałem, że z pomocą Bożą można przenosić się w sposób anagogiczny (tj. wzwyż – p.m.) od świata niższego do wyższego”<sup>286</sup>.

---

<sup>283</sup> L Hi VI 4; 10-32.

<sup>284</sup> M. Eliade, *Mefistofeles...* dz. cyt., s. 56.

<sup>285</sup> *Oeuvres complètes de Suger*, wyd. A. Lecoy de la Marche, Paryż 1867.

<sup>286</sup> Suger, *Liber de rebus in administratione sua gestis*, tłum. za U. Eco, *Sztuka i Piękno w średniowieczu*, tłum. M. Olszewski, M. Zabłocka, Kraków 1997, s. 28.

Pierwszym i najważniejszym postulatem Sugera, rozczytanego w dziełach Pseudo-Dionizego, stała się myśl, by tak przebudować kościół, aby stanowił najdoskonalszy symbol Absolutu. Dla opata oznaczało to przesylenie budowli światłem, zatem domeną przemiany estetycznej stał się chór. Miał być ogniskiem światłości jako miejsce sprawowania liturgii, zorientowaną na wschód centralną częścią kościoła. Tutaj postanowił Suger usunąć mury, w tym celu nakazał wykorzystać budowniczym wszelkie możliwości sklepienia krzyżowo-żebrowego, to znaczy tego, co dotąd było jedynie sztuką architektoniczną. Narodził się nowy styl. Zmiany struktury sklepień pozwoliły wprowadzić duże otwory okienne, ściany zastąpić filarami. Ułożone półkoliście kaplice z murami przepartymi ogromnymi witrażami nadały widzialny kształt marzeniu Sugera:

„rząd kaplic ułożonych półkolem, tak, iż cały kościół zajaśniał cudownym, nieustającym blaskiem spływającym z okien, jak żadne pełnych światła”<sup>287</sup>.

Pseudo-Dionizy głosił jedność wszechświata przepełnionego wędrówką światła, jego promieniowaniem. Konieczne wydało się więc, aby od chóru aż po drzwi wejściowe, światło mogło bez trudu objąć swym potokiem całe wnętrze, aby budowla stała się symbolem dzieła stworzenia. Suger kazał usunąć lektorium, „które, mroczne jak ściana, przecinało nawę, i było przeszkodą rzucającą cień na piękność i wspaniałość kościoła”<sup>288</sup>. Tamujące światło wewnętrzne przegrody zostały zburzone i Suger mógł triumfalnie oznajmić:

„Gdy nowa wschodnia część łączy się częścią przednią, kościół jaśnieje, rozświetlony w części środkowej. Jasne jest bowiem to, co jasno z jasnym się łączy, i dzieło jaśnieje światłem przeniknięte nowym”<sup>289</sup>.

Pierwotnie, chór opata Sugera był otoczony podwójnym obejściem z wieńcem dziewięciu kaplic. Po przebudowie z kaplic tych pozostały tylko płytkie, muszlowate konchy, na tyle obszerne, by mogły pomieścić ołtarz; resztę wchłonał ciąg obejścia. Ściany każdej z kaplic przepartute są dwoma wielkimi oknami, które redukują powierzchnię muru do rozmiarów ramy. Właśnie poprzez te płytkie kaplice światło bez przeszkód wpada do obejścia. Według estetycznego, a zarazem dokładnego opisu Sugera „cały kościół jaśnieje cudownym i

---

<sup>287</sup> Suger, *Liber de rebus in administratione sua gestis*, w: *Czasy katedr*, tłum. K. Dolatowska, Warszawa 1986, s. 122.

<sup>288</sup> Tenże, *tamże*, s. 123.

<sup>289</sup> Tenże, *tamże*, s. 123.

nieprzerwanym światłem, które przenika przez najświętsze okna<sup>290</sup>. Mowa jest oczywiście o słynnych witrażach opata Sugera, od których rozpoczynają się dzieje gotyckiego malarstwa witrażowego<sup>291</sup>. Powyższe fragmenty dotyczące estetycznej recepcji myśli Pseudo-Dionizego uzmysławiają dostatecznie jak wielkie piętno odcisnęły jego idee na umysłach ludzi ówczesnych czasów. Nie tylko tłumaczono i komentowano dzieła Areopagity, ale wręcz zmieniano oblicze świata, dotychczasowy światopogląd i kanon estetyczny na modłę koncepcji zawartych w dziełach „Wielkiego Dionizego”. Można powiedzieć, że Pseudo-Dionizy zastał Europę romańską: ciężką i ciemną, a zostawił gotycką: strzelistą i świetlistą. Bodźcem dla frankońskiego opata był niewątpliwie fragment, w którym Pseudo-Dionizy rozwija motyw światła jako jednego z imion bożych. Szczególnie dobitnie uwidacznia to Areopagita stosując także platońską metaforę Słońca. To właśnie tak jak ono, swoim własnym byciem udziela światła wszystkiemu, co z niego czerpie wedle swoich możliwości, podobnie Dobro, dla którego Słońce jest tylko ciemnym obrazem, swoją istotą rozsyła promienie dobroci bez granic, udzielając ich analogicznie wszelkim bytom (DN, IV, 1, 693B 5: *πᾶσι τοῖς οὖσι ἀναλόγως*)<sup>292</sup>. Metafora Słońca wysyłającego promienie światła, które jednocześnie stanowi jego własną istotę, dobrze oddaje istotę działania Dobra. Pseudo-Dionizy wielokrotnie wraca do tejprzenośni, uzasadniając, dlaczego pod nazwą światła słuwi się Dobro<sup>293</sup>. Intryguje go samorzutność promieniowania słonecznego, odpowiadająca rozprzestrzenianiu się Dobra (DN II, 4, 697B 1-2). Areopagita podkreśla, iż całkowicie i wiecznie jaśniejące Słońce, przy całym swym ogromie, chociaż stanowi wyraźny obraz

<sup>290</sup> Suger, *Libellus alter de consecratione Ecclesiae Sancti Dionysii*, 4, s. 225, w: *Katedra Gotycka*, tłum. A. Palińska, Warszawa 1989, s. 140.

<sup>291</sup> Opat zamówił je u artystów lotaryńskich i nadreńskich. Wykonane przez nich dzieła, mieniły się jak ametysty, czy rubiny, a przez to, miały oddawać szlachetne piękno światłości bożej i wieść ku niej umysł ludzki „drogą medytacji anagogicznej”. Suger nie był pierwszym, który ujrzał w witrażu szczególne możliwości unaocznienia owej „anagogicznej” teologii (tj. wznoszącej duszę). Metaforykę okna witrażowego wykorzystał już Hugo od Wiktora (w: *In didactione ecclesiae. Sermones*, PL 177, 904), również technika ta stosowana była we Francji od najdawniejszych czasów. Jednakże Suger nadał od dawna znanemu elementowi dekoracji zupełnie nowe znaczenie. Okna nie były dlań otworami w ścianie, lecz prześwieconymi ścianami, które w najdoskonalszy sposób dawały wyraz wrażliwości estetycznej ludzi jego epoki.

<sup>292</sup> Pseudo-Dionizy, DN, IV, 1, 693B (1-5): *ὡσπερ ὁ καθ' ἡμᾶς ἥλιος [...] αὐτῷ τῷ εἶναι φωτίζει πάντα τὰ μετέχειν τοῦ φωτός αὐτοῦ κατὰ τὸν οἰκείον δυνάμενα λόγον; (3-4): οὕτω δὴ καὶ τὰ γὰθὸν ὑπερ ἥλιον ὡς ὑπερ ἀμυδρὰν εἰκόνα ; (4-5): αὐτῇ τῇ ὑπάρξει [...] ἐφίησι τὰς τῆς ὅλης ἀγαθότητος ἀκτῖνας πᾶσι τοῖς οὖσι ἀναλόγως.*

<sup>293</sup> Tenze, *tamże*, II, 4, 697B (3-4): *διὸ καὶ φωτωνυμικῶς ὑμνεῖται τὰ γὰθὸν ὡς ἐν εἰκόνι τὸ ἀρχέτυπον ἐκφαινόμενον*

boskiego Dobra, jest tylko słabym jego odbłaskiem<sup>294</sup>. Analogia Słońca i Dobra objawia się głównie w dobroczynnym oddziaływaniu na wszystko bez wyjątku, niezależnie od wartości i godności obdarowywanych obiektów. Autor *Corpusu* opisuje Słońce, jako to, co wszystko oświetla, cokolwiek jest w stanie mieć w nim udział, rozlewa swe światło obejmując blaskiem właściwych sobie promieni cały widzialny świat, zstępuje i wstępuje<sup>295</sup>. Podobnie rzecz się ma z przewyższającym wszystko boskim Dobrem. Ono także rozsiewa dobro na to, co najwyższe i co najniższe, nie bacząc na większą czy mniejszą doskonałość istot obdarowywanych. To jest wspólne dla działania światła Słońca i światła Dobra, że moc jego zależy od zdolności receptywnych istot, na które działa. Zatem Dobro transcendentne darzy swym światłem wszystko to, co jest w stanie je przyjąć, a jeśli stworzenie go nie przyjmuje, to przez wzgląd na swą ułomną zdolność percepcji, a nie zaś przez zbyt małą moc światła-Dobra<sup>296</sup>. Podobnie jest ze wszystkimi rodzajami Jego dobroczynnego oddziaływania (DN, II, 4, 697C,8-9): powołuje do istnienia (δημιουργεῖ), obdarza życiem (ζωοῖ), podtrzymuje (συνέχει), udoskonala (τελεσιουργεῖ). Zróznicowanie odbiorców sprawia, że Dobro spełnia w różnych aspektach rolę zasady porządkującej, np. nadaje miarę, ustanawia liczbę, kolejności, przyczynę, cel<sup>297</sup>. Areopagita zauważa, iż oprócz określenia „Dobro” natchnieni pisarze określają istotę Boga jako „Piękno”, tak w formie przymiotnikowej κάλον jak rzeczownikowej κάλλος. Ta druga forma, wyjaśnia Pseudo- Dionizy, stosowana jest dla wyrażenia tego, w czym uczestniczy to, co piękne, czyli tego, co jest źródłem i przyczyną wszystkiego co piękne. To, co w transcendentnym sensie jest piękne, określane jest mianem κάλλος, czyli jest traktowane jako samoistne piękno dlatego, że to od Niego każda rzecz otrzymuje sobie właściwą piękność. Chodzi więc o sprawstwo wszelkiej harmonii i świetności, sprawstwo, które jak światło oświetla wszystko pięknotwórczym udziałem we własnych promieniach jako

<sup>294</sup> Tenze, *tamże*, II, 4, 697B (1): περι αὐτῆς καθ' αὐτήν τῆς ἡλιακῆς ἀκτῖνος; (1-2) ἐκ τὰγαθοῦ γὰρ τὸ φῶς καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος; 697C (11-12): ὁ μέγας οὗτος καὶ ὀλολαμπῆς καὶ ἀειφωτος ἥλιος; 697C (10-11): τῆς θείας ἀγαθότητος ἐμφανῆς εἰκὼν; 697C (12): κατὰ πολλοστὸν ἀπήχημα τὰγαθοῦ.

<sup>295</sup> Tenze, *tamże*, 4, 697C (12-13): πάντα, ὅσα μετέχειν αὐτοῦ δύναται, φωτίζει; 697C (13-14): ὑπερηπλωμένον ἔχει τὸ φῶς εἰς πάντα; 697D (14-15): ἐξαπλῶν τὸν ὁρατὸν κόσμον ἄνω τε καὶ κάτω τὰς τῶν οἰκείων ἀκτίνων ἀύγας.

<sup>296</sup> Tenze, *tamże*, II, 4, 697B-C (4-5) : ἡ τῆς πάντων ἐπέκεινα θεότητος ἀγαθότης; DN, 147, 5-6: ἀπὸ τῶν ἀνωτάτων καὶ πρεσβυτάτων οὐσιῶν ἄχρι τῶν ἐσχάτων διήκει καὶ ἐτι ὑπὲρ πάσας ἐστί; 697C (4-8): ἡ τῆς πάντων ἐπέκεινα θεότητος ἀγαθότης [...] φωτίζει τὰ δυνάμενα πάντα .

<sup>297</sup> Tenze, *tamże*, II, 4, 697C (9-10): καὶ μέτρον ἐστί τῶν ὄντων καὶ αἰῶν καὶ ἀριθμὸς καὶ τάξις καὶ περιοχὴ καὶ αἰτία καὶ τέλος.

w źródle<sup>298</sup>. Jednocześnie, tak jak w przypadku Dobra, również w przypadku Piękna, Pseudo-Dionizy podkreśla jego przyczynowe zrelatywizowanie. Sama w sobie transcendentna Istota jest absolutnie piękna, piękniejsza nad wszystko, zawsze niezmiennie i bez skazy piękna. Nie podlega w tym stanie zmianom, nie wykazuje też najmniejszego uszczerbku i śladu brzydoty, ani żadnych wahań w tym względzie. To wiecznotrwałe i jednorodne w sobie samym Piękno stanowi źródłowy i konieczny warunek piękna, tego wszystkiego, czego jest przyczyną<sup>299</sup>. Jako Dobro i Piękno, Bóg jest nazywany „Miłością”, która stanowi przyczynę i rację stworzenia:

„Miłość boska jest dobrem, które spełnia się przez dobro samo. Ta dobro czyniąca we wszystkich bytach miłość, która jest przyczyną wszystkiego, co dobre w rzeczach”<sup>300</sup>.

Twierdzenie, iż przyczyną stworzenia jest miłość, to bardzo istotny moment, który ukazuje jak odległe jest myśli dionizjańskiej neoplatońskie pojęcie Jedna, i jak jest jej bliska wykładnia chrześcijańska.

\*

Klasyfikacja imion boskich przebiega w sposób odmienny, gdy Pseudo-Dionizy stara się wyjaśnić zagadnienie poznawalności, a jednocześnie całkowitej transcendencji boskiej natury. Czyni to poprzez rozróżnienie między imionami jednoczącymi (ένώσις) i rozdzielającymi (διακρίσεις), między skrytą istotą boskości (ύπαρξις, ούσία) i występującymi ku ludziom energiom (προόδοι)<sup>301</sup>. Istota boskości pozostaje więc dla Pseudo-Dionizego przykryta mrokiem niewiedzy, spoczywa w boskim spokoju (΄ησυχία), milczeniu (σιγή,

---

<sup>298</sup> Tenże, *tamże*, IV, 7, 701C (4): καλόν μὲν εἶναι λέγομεν τὸ κάλλους μετέχον; 701C (4-5): κάλλος δὲ τὴν μετοχὴν τῆς καλλοποιουῦ τῶν ὅλων καλῶν αἰτίας; 701C (5-6): τὸ ὑπερούσιον καλόν; 701C (6-7): διὰ τὴν ἀπ’ αὐτοῦ πᾶσι τοῖς οὔσι μεταδιδόμενην οἰκείως ἐκάστω καλλονὴν; 701C (7-8): ὡς τῆς πάντων εὐαρμοστίας καὶ ἀγλαίας αἴτιον; 701C (8-9): δίκην φωτὸς ἐναστράπττον ἅπασιν τὰς καλλοποιούσας τῆς πηγαίας ἀκτῖνος αὐτοῦ μεταδόσεις.

<sup>299</sup> Tenże, *tamże*, IV, 7, 701D (10-12); καλόν δὲ ὡς πάγκαλον ἅμα καὶ ὑπέρκαλον καὶ αἰεὶ ὄν κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως καλόν; 701D (12-13): οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον οὔτε ἀὔξανόμενον οὔτε φθίνον, οὔτε τῆ μὲν καλόν τῆ δὲ αἰσχρὸν οὐδὲ τὸτε μὲν, τὸτε δὲ οὐ; 701D (15-16): ὡς αὐτὸ καθ’ ἑαυτὸ μεθ’ ἑαυτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν καλόν; 701D (16-17): ὡς παντὸς καλοῦ τὴν πηγαίαν καλλονὴν ὑπεροχικῶς ἐν ἑαυτῷ προέχον.

<sup>300</sup> Tenże, *tamże*, II, 10, 705D-708A; tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s.87: ‘Ο θεῖος ἔρως ἀγαθὸς ἀγαθοῦ διὰ τὸ ἀγαθόν. Αὐτὸς γὰρ ὁ ἀγαθοεργὸς τῶν ὄντων ἔρως ἐν τάχαθῶ.

<sup>301</sup> Tenże, *tamże*, II, 11; M. Dzielska, tłumaczy ten termin rozmaicie, jako „pomnożenie się”, „rozlewanie”, „następstwa”, „poruszenia”.

ἀφθεγξία) ale jednocześnie dzięki swym imionom rozdzielającym może być poznana przez stworzenia:

„Wspomniałem już o tym w innych pismach, że święci nauczyciele naszej tradycji teologicznej nazywają jednościami w Bogu najbardziej ukryte, całkowicie niepoznawalne i najgłębiej osadzone własności tej nade wszystko niewyraźnej i całkowicie niepojętej niewzruszoności; zróżnicowaniami - zaś dobroczynne występowanie ku i ujawnianie się Boskiej Zwierzchności” (τὰς διακρίσεις δὲ τὰς ἀγαθοπρεπεῖς τῆς θεαρχίας προόδους τε καὶ ἐκφάνεις)<sup>302</sup>.

Kiedy następujące przejawy: bezgraniczne rozdzielanie darów, źródło substancjalności i życia, stwarzanie mądrości, jak i wszystkie inne dary dobroci, Pseudo-Dionizy nazywa „jednościami w boskim zróżnicowaniu”, to wydaje się, iż myśli właśnie o różnorodnych boskich wystąpieniach ku człowiekowi, które objawiając się, pozostają same w sobie niepodzielne<sup>303</sup>. Antynomiczny charakter natury Boga, która mimo podziałów pozostaje jednością Pseudo-Dionizy rozciąga również na zagadnienie jej poznawalności. Poprzez imiona różnicujące uczestniczymy w pełni boskości, ale jednocześnie, jako przyczyna sprawcza, pozostaje Ona poza zasięgiem wszelkiego rozumu<sup>304</sup>. Podczas gdy imiona jednoczące przypisuje Pseudo-Dionizy Bogu jako niepoznawalnej, prostej Jedni – Monadzie (μονάδα μὲν καὶ ἐνάδα)<sup>305</sup>, źródłem imion różnicujących, czyli teofanii Boga w świecie, jest dlań Trójca. Nie znajdziemy w pismach Areopagity systematycznej teologii trynitarniej, chociaż tajemnica Trójcy znajduje swoje miejsce w jego dziełach, gdy pisze o boskiej istocie

<sup>302</sup> Zob. Tenże, *tamże*, II, 4, 640D; tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s.62.

<sup>303</sup> Tenże, *tamże*, II, 5, 644A; tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s.64: „ale jeżeli boskie zróżnicowanie jest rozlewaniem się dobra boskiej jedności, która przekraczając każdą poszczególną jedność, poprzez dobro, czyni siebie wielością i pomnaża się, to następujące rzeczy są jednościami w tym boskim zróżnicowaniu: bezgraniczne rozdzielanie darów, źródło substancjalności i życia, stwarzanie mądrości, jak i wszystkie inne dary dobroci”.

<sup>304</sup> Tenże, *tamże*, II, 5, tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s.64: „Dodajmy jeszcze, że własnością wspólną, jednoczącą i jedną w całej Boskości, jest to, że ona dopuszcza do swej pełni i całkowicie się komunikuje ze wszystkimi, którzy w Niej uczestniczą, a nie tylko z jakąś ich częścią (...) Niemniej jednak uczestnictwo Boskości - sprawczej przyczyny wszystkiego - przekracza te porównania, ponieważ ci, którzy w niej uczestniczą, nie mają żadnej styczności, żadnego kontaktu ani zupełnie niczego wspólnego”.

<sup>305</sup> Tenże, *tamże*, I, 4, 589D; tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s.50: „Widzimy przeto, że nieomal w każdej księdze Pisma Boska zwierzchność jest rozslawiana jako Monada i Jednia z racji prostoty i jedności swej nadprzyrodzonej niepodzielności”.

Θθεν ἐν πάσῃ σχεδὸν τῇ θεολογικῇ πραγματείᾳ τὴν θεαρχίαν ὁρῶμεν ἱερῶς ὑμνουμένην ὡς μονάδα μὲν καὶ ἐνάδα διὰ τὴν ἀπλότητα καὶ ἐνότητα τῆς ὑπερφυῶς ἀμερείας;

jako jednej zasadzie osób zjednoczonych ze sobą i nie zmieszanych<sup>306</sup>. Warunkiem możliwości istnienia różnicy i podziału jest aspekt stwórczy Trójcy (τριάδα), określanej przez autora *Corpusu* jako przyczyna bytów<sup>307</sup>. W swych rozważaniach nad Trójcą, Pseudo-Dionizy konsekwentny w podkreślaniu bożej transcendencji, nie zawaha się stwierdzić, iż boskość jako przyczyna wszystkiego przekracza również swą jedność i troistość<sup>308</sup>. Ze względu na konsekwentny apofatyzm, byłoby dużym uproszczeniem nazwać Pseudo-Dionizego neoplatonikiem uważając, iż wynosi jedną ponad Trójcę. Tej ostatniej przyznaje bowiem autor *Corpusu* miejsce równorzędne monadzie i określa Boga mianem „trój-jedni” (τὴν τριαδικὴν ἐνάδα φημί)<sup>309</sup>. Na próżno jednak szukać jasno wyrażonej formuły jednej istoty wspólnej trzem osobom, przenikniętych właściwymi im energiami. Areopagita w prawdzie podkreśla, że to dzięki jednej z osób Trójcy możliwe jest poznanie spraw boskich, a dokładnie poprzez energię - przejawy działania Jezusa<sup>310</sup>, jednak nie jest On jedyną drogą prowadzącą ku Ojcu<sup>311</sup>. Dionizjańskie trynitaryzm nie traci swej ambiwalencji, tym bardziej, iż w rozważaniach nad Trójcą zdecydowanie przeważa jej aspekt bycia transcendowaną przez

<sup>306</sup>Tenże, *tamże*, II, 4, 641A, tłum. M.Dzielska, dz.cyt., s. 62: „współmieszkaniem w sobie będących jedną zasadą osób, najściślej ze sobą zjednoczonych, ponad wszelką jednością i nie zmieszanych z sobą w jakiegokolwiek części”.

<sup>307</sup>Tenże, *tamże*, I, 4, 592A, tłum. M.Dzielska, dz.cyt., s.50: „Kolejnym razem sławi się ją (Boskość) jako Trójcę z powodu nadsztabancjalnej życiodajności trzech osób, z której wszelkie ojcostwo na ziemi pochodzi i bierze swe imię. Jest ona opisywana również jako przyczyna bytów”.

ὡς τριάδα δὲ διὰ τὴν τρισυπόστατον τῆς ὑπερουσίου γονιμότητος ἔκφρασιν, ἐξ ἧς πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς ἐστὶ καὶ ὀνομάζεται, ὡς αἰτίαν δὲ τῶν ὄντων .

<sup>308</sup>Tenże, *tamże*, XIII, 3, 980 d- 981a, tłum. M.Dzielska, dz.cyt., s.158 – 159: „W ten sposób wyższa nad wszystko Boskość, którą wielbimy jako jedno i jako Trójcę, nie jest ani jednością, ani trójcą, ani czymkolwiek pojmovanym przez nas czy przez jakiś inny byt (...) Ponieważ żadna jedność ani troistość (...) nie odsłania tej tajemnicy, przekraczającej wszystko, i rozum, i intelekt”.

<sup>309</sup>Tenże, *tamże*, I, 5, 593B. Termin, który pojawia się w pismach Pseudo-Dionizego na określenie Trójcy, został zaabsorbowany przez późniejszych komentatorów i teologów chrześcijańskich. Jest jednocześnie przez niektórych badaczy traktowany jako koronny dowód na uwolnienie się Pseudo-Dionizego od neoplatońskiej terminologii.; Zob. V. Lossky, *In the Image and Likeness of God*, dz.cyt., s.28.

<sup>310</sup>Tenże, *tamże*, XI, 5, 953 AB, tłum. M.Dzielska, dz.cyt., s. 151: „Zgodnie z opatrnością Jezusa, która przejawia się we wszystkim, i która (...) jedna nas z sobą w Duchu Świętym i, przez siebie i w sobie z Ojcem”

κατὰ πρόνοιαν Ἰησοῦ πᾶ πάντα ἐν πᾶσιν ἐνεργοῦντος '... καὶ ἀποκαταλλάσσοντος ἡμᾶς ἑαυτῷ ἐν πνεύματι καὶ δι' ἑαυτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ τῷ πατρὶ.

<sup>311</sup>Tenże, *tamże*, I, 3, 592AB, tłum. M.Dzielska, dz.cyt., s.51: „(Trójcę) sławi się także jej szczególną miłość do ludzi, albowiem przez jedną ze swoich trzech osób, prawdziwie i w pełni, zespoliła się z nami, przywołując do siebie i wynosząc ludzką naturę, co w sposób niepojęty złożyło się na prostą naturę Jezusa(...). Mnóstwo jest także różnych innych światel prowadzących do Boga(...). Teraz i my wnikamy w te rzeczy w sposób dla nas dostępny pod postacią świętych symboli(...)”.

boskość<sup>312</sup>. O tym, że Trójca nie stanowi ukoronowania chrześcijańskiego poznania Boga, ale jest etapem na drodze prowadzącej człowieka w niedosiężne sfery boskości, naprowadzają nas dalsze fragmenty dzieł Areopagity. W tym duchu rozpoczyna się także słynna inwokacja do Trójcy w *Teologii Mistycznej*, kiedy autor prosi o przewodnictwo w rejony najwyższej mistyki, pozadyskursywnego poznania jedni, szczyt „bardziej niż nie znany i wyższy niż światło” (ὑπεράγνωστον ὑπερφᾶν καὶ ἀκροτάτον)<sup>313</sup>. Ku czemu więc prowadzi Trójca jeśli nie do uczestnictwa w samej sobie? Areopagita wyjaśnia to poprzez znamienne stwierdzenie, którego neoplatoński wydźwięk będzie stanowił ogromną trudność dla komentatorów i badaczy. Będąc konsekwentny w podkreślaniu bożej transcendencji, Pseudo-Dionizy nie zawaha się stwierdzić, iż Boskość chociaż nazywana jednością lub troistością, lub innymi pojmowalnymi imionami, to jednak przekracza wszystkie te określenia, żadne z nich nie jest w stanie odkryć jej tajemnicy, ponieważ boskość w nieskończony sposób wychodzi ponad możliwości poznawcze intelektu, pozostaje nienazwana i niepojęta<sup>314</sup>. Areopagita mocno akcentuje fakt, iż podział w Bogu na imiona jednoczące i różnicujące nie powoduje żadnego w Nim rozdziału, z tej właśnie przyczyny, iż istota boskości jest ponadistotowa. Opisując zróżnicowania i jedność w Trójcy, które są transcendowane przez Boskość posługuje się tutaj obrazem kilku lamp<sup>315</sup>, które wniesione do pokoju dają wspólne światło, ale przez to, nie ulegają zmieszaniu („wzajemnie się przenikają, niemniej jednak są nie zmieszane”)<sup>316</sup>. Kiedy wyniesiemy jedną z lamp, razem z nią zniknie jej blask, ale nie pomniejszy to światła

<sup>312</sup> Tenże, *tamże*, XIII, 3, 980B, tłum. M.Dzielska, dz.cyt., s.157: „Jeżeli bowiem unicestwić jedność, to nie będzie ani całości, ani części, ani niczego innego, ponieważ jedno i poprzedziło, i zawiera wszystkie rzeczy w sobie. Toteż teologia w swoim pojęciu jednego czci całą Boską Zwierzchność jako przyczynę wszystkiego”.

<sup>313</sup> Pseudo-Dionizy, TM I, 1, 997A; tłum. M.Dzielska, dz.cyt., s. 163: „Trójco, nadsubstancjalna i przenajświętsza, i nieskończenie dobra, przewodniczko chrześcijan w boskiej mądrości, prowadź nas na najwyższy, mistyczny szczyt Pisma, bardziej niż nie znany i wyższy niż światło”.

Τριάς ὑπερούσι καὶ ὑπερθεε καὶ ὑπεράγαθε, τῆς Χριστιανῶν ἔθορε θεοσοφίας, ἴθυνον ἡμᾶς ἐπὶ τὴν τῶν μυστικῶν λογίων ὑπεράγνωστον καὶ ὑπερφᾶν καὶ ἀκροτάτον κορυφήν.

<sup>314</sup> Tenże, , DN, XIII, 3, 980D- 981A, tłum. M.Dzielska, dz.cyt., s.158-159: „W ten sposób wyższa nad wszystko Boskość, którą wielbimy jako jedno i Trójcę, nie jest ani jednością, ani trójcą, ani cokolwiek pojmowanym przez nas czy przez jakiś inny byt. (Διὸ καὶ μονὰς ὑμνουμένη καὶ τριάς ἢ ὑπερ πάντα θεότης οὐκ ἔστιν οὐδὲ μονάς, οὐδὲ τριάς ἢ πρὸς ἡμῶν ἢ ἄλλου τινὸς τῶν ὄντων διεγνωσμένη, ἀλλὰ ἓνα καὶ τὸ ὑπερηγούμενον αὐτῆς καὶ τὸ θεογόνον ἀληθῶς ὑμνήσωμεν, τῇ τριαδικῇ καὶ ἐνιαίᾳ θεωνυμίᾳ τὴν ὑπερώνυμον ὀνομάζομεν) Aby jednak prawdziwie uczić tę najwyższą jedność i jej boską płodność, nazywamy to, co nie ma nazwy, boskimi imionami Trójcy i jedności (...). Ponieważ żadna jedność ani troistość (...) nie odsłania tej tajemnicy, przekraczającej wszystko, i rozum, i intelekt, nadsubstancjalnie wyższej od Boskości(...). Boga nie można ani nazwać, ani zrozumieć; On sam przebywa w nieosiągalnych przybytkach”.

<sup>315</sup> Zob. Tenże, *tamże*, II, 4, 641A-641B. Obraz ten znajdujemy po raz pierwszy u Orygenesusa, potem wykorzysta go Eriugena na zachodzie i Palamas na wschodzie.

<sup>316</sup> Tenże, *tamże*, II, 4, 641A.

pozostałych lamp, ani nie sprawi, iż jakaś część usuniętego blasku zostanie. Oznacza to, że ich wzajemny związek jest pełny i doskonały, a przy tym nie niszczy ich zależności i jednocześnie nie prowadzi do zmieszania jakiegokolwiek ich części<sup>317</sup>.

Podsumowując rozważania należy stwierdzić, iż boskie imiona w zamyśle Psuedo-Dionizego nie są wiedzą o Bogu samym. Areopagita wyjaśnia, iż zostały dane po to, by skończonej ludzkiej naturze przybliżyć niepoznawalne. Ich zadaniem jest podnoszenie umysłu ku sprawom boskim, poprzez odkrywanie prawdziwego znaczenia imion ukrytych pod postacią symboli<sup>318</sup>.

#### 4.4. Teologia symboliczna jako droga wzwyż

Pseudo-Dionizy nazywając przyczynę sprawczą Dobrem, nie tylko uzasadniania możliwość zaistnienia w Bogu imion rozdzielających, ale ukazuje powód dla którego boskość objawiała się ludziom. Bóg, podkreśla Pseudo-Dionizy, objawia się po to, by wszystkie byty mogły doń powrócić<sup>319</sup>. Najwyższe Dobro przepełnione miłością do swego stworzenia pozwala poznać się poprzez symbole zawarte w *Piśmie świętym*, w liturgii, które interpretowane przez oświeconych hierarchów, stopniowo wprowadzają wiernych w tajemnice boskiej natury. Tą drogą poznania zwaną przez Psuedo-Dionizego teologią symboliczną (συμβολικὴ θεολογία) zajmiemy się bliżej w dalszych rozdziałach. Tutaj, w interesujących nas fragmentach, zwraca uwagę nacisk autora na odpowiednią miarę, wedle której byt może być oświecony i pociągnięty w swej wędrówce wzwyż. Tak więc byty dostają tyle wiedzy, ile mogą jej przyjąć na danym poziomie, podobnie nie mogą się wznieść wyżej, niż zostało to dla nich przewidziane. Poznanie Boga w takim kontekście nie tylko zakłada konieczność pośredników, ale przede wszystkim zdaje się gubić powszechny charakter wiary chrześcijańskiej rezerwując ją dla grupki wybranych<sup>320</sup>. W tym miejscu warto podkreślić, iż

---

<sup>317</sup>Tenże, *tamże*, 641B.

<sup>318</sup> Kwestii tej poświęcony jest *List IX*; por także Pseudo-Dionizy, DN VII, 1 (865C-D), XIII, 3, 980D. Zob. P. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto, 1984.

<sup>319</sup> Pseudo-Dionizy, DN, I, 2, 588D, tłum. M.Dzielska, dz.cyt., s.49: „Nie znaczy to jednak, że najwyższe dobro jest całkowicie niedostępne dla wszystkich bytów, bo przecież samo z siebie, trwale i stosownie objawia w swej dobroci, w stopniu właściwym każdemu bytowi tkwiący w nim nadsubstancjalny promień i, na ile jest to możliwe, pociąga święte umysły do jego kontemplacji, do wspólnoty i do podobieństwa z nimi”; Zob.CH, I, 2, 121B.

<sup>320</sup> Pseudo-Dionizy, Ep IX, 105B-C; tłum. M.Dzielska, dz.cyt., s.199: „Tajemnice boskie bowiem nie objawiają się łatwo niewtajemniczonym; one ukazują się tylko prawdziwie miłującym światłość. Ci

symbolizm i hierarchizm zawarty w dziełach Pseudo-Dionizego często jest przytaczany jako najważniejszy argument świadczący o niewątpliwie neoplatońskiej orientacji ich autora<sup>321</sup>. Przede wszystkim wydaje się, że uwadze badaczy często umyka powód, dla którego boskość przejawia się w hierarchii i symbolach. Wedle Pseudo-Dionizego, jak już pisałam omawiając imię Dobro, jest nim miłość trójedni do rodzaju ludzkiego (φιλανθρωπία), element, którego próżno szukać w systemie Proklosa i Jamblicha<sup>322</sup>. Stworzyciel w swej miłości i dobru pragnie by stworzenie Doń powróciło, osiągnęło tym samym pełnię szczęścia. Powrót może się dokonać na drodze poznania, ale tu umysł ludzki jest za słaby, by poznać od razu boską istotę. Dlatego dane są nam Jej teofanie i symbole, poznanie dokonuje się stopniowo, pod kierunkiem i opieką wtajemniczonych ojców, mędrców, tzn hierarchów, kapłanów. Wszystkie wymienione tu elementy są głęboko zakorzenione w tradycji monastycznej i nauce o wewnętrznym rozwoju. Duchowe poznanie zawsze musi zachodzić stopniowo ze względu na niebezpieczeństwo jakie grozi adeptowi, gdy poziom nabywanej wiedzy przekroczy jego zdolności poznawcze. Musi mu towarzyszyć wewnętrzne oczyszczenie, przemiana, przestrzeganie przykazań prowadzące do otwarcia na łaskę, boską energię. Proces ten musi kontrolować osoba, która jest na wysokim poziomie wtajemniczenia, wśród mnichów był to zawsze ojciec duchowy. Pełnił on rolę przewodnika, które nie tylko wiedzę przekazuje, odsłania znaczenie symboli, ale pomaga adeptowi czynić postępy, służy mu radą i pomocą. Pseudo-Dionizy rozważając zagadnienie symboli ujawnia ogromne znaczenie wiedzy (gnozy) i hierarchii w procesie wznoszenia się ku rzeczom boskim. Areopagita, kiedy porównuje rytę liturgiczne, czy czytanie Pisma do odkrywania poszczególnych symboli, które mają nas prowadzić do Boga, zawsze podkreśla, iż mogą tego dostąpić wyłącznie wtajemniczeni i godni, poprzez zrozumienie hierarchii. Ważność symboli polega przede wszystkim na ich intelegibilnej zawartości, którą należy odkryć poprzez stopniowe nabywanie wiedzy dotyczącej ich

---

bowiem rzeczywiście wiedzą, jak oczyścić święte symbole z tych dziecięcych fantasmagorii i prostotą myśli, a także zdolnością do kontemplacji, dochodzą do prostej, wzniosłej i naprzyrodzonej prawdy symboli”; TM, I, 2, 1000A; EH, I, 1, 372A.

<sup>321</sup> Zob. H. D Saffrey, *New Objective Links between the Pseudo-Dionysius and Proclus*, w: D. J. O’Meara (wyd.) *Neoplatonism and Christian Thought*, Norfolk, VA: International Society for Neoplatonic Studies, 1982, s. 65–74.

<sup>322</sup> Pseudo-Dionizy, DN, I, 4, 592A; tłum. M.Dzielska, dz.cyt., s.51: „teraz i my wnikamy w te rzeczy w sposób dla nas dostępny pod postacią świętych symboli, z miłości bowiem do ludzi zarówno Pismo, jak i tradycja hierarchiczna ukryła to, co intelegibilne, w tym co zmysłowe, to, co nadsubstancjalne, w bytach, w kształtach i postaciach; Καὶ ἡμεῖς μεμυήμεθα νῦν μὲν ἀναλόγως ἡμῖν διὰ τῶν ἱερῶν παραπετασμίτων τῆς τῶν ἱεραρχικῶν παραδόσεων φιλανθρωπίας αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ καὶ τοῖς οὔσι τὰ ὑπερούσια περικαλυπτούσης καὶ μορφᾶς καὶ τύπος τοῖς ἀμορφάτοις..

prawdziwego znaczenia. Pseudo-Dionizy rozwija naukę o poznaniu przez analogię<sup>323</sup>, gdzie analogia ma nie tylko walor symboliczny, ale stanowi bytowy, realny (poprzez λόγος) związek ze swym praobrazem. Dzięki temu, już sam fakt poznawania analogii jest sam w sobie powrotem do Boga<sup>324</sup>. Związek ten znajduje swoje odbicie w rzeczywistości stworzonej, która jako zbiór symboli ma układ hierarchiczny. Tak więc, poznanie poprzez analogię będzie zawsze poznaniem w ramach hierarchii<sup>325</sup>, zaś jego szczyt stanowi poznanie mistyczne, boska niewiedza. Dla Pseudo-Dionizego energie (πρόοδος Θεοῦ), przez które Bóg wychodzi ku człowiekowi są przekazywane w gradualistycznym procesie poznawczym<sup>326</sup>. Wedle Rene Roques, autora fundamentalnej pracy *L'Univers Dionysien*, nie jest to system neoplatoński gdyż w ten sposób akt zbawienia jest procesem odbudowy hierarchii zniszczonej przez grzech. Hierarchia ma więc znaczenie ontologiczne i epistemologiczne, zaś teologia symboliczna jawi się jako droga wstępowania umysłu z poziomu percepcji zmysłowej ku rzeczywistości czysto boskiej<sup>327</sup>.

Na zakończenie wstępnych rozważań o teologii symbolicznej należy zauważyć ważną idee w dionizjańskim wyjaśnieniu roli symboli. Autor *Corpusu* pisze mianowicie, iż symbole „niepodobne” są bardziej adekwatne, by dotrzeć do istoty Boga, niż symbole „podobne”. Te ostatnie łatwo mogą zająć miejsce boskości zamiast prowadzić ku transcendencji. Symbole niepodobne powodują zaś zjawisko oderwania, skoku myślowego poza to co poznawalne zmysłowo<sup>328</sup>. Fakt, iż symbole „niepodobny” łatwiej podlega negacji jest doskonałym punktem wyjścia dla rozumienia teologii apofatycznej, tzn. poznawania Boga poprzez to, czym nie jest.

---

<sup>323</sup> Zob. H-CH.Puech, *La Tenebre Mystique chez le Pseudo-Denys*, „Etudes Carmelitaines” 9, 1938, s. 33-53; R.Roques, *L'Univers Dionysien*, Paryż 1954, s. 60-65. Zob. T. Obolovitch, *Od onomatodoksji do estetyki*, Kraków 2011, s.116-121.

<sup>324</sup> S. Zob. Rorem, *Pseudo-Dionysius*, dz.cyt., s. 93-97; zob. także W. Lossky, *La Notion des Analogies chez Denys le Pseudo-Areopagite*, dz.cyt.

<sup>325</sup> W. Łoski uważa, iż Pseudo-Dionizy utożsamia pojęcie poznania przez analogię z poznaniem poprzez hierarchię, nazywając porządek hierarchiczny ἀναλογίαι ἱεραρχικοί; *La Notion des Analogies chez Denys le Pseudo-Areopagite*, dz.cyt., s. 280.

<sup>326</sup> Zob. R.Roques, *L'Univers Dionysien*, dz.cyt., s. 101-111.

<sup>327</sup> Zob. D. Carabine, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition*, dz.cyt., s. 290 – 291.

<sup>328</sup> Pseudo-Dionizy, CH, II, 2 140C; Zob. R. Roques, *Symbolisme et theologie negative chez le Pseudo-Denys*, „Bulletin de l'association Guillaume Budé”, 1957, s. 105.

#### 4.5. Teologia apofatyczna

Najlepsza z dróg wznoszenia się ku Bogu to teologia apofatyczna (ἀποφατικὴ θεολογία) będąca konsekwentnym rozumieniem przez Areopagitę boskiej transcendencji i przyczynowości jednocześnie. Negacja, czyli odrzucanie poszczególnych znaczeń, proces abstrakcji, a dosłownie „odrywania”, „pozbawiania” (ἀφαίρεσις) jawi się Pseudo-Dionizemu jako konieczny wstęp do prawdziwej wiedzy, przejście na wyższy poziom poznawczy, nie zaś jako zaprzeczenie możliwości poznania Boga. Wedle autora *Corpusu* rozpoczynamy od imion twierdzących (droga katafatyczna), którym jednak zaprzeczamy, gdyż Bóg jako ich przyczyna, całkowicie je transcenduje. Tak więc stwórcy nie jest ciałem, nie ma miejsca, kształtu, jakości, zmysłów, nie ma w Nim zmiany, w tym sensie jaki zapośredniczamy ze świata stworzeń. A jednocześnie nie jest bytem, ani życiem, ani rozumem, ani dobrem, ani pięknem w takim znaczeniu, w jakim są nimi obdarzone byty przezeń stworzone. Autor traktatu o *Imionach Boskich* pisze:

„Dlatego też wszystko naraz można o Nim twierdzić, choć nie jest żadną rzeczą z tego wszystkiego, co jest: jest wszechkształtny i wszechpiękny, i bezkształtny i pozbawiony piękna”<sup>329</sup>.

Do poznania Jedni prowadzi wiedza naturalna i niewiedza wynikająca z zaprzeczenia, zawieszenia nadanych Mu przymiotów i określeń<sup>330</sup>. Areopagita poucza, że trzeba wprawdzie przyznać Bogu wszelkie atrybuty przysługujące temu, co jest, jako że to On jest tego przyczyną, z drugiej strony było by jednak bardziej stosowne Mu ich odmówić, gdyż wszystkie je przewyższa. Między tą odmową, a tamtym przyznaniem nie zachodzi jednak sprzeczność, gdyż On jest ponad wszelkim odmawianiem, jak i przyznawaniem (ὕπερ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν)<sup>331</sup>. Proces negacji prowadzi zatem ponad przeciwstawne sobie przeczenia i twierdzenia, bo Bóg jest ponad przeciwieństwami, które się w Nim jednoczą:

---

<sup>329</sup> Pseudo-Dionizy, DN V, 8, 824B; tłum. M.Dzielska, dz.cyt., s.117; Διὸ καὶ πάντα αὐτοῦ καὶ ἅμα κατηγορεῖται, καὶ οὐδὲν ἐστὶ τῶν πάντων πάνσχημος, πανειδὲς, ἀμορφος, ἀκαλλῆς.

<sup>330</sup> Tenże, *tamże*, VII, 3, 872A, Καὶ διὰ γνώσεως ὁ θεὸς γινώσκεται καὶ διὰ ἀγνωσίας. Καὶ ἔστιν αὐτοῦ καὶ νόησις καὶ λόγος καὶ ἐπιστέμμε καὶ αἴσθησις καὶ δόξα καὶ φαντασία καὶ ὄνομα καὶ τὰ ἄλλα πάντα, καὶ οὔτε νοεῖται οὔτε λέγεται οὔτε ὀνομάζεται; tłum. M.Dzielska, dz.cyt., s. s. 127 – 128.

<sup>331</sup> Tenże, *tamże*, III, 3, 684C (3-4): δεὸν ἐπ’ αὐτῇ καὶ πάσας αὐτὰς τιθεῖν καὶ καταφάσκειν θέσεις, ὡς πάντων αἰτίας; 684C (4-5): καὶ πάσας αὐτὰς κυριώτερον ἀποφάσκειν [δέον], ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούση; 684C (5-6): καὶ μὴ οἶεσθαι τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένους εἶναι ταῖς καταφάσεσιν; 684C (6-7): ἀλλὰ πολὺ πρότερον αὐτὴν ὑπὲρ τας στερήσεις εἶναι; 143,7: ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν.

„Poznaje się więc Go przez wiedzę i przez niewiedzę. O Bogu mówię i intelekt, i rozum, i wiedza, i dotyk, i wrażanie, i mniemanie, i wyobraźnia, i imię, i wszystko inne, i jest On niepoznawalny, niewyraźalny, niewysłowiony”<sup>332</sup>.

Konsekwentna negacja boskich przymiotów (tzn. Bóg jest dobrem i jednocześnie nie-dobrem jeśli myślimy o Nim w kategoriach dobra jakie poznajemy zmysłowo, gdyż jako przyczyna jest odcinanie całkowicie różny) prowadzi do innego aspektu drogi negacji, określanego mianem abstrahowania, a dosłownie odcinania (ἀφαίρεσις) kolejnych pojęć, by z umysłem kompletnie wolnym od wszelkiej wiedzy i niewiedzy stanąć w obliczu tajemnicy Boskiej zwierzchności, wejść na drogę poznania mistycznego. Zatem teologia apofatyczna wiedzie ku temu, co niewyraźalne, jej zwieńczenie stanowi mistyczna niewiedza opisana przez Pseudo-Dionizego jako stan umysłu. W traktacie *Teologia Mistyczna* udziela „Wielki Dionizy” adresatowi pisma, Tymoteuszowi wskazań jak osiągnąć owe mistyczne poznanie. Przede wszystkim trzeba zrezygnować z doznań zmysłowych i z operacji umysłowych, ze wszystkiego, co zmysłowe i umysłowe, z tego, czego nie ma i z tego, co jest, żeby dosięgnąć, na ile się da, w sposób bezrefleksyjny, zjednoczenia z Tym, który przewyższa wszelki byt i poznanie. Poprzez oczyszczające, absolutne i bezwzględne odcięcie się od siebie samego, i od wszystkiego co zaprzęta umysł i ciało, od wszelkich kształtów i wyobrażeń, dochodzi się do Tego, który przewyższa wszystko, co jest, do ponadistotowego promienia światła boskiej ciemności (πρὸς τὸν ὑπερούσιον τοῦ θεοῦ σκότους ἀκτῖνα)<sup>333</sup>. Pseudo-Dionizy nie mówi wiele o mistycznym zjednoczeniu umysłu ludzkiego z Bogiem ponieważ doświadczenie to wymyka się wszelkiemu opisowi. Areopagita w dosłownym tłumaczeniu mówi:

„Jest też blisko najbardziej boskie poznanie Boga, zdobywane bez poznawania, na zasadzie zjednoczenia przewyższającego umysł.

καὶ ἔστιν αὐθις ἡ θειοτάτη θεοῦ γνῶσις ἢ δι’ ἀγνωσίας γνωσκομένη κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἔνωσιν”<sup>334</sup>.

---

<sup>332</sup> Tenże, *tamże*, II, 4, 641A; tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s.62: „[Bóg to] potwierdzenie wszystkiego, zaprzeczenie wszystkiego i jednocześnie to, co jest poza wszelkim potwierdzeniem i poza wszelkim zaprzeczeniem”; ἡ πάντων θεσις, ἡ πάντων ἀφαίρεσις, τὸ ὑπὲρ πᾶσαν καὶ θεσιν καὶ ἀφαίρεσιν

<sup>333</sup> Pseudo-Dionizy, TM, I, 1, 997B (6-7): ἀπόλειπε καὶ τὰς νοεράς ἐνεργείας καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα ; 997B (8-9): καὶ πρὸς τὴν ἔνωσιν, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶ-σαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν ; 1000A (9-10): τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσκέτω καὶ ἀπολύτω καθαρῶς ἐκ στάσει; 1000A (10): πρὸς τὸν ὑπερούσιον τοῦ θεοῦ σκότους ἀκτῖνα.

<sup>334</sup> Tenże, DN, VII, 3, 872B (12-13).

Zostaje osiągnięty stan, w którym umysł odsunawszy wszelkie czynności zmysłowe i intelektualne, a następnie wyzbywszy się siebie, zjednoczy się z tym jaskrawym promieniowaniem i niejako w obie strony, «stamtąd i tam», zostanie oświecony niezbadaną głębią mądrości<sup>335</sup>. Jest to sposób poznania wyjątkowy, szczególny, jakby „na skróty”. Zawsze jednak pozostaje omówione wcześniej poznanie pośrednie, symboliczne i hierarchiczne, poprzez rzeczy stworzone, w procesie orzekania i negowania, abstrahowania<sup>336</sup>.

Podsumowując, Pseudo-Dionizy poprzez rozważania nad imionami Boga ukazuje sposób poznania Jego natury. To z jednej strony droga pozytywna, polegająca na przypisywaniu Mu atrybutów (ma się rozumieć, w stopniu najwyższym), ponieważ to On jest wszystkiego przyczyną (καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτία), a z drugiej – abstrahowanie, odmawianie Mu tego, ze względu na Jego transcendencję, bo On wszystko przewyższa (ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ). Zatem, Areopagita w duchu antynomii pisze, iż Boga poznaje się we wszystkim i poza wszystkim (διὸ καὶ ἐν πᾶσιν ὁ θεὸς γινώσκειται καὶ χωρὶς πάντων), tak więc pozostaje nam dowiadywać się o Nim przez wiedzę i niewiedzę (καὶ διὰ γνώσεως ὁ θεὸς γινώσκειται καὶ διὰ ἀγνωσίας)<sup>337</sup>. Wprawdzie pewna część boskich tajemnic jest dostępna przygotowanemu przez boskie misteria (liturgie) umysłowi, w niektórych jednak sprawach jest się zdanym wyłącznie na *Pismo święte* i mistyczne zjednoczenie. Wedle autora *Corpusu* wszystkie drogi muszą się uzupełniać, a jedna bez wsparcia drugiej, byłaby skazana na niepowodzenie.

---

<sup>335</sup> Tenże, *tamże*, VII, 3, 872B (13-15): ὅταν ὁ νοῦς τῶν ὄντων πάντων ἀποστάς, ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν ἀφείς ἐνωθῆ ταῖς ὑπερφαιέσιν ἀκτῖσιν ἐκεῖθεν καὶ ἐκεῖ τῷ ἀνεξερευνητῷ βάθει τῆς σοφίας καταλαμπόμενος.

<sup>336</sup> Tenże, *tamże*, VII, 3, 872B (15-16): καίτοι καὶ ἐκ πάντων, ὅπερ ἔφη, αὐτὴν γνωστέον.

<sup>337</sup> Tenże, *tamże*, VII, 3, 872A, 1-4.

## Rozdział 5. Warunki możliwości prawdziwego poznania Boga w dziełach Grzegorza Palamasa

Kategoryczne twierdzenie o niepoznawalności Boga w swej istocie, które widzieliśmy w dziełach Grzegorza z Nyssy, czy Jana z Damaszku<sup>338</sup> stanowi podstawę palamickiej interpretacji myśli Areopagity. Podobnie jak u Pseudo-Dionizego wynika w sposób oczywisty z założenia, iż stworzenie skończone nie może poznać nieskończoności na drodze intelektualnych dociekań, zaś Bóg nie może udzielić ludzkiemu umysłowi więcej mocy poznawczej, niż ten jest zdolny przyjąć. Innymi słowy, człowiek jako istota zmysłowa, złożona i materialna nie posiada wystarczającej dyspozycji poznawczej, by objąć umysłem byt pojedynczy, prosty, niematerialny. Jednocześnie Bóg będąc źródłem wszystkiego, przewyższa wszelki byt w modusie swego istnienia, uchyla się więc od jakiegokolwiek poznania. W dialogu *Theophanes*, który powstał przed napisaniem *Triad*, Grzegorz wyjaśnia, iż ponadistotowa natura Boga nie może być ani wypowiedziana, ani pomyślana, ani widziana, jest niepoznawalna i niewysłowiona dla wszystkich i na zawsze<sup>339</sup>. Ten radykalny apofatyzm podkreśla Palamas innymi, równie często cytowanymi słowami z dzieła *Sto pięćdziesiąt rozdziałów*:

„jeśli Bóg jest naturą, wszystko inne nie jest naturą, (...) nawet On nie jest, jeśli inne byty są”<sup>340</sup>.

---

<sup>338</sup> Zob. Jan z Damaszku, *Wykład wiary...*, dz. cyt., s. 28; „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>339</sup> Palamas, *Theophanes*, PG150, 937A, „ponadistotowa natura 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 znalezionego 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”, cyt. za W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, dz. cyt., s. 33; Zob. G. Kapriev, *Systemelemente des philosophisch-theologischen Denkens in Byzanz. Zum Dialog “Theophanes“ des Gregorios Palamas*, „Recherches de Théologie et Philosophie médiévales“, 64/2, 1997, s. 263-290.

<sup>340</sup> Palamas, *Capita physica 150*, PG 150, 1176B.

Grzegorz Palamas jest wiernym uczniem Pseudo-Dionizego, kiedy pisze, iż istota Boga jest absolutnie niepoznawalna, gdy podkreśla brak słów i obrazów dla przedstawienia całości Jego natury. Za źródło tego stanu, przyjmuje za autorem *Corpusu* boską transcendencję, która jako przyczyna sprawcza wszelkiego stworzenia przewyższa nie tylko byt, ale również siebie samą. Bóg Palamasa przekracza wszystko nieskończoną ilość razy (ἀπειράκις ἀπείρως)<sup>341</sup>, każde swoje imię, byt i nie-byt. Doktor hezychazmu przytacza w *Triadach* słowa Pseudo-Dionizego, kiedy pisze o boskiej transcendencji wobec nie-bytu:

„nie-byt przez transcendencję jest nadsubstancjalny i dlatego, Bóg znowu go przewyższa, ponieważ jako byt nadsubstancjalny przewyższa każdą nadsubstancjalność”<sup>342</sup>.

Palamas dokładnie cytuje autora *Imion Boskich*, kiedy podkreśla boską transcendencję nie-bytu, aby wykazać, iż Pan Konieczności, nie podlega żadnym prawom stworzenia, jest ponad wszelką afirmację i negację (οὔτε ἐστὶν αὐτῆς καθόλου θέσις οὔτε ἀφαιρέσις)<sup>343</sup>. Zdaniem biskupa Salonik, absolutna transcendencja istoty boskości wymyka się wszelkiemu dyskursowi: „ta istota przekracza wszelkie twierdzenie i przeczenie” (ἐπεὶ κατ’ αὐτὴν πάσης ὑπερκεῖται θέσεως τε καὶ ἀφαιρέσεως)<sup>344</sup>, przewyższa samego Boga, a nawet Boską Zwierzchność, tzn. zasadę wszelkiej boskości (ὕπερ θεαρχίαν, τουτέστιν ὑπερ ἀρχὴν θεότητος, ὑπάρχει ὁ Θεός)<sup>345</sup>. Doktor hezychazmu, za Areopagitą, określa bowiem Boga jako tego, „który w ponadistotowy sposób jest ponadistotowy w sobie samym” - αὐτοὑπερουσίως ὑπερούσιον<sup>346</sup>. Ukazanie natury Boga jako przewyższającej wiedzą i niewiedzę jest dla

<sup>341</sup> Palamas, *Triades*, III, 3, 14.

<sup>342</sup> Tenże, *tamże*, III, 3, 14: ὑπερούσιόν ἐστὶ τὸ καθ’ ὑπεροχὴν μὴ ὄν, ὑπερ τοῦτο ὁ Θεός ἐστὶν, ὑπερουσίως ἔχων τὸ ὑπερούσιον; Zob. Pseudo-Dionizy, DN, II, 10, 648C: οὐσία ταῖς ὅλαις οὐσίαις ἀχράντως ἐπιβατεύουσα καὶ ὑπερουσίως ἀπάσης οὐσίας ἐξηρημένη; tłum. M.Dzielska, dz.cyt., s.68: „przenika wszystkie substancje, ale jako byt nadsubstancjalny wznosi się ponad każdą substancją”.

<sup>343</sup> Palamas, *Triades*, III, 2, 14: „jak odpowiesz temu (Barlaamie), kto stwierdza, iż boska transcendencja jest ponad wszelką afirmację i wszelką negację? Czyż nie jest On ponad nie-byt w swej transcendencji?”

Τί δὲ ὁ εἰπὼν πάσης θέσεως καὶ ἀφαιρέσεως ἐπέκεινα εἶναι τὴν τοῦ Θεοῦ ὑπεροχὴν; Ἄρ’ οὐχ ὑπὲρ τὸ καθ’ ὑπεροχὴν μὴ ὄν;

Zob. Pseudo-Dionizy, TM 5, 1048AB: οὐδὲ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδὲ τι τῶν ὄντων ἐστὶν (...) οὔτε ἐστὶν αὐτῆς καθόλου θέσις οὔτε ἀφαιρέσις. .

<sup>344</sup> Palamas, *Triades*, III, 2, 11.

<sup>345</sup> Tenże, *tamże*, III, 1, 29.

<sup>346</sup> Tenże, *tamże*, III, 1, 23; Zob. Pseudo-Dionizy, DN, V, 2, 816C: Οὐ γὰρ ἐκφράσαι τὴν αὐτοὑπερούσιον ἀγαθότητα καὶ οὐσίαν καὶ ζωὴν καὶ σοφίαν τῆς αὐτοὑπερουσίου θεότητος ἐπαγγέλλεται τὴν ὑπὲρ πᾶσαν ἀγαθότητα καὶ θεότητα καὶ οὐσίαν.

Palamas argumentem, by rozważyć przyczyny, dla których teologia katafatyczna, symboliczna, a nawet apofatyczna stanowią niedoskonały instrument poznania. Powodem tego stanu rzeczy jest fakt ich przynależności do świata stworzonego, tzn. oparcie na wiedzy nabytej i racjonalnym dyskursie. J. Meyendorff komentując to zjawisko przytacza celne stwierdzenie Julesa Lebretona, iż „wszystkie te spekulacje nie prowadzą nas jednak poza naturalną teologię”<sup>347</sup>. Tymczasem zamiarem Palamasa jest wyjście poza zamknięty krąg naturalnego, częściowego poznania i ukazanie możliwości istotowego poznania Boga przez człowieka, rozumianego jako złożenie duszy i ciała. Doktor hezychazmu czyni to w dwojaki sposób. Z jednej strony określa epistemologiczne granice teologii, z drugiej zaś ukazuje możliwość dotarcia do ukrytej boskości przez kontemplację. Nie należy przy tym zapominać, iż również Pseudo-Dionizy często podkreśla najdoskonalszy sposób poznania jakim jest teologia mistyczna. Ale jednocześnie traktuje osiągnięcie „boskich ciemności” jako bardzo wyjątkowe doświadczenie, zarezerwowana wyłącznie dla wybranych i wtajemniczonych. W palamickiej interpretacji Pseudo-Dionizego, mistyczne doznanie w dużym stopniu traci swój ekskluzywny charakter dzięki podkreśleniu, iż fundament prawdziwego poznania nie jest apofatyka, ale imiona różnicujące w Trójcy, energie w których Bóg objawia stworzeniu swoją istotę, jednocześnie pozostając niejawni. Grzegorz wyraźnie pisze, iż apofatyka jest zamknięciem umysłu w kręgu natur stworzonych, i chociaż ukazuje ogromny dystans, który dzieli je od stwórcy, nie powoduje jednak przybliżenia ku Niemu. Uważa, że pomimo swego niewyrażalnego charakteru, sama negacja nie wystarcza, by umysł wznosił się ponad rzeczy zmysłowe. Wyraża opinię, iż światło teologii negatywnej nie jest niczym więcej, niż rodzajem wiedzy i racjonalnego dyskursu, podczas gdy światło zawarte w kontemplacji posiada obiektywne istnienie<sup>348</sup>. Dowodzi, iż wznoszenie się drogą negacji jest tylko zrozumieniem, jak bardzo wszystkie rzeczy są różne od Boga; powoduje zaledwie wyobrażenie sobie pozbawionego form stanu kontemplacji, lub osiągnięcia pełni zjednoczenia przez umysł w czasie kontemplacji, nie jest jednak w najmniejszym stopniu tą pełnią<sup>349</sup>. Autor *Triad* zastanawia się, w jaki sposób możemy osiągnąć zjednoczenie z Bogiem, który przez swą transcendencję pozostaje nieskończenie daleko wobec bytów stworzonych<sup>350</sup>. Konkluduje, iż na pewno nie poprzez teologię apofatyczną, ponieważ podążając droga negacji nie musimy

<sup>347</sup> J. Lebreton, *Tu Solus Sanctus*, Paryż 1948, s. 115, cyt. za J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, dz.cyt., s. 99-100.

<sup>348</sup> Palamas, *Triades*, II, 3, 35.

<sup>349</sup> Tenze, *tamże*, I, 3, 19: Ἄλλ' οὐχ, ὅτι ἄφθεγκτα, δι' ἀποφάσεως μόνης επιτεύξεται ὁ νοῦς τῶν ὑπὲρ νοῦν. καὶ ἡ τοιαύτη γὰρ ἀνοδος, νόησις τίς ἐστὶν τῶν ἀπεμφαιόντων τῷ Θεῷ καὶ εἰκόνα μὲν φέρει τῆς ἀνείδεου ἐκείνης θεωρίας καὶ τῆς κατὰ νοῦν θεωρητικῆς ἀποπληρώσεως, ἀλλ' οὐκ αὐτὴ ἐστὶν ἐκείνη.

<sup>350</sup> Zob. Tenze, *tamże*, II, 3, 35.

przekraczać samych siebie, a przecież nawet umysły anielskie, by dostąpić boskiej wizji, muszą wyjść poza swój intelekt. Natomiast, umysł który porusza się w kręgu teologii apofatycznej myśli „zaledwie” o tym co jest różne od Boga, a nie o tym, co go transcenduje. Grzegorz podkreśla również ograniczenia teologii negatywnej płynące z pondaistotowej natury Boga, kiedy rozważa znaczenie terminu „niewiedza” (ἄγνοια) w odniesieniu do istoty boskości. Pisze, że skoro Bóg jest ponad wszelką wiedzą i poznaniem intelektualnym, zatem zjednoczenie z Nim nie może być ani intelligibilne, ani określone mianem wiedzy, nawet metaforycznie. Mając na względzie boską transcendencję przysługuje tej unii raczej określenie „niewiedza” niż wiedza, a nawet „ponad-niewiedza”. Jakimkolwiek wyrażaniem byśmy określili zjednoczenie mistyczne, pisze Palamas, czy jako „zjednoczenie”, „wizja”, „percepcja”, „wiedza”, „intelektualność”, czy „iluminacja”, i tak żadne z tych określeń nie byłoby właściwe<sup>351</sup>. Używając słów doktora hezychazmu można powiedzieć, iż mnisi wiedzą, że boska istota przewyższa również to, że jest nieosiągalna dla zmysłów, ponieważ Istniejący jest nie tylko ponad wszystkim istniejącym, ale i Ponad-Bogiem. Doskonałość Jego, który przekracza wszystkie rzeczy, jest nie tylko ponad wszystkim orzekaniem, ale i poza negacją: przekracza wszelką doskonałość, jaką można osiągnąć umysłem<sup>352</sup>. Jednocześnie, stwierdza Palamas, nie jest ortodoksyjny ten, kto nie podąża drogą negacji, i jak podkreśla w tekście, on sam dobrze pojmuje sedno owej teologii. Zauważa dalej, że Pseudo-Dionizy mówi nam, iż unia z boskim światłem jest nieopisywalna i niepojmowalna nawet przez tych, którzy jej doświadczyli<sup>353</sup>. Palamas zgadza się w pełni z autorem *Teologii Mistycznej*, kiedy dowodzi, iż zadaniem apofatyki jest porzucenie konstrukcji intelektu, aby osiągnąć Istoty przewyższającej swoją własną boskość, swój byt i nie-byt. Poprzez zawieszenie wszelkiej wiedzy pojęciowej odsłania się możliwość dotarcia w regiony, których istnienia poszukujący człowiek nawet nie przeczuwał. Dla doktora hezychazmu apofatyka może być zatem wyłącznie rozważana w perspektywie doświadczenia mistycznego, gdyż tylko wtedy przestaje być negacją możliwości bezpośredniego poznania Boga, wręcz ujawnia swój aspekt pozytywny. I o ile przytoczony fragment w swej warstwie językowej jest bardzo zbieżny z fragmentami dzieł *Teologia Mistyczna* czy *Imiona Boskie*, to w swym

<sup>351</sup> Zob. Tenże, *tamże*, II, 3,33, καθ' ὑπεροχὴν γὰρ καὶ ἀγνοία ἐστὶ δηλονότι καὶ ὑπὲρ ἀγνοίαν. ... καὶ ἦν ἂν ἐπωνυμίαν εἴποι τις αὐτῆς, εἴθ' ἕνωσιν, εἴθ' ὄρασιν, εἴτ' αἰσθησιν, εἴτε γινῶσιν, εἴτε νόησιν, εἴτ' ἔλλαμψιν, ἢ κυρίως ταῦτ' οὐκ ἐστίν, ἢ μόνη κυρίως ταῦτα πρόσσεσιν αὐτῆ.

<sup>352</sup> Tenże, *tamże*, II, 3, 8: ἐκεῖνοι δὲ καὶ ὑπὲρ τὸ πάσαις αἰσθήσεσιν ἀνέπαφον τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ γινώσκουσιν, ἐπεὶ μὴ μόνον Θεός ἐστίν ὑπὲρ τὰ ὄντα ὧν, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ θεοῦ, καὶ μὴ μόνον ὑπὲρ πᾶσαν θεοῦ ἐστίν, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἢ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἐπέκεινα καὶ πᾶσαν ὑπεροχὴν ὁπωσοῦν ἐπὶ νοῦν γινομένην ὑπερβέβηκεν

<sup>353</sup> Zob. Pseudo-Dionizy, DN, I, 5, 593 BC.

podstawowym znaczeniu podkreśla przede wszystkim ograniczoność apofatyki na korzyść doświadczenia mistycznego, co ma wynikać z samej natury Boga:

„(Ludzki umysł widzi Boga) nie poprzez negację, ale w sposób przekraczający negację. Ponieważ Bóg przewyższa nie tylko wiedzę, ale i niewiedzę”<sup>354</sup>.

Droga negacji Pseudo-Dionizego widziana jest więc jako wstęp do prawdziwego poznania; śmierć zmysłów i zawieszenie działania intelektu nie jest kresem, ale początkiem epistemologii. Według doktora hezychazmu, teologia ma z założenia prowadzić ku poznaniu Istoty Najwyższej, co jednak ważne, nie przez poszukiwanie pozytywnej, czy negatywnej wiedzy o Bogu i świecie, ale przez osobiste doświadczenie szukającego. 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>355</sup>.

Sam proces negacji nie wystarcza, by przekształcić świadomości poznającego, musi mu towarzyszyć łaska, przestrzeganie przykazań i praktyka duchowa. Grzegorz wyjaśnia, iż kontemplacja nie jest po prostu abstrakcją i negacją, ale jest zjednoczeniem i przeobstwieniem, które staje się w sposób mistyczny i niewypowiedziany, poprzez łaskę Boga, jest czymś, co przekracza abstrakcję<sup>356</sup>. Palamas mocno akcentuje konieczność zaistnienia boskiej energii i aktywnego działania samego podmiotu poznającego, by osiągnąć prawdziwe poznanie. Wydaje się, iż autor *Triad* czyni to świadomie, gdyż położenie akcentu na wątek praktyki duchowej i konieczności łaski broni obydwu myślicieli przed oskarżeniem o Mesalianizm. W przypadku autora *Corpusu*, dodatkowo oczyszcza go z podejrzeń o neoplatońską teurgię, w której mocno podkreśla się element bierności wtajemniczanych i pewnego automatyzmu działań. Z tej przyczyny, zdaniem Palamasa, Pseudo-Dionizy wskazuje na szczególny rodzaj modlitwy umysłu, który ma moc jednoczącą<sup>357</sup>. Modlitwa

<sup>354</sup> Palamas, *Triades*, I, 3, 4; Zob. Pseudo-Dionizy, TM 1, 1, 997B; Ibid, DN, I, 4, 592B; Tenże, *tamże*, I, 5, 593B; Tenże, *tamże*, II, 4, 640D.

<sup>355</sup> Palamas, *Triades*, I, 3, 18.

<sup>356</sup> Tenże, *tamże*, I, 3, 17: Οὐκ οὖν ἀφαιρέσις καὶ ἀπόφασις μόνη ἐστὶν ἡ θεωρία, ἀλλ' ἐνωσις καὶ ἐκθέωσις, μετὰ τὴν ἀφαιρέσιν πάντων τῶν κάτωθεν τυπούντων τὸν νοῦν, μυστικῶς καὶ ἀπορρήτως χάριτι γινομένη τοῦ Θεοῦ, μᾶλλον δὲ μετὰ τὴν ἀπόπασιν ἢ καὶ μεῖζόν ἐστι τῆς ἀφαιρέσεως.

<sup>357</sup> Palamas, *Triades*, II, 3, 35.

przecież wymaga aktywnej świadomości poznającego, a poprzedzający ją moment łaski wyklucza zarzuty o herezję Mesalianów. To właśnie ma na myśli doktor hezychazmu, kiedy pisze, iż kontemplacja jest darem i zjednoczeniem, czyli czymś co jest człowiekowi dane, i co wymaga jego współdziałania<sup>358</sup>. Grzegorz Palamas czerpie z myśli Areopagity bezwzględne przekonanie o boskiej transcendencji, a jednocześnie w swej interpretacji uzupełnia dionizjańską koncepcję jednoczącej kontemplacji o zasadnicze elementy. Tą ostatnią widzi mianowicie, jako następstwo poznawania drogą negacji, koniecznie wzbogacone o działanie łaski i aktywne współdziałanie człowieka z Bogiem (synergia). Istotna różnica palamickiej interpretacji wobec wersji Barlaama, spowodowana jest odmiennym rozumieniem relacji boskiej transcendencji wobec samej natury Boga, opisanej kategoriami imion różnicujących. Dla Pseudo-Dionizego relacja przyczynowości i transcendencji jest osią epistemologiczną systemu, podczas gdy Palamas dodatkowo akcentuje jednoczesne istnienie jedności i wielości w Bogu, które dla autora *Triad* jest warunkiem możliwości prawdziwego poznania. Interpretacją jakiej dokonuje Palamas, w odniesieniu do rozważanego u Pseudo-Dionizego wątku, jest ukryte założenie, iż imię „trój-jedyny Bóg” nie jest przez nic transcendowane. Ukryte dlatego, iż w prawdzie Palamas przyznaje, że boska istota przewyższa zasadę wszelkiej boskości, ale nigdzie wprost nie napisze, jak uczynił to Pseudo-Dionizy, iż stoi również ponad Trójcą. Kiedy Palamas mówi o Bogu, zawsze ma na myśli Trójcę. W *Tomie* potwierdzającym ortodoksję jego poglądów przyznaje:

„poza boskością w Trzech Osobach niczemu nie nadaję imienia boskości, ani Istocie, ani Osobie”<sup>359</sup>.

Rozważymy zatem, czy i dlaczego takie pojmowanie przez Palamasa istoty i sposobu objawiania się Trójcy, ma wpływ na jego interpretację myśli Pseudo-Dionizego.

### 5.1 Teologia apofatyczna teologią Trójcy

Problematyka jedności i wielości, która stała u podstaw greckiej filozofii znalazła swoją kontynuację w filozofii chrześcijańskiej, w postaci rozważań dotyczących natury trójosobowego Boga. Ten niełatwy temat dostarczył wielu trudności takim myślicielom jak

---

<sup>358</sup> Palamas, *Triades*, I, 3, 18; Zob. Pseudo-Dionizy, Ep., V, 1073 A.

<sup>359</sup> Palamas, *Tomos Hagioreticos*, PG 150, cd. 725B; Zob. *Obrona Szczegółowa*, tłum. I. Zogas-Osadnik, w: *Palamas, Bulhakow, Łosiew*, Warszawa 2010, s. 163: “Czyż przypadkiem nie słyszał on (Barlaam) na własne uszy, jak złożyliśmy własnymi ustami dobre wyznanie, które ojcowie Soboru nazwali symbolem pobożności, jako wystarczający dowód, że czcimy jednego Boga i uznajemy jedno bóstwo w trzech doskonałych hipostazach?” .

Orygenes, Filon, czy Klemens z Aleksandrii. Pseudo-Dionizy, a tym bardziej Grzegorz Palamas rozważając zagadnienie Trójcy mogli już w pełni korzystać z terminologii ustalonej w dobie Ojców Kapadockich. Wydaje się jednak, iż Areopagita bardziej oscyluje w stronę tradycji plotyńskiej, w której najwyższa jedność transcenduje wszystko, w tym również Trójcę. Ojcowie IV wieku, wieku „trynitarnego”, dokonali ogromnego wysiłku, by wyjść poza pojęcia myśli hellenistycznej<sup>360</sup>, bowiem pozostanie w ich kręgu groziło z jednej strony herezją sabeliańską lub ariańską<sup>361</sup>, z drugiej pogańskim wielobóstwem. Przyjęcie formuły o „współlistotności” (*homoousios*)<sup>362</sup> Ojca i Syna zażegnało to niebezpieczeństwo, i od czasu Soboru Nicejskiego Trójca Święta była rozumiana jako antynomiczna jedność monady i triady, tożsamość jednej natury i trzech hipostaz, jak określił to Jana z Damaszku w swym *Wykładzie wiary prawdziwej*<sup>363</sup>. Przy jedności substancji, różnica między osobami Trójcy jest widoczna poprzez ich wzajemną relację. „Ojciec, Syn i Duch Święty stanowią we wszystkim jedno – z wyjątkiem niezrodzoności, zrodzoności i pochodzenia”<sup>364</sup> pisze autor cytowanego traktatu. Należy rozumieć to, poprzez przyjętą za tradycją Ojców Greckich formułą, według której niezrodzony Bóg rodzi Syna, odeń również pochodzi Duch Święty, działający poprzez Syna (*filioque*)<sup>365</sup>. Zauważmy, iż stosunek między trzema hipostazami jednej istoty, nie jest relacją wzajemnej zależności. Chrystus i Duch to dwie odrębne osoby pochodzące od jednego

---

<sup>360</sup> Zob. W. Łoski, *Teologia Mistyczna...*, dz.cyt., s. 39-59. Zob. Bazyli Wielki, *List 8, 2*: „Trzeba wyznawać, że jest Bóg Ojciec, Bóg Syn i Bóg Duch, jak uczy pismo święte i ci, którzy je wznioślejsz zrozumieci. A tym, którzy nam zarzucają trzech bogów, odpowie się, że wyznajemy jednego Boga nie liczbą, ale naturą”, tłum. Sz.Pieszczoł, dz. cyt., s. 108.

<sup>361</sup> Zob. C.V. Manzañares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy - Mały Słownik*, tłum. E. Burska, Warszawa 1996, Ariusz s.20, Sabeliusz s.110.

<sup>362</sup> Formuła przyjęta przez Sobór Nicejski w 325r, która głosiła, iż Syn Boży jest zrodzony przez Ojca, nie zaś stworzony, jak głosili Arianie, a zatem jest równy co do istoty (współlistotny). Stwierdzenie to zostało zredagowane w formie *Credo*. Zob. C.V. Manzañares, *Pisarze Wczesnochrześcijańscy*, dz.cyt., s. 141.

<sup>363</sup> Jan z Damaszku, *Wykład wiary...*, dz.cyt., s. 48: „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>364</sup> Tenże, , *tamże*, s. 44.

<sup>365</sup> Tenże, , *tamże*, s. 42-45: „Wszystko razem, 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”.

Ojca, które są jednocześnie nierozłączne w działaniu objawiającym Jego obecność<sup>366</sup>. Doktor hezychazmu rozumie dogmat o sposobie istnienia trójjedynego Boga w duchu rozważań Ojców Kapadockich, wyrażonym przez Jana z Damaszku w *Wykładzie wiary*.. Przyjmuje więc 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 niezłożoną jednią przenikniętą energiami. Palamas w dziele *Sto pięćdziesiąt rozdziałów* wyraża to wprost pisząc:

„Trzy elementy przynależą Bogu: istota, energia i triada boskich hipostaz”<sup>367</sup>.

Inaczej mówiąc, Bóg w rozumieniu Palamas jest transcendentny, a zarazem obecny w swym stworzeniu, przez swe energie poznawalny, ale jako przewyższający wszystko - jednocześnie niepoznawalny. W *Obronie Szczegółowej* deklaruje:

„Rzeczywiście, Bóg jest nie-jednością – z powodu swej wyższości, jest On bowiem ponad jednością i określa tą jedność. Jest również nie-jednością, ponieważ jest podzielony – jeden Bóg dzieli się na trzy doskonałe hipostazy; Ojciec, Syn i Duch Święty są różnorodnymi Osobami jednej boskości, niedopuszczającej jakiegokolwiek wzajemnej zamiany czy wspólnotowości. Wreszcie, jest rozróżniony ze względu na pełne i niezmiennie człowieczeństwo Jezusa. A więc, jeden Bóg, czczony w trzech hipostazach i jednej istocie, niepodzielnie i całkowicie dzieli się także na różne energie”<sup>368</sup>.

W metafizyce światła Grzegorza Palamasa, takie rozumienie Trójcy konstituuje drogę prawdziwego poznania. Pierwszą przyczyną i ostatecznym celem tej wędrówki jest Trójedyny Bóg widziany, jako istotowa całość. Nie można jednak inaczej dojść do Ojca jak poprzez Syna, nie można też rozważać tajemnic Syna nie pozostając pod wpływem łaski Ducha. To jego działania (łaska) otwierają człowieka na niestworzone światło, energię Jezusa. Przez uczestnictwo w poznawalnej, niestworzonej energii Syna (światle - φῶς) poznajemy prawdziwą naturę Boga, osiągamy pełnię kontemplacji, podczas gdy boska istota wspólna trzem osobom pozostaje niejawną i nieobjawialną. Przytoczymy tu kolejny passus, który

---

<sup>366</sup> Tenże, *tamże*, s. 46: „Trzeba zaś wiedzieć, że o Ojcu nie mówimy, iż jest z kogoś, tylko jest Ojcem Syna. O Synu znów nie mówimy, że jest Przyczyną ani też Ojcem, mówimy natomiast, że jest z Ojca i że jest Synem Ojca. O Duchu mówimy, że jest z Ojca i nazywamy Go Duchem Ojca”.

<sup>367</sup> Palamas, *Capita physica, theologica, moralia et practica* 150, PG 150, 1173 (cap. 75); tłum. za J.Meyendorff, *Teologia Bizantyńska*, dz.cyt.,s .239; Zob. B.Krivocheine, *Asketiczeskoje i bogoslawskoje uczenieje sw Grigorija Palamy*, dz.cyt., s. 99-154; J.Meyendorff, *Introduction a l`etude de Gregoire Palamas*, dz.cyt., s. 279-310.

<sup>368</sup> Palamas, *Obrona Szczegółowa* 3, tłum. I. Zogas-Osadnik, dz.cyt., s. 130.

dobrze zobrazuje delikatne przesunięcie akcentów, dzięki któremu Palamas z pozycji dionizjańskiej katafatyki i apofatyki przechodzi na stanowisko, w którym druga osoba Trójcy jest fundamentem teologii. Określa bowiem bosko-ludzką osobę Chrystusa jako przyczynę możliwości powrotu człowieka do Boga, a jednocześnie traktuje wcielenie Logosu jako fakt transcendujący wszelkie dostępne człowiekowi poznanie. W analizowanym fragmencie, gdy bizantyński teolog mówi o zasadzie przebóstwiającej ma na myśli boską naturę, która jako przyczyna sprawcza pozostaje poza wszelkim poznaniem. Kiedy z kolei, porusza motyw uczestnictwa w boskiej naturze dzięki przebóstwieniu, rozumie przez to energię Jezusa, sposób objawienia prawdziwej wiedzy stworzeniu.

„Zasada przebóstwienia, boskość z natury, od której jako od niepodzielnej Zasady wywodzi się przebóstwienie przebóstwionych (...) jest sama w sobie niedostępna dla wszelkiej zmysłowej i umysłowej percepcji, dla wszystkich bytów nie cielesnych lub cielesnych. (...) Tylko więc „przez uobecnienie Pełni Pomazańca” otrzymali energię identyczną z przebóstwiającą i posiadłszy ją na wieczność, objawiają ją poprzez siebie”<sup>369</sup>.

Zauważmy, iż wedle Areopagity poprzez działania Trójcy (imiona różnicujące, energie) Boskość daje się poznać, będąc jednocześnie niedostępną ponieważ transcenduje Trójcę. Zdaniem doktora hezychazmu poznajemy boskość, kiedy uczestniczymy w Trójcy, w objawionych przez nią energiach, jednocześnie pozostaje ona poza zasięgiem wszelkiego dyskursu, gdyż jej podstawą jest istota boskości. W dialogu *Theophanes* pada kluczowe dla naszych rozważań stwierdzenie doktora hezychazmu:

„natura boska winna być uważana jednocześnie za nieudzielną i w pewnym sensie udziałną; 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>370</sup>.

Samo pojęcie bycie jednocześnie wielością i jednością jest nie tylko najwyższą z możliwych transcendencji, ale przede wszystkim jądrem wiary chrześcijańskiej, dogmatem poza który Palamas wyjść nie chce. To założenie sprawia, iż dla doktora hezychazmu jedyną podstawą i warunkiem możliwości poznania niedostępnego Boga jest Trójca. Palamas zdaje się

---

<sup>369</sup> Palamas, *Triades*, III,1, 33.

<sup>370</sup> Tenże, *Theophanes*, PG 150, 932D; w: W.Łoski, *Teologia Mistyczna*, dz.cyt., tłum. M. Szczaniecka, s. 61.

dopowiadać, to co Areopagita w sposób zawołowany wyraża, gdy mówi, iż przyczyną imion różnicujących, czyli objawień, jest Dobro, zaś owe rozróżnienia to działania (teurgie) Jezusa, by zbawić ludzi. Umieszczając Dobro w perspektywie Trójcy i podkreślając dionizjański wątek miłości, Grzegorz postrzega Dobro jako osobowego Boga, który umarł na krzyżu, by zbawić ludzkość. Tym sposobem Trójca staje się świadectwem niepojętej dobroci boskości, która zgadza się być dostępna i dokonuje tego przez swoje uniżenie i miłość do ludzi, poprzez wcielenie Chrystusa i łaskę Ducha<sup>371</sup>.

„Dlatego według wielkiego Dionizego, ‘jeżeli boskie rozróżnienie jest dobrym wychodzeniem i skoro boskie zjednoczenie poprzez dobro czyni siebie wielością i pomnaża się, to bezgraniczne udzielanie darów substancjalności, życia, mądrości są w boskim rozróżnieniu zjednoczone’, natomiast rozróżnione jest to, co w tym dobrym wychodzeniu dotyczy człowieczeństwa teurgii Jezusa, ponieważ, ‘ani Ojciec, ani Duch żadną miarą w tym nie uczestniczyli, chyba, że przyjmemy, iż współdziałali Oni z Jego przepelnionymi dobrem i miłością do ludzi intencjami i w całej (...) teurgii, którą spełnił On (Słowa Boga)’”<sup>372</sup>.

Palamas dokonał można by rzec potrzebnego mu „ukierunkowania” dionizjańskiego systemu poprzez proste przesunięcie akcentu: żadna z teologii, nawet apofatyczna nie umożliwiła człowiekowi poznania prawdziwej istoty Boga, którą może osiągnąć wyłącznie dzięki jednoczącej i różnicującej zasadzie, czyli Trójcy. Ona jest kresem poznania, a wychodząc poprzez swe działania (energie) do każdej istoty ludzkiej, sprawia, że doświadczenie mistyczne jest możliwe dzięki łasce i współdziałaniu (synergii). Gwarancją i zasadą tego stanu jest wcielenie Chrystusa, jego bosko-ludzka niez mieszana natura, przeniknięta boskimi, udzielalnymi ludzom energiami. Zatem podstawą niepoznawalności i jednoczesnej poznawalności natury Boga będzie dla Palamasa nie transcendencja i przyczynowość, ale Trójca. W tym właśnie duchu doktor hezychazmu tłumaczy myśl Areopagity starając się wykazać, iż jest ona dlań początkiem i końcem wszelkiej teologii, pozytywnej, symbolicznej, negatywnej i mistycznej.

---

<sup>371</sup> Zob. Palamas, *Triades*, I, 3, 10.

<sup>372</sup> Palamas, *Obrona Szczegółowa*, tłum. I. Zogas-Osadnik, dz.cyt., s. 131-132; por. Pseudo-Dionizy, DN 2,5-6.

## Rozdział 6.

### Palamickie rozróżnienie boskiej istoty i niestworzonych energii jako podstawa metafizyki światła

Umieszczenie omawianej problematyki w perspektywie Trójcy, jak zostało to przedstawione w poprzednim rozdziale, ma dla Grzegorza kluczowe znaczenie, gdyż ukazuje podstawy możliwości poznania niepoznawalnego Boga, bez popadnięcia w herezję bogomiłów, monoteletów, czy gorszącej wiary w zabobony lub wielobóstwo, co zarzucano hezychastom. Palamas rozważając zagadnienie niepoznawalnej istoty i udzielalnych stworzeniu energii, korzysta z dionizjańskiej terminologii i rozwiązań zastosowanych przy analizie boskich imion jednoczących i różnicujących. Przypomnijmy, iż w przytaczanej przez Palamasa myśli Pseudo-Dionizego, boskie zróżnicowania są spowodowane rozlewaniem się dobra boskiej jedności (θεία διάκρισις ἐστὶν ἡ ἀγαθοπρεπτής προόδος τῆς ἐνώσεως τῆς θείας), które w całości przenika wszystkie stworzenia<sup>373</sup>. Jednocześnie byty stworzone nie mają dostępu do boskiej istoty pozostając wobec niej nieskończenie odległe. Pseudo-Dionizy używa tu charakterystycznego obrazu koła i promieni poprowadzonych z jego środka do punktów leżących na obwodzie, a także porównuje tę relację do pieczęci i jej odcisków, chociaż jak pisze, są to porównania nieadekwatne wobec boskości transcendującej i uczestniczącej jednocześnie<sup>374</sup>. Doktor hezychazmu szczególnie często akcentuje antynomiczność owej relacji, w dziele *Sto pięćdziesiąt rozdziałów* podkreśla, że istota Boga jest niedostępna, ale poznawalna w swych energiach. Wedle tradycji patrystycznej w Bogu istnieją aktualizujące moce (δυνάμεις), które przechodząc w działanie – energie - stają się tym samym boskimi objawieniami. Palamas nazywa je boskościami, niestworzonym światłem, łaską. Określa je również dionizjańskimi terminami „działania” (ἐνεργείαι) i „wylewu”, „procesji” (πρόοδος). To ostatnie określenie oznacza *wystąpienie do przodu, ku*, czyli pozaczasowy, niestworzony akt boskiego objawienia. Są to działające boskie energie przedstawione w kontraście do nieruchomej i niepoznawalnej istoty. Pseudo-Dionizy wyjaśniając w jaki sposób należy rozumieć, iż Bóg porusza się i wszystko przenika będąc jednocześnie doskonale nieporuszonym i niepoznawalnym posługuje się właśnie tymi określeniami:

---

<sup>373</sup> Zob. Pseudo-Dionizy, DN, II,5, 644A, tłum. M.Dzielska, dz.cyt., s.64: „Ale jeżeli boskie zróżnicowanie jest rozlewaniem się dobra boskiej jedności, która przekraczając każdą poszczególną jedność, poprzez dobro, czyni siebie wielością i pomnaża się (...).”

<sup>374</sup> Tenże, *tamże*, II,5.

„Bóg bowiem *utrzymuje i utrwała wszystko w trwaniu* (dosłownie: nadaje wszystkiemu istnienie i podtrzymuje w trwaniu), (...) jest obecny we wszystkim, bezgranicznie ogarniając wszystkie byty w swoich opatrznościowych poruszeniach i działaniach (*προνοητικαῖς προόδους καὶ ἐνεργείαις*)”<sup>375</sup>.

Palamas, za Pseudo-Dionizym przyznaje, iż nie istnieje żadna nazwa ani imię, które objawiłoby naturę Boga, dlatego wszystkie pojęcia jakimi usiłujemy wyrazić niedostępną Boskość odnoszą się wyłącznie do Jej działań, czyli energii<sup>376</sup>. Uważa zatem, iż Areopagita nazywając niezgłębione Boże misterium „życiem”, „dobrem”, „światłością”, „słowem”, „wieczną chwałą”, „bożą istotą”, „bogiem” miał na myśli wyłącznie boskie moce, które jako przyczyna wszystkiego, wszystkiemu udzielają istnienia<sup>377</sup>. Wszystkie te nazwy są nadawane Bogu wyłącznie z powodu jego energii działających w świecie i każda z tych aktualizujących mocy jest Jego imieniem. Oznacza to, iż Bóg objawia się całkowicie w każdej ze swych energii zachowując swój niewyczerpany i niepoznawalny charakter:

„Zatem, sam Bóg jest niepartycypowalny i partycypowalny: w pierwszym przypadku jako ponadistotowy (*resp.* ponadbytowy), w drugim zaś, jako ten, który stwarza istotę, mając zarówno moc (*resp.* możliwość) i sprawczość wzorcą i celową wszystkich rzeczy”<sup>378</sup>.

Jednocześnie aktualizujące moce, jako przyczyna bytów, przewyższają wszelkie pozytywne określenia zapożyczone ze świata stworzeń, same zaś są transcendowane przez boskość - swe źródło. To, co stanowi rzeczywistość ponadistotowej istoty, przekracza zarówno energie, jak i

---

<sup>375</sup> Tenże, *tamże*, IX, 9, 916C; ἀλλὰ τὸ εἰς οὐσίαν ἄγειν τὸν θεὸν καὶ συνεχεῖν τὰ πάντα,(...) καὶ ταῖς ἐπὶ τὰ ὄντα πάντα προνοητικαῖς προόδους καὶ ἐνεργείαις; tłum. M.Dzielska, dz.cyt., s.142.

<sup>376</sup> Tenże, *tamże*, III 2, 10

<sup>377</sup> Palamas, *Triades*, III 2; Tenże, *tamże*, 7; Tenże, *tamże*, 11; *Obrona Szczegółowa* 16, tłum. I. Zogas-Ogrodnik, dz.cyt., s. 139: „Owa ponadistotowa istota jest bezimienna jako przewyższająca wszelkie imię. Także imiona, których użył w odniesieniu do siebie samego Pan, mówiąc; „Jestem, który jestem, „Bóg”, „Światłość”, „Prawda i Życie”, i które teologowie odnoszą do ponadboskiej Boskości są imionami energii. Mówi bowiem [Pseudo-Dionizy]: ‘Jeżeli nazywamy te nadsubstancjalną tajemnicę Bogiem lub Życiem, lub substancją lub światłem, lub rozumem, to nie mamy na myśli niczego innego, jak tylko moce, które na nas wpływają i udzielają nam czy podobieństwa do Boga, czy substancji, czy życia lub darów mądrości’. Gdy nazywamy Go ‘Świętym świętych’ czy ‘Panem panów’ (...) pokazujemy tym samym, że mamy na myśli wychodzące do nas Jego moce i że czcimy go dzięki energiom i partycypacjom, uczestnicząc czy dążąc do uczestnictwa w nich”. Zob. Pseudo-Dionizy, DN II,4-7; Tenże, *tamże*, III, 2, 10.

<sup>378</sup> Palamas, *Triades*, III, 2, 25: Ἀμέθεκτος ἄρα καὶ μεθεκτός ὑπάρχει ὁ αὐτὸς Θεός, ἐκεῖνο μὲν ὡς ὑπερούσιος, τοῦτο δὲ ὡς οὐσιοποιὸν ἔχων δυνάμιν τε καὶ ἐνέργειαν παραδειγματικὴν καὶ τελικὴν τῶν πάντων”; Tenże, *Theophanes* 937D. Palamas opiera się tu na argumentacji Pseudo-Dionizego o jednoczesnej poznawalności i niepoznawalności Boga - Pseudo-Dionizy, DN, I, 7, 596C.

wszystkie nazwy, w sposób tak absolutny, iż nawet miano „istota” odnosi się tylko do jednej z energii. Rzeczywistość ta rozważana sama w sobie przekracza także wszystkie nadprzyrodzone relacje, jakie wyróżniamy w Trójcy. Doktor hezychazmu stwierdza, iż 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. Dzieje się tak, ponieważ udzielając się w mnogości energii, jak Bóg mógłby współuczestniczyć w każdej z nich, bez jakiegokolwiek podziału, jeśli nie byłby transcendentny wobec wszystkich swoich działań, wyjaśnia Palamas<sup>379</sup>. Biskup Salonik w *dziele Sto pięćdziesiąt rozdziałów* podkreśla, że właśnie dzięki tej relacji istota Boga jest niedostępna, ale poznawalna w swych energiach<sup>380</sup>. Szczegółowo omawia to zagadnieniu również w *Obronie Szczegółowej*:

„Oczywiście, w tym co dotyczy istoty, Bóg przewyższa wszystkie energie, ponieważ z jednej strony w tym, co dotyczy istoty, jest ponad nazwą i nazywany jest według energii, z drugiej zaś – ze względu na istotę jest niepartycypowalny, a ze względu na nie [energii] – partycypowalny. Ponadto, w tym, co dotyczy istoty, jest całkowicie niepojmowalny, a w tym co dotyczy energii – w pewien sposób pojmowany.(...) choć istota i energia Boga są w jakiś sposób tym samym i choć jeden jest Bóg, to jednak istota jest przyczyną energii i jako przyczyna je przewyższa”<sup>381</sup>.

Aby dobrze zrozumieć na czym polega objawianie się Boga w Jego energiach, należy najpierw wyeliminować wszelką relację przyczynowości w Jego istocie. I jeżeli Palamas za Pseudo-Dionizym nazywa istotę Boga mianem *wyżej leżącej* (ὕπερκειμένη), zaś energie określa jako *niziej leżące* (ὕφευμένη), to wyraża myśl nie o umniejszeniu energii względem istoty, ale o tym, iż istota jako przyczyna energii musi być uważana za coś wyższego<sup>382</sup>. Nie rozumie przez to pojawienia się boskich mocy w porządku czasowym i logicznym, ponieważ byłby to podział w istocie Boga. Palamas, określa także stosunek istoty i energii, jako relację przyczyny i skutku (το αἰτιον και το αἰτιατον), ale myśli tu 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, przy pomocy których Palamas usiłuje oddać tę szczególną relację boskiej istoty i energii, są jak mówi, niewystarczające. Przyrównuje zatem, istotę

<sup>379</sup> Palamas, *Triades*, III, 2,10-11; Tenże, *tamże*, III 1,29.

<sup>380</sup> Tenże, *Capita physica 150*, PG 150, 945C; 1192B.

<sup>381</sup> Tenże, *Obrona Szczegółowa*, 19, tłum. I. Zogas-Ogrodnik, dz.cyt., s.141.

<sup>382</sup> Tenże, *Triades*, III, 1, 8; Pseudo-Dionizy, Ep., II, 1068-1069.

boskości do słonecznego dysku, zaś energie do jego promieni<sup>383</sup>. W tym jakże nośnym obrazie, który Grzegorz przytacza za Pseudo-Dionizym, stara się ukazać, że chociaż istota boskości nie identyfikuje się ze swymi energiami jako ich transcendentne źródło, to jednocześnie trzeba je uważać za całkowicie z nią związane (nieoddzielne – ἀχώριστοι)<sup>384</sup>. Wykluczenie idei przyczynowości w relacji boska istota-energie, stawia nas w obliczu pytania o stworzony, bądź niestworzony charakter boskich mocy. Barlaam, największy oponent Palamasa, prezentował pogląd, iż wedle Areopagity tylko boska istota 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 istota Boga jest wieczna, ale jednocześnie dodaje, iż egzystują inne realności, różne od boskiej istoty, a podobnie jak ona, niestworzone<sup>385</sup>. Ma tu na myśli, nie tylko energie, ale i niektóre boskie dzieła (ἔργα<sup>386</sup>), jak Opatrzność (ἡ πρόνοια) czy Przedwiedza (ἡ πρόγνωσις). Przecież, argumentuje Grzegorz, gdyby ta ostatnia nie była wieczna, stworzenie świata w czasie nie byłoby możliwe. Podobnie trudno jest sobie wyobrazić moment początku boskiej samo-kontemplacji, bo to znaczyłoby, iż istniał czas, gdy Bóg był jej pozbawiony. Zaprzeczenie zaś preegzystencji mądrości Bożej równa się z odrzuceniem przedwiecznej 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”<sup>387</sup>.

---

<sup>383</sup> Palamas, *Capita physicalia* 150, PG 150, 1185D; Tenże, *tamże*, 1188CD; Pseudo-Dionizy, DN, IV, 4, 697D.

<sup>384</sup> Zob. Palamas, *Triades*, III, 2, 26; Por. Tenże, *tamże*, III 2, 13; II 3, 15; III 1, 34; III 2, 20. Pojawia się w tu znany nam z myśli Pseudo-Dionizego motyw transcendencji i przyczynowości. Energie to te rzeczywistości, które istniejąc wokół Boga (τα περι θεου) pozwalają w Nim uczestniczyć (Pseudo-Dionizy, DN, III 2, 25), ale jako „modele wszelkich stworzeń”, czyli ich zasady, stanowią o boskiej niepoznawalności – *tamże*; Zob. Palamas, *Obrona Szczegółowa*, 19-20.

<sup>385</sup> Tenże, *Triades*, III, 2, 5-7.

<sup>386</sup> Palamas używa słowa ἔργα nie w znaczeniu starotestamentowego *stworzenia*, czy *dzieła Boga*, ale jako nazwa boskich mocy, takich właśnie jak Opatrzność, czy Przedwiedza, (w szerszym znaczeniu odnosi również ἔργα do preegzystujących wiecznie w boskim umyśle idei); 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 ἐνεργειαί. Widzimy tu, że pojęcie boskich energii ma bardzo szeroki zakres, gdyż obejmuje obecne w boskim umyśle moce oraz ich przejawienie się w działaniach. Palamas utożsamia moce i działania dlatego, że zachodzą one w Bogu równocześnie, co jest kolejną boską antynomią. Zob. Palamas, *Obrona Szczegółowa* 21.

<sup>387</sup> Tenże, *Triades*, III, 2, 6.

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 jako potencjalności, dla których nie ma znaczenia istnienie bądź nieistnienie stworzonego świata. Zasadniczym argumentem za niestworzonością energii jest fakt, iż wypływają one, jako ze swego źródła z niestworzonej istoty Boga, przez co, są z nią nierozdzielnie związane. Zagadnienie to doktor hezychzamu omawia zarówno w *Triadach* jak i *Obronie szczegółowej*:

„Nie tylko w przypadku mądrości, lecz także życia i dobra, świętości i nieśmiertelności, i w ogóle wszystkich bytów zachodzi następująca prawidłowość: jedne zostały stworzone i wzięły początek jako partycypujące, inne ukazujące się jako partycypowane, są niestworzone i bez początku, ponieważ są wiecznymi boskimi energiami, zawsze złączonymi z wiecznie wszechmocnym i doskonałym Bogiem i Władcą wszystkiego, który ze względu na swą niepartycypowalną dla wszystkich istotę przewyższa i jest wyżej także od tych partycypowanych [właściwości], które z natury odwiecznie są oglądane przez myśl jako będące wokół Niego”<sup>388</sup>.

Twierdzenie o niestworzonym charakterze boskich energii naraziło Palamasa na zarzuty politeizmu i wprowadzenia dodatkowych osób do Trójcy, jako konsekwencja podziału natury Boga na istotę i energie. Argument ten jest wynikiem niezrozumienia i ignorowania apofatyizmu w doktrynie Pseudo-Dionizego i Palamasa. Konsekwentny apofatyzm głosi bowiem, iż określenia typu: byt, istnienie, nie mogą stanowić wyczerpujących określeń Boga Samego w Sobie - καθ' εαυτου. Bóg jako ich przyczyna, wszystko przekracza i transcenduje, nawet swoją własną boskość. 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 istocie. Z jednej strony, trudno jest mówić o systematycznym wykładzie teologii katafaticznej i apofaticznej w dziełach Grzegorza Palamasa. Z drugiej strony, liczne uwagi, jakie znajdujemy w *Obronie*, *Theophanes*, *dziele Sto pięćdziesiąt rozdziałów* oraz interpretacje cytatów z Pseudo-Dionizego zwłaszcza w *Triadach*, nie pozostawiają żadnych wątpliwości, co do jego stanowiska. Palamas uważa, iż dystynkcje zawarte w Bogu, są nie do

---

<sup>388</sup>Palamas, *Obrona Szczegółowa*, 41, tłum. I. Zogas-Ogrodnik, dz.cyt., s.154; Zob.tamże, *Triades*, III, 2, 10.

wrażenia ani kategoriami logiki, ani innymi terminami bytów stworzonych. Palamas zauważa, iż owe podziały następują w umyśle poznającego podmiotu (διάκρισις κατ' ἐπίνοιαν), który ze swej natury podporządkowany jest prawom logiki. Według doktora hezychazmu, o Bogu możemy mówić tylko na sposób Boga - θεοπρεπῶς, również owe dystynkcje istnieją na sposób Boga - θεοπρεπῆς ἀπόρρητος. Podział w Bogu na istotę i energie Palamas określa jako istniejące rozróżnienie - πραγματική διάκρισις, w kontraście do określenia istniejące rozdzielenie - πραγματική 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. Wszystkie moce zatem, Bóg posiada w sobie samym w sposób jedyny, niepowtarzalny i jednoczący, a przy tym, jak słońce które udziela swego blasku, lecz nie można spojrzeć nań wprost, tak niedostępna boskość wylewa swe moce, które przechodzą do świata materii. Biorąc pod uwagę różne zapotrzebowania i zdolności receptywne stworzeń, należy powiedzieć o „pomnażaniu się” (πολυπλασιασμός) boskości<sup>389</sup>. Palamas nawiązuje tu bezpośrednio do dionizjańskich rozważań nad jednym z boskich imion, a mianowicie „odmiennością” (τα ἕτερότατα). Areopagita wyjaśnia, iż przypisując Bogu formy i kształty mówimy o różnych przejawach Jego aktywnych mocy, podczas gdy istota boskości pozostaje tożsama:

„Teraz jednak musimy zważyć na to, że boska odmienność nie jest jakąś zmiennością w łonie niezmiennych tożsamości, lecz jest pojedyńczym pomnażaniem się jej samej i jednolitych wystąpień (προόδους) Jej wielkiej płodności we wszystkim”<sup>390</sup>.

Dla Palamasa, podobnie jak dla „Wielkiego Dionizego” nie oznacza to wcale podziału w Bogu. Doktor hezychazmu używa w swych rozważaniach dionizjańskich obrazów i porównań, jednakowoż przesuwając akcent z boskiej istoty, która dla Areopagity będąc „wszystkim we wszystkim” pozostaje całkowicie tożsama jako przyczyna wszystkich bytów, na osoby Trójcy, różne lecz istotowo zjednoczone:

„Nigdy nie oddzielamy mocy od Twojej natury, gdyż słusznie jest, żebyśmy poznali, że ona jest jedna, niezłożona i niepodzielna, tamte zaś [moce] nie tylko są liczne, ale według

<sup>389</sup> Zob. Palamas, *Triades*, III, 1, 23; Tenże, *tamże*, III, 2, 11-12; Tenże, *tamże*, III, 2, 25.

<sup>390</sup> Pseudo-Dionizy, DN, IX, 5, 913B, tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s. 140: Νῦν δὲ αὐτὸ τὴν θεῖαν ἕτεροτητα μὴ ἀλλοίωσιν τινα τῆς ὑπερατρέπτου ταυτότητος ὑποπεύσωμεν, ἀλλὰ τὸν ἐνιαῖον αὐτοῦ πολυπλασιασμόν καὶ τὰς μονοειδεῖς τῆς ἐπὶ πάντα πολυγονίας προόδους;

świętych Ojców przewyższają możliwość policzenia. Przez każdą z nich jesteś poznawany jako Jeden, prosty, wszędzie w całości obecny i działający”<sup>391</sup>.

Palamas zaznacza jednocześnie, że energie nie posiadają własnych hipostaz, ale są manifestacjami trzech Boskich Osób, dzięki czemu zachowują niepodzielną i niedostępną jedność wspólnej im istoty:

„Tym bardziej istota przewyższa energie ponieważ nie są ani równe istocie, ani różne co do istoty, gdyż należą do tego, co ma samodzielną hipostazę, a żadna energia nie ma samodzielnej hipostazy”<sup>392</sup>.

Dochodzimy tu do bardzo ważnego punktu w nauce Grzegorza. Podkreśla on mianowicie, iż wszystkie energie są hipostatyczne (ἐνυπόστατον ἑλλαμπτιν), tzn. żadna z nich nie występuje bez osoby Trójcy i dlatego ta nie przekształca się w mnogość osób.

„Skoro zatem te energie nie posiadają samodzielnej hipostazy, lecz są mocami objawiającymi istnienie Boga, to nie istnieje z ich powodu drugi, inny Bóg”<sup>393</sup>.

Oto właśnie wspomniany kontekst w jakim Palamas używa dionizjańskiego obrazu koła, z którego środka, nie dzieląc się, ani nie mnożąc, można zaznaczyć każdą, nieskończoną ilość punktów na obwodzie. Dla doktora hezychazmu oznacza to, że nie możemy zredukować trzech hipostaz do jednej, są one odrębnymi, istotowymi tożsamościami. Z tej przyczyny tylko Trójca może stać u podstaw prawdziwego poznania Boga, gdyż prowadzące ku Niemu energie nie są jakimiś abstrakcyjnymi mocami, ale konkretnymi objawieniami osobowego Boga i Ducha. Grzegorz Palamas wykorzystuje dionizjański motyw udzielalności i transcendencji, jednak umieszcza go we właściwej sobie optyce, której centrum stanowi Trójca. Według autora *Triad*, to właśnie Trójca, nie Jednia, pozostaje sednem doświadczenia religijnego, ponieważ jest działaniem, poprzez które Bóg wychodzi ku człowiekowi. Zawsze bierze ono swój początek w Ojcu, przechodzi przez Syna i spełnia się w Duchu. Tym samym różne przejawy boskiej natury, które Grzegorz nazywa za Pseudo-Dionizym i Maksymem

---

<sup>391</sup> Palamas, *Obrona Szczegółowa* 13, tłum. I. Zogas-Ogrodnik, dz.cyt., s.137-138.

<sup>392</sup> Tenże, *tamże*, 19, s. 141; Zob. *tamże*, *Triades*, III, 2, 25.

<sup>393</sup> Tenże, *Obrona Szczegółowa* 37, tłum. I. Zogas-Ogrodnik, dz.cyt., s. 151. Zob. *tamże*, *Triades*, III, 1, 8. Grzegorz cytuje to zdanie za Maksymem Wyznawcą, który w ten sposób określa przebóstwiający promienie, Zob. Maksym, *Ad.Thal.*, PG 90, 644D.

Wyznawcą energiami, ukazują nam Tróję jako źródło i cel mistycznego doświadczenia<sup>394</sup>. Palamas wiernie przekazuje tu myśl Pseudo-Dionizego, ale na próżno byśmy szukali w *Areopagitykach* wyraźnej dystynkcji na poznawalne energie, hipostazy i niepoznawalną istotę Boga<sup>395</sup>. Trójca pozostaje dla autora *Imion Boskich* przyczyną imion różnicujących, natomiast dla Grzegorza jedna istota boska w trzech hipostazach stanowi dynamiczne źródło objawianych, działających energii. Doktor hezychazmu tłumaczy ten aspekt Barlaamowi cytując przy tym Pseudo-Dionizego:

„Jeżeli ‘staramy się łączyć i rozróżniać boskie rzeczy takim sposobem jakim także i one są zjednoczone i zróżnicowane’, to musimy przyznać, że czym innym jest istota Boga, a czym innym hipostaza, czyli osoba, chociaż jest jeden Bóg w jednej istocie i trzech hipostazach; i czym innym jest istota Boga, a czym innym wychodzenie, czyli energie lub wola Boga, chociaż jeden jest Bóg, działający i chcący”<sup>396</sup>.

Widzimy zatem, iż boskie imiona, a w tym wystąpienia (πρόοδος) i działania (ἐνεργεῖαι) objawiają Areopagicie pewien aspekt transcendentnej i nadsubstancjalnej Jedni. Dla biskupa Salonik są zaś jedynym warunkiem możliwości prawdziwego poznania Boga w trzech osobach, który jednocześnie pozostaje ukryty.

---

<sup>394</sup> Zob. Palamas, *Theophanes*, PG150, cd941; W.Łoski, *Teologia Mistyczna...*, dz. cyt. s. 62.

<sup>395</sup> To brakujące ogniwo, tzn. podział na naturę i właściwe jej energie, przejawy, działania znajduje Palamas w myśli Maksyma Wyznawcy w *Ad Marimum, Disputatio cum Phyrro*, u Jan Damascyńskiego w *Wykładzie wiary*. Kwestie te szczegółowo omawia również w *Obronie Szczegółowej*, 3-26.

<sup>396</sup> Palamas, *Obrona Szczegółowa* 3, tłum. I. Zogas-Ogrodnik, dz.cyt., s. 131; Pseudo-Dionizy, DN, 2,6.

## Rozdział 7.

### Światło dobra i światło wiedzy w myśli Pseudo-Dionizego i Grzegorza Palamasa

Rozważania dotyczące boskich działań, energii rozumianych jako teofanie umożliwiające poznanie Boga samego, prowadzą ku palamickiej metafizyce światła. Nauka o świetle, niestworzonej, a zarazem percypowalnej boskiej energii stanowi bowiem sedno doktryny Palamasa i jest chyba swoistym wyznacznikiem jego myśli. Celem *Triad* było przecież uzasadnienie możliwości poznania Boga w sposób, w jaki doświadczali Go hezychasty. Palamas czyni to przede wszystkim poprzez staranną analizę natury postrzeganego przez nich światła. Wedle bizantyńskiego teologa to jedna z energii, poprzez którą Bóg uobecnia się w świecie, przy czym Jego istota pozostaje niejawna. Nieodparcie narzuca się tu podobieństwo z dionizjańskim wątkiem niedosiężnego Dobra, które przejawia się poprzez rozlewanie swych promieni na wszelkie byty. Należy pamiętać jednak, iż myśl ta została wyrażona na długo przed powstaniem *Areopagityków* i weszła na stałe do kanonu patrystycznego. Bazyli Wielki bardzo jasno wyraził dystynkcję nieudzielalnej natury Boga względem jego poznawalnych przejawów, na co powołuje się Palamas w *Obronie Szczegółowej*:

„My orzekamy, że Boga naszego poznajemy przez sposoby Jego działania, ale nie występujemy z uroszczeniem, że dosiegamy samej Jego istoty. Jego bowiem sposoby działania (ἐνεργείαι) zniżają się do naszego poziomu, ale Jego istota (οὐσία) pozostaje dla nas niedostępna”<sup>397</sup>.

W słowach Pseudo-Dionizego Palamas znajduje potwierdzenie koncepcji niestworzonych, przebóstwiających energii – łaski i światła. Areopagita wierzy w przebóstwienie przez światło wiedzy, którą utożsamia z Dobrem, poznawalnym i partycypowalnym w energiach, czyli boskich wystąpieniach ku stworzeniu. Jak stwierdza Rene Roques, jeden z najważniejszych badaczy jego dzieł, „powiada się, iż θεωσις idzie w parze z γνῶσις. I jedna i druga są nieodłączne do oczyszczenia i zjednoczenia z miłością. Niewiedza dzieli i oddala, wiedza

---

<sup>397</sup> Bazyli Wielki, *Epistola 234, 1 (ad Amphilochem)*, PG 32, 869 AB; tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 275, w: *Obrona Szczegółowa...*39, tłum. I. Zogas-Ogrodnik, dz.cyt., s.153; por w: W.Łoski, *Teologia Mistyczna..* dz. cyt.s. 63.

łączy i przebóstwia”<sup>398</sup>. Wedle Pseudo-Dionizego najwyższym z przejawów boskości jest Dobro, zasada wszelkich bytów, przenikająca całe uniwersum, będąca zarazem całkowicie wobec nich transcendentna<sup>399</sup>. Tym, przez co Dobro objawia się stworzeniom jest właśnie światło, przy czym jego transcendentna zostaje w pełni zachowana na mocy relacji archetypu i widzialnej ikony:

„Światło przecież wywodzi się z dobra i jest wizerunkiem dobroci. Stąd dobro jest wysławiane pod imieniem światła; tak to pierwowzór odzwierciedla się w swoim wizerunku”<sup>400</sup>.

Światło jest przeto emanowaną przez Dobro energią, która jednocześnie objawia przyczynę swego istnienia i ku niej wiedzie. Powrót ten odbywa się wedle określonego porządku, gdyż Dobro jest źródłem hierarchii i układu form. Byty wyższe przekazują dobro i jego dary bytom niższym, uzdatniając je tym samym do uporządkowanego wznoszenia się ku Boskiej Zwierzchności<sup>401</sup>. Dobro jest więc przyczyną celową (*causa finalis*), źródłem życia rozumianego jako nieustanna chęć powrotu do swej przyczyny, ciągłym „pożądaniem dobra” i jednocześnie spełnieniem tej entelechii na miarę swych wewnętrznych możliwości; jest zarazem przyczyną sprawczą (*causa efficiens*), która swoje aktualizacje utwierdza poprzez skierowanie ich ku samej sobie:

„...dobro jest tym, dzięki czemu wszystko trwa i jest (...). Wszystkie rzeczy powracają do niego zgodnie ze swoim ograniczeniem i wszystkie go pożądają”<sup>402</sup>.

Dionizjański świat to hierarchicznie ułożony kosmos, w którym ruch ku Dobru odbywa się w ramach ustalonego porządku. Areopagita podkreśla to wielokrotnie powtarzając formułę, iż

---

<sup>398</sup> R. Roques, *L'Universe*, dz.cyt., s. 88: „La θεωσις, nous le verrons, va de pair avec la γνῶσις. Et l'une et l'autre son inséparables de la pureté et de l'unité de l'âme. L'ignorance divise et dissout; la science unifie et divinise”.

<sup>399</sup> Zob. Pseudo-Dionizy, DN, IV, 1-6; Tenże, *tamże*, IV, 4, tłum. A. Dzielska, dz.cyt., s. 247: „Dobroć najwyższej Boskości przenika bowiem wszystkie byty od najwyższych i najznamienitszych aż do ostatnich i najmniejszych, przewyższając jednak wszystkie tak bardzo, że ani te najbardziej wyniesione nie mogą osiągnąć jej doskonałości, ani najniższe uniknąć jej wpływu. To dobroć oświeca, i stwarza, i ożywia, utrzymuje i doskonali wszystkie rzeczy, które są zdolne ją przyjąć. Ona jest miarą bytów i wiecznością, i liczbą i porządkiem, i ochroną, i przyczyną, i celem rzeczy”. Zob. *tamże*, Ep. II, 1068-69, tłum. A. Dzielska, dz.cyt., s. 336: „Ten, który jest ponad wszelką zasadą, przekracza to, co nazywa się Boskością i Dobrocią, jako sama zasada Boskości i Dobroci”.

<sup>400</sup> Tenże, DN, IV, 4, tłum. A. Dzielska, dz.cyt., s. 247.

<sup>401</sup> Tenże, *tamże*, DN, I, 2.

<sup>402</sup> Tenże, *tamże*, IV, 4, tłum. A. Dzielska, dz.cyt., s. 248.

celem takiej harmonii jest upodobnienie się do Boga i zjednoczenie się Nim<sup>403</sup>, uczestnictwo w „promieniach samej boskiej Zwierchności”, jak również stan napelnienia pochodzącą od Boga jasnością<sup>404</sup>. W ten sposób podkreśla również nierozzerwalny związek Dobra, czyli zasady wszystkich bytów, dzięki której chcą one wrócić ku swemu stwórcy, ze światłem, będącym jego epifanią, energią, która ów powrót umożliwia. Ruch ku Dobru (*causa finalis*), wywołany już poprzez sam moment stwórczy (*causa efficiens*), i przez to z konieczności wpisany w każde, nawet najmniejsze istnienie, Pseudo-Dionizy umieszcza na dwóch płaszczyznach, noetycznej i zmysłowej. W obydwu przypadkach rolę pierwszoplanową odgrywa światło, „widzialny obraz dobra”. Pomędzy Dobrem, które po stopniach hierarchii prowadzi ku swemu archetypowi, i światem istnieje łącznik w postaci mocy aktualizujących, energii. Wędrowka ta jest realizacją entelechii każdego z bytów, i zachodzi wedle jego wewnętrznych możliwości. Ta sama zasada obowiązuje zarówno na płaszczyźnie inteligibilnej, jak i w świecie podlegającym percepcji zmysłów. Autor *Corpusu* próbuje to ukazać opisując najpierw poziom najniższy (świat materialny), czyli działanie promieni słońca, w którym w pełni ujawniają się podstawowe cechy pierwowzoru. Jest to zdolność pobudzenia do życia, wzrostu, doskonalenia, jest to nadawanie miary, i tworzenie umiarkowanego czasu. Przede wszystkim jednak, słońce jest zasadą jedności zmysłowego świata, gdzie wszystko, co żyje zmierza ku ożywczym promieniom światła. Jedynym wyjątkiem są byty z natury swej niezdolne do przyjęcia światła<sup>405</sup>, poza nimi całość stworzenia zalewa kaskada życiodajnych promieni.

„Tak też jest ze światłem – widzialnym obrazem dobra. Ono zbiera i przyciąga do siebie to wszystko, co się widzi, co się porusza, co jest zdolne przyjąć światło i ciepło, i w ogóle wszystko, co powstaje dzięki jego promieniom. Dlatego Słońce nazywa się *helios*, bo i skupia wszystkie rzeczy, i zbiera wszystko, co rozproszone”<sup>406</sup>.

Areopagita zwraca uwagę, że wiedza prawdziwa jest wiedzą typu doświadczalnego, gdyż objawienie pochodzi nie ze zwodniczych słów ludzkiej mądrości («οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας

---

<sup>403</sup>Zob. *tamże*, CH, III, 1, 165 A: Σκοπὸς οὖν ἱεραρχίας ἐστὶν ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις; Zob. Tenże, *tamże*, 164D.

<sup>404</sup>Tenże, *tamże*, III, 1, 165 A : „τῆς ἀρχιφώτου καὶ θεαρχικῆς ἀκτῖνος.

<sup>405</sup>Tenże, DN, IV, 4, tłum. A. Dzielska, dz.cyt., s.247: „I jeżeli się zdarzy, że jakiś przedmiot w nim nie uczestniczy, to nie można tego przypisać światłu, jego małej aktywności czy powolności udzielania się, lecz samym rzeczom, które nie dążą do uczestnictwa w nim z racji swej niezdolności do przyjęcia światła”.

<sup>406</sup>Tenże, *tamże*, IV, 4, tłum. A. Dzielska, dz.cyt., s. 248.

ἀνθρωπίνης λόγους, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει δυνάμεως»), lecz od samego Boga jako objawiona przezeń moc, światło-energia, które przemienia i uzdalnia do uczestnictwa w partycypowalnej naturze bóstwa. Wiedza ta ma charakter dynamiczny, zdolny do przekształcenia umysłu swych odbiorców, tak by mogli oni dalej udzielać tego daru stojącym niżej w hierarchii. Pseudo-Dionizy opisując ten proces wyraźnie mówi o oświecającym poznaniu, które sprawia, iż jego odbiorcy uformowani przez światło będą tę wiedzę przekazywać innym, czyniąc ich umysły doskonałymi:

„unosimy nasze spojrzenia jeszcze wyżej - do najświętszego i boskowlądczego promienia Jezusa. I wtedy, oglądając w sposób święty to, czego należną nam miarą możemy osiągnąć w tym oglądzie, oświeceni wiedzą o tym, co było nam dane zobaczyć, nie tylko sami dostąpimy uświęcenia, ale i będziemy tą sekretną wiedzą uświęcać innych (καὶ τῆς τῶν θεομάτων γνώσεως ἐλλαμφωέντες τὴν μυστικὴν ἐπιστήμην ἀφιερῶμενοι καὶ ἀθιερωταί); „podobni światłu”, i wtajemniczeni w teurgie Boga, sami staniemy się doskonali i będziemy udoskonalać innych (φωτοειδεῖς καὶ θεουργικοὶ τετελεσμένοι καὶ τελεσιουργοὶ γενέσθαι δυνασόμεθα)”.<sup>407</sup>

Rozważając drogi poznania Boga Pseudo-Dionizy samo Jedno-Dobro stawia poza możliwością wszelkiego orzekania, transcendujące całkowicie w tym względzie nie tylko świat stworzeń i obszar noetyczny, ale również wykluczające z orzekania siebie samo. Autor *Imion Boskich* przyznaje jednak, iż czyste umysły anielskie, ale i także inne „intelektu o boskim kształcie” mogą dostąpić zjednoczenia ze „światłością ponadboską” poprzez *aphairesis*, teologię negatywną, czyli odrzucenie wszelkich pojęć i wyzbycie się „działań intelektualnych”<sup>408</sup>. Również w tym przypadku imię boskości jest silnie związane z wiedzą, a dokładnie z ostatecznym kresem jej nabywania (*sc.* niewiedzą stojącą ponad wszelką wiedzą i niewiedzą, z poziomem do którego można dotrzeć tylko poprzez teologię mistyczną), ze źródłem i punktem dojścia ludzkiego doświadczenia intelektualnego:

---

<sup>407</sup> Tenże, EH I, 1, 372B, tłum. A. Dzielska, dz.cyt., s. 140. Zastępujemy tu tłumaczenie słowa φωτοειδεῖς - „napełnieni światłem” na „podobni światłu”, aby mocniej zaakcentować dionizjańską myśl, iż przebóstwiony (*sc.* przemieniony przez światło) hierarcha, posiada czynną (*sc.* przebóstwiająca) moc światła-energii, dzięki której może dokonywać wtajemniczenia wiernych.

<sup>408</sup> Tenże, DN, I, 5, tłum. A. Dzielska, dz.cyt., s. 222.

„A kiedy za jednym razem zatrzymamy wszelką intelektualną aktywność, zanurzymy się, tak dalece, jak to jest możliwe w nadsubstancjalnym blasku, w którym, sposobem bardziej niż niewysłowionym, preegzystują wszystkie granice wszelkiej wiedzy”<sup>409</sup>.

Osoby, które dostąpiły poznania dzięki łasce - energii Ducha to prawdziwi teolodzy (τῆς πνευματοκινήτου τῶν θεολόγων «δυνάμεως»)<sup>410</sup>, którzy dzięki owym energiom kontaktują się z niewypowiadalnym i niepojętym Bogiem w sposób nie dający się wysłowić i pojąć poprzez zjednoczenie doskonalsze niż to, jakie zapewniają nasze zdolności oraz działania pojęciowe i rozumowe<sup>411</sup>. Światło wiedzy pozwala bowiem umysłowi uzyskać jedność utraconą przez tkwienie w niewiedzy i błędnych mniemaniach, umożliwia wznoszenie się ku Dobru i osiągnięcie doskonałości.

„...obecność inteligibilnego światła zbiera razem i jednoczy tych, których dosięga swoim oświeceniem, i udoskonala, i kieruje do tego, co jest prawdziwie bytem, odwraca od różnorodności mniemań i zapatrywań (...) ku jednej tylko, prawdziwej, i czystej, i prostej wiedzy, i napęlnia je jednym i jednoczącym światłem”<sup>412</sup>.

Wypełnienie cyklu objawienia się Jezusa poprzez ἡ πρόοδος (energje), które inicjują powrót (ἡ ἐπιστροφή) stworzenia ku swemu źródłu dynamizuje dionizjański kosmos przede wszystkim w sferze umysłowej. Dlatego Areopagita podkreśla, iż Dobru w pierwszym rzędzie przysługuje miano „światła intelektualnego”, czyli tego, które jest niezmienną i transcendentną jednością, a zarazem źródłem oświecenia intelektów i dynamiczną siłą, które je jednoczy, udoskonala i kieruje ku Jednemu. W pierwszym rzędzie oświeceniu podlegają istności inteligibilne, czyli umysły anielskie poznające w sposób bezpośredni. One to przekazują (ἄγγελοι – sc. posłańcy) otrzymane dary bytom znajdującym się na niższych stopniach hierarchii, uzdalniając je tym samym do wznoszenia się ku Dobru. Pseudo-Dionizy pisząc o procesie oświecania, w istocie mówi nam o hierarchicznym przekazywaniu wiedzy

---

<sup>409</sup> Tenże, *tamże*, I, 4, tłum. A. Dzielska, dz.cyt., s. 221.

<sup>410</sup> Tenże, *tamże*, 108, 1-3

<sup>411</sup> Tenże, *tamże*, 108, 1-2: τῆς πνευματοκινήτου τῶν θεολόγων «δυνάμεως»; 108, 3-4: καθ' ἣν [*sc.* δύναμιν] τοῖς ἀφθέγκτοις καὶ ἀγνώστοις ἀφθέγκτως καὶ ἀγνώστως συναπτόμεθα; κατὰ τὴν κρείττονα τῆς καθ' ἡμᾶς λογικῆς καὶ νοερᾶς δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ἔνωσιν

<sup>412</sup> Tenże, *tamże*, IV, 6, tłum. A. Dzielska, dz.cyt., s. 249.

poprzez „jasne światła” (inteligencje anielskie<sup>413</sup>) duszom rozumnym podległym ograniczeniom swej natury:

„(dusze) dzięki niej (*sc.* dobroci) mogą w swoim byciu wznieść się do życia przysługującego Aniołom i z pomocą Aniołów działających na modłę dobrych przewodników, zbliżyć się do samej zasady dobra (...) i uczestniczyć, na swoją miarę, w tych olśniewających światłach, które stamtąd tryskają...”<sup>414</sup>.

Światło noeryczne, podobnie jak opisywane wcześniej słońce, rozlewa się na istotności intelegibilne. To, że nie wszystkie (Szatan, demony) podlegają jego zbawczej mocy wynika nie ze słabości światła, ale z niechęci umysłów. Mogą one dzięki swej wolnej woli odwrócić się od światła wiedzy ku błędom i mniemaniom, jednak owo światło zawsze pozostaje niezmiennie w ich zasięgu. Podobnie, gdy umysły pragną zdobyć więcej wiedzy niż pozwalają im na to ich moce poznawcze i miejsce w hierarchii, zostają niejako „oślepienie” tzn. pozbawione wcześniej uzyskanej wiedzy<sup>415</sup>. Pseudo-Dionizy podkreśla jednocześnie niezmiennosc i niezależność boskiego światła od tego, czy odbiorca jest w stanie percypować czy nie, ponieważ źródłem jest najwyższa zasada:

„Pomimo to jednak, boskie światło nigdy nie przestaje szcudrobliwie udzielać się intelektualnemu oku; to do niego należy uchwycenie go, ponieważ ono (*sc.* światło) jest zawsze obecne i zawsze najbardziej gotowe do przekazywania z hojnością właściwą Boskości swoich własnych dóbr”<sup>416</sup>.

Widzimy zatem, iż w kontekście *Areopagityków* określenie światła boskości występuje w wieloraki sposób. Autor *Imion Boskich* mówi o świetle w znaczeniu metaforycznym odnosząc jego zmysłowe właściwości do sposobu przekazywania wiedzy (rozlewanie się, promieniowanie, oświecanie, nadawanie życia, przenikanie), następnie używa terminu „światło”, by oddać aktualizujące moce będące przejawem Boga w Jego dobroci i doń

---

<sup>413</sup> Tenże, *tamże*, IV, 2, tłum. A. Dzielska, dz.cyt., s. 245, „To dobroć nadała im formę dobra i zdolność ujawniania dobra ukrytego w nich samych i uczyniła ich rzeczywiście Aniołami, czyli posłańcami boskiego milczenia i jakby jasnymi światłami, obwieszczającymi tego, który jest w niedostępnych przybytkach”.

<sup>414</sup> Tenże, *tamże*, IV, 2, tłum. A. Dzielska, dz.cyt., s. 245.

<sup>415</sup> Zob. *tamże*, EH, II, 3. Jest to jedna z najgłębiej zakorzenionych myśli w tradycji mądrościowej starożytnych kultur: proces *paidei* musi być stopniowy, pod nieustanną kontrolą nauczyciela (mistrza duchowego). Ominięcie koniecznych stopni powoduje regres i powrót do stanu jeszcze większego chaosu. Jest to dosłowne oślepienie, takie jakie może spowodować obserwacja zaćmienia Słońca bez zastosowania odpowiedniej procedury i zabezpieczeń.

<sup>416</sup> Tenże, *tamże*, II, 3, 3, tłum. A. Dzielska, dz.cyt., s. 151.

prowadzące, oraz nazywa właśnie „nadsobstancjalnym światłem” to, w czym transcendentne Jedno pozwala uczestniczyć boskim intelektom, czyli w najwyższej, dostępnej stworzeniom, wiedzy o sobie. Wreszcie, „Wielki Dionizy” używa wyrażenia „światło” na określenie różnych aspektów wiedzy i w zasadzie stosuje obydwa terminy zamiennie (*sc.* wiedza=światło umysłowe). Zatem światło ma wymiar wyłącznie inteligibilny, jego sfera oddziaływania dotyczy umysłu i jest ograniczona hierarchią bytów zarówno, co do zakresu, sposobu, jak i mocy działania<sup>417</sup>. Zauważmy jednak, że Pseudo-Dionizy mówi dalej o gradualistycznym i analogicznym poznaniu, które następuje dzięki „promieniowi boskiego objawienia” wyłącznie w kontekście ograniczonej zdolności percepcyjnej ludzkiego rozumu, przygotowania osoby przez jej pobożne czyny i mądrość do przyjęcia takiej przemiany, a przede wszystkim woli udzielającego te przemieniające moce<sup>418</sup>. W pierwszym rozdziale *Imion Boskich*, autor opowiada o wielu śladach, jakie zostawiła Opatrzność, by umożliwić dotarcie wtajemniczonym<sup>419</sup>. Podstawą inicjacji będzie studiowanie Pisma, a wiedza w ten sposób uzyskana uzdolni do zrozumienia rzeczy niepojętych, rzecz jasna, proporcjonalnie do możliwości poznającego rozumu. Pseudo-Dionizy zaznacza:

„One (*sc.* księgi Pisma) powiodą nas, oświeconych tym ponadświatowym blaskiem, do głoszenia chwały Boskiej Zwierzchności (...), zostaniemy obdarowani boskim światłem, współmiernie do naszych zdolności”<sup>420</sup>.

Autor traktatu *Przeciwko Akindynosowi* podkreśla przede wszystkim całkowitą rozdzielność udzielanych energii od pozostającej poza zasięgiem rozumu natury Boga, gdy pisze, iż Bóg jest zwany światłem nie ze względu na swoją naturę, ale przez wzgląd na swoje energie (Φῶς

---

<sup>417</sup> Tenże, DN, IV, 5, tłum. A. Dzielska, dz.cyt., s. 248: „Dobro, jest nazywane inteligibilnym światłem, dlatego, że napelnia inteligibilną światłością wszystkie inteligencje ponadniebiańskie. Ono rozprasza wszelką niewiedzę i błędy dusz, w których przebywa, udziela im świętego światła i oczyszcza ich intelektualne oczy z ogarniającego ich mroku niewiedzy, i te zasłonięte wielkim ciężarem ciemności oczy pobudza i otwiera. Najpierw ofiarowuje im umiarkowaną ilość światła, a następnie (...) rozdziela go hojniej, by wreszcie oświecić je z całą obfitością (...), i unosi je coraz bardziej w górę, odpowiednio do ich gorliwości w dążeniu do światła”.

<sup>418</sup> Zob. Tenże, *tamże*, I, 1, 588A, (1); tłum. własne: „nadbytową wiedzę o Niej trzeba Jej zostawić (ἀυτῇ τὴν ὑπερούσιον ἐπιστήμην ἀναθετέον – 588A, 9), zastrzegając dla każdego tyle, ile siebie samego zechce użyzyć promień boskiego objawienia (τοσοῦτον ἐπὶ τὸ ἅπαντες ἀνανεύοντας, ὅσον ἑαυτὴν ἐνδίδωσιν ἢ τῶν θεουργικῶν λογίων ἄκτις – 588A, 10), blaski niezmiernie dostosowując do roztropności w sprawach boskich oraz pobożności (πρὸς τὰς ὑπερτέρας ἀγῶας τῆ περι τὰ θεῖα σωφροσύνη καὶ ὁσιότητι συστελλομένους – 588A)”.

<sup>419</sup> Tenże, *tamże*, I, 4, tłum. A. Dzielska, dz.cyt., s. 220-221: „mnóstwo jest także różnych innych teurgicznych światel, które zgodnie z tym, co mówi Pismo, zostały nam przekazane w sekrecie tradycyjnego nauczania przez naszych natchnionych mistrzów”.

<sup>420</sup> Tenże, *tamże*, I, 3, tłum. A. Dzielska, dz.cyt., s. 219.

ὁ Θεὸς οὐ κατ' οὐσίαν, ἀλλὰ κατ' ἐνέργειαν λέγεται”)<sup>421</sup>. Palamas z wielką precyzją odnajduje omawiane wątki w rozważaniach Pseudo-Dionizego i podkreśla ich wielkie znaczenie. Tam gdzie Areopagita traktuje niepoznawalną i niedostępną boską istotę jako źródłową przyczynę dynamicznych mocy udzielających ludziom substancjalności, światła, darów życia i mądrości, doktor hezychazmu konkluduje:

„Oto zatem istotowe moce. Podobnie przebóstwiający światło jest istotowe, ale samo nie jest istotą Boga”<sup>422</sup>.

Biskup Salonik wyraża to bardzo dobitnie, wielokrotnie stwierdzając, iż światło nie jest istotą Boga, ponieważ ta jest niedostępna i niekomunikowalna<sup>423</sup>. Ten ogromny nacisk jaki autor *Triad* kładzie na niedostępność boskiej istoty będzie towarzyszył rozważaniom o naturze światła, praktycznie w każdym momencie. Elementem, który niezmiennie łączy myśl Pseudo-Dionizego i Palamasa jest nieustanne podkreślanie transcendencji boskości wobec wszelkich imion różnicujących i jednoczących, nazw orzekających i przeczących. Autor *Triad* wielokrotnie wyraża tę myśl, kiedy pisze, iż boskie światło jest konkretną boskością, objawiającą Boga tak dalece jak On daje się poznać, ale trzeba jednocześnie pamiętać, iż Jedno przekracza nieskończenie swe własne objawienia pozostając poza zasięgiem wszelkiego dyskursu. Doktor hezychazmu opisując boską transcendencję wobec energii – światła, jednoznacznie podaje *Areopagityki* jako źródło swej myśli. Palamas jeden z rozdziałów trzeciej *Triady* oraz *Obrony Szczegółowej* poświęca w całości interpretacji słów Pseudo-Dionizego w tym właśnie kontekście<sup>424</sup>. Cytuje dionizjańskie określenia światła jako „blask pierwotnej światłości i promienie samej boskiej Zwierzchności”<sup>425</sup>, i podkreśla, iż

---

<sup>421</sup> Palamas, *Contra Accin.* PG 150, 823.

<sup>422</sup> Pseudo-Dionizy, DN, II, 7, tłum. M.; Dzielska, s. 66: „Tak więc, jeżeli nazywamy tę nadprzyrodzoną tajemnicę Bogiem, życiem, substancją, światłem lub rozumem, to nie mamy na myśli niczego innego, jak tylko moce, które z niej spływają i udzielają nam substancjalności, czy życia lub darów mądrości”, Zob. *tamże*, DN, V, 1- 3; Palamas, *Triades*, III, 1, 23.

<sup>423</sup> Zob. Tenże, *tamże*, II, 3, 8: „mnisi wiedzą, iż istota Boga przekracza fakt, że jest niedostępna zmysłom, jako że Bóg jest nie tylko ponad wszelkim stworzeniem, ale nawet ponad Boskością. (...) To hipostatyczne światło, widziane duchowo przez świętych (...) jest iluminacją niematerialną i boską, łaską niewidzialnie widzianą i niepoznawalnie poznaną”; a także Tenże, *tamże*, II, 3, 9: „to światło nie jest esencją Boga, ponieważ ta jest niedostępna i niekomunikowalna”; Tenże, *tamże*, III, 1, 22: „Te promienie są w konsekwencji widzialne dla wartych tego, jakkolwiek boska istota jest absolutnie niewidzialna; i te niestworzone i wieczne promienie są światłem bez początku i końca. Istnieje zatem wieczne światło różne od boskiej istoty. Nie jest ono istotą – od tego jestem daleko! - ale energią Ponadistotowego”.

<sup>424</sup> Tenże, *tamże*, III, 1, 29; Tenże, *Obrona Szczegółowa* 30; Por Pseudo-Dionizy, CH, III, 2.

<sup>425</sup> Palamas, *Triades*, III, 1, 29, Zob. Pseudo-Dionizy, CH, III, 2, 165A, tłum. M. Dzielska, dz. cyt., s. 59.

dla „Wielkiego Dionizego” jest to właśnie „przebóstwiający dar i zasada Boskości”<sup>426</sup>. I chociaż Jedno schodzi ku swemu stworzeniu w pełni swych boskich i przebóstwiających energii (sc. zwierzchności, boskości, światła), pozostaje permanentnie nieznanie i niedostępne w niewyczerpalnej tajemnicy swego bycia (ponadistotowej istocie). Musimy mieć nieustanną świadomość, że wszelka wiedza, jaką możemy osiąść o Bogu, w momencie zjednoczenia z Nim, będzie zawsze wyczerpana i ograniczona w porównaniu z Jego naturą przekraczającą wszelkie wyobrażenia. Palamas trzymając się tradycji dionizjańskiej stwierdza:

„Powinieneś uważać, że to jest właśnie pryncypium przebóstwienia: przebóstwiający dar, poprzez który można dostąpić ponadnaturalnego zjednoczenia, (dar) który można zobaczyć i być z nim zjednoczonym. Ale istota Boga będąca ponad zasadą, przekracza również to pryncypium”<sup>427</sup>.

Jest to myśl w pełni zaczerpnięta z *Areopagityków*, w których boskość jest źródłem zasad i jako taka, stoi ponad wszelkimi relacjami. Dlatego odróżnienie w naturze Boga istoty i światła, nie powoduje w Nim żadnego podziału, podobnie jak w przypadku rozważnego uprzednio rozróżnienia istoty i energii. Autor *Triad* deklaruje przy tym, że jeśli potwierdzimy, iż boskie światło jest nierozdzielne od boskiej istoty, to Ponadistotowy Byt, nie jest z tego powodu złożeniem<sup>428</sup>. Nieustanne podkreślanie różnicy między niedosięzną boskością, a percypowalną zmysłowo energią - światłem ma wielorakie i kapitalne znaczenie: lokuje myśl Palamas w kręgu tradycji patrystycznej, jest bezpośrednim nawiązaniem do myśli Pseudo-Dionizego i broni doktrynę przed zarzutami wprowadzenia podziałów w naturze Boga lub wprowadzeniem wielobóstwa. Pseudo-Dionizy mówi nam o niedosiężnym i przekraczającym wszystko Dobru, które ujawnia się poprzez dar światła-wiedzy, automatycznie przekształcającym swego odbiorcę<sup>429</sup>. Również zdaniem Palamasa światło jest dynamiczną siłą, nierozzerwalnie związane z tym, kto je przekazuje, i jednocześnie w sposób nieskończony jest transcendowane przez swą przyczynę. W tym jednak miejscu Palamas po raz kolejny posiłkuje się myślą Maksyma, którą uzupełnia dionizjański tok rozważań dotyczący istoty i energii. Jak już przedstawiłam, dla bizantyńskiego teologa jedyną podstawą i warunkiem możliwości poznania Boga jest Trójca ujawniająca się poprzez wspólną energię, właściwą poszczególnym osobom. Z tej przyczyny Palamas wielokrotnie określa światło jako

---

<sup>426</sup> Palamas, *Triades*, III, 1, 29, Zob. Pseudo-Dionizy, CH, III,2, *tamże*, Ep. II, 1068-1069.

<sup>427</sup> Palamas, *Triades*, III, 1, 29. Przedstawiony tok myślenia nawiązujący do cytowanego fragmentu DN znajdziemy również w Palamas, *Triades*, II, 3, 32.

<sup>428</sup> Palamas, *Triades*, III, 2,10.

<sup>429</sup> Zob. Pseudo-Dionizy, Ep. II, 1068-69.

ἐνποστότως<sup>430</sup>, czyli mające ugruntowanie w osobach Trójcy. Grzegorz podkreśla w ten sposób kilka doniosłych momentów. Przede wszystkim zaznacza, iż światło nie jest dodatkową osobą, ale energią objawiającą osobę, kontemplowaną w osobie i różną od jej niepoznawalnej istoty:

„Jest shipostazowane, nie dlatego, że posiada własną hipostazę, ale dlatego, że Duch zsyła je w różnych postaciach, w których jest kontemplowane. Jest zatem właściwym nazywać je „shipostazowanym”, gdyż nie jest kontemplowane jako takie, ani jako istota, ale w hipostazie”<sup>431</sup>.

Zatem światło staje się szczególną energią właściwą całej Trójcy i objawiającą poszczególne Jej osoby. Tak jak jest nieodłączną energią boskiej istoty, w podobny sposób objawia boską naturę Chrystusa i właściwości natury Ducha. W cytowanym fragmencie autor *Triad* pisze o świetle, jako przebóstwiający darze Ducha, łasce, która jest niezmiennie związana ze swym dawcą. Właściwością wpisaną w istotę działania Ducha jest właśnie dar przemiany:

„Jest (światło) w sposób właściwy nazywane „Duchem” i „boskością” przez świętych, i jako przebóstwiający dar nigdy nie oddziela się od Ducha, który je udziela. To jest światło zamieszkujące w tajemniczych jasnościach i rozpoznawalne tylko, przez tych, którzy są warci by go dostąpić”<sup>432</sup>.

Widzimy zatem, że światło dla Palamasa, nie może być kontemplowane jako oddzielna istność, ale jest przekazywane wyłącznie przez osobę Trójcy, w konkretnej hipostazie. Dzięki temu objawia jej prawdziwą naturę, chociaż oczywiście istota wspólna trzem osobom pozostaje niejawną. To właśnie miało miejsce podczas Przemienienia na Górze Tabor, kiedy uczniowie zobaczyli, czyli poznali i doświadczyli prawdziwą naturę Chrystusa. Światło promieniujące z drugiej osoby Trójcy przemieniło ludzką naturę uczniów uzdalniając ich do zobaczenia rzeczy takimi, jakimi są naprawdę. Na tym bowiem zasadza się działanie światła jako energii, przemienia ono swego odbiorcę i prowadzi do swej przyczyny – osoby, którą objawia. Doktor hezychazmu wyjaśnia to innymi słowy zwracając uwagę na antynomiczną zasadę wedle której Duch Święty jest zarówno dającym, jak i dawanym, czyli przez dawaną łaskę prowadzi ku sobie samemu. W *Obronie Szczegółowej* wyjaśnia, iż „Duch święty jest i tym, który daruje przebóstwiająca łaskę, i darowaną łaską”<sup>433</sup>. Podobnie jak dionizjańskie

---

<sup>430</sup> Zob. Palamas, *Triades*, II, 3, 8.

<sup>431</sup> Tenże, *tamże*, III,1,9.

<sup>432</sup> Tenże, *tamże*, III,1,9.

<sup>433</sup> Tenże, *Obrona Szczegółowa*, 32, tłum. I. Zogas-Ogrodnik, dz.cyt., s.148.

Dobro transcenduje własne przejawy, tak również osoba Trójcy transcenduje światło jako jego niewyczerpalna przyczyna. Konsekwentnie, również tę relację Palamas odnosi osobowo:

„Ale Duch Święty transcenduje przebóstwiający życie, które jest w nim i które odeń pochodzi, ponieważ jest ono jego naturalną energią”<sup>434</sup>.

Kontynuując tę myśl Palamas cytuje słowa Pseudo-Dionizego mówiące o boskiej przyczynie transcendującej swe imiona (*sc. moce*), takie jak ubóstwienie i życie, dlatego też Duch Święty, zdaniem biskupa Salonik, w swej istocie jest niepoznawalny, zaś poznawalny poprzez energię – łaskę:

„Przeto Duch co do istoty jest niepartycypowalny, natomiast co do przebóstwiającej energii (przez którą wylewa się, jest dawany i zsyłany Syn) jest partycypowany przez godnych tego”<sup>435</sup>.

Światło-energia jest bowiem objawieniem się Trójjedynego Boga, aczkolwiek nie odkrywa nam Jego istoty. Biskup Salonik powołuje się na słowa Pseudo-Dionizego, który nazywa przebóstwiający dar Ducha „Boską Zwierzchnością” (*θεαρχία*) i „Boskością”, „pierworodnym światłem” (*ἀρχιφωτον*), „promieniem Boskiej Zwierzchności” podkreślając przy tym, że wszystkie te imiona przekracza jako zasada Boskości i Dobroci (*ἀγαθαρχία*)<sup>436</sup>. Światło jako boska energia jest dla Palamasa przejawem osób Trójcy, dynamiczną mocą ujawniającą Ich niestworzoną naturę. Potraktowanie światła jako energii stworzonej, pozostawia człowieka w kręgu poznania naturalnego, pozbawiając tym samym wizję hezychastów prawdziwościowego waloru. W centrum sporu Palamasa z Barlaamem i Akindynosem stało zatem, zagadnienie dotyczące stworzoności bądź niestworzoności światła transfiguracji. Światło Transfiguracji jest wedle Grzegorza niestworzone i jako boska energia posiada wszystkie właściwe jej przymioty:

„To światło bez początku i końca, właściwie nie jest ani zmysłowe ani inteligibilne. Jest duchowe i boskie, różne od stworzeń w swej transcendencji”<sup>437</sup>.

---

<sup>434</sup> Tenże, *Triades*, III,1,9.

<sup>435</sup> Tenże, *Obrona Szczegółowa...*, 33, tłum. I. Zogas-Ogrodnik, dz.cyt., s.149; Zob. Pseudo-Dionizy, DN, II, 7, 645B.

<sup>436</sup> Palamas, *Obrona Szczegółowa...*30, tłum. I. Zogas-Ogrodnik, dz.cyt., s. 147; Zob. Pseudo-Dionizy, Ep 2; Tenże, DN, 1,2.

<sup>437</sup> Palamas, *Triades*, 3,1,22.

U podstaw stanowiska Palamasa leżą dwa założenia. Pierwsze to przekonanie, iż każda energia prowadzi ku naturze swego źródła, i drugie, że światło jest energią objawiającą prawdziwą naturę Chrystusa i jednocześnie uzdalniającą do jej poznania, tzn. uczestniczenia w niej. Ważnym argumentem na rzecz niestworzoności boskiego światła (a więc traktowania go w kategoriach boskiej energii) jest uznane i często cytowane przez Palamasa myślenie Bazylego Wielkiego głosząca, iż gwarancją istnienia każdej istoty jest jej naturalna energia, która to energia prowadzi ku naturze swej istoty, oraz pogłębione rozważania Maksyma Wyznawcy.

„Jeżeli bowiem – według świętego Maksyma – natura każdej rzeczy określana jest przez jej energię i ‘niestworzona energia ukazuje niestworzoną naturę, a stworzona – stworzoną’, i jeżeli to, co ukazuje, z konieczności różni się od tego, co jest ukazywane, to zgodnie z tym energia różni się od boskiej natury, którą ukazuje”<sup>438</sup>.

Z tego względu autor *Obrony Szczegółowej* uważa, że jeśli przebóstwiający dar byłby stworzony, wtedy nie mógłby przebóstwiać stworzeń, i musiałby raczej nazywać się „przebóstwionym”, a nie „przebóstwiający”. Gdyby zaś światło Taboru było stworzone, wtedy natura Syna Bożego, której jest epifanią, też musiałaby posiadać stworzony charakter. Doktor hezychazmu ripostuje zatem Barlaamowi:

„Powinieneś przyznać zatem, że Bóg jest stworzeniem, skoro deklarujesz, że Jego istotowe energie są stworzone”<sup>439</sup>.

Zarzut Barlaama, iż boskie światło ze względu na swą naturę stworzoną nie posiada waloru prawdziwościowego, tzn. nie odkrywa prawdziwej istoty Boga, był równie poważny, co twierdzenie kalabryjskiego mnicha o jedynie symbolicznym wymiarze światła Taboru. Problematyka poznania symbolicznego jest więc dla Palamasa szczególnie ważna w tym kontekście, gdyż realność światła stanowi dlań pradygmat możliwości widzenia boskiej natury przez mnichów hezychastów<sup>440</sup>. Biskup Salonik stara się uzgodnić przekonanie o współistności światła Transfiguracji i boskiej natury Chrystusa z twierdzeniem, iż jest ono wyłącznie symbolem boskich energii. Zdaniem Palamasa, jeśli światło Przemienienia

<sup>438</sup>Bazyli Wielki, *Epistulae*, PG 32, 692; Palamas, *Obrona Szczegółowa...*12, tłum. I. Zogas-Ogrodnik, dz.cyt., s.137; Maksym Wyznawca, *Ad Marinum* oraz *Disputatio cym Pyrrho*.

<sup>439</sup> Palamas, *Triades*, III, 2,10.

<sup>440</sup> Rozważaniom o symbolice światła Palamas poświęca obszernie fragmenty drugiej *Triady*, pragrafy od 11 do 24.

przyjmiemy za symbol, interpretując dosłownie Pseudo-Dionizego, jak uczynili to Barlaam i Akindynos, wtedy trzeba by je uznać, za zaledwie aluzję do boskiej natury, a nie za nią samą. Zatem to, czego doświadczyli Apostołowie, hezychaszc i święci jest produktem ich pobudzonej wyobraźni lub, w najlepszym razie wizją własnego umysłu. 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 Apostołach symboliczne skojarzenia z wizją boskości. Oczywiście nic bardziej fałszywego. Przecież istotą przemienienia, dowodzi Palamas, było właśnie objawienie (θεοφανεια) apostołom prawdziwej natury Chrystusa, ujawnionej pod postacią boskiego światła. I tak naprawdę, przemieniony nie został Chrystus, ale apostołowie, którzy dzięki łasce-światłu mogli cielesnymi oczami, kontemlować nieskończonego Boga. Widzimy tu wyraźne echa zarzutu Barlaam, który twierdził, iż światło jest niczym więcej jak zwykłym symbolem pozbawionym waloru poznawczego, ponieważ nie prowadzi ku objawianej naturze<sup>441</sup>. Twierdzenie to Palamas uznaje jako jawnie niezgodne z tradycją patrystyczną. Powołuje się na autorytet Grzegorza Teologa, który powiada, że „to właśnie jako światło, boskość była objawiona uczniom na Górze Tabor”<sup>442</sup>, przywołuje świadectwa Andrzeja z Krety, Makarego Egipskiego i również Pseudo-Dionizego<sup>443</sup>. Biskup Salonik zaprzecza swym adwersarzom, a precyzyjnie rzecz ujmując ich interpretacji myśli Areopagity, poprzez ukazanie źródłowej jedności między doświadczeniem hezychastów i eschatologiczną realnością światła, czyli zapowiedzianą wieczną radością „ósmego dnia”. Światło Taboru stanowi „preludium” do drugiego przyjścia Chrystusa, jako takie nie może być stworzonym, chwilowym symbolem. Grzegorz uważa za absurdalne twierdzenie, iż Chrystus objawił się w chwale swego światła jedynie przez krótki moment na Górze Tabor. Syn Boży posiada energię – światło w sposób niezmienny, wieczny, identyczny dziś i w wieku w którym ponownie nadejdzie:

„Chrystus posiada światło niezmienne, lub dokładniej, On zawsze je posiadał i ono zawsze w Nim będzie. A skoro ono (światło) zawsze w Nim było i będzie, zatem światło, które uświęciło Pana na Górze, nie było halucynacją i po prostu symbolem bez swej hipostazy (οὐκ ἦν ἄρα φάσμα το φῶς, οὐδ' αὐτὸ τοῦτο μόνον ἀνυπόστατον σύμβολον)”<sup>444</sup>.

<sup>441</sup> Palamas przytacza ten pogląd w: *Triades*, III, 1, 11.

<sup>442</sup> Grzegorz Teolog, *Homilia* 40, 6; PG 36, 365A; Zob. Palamas, *Triades*, 3,1,12.

<sup>443</sup> Palamas, *Triades*, III, 1, 10 cytuje tu Pseudo-Dionizego DN, I, 4, 592BC; w *Triades*, III, 1, 16, cytuje Pseudo-Dionizy CH, VII, 2, 208C; Zob. J. Meyendorff, *Introduction*, dz. cyt.,s. 259 – 273.

<sup>444</sup> Palamas, *Triades*, III,1,16.

Doktor hezychazmu nie odrzuca jednak zastosowania terminu „symbol” wobec światła Taboru, ale przystosowuje jego znaczenie do ortodoksyjnie chrześcijańskiego wymiaru. Podąża tu tropem Maksyma, który często opisuje światło w kategorii symbolu, ale zawsze jako fakt wpisany w historię Zbawienia, a więc w ściśle chrystocentrycznym znaczeniu<sup>445</sup>. Grzegorz z wielką dokładnością analizuje problem traktowania światła jako symbolu. Wedle Palamasa istnieją trzy rodzaje symboli. Symbole naturalne (σύμβολον φυσικόν) pochodzą z samej istoty obiektu, który symbolizują (np. jutrzienka jest symbolem wschodzącego Słońca, ciepło jest symbolem natury ognia), a przez to, są zawsze związane z symbolizowanym obiektem i odeń zależne<sup>446</sup>. Stanowią jego atrybuty, zatem w tym przypadku obiekt udziela istnienia swemu symbolowi, symbol staje się symbolem samego siebie poprzez wspólnotę natur. Drugim rodzajem są symbole o różnych naturach, nienaturalne (ἀλλοτρίον, οὐκ φυσικὸν σύμβολον) czyli posiadające istnienie niezależne od symbolizowanego przedmiotu. Odznaczają się bowiem odmienną odeń naturą i pojawiają się tylko w momencie aktu symbolizowania. Istnieją zatem niezależnie od oznaczanego przedmiotu, trwają „przed” i „po” samym momencie sygnifikacji, w którym ich istnienie jest chwilowe. Podobnie dzieje się w przykładach jakie podaje Maksym<sup>447</sup>, który twierdzi, że Mojżesz jest symbolem Opatrzności, zaś Eliasz Sądu Ostatecznego. Z kontekstu wynika więc, że dla Maksyma symbol nie jest przejawem czegoś, ale niezależnym bytem o innej naturze, chwilowo tylko w umyśle połączonym z innym bytem. Jest bytem, poprzez który nasz umysł dokonuje „skoku myślowego”, od natury stworzonej, ku naturze boskiej. Jeśli światło Taboru zaliczyć do tego rodzaju symboli, zatem, posiadałoby swą własną egzystencję, a wtedy należy założyć istnienie trzeciej natury w Chrystusie, obok boskiej i ludzkiej, albo egzystencję czwartej osoby boskiej. Grzegorz odrzuca taką konkluzję jako niezgodną wobec dogmatu Trójcy. Nasuwa się oczywisty wniosek, iż światło nie może być symbolem boskości w tym znaczeniu. Trzeci rodzaj to symbole, ani nie posiadające własnej natury, ani ją posiadające, są to po prostu znaki. Wydaje się oczywistym, że zdaniem Grzegorza Palamasa, światło Taboru należy do pierwszej z wymienionych kategorii:

---

<sup>445</sup> Zob. J. Meyendorff, *Introduction*, dz.cyt., s. 260.

<sup>446</sup> Palamas, *Triades*, 3, I, 20.

<sup>447</sup> Tenże, *tamże*, 3, I, 35.

„ tak zobaczył Boga każdy, kto widział Go, nie poprzez symbol o innej naturze, ale poprzez symbol naturalny, ten widział Pana, w sposób duchowy ( οὕτως εἶδε τὸν Θεὸν ὅστις οὐκ ἀλλοτρίῳ, ἀλλὰ φυσικῶ συμβόλῳ πνευματικῶς ἑώρακεν αὐτόν )”<sup>448</sup>.

Grzegorz podaje kilka doniosłych warunków, które zachowując, można traktować światło jako bardzo szczególny symbol boskiej, objawianej natury. Przede wszystkim, musi być to symbol naturalny, czyli taki, kiedy dany obiekt jest symbolem samego siebie (rzeczywisty symbol). Sytuacja ta występuje dokładnie w przypadku boskiej natury, która pozostaje niejawną, a jednocześnie przejawia się ludziom. Stało się to możliwe w momencie wcielenia Chrystusa, dzięki czemu, wedle słów Maksyma, On stał się swym własnym symbolem (σύμβολον ἑαυτοῦ)<sup>449</sup>. Dzięki przenikaniu się boskiej i ludzkiej natury Syna Bożego, Apostołowie kontemplujący światło cielesnymi oczami, pozostawali jednak w kręgu poznania umysłowego. Jednocześnie, o ile światło jako symbol może być postrzegane, o tyle całość natury, którą symbolizuje, pozostaje niedostępna. W przypadku Chrystusa, boska natura Syna Bożego objawiona poprzez światło, udzieliła swemu symbolowi cech prawdziwego bytu, niestworzoności i niezmienności. Światło rozumiane jako boska, niestworzona energia stanowi zatem absolutnie konieczny czynnik prawdziwego poznania, dostępny wprost dzięki wcieleniu Chrystusa, bez stopni i mediacji. Poddany działaniu energii-światła człowiek wychodzi z kręgu wiedzy naturalnej i dostępuje prawdziwego poznania istoty boskiej.

---

<sup>448</sup> Tenże, *tamże*, 3,I, 35.

<sup>449</sup> Maksym, *Ambigua Liber* 1165D, cytowana przez Palamasa w *Triades*, 3, I, 20; zob. J Meyendorff, *Introduction a l'Etude de Gregoire Palamas*, dz.cyt., s. 271-272.

**Rozdział 8.**  
**Metafizyka światła Palamasa**  
**a hierarchiczna i symboliczna struktura świata Pseudo-Dionizego**

Hierarchiczna i symboliczna struktura w ramach, której Pseudo-Dionizy widzi możliwość poznania Boga, stanowi dla większości badaczy największą trudność interpretacyjną. Wydaje się bowiem pogańską, neoplatońską konstrukcją, zupełnie nieprzystosowywalną do chrystocentrycznej wizji świata Maksyma Wyznawcy i Palamasa. Tym bardziej więc zastanawia fakt, iż obydwaj teolodzy nie tylko nie odrzucają autorytetu Areopagity, ale wielokrotnie się doń odnoszą. Studiując uważnie dzieła biskupa Salonik zauważymy, że rzeczywiście jak pisał A. Golitzin, „problematyzacja” Pseudo-Dionizego nie powinna w ogóle istnieć, zaś podstawowym problemem, nie są naukowcy, którzy badają jego dzieła, ale filtr, przez który je czytają<sup>450</sup>. Wystarczy bowiem przeanalizować je z historycznym założeniem, iż doktor hezychazmu nie studiował *Corpusu* w perspektywie neoplatonizmu, ale umieścił go w znanej sobie tradycji moralnej, gnozeologicznej, epistemologicznej i monastycznej. Zbieżności i brak kontradycji wyłaniają się już w momencie określenia celu i zadania dionizjańskiej hierarchii. Nie ma wątpliwości co do tego, iż u podstaw struktury kosmosu Areopagity leży zagadnienie powrotu duszy do Boga, rozumiane jako poznanie swego źródła w sposób najdoskonalszy, poprzez uzyskanie jednoczącej unii, jedności. Intencją Pseudo-Dionizego jest wyrażenie poprzez taką konstrukcję świata prostej, chrześcijańskiej idei, iż wszystko zostało stworzone w perspektywie powrotu do swego stwórcy<sup>451</sup>. Wedle Pseudo-Dionizego specjalnym darem danym w niematerialny i intelektualny sposób jest hierarchia, który ma zapewnić człowiekowi ów powrót rozumiany jako zbawienie i przebóstwienie:

„...ta boskowladna szczęśliwość (...) ustanowiła hierarchię jako dar zapewniający zbawienie i ubóstwienie wszystkich, zarówno tych obdarzonych rozumem, jak i intelektem substancji” (ἀγαθότητι θεία τὴν ἱεραρχίαν ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ θεώσει πάντων τῶν λογικῶν τε καὶ νοερῶν οὐσιῶν ἐδωρήσατο)<sup>452</sup>.

---

<sup>450</sup> A. Golitzin, *Dionysius*, dz.cyt., s. 185.

<sup>451</sup> Zob. J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, dz.cyt., s. 107-111.

<sup>452</sup> Pseudo-Dionizy, EH, I, 4, 376B, tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s. 121.

Niezwykle waże wydaje się, iż w badanych fragmentach autor *Imion Boskich* nie podkreśla ani konieczności hierarchii ani analogii, ani symboli, ale dynamikę przemieniającej teofanii, która dostosowuje się do każdego indywidualnie. Kładzie nacisk, by zaufać boskiej mądrości, która dokładnie wie, ile światła wiedzy może przyjąć stworzenie i ten aspekt jest dla Pseudo-Dionizego najważniejszym powodem istnienia hierarchii poznawczej.

„Pozostaje nam zaufać tej wszech mądrej i najprawdziwszej wiedzy o Bogu (δεῖ τῆ πανσόφῳ καὶ ἀληθηστάτῃ θεολογίᾳ πείθεσθαι ), że sprawy boskie są ujawniane i utajane stosownie do możliwości każdego (κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐκάστου τῶν νόων ἀνακαλύπτεται τὰ θεῖα καὶ ἐποπτέεται). Wtajemniczanie jest zatem dozowane przez samego Boga, mającego doskonałe rozeznanie w zdolnościach umysłów poznających. Boska dobroć oddziela, z przestrzeganiem sprawiedliwości, w sposób godny Boga, od tego, co wymierne, to, co niezmierzone, jako niedostępne (τῆς θεαρχικῆς ἀγαθότητος ἐν σωστικῇ δικαιοσύνῃ τῶν ἐν μέτρῳ τὴν ἀμετρίαν θεοπρεπῶς ὡς ἀχώρητον ἀποδιαστελλούσης)”<sup>453</sup>.

### 8.1. Wymiar poznawczy hierarchii i rola symbolu

Rozważmy zatem areopagicki symbolizm i epistemologiczną hierarchiczność w palamickiej perspektywie, która opiera się na kilku założeniach: Bóg przez swą miłość i dobro pragnie, by człowiek Go prawdziwie poznał i w Nim uczestniczył. Jednak ze względu na ograniczoność władz poznawczych stworzenie może poznawać swego stwórcę stopniowo, odkrywając Jego ślady w świecie, odpowiednio interpretując symbole, uczestnicząc w liturgii, samodoskonaląc się pod opieką i kierownictwem doświadczonych nauczycieli, świętych starców, mnichów, kapłanów. Wiedza w ten sposób uzyskana jedynie przybliży nas do prawdziwego poznania, ono dokonuje się dzięki przebóstwiającej łasce przemieniającej całego człowieka. Warunkiem możliwości tej przemiany jest teandryzm – bosko-ludzka natura Chrystusa przeniknięta wspólną energią Trójcy, stojącej u podstaw każdej hierarchii. Przyjrzyjmy się bliżej każdemu z elementów areopagickiego systemu w sposób, w jaki go zrozumiał i przedstawił doktor hezychazmu.

W pierwszej części *Triad*, a także w obszernych paragrafach *Triady* drugiej poświęconych problematyce nabywania wiedzy, pochodzeniu i znaczeniu tzw. wiedzy prawdziwej, odnajdujemy liczne odnośniki do dionizjańskich dzieł *Imiona Boskie* i

---

<sup>453</sup> Zob. Tenże, DN, I, 1, 588A; tłum. własne.

*Hierarchia Kościelna.* Przypomnijmy, iż zagadnienie nabywania wiedzy stanowiło najpoważniejszy punkt w dyskusji z barlaamicą wykładnią Pseudo-Dionizego. Kalabryjski filozof opisując myśl dionizjańską bardziej w duchu nominalizmu niż patrystycznej antynomii doszedł do następujących wniosków: 1. Bóg jest absolutnie niepoznawalny i pozostaje całkowicie transcendentny wobec ludzkich władz poznawczych, zarówno umysłowych, jak i zmysłowych. 2. Człowiek nie jest w stanie przekroczyć uwarunkowań płynących z jego stworzonej natury. 3. Jedyna wiedza o Bogu jaką możemy osiągnąć wynika z poznania bytów stworzonych, a przez to jest cząstkowa i niepełna. 4. Boga poznajemy wyłącznie w sposób dla nas możliwy, to znaczy poprzez stworzone symbole i analogie ułożone w określonej hierarchii<sup>454</sup>. Barlaam twierdził, że wnioski te Pseudo-Dionizy wywiódł z filozofii greckiej, a w *Teologii Mistycznej* stosuje nawet te same wyrażenia, których używali pitagorejczycy, Panaitios z Rodos, Brotinos, Filolaos, Charmidas i inni<sup>455</sup>. W konsekwencji Kalabryjczyk uważał, iż widzenie światła - energii przez hezychastów nie ma żadnego waloru epistemologicznego, gdyż jest to jeden z wielu stworzonych boskich przejawów, przez co poznanie pozostaje w kręgu wiedzy naturalnej. W odpowiedzi Palamas przywołuje rozdział dzieła *Imiona Boskie*, który w całości jest poświęcony zagadnieniu poznania Boga i nabywaniu wiedzy<sup>456</sup>. Wedle ich autora, jeśli się zastanowić jak my, ludzie, poznajemy Boga niedostępnego naszemu umysłowi ani zmysłom, ani nie będącego jakimś powszechnikiem wśród tego, co jest to trzeba się chyba zgodzić, że wiedzy o Bogu nie czerpiemy bezpośrednio z Jego natury. Takie poznanie jest niemożliwe, przekracza bowiem całkowicie myśl i wszelkie rozumienie<sup>457</sup>. Poznawanie Boga naturalnymi siłami – według Pseudo-Dionizego – nie tylko jest możliwe, ale konieczne:

„Nie wolno unikać dostępnej nam wiedzy spraw boskich

οὐ χρὴ τῆς ἐνδεχομένης τῶν θεῶν γνώσεως ἀμελεῖν”<sup>458</sup>.

---

<sup>454</sup> Zob. Barlaam, traktaty niewydane, cyt. za J.Meyendorff, *Un mauvais theologien de l' unite au XIve, Melanges Lambert Beauduin*, Chevetogne 1955, s. 47-64.

<sup>455</sup> Zob. Barlaam, *Drugi List do Palamasa, Barlaam Calabro epistole greche i primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste*, ed. G.Schiro, Testi, 1, Palermo 1954, s. 298-299.

<sup>456</sup> Pseudo-Dionizy, DN, VII, 3, 869 D –872 C.

<sup>457</sup> Tenże, *tamże*, VII, 2, 869C, 17-18: πῶς ἡμεῖς θεὸν γινώσκομεν οὐδὲ νοητὸν οὐδὲ αἰσθητὸν οὐδέ τι καθόλου τῶν ὄντων ὄντα; Tenże, *tamże*, 869C, 18-19: θεὸν γινώσκομεν οὐκ ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως; Tenże, *tamże*, 197, 19-20: ἄγνωστον γὰρ τοῦτο καὶ πάντα λόγον καὶ νοῦν ὑπεραίρον <sup>457</sup>.

<sup>458</sup> Tenże, *tamże*, III, 3, 684B, 12-13.

Powinniśmy tak czynić zgodnie z boskim wzniosłym nakazem, abyśmy zdobywali wiedzę na miarę swoich możliwości, a następnie wielkodusznie przekazywali bliźnim<sup>459</sup>. Gdyby ktoś chciał zupełnie odciąć się od słów Objawienia, odszedłby także daleko od naszej mądrości, czyli filozofii. Jeśli on miałby za nic boską mądrość, to jak nam miałyby zależeć na prowadzeniu go do wiedzy o Bogu, retorycznie pyta autor *Imion Boskich*<sup>460</sup>. Pismo święte nieraz mówi to samo, a więc potwierdza, co możemy o Bogu powiedzieć na podstawie obserwacji i analizy świata. Boskość bowiem mówi sama o sobie w księgach objawionych, że jest przyczyną, początkiem, istnieniem i życiem wszystkiego, a o tym przecież poucza nas filozofia<sup>461</sup>. Używając słów Areopagity, Bóg jest „nadprzyczynową» przyczyną wszelkiej przyczyny”, „jest życiem tego, co żyje, i byciem tego, co jest”, „początkiem i przyczyną wszelkiego życia i bycia”, przez której dobroć wszystkie byty są doprowadzane do istnienia i w nim utrzymywane<sup>462</sup>. Te wszystkie stwierdzenia mógł wywieść np. filozof neoplatonicki, nie znający Pism natchnionych. Zatem, wedle Areopagity prawdziwej znajomości natury Boga może nam dostarczać ustanowiony przez Niego porządek wszystkiego, co jest (ἀλλ' ἐκ τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως [θεὸν γινώσκομεν] ὡς ἐξ αὐτοῦ προβεβλημένης)<sup>463</sup>. Ten sposób poznania to droga od skutku do przyczyny. W uporządkowanej (hierarchicznej) rzeczywistości dają się znaleźć pewne obrazy i podobieństwa do boskich prawzorów, i tą drogą możemy dotrzeć, stosownie do swoich możliwości, do tego, który wszystko przekracza<sup>464</sup>. Grzegorz wykorzystuje antynomiczne rozumowanie Pseudo-Dionizego, by mocno zaakcentować niepoznawalność Boga i ułomność wiedzy nabytej poprzez porządek stworzenia i doświadczenie. W analizowanym paragrafie, na poparcie swej tezy o niewystarczalności poznania Boga przez analogię, Palamas przytacza znamieny przykład greckiej filozofii użyty uprzednio przez Pseudo-Dionizego<sup>465</sup>. Gdyby poznanie naturalne,

<sup>459</sup>Tenże, *tamże*, III, 3, 684C,15: αὐτῆ τῶν θείων θεσμῶν ἡ ἀρίστη διάταξις ; Tenże, *tamże*, 684C, 143, 1-2: πάντα, ὅσα ἡμῖν ἐφίεταθι καὶ δεδώρηται μανθάνειν, [...] καὶ ἑτέροις ἀγαθοειδῶς μεταδιδόναι <sup>459</sup>.

<sup>460</sup>Tenże, *tamże*, II, 2, 640A : εἰ μὲν γὰρ ἐστὶ τις ὄλως ὁ τοῖς λογίοις ἀντανιστάμενος, πόρρω που πάντως ἔσται καὶ τῆς καθ' ἡμᾶς φιλοσοφίας; Tenże, *tamże*, 640A,1-3: καὶ εἰ μὴ τῆς ἐκ τῶν λογίων αὐτῶ θεοσοφίας μέλει, πῶς ἂν ἡμῖν μελέση τῆς ἐπὶ τὴν θεολογικὴν ἐπιστήμην αὐτοῦ χειραγωγίας .

<sup>461</sup> Tenże, *tamże*, I, 3, 589B, 11-12: ὡς αὐτῆ περὶ ἑαυτῆς ἐν τοῖς ἱεροῖς λογίοις παραδέδωκεν ; (12-13): οἷον, ὅτι πάντων ἐστὶν αἰτία καὶ ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ ζωὴ.

<sup>462</sup> Tenże, *tamże*, I, 3, 589C, 2-3: ἀρχῆς ἀπάσης ὑπερουσίως ὑπεράρχιος ἀρχῆς; ( 4): καὶ, ἀπλῶς εἰπεῖν, ἡ τῶν ζώντων ζωὴ καὶ τῶν ὄντων οὐσία; (5): πάσης ζωῆς καὶ οὐσίας ἀρχὴ καὶ αἰτία; (5-6): διὰ τὴν αὐτῆς εἰς τὸ εἶναι τὰ ὄντα παρακτικὴν καὶ συνοχικὴν ἀγαθότητα.

<sup>463</sup> Tenże, *tamże*, VII, 3, 869D, 20-21.

<sup>464</sup> Tenże, *tamże*, VII, 3, 869D, (21-22): εἰκόνας τινὰς καὶ ὁμοιώματα τῶν θείων αὐτοῦ παραδειγμάτων ἐχούσης [τῆς διατάξεως] ; (22): εἰς τὸ ἐπέκεινα πάντων ὁδὸν καὶ τάξει κατὰ δύναμιν ἄνιμεν ;

<sup>465</sup> Por Palamas, *Triades*, II, 3, 67-69.

filozoficzne było wystarczające, wtedy starożytni, którzy najlepiej poznali naturę powinni być zbawieni i dostąpić o wiele większych łask niż chrześcijanie. Jednocześnie taki model poznawczy neguje sens objawienia i przeczy słowom Ewangelii, gdzie napisano, iż Ojca poznajemy w Duchu i poprzez słowa Syna. Objawienie umożliwia umysłowi ominięcie pułapki poznania podobnego przez podobne, gdyż jeśli poznajemy Boga przez stworzenia nam znane, zatem Boga nie poznalibyśmy nigdy. Palamas jako przykład podaje relację małżeńską. Wedle poznania przez analogię, ten, kto nigdy nie doświadczył małżeństwa nie będzie w stanie zrozumieć relacji zaślubin Kościoła z Bogiem, gdyż nie może odnieść się do swego doświadczenia. A przecież Paweł, który nigdy nie był żonaty, relację Chrystusa ze wspólnotą wierzących określa jako tajemnicę małżeństwa<sup>466</sup>. Jeśli rozumiemy analogię dosłownie, to takie poznanie jest niedoskonałe i do niedoskonałości wiedzy. Jeśli natomiast traktujemy analogię, jako dynamiczny proces poznawczy, w którym osoba jest przeniknięta boskimi energiami, to wtedy za jego pośrednictwem można poznawać prawdę o bytach, prowadzącą do ich stwórcy. I tak Palamas rozumie myśl Pseudo-Dionizego gdyż zaledwie kilka akapitów dalej, bizantyński teolog przytacza autorytet Areopagity, jako tego, który pouczył nas o innej wiedzy, boskiej i duchowej dostępnej po odrzuceniu bytów (μετὰ ἀφαίρεσιν τῶν ὄντων), umożliwiającej zjednoczenie z Bogiem przewyższające wszelkie poznanie intelektualne<sup>467</sup>. Jest to wiedza pierwotna wobec znajomości stworzeń, wręcz konstytutywna dla ich właściwego poznania. Na potwierdzenie swych wywodów Palamas powołuje się na słowa Pseudo-Dionizego:

„od niego (sc. poznania naturalnego poprzez pośredników), na miarę naszych sił, drogą i zgodnie z porządkiem, wznosimy się ku temu co jest poza wszelkim bytem”<sup>468</sup>.

Doktor hezychazmu przytacza inny, znamienity fragment dzieła *Imiona Boskie* (DN VII, 3) w którym Areopagita mówi, iż poznajemy Boga poprzez porządek stworzeń (sc. hierarchię), gdyż inne poznanie (umysłowe lub zmysłowe) Jego istoty jest niemożliwe. Palamas nie dostrzega tu żadnej sprzeczności, wyjaśnia, że „Boski Dionizy” myślał o naszym poznaniu naturalnym, które musi posilkować się analogią, ponieważ jest zbyt słabe, by własnymi siłami osiągnąć wiedzę prawdziwą. Przecież, wedle słów świętego, poznanie przez analogię jest i tak

---

<sup>466</sup> Efez, V, 32.

<sup>467</sup> Palamas *Triades*, II, 3, 69: ἀνακαλύψας γινώσιν ἑτέραν, ὑπερφῶα καὶ θεῖαν καὶ πνευματικὴν, ἥτις μετὰ τὴν ἀφαίρεσιν τῶν ὄντων κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν ἡμῖν προσγίνεται.

<sup>468</sup> Tenże, *tamże*, II, 3, 69; por. Pseudo-Dionizy, DN, VII, 3, 872 AB.

niedoskonałe, najlepsze jakiego możemy dostąpić pochodzi z unii jakiej doświadcza umysł, kiedy odwraca się od rzeczy zmysłowych i samego siebie, pozostaje w szczególnym stanie niewiedzy, który w istocie swej jest najwyższym rodzajem wiedzy, stanem przeniknięcia umysłu przez boskie światło:

„Wielki Dionizy Areopagita pisze, jak poznajemy Boga: ‘który nie jest ani poznawalny intelektem, ani zmysłami’, i w duchu rozważa ‘zupełnie niezgodne z prawdą jest twierdzenie, że znamy naturę Boga (...) lecz znamy ją poprzez porządek bytów’, po czym odkrywa przed nami prawdziwie boskie poznanie spełnione poprzez ponadnaturalne zjednoczenie z najwyższym jaśniejącym światłem, przewyższające zmysły i wiedzę”<sup>469</sup>.

Pomimo, że prawdziwa wiedza ma swe źródło w poznaniu nadnaturalnym i bezpośrednim, to jednak Palamas starannie wyjaśnia i interpretuje znaczenie dionizjańskiej hierarchii i symboli. Kontynuuje on mianowicie, iż boskość poznajemy poprzez wszystkie byty wedle ich ustawienia w hierarchii. Źródłem zaś ich porządku jest właśnie Boża mądrość i dlatego odkrycie boskiej hierarchii sprawia, iż zostajemy włączeni w przedustawną harmonię świata prowadzącą do jej źródła. Właściwym początkiem dla przedstawienia struktury świata Areopagity wydaje się być analiza dzieła *Hierarchia Kościelna*, które jest jednocześnie pierwszą, systematyczną ekspozycją rytów liturgicznych w tradycji chrześcijańskiej<sup>470</sup>. Traktat ma strukturę trójczłonową powtarzaną w każdym rozdziale. W pierwszej części znajdujemy krótkie wyjaśnienie tytułu rozdziału, w drugiej opis rytu, w trzeciej jego symboliczną interpretację. Pierwsza część rozdziału trzeciego („Czym jest hierarchia i jakie jest jej znaczenia”) stanowi swoisty kontekst dla rozumienia i interpretacji liturgicznych symboli przez autora *Corpusu*. Część ta zatytułowana „Definicja hierarchii. Inicjacyjny charakter wiedzy hierarchicznej” opisuje konceptualną strukturę stworzonego świata. Opiera się ona na dwóch zasadach, pierwszą jest hierarchiczny porządek, drugą izomorficzna relacja wyższego, noetycznego świata wobec świata bytów stworzonych i zmysłowych, gdyż tylko taka struktura poznawcza, od skutku do przyczyny, może doprowadzić stworzenie do

---

<sup>469</sup>Palamas, *Triades*, II,3, 68 Τοῦ δὲ Ἀρεοπαγίτου μεγάλου Διονυσίου λέγοντος, πῶς ἡμεῖς γινώσκομεν Θεὸν οὔτε νοητὸν ὄντα οὔτε αἰσθητὸν, καὶ ἐπιθέροντος, διαπορετικῶς μέντοι, μήποτε οὖν ἀληθὲς εἶπεῖν, ὡς οὐκ ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως, ἀλλ’ ἐκ τῆς τῶν ὄντων διατάξεως γινώσκομεν αὐτόν, εἶτα πρὸς τὸ ὑπερφανὲς φῶς ὑπερφανῶς ἔνωσιν ὑπὲρ νοῦν καὶ γινῶσιν τελομένην.; Zob. Pseudo-Dionizy, DN, VII, 3, 872 AB; tłum. A. Dzielska, dz.cyt., s. 127.

<sup>470</sup>Zob. R. Roques, *L’Universe Dionysien*, dz.cyt., s. 173-329; A. Louth, *Denys the Areopagite*, dz.cyt., s. 52-78; S. Rorem, *Pseudo-Dionysius, A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, New York-Oxford 1993, s. 91-132.

stworzyciela. Dzięki boskiej opatrności (miłości i Dobru) te stworzone fenomeny zmieniają się w symbole świata umysłowego i pod wpływem interpretacji (*sc.nabywaniu wiedzy*) podnoszą ludzki umysł, zgodnie z hierarchicznym porządkiem (tzn. stopniowo, wedle możliwości poznawczych) do jedności z Bogiem. Czynnikiem, który spaja tę diadyczną strukturę (hierarchia-symbol) jest boskie oświecenie które w świecie materialnym objawia się jako interpretacja zmysłowych symboli przez hierarchów. W duchowym znaczeniu, poznanie jest podstawą naszego zbawienia, gdyż, jak pisałam, analogia zachodząca dzięki wyjaśnianiu symboli jest jednoczesnym działaniem boskich mocy, energii, sama w sobie jest już procesem powrotu do Boga. Podsumowując, wedle Pseudo-Dionizego hierarchia stanowi metafizyczną kategorię opisującą stworzoną rzeczywistość ludzką i jej cel. Jest także specjalnym darem miłości, który ma zapewnić człowiekowi zbawienie i przebóstwienie oferowanym w niematerialny i intelektualny sposób. Rzeczywistość stworzona jest zatem zbiorem symboli, które układają się w trzy porządki: hierarchie prawa, kościelną i niebiańską. Ten porządek hierarchiczny odpowiada podziałowi świata na rzeczy, ludzi i anioły. Najwyższy w porządku stworzonym jest świat inteligibilny, obejmujący najczystsze anielskie teofanie, czyli hierarchia niebiańska; znajdując się najbliżej Boskiej jedności, wykazuje ona najmniejszy stopień rozproszenia<sup>471</sup>, a zatem czyste, anielskie intelekty poznają boską istotę wprost, bez konieczności mediacji i symboli. Jednakowoż Palamas gwałtownie zaprzecza Bralaamowi, który broni swej interpretacji myśli Pseudo-Dionizego, mówiąc o możliwość poznania Boga wyłącznie dzięki wiedzy zdobytej w ramach hierarchii, przez analogie i pośredników. Poznanie takie poprzez swój symboliczny charakter zaprzecza realności wizji przebóstwiającego światła doświadczanego przez hezychastów i neguje powszechny wymiar energii-łaski, umożliwiającej wszystkim wierzącym powrót, *sc. poznanie Boga*. Palamas stara się pokazać, iż celem hierarchii dionizjańskiej będzie więc poznanie prowadzące do przebóstwienia, stanu który, jak pisałam, dopiero umożliwia prawdziwy ogląd rzeczy<sup>472</sup>. W tym duchu Palamas interpretuje charakterystyczny fragment z *Hierarchii Kościelnej*:

„Jest to wiedza o bytach, które rzeczywiście są, oglądanie i zrozumienie boskiej prawdy, natchnione (‘entheos’ nawiedzone przez Boga) uczestnictwo w jednoczącym spełnieniu (‘teleiosis’ – spełnienie), które jedna ze swoim celem i kresem poznania jednocześnie”<sup>473</sup>.

---

<sup>471</sup> Za A.Kijewska, *Dionizy Areopagita*, hasło w internetowym wydaniu *Encyklopedia KUL*.

<sup>472</sup> Palamas, *Triades*, II, 3, 73.

<sup>473</sup> Tenże, *tamże*, II, 3, 73; por. Pseudo-Dionizy, EH, I, 3, 376 A.

W trzecim rozdziale drugiej Triady<sup>474</sup> autor otwarcie przyznaje rację Areopagicie, iż początkiem wiedzy Abrahama o Bogu było właśnie poznanie świętej hierarchii<sup>475</sup>, ale dodaje równocześnie, iż był to akt jednorazowy. Późniejsza znajomość rzeczy boskich, tzn. boskie objawienia odbywały się już bez konieczności jej pośrednictwa, podobnie jak miało to miejsce w życiu Hioba i Mojżesza. Wedle Palamasa teologia prawa bożego była przekazywana za pośrednictwem symboli tym, którzy pozostawali w niewoli poznania zmysłowego. Dla tych, niedoskonałych w poznaniu (τοις ἀτελέσι τὴν γνῶσιν), poznanie niewidzialnych spraw boskich musi być poprzedzone nabywaniem wiedzy o świecie poznawalnym zmysłami. Natomiast ludzie przebóstwieni, jak Mojżesz, czy Paweł nie potrzebują już pośrednictwa symboli, by widzieć rzeczy prawdziwie istniejące, oni też prowadzą nas ku tej wiedzy poprzez interpretację zrozumiałych dla nas obrazów<sup>476</sup>. Tymczasem barlaamowa interpretacja komentowanego przez Palamasa fragmentu *Hierarchii Niebiańskiej*, rozwija się w zupełnie innym kierunku<sup>477</sup>. Jej celem jest podkreślenie konieczności wystąpienia pośredników – aniołów, na każdym szczeblu poznania. Nawet Chrystus, wedle kalabryjskiego filozofa, nie komunikował się z Ojcem wprost, ale poprzez boskich mediatorów ponieważ będąc w ciele podlegał hierarchii i nie mógł dostąpić bezpośredniego widzenia swego Ojca. Podobnie i ludziom, miłość Chrystusa została zakomunikowana przez objawienia anielskie. Przytacza tu słowa Areopagity:

„Sam bowiem Jezus, ta nadsubstancjalna Przyczyna ponadniebiańskich substancji, kiedy poddał się uwarunkowaniom naszej natury - jednocześnie nie podlegając żadnej zmianie (...) posłusznie przychylił się do życzeń Ojca i Boga, które Mu przekazywali Aniołowie”<sup>478</sup>.

Pseudo-Dionizy kategorycznie odrzuca myśl, by któremuś ze świętych Bóg ukazał się bez pośredników, gdyż Jego niedostępnej natury nikt nie może poznać. Widzenia opisywane w Piśmie to teofanie, czyli objawienia bezpostaciowego Boga w kształtach dostępnych percepcji dla ludzkiego umysłu, ale nawet te boskie wizje musiały być interpretowane świętym przez pośredników. Wydaje się, iż wedle Areopagity zdolność poznania Boga, jaką mają umysły anielskie nieskończenie przewyższa zdolności umysłów ludzkich. Dlatego właśnie konieczne

---

<sup>474</sup> Palamas, *Triades*, II, 3, 70.

<sup>475</sup> Pseudo-Dionizy, CH, IV, 3. Wedle Pisma Abraham dostaje Prawa wprost od Boga, ale słowa te mają jedynie podkreślić doskonałe symbolizowanie przez owe Prawa boskiego porządku. W istocie swej ludzie poznali je za pośrednictwem Aniołów.

<sup>476</sup> Palamas, *Triades*, II, 3, 70.

<sup>477</sup> Pseudo-Dionizy, CH, IV, 1-4, 177C-181D.

<sup>478</sup> Tenże, *tamże*, EH, I, 4, 181C; tłum. M. Dzielska, dz. cyt., s. 65.

jest pośrednictwo posłanników, którzy przystosowują (dokładnie: kształtują) boską wizję do percepcyjnych możliwości człowieka:

„a przecież to tylko przy pomocy potęg niebiańskich nasi sławetni Ojcowie mogli rozpoznać ukryte znaczenie tych cudownych zjawisk”<sup>479</sup>.

Barlaam oskarżając hezychastów o heretyckie twierdzenie, iż mogą kontemplować (tzn. poznawać i uczestniczyć) wizję boskiego światła wprost, właśnie powołuje się na przytoczone argumenty Pseudo-Dionizego<sup>480</sup>. Przywodzi dionizjański opis wizji Izajasza, gdzie jest powiedziane, że serafin stąpił, by oczyścić z grzechów proroka<sup>481</sup>, a tym samym uzdolnić jego umysł do oglądania boskiej prawdy, w dostępnej dla człowieka mierze:

„...Anioł, który ukształtował (διαπλάσας) przed nim tę wizję, podzielił się również z teologiem, na tyle, na ile było to możliwe, swoją własną wiedzą o świętych tajemnicach”<sup>482</sup>.

Uważa zatem, iż wizje prorocze są zawsze wtórne wobec czynności intelektu, ponieważ „kształtowanie” oznacza wyobraźnię (τὸ φανταστικόν), a ta pochodzi ze zmysłowej części duszy. Natomiast żadna z rzeczy kontemplowana przez umysł, o ile ma mieć istotny walor poznawczy, nie może być „kształtowana”, zatem, prawdziwa jest jedynie wizja boskości dana wprost, bez pośrednictwa aniołów. A tego żaden człowiek nie może doświadczyć<sup>483</sup>. Barlaam interpretuje Pseudo-Dionizego w duchu neoplatońskim, gdzie władza wyobraźni stanowi jedynie niedoskonałe połączenie między światem materialnym i noerycznym, zaś unia jednocząca z Bogiem może mieć wyłącznie symboliczny lub intelektualny wymiar. Konsekwentnie, adwersarz Palamasa uważał, iż światło Taboru jest symbolem boskości, zaś wywołana przezeń wizja, jako pochodząca z wyobraźni jest niższa względem poznania intelektualnego (χείρων νοήσεως). Palamas pragnąc dowieść błędnego toku rozumowania Barlaama, co do powstawania wizji prorockiej, przytacza słowa Pseudo-Dionizego odnoszące się do umysłów anielskich. Areopagita pisze, iż zastępy boskich inteligencji będące najbliżej

---

<sup>479</sup> Tenże, *tamże*, CH, IV, 3, 180C, tłum. M. Dzielska, dz. cyt., s. 64.

<sup>480</sup> Zob. Palamas, *Triades*, II, 3, 59 - 62.

<sup>481</sup> Zob. Pseudo-Dionizy, CH, XIII, 1, 300B-308B.

<sup>482</sup> Tenże, *tamże* CH, XIII, 4, 305A, tłum. M. Dzielska, dz. cyt., s. 99; Tenże, *tamże*, 300C; Zob.

Palamas, *Triades*, II, 3, 60: „Ὁ τὴν ὄρασιν διαπλάσας ἄγγελος εἰς τὸ μυῆσαι τὰ θεῖα τὸν θεολόγον”.

<sup>483</sup> Zob. Palamas, *Triades*, II, 3, 60-61.

Boga kształtują swe natury na jego wzór i podobieństwo<sup>484</sup>. Przeto termin „kształtować” (διαπλάσσω) nie może odnosić się do powstawania wyobrażeń zmysłowych, gdyż wykluczałoby to intelektualne podobieństwo owych „pryncypiów i mocy” (αἱ κυριότητές τε καὶ δυνάμεις) do pierwszej zasady:

„A zatem, jeśli nic z tego, co kontempluje umysł sam z siebie, nie kształtuje się, i jeśli wszystko co się kształtuje, jest wyobrażone, zmysłowe i, co za tym idzie, zdecydowanie niższe od tego, co pojmujemy przez intelekt, to pryncypia i moce nie mają w stosunku do Boga podobieństwa inteligibilnego, lecz są zgodne z ciałem i wyobrażeniem, i niższe wobec ludzkiego intelektu jako będące ‘ukształtowanymi’. A jeśli takie jest podobieństwo, jakie mają one z Bogiem, to jak mogłyby być one intelektualne z natury?”<sup>485</sup>.

Doktor hezychazmu idzie dalej tropem odpowiedniości wizji inteligencji anielskich i umysłów ludzkich. Píše, powołując się na *Hierarchię niebiańską*<sup>486</sup>, iż skoro te pierwsze mogą kształtować się, a tym samym upodabniać intelligibilnie do wzoru boskiego i kontemplować go, przeto „ukształtowana” wizja prorocka nie tylko nie jest gorsza, ale przewyższa ludzki umysł. Święci i prorocy poprzez oczyszczenie swego serca i umysłu stają się podobnymi aniołów (sc. przebóstwionymi) i mogą uczestniczyć w poznaniu Boga, które On im udostępnia ze swych wyżyn:

„Oczyszczeniem uczyniwszy siebie godnymi zjednoczenia na wzór aniołów, przez swe dążenie do Boga są zjednoczeni z aniołami; są więc kształtowani i modelowani przez aniołów, tak jak ci ostatni są modelowani i kształtowani przez wyższe hierarchie niebiańskie; oni przemieniają swój umysłowy ogląd na wzór boskiego i przez tą świętą przemianę jakby wrażają w siebie poznanie rzeczy świętych, (poznanie) które pochodzi z wysoka”<sup>487</sup>.

---

<sup>484</sup> Tenże, *tamże* II, 3, 60; por. Pseudo-Dionizy, CH, VIII, 1, 237C, tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s. 78: „(Panowania, Władze i Moce) na wzór samego Pana, na tyle, na ile mogą, kształtują siebie w swej dobrotliwości (πρὸς τὴν αὐτῆς κυρίαν ἐμφέριαν ὡς ἐφικτὸν ἑαυτὴν τε καὶ τὰ μεθ’ ἑαυτὴν ἀγαθοειδῶς διαπλάττουσιν) modelują podwładne im substancje, wyrzekając się złudnych mniemań”.

<sup>485</sup> Palamas, *Triades*, II, 3, 60: Εἰ τοίνυν μηδὲν ὅσα ὁ νοῦς δι’ ἑαυτοῦ θεᾶται διαπέπλασται καὶ τὰ διαπλαττόμενα πάντα φανταστά ἐστὶν ἢ καὶ αἰσθητὰ καὶ κατὰ τοῦτο πολλῶ χεῖρω τῶν νοουμένων ὑφ’ ἡμῶν, οὐ νοητὴν λοιπὸν ἔχουσιν αἱ κυριότητές τε καὶ δυνάμεις τὴν πρὸς τὸν Θεὸν ἐμφέριαν, ἀλλὰ σωματοειδῆ καὶ φαντασιώδη καὶ ἀνθρωπίνης χεῖρονα νοήσεως, ὡς διαπεπλασμένην οὖσαν. Εἰ δὲ τὴν πρὸς Θεὸν ἐμφέριαν τοιαύτην ἔχουσι, πῶς ἂν εἶεν ἐκεῖναι νοεραὶ τὴν φύσιν.

<sup>486</sup> Tenże, *tamże*, II, 3, 61, c. 5-9; Pseudo-Dionizy, CH, IV, 2, 180A, tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s. 63: „Dzieje się tak, ponieważ te inteligencje kształtują siebie, upodabniając się inteligibilnie do boskiego wzoru, i w pozaświatowy sposób, kontemplacyjnie wnikają w wizerunek Boskiej Zwierzchności”.

<sup>487</sup> Palamas, *Triades*, II, 3, 61, c. 14-21.

Konkluzję rozważań o pośrednictwie aniołów w procesie poznania spraw boskich stanowi twierdzenie Palamasa, iż anioł to ten, który wyjaśnia wizję, nie zaś ją komunikuje. Łaska zrozumienia wizji może być dana przez pośredników, podczas gdy sama teofania jest bezpośrednia, tym sposobem doktor hezychazmu broni waloru powszechności boskich objawień. Autor *Triad* celowo zatrzymuje się przy zacytowanym wyżej fragmencie mówiącym o poznaniu prawdziwym, które odbywa się poza umysłem i zmysłami, by postawić je jako warunek dalszego nabywania wiedzy. Zarzucając Barlaamowi wyrwanie z kontekstu słów Pseudo-Dionizego zauważa, iż ten ostatni podkreślał pierwszeństwo poznania naturalnego wyłącznie ze względu na słabość ludzkiego umysłu, nie miał zaś na myśli poznania przez Ducha i dzięki łasce, które jako jedyne ma walor bezpośredniości. Człowiek przecież posiada nie tylko zmysły i umysł, ale przede wszystkim zdolność otrzymania łaski duchowej, która wyzwala go z ograniczeń poznawczych stworzonej natury. Pseudo-Dionizy wyraźnie przecież mówi o ograniczoności poznania płynącego z hierarchii, która wprawdzie zawiera w sobie boskie paradygmaty, pewne obrazy właściwie nas ukierunkowujące, ale również stawia epistemologiczne granice. Poznajemy zatem odpowiednio do naszych zdolności, ale najważniejsze jest, by wyjść poza rzeczywistość stworzoną. Bóg jako jej przyczyna objawia się we wszystkim, ale jednocześnie nieskończenie wszystko transcenduje. Nie jest żadną z rzeczy istniejących i za pośrednictwem żadnej z nich nie może być poznany. Zatem mamy tu do czynienia z typową antynomią: Bóg istnieje we wszystkich rzeczach i jednocześnie jest z nimi zupełnie niezwiązany, może być częściowo poznany przez nabywanie wiedzy o bytach stworzonych, ale jednocześnie najdoskonalszą drogą doń prowadząca jest niewiedza, czyli wyjście z zamkniętego kręgu poznania naturalnego. Doktor hezychazmu swe przeświadczenie o konieczności istnienia modusu poznawczego umożliwiającego osiągnięcie wiedzy prawdziwej o *Bogu jako takim*, obok hierarchii, która pozostaje jedynym sposobem wznoszenia się w porządku poznania naturalnego, opiera w dalszym ciągu na interpretacji rozważanego akapitu *Imiona Boskie*. Biskup Salonik przychylił się do poglądu Pseudo-Dionizego, iż w świecie stworzeń wszelkie poznanie musi zachodzić stopniowo. Uważa również, iż w porządku poznania boskiego prawo to przestaje obowiązywać, gdyż Bóg jako jego stwórca stoi ponad wszelkim prawem<sup>488</sup>. Dlatego też

---

<sup>488</sup> Tenże, *tamże*, II, 3, 29, 1-5: „On (Bóg) jest nie tylko wśród aniołów ale i w nas samych po to, by wizja boża objawiła się nie poprzez innych i za pośrednictwem, lecz bezpośrednio i sama przez siebie; aby zdolność widzenia Boga, udzielana ludziom nie była przekazywana im przez aniołów. Ponieważ Pan Panów nie podlega prawom stworzeń” : Οὕτω μὴ μόνον ἐν ἀγγέλοις, ἀλλὰ καὶ ἐν ἡμῖν,

poznanie Jego prawdziwej natury odbywa się w zupełnie innym porządku, przez bezpośrednią, jednoczącą wizję. Przypomina, iż objawił się wprost Mojżeszowi, a następnie podkreśla, że to sam Bóg nas zbawił – nie anioł, i nie człowiek, zaś całą prawdę objawił ludziom bezpośrednio, przez Ducha<sup>489</sup>. Widzimy więc, że wedle palamickiej interpretacji Pseudo-Dionizego, poznanie przez hierarchie i symbole jest niezbędne, ale tylko w świecie stworzonym, i stanowi zaledwie punkt wyjścia do pełnego uczestniczenia w prawdzie. Palamas na potwierdzenie zbędności hierarchii w sferze inteligibilnej, przytacza fragmenty *Hierarchii niebiańskiej*, dotyczące poznania boskości przez umysły anielskie cherubinów. One to stojąc najwyżej w hierarchii poznają Boga bez żadnych symboli, czy pośredników, one też najpełniej uczestniczą w boskim świetle i są Doń doskonale podobne<sup>490</sup>. Grzegorz wyjaśnia, iż w ten sam sposób ludzie tego godni, dostępują wizji światła, widzą Chrystusa i poznają jego naturę taką jaka jest na prawdę. Przykładem jest Transfiguracja na Górze Tabor, czy mistyczne widzenie Pawła. Doktor hezychazmu twierdzi, iż umysł każdego człowieka, dzięki zdolności transcendowania samego siebie i poprzez zwycięstwo nad namiętnościami zdobywa formę (a więc i właściwości) inteligencji anielskiej<sup>491</sup>. Charakterystyczne pierwsze zdanie z I *Triady* brzmi:

„Ludzki umysł także, a nie tylko anielski, przekracza sam siebie, i przez zwycięstwo nad pożądaniem nabywa aspektu anielskiego (staje się podobny aniołom)”<sup>492</sup>.

Grzegorz na potwierdzenie swej interpretacji tezy Pseudo-Dionizego, wedle której taka przemiana umysłu jest możliwa, szeroko cytuje *passus* *Imion Boskich*, a tych którzy doświadczają poznania boskości poprzez światło, nazywa upodobnionymi do Boga ludźmi jako, że w całości stali się duchowi i wzorem aniołów są zjednoczenie ze światłem (Καὶ τοὺς

---

οὐχ ὅπως ἐμμέσως καὶ δι' ἑτέρων, ἀλλὰ καὶ ἄμεσοι καὶ αὐτοφανεῖς θεοπτίαι, οὐ διὰ τῶν πρώτων διαπορθμευτικῶς ἐπὶ τὰ δεύτερα ἰοῦσαι. Ὁ γὰρ Κύριος τῶν κυρίων νόμοις οὐχ ὑπόκειται κτίσεως.

<sup>489</sup> Tenże, *tamże*, III, 3, 5: „Czyż nie unżył się, aby uczynić się mieszkającym w człowieku, aby objawić się mu i mówić do niego bez pośredników; zatem człowiek powinien być nie tylko prawy, ale uświęcony i oczyszczony na duszy i w ciele, poprzez przestrzeganie boskich przykazań, i przez to być zmieniony w naczynie warte otrzymania łaski Ducha”.

<sup>490</sup> Tenże, *tamże*, I, 3, 5, Pseudo-Dionizy, CH, VII, 2. Można zarzucić Palamasowi, że cytat został wyrwany z kontekstu dlatego, iż oryginalnie jest wpleciony w ciąg dionizjańskiej argumentacji dowodzącej, z jednej strony nienaruszalności hierarchii, z drugiej tego, iż widzenie bezpośrednie jest dostępne wyłącznie umysłem anielskim. Moim zdaniem użycie go w tym miejscu dowodzi, iż Palamas czytał *Corpus* w świetle dogmatyki chrześcijańskiej i taka też jest jego interpretował; zob. także Ps-Dionizy, CH, III, 2.

<sup>491</sup> Palamas, *Triades*, I, 3, 4.

<sup>492</sup> Tenże, *tamże*, I, 3, 4.

θεοειδεῖς τῶν ἀνθρώπων πάντως γενομένους νόας, ἀγγελομιμήτως ἐνοῦσθαι τούτῳ τῷ φωτὶ)<sup>493</sup>. Oczywiście, najważniejszą zmianą wobec słów Areopagity jaką wprowadza Palamas w przytoczonym fragmencie, jest odniesie się do „przebóstwionego człowieka” (θεοειδεῖς τῶν ἀνθρώπων), nie zaś jak jest to u „Wielkiego Dionizego”, do nieokreślonych bliżej „przebóstwionych intelektów” (ταύταις οἱ θεοειδεῖς ἀγγελομιμέτως, ὡς ἐφικτόν, ἐνούμενοι νόες)<sup>494</sup>. Narzuca się pytanie, o jakich intelektach mówi autor *Imion Boskich*: czy ludzi, którzy stosują odpowiednie praktyki modlitewne, czy też o stanie jaki niektórzy osiągną „w przyszłym wieku”, tzn. po śmierci, czy może myśli wyłącznie o inteligencjach anielskich. Areopagita wydaje się dawać pewną wskazówkę interpretacyjną w kilku wersach poprzedzających cytowany przez Palamasa fragment. Czytamy, iż przez swą miłość do ludzi Bóg ukrył niezrozumiałą dla nich wiedzę o rzeczach intelegibilnych pod postacią symboli i liturgii, tak by mogli jakiejś mierze przybliżyć się do Niego. Ta święta wiedza przekazywana jest w sekrecie, przez wtajemniczonych mistrzów, członkom hierarchii<sup>495</sup>. Prawdziwe poznanie Boga wprost, bez pośrednictwa hierarchii uzyskamy, gdy będziemy „niezniszczalni” i „nieśmiertelni”, gdy nasz umysł będzie wolny od pożądań i więzów materii, ogarnięty i napełniony światłem boskiej kontemplacji. Wtedy to, nasze naśladowanie anielskich intelektów będzie w pełni możliwe<sup>496</sup>. Wydaje się, że „boski Dionizy” myśli o doskonałym stanie, jaki osiągniemy po śmierci i koncepcja poznania wprost, poprzez praktykę w ciele wydaje mu się całkowicie obca. Wedle Palamasa zaś, Pseudo-Dionizy mówiąc o osobach, które dostąpiły zanurzenia w świetle-wizji boskości myślał o ludziach za życia praktykujących wyciszenie umysłu i przestrzegających przykazań, mistrzach duchowych, świętych starcach praktykujących hezychię, których tradycja monastyczna sięga już od IV wieku. Byliby to owi „hierarchowie”, wybrani kapłani stojący na straży obrzędów chrześcijańskich i przekazywania wiedzy, tacy jak wymieniany mistrz Hieroteusz, który dostąpił przebóstwienia. O tym, że takie odczytanie myśli Areopagity jest prawidłowe, zdaniem doktora hezychazmu decyduje dionizjańska wizja roli osoby Chrystusa w procesie

---

<sup>493</sup> Tenże, *tamże*, II, 3, 32; Pseudo-Dionizy, DN, I, 5, 593A, tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s. 53.

<sup>494</sup> Pseudo-Dionizy, DN, I, 5, 593 B.

<sup>495</sup> Tenże, *tamże*, I, 4, 592 B, dz.cyt., tłum. M. Zielska, s. 51: „mnóstwo jest także różnych innych światel prowadzących do Boga, które zgodnie z tym, co mówi Pismo, zostało nam przekazane, w sekrecie tradycyjnego nauczania, przez naszych natchnionych mistrzów. Teraz i my wnikamy w te rzeczy w sposób dla nas dostępny pod postacią świętych symboli, z miłości bowiem do ludzi zarówno Pismo, jak i tradycja hierarchiczna ukryła to, co nadsubstancjalne, w bytach, w kształtach i postaciach to, co bezkształtne i bezpostaciowe, czyniąc z pomocą obfitych i różnorodnych symboli mnogim i złożonym to, co jest samoistną, pozbawioną kształtu prostotą”.

<sup>496</sup> Zob. Tenże, *tamże*, I, 4, 592 C.

nabywania wiedzy prawdziwej. Wedle autora *Corpusu* kiedy Zbawiciel przebywał w ciele, mógł poznawać Ojca przez mediację Aniołów, po Zmartwychwstaniu przekazuje przebóstwiałą energię wprost osobom tego godnym, tzn. w pełni przygotowanym przez przestrzeganie przykazań i praktykę. Takim, którzy osiągnęli odpowiedni stopień rozwoju duchowo-cielesnego, stojącym wysoko w hierarchii prawdziwego poznania. Autor *Corpusu* podkreśla jednocześnie, iż dostęp do Ojca Światłości (πατρός τῶν φώτων) otrzymaliśmy poprzez Jezusa, którego nazywa Światłem Ojca (τὸ πατρικὸν φῶς)<sup>497</sup>. Areopagita zakłada, iż u podstaw każdego porządku znajduje się osoba Syna Bożego będąca przyczyną i doskonałym celem hierarchii (τὴν πασῶν ἱεραρχῶν ἀρχὴν τε καὶ τελείωσιν Ἰησοῦν ἐπικαλεσόμενος)<sup>498</sup>:

„bo przecież teologia poucza nas (...), że sam Jezus, który jest najbardziej boskowiednym i nadsubstancjalnym intelektem (ὁ θεαρχικώτατος νοῦς καὶ ὑπερούσιος) i zasadą, substancją i nieskończoną mocą wszelkiej hierarchii, każdego uświęcenia i wszystkich dzieł Boga (θεουργίας ἀρχή), w ten sposób właśnie oświeca (...) błogosławione i wznioślejsze od nas substancje. Upodabnia je, na tyle, na ile jest to możliwe do swojego własnego światła”<sup>499</sup>.

Areopagita dalej mówi, iż w odniesieniu do ludzkiej hierarchii rola Syna bożego jest podobna, tyle że Jego działania są odpowiednie do natury świata ludzi. Chrystus inicjuje proces przebóstwienia swoją mocą, występującą ku stworzeniom energią scala i ujednocia podzieloną wiedzę umysłową, odkrywa wszczepione człowiekowi naturalne dążenie do Boga i podnosi ku Niemu. Pierwszymi odbiorcami boskiej łaski są kapłani jako najbardziej godni, ich zadaniem jest przekazywanie świętej i tajemniczej wiedzy wybranym<sup>500</sup>. Jezus jest dla Areopagity pierwszym Hierarchą, boskim kapłanem przekazującym przez pośredników światło przemieniającej wiedzy. Ziemska hierarchia jest zatem całkowicie podległa hierarchii niebiańskiej ze względu na jej źródłowość, zwierzchność i proces przekazywania wiedzy. Tak jak na czele hierarchii niebiańskiej znajduje się Chrystus, tak centralną rolę w hierarchii kościelnej odgrywa „hierarcha” (kapłan, przewodnik duchowy), poprzez którego, boskie działania (teurgia) są przekazywane wierzącym. On jest tym, który wie więcej niż inni, który

---

<sup>497</sup> Tenże, CH, I, 120B-121A.

<sup>498</sup> Pseudo-Dionizy, EH, I, 2, 373B, dz.cyt., tłum. M.Dzielska, dz.cyt., s. s. 119: „Obecnie jednakże pragnę opisać – w takim stopniu, w jakim jest to możliwe – naszą własną hierarchię, jej zasadę i jej substancję, przyzywając na świadka Jezusa, który jest zasadą i ostatecznym wypełnieniem każdej hierarchii”.

<sup>499</sup> Tenże, *tamże*, I, 1-2, 372A-373B; tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s. 117.

<sup>500</sup> Tenże, *tamże*, I,1-2, 372A-373B.

uczestniczy w najbardziej świętych dziełach ponieważ dzięki przebóstwiającej energii Jezusa osiągnął pełnię prawdziwej wiedzy:

„podobnie gdy mówi „hierarcha”, wskazuje on na człowieka natchnionego przez Boga i boskiego, na kogoś, kto posiada znajomość całej świętej wiedzy, w którym, w sposób zupełnie czysty, cała jego hierarchia osiąga swoją pełnię i daje się poznać”<sup>501</sup>.

Jakkolwiek boskość jest źródłem przebóstwienia, to jednak proces poznania, tzn. powrotu do Boga w porządku naturalnym, jest możliwy wyłącznie w ramach hierarchii. Ta święta przemiana jest celem każdej hierarchii i działania hierarchy, czyli człowieka podnoszącego wierzących ku wyższej rzeczywistości, poprzez interpretację symboli. Znajdując się na szczycie ustanowionego porządku, kapłan jest udoskonalony i ubóstwiony bezpośrednio przez Boga (swego zwierzchnika), a następnie przekazuje swą wiedzę niżej:

„Bez wątplenia więc, ci pierwsi przewodnicy naszej hierarchii, otrzymawszy pełnię świętych darów od nadsubstancjalnej Boskiej Zwierzchności, obdarzeni zostali następnie, w jej boskiej dobroczynności, posłannictwem niesienia tych darów innym. (...) I tak, używając obrazów zmysłowych, przekazali nam rzeczy ponadniebiańskie; w różnaitości i wielości ukryli to, co jest doskonałą jednością; pod kształtami ludzkimi - rzeczy boskie; w formach materialnych - to, co niematerialne (καὶ ἐν ἀνθρώπινους τε τὰ θεῖα καὶ ἐν ἐνύλοις ἄλλα)”<sup>502</sup>.

Analizowany fragment wskazuje na centralną rolę natchnionych kapłanów w procesie wznoszenia się drogą naturalnego poznania ku wiedzy boskiej. Dionizjańska perspektywa zbawienia, czyli przebóstwienia jest zdominowana dążeniem do nabycia wiedzy duchowej, prawdziwej, a w tym mogą pomóc wyłącznie wtajemniczonych ojcowie:

„Ci natchnieni przez Boga hierarchowie przekazali te mistyczne prawdy, które weszły do świętych zwyczajów wspólnoty wiernych, pod osłoną świętych symboli, a nie w ich inteligibilnej oczywistości. ‘Bo nie każdy bowiem jest święty - powiada Pismo - i nie dla wszystkich jest wiedza (Ἔστι γὰρ οὐ πᾶς ἱερός οὐδὲ πάντων, ὡς τὰ λόγια φησιν, ἢ γινῶσις)’”<sup>503</sup>.

---

<sup>501</sup> Tenże, *tamże*, I, 3, 373C; tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s. 120. οὕτως ἱεραρχὴν ὁ λεγὼν δηλοῖ τὸν ἐνθεόν τε καὶ θεῖον ἄνδρα τὸν πάσης ἱερᾶς ἐπιστήμονα γνώσεως, ἐν ᾧ καὶ καθαρῶς ἢ κατ’ αὐτὸν ἱεραρχία πᾶσα τελεῖται καὶ γινώσκεται;

<sup>502</sup> Tenże, *tamże*, I, 5, 376D; tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s. 122; zob. także *tamże*, EH, I, 2, 372D-373A.

<sup>503</sup> Tenże, *tamże*, I, 4, 376C; tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s. 121.

W przytoczonych fragmentach właśnie ekskluzywność hierarchii i wiedzy wydaje się najbardziej odróżniać myśl Areopagity od Palamasa, zdaniem którego to Syn Boga, przez swe wcielenie i śmierć zbawił również niewierzących:

„Tak i teraz, po Jego pierwszym przyjściu na ziemię chociaż nie wszyscy wysłuchali Ewangelii jesusowej, to jednak wszystkich objęła (łaska zbawienia), bez ich świadomości zmieniając ich, poprzez działanie objawiającej się łaski”<sup>504</sup>.

Podkreślenie przez biskupa Salonik powszechnego charakteru wiary chrześcijańskiej rozumianej jako wiedza, jest bardzo ważne również w kontekście doświadczenia mnichów hezychastów. Orędzie Boga skierowane jest bowiem nie tylko do uczonych, ale przede wszystkim do prostaczków i tych, którzy są jak dzieci - wyzbyli się filozoficznego pojęcia Boga. Palamas w *Triadach* obrazowo stwierdza, iż przez działanie łaski (energii) najmniejsi są podnoszeni do największych, zaś boski porządek świata ponownie jest strzeżony w sposób, który budzi podziw i daje pewność<sup>505</sup>. Jednak ta kontrydykcja między ekskluzywną wiedzą Pseudo-Dionizego i powszechną wiarą Palamasa zanika przy uważnym studiowaniu rozważań Areopagity nad liturgią, zawartych w traktacie *Hierarchia Kościelna*<sup>506</sup>. Przede wszystkim liturgia jest dostępna dla wszystkich chrześcijan, a dzięki powszechnym uczestnictwie w pierwszym z sakramentów – chrzcie, każdy ochczony dzięki oświecającej łasce wstępują na drogę prowadzącą ku prawdziwemu poznaniu. Na poziomie materialnym, zmysłowym zjednoczenie z boskim Dobrem odbywa się dzięki wznoszącej mocy światła, rozumianym jako źródła wiedzy. Jest ono celem i jednocześnie początkiem drogi. Ten moment konwersji, pierwszego kontaktu ze „światłem intelektualnym” jest dany człowiekowi w pierwszym z sakramentów, sakramencie chrztu, stąd też wywodzi nazwę sakramentu, „oświecenie” (μυστήριον φωτισματος):

---

<sup>504</sup> Palamas, *Triades*, II, 3, 4: οὕτω καὶ νῦν κατὰ τὴν ἐπὶ γῆς αὐτοῦ προτέραν παρουσίαν, εἰ καὶ μὴ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ κοινῇ πάντες, τῷ περιόντι τῆς τοῦ παραγενομένου χάριτος ἀνεπιγνώστως μετασκευασθέντες.

<sup>505</sup> Tenże, *tamże*, II, 3, 30: Μειζόνων δὲ κατὰ τοῦτο τῶν ἐλλαπτόνων τελουμένων διὰ τῆς χάριτος, πάλιν ἡ τῆς εὐκοσμίας τάξις ἀσφαλῶς ἅμα συντηρεῖται καὶ θαυμασίως.

<sup>506</sup> Dlatego właśnie zainteresowanie autora „wznoszącą wiedzą” odnosi się również do interpretacji chrześcijańskiej liturgii. Czynnościami oczyszczającymi, którym podlegają chrześcijanie są dla Pseudo-Dionizego sakramenty odpowiednio interpretowane przez hierarchę, tak by mogły odkryć swe prawdziwe znaczenie i przemienić swego odbiorcę. Wydaje się, że to jest właśnie powodem, dla którego interpretacja rytów, czyli trzecia część każdego z rozdziałów traktatu, jest najdłuższa i najbardziej wyczerpująca.

„Tak samo święty sakrament naszego odrodzenia w Bogu, który pierwszy wprowadza nas do światła i jest zasadą wszelkiej boskiej iluminacji, opiewamy z racji istoty jego działania pod imieniem oświecenia”<sup>507</sup>.

Pseudo-Dionizy opisuje ryt chrztu właśnie jako chwilę „boskich narodzin”, początek wędrówki po szczeblach hierarchii, czyli realizację swojej entelechii<sup>508</sup>. Z drugiej strony Areopagita wykorzystuje ten moment, by podkreślić główne zadanie hierarchii, jakim jest przekazywanie wtajemniczonym wiedzy, tzn „świętego światła”. „Dar widzenia” powodując wewnętrzną przemianę uzdalnia do powrotu ku Jednemu. Zachodzi tu oczywista analogia światła z Dobrem, które rozlewając się stwarza wszystko i jednocześnie pociąga ku sobie, przechodzi ze swego spoczynku w jedność ku wielości, by potem zjednoczyć w sobie rozproszone byty. Pseudo-Dionizy komentując sakrament chrztu powiada:

„I chociaż jest rzeczą wspólną wszystkich operacji hierarchicznych przekazywanie inicjowanym świętego światła (εἰ γὰρ καὶ πᾶσι κοινὸν τοῖς ἱεραρχικοῖς τὸ φῶτος ἱεροῦ μεταδίδομαι τοῖς τελουμένοις), ten jednak właśnie jako pierwszy obdarza moje oczy darem widzenia i dopiero przez działanie tego najbardziej pierwotnego światła mogę wznieść się do oglądania światłości, którą rozlewają inne święte sakramenty”<sup>509</sup>.

Ludzie są bowiem zależni od zmysłów, skazani na postrzeganie w czasie i przestrzeni. Zatem, boska wiedza musi być ukryta pod welonem zmysłowych symboli, trzeba byśmy naszą wędrówkę rozpoczęli od nich, by stopniowo porzucając symbole dotrzeć do prawd inteligibilnych<sup>510</sup>. Zdaniem Palamasa, chociaż Pseudo-Dionizy silnie akcentuje potrzebę symboli w procesie poznania, nie jest to jednak neoplatonizm, ale wyjaśnienie konieczności rytów liturgicznych odprawianych przez kapłana. Wszystko, co jest transcendentne, boskie i niematerialne jest nam przekazywane poprzez symbole stopniowo interpretowane przez hierarchę. Pseudo-Dionizy wyjaśnia to wprost:

---

<sup>507</sup> Pseudo-Dionizy, EH, III, 1, 425A, tłum. M. Dzielska, dz.cyt. s. 157. Οὕτω δὴ καὶ τὴν ἱεράν τῆς θεογενεσίας τελετήν, ἐπειδὴ πρώτου φῶτος μεταδίδωσι καὶ πασῶν ἐστὶν ἀρχὴ τῶν θείων φωταγωγῶν, ἐκ τοῦ τελουμένου τὴν ἀληθῆ του φωτίσματος ἐπωνυμίαν ὑμνοῦμεν.;

<sup>508</sup> Zob. Tenże, *tamże*, II.

<sup>509</sup> Zob. Tenże, *tamże*, III, 1, 425A.

<sup>510</sup> Zob. Tenże, *tamże*, I, 5, 377A; tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s.122: „...nasza hierarchia jest w jakimś sensie i stosownie do wymagań naszej natury symboliczna i potrzebuje figur zmysłowych, ażeby przeprowadzić nas, na sposób bardziej boski, do rzeczywistości inteligibilnych”.

„Widzimy, że nasza hierarchia wypełniona jest, odpowiednio do właściwości naszej natury, mnóstwem różnorodnych symboli zmysłowych, które w hierarchicznym porządku wnoszą nas ku górze i doprowadzają nas, tak dalece, jak to jest możliwe, do jedności przeobstwienia (ὕψ' ὧν ἱεραρχικῶς ἐπὶ τὴν ἐνοειδῆ θεώσιν ἐν συμμετρίᾳ τῇ καθ' ἡμᾶς ἀναγόμεθα) (...) my natomiast **jesteśmy podnoszeni** do kontemplacji Boskości, na ile jest nam dane (ἐπὶ τὰς θείας ὡς δυνατόν ἀναγόμεθα θεωρίας), poprzez obrazy zmysłowe”<sup>511</sup>.

Obrzędem, który spaja nie tylko nasze fragmentaryczne poznanie, ale również stanowi ukoronowanie innych sakramentów ukrytych pod postacią symboli jest dla Pseudo-Dionizego, podobnie jak dla Maksyma Wyznawcy w *Mistagogie*, ryt komunii - „synaksa” (σύναξις)<sup>512</sup>. W swej istocie jest bowiem „sakramentem sakramentów” (τελετῶν τελετή)<sup>513</sup>, w porównaniu z komunią są one niepełne ponieważ nie posiadają mocy jednoczącego wznoszenia ku Boskości, tak więc nie są w stanie zapewnić ostatecznego uczestnictwa w doskonałym poznaniu. Jako, że zadaniem każdego sakramentu jest doprowadzenie do jednoczącego uczestnictwa w Bogu, przeto komunie stoi na ich szczycie, dzięki niej osiągamy pełnię poznania<sup>514</sup>. Areopagita poświęca eucharystii trzeci rozdział *Hierarchii Kościelnej* rozpoczynając go od dokładnego opisu sakramentu, który jako najbardziej święty jednoczy i podnosi wszystkie części hierarchii<sup>515</sup>. Również na tym etapie hierarchia niebiańska znajduje swoje wyraźne odwzorowanie w hierarchii kościelnej, gdyż święta wiedza jest chroniona przed profanami przez diakonów, którzy pilnują, by niegodni (katechumeni, opętani, pokutujący) opuścili święte miejsce, po odczytaniu słów Pisma<sup>516</sup>. Pseudo-Dionizy kładzie przy tym nacisk na hierarchiczny porządek świata opisując zadania „wybranych” wypełniających je wedle zajmowanego miejsca<sup>517</sup>. Naczelna rola w odprawianiu komunii przypada biskupowi, który zasiada w centrum ołtarza otoczony przez księży i wyznaczonych diakonów. On jedyny prosi Boga o zbawcze działania, a kiedy dary zostają udzielone przystępuje do zjednoczenia z nimi, potem dzieli je i zachęca wiernych by go naśladowali. Pseudo-Dionizy mocno podkreśla właściwy porządek uczestnictwa w komunii opisując

---

<sup>511</sup>Tenże, *tamże*, 1 373A-373B; tłum. M.Dzielska, dz.cyt., s.119. Fragment podkreślony ma celowo zmienioną względem tłumaczenia stronę czynną na bierną, by zgodnie z myślą autora podkreślić bierny, przyjmujący charakter ludzkich umysłów.

<sup>512</sup>Zob. Tenże, *tamże*, III, 1, 424C.

<sup>513</sup>Zob. Tenże, *tamże*, III, 1, 424C.

<sup>514</sup>Zob. Tenże, *tamże*, III, 1, 425A.

<sup>515</sup>Zob. Tenże, *tamże*, III, 1, 429A; Tenże, *tamże*, III, 1, 424D-425A.

<sup>516</sup>Zob. Tenże, *tamże*, III, 1, 425C.

<sup>517</sup>Tenże, *tamże*, III, 1, 425C: τῶν λειτουργῶν ... ἐστᾶσι παρὰ τὰς τοῦ ἱεροῦ πύλας, ..., οἱ δὲ τῆς λειτουργικῆς διακοσμῆσεως ἔκκριτοι σὺν τοῖς ἱερεῦσιν.

najpierw biskupa, który spożywa ją w całości, a potem dopiero dzieli między księży i wiernych<sup>518</sup>. Hierarcha jest jedynym, który rozumie święte znaczenie symboli, i chociaż wierni mogą im się przyglądać, jedynie biskup naprawdę w nich uczestniczy napełniony boską energią - Duchem<sup>519</sup>. Najważniejszym momentem w analizowanym fragmencie jest stwierdzenie, iż swoje czynności kapłan wykonuje poprzez działanie na symbolach:

„ukazuje na widok publiczny uwielbione tajemnice pod postacią okrywających je świętych symboli (διὰ τῶς ἱερῶς προκειμένων συμβόλων)»<sup>520</sup>.

Fragment ten jest powodem, dla którego niektórzy badacze *Corpusu*, uważają, iż dionizjańska interpretacja eucharystii reprezentuje tzw. „symboliczny sakramentalizm”, w opozycji do „realistycznego”, czyli prawdziwe chrześcijańskie wiary w transubstancjację. Lars Thunberg podkreśla, iż dla Areopagity nie ma znaczenia zawartość eucharystycznego daru (tzn. przemiana), ale demonstracyjna jakość jego dystrybucji, tzn. zdolność podziału z jednego do wielu, która potem jednoczy podzieloną ludzką naturę na drodze ku Bogu<sup>521</sup>. Podkreśla również, iż symbolizm eucharystii polega na pomnożeniu darów<sup>522</sup>, jak stwierdza sam autor *Hierarchii Kościelnej*:

„Chleb, który dotąd był przykryty, cały odkrywa się teraz i dzieli na liczne części; biskup obdziela także wszystkich winem z jednego kielicha, symbolicznie pomnażając i rozdzielając Jedność (καὶ τὸ ἐνιαῖον τοῦ ποτηρίου πᾶσι καταμερίσας συμβολικῶς τὴν ἐνότητα πληθύνει)»<sup>523</sup>.

Częstotliwość podobnych stwierdzeń skłoniła wielu uczonych do sformułowania tezy, iż komunია eucharystyczna (ἀρχισυμβόλον) ma dla Pseudo-Dionizego wyłącznie symboliczne

---

<sup>518</sup> Tenże, *tamże*, III, 4, 445A; tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s. s. 152: „Przyjęcie przez biskupa komunii następuje przed jej rozdzieleniem, bo mistyczne uczestnictwo w eucharystycznych darach poprzedza zawsze ich sprawowanie. Taka jest ogólna zasada i porządek w rzeczach boskich, że święty przewodnik pierwszy pośród uczestników upaja się bogactwem świętych darów, jakich Bóg, za jego pośrednictwem, udziela potem innym, którzy tylko w ten sposób mogą je otrzymać”.

<sup>519</sup> Zob. Tenże, *tamże*, III, 2, 428A.

<sup>520</sup> Tenże, *tamże*, III, 3, 444A; Zob. Tenże, *tamże*, II, 3, tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s. 137 „ukazuje oczom wiernych ukryte pod świętymi symbolami te tajemnice, które z czcią celebrował”.

<sup>521</sup> L. Thunberg, *Symbol and Mystery in St. Maximus the Confessor*, w: *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, Fribourg Szwajcarski 1982, s. 295: „it is not the content of the Eucharistic gifts that is of main importance to him, but the demonstrative quality of their distribution”.

<sup>522</sup> Tenże, *tamże*, s. 294: „the symbolism of the communion lies in the fact that the gifts are multiplied”.

<sup>523</sup> Pseudo-Dionizy, EH, III, 12, 444A; tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s. 222.

znaczenie<sup>524</sup>, zaś sakramenty nie są niczym więcej niż teurgią - „teurgie są wypełnieniem teologii” (καὶ ἔστι τῆς θεολογίας ἡ θεωργία συγκεκριαλαίωσις)” jak określił to Areopagita<sup>525</sup>. Użycie przez Pseudo-Dionizego tego jawnie neoplatońskiego terminu dało powód do interpretacji jego widzenia sakramentów jako magicznych działań, a przez to pozwoliło zaklasyfikować dionizjańską myśl do czysto jamblichowskiego nurtu<sup>526</sup>. Taką interpretację znajdujemy u H.D. Saffreya, który rozumie słowo „teurgia” w duchu Jamblicha, tzn. jako przedmiotowy genetivus, adresujący określone czynności do Boga<sup>527</sup>. W tym kontekście przedstawiona teurgia umieszcza Pseudo-Dionizego, nie tylko w sercu neoplatonizmu, ale magii pojętej jako działanie na określonych przedmiotach, które to czynności skierowane do najwyższego bóstwa są w stanie automatycznie je przywołać lub doń zbliżyć<sup>528</sup>. Zupełnie przeciwny punkt widzenia przedstawiają tłumacze i komentatorzy angielskiego wydania *Hierachii niebiańskiej* podkreślając, iż jej autor używa terminu „teurgia” jako podmiotowy genetivus czyli przydawkowo: „prace, dzieła Boga”<sup>529</sup>. Jak zauważa A.Kijewska: „Dionizy formułuje zasady teurgii chrześcijańskiej: wstępowanie duszy ku Bogu dokonuje się za sprawą skuteczności rytów hierarchii kościelnej i niebiańskiej; skuteczność nie ma źródła w naturalnej sile łączącej różne porządki rzeczywistości, ale w Bożej łasce, tzn. boskiej energii. Teologia symboliczna jest właśnie formą chrześcijańskiej teurgii”<sup>530</sup>. Idąc śladem interpretacji Palamasa, przytoczony cytat „teurgie są wypełnieniem teologii” można rozumieć jako urzeczywistnienie obietnic Starego Testamentu w Ewangelii, co wypełniło się poprzez dzieła wcielonego Logosu W podobnym duchu należałoby również zinterpretować dionizjańską

---

<sup>524</sup> R.Roques, *L'Universe dionysien*, dz.cyt., s. 269: „Denys ne présente jamais formellement la communion eucharistique comme une participation au corps et au sang de Sauveur”, *tamże*, s. 267: „réalité divine sous les symboles”; Zob. J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, dz.cyt., s. 258; Tenze, *Christ in Eastern Christian Thought*, dz.cyt., s. 79-81.

<sup>525</sup> Pseudo-Dionizy, EH, III, 3, 432B.

<sup>526</sup> Jamblich poświęca teurgii rozumianej jako magia swój traktat *De mysteriis*; Prokolos pisze o teurgicznej mocy: „lepsza niż jakakolwiek ludzka mądrość, czy wiedza”, w: *Teologia platońska I*, 25; za: A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej*, tłum. H. Bednarek, dz.cyt., s. 197.

<sup>527</sup> H.D. Saffrey, *New Objective Links between the Ps. Dionysius and Proclus* w: red. D. O'Meara, *Neoplatonism and Christian Thought*, Norfolk 1982, s. 11-12.

<sup>528</sup> Zob. A.Kijewska, *Dionizy Areopagita*, hasło w internetowej *Encyklopedia KUL*: „Teologia symboliczna Dionizego była pod znacznym wpływem neoplatońskiej teurgii, upowszechnianej najpierw przez Jamblicha, a potem przez Proklosa. Teurgia była dziedziną praktycznej aktywności, która usiłowała wykorzystać dla przywołania Boskiego (lub demonicznego) wsparcia mocą tkwiącą w przedmiotach. Ta moc była naturalną siłą, więzią spajającą wszystkie porządki wszechświata”.

<sup>529</sup> Zob. *Pseudo-Dionysius, the complete works*, tłum. P.Rorem, wstęp K. Froehlich, posłowie J. Leclercq, Paulist Press 1987, rozdział *The Ecclesiastical Hierarchy*, s. 52, przyp.11; Tenze, *The Ecclesiastical Hierarchy*, s. 214, przyp. 82; w tym też duchu jest tłumaczenie M. Dzielskiej, fragmentu z EH, III, 1, 372A, dz.cyt., s. 141; a także komentarz tego wątku w A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej*, tłum. H. Bednarek, dz.cyt., s. 196-199.

<sup>530</sup> Zob. A. Kijewska, *Dionizy Areopagita*, hasło w internetowej *Encyklopedia KUL*.

symbolikę liturgii. Skoro jej skuteczność opiera się na łasce Bożej, a nie na działaniu w ramach porządku naturalnego (jak teurgia w rozumieniu Jamblicha i Proklosa), zaś rzeczywistość jest światem symboli ukonstytuowanym w wyniku Boskiej miłości, światem który należy odczytać i zinterpretować, zatem wyróżnikiem symboli nie jest ich materialny kształt, lecz znacząca zawartość, jak podkreśla A.Kijewska<sup>531</sup>. Taka właśnie interpretacja *Corpusu* w pełni odpowiada wizji Palamasa, przypomnijmy bowiem, że Areopagita ukazuje świat jako hierarchiczną sekwencję symbolicznie rozumianych sakramentów, których celem jest działanie prowadzące do unii z Bogiem. Tak więc sakramenty mają znaczenie oczyszczające i podnoszące dlatego właśnie, że są *teurgią* (θεουργία), czyli czynnościami Boga (). Pseudo-Dionizy rozumie zatem sakramenty jako misteria, konieczny stopień w hierarchii, który ma moc doskonalącą, „nie z powodu tego, czym są materialnie, lecz z powodu posłużenia się nimi w pewnym symbolicznym kontekście”, konkluduje badacz A. Louth<sup>532</sup>.

## **8. 2 Aspekt moralny dionizjańskiej hierarchii w interpretacji Grzegorza Palamasa**

Na zakończenie rozważań o hierarchicznym świecie Areopagity warto przyjrzeć się jego etycznemu aspektowi. Wedle Grzegorza, Pseudo-Dionizy wyraźnie mówi nam o celu hierarchii, którym jest porzucenie wszelkiego zła i grzechu, czynów i myśli, jakie mogą nas odwieść od wędrówki wzwyż. Zatem moralne, prawdziwie chrześcijańskie życie prowadzi do doskonałego poznaniem rzeczy takimi jakie one są, jest to postępowanie prawdziwie święte gdyż jednoczy z boskością, będąc zarazem najlepszą realizacją ludzkiej entelechii:

„wspólnym więc celem każdej hierarchii jest nieskończona miłość Boga i rzeczy boskich, miłość, która tworzy święte dzieła, płynie z Boga i jednoczy z Bogiem, ale przede wszystkim jest to całkowite i nieodwracalne odejście od wszystkiego, co tej miłości przeciwne”<sup>533</sup>.

Zupełne zerwanie z grzechem w istocie swej oznacza wypełnianie boskich przykazań, to jest jedyna droga do *poznania rzeczy takimi jakie one są* (ή τῶν ὄντων ἢ ὄντα γινῶσις). Palamas definiuje to wyrażenie nie jako wiedzę o bytach stworzonych, która nas ma dopiero

---

<sup>531</sup> Tenże, *tamże*.

<sup>532</sup> A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej*, tłum. H. Bednarek, dz.cyt., s.199.

<sup>533</sup> Pseudo-Dionizy, EH, I, 3, 376 A: διὰ τοῦτο ἡ τῶν κακῶν ἀποφοίτησις γινῶσις ἐστὶ τῶν ὄντων ἢ ὄντα ἐστὶ, πρὸ τῆς ἱερᾶς ἐργασίας οὐσα, τῆς ἐνθέου καὶ ἐνιαίης. Zob. Palamas, *Triades* II, 3, 3.

doprowadzić do jednoczącego poznania, ale wedle niego jest to wizja prawdy, doskonała komunika, wypełnienie boskiej obietnicy danej w objawieniu. Tak więc każdy chrześcijanin o czystym sercu może zostać oświecony przez łaskę, przebóstwiony w swym zmysłowym i intelektualnym poznaniu<sup>534</sup>. Dla Palamasa, wbrew rozumieniu Barlaama, taka interpretacja hierarchii Pseudo-Dionizego jako coraz doskonalsze życie zbliżające ku Bogu, wydaje się być sprawą istotnej wagi. Przytoczoną argumentację powtarza jeszcze raz, w następnym paragrafie<sup>535</sup>, tym razem cytując wypowiedź Areopagity wyrażoną we wprowadzenia do rytu sakramentu chrztu:

„upřednio powiedzieliśmy świątobliwie o tym, że celem naszej hierarchii jest upodobnienie do Boga (ή πρὸς Θεὸν ἀφομοίωσις) i, na ile to możliwe, zjednoczenie z Nim (ή πρὸς Θεὸν ἔνωσις). Ale to zjednoczenie, jak pouczają nas święte słowa Pisma, możemy osiągnąć jedynie poprzez przestrzeganie – w pełni najgłębszej miłości – boskich przykazań i wypełnianie nabożnych uczynków”<sup>536</sup>.

Palamas w ten sposób stara się mocno podkreślić nie tyle epistemologiczny wymiar hierarchii dionizjańskiej, co jej wymiar etyczny będący konsekwencją chrześcijańskiego objawienia. Grzegorz pragnie tak przedstawić pokonywanie stopni hierarchii, by wyglądało to na proces powszechny, tzn. dostępny każdemu wierzącemu. Jedynym, ale i absolutnie koniecznym warunkiem, jest przestrzeganie przykazań i ćwiczenie się w cnotach, w duchu miłości do Boga. Palamas wyjaśnia, iż Areopagita mówiąc o „prawdziwej znajomości rzeczy” myślał o praktykowaniu cnoty (τὴν ἐργασίαν τῶν ἀρετῶν), gdzie celem nabywanej wiedzy jest asymilacja i zjednoczenie z Bogiem, nazwane miłością. Miłość bowiem jednoczy wszystkie cnoty i sprawia, że człowiek porzuca grzech i zwraca się na drogę prowadzącą do poznania Boga<sup>537</sup>. Palamas ewidentnie podkreśla moralny charakter dionizjańskiej hierarchii,

---

<sup>534</sup> Palamas, *Triady*, II, 3, 74: Τοῦτο τοίνυν ἐστὶ φησι πάση κοινὸν ἱεραρχία τὸ πέρας, τὸ μισῆσαι τὰ ἀντικείμενα ταῖς τοῦ Θεοῦ ἐντολαῖς καὶ ἀγαπῆσαι ταύτας καὶ τὸν δόντα Θεὸν καὶ διὰ τὴν πρὸς αὐτὸν ἀγάπην ὑπὸ ταύταις ζῆν. Τοῦτό ἐστιν ἡ τῶν ὄντων ἢ ὄντα γινῶσις, τοῦτο ἢ τῆς πνευματικῆς ἐπομίας ἐστίασις, ἀποκαλυπτομένης κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν καὶ διὰ τῆς καθαρᾶς καρδίας νοερῶς, ἀμῖλλον δὲ πνευματικῆς, ἐνδιδαιτώμενον αὐτῆ.

<sup>535</sup> Tenże, *tamże*, II, 3, 74.

<sup>536</sup> Tenże, *tamże*, II, 3, 74; Pseudo-Dionizy, EH, II,1, 392 A; tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s. 123.

<sup>537</sup> Palamas, *Triades*, II, 3, 74: Ὁρᾶς ποῖαν λέγει γινῶσιν τῶν ὄντων ἀληθῆ; Τὴν ἐργασίαν τῶν ἀρετῶν. Τί δὲ τὸ ταύτης τέλος; Ἡ πρὸς Θεὸν ἔνωσις τε ἀφομοίωσις. Πῶς δὲ ἐκεῖ ἀγάπην εἶπε ταύτην τὴν ἀφομοίωσιν; Ὅτι ἡ ἀγάπη ἐστὶ τῶν ἀρετῶν τὸ πλήρωμα καὶ αὐτῆ, τῆ εἰκόνι προσχρωσθεῖσα, τελείαν τὴν πρὸς Θεὸν ἀποσώζει ἐμφέπειαν. Διὰ δὲ τοῦ ἐνθέως καὶ ἐνιαῶς καὶ ἰεπᾶς ἐργασίας, τὴν τήρησιν τῶν θείων ἐνολῶν ἠνίξατο τὴν διὰ μόνην τὴν πρὸς Θεὸν καὶ τὰ θεία γινομένην διάθεσιν.

stopniowe przybliżanie się poprzez samodoskonalenie, które jest jednocześnie koniecznym czynnikiem prawdziwego, chrześcijańskiego poznania. Taka chrześcijańska interpretacja myśli autora *Corpusu* wydaje się w pełni uzasadniona, i Palamas nie dostrzega konieczności zastosowania wobec niej „korekty”.

Widzimy zatem, że wiedzą prawdziwą dla Palamasa jest znajomość spraw boskich, a jej najwyższym przejawem jest wizja boskiego światła umożliwiająca uczestnictwo w naturze (a ściślej jej części, tzn. energiach) Boga. Wiedza ta, wedle Palamasa, rozpoczyna się wraz z wiarą w Chrystusa i dlatego u swej podstawy jest własnością wszystkich wierzących. Celem prawdziwej wiary, która wzrasta poprzez przestrzeganie przykazań, nie jest poznawanie Boga za pośrednictwem bytów stworzonych, ale osiągnięcie widzenia i rozumienia bezpośredniego<sup>538</sup>. Grzegorz zauważa, iż prawdziwa wiedza o Bogu powinna być taka, jaką posiadają umysły anielskie, które widzą Go bez podziałów, poza czasem, zawsze istniejącego w wieczności<sup>539</sup>. Takiej wiedzy nie można osiągnąć poprzez świat stworzeń, a tylko przez uczestnictwo w boskim, jednoczącym świetle, kiedy ludzkie poznanie nabiera waloru prawdziwościowego, ponieważ wyłącznie poprzez partycypację w swej przyczynie, byt stworzony jest w stanie widzieć i rozumieć jej prawdziwą istotę. Poznanie mające swój początek w wiedzy o bytach, o którym pisze Pseudo-Dionizy, prowadzi do Boga ludzi kontemplujących całą różnorodność świata nie zmysłami ani intelektem, ale dzięki specjalnemu uzdolnieniu (ubóstwieniu – theoidos) umysłu przenikniętemu boskimi energiami i łaską. Prawdziwe poznanie rzeczy, tzn. takimi jakimi one są, to ich poznanie w Bogu, wizja ta jest jedynie dostępna ludziom przeobóstwionym, chrześcijanom czystego serca. Widzimy tu wyraźne nastawienie na praktyczne i etyczne zdobywanie wiedzy, ale chociaż Pseudo-Dionizy cytuje słowa Ewangelii<sup>540</sup> o Chrystusie jako - prawdzie i miłości dostępnej wierzącym, to jednak wiele jego sformułowań budziło poważne wątpliwości Barlaam. Myślę o poznaniu poprzez symbole, które, jak już pisałam, jest dla Pseudo-Dionizego konsekwencją z jednej strony transcendencji Boga, a z drugiej, słabości ludzkiego umysłu. Symbolizm jest silnie związany z gradualistycznym poznaniem, zapoczątkowanym przez wtajemniczonych mistrzów, z wiedzą której inicjowana osoba jest wyłącznie biernym odbiorcą. Zagadnienia te znajdują swoje odzwierciedlenie w rozważaniach Palamasa, przede wszystkim dlatego, iż są jego zdaniem komentowane błędnie przez Barlaama, nie zaś ze względu na ich ambiwalentny

---

<sup>538</sup> Zob. Tenże, *tamże*, II, 3, 66.

<sup>539</sup> Tenże, *tamże*, II, 3, 72.

<sup>540</sup> Pseudo-Dionizy, EH,II,1,392 A, tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s. 123: „powiedziane jest bowiem: ‘Ten, kto mnie miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdzie, i przyjdziemy do niego, i będziemy w nim przebywać’” (J 14,23).

wydzwięk. Autor *Areopagityków* wielokrotnie podkreśla „skazanie” na analogię i symbol, nawet jeżeli umysł nasz jest w stanie zawiesić wszelką aktywność i poddać się przebóstwiałającym energiom, pozostaje biernym podmiotem działania wznoszącej hierarchii:

„Teraz zaś, na ile to możliwe, używamy właściwych symboli dla rzeczy boskich. Jesteśmy podnoszeni ku górze, za pomocą owych analogii, ku prawdzie intelektualnej wizji, prawdzie, która jest jedna i prosta. (Νῦν δὲ, ὡς ἡμῖν ἐφικτόν, οἰκείος μὲν εἰς τὰ θεῖα συμβόλοις χρόμεθα κάκ τούτων αὐθις ἐπὶ τὴν ἀπλήν καὶ ἠνωμένην τῶν νοητῶν θεαμάτων ἀλήθειαν ἀναλόγως ἀνατεινόμεθα).

Pozostawiamy za nami nasze własne pojęcia boskości. Porzucamy aktywność naszego umysłu, i we właściwym dla nas zakresie, zbliżamy się do nadsubstancjalnego promienia (εἰς τὴν ὑπερούσιον ἀκτῖνα κατὰ τὸ θεμιτόν ἐπιβαλλόμεν), które przekracza wszelki byt<sup>541</sup>.

To ostatnie dionizjańskie stwierdzenie pozwala Palamasowi napisać, iż wypełniony łaską człowiek uzyskuje ponadnaturalne i niewypowiedziane zjednoczenie z boską istotą, bezpośrednio wypełniony światłem czystym i niematerialnym. Widzi boskość, a tym samym uczestniczy w niej wprost, bez pośrednictwa symboli zawartych w Piśmie i liturgii<sup>542</sup>. Przedstawiona tak myśl doktora hezychazmu, w perspektywie toku naszych rozważań nie wydaje się zaprzeczać dionizjańskiej wizji świata. Intencją Grzegorza było właściwe, jego zdaniem, ukazanie idei Areopagity, poprzez umieszczenie symbolizmu wyłącznie w sferze poznania naturalnego. Palamas znajduje zatem w myśli Areopagity przekonanie o konieczności zdobywania wiedzy poprzez hierarchię i symbol ze względu na ułomność ludzkiego rozumu, który musi obracać się w kręgu poznania przyrodzonego. Z drugiej strony jednak, wedle autora *Corpusu* umysł posiada zdolność przekroczenia samego siebie. Doktor hezychazmu rozciągnie tę zdolność na całą osobę ludzką, będąca złożeniem ciała i duszy. Dzięki tej możliwości człowiek jest w stanie wyjść poza hierarchię i poznać Boga wprost dzięki działaniu przemieniającej go energii, łaski Ducha. Tak więc Grzegorz obszernie rozważa znaczenie i rolę dionizjańskiej struktury poznania hierarchicznego poprzez symbole i analogie, ale jak ujął to J. Meyendorff, jest to epistemologia rzeczywistości chrześcijańskiej, oscylującej wokół dogmatu Wcielenia z jego historycznym (czasowym) uwarunkowaniem<sup>543</sup>. Biskup Salonik interpretuje myśl Pseudo-Dionizego w perspektywie rozważań Maksyma

<sup>541</sup>Tenże, DN, I, 4, 5, 592D, Zob. tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s. 52.

<sup>542</sup>Palamas, *Triades*, I, 3, 5: οὐχ ὡς αἰσθητῶν συμβόλων ἱερῶν θεωρός, οὐδ' ὡς ἱερογραφικῆς ποικιλίας ἐπιγνώμων, ἀλλ' ὡς τῶ καλλοποιῶ καὶ ἀρχικῶ καλλωπιζόμενος κάλλει καὶ τῇ τοῦ Θεοῦ λαμπρυνόμενος λαμπρότητι. Zob. Pseudo-Dionizy, EH, I, 4, 376B; tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s. 121.

<sup>543</sup>Zob. J. Meyendorff, *Introduction*, dz.cyt., s. 257 – 271.

Wyznawcy o naturze i przysługującym jej energiom, od niego właśnie czerpie analizę natury Chrystusa, człowieczeństwa przenikniętego boskimi energiami, które traktuje jako fundament możliwości zaistnienia podobnego stanu w człowieku.

## Rozdział 9.

### Chrystus fundamentem poznania w myśli Pseudo-Dionizego i Grzegorza Palamasza

Patrystyczne rozważania nad poznaniem Boga, w sposób nieuchronny wiodą ku problematyce przebóstwienia. G. Mantzarides w fundamentalnej pracy poświęconej Palamasowi pisze: „jak wyraził to zwięzle ojciec Kiprian Kern, przebóstwienie jest religijnym ideałem prawosławia”<sup>544</sup>. W myśli wschodniej rozumiane jest ono jako osiągnięcie najgłębszego zespolenia z Trójcą, a tym samym utożsamione jest z najdoskonalszym sposobem poznania Boga. Przebóstwienie w nauczaniu Ojców Kościoła jest traktowane procesualnie, gdyż stanowi stopniowy powrót stworzenia do swego źródła. W sposób oczywisty jest celem życia człowieka stworzonego na obraz Boży, który to obraz, przez grzech pierworodny uległ destrukcji. Możliwość jego odbudowy jest jednocześnie darem i zadaniem, a jego realizację gwarantuje istnienie unii hipostatycznej boskiej i ludzkiej natury Chrystusa. Wokół drugiej hipostazy Trójcy narosło najwięcej kontrowersji i dyskusji, co wyraża ilość powstałych dogmatów soborowych, określonych jako chrystologiczne. Aby lepiej zrozumieć myśl Grzegorza, musimy przyjrzeć się bliżej rozważaniom Ojców poświęconym osobie Chrystusa. Obecność tego zagadnienia, jak zauważa Włodzimierz Łoski, jest charakterystyczną cechą wszelkich kontrowersji dogmatycznych w łonie wschodniego chrześcijaństwa. Pozwolę sobie przytoczyć dłuższy fragment wypowiedzi autora *Teologii Mistycznej Kościoła Wschodniego*, który jednakowoż w niezwykle zwięzły i klarowny sposób oddaje problematykę:

„I tak, Kościół walczy z gnostykami, by bronić samej idei przebóstwienia jako celu powszechnego (-) Przeciwko arianom ogłasza dogmat o współistotnej Trójcy, ponieważ właśnie Słowo Logos otwiera nam drogę do zjednoczenia z Bóstwem; jeśli zaś Słowo Wcielone nie ma tej samej istoty, co Ojciec (...) nasze przebóstwienie jest niemożliwe. Kościół potępia nestorianizm, aby obalić przegrodę, za pomocą której w samym Chrystusie usiłowano oddzielić człowieka od Boga. Występuje przeciwko apolinaryzmowi i monofizytyzmowi, aby wykazać, że skoro pełnia prawdziwej natury ludzkiej została przyjęta przez Słowo, to cała nasza natura powinna wejść w zjednoczenie z Bogiem. Zwalcza monoteletów, gdyż w przypadku nieistnienia jedności dwóch woli, Boskiej i ludzkiej, nie sposób byłoby osiągnąć przebóstwienie. Kościół odnosi zwycięstwo w walce o ikony potwierdzając możliwość wyrażania w materii rzeczywistości Boskich, jako symbolu i rękojmi naszego

---

<sup>544</sup> G. Mantzarides, *Przebóstwienie człowieka. Nauka Grzegorza Palamasza w świetle tradycji prawosławnej*, dz.cyt., s. 19.

uświęcenia.(...) Cała historia dogmatu chrześcijańskiego rozwija się wokół tego, co najistotniejsze dla mistyki”<sup>545</sup>.

W tej zwięzłej formule W. Łoski zawarł historię sporów chrystologicznych zmierzających do ustalenie wzajemnego stosunku boskiej i ludzkiej natury w Chrystusie. Bizantyńska teologia od czwartego wieku po wiek czternasty, nigdy nie była wolna od zagadnienia chrystologii. W czasie kolejnych soborów (od efeskiego w 431 r., po drugi nikejski w 787 r.) mających położyć kres kolejnym kontrowersjom kładzono nacisk bądź na człowieczeństwo, bądź na boskość wcielonego Logosu<sup>546</sup>. Zwyciężyła koncepcja podkreślająca prawdę o Chrystusie jako Bogu-Człowieku, leżąca u podstaw chrześcijańskiej nauki o zbawieniu. Osiąga ono bowiem swoją skuteczność tylko wtedy, kiedy zakłada teandryzm wcielenia. Gdyby zatem Chrystus nie był prawdziwie człowiekiem, nie mógłby cierpieć i umrzeć, a tym samym jego ofiara nie miałaby wymiaru soteriologicznego. Gdyby nie był Bogiem, jego śmierć należałaby do wyłącznie naturalnego porządku, tracąc tym samym swą przemieniającą i zbawczą dla rodzaju ludzkiego moc<sup>547</sup>. Teologiczną podstawę tak sformułowanego dogmatu znajdujemy w rozważaniach Maksyma, uprawomocnionych przez VI Sobór Powszechny, sprowokowany herezją monoteletyzmu. Maksym Wyznawca rozwinął myśl Ojców Kapadockich dowodząc, iż każdej naturze przysługuje nieodłączna jej energia – wola. Wobec tego, w Chrystusie obok działającej boskiej woli znajdowała się wola ludzka, konstytuująca autentyczne człowieczeństwo Logosu<sup>548</sup>. Jego ludzka natura dostosowała się swej boskiej odpowiedniczki, nie będąc przez to ani przysłoniętą, ani umniejszoną<sup>549</sup>. Zatem w Chrystusie unia dwóch natur jest hipostatyczna, tzn. nie powoduje podziału na dwie niezależne istoty, boską i ludzką, lecz zamyka się jednej hipostazie, postaci Boga Wcielonego. Te rozstrzygnięcia znalazły swój ostateczny kształt w sformułowaniach

---

<sup>545</sup> W. Łoski, *Teologia Mistyczna...*, dz.cyt.; s. 7-8.

<sup>546</sup> Zob. J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, dz.cyt., zwłaszcza rozdział *Christology in Late Byzantium*, s. 193 - 209.

<sup>547</sup> Zob. W. Hryniewicz, *Znaczenie patrystycznej idei przebóstwienia dla soteriologii chrześcijańskiej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. XXVII, z. 2, 1980, s. 23. W. Hryniewicz dokonuje tu streszczenia myśli Atanazego z dzieł *De Incarnatione* i *Contra arianos*, które były podwaliną dla rozwoju chrystologii Ojców Greckich.

<sup>548</sup> Zob. Jan z Damaszku, *Wykład wiary...*, dz.cyt., s. 158 : „ponieważ zatem Chrystus ma dwie natury, utrzymujemy, że ma również dwie naturalne wole chcenia i dwa naturalne działania”; Zob. Maksym Wyznawca, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 344, 345D-348A.

<sup>549</sup> Zob. Tenże, *tamże*, 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”.

sobóru z 843 roku, z tego powodu nazywanego „triumfem ortodoksji”. Od tej pory, mógł pisać Jan z Damaszku w swym podręczniku teologii:

„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>550</sup>.

W teologii Ojców Greckich z niezwykłą siłą wyraża się przekonanie, iż wcielenie Boga stanowiło warunek umożliwiający przebóstwienie człowieka<sup>551</sup>. W literaturze zachodniej przez wiele lat przeważała opinia, iż prowadziło to do umniejszenia roli śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, faktów będących z kolei jądrem myśli Ojców łacińskich. Postawa taka, którą W. Hryniewicz nazywa „teologią wcielenia”<sup>552</sup>, miałyby przede wszystkim akcentować zbawczą inicjatywę w samym akcie wcielenia, przemieniającego całą ludzkość niejako „kolektywnie” i automatycznie. Takie rozumienie Ojców Greckich, nie znajduje jednak podstaw w licznych studiach patrystycznych, jak wykazuje wspomniany autor, gdy pisze:

„Przebóstwienie człowieczeństwa Chrystusa rozpoczyna się wraz z wcieleniem, dokonuje się w ciągu całego Jego życia ziemskiego, zaś szczyt swój osiąga w misterium zmartwychwstania. Tymczasem przebóstwienie całej ludzkości rozpoczyna się dopiero z momentem zmartwychwstania Chrystusa. W tym kontekście słowo „wcielenie” oznacza (...) całe Jego dzieło zbawcze”<sup>553</sup>.

Sposób interpretacji dogmatu wcielenia ujawnia różnicę między Pseudo-Dionizym i myślą ortodoksyjną. Trudność tę zauważył już pierwszy komentator dzieł Areopagity, Jan ze Scytopolis, a później jego kontynuator Maksym Wyznawca. Przypomnijmy, iż dzieła Pseudo-Dionizego zostały zacytowane przez monofizytów z kręgu Sewera w roku 533, jako argument potwierdzający słusność uznanej za heretycką doktryny, o wyłącznie boskiej naturze Chrystusa. O tym, iż *Areopagityki* powstały w ich środowisku świadczy również wzmianka w *Hierarchii Niebiańskiej* dotycząca śpiewanego Credo, gdyż taka forma została wprowadzona

---

<sup>550</sup> Tenże, *tamże*, s. 172.

<sup>551</sup> Koncepcja przebóstwienia w myśli Ojców Greckich znalazła swoje bardzo obszerne opracowanie w: M. Lot-Borodine, *La doctrine de la deification dans l'Eglise grecue jusqu' au XIe siecle*, „Revue de l'histoire des Religions” 105, Paryż 1932, s. 5 - 34; Tenże, 106, Paryż 1932, s. 525 - 574; Tenże, 107 Paryż 1933, s. 8 - 55; J. Gross, *La divinisation du chretien d' apres les Peres grecs*, Paryż 1938.

<sup>552</sup> W. Hryniewicz, *Znaczenie patrystycznej idei przebóstwienia dla soteriologii chrześcijańskiej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t.27, z. 2, 1980, s. 19 - 34.

<sup>553</sup> Tenże, *tamże*, s. 22.

wyłącznie do liturgii monofizytów w roku 475 przez Piotra Folusznika<sup>554</sup>. Jan ze Scytopolis omawiając pisma Pseudo-Dionizego, starał się bronić je przed zarzutami, jakie spotkały doktrynę monofizytów. Wysiłek Jana podjął Maksym Wyznawca w *Scholiach*<sup>555</sup> stanowiących komentarz do dzieł Areopagity i to właśnie dzięki niemu *Corpus* wszedł na stałe do kanonu patrystycznego.

O poglądach Areopagity na naturę Chrystusa wiele mówi opis i interpretacja sakramentu komunii zawarta w dziele *Hierarchia Kościelna*. Dokładniejszej analizy wymaga zwłaszcza treść anamnezy (ἀνάμνησις), czyli wspomnienia zbawczego dzieła Chrystusa, modlitwy będącej częścią składową anafory<sup>556</sup>. Tradycyjnie anamneza powinna mieć bardzo chrystocentryczny charakter i składać się z trzech części podkreślających pozaczasowość Odkupienia: przypomnienia historii Zbawienia (obecnie istniejąca przeszłość), niebiańskiej liturgii podczas, której Chrystus wstawia się za ludźmi do swego Ojca (obecnie istniejąca terażniejszość) i antycypacji przyjścia Syna Bożego w Sądzie Ostatecznym (obecnie istniejąca przyszłość - eschatologia). Słowa anamnezy wypowiedziane przez kapłana są słowami samego Chrystusa<sup>557</sup> dlatego, jak zauważa C.G. Jung, „w tej oto chwili uobecnia się w terażniejszości wieczność jedynej boskiej ofiary, która może być przeżywana w określonym miejscu i czasie, jak gdyby za otwarciem okna, czy drzwi odsłonił się widok na Bezprzestrzenne i Bezczasowe”<sup>558</sup>. Anamneza podkreśla więc realną obecność historii zbawienia podczas trwania liturgii, zwłaszcza w eucharystii, która za każdym razem jest objawieniem się Chrystusa tu i teraz. W ten sposób anamneza wyklucza wszelkie znaczenie symboliczne tego sakramentu<sup>559</sup>, ponieważ gdyby pod wpływem czynności kapłana następowała zaledwie przemiana *corpus imperfectum* w *perfectum*, nie zaś uobecnienie się Chrystusa, wtedy obrzęd byłby czystą teurgią, a nawet magią<sup>560</sup>. W pewnym stopniu komentarz Areopagity spełnia ten postulat gdyż opis historii zbawienia oraz dwóch natur w osobie Chrystusa brzmi bardzo podobnie do tekstu anafory Bazylego Wielkiego, a zwłaszcza

---

<sup>554</sup> Zob. A.Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej*, dz.cyt., s. 193-217.

<sup>555</sup> Jan ze Scytopolis, Maksym Wyznawca, *Scholia*, PG 4, 527-76.

<sup>556</sup> Pierwotna starożytna anafora to szereg modlitw dziękczynnych wygłaszanych w czasie sprawowania eucharystii. Z czasem (tzn. po I Soborze nikejskim) przeszła ona szereg przekształceń, wytworzyły się różne typy anafory w zależności od regionu pochodzenia: aleksandryjski, antiocheński i wschodniosyryjski. Zob. bogate, źródłowe opracowanie tego tematu w H. Paprocki, *Wieczera Mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, Warszawa 1988, s. 15-37.

<sup>557</sup> Zob. Jan Chryzostom: „To raz jeden kiedyś wypowiedziane słowo sprawia, że od owego dna, przez dzień dzisiejszy, aż po dzień Jego Powtórnego Przyjścia spełnia się ofiara”, *Die Heilige Messe*, s. 191; cyt. za C.G. Jung, *Symbol przemiany we mszy*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1998, s. 24, przyp. 28.

<sup>558</sup> C.G. Jung, *Symbol przemiany we mszy*, dz.cyt., s. 24.

<sup>559</sup> Zob. B. Botte, *Problemes de l'anamnese*, in „Journal of Ecclesiastic History”, 5, 1964, s. 16-24.

<sup>560</sup> Zob. C.G. Jung, *Symbol przemiany we mszy*, dz.cyt., s. 25.

do modlitwy Jana Chryzostoma<sup>561</sup>. Tekst Pseudo-Dionizego jasno wyraża aprobatę podstaw dogmatycznych kościoła, kiedy opisuje historię upadku i powstania grzesznej ludzkiej natury, zmierzającej ku Bogu poprzez zbawcze dzieło Chrystusa. Człowiek od początku (tzn. raju) porzucił wszystkie dary jakimi obdarzył go Bóg (τὴν ἀθροεῖαν φύσιν, ἀρχῆθεν ἀπὸ τῶν θείων ἀγαθῶν ἀνοήτως ἐξολισθήσασαν)<sup>562</sup>. Rodzaj ludzki poprzez upadek pogrążył się w świecie podziałów i destrukcji, a człowiek skuszony przez szatana zapragnął własnej śmierci<sup>563</sup>. Boskie Słowo powodowane miłością do ludzi, wcieliło się w stworzoną bezgrzeszną naturę, przez co posiadało dwie natury nie ulegając przy tym żadnemu podziałowi:

„Objawia on (sc. hierarcha) nam bowiem to, jak Chrystus wynurzył się z tajemnej głębi swej Boskości, by przyjąć z miłości do ludzi naszą postać i całkowicie się w nas wcielić, jednocześnie nie mieszając się zupełnie z nami (ἀσιγχύτω καθ' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσει φιλανθρώπως ἐξ ἡμῶν εἰδοποιούμενον)<sup>564</sup>.

Areopagita wielokrotnie podkreśla, iż wcielony Chrystus nie uległ żadnej zmianie w swej boskiej naturze<sup>565</sup>. Przyoblekłszy ludzką postać nadal posiada atrybuty prostoty (ὁ ἀπλοῦς Ἰησοῦς), niezmienności, chociaż zstąpił na nasz rozdarty wielością świat (Ἰησοῦν ... πρὸς τὸ μεριστὸν ἀναλλοιώτως ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν ἐνὸς προϊόντα)<sup>566</sup>. Jednak radykalizm tych wypowiedzi wydaje się przywołać Pseudo-Dionizego na stanowisko monofizytów, zwłaszcza, że trudno znaleźć w *Corpusie* systematyczny wykład chrześcijańskiej chrystologii. Autor nie wyjaśnia zagadnienia jedności osoby Chrystusa, na próżno szukalibyśmy w jego pismach określeń używanych przez ortodoksyjnych autorów, by oddać tę antynomię: ἕνωσις φυσική, ἕνωσις κατὰ φύσιν. Nie znajdujemy również w *Corpusie* jasnych sformułowań dotyczących duszy i ciała Jezusa, terminy ψυχή i σῶμα nigdy nie zostały odniesione do wcielonego Słowa. Wedle Pseudo-Dionizego, Jego boska natura połączona z materią ciała stanowi tajemnicę zrozumiałą jedynie przez umysły anielskie i objawioną naszym

<sup>561</sup> Zob. Bazyli Wielki, *Euchalogion sive Rituale Graecorum*, ed. J. Goara, Graz 1960, s. 23-24.

<sup>562</sup> Pseudo-Dionizy, EH, III, 11, 440C.

<sup>563</sup> Tenże, *tamże*, III, 11, 440C-441A.

<sup>564</sup> Tenże, *tamże*, III, 13, 444C; tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s. 222; Tenże, *tamże*, III, 11, 441A -441C; Tenże, *tamże*, III, 12, 444A-B.

<sup>565</sup> Zob. Tenże, *tamże*, III, 12, 444B; tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s.149: „(boskość) przyjęła na siebie wszystkie charakterystyczne znamiona naszej natury, z wyjątkiem grzechu; stała się jednym z nami, łącząc się z naszą marnością, zachowując jednocześnie doskonale nienaruszalne i nieskażone właściwości swojego stanu”.

<sup>566</sup> Tenże, *tamże*, III, 13, 444C; Zob. R. Roques, *L'Universe*, dz.cyt., s. 311.

ograniczonym zmysłem, w najbardziej niejawny sposób<sup>567</sup>. Chrystus przekracza bowiem wszelki byt i wiedzę jako ich przyczyna i zwierzchność, jest określany mianem „najbardziej boskowiednego i nadsubstancjalnego intelektu i zasady”<sup>568</sup>, (ὑπερούσιας αἰτία, θεαρχικώτατος νοῦς), „zasadą teurgii, udoskonalenia i najprzedniejszej boskiej mocy” (θεουργίας ἀρχή, τελείωσις, θεαρχικωτάτη δύναμις)<sup>569</sup>. Należy jednak zaznaczyć, że w *Areopagitykach* nie ma stwierdzeń będących w opozycji wobec formuł uchwalonych przez Sobór Chalcedoński. Wydaje się, iż intencją Pseudo-Dionizego była obrona jedności boskiej natury Chrystusa, co jednak zachwiało właściwą proporcję między stwierdzeniami o Jego bosko-ludzkiej naturze, podstawie i warunku zbawienia człowieka. W jednym z najbardziej charakterystycznych stwierdzeń „Wielkiego Dionizego” dotyczących tajemnicy wcielenia Słowa łatwo zauważymy to zachwianie proporcji. Bo chociaż w pierwszym akapicie podkreśla, iż Słowo zaistniało między nami, cierpiało w swych czynach i męce<sup>570</sup>, to jednak kontynuując ten wątek podkreśla zdecydowanie przewagę nadprzyrodzonej natury Jezusa nad Jego człowieczeństwem:

„W tym stanie zachował On jednak swoją niezwykłość i ponadssubstancjalność nie tylko dlatego, że przyjął postać ludzką bez żadnego uszczuplenia swojej pełni (...), ale także dlatego (...), że zachował w samej głębi naszej natury nadprzyrodzoność, a w naszej substancji ponadssubstancjalność, osobliwie łącząc w sobie wszystko, co nam właściwe i od nas pochodzi, całkowicie jednak przewyższając wszystko, co nasze”<sup>571</sup>.

W tym kontekście wydaje się być oczywiste dlaczego Areopagicka anamneza nie zawiera ostatniej części - eschatologii. Pseudo-Dionizy pomija zatem, doniosłe konsekwencje wcielenia, wśród których kluczową rolę pełni motyw zmartwychwstania umarłych, czyli zbawienia zarówno duszy, jak i ciała. W prawdzie, zdaniem autora dzieła, wcielenie Chrystusa inicjuje powrót upadłej natury do Boga, uzdalnia rodzaj ludzki do uczestnictwa w Jego boskości i czyni możliwą ucieczkę ze świata chaosu i podziału<sup>572</sup>, to jednak powrót ten

---

<sup>567</sup> Zob. Tenże, DN, II, 9, tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s. 67: „Najbardziej znamioną rzeczą całej teologii jest boskie ukształtowanie Jezusa – na nasze podobieństwo. Nie da się tego wyrazić żadnym słowem ani poznać żadnym intelektem”.

<sup>568</sup>Tenże, EH I, 1, 372A, tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s.117.

<sup>569</sup>Tenże, *tamże*, I, 2, 373B.

<sup>570</sup>Pseudo-Dionizy DN, II,6.

<sup>571</sup> Tenże, *tamże*, 10; tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s. 69.

<sup>572</sup> Zob. Tenże, EH, III, 12, 444B; tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s. 150: „(boskość) Napelniła obfitym i najbardziej boskim światłem nasz zaciemniony umysł i nieforemny umysł (...) Oswobodziła następnie

Areopagaita wydaje się postrzegać w kategoriach cyklicznego ruchu umysłu opisanego za pomocą neoplatońskiej triady: spoczynku (μονή), wystąpienia (πρόοδος) i powrotu (ἐπιστροφή), w ramach ustanowionego porządku (διάκοσμος)<sup>573</sup>. Choć René Roques, wybitny badacz dorobku Pseudo-Dionizego jest pewien jego ortodoksji<sup>574</sup>, to wydaje się, iż dla następców Areopagity, jego chrystologia była sprawą dyskusyjną. Widzimy to chociażby we wspomnianym komentarzu do *Corpus, Scholiach* autorstwa Jana ze Scytopolis, którego celem było wykazanie przynależności dzieł Areopagity do tradycji ortodoksyjnej niż monofizycznej<sup>575</sup>. Wysiłek Jana podjął Maksym Wyznawca w *Scholiach* stanowiących komentarz do dzieł Areopagity i to właśnie dzięki niemu *Corpus* wszedł na stałe do kanonu patrystycznego. Grzegorz Palamas bez wątpienia czytał pisma Pseudo-Dionizego przez pryzmat maksymowych *Scholiów, Mystagogii*, (by wymienić te najczęściej cytowane), co doprowadziło J. Meyendorffa do bardzo radykalnej i kontrowersyjnej tezy, iż efektem była „chrystologiczna korekta *Corpusu* całkowicie zmieniająca strukturę dionizjańskiego systemu”<sup>576</sup>. Chrystocentryzm w myśli Palamas niewątpliwie znajduje swe bezpośrednie ugruntowanie w doktrynie Maksyma Wyznawcy. Jasną świadomość tego faktu mieli teolodzy współcześni Grzegorzowi, którzy ogłoszoną podczas Synodu Biskupów w 1351 r. palamicą koncepcję energii, potraktowali jako rozwinięcie (ἀνάπτυξις) dekretów Szóstego Soboru Powszechnego z 680 r.<sup>577</sup>. Palamas, nawiązując do chrystologii Maksyma rozróżnia trzy sposoby istnienia: istotę (naturę), hipostazy i energie. Każdemu ze sposobów

---

siedlisko naszej duszy od najniższych namiętności i najbardziej wyniszczającego zabrudzenia i uratowała naszą substancjalność przed nieomal całkowitą zagładą”.

<sup>573</sup>Na temat neoplatońskiej triady fundamentalne dzieło S. E. Gersh, *Κίνησις ἀκίνητος. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden, 1973, s. 49-53; L. S. Gerson, 'Επιστροφή πρὸς ἑαυτὸν. History and Meaning, w: „Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale”, 8, 1997, s. 21-27.

<sup>574</sup>Zob. R. Roques, *L'Universe*, dz.cyt., tłum. własne, s. 318 : „Podsumowując, można powiedzieć, że chociaż chrystologia dionizjańska zasadniczo jest ortodoksyjna ponieważ uznaje w Chrystusie w pełni Boga i w pełni człowieka, wydaje się jednak asymilować pojęcia Sewera i jego szkoły φύσις i ὑπόστασις, aby przyznać w konsekwencji, wyjątkowość φύσις, i w ten sposób zagwarantować jedność Osoby Słowa. (Chrystologia Areopagity) nie mówi jednak wprost, że jest w opozycji wobec definicji soboru Chalcedońskiego i dlatego Dionizy nie wydaje się nam zasługiwać w żaden sposób na miano Monofizyty”.

<sup>575</sup>Zob. A. Louth, *Maximus the Confessor*, dz. cyt., s. 29.

<sup>576</sup>J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, dz.cyt, tłum. własne, s.189: “On sam nieustannie korzystał z myśli Areopagity, stosując, podobnie jak zrobił to Maksym Wyznawca, korektę chrystologiczną do jego myśli (...). Właściwie chrystologiczne korekta Palamasa całkowicie zmienia strukturę myśli Dionizego”.

<sup>577</sup>VI Sobór Powszechny został wywołany przez herezję monoteletyzmu. Doktrynalnie przeciwstawił się jej Maksym Wyznawca, w wyniku czego jego nauka o dwóch naturach i energiach (wolach) w Chrystusie znalazła dogmatyczne potwierdzenie w soborowych dekretach; Zob. *Tomos Synodikos*, PG 151, 722B.

istnienia przynależy odpowiednia mu relacja zjednoczenia: zjednoczenie wedle natury jest możliwe tylko w obrębie osób Trójcy pozostając nieosiągalne dla stworzenia. Palamas wykorzystuje tu dionizjańską apofatykę, określając boską naturę jako transcendentną wobec jakiegokolwiek poznania. Zjednoczenie hipostatyczne z kolei, jest możliwe wyłącznie w osobie Chrystusa i rozumiane jest jako unia ludzkiej natury Jezusa z boską naturą Logosu. To antynomiczne w swej istocie połączenie stanowi podstawę dla zjednoczenia poprzez energie. Właściwe boskiej naturze moce aktualizujące przenikają naturę stworzoną, dokonując w niej przemiany. Ten trzeci sposób zjednoczenia, „unia wedle energii” jest jedynym modusem poznania Boga prawdziwego dla tych, którzy są Jego godni<sup>578</sup>. W całej tradycji Kościoła wschodniego sens ludzkiego życia zamyka się właśnie w realizacji powrotu człowieka do Boga, zwieńczeniem tej przemiany jest przebóstwienie, czyli całkowite przeniknięcie ludzkiej natury boskimi energiami. Twierdzenie o niez mieszaniu dwu natur (boskiej i ludzkiej) w jednej osobie, stało się dla doktora hezychazmu podstawowym warunkiem umożliwiającym spotkanie człowieka z niepoznawalnym Bogiem. Większość rozważań dotyczących przemiany stworzonej natury, Grzegorz Palamas zawarł w pierwszej księdze trzeciej części *Triad*. Wedle ich autora, czynnikiem koniecznym, by zaistniało przebóstwienie jest unia hipostatyczna w Chrystusie<sup>579</sup>. Choć Logos przyjął we wcieleniu jednostkową ludzką naturę, to jednak tym samym dokonał przemiany natury całego stworzenia, jednocząc się z nią w swej boskiej hipostazie. Dzięki temu apostołowie na Górze Tabor mogli zobaczyć boską energię - światło przenikającą śmiertelne ciało Chrystusa. W Nim bowiem, jak mówi Palamas przytaczając słowa apostoła Pawła, „pełnia boskości zamieszkuje cielesnie”( )<sup>580</sup>. Logos poprzez akt wcielony stał się pierwszym człowiekiem, w którym natura została całkowicie u-bóstwiona:

„W ten sposób więc pierwszy owoc (*resp.* pierwocina) naszego cielesnego złożenia jest przebóstwiony (Οὗτω μὲν οὖν ἡ ἀπαρχὴ θεοῦται τοῦ ἡμετέρου φυράματος)<sup>581</sup> .

Właśnie dlatego Palamas uważa Chrystusa za jedynego 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

<sup>578</sup>Zob. J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, dz.cyt., s. 182 - 184.

<sup>579</sup>Zob. G. Mantzarides, dz. cyt., s. 35-39.

<sup>580</sup>Palamas, *Triades*, 3, 1, 33: ἐν τῷ Χριστῷ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς οἰκεῖ; II Kol., 9.

<sup>581</sup>Palamas, *Triades*, III, 1, 33; I Kor., 15.

credo Atanazego<sup>582</sup>. Słowa te mają bardzo doniosłe znaczenie dla metafizyki światła Grzegorza Palamasa. Dzięki nim autor *Triad* czuje się uprawomocniony do twierdzenia, iż poprzez swą boską naturę Chrystus pełni rolę *locus* boskiego światła - energii, a tym samym objawia ludziom istotę bóstwa. W doktrynie Palamasa teofania boskiego światła poprzez osobę Chrystusa ma zatem dwojaki aspekt. Przede wszystkim, jako energia dokonuje przemiany natury człowieka, czyniąc go zdolnym do uczestniczenia w naturze Boga (tym sposobem właśnie „prowadzi” ku naturze, objawia ją). Jednocześnie objawiając boską istotę jest ukoronowaniem procesu stopniowego zbliżania się stworzenia do swego stwórcy, procesu, który polega właśnie na przemianie. Palamas w duchu tradycji patrystycznej nazywa ten proces przebóstwieniem, a warunkiem jego zaistnienia i powszechnej dostępności dla każdego chrześcijanina, jest dogmat wcielenia Chrystusa:

„Dzięki objawieniu się Chrystusa w ciele, nie nauczyliśmy się niczego ani przez proroków, ani przez aniołów, z wyjątkiem tego, co wcześniej zostało zapisane (w Piśmie) po to, by starać się o łaskę poznania, która teraz objawiwszy się, nie musi wszystkiego przejawiać przez pośredników”<sup>583</sup>.

W porządku objawienia możemy poznawać w sposób prawdziwy, odkąd Chrystus zamieszkał w ludzkim ciele i umarł za każdego wierzącego. Udowodnił w ten sposób możliwość wspólnej egzystencji w ciele boskiej i ludzkiej natury, przeto nasze poznanie nawet cielesnymi zmysłami może prowadzić do boskiej natury. Dotyczy to wszystkich ludzi, gdyż Bóg umarł za każdego z osobna, a przebóstwiając ludzką naturę w swoim ciele, przebóstwił ludzką naturę jako całość. Od tej chwili doświadczenie widzenia boskiego światła przestaje być sprawą jednostkową, staje się doświadczeniem ogólnym, wykraczającym poza indywidualny mistycyzm.

---

<sup>582</sup> Atanazy Wielki, *O wcieleniu Słowa* PG 25, 54,3, 192B; tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 1998, s. 73

<sup>583</sup> Palamas, *Triades*, II, 3, 29: Πρὸ δὲ τῆς διὰ σαρκὸς τοῦ Θεοῦ ἐπιφανείας, ἐν μὲν ἀγγέλοις οὐδὲν τοιοῦτων ἐδιδάχθημεν, κἀν τοῖς προφήταις καταλλήλως, πλὴν τῶν τὴν μέλλουσαν χάριν προὔπογραφοῦντων, ἧς νῦν ἐπιφανείσης, οὐκ ἀνάγκη πάντα τελεῖσθαι διὰ μεσότητος.

## Rozdział 10.

### Myśl Areopagity w kontekście palamickiej antropologii

Dla obydwu tradycji, neoplatońskiej i chrześcijańskiej wspólne jest twierdzenie, iż komunია (σύναξις) z bóstwem stanowi najwyższy i konieczny cel życia człowieka realizowany w procesie powrotu. Jego zwieńczeniem jest przebóstwienie<sup>584</sup>, czyli najdoskonalsze, poznające zespolenie z Jednym. Pseudo-Dionizy ujmując ten stan w postaci definicji wielokrotnie stosowanej w późniejszej tradycji:

„Przebóstwienie polega na byciu jak najbardziej podobnym do Boga i na absolutnym z Nim zjednoczeniu” (Ἡ δὲ θεώσις ἐστὶν ἢ πρὸς Θεὸν, ὡς ἐφίκτον ἀφομοίωσις τε καὶ ἕνωσις)<sup>585</sup>.

Areopagita ukazuje ten proces w ramach naturalnego poznania przez hierarchię, odkrywania symboli pod opieką duchowego przewodnika, a także dochodzenia poprzez negację i apofatykę ku mistycznemu poznaniu Jedna. Palamas podkreślił zaś bezpośrednią drogę zjednoczenia poprzez łaskę Ducha i przemianę przez energię Jezusa. Doktor hezychazmu za bardzo istotne uznał wykazanie warunków możliwości w myśli Pseudo-Dionizego poznania boskości przez całego człowieka jako jednośći psycho-somatycznej, po to by obronić tradycję hezychastów przed zarzutami Barlaama i Akindynosa.

Człowiek jest powołany do spotkania z Bogiem, a spotkanie to ma się dokonać we wnętrzu ludzkiej duszy. Heraklitejskie wezwanie „poznaj samego siebie” w chrześcijańskim kontekście - to poszukiwanie Boga w człowieku, proces którego ukoronowaniem jest wewnętrzna przemiana. Zapewnienie o tym, że taka podróż jest możliwa Ojcowie greccy widzieli w pierwotnej zgodności między bytem stworzonym a Stworzycielem, wyrażonej poprzez zawarty w człowieku obraz i podobieństwo do Boga<sup>586</sup>. W pismach Ojców Kapadockich, jak również syntezie Maksyma i pismach Palamasa raczej trudno znaleźć wyraźne określenie, czym jest ów obraz. Ogólnie rzecz biorąc, są to idee uczestniczące w Boskim istnieniu, energie przenikające naszą skażoną naturę. Grzegorz z Nyssy wyjaśnia:

---

<sup>584</sup> Zob. W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, dz. cyt., s. 5-18.

<sup>585</sup> Pseudo-Dionizy, EH, I, 3, 376A.

<sup>586</sup> Zob. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele wschodnim*, Kraków 1996, s. 31-34; V. Lossky, *In the Image and Likeness of God*, Nowy Jork 1974, rozdział *The Theology of the Image*, s. 125 – 139, tamże, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, dz.cyt., s. 100 - 117; G. Mantzarides, *Przebóstwienie...*, dz.cyt., s. 22 - 32.

„Człowiek więc uczyniony na obraz Boży jest to natura ludzka jako całość. To ona ma w sobie podobieństwo Boże”<sup>587</sup>.

Obraz rozumiany nie jako część naszej natury, ale jako pełna osoba nie ogranicza się do jednego z aspektów ludzkiego bytu np. duszy czy ciała, ale obejmuje całość psycho-fizyczną. Palamas kontynuując myśl Grzegorza i Maksyma o człowieku - mikrokosmosie, styku świata ducha i materii, powie wprost:

„Nazwa człowieka nie odnosi się oddzielnie do duszy i ciała, lecz obu razem, gdyż razem zostały one stworzone na obraz Boga”<sup>588</sup>.

Antropologia Grzegorza Palamasa jest kontynuacją doktryny Maksyma Wyznawcy, tego spośród Ojców Greckich, który najpełniej podjął problem człowieka postawionego wobec Boga i świata<sup>589</sup>. Obydwaj myśliciele przedstawiają stworzenie jako jedność psychofizyczną, przy czym doktor hezychazmu czyni tu wiele wysiłku, by podkreślić ważność ciała, które również podlega procesowi przebóstwienia. Gwarancję stanowi unia hipostatyczna osoby Chrystusa, biskup Salonik ujmuje to następująco:

„Słowo stało się ciałem (Syn Boży zatem stał się człowiekiem), by uczcić ciało, nawet to śmiertelne ciało, dlatego dumne duchy, nie powinny ani siebie uznawać, ani być uważane za godne większych zaszczytów niż człowiek, ani też deifikować się z racji swej bezcielesności i pozornej nieśmiertelności”<sup>590</sup>.

Energicznej obronie związku ciała i duszy poświęca Palamas drugą część pierwszej z *Triad*, którą rozpoczyna od przytoczenia znanych słów Apostoła Pawła skierowanych do Koryntian: „czyż nie wiecie, że ciało wasze jest Świątynią Ducha Świętego”<sup>591</sup>. Autor *Triad* pragnie w ten sposób unaocznic, iż nie ma nic złego w cielesności, jako że ciało nie jest złem samo w

---

<sup>587</sup> Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, 16, PG 44, 184 AC; tłum. w: H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, Kraków 1961, s. 30.

<sup>588</sup> Palamas, *Prosopopeiae*, PG 150, 1361 C w: W. Łoski, *Teologia mistyczna..* dz.cyt, s. 101-102.

<sup>589</sup> Zob. Maksym Wyznawca, *Ambiqorum Liber*, PG 91. Najbardziej obszerne studium dotyczące zagadnienia antropologii Grzegorza Palamasa: G. Mantzarides, *Przebóstwienie człowieka. Nauka Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, dz.cyt.

<sup>590</sup> Palamas, *Homilia XVI*, PG 151, 201D-204B; za J. Meyendorff, *Teologia Bizantyńska*, dz.cyt., tłum. J. Prokopiuk, s. 184.

<sup>591</sup> I Kor., 6, 19.

sobie ( ἐν τῷ σώματι δὲ οὐχὶ κακόν, ἐπεὶ μηδὲ τὸ σῶμα πονηρόν)<sup>592</sup>. Grzegorz zauważa również, że przedmiotem ataku apostołów i świętych nie jest samo ciało, a złe skłonności, które zamieszkały w nim w wyniku grzechu pierworodnego. I nawet, jeśli Paweł mówi: „a ja jestem cielesny, zaprzędany w niewolę grzechu”<sup>593</sup>, nie oznacza to przecież, iż ludzkie ciało jest ze swej natury niewolnikiem zła. Palamas konkluduje: „bo ten, kto jest sprzedany, nie jest niewolnikiem z natury” (ὁ πεπραμένος δὲ οὐ φύσει δοῦλος)<sup>594</sup>. W dalszych rozważaniach doktor hezychazmu mówi, że nie jest złem przebywania ducha w ciele, ale fakt, iż człowiek kieruje się pożądaniem ciała, nie zaś prawem ducha:

„My natomiast uważamy, iż złem jest to, że rozum pozostaje w myślach cielesnych, a nie to, że znajduje się w ciele, ponieważ ciało nie jest złe”<sup>595</sup>.

Rozważania Palamasa nad przyczyną złych skłonności duszy przywodzą na myśl dionizjańskie refleksje dotyczące natury zła<sup>596</sup>. Areopagita jednoznacznie przyznaje, że ani ciało, ani materia nie są przyczyną zła, ale brak aktywności w dążeniu do dobra, świadome odrzucenie go, popadnięcie w niewiarę, bezcelowość i wewnętrzny chaos:

„Zło zatem, tkwiąc w duszach, nie pochodzi z materii, ale z ich chaotycznego, nieharmonijnego działania”<sup>597</sup>(...) Jest słabością, niemocą i brakiem czy to poznania, czy elementarnej wiedzy (...), czy wiary, czy pragnienia, czy wreszcie aktywności w dążeniu do dobra”<sup>598</sup>.

Palamas rozważając związek duszy z ciałem podkreśla, że dusza ludzka stanowi bardzo szczególną istotę posiadającą różnorodne władze, zaś ciało używa jako instrumentu naturalnie z nią współdziałającego<sup>599</sup>. Najważniejsza z władz duszy, którą nazywa duchem [umysłem] (νοῦς) posługuje się w ciele specyficznym organem o charakterze zarówno intellegibilny, jak i materialny. Jest to serce, jak wyjaśnia Palamas:

---

<sup>592</sup> Zob. Palamas, *Triades*, I, 2, 1.

<sup>593</sup> Rz, 7, 14.

<sup>594</sup> Palamas, *Triades*, I, 2, 1.

<sup>595</sup> Tenże, *tamże*, I, 2, 1 w: *Filokalie. Teksty o modlitwie serca*, wstęp, tłum. i oprac. J. Naumowicz, Tyniec 2002, s. 266.

<sup>596</sup> Pseudo-Dionizy, DN, IV, 19 – 34, a zwłaszcza 728 CD.

<sup>597</sup> Tenże, *tamże*, IV, 28; tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s. 105.

<sup>598</sup> Tenże, *tamże*, DN, IV, 35; tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s. 109.

<sup>599</sup> Palamas, *Triades*, I, 2, 3: ἐπεὶ δὲ καὶ ἐν ἑστί πολυδύναμον πρᾶγμα ἡ καθ' ἡμᾶς ψυχὴ, χρῆται δ' ὡς ὀργάνῳ τῷ ζῆν κατ' αὐτὴν πεφυκότι σώματι.

„Nasze serce stanowi zatem siedzibę myśli i pierwszy cielesny organ umysłu”<sup>600</sup>.

Ono stanowi centrum, gdzie mogą rodzić się złe myśli, a równocześnie jest miejscem początku działania łaski, która przemienia i ciało, i umysł. Palamas określa serce również jako „ciało” najbardziej wewnętrzne w ciele (μάλιστα τῷ ἐν τῷ σώματι ἐνδοτάτῳ σώματι)<sup>601</sup>, co oznacza, iż najgłębsze zwinięcie duszy w głąb siebie ma swój kres w sercu. Uważa przy tym, iż duch jest skory do błędów nie poprzez zamieszkanie w ziemskiej powłoce, ale raczej przez myśli, mające swój początek w sercu. Właśnie dlatego, zdaniem Palamasa, ludzie, którzy oddają się zmysłowym przyjemnościom i pożądaniom płynącym z serca, tracą właściwe pragnienie duszy i stają się całkowicie „ciałem”<sup>602</sup>. Doktor hezychazmu rozważając relację pomiędzy ciałem i władzą zmysłową duszy zauważa, iż istnieje wiele naturalnych czynności wspólnych obydwu elementom, a które jednocześnie nie przywiązują w sposób szkodliwy duszy do ciała. Te duchowe czynności (αἱ πνευματικαί), uważa Palamas, oddziałują na ciało i nadają mu jakościowo nowy wymiar:

„Schodzą z umysłu do ciała, by poprzez jego (sc. umysłu) działania i namiętności, przekształcić je (sc. ciało) w coś lepszego i przebóstwić”<sup>603</sup>.

Traktując duszę i ciało jako naturalne złożenie, Palamas zauważa, iż obydwa elementy powinny mieć swego strażnika, który chroniłby je przed złymi namiętnościami. Rolę tę wyznacza umysłowi i nawołuje do nieustannej kontroli i czujności. Ludzie, których umysł i dusza dzięki tej kontroli są skierowane ku Bogu, mogą liczyć również na przemianę ciała<sup>604</sup>. Takie widzenie zależności ducha i ciała, zdaniem Grzegorza, jest uprawomocnione właśnie poprzez unię hipostatyczną w Chrystusie. Mnich z Atos zauważa bowiem:

„to samo jest w efekcie, kiedy boskość wcielonego Słowa Boga jest przekazana ciału i duszy, ponieważ ona przebóstwiła ciało za pośrednictwem duszy, tak aby wypełnić dzieła Boże”<sup>605</sup>.

---

<sup>600</sup> Palamas, *Triades* I, 2, 3, w: *Filokalie*, tłum. J. Naumowicz, dz.cyt., s. 268.

<sup>601</sup> Tenże, *tamże*, I, 2, 3.

<sup>602</sup> Tenże, *tamże*, I, 3, 9.

<sup>603</sup> Tenże, *tamże*, II, 2, 12: ἀλλ' ἀπὸ τοῦ νοῦ ἐπὶ τὸ σῶμα διαβαίνουσαι καὶ τοῦτο διὰ τῶν ἐνεργημάτων τε καὶ παθημάτων τούτων ἐπὶ τὸ κρεῖττον μετασκευάζουσαι καὶ θεουργοῦσαι.

<sup>604</sup> Tenże, *tamże*, I, 2, 9; w: *Filokalie*, tłum. J. Naumowicz, dz.cyt., s. 274: „U tych zaś, którzy wzniesli umysł ku Panu i związali duszę z Bożym pragnieniem, również ciało, przemienione wraz z duszą, wznosi się i razem cieszy się wspólnotą z Bogiem, stając się także Jego własnością i przybytkiem”.

<sup>605</sup> Tenże, *tamże*, II, 2, 12: Καθάπερ γὰρ κοινὴ ἐστὶ σώματος καὶ ψυχῆς ἢ τοῦ ἐνανθρωπήσαντος Λόγου τοῦ Θεοῦ θεότης, διὰ μέσης ψυχῆς θεώσασα τὴν σάρκα ὡς καὶ Θεοῦ ἔργα ἐκτελεῖσθαι δι' αὐτῆς.

Dla Palamasa zatem, wcielenie Logosu stanowi warunek możliwości dokonania podobnej przemiany w człowieku. Autor *Triad* przeprowadza w tym miejscu paralełę do zjawiska jakie zachodzi w duszy „człowieka duchowego” (ὁ πνευματικὸς ἄνθρωπος), w którym łaska drugiej osoby Trójcy zmienia ciało poprzez duszę i pozwala mu doświadczyć rzeczy boskich<sup>606</sup>. Dzięki tej przemianie ciało traci swe przywiązanie do spraw materialnych i właściwych mu namiętności, zwraca się ku swemu ośrodkowi, tzn. sercu i odrzuca wszelki kontakt ze złem<sup>607</sup>. Grzegorz wyjaśnia, iż nowa istota, człowiek duchowy, to nic innego, niż ludzka natura przeniknięta energiami Ducha:

„Człowiek duchowy zawiera trzy elementy łaskę Ducha Świętego, rozumną duszę i ziemskie ciało”<sup>608</sup>.

Stopniowe odkrywanie przez człowieka w swej naturze, widzianej jako psychosomatyczna jedność, zatartego przez grzech obrazu Boga, czyli stopniowe urzeczywistnianie podobieństwa, to właśnie dla Palamasa droga zjednoczenia wiodąca ku całkowitemu przebóstwieniu. Ten aspekt przemiany, nieobecny u Pseudo-Dionizego sprawia, iż część praktyczna zostaje przez Palamasa uzupełniona tradycją mnichów z Atos. W dziełach Pseudo-Dionizego znajdziemy opis przebóstwienia jako intelektualnej podróży w głąb siebie, proces stopniowego oczyszczania umysłu, ale i moralnego doskonalenia, przestrzegania przykazań. Dla Palamas zaś γνῶθι σεαυτὸν będzie oznaczało Odyseję powrotu do źródła, w której nagrodą jest przemiana całej, duchowo-cieleśnej natury człowieka<sup>609</sup>. Autor *Areopagityków* kolejne etapy wiodące ku przebóstwieniu, umieszcza na płaszczyźnie intelektualnej, utożsamiając wewnętrzne doskonalenie i oświecenie z procesem nabywania wiedzy, tzn stopniową przemianą przez przebóstwiający światło. Odpowiednio opisuje przynależne temu procesowi stopnie doskonalenia umysłu: oczyszczenie, oświecenie i udoskonalające zjednoczenie. I tak, pierwszy krok to zwrócenie się ku swemu wnętrzu (γνῶθι

---

<sup>606</sup> Tenże, *tamże*, II, 2, 12: διὰ μέσης ψυχῆς πρὸς τὸ σῶμα διαπορθμευμένη, πάσχειν καὶ αὐτῷ τὰ θεῖα δίδωσι.

<sup>607</sup> Palamas używa wyrażenie „powraca do samego siebie” (πρὸς ἑαυτὸ τὸ σῶμα ἐπιστρέφον), co jak zauważyliśmy jest zupełnie nowym rozumieniem tego neoplatońskiego terminu. Zob. Palamas, *Triades*, II, 2, 12.

<sup>608</sup> Tenże, *tamże*, I, 3, 43: Ὁ πνευματικὸς ἄνθρωπος ἐκ τριῶν ὑφέστηκε, χάριτος Πνεύματος ἐπουρανίου, ψυχῆς λογικῆς καὶ γῆϊνου σώματος”.

<sup>609</sup> Zob. J. Meyendorff, *Le theme du ‘retour en soi’ dans la doctrine palamite du XIVe siecle* w: „Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problem”, Londyn 1974, s. 188 – 206.

σεαυτὸν), by poznać swój stopień w hierarchii, czyli poziom wiedzy<sup>610</sup>. Oczyszczenie odbywa dalej przez studiowanie Pisma (epifania Boga), modlitwę, zachwyty i miłosną ekstazę<sup>611</sup>. Tą ostatnią rozumie Pseudo-Dionizy jako stan umysłu, który wchodzi w ciemność mistyczną (ἀγνοσία) będącą przedsionkiem prawdziwego poznania Boga. Wprowadza doń teologia apofatyczna, będąca najdoskonalszym sposobem oderwania umysłu od świata zmysłów. Owa boska niewiedza to moment powstrzymania wszelkiej aktywności intelektualnej, powodujący osiągnięcie mistycznej kontemplacji. To jest właśnie oświecenie, zanurzenie w „promieniach błyszczącej ciemności”. W tym stanie umysł może uchwycić rzeczywistość absolutnie prostą, transcendentującą porządek bytu i doskonale się z nią zjednoczyć (θέωσις). Studiując myśl Areopagity w kontekstach, w jakich jest cytowana w *Triadach*, trudno się oprzeć wrażeniu, iż Palamas zupełnie świadomej pragnie osłabić jej intelektualny wydźwięk. Należy jednak pamiętać, że w dziele tym znajdujemy końcowy efekt wcześniejszych przemyśleń doktora hezychamu, którym jest synteza szeroko rozumianej tradycji monastycznej. Oznacza to, iż Palamas w obronie mnichów hezychastów dokonuje scalenia elementów różnorodnych praktyk duchowych opisanych i stosowanych przez jego poprzedników. Druga z *Triad* stanowi zatem swoisty wykład dróg poznania Boga, w którym w harmonijny sposób istnieją obok siebie metody ćwiczeń ciała i umysłu. Odnajdujemy tutaj wyraźne odniesienie do duchowych mistrzów kościoła wschodniego z czwartego wieku, Makarego Egipskiego, Nikefora Hezychasty oraz Ewagriusza Pontyjskiego o wiele wcześniejszych, niż badane przez nas *Areopagityki*. Przypomnijmy, iż konkluzję palamickiej antropologii stanowi myśl, iż człowiek może doświadczyć boskiego światła w swym przemienionym ciele, co dokonuje się poprzez odkrywanie w duszy boskiego podobieństwa zaciemnionego przez grzech. Droga ta składa się z trzech etapów: pokuty i żalu za grzechy; modlitwy i dobrych uczynków; a w końcu zmiany stanu umysłu. Palamas opisując kolejne etapy znajduje ich ugruntowanie w szeroko rozumianej tradycji, sięga również obficie do pism Pseudo-Dionizego. Szczególnie

---

<sup>610</sup> Grzech zakłóca hierarchię, światło Boże jest przesłonięte przez zło i nie dociera do duszy. Największym złem jest pycha przejawiająca się w tym, iż ludzie nie zasługujący na to, stają na wyższym stopniu hierarchii.

<sup>611</sup> Wpływ Proklosa w tej koncepcji uwidacznia się przede wszystkim w nieustannym podkreślaniu przez Pseudo-Dionizego biernego charakteru podmiotu doznającego poszczególnych przemian. Mistyczne wznoszenie się do Boga powinno być zainicjowane przez wyżej stojących w hierarchii, oczyszczenie umysłu dokonuje się niejako automatycznie poprzez oddziaływanie sakramentów i ich symboliczną interpretację, analogię, i w końcu dostępuje się etapu najwyższego, kiedy następuje poszerzenie pola poznawczego, dzięki mistycznemu oświeceniu. Autor *Corpusu* używa tu wyraźnie i często strony biernej czasu przyszłego, kiedy pisze: „będziesz podniesiony (ἀνασθεσὲ) do zjednoczenia z Bogiem poprzez całkowite i pełne przeobóstwiające oświecenie” w: *De ecclesiastica hierarchia*, I, 3, 433C.

zwraca uwagę palamickie nawiązanie do wątku modlitwy, wypełniania przykazań i dobrych uczynków jakie znajdujemy w dziele *Imiona Boskie*. Ten ostatni etap Palamas opisuje dokładniej w dialogu *Περὶ Προσευχῆς*<sup>612</sup> oraz w drugiej części *Triad* czerpiąc z myśli Pseudo-Dionizego. Elementy ewagrińskiej nauki o „modlitwie umysłu”<sup>613</sup>, która w koncepcji Makarego staje się „modlitwą serca”, znajdujemy u autora *Areopagityków* w opisie etapów przemiany umysłu, koniecznych by móc osiągnąć poznanie Boga. Składają się nań trzy kolejne stopnie, kiedy umysł nastawia się na odczucia wewnętrzne, następnie zwraca się ku samemu sobie, by w końcu poprzez odrzucenie właściwej mu aktywności na korzyść „czystej modlitwy”, wznieść się do Boga. Wedle Palamasa, traktat *Imiona Boskie* Pseudo-Dionizego jest przede wszystkim opisem owej drogi samopoznania umysłu, skupienia się w sobie i apofatycznego odrzucenia wszelkiego dyskursu, czego zwieńczeniem jest teologia mistyczna, czyli wiedza prawdziwa, kontemplacja niewyraźnej istoty bóstwa.

W dionizjańskim opisie procesu „powrotu do siebie samego” daje się zauważyć zarówno od strony werbalnej jak i koncepcyjnej, neoplatońską formułę duszy, jako tej, która posiada zdolność ruchu sama z siebie, przez co może realizować proces samopoznania. Spostrzeżenia te pojawiają się zebrane w formę bardzo precyzyjnych teorematów, w *Elementach teologii* Proklosa. Dzieło to słynny scholarcha zaczyna od przestudiowania samego pojęcia „powrotu do samego siebie”, ἐπιστροφή πρὸς ἑαυτόν. Według niego, wszystko to, co ma moc zwracania się ku samemu sobie, jest bezcielesne<sup>614</sup> i posiada substancję, która występuje oddzielnie od każdego ciała<sup>615</sup>. Uważa przy tym, iż każde istnienie, które ma moc poznania samego siebie, ma również moc *zwracania się ku samemu sobie*<sup>616</sup>. W przeciwieństwie do form życia zanurzonych w materii, dusza może poznać samą siebie, ponieważ jej substancja zawiera jednocześnie życie i poznanie (καὶ γὰρ ἐν τῇ οὐσίᾳ ἡ ζωὴ καὶ γνῶσις)<sup>617</sup>. Dusza jest pośrednim szczeblem w hierarchii wszystkich istnień, bowiem jako poznanie mające moc samopoznawczą (γνῶσις ἑαυτῆς γνῶστικὴ) występuje ona wprawdzie oddzielnie od wszelkiego ciała, lecz jest

---

<sup>612</sup> *Περὶ Προσευχῆς*, *Synggrammata*, IV, Saloniki 1984. Termin *προσευχῆς* oznacza czujność i wewnętrzne skupienie.

<sup>613</sup> Jest to stan, kiedy umysł wolny od wszelkiej aktywności stymulowanej przez postrzeżenia i namiętności, zwraca się ku samemu sobie, Zob. Ewagriusz, *De Oratone* PG 79, 84; Makary Egipski, *Homilia I, XI, XV*, *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, wyd. H. Dorries, Leipzig 1961.

<sup>614</sup> Proklos, *Elementa theologiae*, 15; wyd. E.R. Dodds, Oxford 1963, s.16, 30: Πᾶν τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν ἀσώματόν ἐστιν.

<sup>615</sup> Tenże, *tamże*, 16, s. 18, 7: Πᾶν τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν χωριστὴν οὐσίαν ἔχει παντὸς σώματος.

<sup>616</sup> Tenże, *tamże*, 83, s. 76, 29: Πᾶν τὸ ἑαυτοῦ γνωστικὸν πρὸς ἑαυτὸ πάντῃ ἐπιστρεπτικὸν ἐστιν.

<sup>617</sup> Tenże, *tamże*, 197, s. 172, 15.

jednak podrzędna (κατωδεστέρα) względem tego, co niepodzielne<sup>618</sup>. Dzięki owemu statusowi ontycznemu dusza może więc poznawać różne kategorie rzeczywistości, ale w sposób naturalny zwraca się ku Jednemu. Wynika to z faktu, iż każde istnienie, mające u swych podstaw zasadę, zwraca się (ἐπιστρέφεται) poprzez swoją naturę, ku temu, od czego pochodzi<sup>619</sup>. Dzieła Proklosa opisujące samopoznający ruch duszy wykluczają jakąkolwiek, poza intelektualną, formę poznania i podkreślają konieczność wyzbycia się wszelkich cielesnych aspektów. W *Theologia Platonis* Proklos zaznacza, że to co boskie, jest poznawalne wyłącznie poprzez substancję duszy i przez nią samą. Oglądając tylko siebie (ἐαυτήν μόνον καθορᾶν), a potem zanurzając się w głąb samej siebie (χωρούσαν εἰς τὸ ἔντος αὐτῆς) jakby do środka sanktuarium, poprzez nieustanne poznawanie samej siebie (τῆ ἐαυτῆς γνώσει), dusza odnajduje sam umysł (Νοῦς). Wtedy może kontemplować rzeczywistość boską, henady bytów, by wreszcie nawiązać kontakt z tym, co niewypowiadalne, co jest poza wszelką bytowością (καὶ συνάπτεσθαι τῷ ἀρρέτω καὶ πάντων ἐπεκείνα τῶν ὄντων)<sup>620</sup>. Podobieństwo rozważań Proklosa i Pseudo-Dionizego do rad praktycznych dla adeptów chcących praktykować hezychię<sup>621</sup>, jakie Palamas zawarł w drugiej części *Triad* jest uderzające. Trafiamy tu na opisy etapów samopoznania i powrotu duszy, obfitujący w bezpośrednie cytaty z dzieła *Imiona Boskie*. Warto zauważyć, iż jakkolwiek zapożyczenia są dosłowne, to jednak cały kontekst sprawia, iż myśl Areopagity wydaje znajdować się w obcym sobie środowisku. Zostaje bowiem połączona z koncepcją modlitwy serca oraz praktyki ćwiczenia oddechu w ciele, myślą nie tylko nieobecną w dziełach Wielkiego Dionizego, ale doktrynalnie mu odległą. Powrót do samego siebie w istocie swej, to dla Palamas powrót do właściwej człowiekowi rzeczywistość cielesno-duchowej. Doktor hezychazmu rozważając w jaki sposób umysł może powrócić do samego siebie, wykorzystuje tu koncepcję duszy jako tej, która posiadając zdolność ruchu sama przez się, może realizować proces samopoznania. Uzupełnia jednak tę myśl poprzez wprowadzenie rozróżnienie natury i przysługującej jej energii, dzięki czemu może powiedzieć o nieruchomej istocie umysłu i jego działaniu<sup>622</sup>. Dzięki temu umysł, w odróżnieniu od zmysłu wzroku, nie tylko widzi rzeczy, ale również postrzega samego siebie. Tą pierwszą najprostszą czynność nazywa

<sup>618</sup> Tenże, *tamże*, 190, s. 166, 11.

<sup>619</sup> Tenże, *tamże*, 31, s. 34, 28.

<sup>620</sup> Proklos, *Theologia Platonis*, I, 3; wyd. H.D. Saffrey, L.G. Westerink, Paryż 1968, s. 15, 21; Zob. Plotyn, *Enneady*, VI, 9, 11, 18. Można również zauważyć podobieństwo wizji Proklosa do opisu wizji Augustyna w ogrodach Ostii, *Wyznania*, IX, 10, 23-25.

<sup>621</sup> Zob. Palamas, *Triades*, I, 2 - 9.

<sup>622</sup> Tenże, *tamże*, I, 2, 5; w: *Filokalie*, tłum. J. Naumowicz, s. 270: „Nie wiedzą oni, jak się wydaje, że czymś innym jest istota umysłu, a czymś innym jego działanie”; także *Triades*, I, 3, 45.

Palamas za Pseudo-Dionizym „ruchem po linii prostej”, w odróżnieniu od „ruchu kolistego”, najbardziej mu właściwemu<sup>623</sup>. Przez tą czynność bowiem, umysł zabezpiecza się przed rozproszeniem i powraca do Boga:

„Umysł zaś postrzega inne dostępne mu rzeczy – co Wielki Dionizy nazywa „ruchem po linii prostej” – ale wraca do siebie i ogarnia siebie samego swoim spojrzeniem. Ten sam autor określa go mianem „ruchu kolistego”. Jest to najwłaściwsze i najlepsze działanie umysłu, poprzez które przekraczając siebie, łączy się z Bogiem”<sup>624</sup>.

Autor *Areopagityków* opisując ruch umysłu pragnie oddać jego najbardziej subtelny stan, absolutne upodobnienie do pozbawionych formy umysłów anielskich, zdolnych kontemplować boską rzeczywistość. Stan ten ma na celu jak największe oderwanie się od ciała i jego funkcji:

„Dusza porusza się również ruchem kołowym, wtedy gdy wchodząc w samą siebie, opuszcza świat rzeczy zewnętrznych i zbiera wszelkie moce intelektualne w jedność. W tym ruchu kołowym, który zabezpiecza ją przed pobłędzeniem, odwraca się od wielości rzeczy, które są na zewnątrz, i skupia się najpierw na sobie, a potem, gdy staje się jedną formą, tworzy jedność doskonałą swoich własnych mocy. W ten sposób jest prowadzona do piękna i dobra, wyższego nad wszystko, zawsze jedyne, doskonale tożsamego, bez początku i bez końca”<sup>625</sup>.

Analiza fragmentu dzieła Pseudo-Dionizego, na który powołuje się Palamas nie wskazuje jednoznacznie, aby Areopagita dokonywał gradacji poszczególnych ruchów duszy, dzieląc je na bardziej i mniej właściwe<sup>626</sup>. Pseudo-Dionizy wymienia pozostałe ruchy duszy, spiralny i prosty opisując po kolei ich właściwości. Wydaje się nawet, iż ruch po prostej jest ze wszech miar właściwy, gdyż prowadzi duszę od rozproszonych symboli ku jednemu, prostemu bytowi:

„Jej ruch prosty wreszcie ma miejsce wtedy, kiedy dusza nie wchodzi w siebie i nie koncentruje się na jednym akcie intelektu (to bowiem, jak powiedziałem należy do ruchu kołowego), a raczej gdy w

---

<sup>623</sup> Pseudo-Dionizy, DN, IV, 9, 705AB.

<sup>624</sup> Palamas, *Triades* I, 2, 5; tłum. w: *Filokalie...*, dz.cyt., s. 270.

<sup>625</sup> Pseudo-Dionizy, DN, IV, 9, 705A; tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s. 85; Zob. *tamże* o ruchu spiralnym i prostym duszy.

<sup>626</sup> Czyni to natomiast Proklos w komentarzu do platońskiego *Timajosa*. „Kolisty ruch”, jego zdaniem, to zwrot duszy ku niej samej jako początek życia pełnego rozsądku i zrozumienia istoty rzeczy.

ruchu tym oddala się od tego, co na zewnątrz niej, do tego, co ponad nią, tak jakby była prowadzona od licznych i różnorodnych symboli do prostych i jednolitych kontemplacji<sup>627</sup>.

Nastawienie umysłu na wewnętrzne odczucia jest wedle biskupa Salonik stopniem najbardziej podstawowym, ale i najtrudniejszym dla pragnących praktykować hezychię:

„Ci, którzy właśnie przystąpili do duchowej walki, widzą, że ich rozum, zaledwie skupiony, wciąż się rozprasza. (...) Z braku doświadczenia nie wiedzą, że opanowanie umysłu jest czymś najtrudniejszym w dążeniu do kontemplacji i najbardziej zmiennym ze wszystkiego<sup>628</sup>.

Palamas radzi młodym mnichom, iż jedyną metodą kontrolowania umysłu, by nie rozpraszał się przez pożądanie zmysłów, jest sprowadzenie (*sc.* zwinięcie *συνελεξι*) go do swego wnętrza, czyli do serca. Doktor hezychazmu kontrastuje ten ruch z pojęciem *ekstazy*, czyli wyjściem umysłu poza siebie, by zjednoczyć się z bóstwem. Jest to ewidentna krytyka neoplatońskiej wizji:

„Natomiast wyprowadzenie go poza samo ciało, tak by mógł tam doznać duchowych wizji, jest największym błędem Greków, korzeniem i źródłem wszelkiego fałszu<sup>629</sup>.

Dlatego Grzegorz zaleca początkującym uczniom, aby powiązali modlitwę umysłu z funkcją ciała, tak by zatrzymując oddech jednocześnie zatrzymywali umysł<sup>630</sup>. Palamas radzi przy tym, by modlić się w pozycji siedzącej, ze wzrokiem skierowanym na część środkową ciała, tzn. na pępek lub mostek, co ma umożliwić *zamknięty obieg umysłu* (*το έξω σχημα*). Dzięki temu mają uzyskać zjednoczenie umysłu z sercem ponieważ „konieczne jest wprowadzenie i utrzymanie rozumu wewnątrz serca<sup>631</sup>. Dzięki temu adepci oczyszczą swój umysł z zamętu i doprowadzą go do „doskonałej jedności swoich mocy”, uzyskując stan, który Areopgaita określa mianem *jednoczącego zebrania* (*ἡ ἐνοειδῆς συνέλιξις*<sup>632</sup>). Pseudo-Dionizy myśli tu o szczególnym stanie umysłu wyzbytym wszelkich działań i energii, tymczasem doktor hezychazmu podkreśla, iż owa „doskonała jedność” jest osiągnięta przez tych, którzy kontrolują w idealny sposób swoje czynności życiowe zespalając je z działaniami ducha.

<sup>627</sup> Pseudo-Dionizy, DN, IV, 9, 705AB; tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s. 86.

<sup>628</sup> Palamas, *Triades*, I, 2, 7; w: *Filokalie*, tłum. J. Naumowicz, dz.cyt., s. 272.

<sup>629</sup> Tenże, *tamże*, I, 2, 4; w: *Filokalie*, tłum. J. Naumowicz, dz.cyt., s. 269.

<sup>630</sup> Zob. Tenże, *tamże*, I, 2, 7.

<sup>631</sup> Tenże, *tamże*, I, 2, 7; w: *Filokalie*, tłum. J. Naumowicz, dz.cyt., s. 271.

<sup>632</sup> Pseudo-Dionizy, DN, IV, 9, 705A.

Autor *Triad* posuwa się wręcz do stwierdzenia, iż przez zachowanie określonej postawy ciała można wymóc stan umysłu, polegający na jego przebywaniu wewnątrz samego siebie i w sercu jednocześnie:

„Zwijając swoje ciało, (...) jakby w kłębek, na kształt kolisty, analogicznie do ruchu wewnętrznego, jaki ma przyjąć umysł – przez taką postawę zewnętrzną można wprowadzić do serca moc umysłu, która natomiast przez wzrok jest rozpraszana na zewnątrz”<sup>633</sup>.

Twierdzenie o możliwość doskonałego zjednoczenia umysłu i funkcji ciała, Palamas zdaje się wywodzić z myśli Wielkiego Dionizego. Grzegorz naucza, iż umysł każdego człowieka, dzięki zdolności transcendowania samego siebie i poprzez zwycięstwo nad namiętnościami zdobywa formę (a więc i właściwości) inteligencji anielskiej<sup>634</sup>. Charakterystyczne pierwsze zdanie z pierwszej *Triady* brzmi:

„Ludzki umysł także, a nie tylko anielski, przekracza sam siebie, i przez beznamiętność (*sc.* apatię) staje się podobny aniołom”<sup>635</sup>.

Doktor hezychazmu wydaje się wiernie kontynuować myśl swego mistrza, który stwierdza, iż istnieją umysły zdolne, by naśladować umysły anielskie, i tym dana jest wizja boskości. Areopagita mówi tu o umysłach, które podobnie jak anielskie, poprzez porzucenie wszelkiej umysłowej aktywności będą zjednoczone z boskim światłem:

„istnieją też intelekty o boskim kształcie, które – na ile jest to możliwe – łączą się wzorem aniołów z jednością wtedy, gdy zrzekają się wszelkiej energii intelektualnej i wchodzą w związek ze światłością ponadboską”<sup>636</sup>.

Grzegorz cytując ów fragment z dzieła *Imiona Boskie* świadomie go zmienia, i tych którzy doświadczają poznania boskości poprzez światło nazywa upodobnionymi do Boga ludźmi

---

<sup>633</sup> Palamas, *Triades*, I, 2, 8; w: *Filokalie*, tłum. J. Naumowicz, dz.cyt., s. 274.

<sup>634</sup> Tenże, *tamże*, I, 3, 4.

<sup>635</sup> Tenże, *tamże*, I, 3, 4: Ὑπερανοβαίνειν δὲ ἑαυτὸν οὐκ ἀγγέλων μόνων, ἀλλὰ καὶ ἀνθρώπινος νοῦς, ἀγγελουειδῆς δι' ἀπαθείας γεγονώς.

Fragment ten oraz następny poniżej, był już rozważany w naszej pracy, ale w innym kontekście, por. s. 153.

<sup>636</sup> Pseudo-Dionizy, DN, I, 5, 593A, Ταύταις οἱ θεοειδεῖς ἀγγελομιμέτως, ὡς ἐφικτόν, ἐνούμενοι νόες, ἐπειδὴ κατὰ πάσης νοερᾶς ἐνεργείας ἀποπαυσιν ἢ τοιαυτὴ γίνεται τῶν ἐκθεουμένων νοῶν πρὸς τὸ ὑπερθεὸν φῶς ἔνωσις, tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s.53.

jako, że w całości stali się duchowi i wzorem aniołów są zjednoczenie ze światłem<sup>637</sup>. Oczywiście najważniejszym elementem w przytoczonym fragmencie jest zmiana - odniesie się do „przebóstwionego człowieka”(θεοειδεῖς τῶν ἀνθρώπων), nie zaś jak u „Wielkiego Dionizego”, do nieokreślonych bliżej „przebóstwionych intelektów”(οἱ θεοειδεῖς ἐνούμενοι νόες). Pozwala to Palamasowi połączyć koncepcję zmiany intelektu ze zmianą właściwości ciała<sup>638</sup>. Myśl ta pozornie wydaje się nie odbiegać zbyt daleko od dociekań Pseudo-Dionizego pozostającego tu w kręgu rozważań Proklosa. W traktacie *De providentia et fato*<sup>639</sup> autor ten sądzi, iż w swym doskonałym poznaniu, dusza staje się ubóstwionym człowiekiem (θεῖος ἀνὴρ). Jednakowoż, na początku swych rozważań mówi, że pierwszym krokiem samopoznania jest moment, gdy dusza wyzwala się z powłoki ciała i uświadamia sobie, że nie jest ani bytem cielesnym, ani boskim<sup>640</sup>. Następnie odkrywa w sobie νοῦς jako byt inteligentny (νοερός)<sup>641</sup>, zdolny by zapanować nad każdym odruchem ciała, (sc. ruchem zewnętrznym duszy), jak i swoim własnym (sc. ruchem wewnętrznym duszy). Tę możliwość daje mu specjalny element, „punkt szczytowy” (*apex mentis*), nazwany przez Proklosa „kwiatem intelektu” (ἄνθος νοῦ)<sup>642</sup>. Koncepcja ta obecna w myśli Pseudo-Dionizego zyskała odpowiedni komentarz Maksyma Wyznawcy, w tym też duchu została wykorzystana przez Palamas<sup>643</sup>. Otóż autor *Scholiów* traktując człowieka jako duchowo-cielesne *compositum* interpretuje „ów punkt szczytowy” jako „punkt wspólny” rzeczywistości noetycznej i materialnej obecnej w człowieku. Dzięki byciu mikrokosmosem, istota ludzka jest zdolna do przekroczenia samej siebie i zjednoczeniu z Bogiem w swej psychosomatycznej złożoności. Grzegorz ujmuje to w następujący sposób:

„Wiedząc od wielkiego Dionizego i sławnego Maksyma, że nasz umysł z jednej strony posiada moc poznania, dzięki której widzi rzeczy dostępne umysłem (noetyczne), a z drugiej (posiada) przekraczające naturę intelektu zjednoczenie, dzięki któremu umysł łączy się z tym, co wyższe od niego, (Μαθὼν δὲ καὶ τοῦ μεγάλου Διονυσίου καὶ Μαξίμου τοῦ πάνου, τὸν καθ' ἡμᾶς νοῦν, τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, δι' ἧς τὰ νοητὰ βλέπει, τὴν δὲ ἔνωσιν ὑπεραίρουσαν τὴν τοῦ νοῦ θύσιν, δι' ἧς συνάπτεται πρὸς τὰ ἐπέκεινα ἑαυτοῦ.) i on (kto) szuka tej najwyższej w nas zdolności, tej istoty jedynej, doskonałej, prostej, nieodłącznej od

<sup>637</sup> Palamas, *Triades*, II,3, 32: Καὶ τοὺς θεοειδεῖς τῶν ἀνθρώπων πάντως γενομένους νόας, ἀγγελουμιμήτως ἐνοῦσθαι τούτῳ τῷ φωτὶ.

<sup>638</sup> Fragment ten był już przytaczany i rozważany w naszej pracy, ale w innym kontekście, por. s. 153.

<sup>639</sup> Proklos, *De providentia et fato*, wyd. H. Böse, Berlin 1960, s. X.

<sup>640</sup> Tenże, *tamże*, 23, 11, s. 133.

<sup>641</sup> Tenże, *tamże*, 30, 11, s. 139; tłum. Wilhelma z Moerbeke (...*cognoscens et seipsum quis est*).

<sup>642</sup> Tenże, *tamże*, 31, 9, s. 140-141.

<sup>643</sup> Palamas, *Triades*, I, 3, 45; Pseudo-Dionizy, DN, VII, I, 865 C; Maksym Wyznawca, *Scholia Maximi*, PG 4, 344 A.

naszej natury.(...) Tak jak obraz obrazów, ona rozdziela i zbiera w jedno rozwijając się i zwiijając – bardzo podobna istotom żyjącym (zwierzętom) – ruch naszych myśli, na czym opiera się wszelkie pewność poznania<sup>644</sup>.

Podkreślony fragment jest identyczny z tekstem jaki znajdujemy w *Imionach boskich* Pseudo-Dionizego: Δέον εἰδέναι καθ' ἡμᾶς νοῦν, τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, δι' ἧς τὰ νοητὰ βλέπει, τὴν δὲ ἔνωσιν ὑπεραίρουσαν τὴν τοῦ νοῦ θύσιν, δι' ἧς συνάπτεται πρὸς τὰ ἐπέκεινα ἑαυτοῦ<sup>645</sup>.

I chociaż, jak pisze Palamas, nasz umysł opuszcza się ku rzeczom materialnymi, jako, że ze swej natury jest związany z ciałem (ὅτε φύσι τὴν μετὰ σώματος ἔχων συμπλοκὴν<sup>646</sup>), to jednak jego druga część (sc. wyższa *energia* τῆς κρείττονός ἐνεργείας) ma zdolność zwinięcia się, powrotu do siebie samej. Jeżeli człowiek utrzyma swój umysł w tym stanie, będzie mógł zjednoczyć się z Bogiem:

„Tak więc umysł uzyskawszy tę jemu samemu właściwą energię, a jest nią powrót do siebie samego i uwaga nad sobą, i przekroczywszy siebie samego może zjednoczyć się z Bogiem”<sup>647</sup>.

---

<sup>644</sup> Palamas, *Triades*, I, 3, 45; Μαθὼν δὲ καὶ τοῦ μεγάλου Διονυσίου καὶ Μαξίμου τοῦ πάνου, τὸν καθ' ἡμᾶς νοῦν, τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, δι' ἧς τὰ νοητὰ βλέπει, τὴν δὲ ἔνωσιν ὑπεραίρουσαν τὴν τοῦ νοῦ θύσιν, δι' ἧς συνάπτεται πρὸς τὰ ἐπέκεινα ἑαυτοῦ, τοῦτο δὴ ζητεῖ τὸ ἀκρότατον τῶν ἐν ἡμῖν, τὴν μόνην τελείαν καὶ ἐνιαίαν καὶ πάντη ἀμερῆ τῶν καθ' ἡμᾶς οὐσίαν, (...), σχεδὸν κατὰ τὰ ἐρπυστικά τῶν ζώων ἐν συναγωγῇ καὶ διαίρεσι προΐοντας, καὶ ὀρίζει καὶ ἐνοποιεῖ, ἅτε εἶδος οὔσα τῶν εἰδῶν”.

<sup>645</sup>Pseudo-Dionizy, DN, VII, 1, 865C-D. W tłumaczeniu M. Dzielskiej ten fragment brzmi inaczej, wydaje się jednak, że przekład tekstu greckiego bardziej skłania ku wersji jaka została utrzymana we fragmencie Palamasasa.; por, M. Dzielska, dz.cyt., s. 124: „Należy bowiem o tym wiedzieć, że nasz intelekt posiada moc poznania, dzięki której widzi przedmioty intelegibilne i dostrzega też, że jedność przez którą się łączy z tym, co wyższe od niego, przekracza naturalną zdolność intelektu”.

<sup>646</sup> Palamas, *Triades*, I, 3, 45;

<sup>647</sup> Tenże, *tamże*, I, 3, 45; Τῆς οὖν καθ' ἑαυτὸν ἐνεργείας γενόμενος ὁ νοῦς, ἥτις ἐστὶν ἡ πρὸς ἑαυτὸν στροφή καὶ τήρησις, δι' αὐτῆς ὑπεραναβαίνων ἑαυτόν, καὶ Θεῷ συγγένοιτ' ἄν.

## Rozdział 11. Jednocząca wizja

Umysł poddany działaniu łaski Ducha, przebywający wewnątrz siebie i wewnątrz ciała, zyskuje nowy rodzaj doznania, nie pochodzący ani od władz intelektualnych, ani od cielesnych zmysłów. Grzegorz określa ten stan mianem *umysłowego uczucia, duchowego doznania* (ἡ νοερά αἴσθησις)<sup>648</sup> i podąża wyraźnie tropem Grzegorza z Nyssy, w którego pismach pojawia się termin „doznania umysłowego”, „boskiego”<sup>649</sup>. Doktor hezychazmu komentując wyrażenie Salomona „doznanie intelektualne i boskie” (αἴσθησις νοερά καὶ θεῖα) pisze:

„Przez dodanie tych dwóch przymiotników nakłania swego słuchacza, by nie uważał je, ani za wrażenie zmysłowe, ani za proces myślowy; ponieważ poznanie umysłowe nie jest wrażeniem zmysłowym, zaś wrażenie zmysłowe nie jest poznaniem umysłowym. To intelektualne doznanie jest zatem różne od obydwu działań”<sup>650</sup>.

Człowiek zyskuje w ten sposób nowy modus poznawczy, jest to właśnie stan hezychii oznaczający zawieszenie procesu myślowego i działania zmysłów. Umysł przebywa w boskich ciemnościach, tzn. w stanie absolutnego wewnętrznego zwinięcia, porzucenia wszelkiej aktywności. W tym momencie przenika go całkowicie boska energia-światło, równoznaczna z łaską Ducha uzdalniającą do jednoczącego poznania. Zatem, kiedy „święci nauczyciele hezychazmu” kontemplują boskie światło wewnątrz siebie, widzą je dzięki przebóstwiałej komunii (zjednoczeniu) z Duchem. Autor *Triad* wyjaśnia ten punkt Barlaamowi:

„czy nie rozumiesz, że te boskie energie są w Bogu i przez to pozostają niewidzialne dla stworzonych zmysłów? Owszem, święci widzieli je ponieważ przekroczyli samych siebie z pomocą Ducha (...).

---

<sup>648</sup> Zob. Palamas, *Triades*, I, 2, 4.

<sup>649</sup> Termin „boskie doznanie” pojawia się już u Orygenesza w *Przeciwko Celsusowi*, I, 48, PG 11, 749 AB, najważniejszej jego interpretacja dokonuje Grzegorz z Nyssy w *In Cantiorum Hom. IX*, PG 44, 951 C; termin ten znajdujemy u Maksyma Wyznawcy w *Questiones*, PG 91, 1248 B, a także w pismach Diadocha z Fotike; Zob. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de s. Grégoire de Nysse*, Paryż, Aubier, 1944, s. 238 – 239.

<sup>650</sup> Palamas. *Triades*, I, 3, 20, Τῆ γὰρ ἀμφοτέρων συζυγία πείθει τὸν ἀκούοντα μηδέτερον νομίσει ταύτην, μήτ' αἴσθησιν, μήτε νόησιν. Οὐτε γὰρ ἡ νόησις αἴσθησις ποτε, ὡθ' ἡ αἴσθησις νόησις. Οὐκοῦν ἡ νοερά αἴσθησις ἄλλο παρ' ἐκάτερον αὐτῶν .

Cudownie widzieli je za pomocą zmysłu, który przewyższa zmysły, z pomocą umysłu, który umysł przekracza, ponieważ moc Ducha przeniknęła ich ludzkie zdolności i pozwoliła zobaczyć to, co jest ponad nimi<sup>651</sup>.

Według doktora hezychazmu, teologia ma z założenia prowadzić ku poznaniu Istoty Najwyższej, co jednak ważne, nie przez poszukiwanie pozytywnej, czy negatywnej wiedzy o Bogu i świecie, ale przez osobiste doświadczenie szukającego. 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>652</sup>”.

Sam proces negacji nie wystarczy, by przekształcić świadomości poznającego, musi mu towarzyszyć łaska, przestrzeganie przykazań i praktyka duchowa. Grzegorz wyjaśnia, iż kontemplacja nie jest po prostu abstrakcją i negacją, ale jest zjednoczeniem i przebóstwieniem, które staje się w sposób mistyczny i niewypowiedziany, poprzez łaskę Boga, jest czymś, co przekracza abstrakcję<sup>653</sup>. Palamas mocno akcentuje konieczność zaistnienia boskiej energii i aktywnego działania samego podmiotu poznającego, by osiągnąć prawdziwe poznanie. Wydaje się, iż autor *Triad* czyni to świadomie, gdyż położenie akcentu na wątek praktyki duchowej i konieczności łaski broni obydwu myślicieli przed oskarżeniem o mesalianizm. W przypadku autora *Corpusu*, dodatkowo oczyszcza go z podejrzeń o neoplatońską teurgię, w której mocno podkreśla się element bierności wtajemniczanych i pewnego automatyzmu działań. Z tej przyczyny, zdaniem Palamasa, Pseudo-Dionizy wskazuje na szczególny rodzaj modlitwy umysłu, który ma moc jednoczącą<sup>654</sup>. Modlitwa przecież wymaga aktywnej świadomości poznającego, a poprzedzający ją moment łaski wyklucza zarzuty o herezję mesalianów. To właśnie ma na myśli doktor hezychazmu, kiedy pisze, iż kontemplacja jest darem i zjednoczeniem, czyli czymś co jest człowiekowi dane, i co wymaga jego współdziałania.

---

<sup>651</sup> Tenże, *tamże*, III, 3, 10.

<sup>652</sup> Tenże, *tamże*, I, 3, 18.

<sup>653</sup> Tenże, *tamże*, I, 3, 17: Οὐκ οὖν ἀφαιρέσις καὶ ἀπόφασις μόνη ἐστὶν ἡ θεωρία, ἀλλ' ἐνωσις καὶ ἐκθέωσις, μετὰ τὴν ἀφαιρέσιν πάντων τῶν κάτωθεν τυπούντων τὸν νοῦν, μυστικῶς καὶ ἀπορρήτως χάριτι γινομένη τοῦ Θεοῦ, μᾶλλον δὲ μετὰ τὴν ἀπόπασιν ἢ καὶ μεῖζόν ἐστι τῆς ἀφαιρέσεως.

<sup>654</sup> Palamas, *Triades*, II, 3, 35.

„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 wiedzę; prawdziwa ciemność, która jest ponad wszelką jasnością; i tak jak powiedział Wielki Dionizy, w tej przedziwnej, jaśniejącej ciemności, boskie rzeczy objawione są świętym. Zatem prawdziwie doskonała kontemplacja Boga i rzeczy boskich nie jest negacją, ale jest zjednoczeniem z rzeczami boskimi ponad negacją, jest darem i posiadaniem niż procesem negacji”<sup>655</sup>.

Grzegorz Palamas czerpie z myśli Areopagity bezwzględne przekonanie o boskiej transcendencji, a jednocześnie w swej interpretacji wskazuje, na zasadnicze elementy dionizjańskiej koncepcji jednoczącej kontemplacji. Tą ostatnią widzi mianowicie, jako następstwo poznawania drogą negacji koniecznie wzbogacone o działanie łaski i aktywne współdziałanie człowieka z Bogiem (synergia). Palamas pragnie podkreślić w ten sposób konieczność boskiej interwencji i odrzucić nawet cień podejrzenia o herezję zarzuconą bogomiłom, głoszącym możliwość zjednoczenia się z Bogiem wyłącznie poprzez wysiłek ludzkiej woli. Oczywiście nie oznacza to odrzucenia jakiegokolwiek działania i biernego oczekiwania, bowiem warunki, jakie muszą być spełnione, by człowiek uzyskał dar widzenia boskiej chwały, należą zarówno do porządku boskiego, jak i ludzkiego. Bizantyński teolog wyjaśnia, że osiągnięcie zdolności ponadnaturalnej kontemplacji staje się możliwe dla ludzi oczyszczonych przez przestrzeganie przykazań oraz praktykę „niematerialnej modlitwy umysłu”<sup>656</sup>. W ten sposób zostaje osiągnięty stan doskonały, zjednoczenie całego człowieka z Bogiem (Θεω συγγενεσθαι), w tradycji teologicznej takie osoby zwane są „bogami przez łaskę”<sup>657</sup>. Autor *Triad* mówi o tym mistycznym przeżyciu, jako bardzo subiektywnym i zależnym, w końcowym efekcie, od boskiej woli:

„To boskie doświadczenie jest dane każdemu według jego miary i może być większe lub mniejsze, zależne od godności tych, którzy go doświadczają”<sup>658</sup>.

---

<sup>655</sup> Palamas, *Triades*, I, 3, 18; Zob. Pseudo-Dionizy, Ep., V, 1073 A.

<sup>656</sup> Zob. Tenże, *tamże*, I, 3, 19, „ale oni (święci) mogą tylko wtedy zjednoczyć się z boskim światłem i widzieć je, jeśli oczyścili się przez wypełnianie przykazań, jeśli poświęcili swoje umysły czystej i niematerialnej modlitwie, by uzyskać zdolność ponadnaturalnej kontemplacji”- καὶ ἄλλω προσευχῆ τὸν νοῦν ἀπασχολήσαντες, τὴν ὑπερφῶα δύναμιν τῆς θεωρίας δέξωνται.

<sup>657</sup> Tenże, *Obrona Szczegółowa...*, 51, dz.cyt., s.162-3: „łaska przeobstwienia niekiedy nazywana jest przez Ojców także bóstwem, ponieważ mający tę łaskę są ze względu na nią nazywani bogami”.

<sup>658</sup> Tenże, *Homilia na Przemienie Pańskie*, PG 151,448B, tłum. za W.Łoski, *Teologia Mistyczna*, dz.cyt., s. 197.

Osobiste doświadczenie boskiego światła przez świętych, mnichów, jest dla Palamasa fundamentem ortodoksyjnej teologii, przejawem prawdziwego poznania Boga, który antynomicznie pozostaje niejawny:

„Zatem dał Chrystus naszej ludzkiej naturze poznać chwałę Boga Samego, ale nie Jego boską istotę, ponieważ istota Boga jest jedną rzeczą, a Jego chwała drugą, nawet jeśli są ze sobą nierozzerwalnie związane”<sup>659</sup>.

Grzegorz nawet nie próbuje opisać treści uświęcającej wizji. Jest ona absolutnie niewyraźna, jak Trójjedyny Bóg, który się w niej objawia jako, że boska manifestacja, nawet jeśli jest pod postacią symbolu, pozostaje zawsze niezgłębiona przez swoją transcendencję<sup>660</sup>. Palamas pisze dalej, iż nie ma miana, którym można by nazwać ową wizję. Właśnie dlatego anioł, spytany przez Manoacha o imię Boga, odpowiedział: „Jest tajemnicze”<sup>661</sup>. Miało to, według Grzegorza znaczyć, że wizja boskości jest nie tylko poza dyskursywnym poznaniem, ale także ponad wszelką ekspresję. Jakkolwiek człowiek nie jest w stanie wyobrazić sobie tej wizji, jednakowoż wie od razu, iż jej doświadcza. Nigdy też nie będzie przekonany, że ogarnął całość, a zjednoczenie osiągnęło pełnię. Palamas idzie śladem 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 „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>662</sup>.

Boska energia – światło jest doktora hezychazmu podstawą jednoczącej wizji i nią samą jednocześnie. Biskup Salonik cytuje dionizjańskie określenia światła jako „blask pierwotnej światłości i promienie samej boskiej Zwierzchności”<sup>663</sup>, i podkreśla, iż dla

---

<sup>659</sup> Tenże, *Triades*, II, 3, 15. Zob. *Obrona Szczegółowa...*, 11, dz.cyt., s.136: „jest czymś bezbożnym nawet pomyśleć, iż istota Boga i świętych będzie kiedyś jedna”.

<sup>660</sup> Tenże, *Triades*, I, 3, 4.

<sup>661</sup> *Sdz*, 13, 18; zob. Palamas, *Triades*, I, 3, 4.

<sup>662</sup> Palamas, *Triades*, I, 3, 4.

<sup>663</sup> Palamas, *Triades*, III,1, 29, Zob. Pseudo-Dionizy, CH, III,2, 165A, tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s. 59.

„Wielkiego Dionizego” jest to właśnie „przebóstwiający dar i zasada Boskości”<sup>664</sup>. Palamas stara się udowodnić, że uświęcająca wizja nie jest czczym wymysłem żyjących w ascezie mnichów, a kontemplacja jedynie koniecznością logiczną. Na potwierdzenie swych słów przytacza wiele opisów mistycznych doświadczeń, poczynając od wizji Pawła. Opisuje postać Adama, który przed upadkiem był odziany w światło, to boska energia rozpromieniała twarz Mojżesza gdy schodził z góry Synaj, lśniła nim postać Szczepana Męczennika i apostoła Pawła w momencie nawrócenia, świeciło w grobie Chrystusa po zmartwychwstaniu. Wreszcie boskie energie szeroko są opisywane i rozważane jako światło Taboru<sup>665</sup>. Warto odnotować fakt, że wśród tych relacji znajduje się opis przeżycia Benedykta, którego biografia<sup>666</sup> cieszyła się dużą popularnością w bizantyńskich klasztorach. W cytowanym fragmencie z *Żywotu świętego*<sup>667</sup>, biskup Salonik znajduje potwierdzenie metafizyki światła. Benedykt przedstawia mianowicie opis wizji boskiej chwały - światła, która została mu udzielona w czasie kontemplacji. Wizję tę, doktor hezychazmu utożsamia z niestworzonym, boskim światłem, które będąc samym Trójjedynym Bogiem, zostało udzielone świętemu, w stopniu przysługującym ludzkiej istocie. Benedykt, jak stwierdza Grzegorz Palamas, dostąpił poznania Boga w Jego energiach, przy czym boska istota pozostała niedostępna. W świetle i poprzez światło zobaczył światło, by z nim dostąpić poznawczego zjednoczenia. Jednocześnie doktor hezychazmu wymienia Areopagite jako tego, który dostąpił najwyższego duchowego doświadczenia wykraczającego poza wiedzę naturalną. Autor *Teologii Mistycznej* nazywany jest przezeń „nieuchwytnym kontemplatorem rzeczy duchowych” (ὁ τῶν νοερῶν ἀπλανῆς ἐπόπτης)<sup>668</sup>, oceniany jest jako idealny przewodnik w interpretacji teksów mistycznych, wychwalany jako „najznamienitszy teolog pośród boskich apostołów” (ὁ μετὰ τοὺς θεσπεσίους ἀποστόλους ἐξοχώτατος ἐν θεολόγοις)<sup>669</sup>. Jest więc dla Palamasa teologiem w znaczeniu dosłownym, czyli tym który doświadczył Boga *sc.* boskiej światłości i dzięki temu może o niej mówić prawdziwie. Doktor hezychazmu podkreśla to w drugiej *Triadzie*, której

<sup>664</sup> Palamas, *Triades*, III,1, 29; Zob. Pseudo-Dionizy, CH, III, 2; Tenże, Ep. II, 1068-1069.

<sup>665</sup> Palamas uważa, iż światło promieniujące z Chrystusa na Górze Tabor było przejawem Jego wiecznej boskości, widzialną przez ludzi niestworzona energią: „światło Przemienienia nie miało początku ani końca, zaistniało poza przestrzenią, niedostępne zmysłom, jakkolwiek kontemplowane cielesnymi oczami” Palamas, *Homiliae*, PG 151, 433B.

<sup>666</sup> *Żywot Benedykta*, PL 66, 197B.

<sup>667</sup> Palamas, *Triades*, I, 3,22; Zob., E. Lanne, *L'interprétation palamite de la vision de saint Benoit*, w: *Le millénaire du Mont Athos 963-1963*, t. II, Venice-Chevetogne 1965, s. 21-47.

<sup>668</sup> Palamas, *De hesychia*, 1109A.

<sup>669</sup> Palamas, *150 Capita* 1181A.

sekcja 23 rozpoczyna się od opisu światła wedle Pseudo-Dionizego<sup>670</sup>. Autor *Corpusu* w ujęciu doktora hezychazmu jest uczestnikiem boskiej światłości, której dostąpił, i którą przekazuje, podobnie jako owe intelekty z dzieła *Hierarchia Niebiańska*, które „są prowadzone” i „prowadzą”<sup>671</sup>. Grzegorz Palamas dał się więc poprowadzić swemu mistrzowi, a jednocześnie sam stał się autorytetem nie tylko dla siebie współczesnych mnichów z Atos, ale również dla całej późniejszej tradycji Wschodniego chrześcijaństwa.

---

<sup>670</sup> Palamas, *Triades*, II, 3, 23: „Wielki Dionizy nazywa światło prostym, nie mającym obrazu, ponadnaturalnym, ponadistniejącym, to znaczy istniejącym wyżej wszystkiego, co istnieje”. Palamas uzasadnia powołanie się na autorytet „Wielkiego Dionizego” również w dalszej części *Triady* II, 3, 23: „...on chcąc pisać w sposób święty o światłości, jako wiarygodny kontemplator światłości, wtajemniczony w nią i w nią wtajemniczający (mówi)...”; Μέλλων γὰρ οὗτος περὶ τοῦ φωτὸς ἱερογραφεῖν, ὡς τοῦ φωτὸς ἀσφαλῆς καὶ θεατῆς καὶ μύστης καὶ τελετῆς”

<sup>671</sup> Pseudo-Dionizy, CH, 209A. Zdaniem Pierro Scazzoso wizerunek ten ukazuje, iż wpływ dzieł Pseudo-Dionizego na Grzegorza Palamasa daleko wykracza poza konwencjonalne pochwały i ogólnikowe cytaty.

P.Scazzoso, *Lo pseudo-Dionigi...*, s.683: „Quest ultima imagine cid a una così esatta interpretazione della figura dello pseudo-Dionigi e degli influssi che derivano dalle sue opere agli altri, che supra di gran lunga ogni convenzionalismo laudativo ed ogni genericità di citazione”.

## Zakończenie

### Podsumowanie rezultatów badawczych pracy

Zakres mojej pracy badawczej w dużej mierze pokrywa się z przedstawionym na początku zagadnieniem chrystologicznej korekty *Corpusu*, jakiej miał dokonać wedle wielu historyków filozofii Grzegorz Palamas, czy szerzej rzecz ujmując, z miejscem Pseudo-Dionizego w palamickiej syntezie. W podsumowaniu dysertacji, odniosę się więc do dyskusji Pierro Scazzoso z argumentami Johna Meyendorffa, nie tylko za sprawą autorytetu obydwu badaczy, ale również ze względu na pewne podobieństwo do XIV- wiecznej polemiki jaka rozgorzała między zwolennikami i przeciwnikami palamickiej interpretacji *Areopagityków*. Mamy bowiem do czynienia z postaciami, które świetnie orientują się w teologii bizantyńskiej, znają kontekst historyczny i doktrynalny w jakim powstały pisma Palamasa. Zarówno Meyendorff jak i Scazzoso doskonale poruszają się w tekstach doktora hezychazmu będąc ich uznanymi wydawcami i tłumaczami. I podobnie, jak ich historyczni poprzednicy dochodzą do zupełnie przeciwnych stanowisk. Obydwaj uczeni zgadzają się, co również wynika z moich badań, iż Palamas wychodzi od pewnych założeń stanowiących element konstytutywny dla całej tradycji prawosławnej i w sposób bezdyskusyjny nawiązujący do Biblii. Jego stałym punktem jest apofatyzm, który poprzez negację, zawieszenie wszelkich sądów prowadzi do mistycznego zjednoczenia, prawdziwego poznania poprzez przemieniającą energię – światło Taboru. Doświadczane jest ono za życia, poprzez specjalny wewnętrzny organ wzroku, którego Bóg udziela człowiekowi jako całości psycho-fizycznej. Kolejną zasadą palamickiej metafizyki światła stanowi antynomia, iż Bóg przejawia się będąc poznawalnym w hipostatycznych energiach i jednocześnie pozostaje całkowicie nieosiągalnym w swej istocie. Oponenci, którzy oddzielają niestworzone bóstwo od stworzonych mocy oskarżani są przez doktora hezychazmu o monofizytyzm, monoteizm, wielobóstwo. Takie zarzuty postawił on Barlaamowi i Akindynosowi w *Triadach* i dialogu *Theophanes*<sup>672</sup>. Nie rozumieją bowiem, iż w Bogu istnieje niepodzielny podział i podzielona jedność (ἀδιάρητον διαίρεσιν καὶ διηρημενην ἕνωσιν), ani że Bóg dzieli się w sposób niepodzielny i łączy się dzieląc<sup>673</sup>. P. Scazzoso przyznaje, że u podstaw omawianych pism Pseudo-Dionizego stoją liczne źródła pogańskie (Platon i neoplatonizm), ale także

---

<sup>672</sup> Palamas, *Triady*, III,7; Tenże, *Theophanes*, 925 C.

<sup>673</sup> Tenże, *150 Capita* 1177D; 1179A

chrześcijańskie. Niezależnie od tego, czy uniwersum Pseudo-Dionizego jest kontrapozycją, prawie punkt po punkcie wobec świata Proklosa, i ogólnie wobec uniwersum neoplatońskiego (Ivanka), czy też jest jako całość zwycięskim przeciwstawieniem się pogaństwu (Pera), dla włoskiego uczonego pozostaje oczywiste, że jego chrześcijański fenomen dzięki swemu oryginalnemu obliczu wykracza poza tematy właściwie wygasającej tradycji pogańskiej (Łoski, Clement, Bouyer)<sup>674</sup>.

Pierro Scazzoso rozważa jak można utrzymać obydwie perspektywy (hellenistyczną i chrześcijańską) lub jak przekształcić pierwszą w drugą, lub przewyciężyć pierwszą przy pomocy drugiej, tak aby pogański koloryt usytuowany w innym kontekście chromatycznym całkowicie zmienił swój pierwotny odcień. Właśnie tutaj ujawnia się geniusz interpretacyjny Palamas w stosunku do Pseudo-Dionizego. Barlaam, a także współcześni odbiorcy *Areopagityków* czytając dzieła przez pryzmat Proklosa, nie mogli dostrzec, że razem z formalną syntezą języka *Corpusu* nastąpiła zasadnicza synteza treści wyznaczona przez grę antynomii, która stanowi duszę całej dionizjańskiej twórczości. Przeciwstawiając wiarę rozumowi, apofatyzm logice nie zauważają, że wbrew idei ich autora rozbili *Corpus* na dwie przeciwstawne części. W wyniku arbitralnego podziału podkreślali wyłącznie aspekt neoplatoński, który jednak zdaniem Scazzoso pełni instrumentalną rolę jedynie językowego wyrażenia idei o zupełnie innej proveniencji. Jego zdaniem Palamas przede wszystkim przeżywa ducha *Corpusu*, z nastawieniem właściwym mistykowi odkrywa w nim, to co jest istotnie znaczące, a nie racjonalnie definiowalne. Podczas gdy wielu współczesnych interpretatorów *Corpusu* wyklucza wszelkie możliwości uzupełnienia i dopełnienia go w ramach tego samego modelu, niejako pchnięcia w stronę świata chrześcijańskiego, w obszar w którym powstał i ukształtował się, Palamasowi udało się ocalić strukturalną jedność dzieł Areopagity dzięki odpowiedniemu uchwyceniu głównego wątku, który przebiega przez całą konstrukcję. Intelktualizm i hierarchizm w pismach Pseudo-Dionizego podporządkowane są poznającemu zjednoczeniu, stanowią one przygotowanie do osiągnięcia „ponadświatlnej ciemności”. Są środkiem, a nie celem. A zatem dwuznaczny wydźwięk myśli *Corpusu*, o którym mówi Meyendorff, nie oznacza niejasności, ale świadczy o niezrozumieniu intencji Pseudo-Dionizego, którą była chęć utrzymania w równowadze postawy racjonalnej i mistycznej poprzez wszechobecną antynomię. Palamas w świetle doświadczonej i przeżywanej wiary dokonał egzegezy odpowiadającej duchowym wartościom, dokonując jednocześnie syntezy dzieł Pseudo-Dionizego z tradycją wschodnią. W konkluzji P. Scazzoso

---

<sup>674</sup> P. Scazzoso, *Lo pseudo-Dionigi...*, dz. cyt., s. 679-680.

pisze, iż Palamas używa pism Areopagity jako źródła doświadczenia religijnego, a także swoistego „pamiętnika” duchowego postępu. W odróżnieniu od współczesnego badacza, zajmującego się jedynie historycznym odniesieniem idei, doktor hezychazmu dostrzega wątki przeżywanej i stosowanej teologii. Co do metody interpretacji zastosowanej przez biskupa Salonik, jest oczywistym, że nie szukał w pismach autora *Corpusu* tego, czego szukamy dzisiaj my<sup>675</sup>. Jak napisał Dondaine w odniesieniu do XIII-wiecznych teologów, którzy zajmowali się *Areopagitykami*, teologia nie była dlań historią doktryn, ale poszukiwaniem i pragnieniem zrozumienia, asymilacji wiecznych prawd, jakie zostały w niej wyrażone przez uznane autorytety<sup>676</sup>. Palamas przejął zatem z *Corpusu* wątek antynomiczny (rozdzielenie niedostępna istota – dostępna poznaniu energia), który jest najważniejszą racją bytu wszystkich dionizjańskich rozważań, charakterystycznym nastawieniem wschodniej duchowości w całym jej historycznym rozwoju począwszy od pierwszych wieków. W istocie bowiem wszystkie tematy, od Trójcy do ikony opierają się na antynomicznym połączeniu przeciwieństw przebiegającym przez rzeczywistość anielską i ludzką, widzialną i niewidzialną, ciemność i jasność. Wykorzystał dionizjańskie rozważania dotyczące imion boskich, by ująć je w perspektywie energii, niestworzonych mocy wychodzących ku człowiekowi. Scazzoso uważa, iż Palamas nie znalazł jednak podstaw w *Corpusie* do swej metafizyki światła, którą przedstawił w subiektywny sposób i nie trzymając się zasad dionizjańskiej hierarchii, zinterpretował powyższy problem nadając mu sobie właściwy, oryginalny charakter.

W podsumowaniu warto również ponownie przyjrzeć się uwagom poczynionym przez J. Meyendorffa<sup>677</sup>. Znakomity uczony, dla którego Pseudo-Dionizy jest przede wszystkim autorem neoplatońskim powiada, że Palamas przeciwstawia anagogenicznemu i zamkniętemu uniwersum Areopagity ideę wolności: mistyk, o ile wspomaga go łaska, może spotkać Boga bezpośrednio, twarzą w twarz. Wówczas hierarchiczne pośrednictwo nie jest potrzebne, swoją rolę mediatorów tracą również inteligencje anielskie. Ponieważ wpływ chrystologii zdaniem francuskiego uczonego całkowicie zmienił strukturę myśli Pseudo-Dionizego, przebóstwienie jest teraz łaską przyznawaną z pełną swobodą przez moc Boga, a nie emanacją związaną z ontologiczną pozycją stworzenia we wcześniej ustalonej hierarchii. Tak więc, Palamas zastępuje czysto intelektualną mistykę Pseudo-Dionizego mistyką serca<sup>678</sup>.

---

<sup>675</sup> P. Scazzoso, *Lo pseudo-Dionigi...*, dz. cyt., s. 680-682.

<sup>676</sup> Zob. I.H. Dondaine, *Le Corpus Dionysien du XII siecle*, Roma 1955, s.116.

<sup>677</sup> Zob. P. Scazzoso, *Lo pseudo-Dionigi...*, dz. cyt., s 696-699.

<sup>678</sup> Zob. Meyendorff, *Introduction...*, dz.cyt. , s. 220-222.

Zdaniem Scazzoso są to najpoważniejsze zarzuty, jakie stawia Meyendorff, ponieważ przypisują autorowi *Triad* innowatorskie zamiary wobec *Corpusu*, których Palamas nigdy nie miał, ani też nie doszedł do nich w sposób nieświadomy. Z drugiej strony słowa te sytuują myśl *Areopagityków* w niewłaściwej perspektywie, w której nie można odkryć jej prawdziwego znaczenia, ani też dokonać rzetelnej interpretacji. Przede wszystkim świat Pseudo-Dionizego nie został skonstruowany w sposób tak zamknięty, aby nie pozostały w nim miejsca otwarte na osobistą wolność w relacji człowiek-Bóg, wolność wskazaną na przykładach doświadczeń Mojżesza i apostoła Pawła. Po drugie, mówienie o przebóstwieniu jako boskiej emanacji, oznacza doprowadzenie koncepcji hierarchii do wizji typu neoplatońskiego, którą Pseudo-Dionizy całkowicie przewyciężył, bowiem boska energia schodząca do stworzeń pozostaje niezmiennie sobą, a zmienia się natura, tych którzy ją otrzymują<sup>679</sup>. Przyjmując dalej to, co mówi Łoski o analogii, wszelki pozorny determinizm dionizjańskiego uniwersum natychmiast znika, gdyż analogie (a w istocie *energie*) nie są zdolnościami biernymi, ale czynnymi pragnieniami stworzeń, by wrócić, tzn. poznać swego stwórcy. Przebóstwienie zatem polega również na tym, że stworzony byt staje się współpracownikiem Boga (θεοῦ συνεργός) i pozwala przejawiać się w sobie działaniu Boga tak, aby nie przekraczając swego hierarchicznego porządku, jednocześnie czerpać jak najwięcej z Jego przebóstwiających energii<sup>680</sup>. W ten oto sposób, Palamas w perspektywie doświadczonej i przeżywanej wiary dokonał egzegezy *Areopagityków* odpowiadającej duchowej tradycji Ojców Greckich, dokonując jednocześnie syntezy myśli bizantyńskiej.

Rezultaty analiz przeprowadzonych w mojej pracy w dużej mierze pokrywają się z konkluzją włoskiego uczonego, jednak w przeważającej części opierają się na innej argumentacji, niż ta, jaką przedstawił mediolański profesor. Zasadniczą tezę w rozważaniach P. Scazzoso, a także A. Golitzina, Romanidesa, a przede wszystkim W. Łoskiego jest duchowa odpowiedniość doświadczenia obydwu myślicieli, zanurzenie w podobnej monastycznej tradycji kładącej ogromny nacisk na aspekt przeżycia, doświadczenia boskiej obecności wymykającej się wszelkiemu opisowi. Miało to doprowadzić Palamasa, do zachwyty nad językiem *Corpusu*, zrozumieniem jego mistycznej zawartości, czy słowami Scazzoso, przeżyciem ducha *Corpusu*, nie zaś intelektualizowaniem jego zawartości<sup>681</sup>. Element duchowy pism Pseudo-Dionizego, wedle znamienitych badaczy został zaniedbany, zlekceważony, czy wręcz odrzucony przez zachodnich historyków filozofii ze względu na ich

---

<sup>679</sup> E. von Ivanka, *Plato..* dz. cyt., s. 267.

<sup>680</sup> Zob. V. Lossky, *La Notion des Analogies.....*, dz. cyt., s.308.

<sup>681</sup> P. Scazzoso, *Lo pseudo-Dionigi...*, dz. cyt., s. 681.

brak odniesienia do owej tradycji oraz właściwy uniwersytetom sposób badania *Corpusu*, który go niepotrzebnie dzieli, wrywa części z kontekstu, porównuje z neoplatonizmem, burzy jedność absolutnie potrzebną by zrozumieć myśl Areopagity. Na pewno w tych stwierdzeniach jest wiele prawdy. Jednak przyjęta przeze mnie metoda badawcza kazała mi stanąć wobec pism Pseudo-Dionizego w tej samej postawie i sytuacji w jakiej został z nimi skonfrontowany Grzegorz Palamas. A powodem debaty bynajmniej nie była zaduma nad ich hymnograficznym rytmem, mistycznym językiem, czy głębią duchowości. Doktor hezychazmu został zmuszony przez okoliczności, jakimi była błędna wykładnia myśli Pseudo-Dionizego dokonana przez Barlaama. Egzegeza ta dotyczyła konkretnego zagadnienia, a mianowicie opisu metody i warunków możliwości prawdziwego poznania Boga, wiedzy jaką stworzenie może osiągnąć w sposób naturalny i ponadnaturalny. Dlatego w swojej argumentacji Palamas odwołuje się do konkretnych, poszczególnych ustępów *Imion Boskich*, *Hierarchii Kościelnej*, *Teologii Mistycznej*, *Listów*, które na różne sposoby komentuje. Oczywiście, u podstaw palamickiej egzegezy leży głębokie i nie pozostawiające żadnych wątpliwości przekonanie, co do tradycji chrześcijańskiej leżące u podstaw omawianych tekstów. Pewność ta wynika z faktu, iż autor *Corpusu* należał do ciągu autorytetu Ojców, jego pisma były dobrze, wielostronnie skomentowane przez Jana ze Scytopolis i Maksyma Wyznawcę, ale przede wszystkim, w samej treści *Areopagityków* Palamas nie widział niczego sprzecznego z ortodoksją. Uważam, że taka właśnie λέξις zastosowana wobec dionizjańskiego uniwersum pozwoliła uniknąć doktorowi hezychazmu konieczności korekty, czy interpretacji *Corpusu*. Jeśli przyjmujemy założenie J. Meyendorffa, iż jego autor był myślicielem neoplatońskim lub chrześcijańskim usiłującym w nieporadny sposób „ochrzcić” system Proklosa od razu pojawia się całe spektrum problemów, które z właściwą sobie dyskusyjną swadą dostrzegł już Romanides. Przede wszystkim założenie to powoduje, iż badamy myśl Palamasa, stojąc niejako „pod drugiej stronie barykady” i milcząco przyznajemy rację jego oponentom Barlaamowi i Akindynosowi. Wynika bowiem jasno, iż to kalabryjski filozof dobrze zrozumiał myśl Pseudo-Dionizego, ulokował ją na gruncie neoplatońskim, wysnuł odpowiednie wnioski prowadzące do przekonania o całkowitej transcendencji stwórcy wobec stworzeń, którego w sposób niepełny możemy poznać przez symbole i znaki świata. Poznanie istotne jest czymś niezmiernie rzadkim, jak iskra, którą czasami uda się wykrzesać, lub wręcz zupełnie niemożliwym, wiedza prawdziwa jest zarezerwowana dla wtajemniczonych i przekazywana w teurgicznych misteriach wybranym osobom. Gdyby przyjąć dalej, iż taka interpretacja *Corpusu* jest właściwa, to nic nie tłumaczy ani chęci Maksyma Wyznawcy zaliczenia Pseudo-Dionizego do uznanej

tradycji, ani Palamasa z przedstawienia długiej i szczegółowej wykładni jego myśli. Romanides idzie w swej konkluzji o wiele dalej, przewrotnie pytając się, czyżby doktorowi hezychazmu udało się oszukać współczesnych mu teologów i ich następców, którzy dzięki jego wykładni uwierzyli w ortodoksję zupełnie heretyckiego myśliciela. Wydaje mi się, że wystarczy tu pozostać przy argumentie Golitzina, że ani Barlaam, ani Meyendorff nie odczytali myśli Pseudo-Dionizego w sposób właściwy. Kalabryczyka doprowadziło to do wygnania z granic Bizancjum, zaś uznanego badacza dzieł Palamasa do przekonania, iż ten ostatni popełnił tak kardynalny błąd akceptując idee *Pism Teologicznych*, że trzeba go bronić przed nim samym posiłkując się tezą, iż Grzegorz dokonując koniecznej chrystologicznej korekty, całkowicie przekształcił system Pseudo-Dionizego.

W swojej pracy starałam się przyjąć optykę Palamasa i analizować poszczególne zagadnienia *Corpusu* w maksymalnie chrześcijańskim duchu, nie izolując ich od siebie i zakładając, że wszystkie pisma teologiczne Pseudo-Dionizego stanowią dopełniającą się całość. Takie podejście pozwoliło mi wydobyć z *Corpusu* treści, na które dotąd nie zwrócono uwagi, w efekcie czego oderwane i niezrozumiałe wątki stały się koherentne. Świat Pseudo-Dionizego otworzył się, by ujawnić to co dla Palamasa było bezdyskusyjne, nie wymagające korekty ani przekształcenia, by w końcu zauważyć, co przemilczał, i co umieścił w innej perspektywie.

Wspólny punkt wyjścia właściwy dla obydwu myślicieli zawarłam w konkluzji rozdziału pracy pt. *Zagadnienie poznania Boga w myśli Pseudo-Dionizego*. Jest nim przekonanie, iż istotę chrześcijaństwa przekazanego w tradycji Ojców Greckich stanowi wiara w osobowego, objawionego i działającego Boga, przekraczającego jednakowoż ludzkie możliwości poznawcze. Pseudo-Dionizy pozostając w ramach tego dyskursu (rozdział *Dyskurs teologiczny – drogi poznania Boga według Pseudo-Dionizego*), podkreśla, że Bóg jest znany we wszystkim, czego jest przyczyną, i jest jednocześnie poza i ponad tym wszystkim. Apofatyczne napięcie między transcendencją i przyczynowością jest osią wokół której obraca się dionizjańskie uniwersum. Boga poznajemy poprzez Jego przejawy (imiona rozdzielające), wystąpienia – energie, przy czym istota boskości (imiona jednoczące) pozostaje zakryta. Źródłem imion różnicujących jest Trójca, „jedna zasada osób”, niezmięszanych ze sobą. Prawdziwe poznanie spraw boskich zachodzi dzięki opatrności (energii) Jezusa, który jednoczy człowieka w Duchu (przez energię- łaskę) ze sobą samą i z Ojcem, ale początkiem owego wystąpienia jest „ruch Ojca, by objawić światło”. Powodem dla którego trój-jedyny Bóg daje się poznać jest Jego miłość do stworzenia, czynnikiem dzięki któremu następuje owo poznanie jest Dobro, objawiające się poprzez energię – światło, intelektualne i naturalne.

Objaśnienia Palamasa domagają się dwa momenty, gdy w jednym Pseudo-Dionizy będąc konsekwentnym wyznawcą apofatyizmu mówi, iż niepojmowalny w swej istocie Bóg transcenduje zarówno Trójcę i Jedno, że „żadna jedność ani troistość nie odsłania tej tajemnicy”. W drugim podkreśla, iż w prawdzie poznanie następuje dzięki osobie Jezusa w Trójcy, jednak jest również wiele innych sposobów doń prowadzących i człowiek może dostąpić owego poznania dzięki symbolom, teologii katafatycznej i apofatycznej, a także jednoczącej wizji.

Obydwa stwierdzenia Pseudo-Dionizego zdają się implikować, iż fakt wcielenia Jezusa nie wyklucza ani poznania symbolicznego i hierarchicznego, ani nie znosi konieczności istnienia pośredników, ani tym bardziej, nie jest jedyną drogą prowadzącą ku Ojcu. Jednocześnie dionizjański trynitaryzm nabiera wyraźnej ambiwalencji, skoro w rozważaniach nad Trójcą zdecydowanie przeważa jej aspekt bycia transcendowaną, zatem staje się ona po prostu jednym z wielu imion, sposobów boskiej teofanii prowadzącej ku poznaniu Jednego.

Palamas (rozdział *Teologia apofatyczna – teologią Trójcy*) przede wszystkim tłumaczy i podkreśla ważność boskiej transcendencji wobec wszystkich imion, wobec wszelkiego poznania, Bóg nie podlega żadnym prawom stworzenia. Ukazanie natury Boga jako przewyższającej wiedzę i niewiedzę jest dla Palamasa argumentem, by rozważyć przyczyny, dla których teologia katafatyczna, symboliczna, a nawet apofatyczna stanowią niedoskonały instrument poznania, zwłaszcza w przenikniętym duchem antynomii rozumieniu Pseudo-Dionizego. Powodem tego stanu rzeczy jest, wedle doktora hezychazmu, fakt ich przynależności do świata stworzonego, tzn. oparcie na wiedzy nabytej i racjonalnym dyskursie. W tym sensie Bóg przekracza twierdzenie i przeczenie, pozostaje zatem teologia mistyczna, jako stan zawieszenia wszelkiej aktywności umysłowej. Poznanie drogą katafatyczną, apofatyczną, a także przez symbole to wedle biskupa Salonik konieczność, spowodowana słabością i ograniczoną mocą władz umysłowych człowieka. Wedle Palamasa te sposoby są konieczne, by dojść do wiedzy prawdziwej, ale Pseudo-Dionizy wcale nie uważa by doń automatycznie prowadziły, nawet najdoskonalsza z dróg – apofatyczna- nie jest sposobem widzenia Boga. Prawdziwego poznania człowiek dostępuje dzięki przemieniającej energii Chrystusa, łasce Ducha, ruchowi zainicjowanemu przez Ojca. Elementem aktywnego działania za strony poznającego jest jednocząca modlitwa umysłu, o której pisze również autor *Imion Boskich*.

Drugi newralgiczny moment to dionizjańskie rozważania nad Trójca, którą Pseudo-Dionizy uważa, za jedno z imion transcendowane przez boskość. Dla Palamasa (rozdział *Teologia apofatyczna teologią Trójcy*) trój-jedyny Bóg stanowi warunek możliwości poznania, jego

początek i koniec, nieprzekraczalny przez żadną istotność. Samo pojęcie bycie jednocześnie wielością i jednością jest nie tylko najwyższą z możliwych transcendencji, ale przede wszystkim, dogmatem poza który Palamas wyjść nie chce. Doktor hezychazmu przypomina więc myśl Areopagity gdy ten mówi, iż przyczyną imion różnicujących, czyli objawień, jest Dobro, zaś owe rozróżnienia to działania (teurgie) Jezusa, by zbawić ludzi. Umieszczając Dobro w perspektywie Trójcy, podkreślając dionizjański wątek miłości, Grzegorz ukazuje Dobro jako Boga osobowego, który umarł na krzyżu, by zbawić ludzkość. Tym sposobem Trójca staje się świadectwem niepojętej dobroci boskości, która zgadza się być dostępna i dokonuje tego przez swoje uniżenie i miłość do ludzi, poprzez wcielenie Chrystusa i łaskę Ducha, jak napisał Pseudo-Dionizy. Jednocześnie Palamas przywołuje wątek światła rozumianego przez Areopagitę jako przejaw Dobra, i w ten właśnie sposób, poprzez energię światło-wiedzy, boskość daje się poznać (interpretacja symboli), gdyż jednocześnie przemieniając człowieka (poznanie anagologiczne), uzdatnia go do prawdziwego poznania.

Doktor hezychazmu (rozdział *Palamickie rozróżnienie boskiej istoty i niestworzonych energii jako podstawa metafizyki światła*) dokonał można by rzec potrzebnego „ukierunkowania” rozumienia dionizjańskiego systemu: żadna z teologii, nawet apofatyczna nie umożliwia człowiekowi poznania prawdziwej istoty Boga, którą może osiągnąć wyłącznie dzięki jednoczącej i różnicującej zasadzie, czyli Trójcy. Ona jest fundamentem, początkiem i kresem poznania, a wychodząc poprzez swe działania (energie) do każdej istoty ludzkiej, sprawia, że doświadczenie mistyczne jest możliwe dzięki łasce i współdziałaniu (synergii). Umieszczenie myśli Pseudo-Dionizego w perspektywie Trójcy sprawiło, że Boskie imiona, a w tym wystąpienia (πρόοδος) i działania są jedynym warunkiem możliwości prawdziwego poznania jednego Boga w trzech osobach, który jednocześnie pozostaje zakryty. W ten sposób Palamas broni Areopagitę przed zarzutem, iż imiona różnicujące objawiają zaledwie pewien aspekt transcendentnej i nadsubstancjalnej jedni, skoro Trójca jest jednym z wielu imion. Podkreślenie przez Palamasa rozróżnienia w Bogu na istotę niepoznawalną a jednocześnie dostępną poprzez energie, było jednocześnie najmocniejszą odpowiedzią na interpretację dionizjańskiej myśli przez Barlaama. Przypomnijmy, iż zdaniem kalabryjskiego filozofa skoro Bóg jest absolutnie niepoznawalny i pozostaje całkowicie transcendentny wobec ludzkich władz poznawczych, zarówno umysłowych, jak i zmysłowych zatem człowiek nie jest w stanie przekroczyć uwarunkowań płynących z jego stworzonej natury. Jedyna wiedza o Bogu jaką możemy osiągnąć wynika z poznania bytów stworzonych, a przez to jest cząstkowa i niepełna. Boga poznajemy w sposób dla nas możliwy, to znaczy poprzez stworzone symbole i analogie ułożone w określonej hierarchii. Do błędnej interpretacji myśli

*Areopagityków* prowadzi właśnie niezrozumienie kardynalnego, antynomicznego rozróżnienia w Boga przy jednoczesnej Jego monolitycznej jedności, na niedostępną istotę i objawione, dostępne teofanie.

P. Scazzoso twierdzi, iż trudno doszukać się w pismach Pseudo-Dionizego podstaw metafizyki światła, którą jego zdaniem, doktor hezychazmu rozwinął we właściwy sobie, oryginalny sposób. W rozdziale *Światło dobra i światło wiedzy* staram się ukazać palamicką interpretację myśli Areopagity, która dowodzi, iż doktor hezychazmu dostrzegł ścisłą zależność swej myśli z *Corpusem*. Nauka o świetle jako niestworzonej, a zarazem percypowalnej boskiej energii stanowi sedno doktryny Palamasa i jest chyba swoistym wyznacznikiem jego myśli. Wedle bizantyńskiego teologa to jedna z energii, w której Bóg objawia się światu, przy czym Jego istota pozostaje niejawna. Nieodparcie narzuca się tu autorowi *Triad* podobieństwo z dionizjańskim wątkiem niedosięznego Dobra, które objawia się poprzez rozlewanie swych promieni na wszelkie byty. Palamas odnajduje ten motyw w rozważaniach „Wielkiego Dionizego” dotyczących imion boskich. Areopagita traktuje niepoznawalną i niedostępną boską istotę jako źródłową przyczynę dynamicznych mocy udzielających ludziom substancjalności, światła, darów życia i mądrości<sup>682</sup>. Doktor hezychazmu podkreślając boską transcendencję wobec energii – światła jednoznacznie podaje *Areopagityki* jako źródło swej myśli. Biskup Salonik jeden z rozdziałów trzeciej *Triady* oraz *Obrony Szczegółowej* poświęca w całości interpretacji słów Pseudo-Dionizego w tym właśnie kontekście<sup>683</sup>. Cytuje dionizjańskie określenia światła jako „blask pierwotnej światłości i promienie samej boskiej Zwierzchności”<sup>684</sup>, i zauważa, iż dla „Wielkiego Dionizego” jest to właśnie „przebóstwiający dar i zasada Boskości”<sup>685</sup>. Pseudo-Dionizy mówi nam o niedosięznym i przekraczającym wszystko Dobru, które ujawnia się poprzez dar (energię) światła-wiedzy, jednocześnie przekształcającym swego odbiorcę<sup>686</sup>. Również zdaniem Palamasa światło jest dynamiczną siłą, nierozzerwalnie związaną z tym, kto je przekazuje, i jednocześnie w sposób nieskończony jest transcendowane przez swą przyczynę.

Hierarchiczna i symboliczna struktura w ramach której, Pseudo-Dionizy widzi możliwość poznania Boga wydaje się pogańską, neoplatońską konstrukcją, zupełnie nie

<sup>682</sup> Pseudo-Dionizy, DN, II, 7, tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s. 66: „Tak więc, jeżeli nazywamy tę nadprzyrodzoną tajemnicę Bogiem, życiem, substancją, światłem lub rozumem, to nie mamy na myśli niczego innego, jak tylko moce, które z niej spływają i udzielają nam substancjalności, czy życia lub darów mądrości”; Tenże, *tamże*, DN, V, 1-3.

<sup>683</sup> Palamas, *Triades*, III,1, 29, *Obrona Szczegółowa* 30; por. Pseudo-Dionizy, CH, III, 2.

<sup>684</sup> Palamas, *Triades*, III,1, 29, Zob. Pseudo-Dionizy, CH, III,2, 165A, tłum. M. Dzielska, dz.cyt., s. 59.

<sup>685</sup> Palamas, *Triades*, III,1, 29; Zob. Pseudo-Dionizy, CH, III, 2; Tenże, Ep. II, 1068-1069.

<sup>686</sup> Zob. Pseudo-Dionizy, Ep. II, 1068-69.

przystosowaną do chrystocentrycznej wizji świata Palamasa. Z tego względu, iż dla większości badaczy stanowi największą trudność interpretacyjną poświęciłam jej oddzielny rozdział pracy *Metafizyka światła Palamasa – a hierarchiczna i symboliczna struktura świata Pseudo-Dionizego*. Moim celem było ukazanie czym jest wiedza prawdziwa dla Pseudo-Dionizego i jaki jest sposób jej nabywania w rozumieniu Palamasa. W odróżnieniu od A. Golitzina, który spędził rok we wspólnocie mnichów na Górze Atos, by zrozumieć widzenie tej właśnie, niepokojącej kwestii przez doktora hezychazmu, zgodnie z przyjętą metodą rozważałam *Hierarchię Kościelną* i *Niebiańską* jako kompatybilny zbiór pism wobec *Teologii Mistycznej*, *Listów* i oczywiście *Imion Boskich*. Tak właśnie zrobił Grzegorz Palamas, tłumacząc Barlaamowi kwestie symboli, hierarchii i anielskiej mediacji powoływał się i cytował na przemian wszystkie wymienione dzieła. Jednocześnie trzeba pamiętać, iż pisma Palamasa również należy czytać w ten sposób, mieć na względzie kwestie uprzednio przedstawione, które powyżej wymieniłam: antynomi, poznawalności i niepoznawalności, istoty i energii, przemieniającego światła i łaski. Najważniejsze wydaje mi podkreślenie palamickie widzenie Trójcy jako ukoronowanie procesu poznawczego, jego zasady i podstawy. Ten trójosobowy, niepoznawalny w swej jednej istocie Bóg, jest przeniknięty dynamicznymi energiami, które zniżając się ku stworzeniu przemieniają je; przez łaskę Ducha i światło Syna prowadzą ku poznaniu Ojca.

Wedle Pseudo-Dionizego specjalnym darem danym w niematerialny i intelektualny sposób jest hierarchia, który ma zapewnić człowiekowi powrót rozumiany jako zbawienie i przebóstwienie. Zdaniem Palamasa intencją Pseudo-Dionizego jest wyrażenie poprzez taką konstrukcję świata prostej, chrześcijańskiej idei, iż wszystko zostało stworzone w perspektywie powrotu do swego stwórcy<sup>687</sup>. Bóg przez swą miłość i dobro pragnie, by człowiek Go prawdziwie poznał i w Nim uczestniczył. Jednak ze względu na ograniczoność władz poznawczych człowiek może poznawać swego stwórcy stopniowo (hierarchicznie), odkrywając Jego ślady w świecie, odpowiednio interpretując symbole, uczestnicząc w liturgii, dokonując samodoskonalenia się pod opieką i kierownictwem doświadczonych nauczycieli, świętych starców, mnichów, kapłanów. Wiedza w ten sposób uzyskana jedynie przybliży nas do prawdziwego poznania, ono dokonuje się dzięki przebóstwiającej łasce przemieniającej całego człowieka. Warunkiem możliwości tej przemiany jest bosko-ludzka natura Chrystusa przeniknięta wspólną energią Trójcy, stojącej u podstaw każdej hierarchii, jak podkreśla to Pseudo-Dionizy. Palamas powołując się na Pismo

---

<sup>687</sup> Zob. J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, dz.cyt., s. 107-111.

Święte dokonuje egzegezy spornych fragmentów *Areopagityków*. Mediacja Aniołów i hierarchia jest konieczna w procesie naturalnego zdobywania wiedzy o Bogu. Konkluzją rozważań o pośrednictwie aniołów jest twierdzenie Palamasa, iż wedle Pseudo-Dionizego anioł to ten, który wyjaśnia wizję, nie zaś ją komunikuje, łaska zrozumienia wizji może być dana przez pośredników, podczas gdy sama teofania jest bezpośrednia. Doktor hezychazmu dokładnie rozważa zagadnienie podobieństwa umysłów anielskich i ludzkich, które mogą przekraczać same siebie oraz być kształtowane przez moce (energie), pochodzące wprost od istoty Boga. Osoby przemienione boskimi energiami – ubóstwione - poznają wprost i bez pośredników.

Bizantyński teolog wyjaśniwszy sposób nabywania wiedzy przez pośredników wedle Pseudo-Dionizego, przechodzi do zagadnienia konieczności istnienia hierarchii i symboli w tym procesie oraz roli jaką odgrywa w nim łaska i przebóstwiający światło. Palamas przytacza znamieny fragment z *Imion Boskich*, w którym Pseudo-Dionizy mówi, iż poznajemy Boga poprzez porządek stworzeń (*sc.* hierarchię), gdyż inne poznanie (umysłowe lub zmysłowe) Jego istoty jest niemożliwe<sup>688</sup>. Doktor hezychazmu nie dostrzega tu żadnej sprzeczności, wyjaśnia, że „Boski Dionizy” myślał o naszym poznaniu naturalnym, które musi posiłkować się analogią, ponieważ jest zbyt słabe, by własnymi siłami osiągnąć wiedzę prawdziwą. Czytamy, iż przez swą miłość do ludzi Bóg ukrył niezrozumiałą dla nich wiedzę o rzeczach inteligibilnych pod postacią symboli i liturgii, tak by mogli jakiejś mierze przybliżyć się do Niego. Ta święta wiedza przekazywana jest w sekrecie, przez wtajemniczonych mistrzów, członkom hierarchii. Prawdziwe poznanie Boga wprost, bez pośrednictwa hierarchii uzyskamy, gdy będziemy „niezniszczalni” i „nieśmiertelni”, gdy nasz umysł będzie wolny od pożądań i więzów materii, ogarnięty i napełniony światłem boskiej kontemplacji. Wtedy to, nasze naśladowanie anielskich intelektów będzie w pełni możliwe. Wydaje się, że „boski Dionizy” myśli o doskonałym stanie, jaki osiągniemy po śmierci i koncepcja poznania wprost, poprzez praktykę w ciele wydaje mu się całkowicie obca. Wedle Palamasa Pseudo-Dionizy mówiąc o osobach, które dostały zanurzenia w świetle-wizji boskości myślał o ludziach za życia praktykujących wyciszenie umysłu i przestrzegających przykazań, mistrzów duchowych, świętych starców praktykujących hezychię, których tradycja monastyczna sięga już od IV wieku. Byliby to owi „hierarchowie”, święci starcy, ojcowie, stojący na straży obrzędów chrześcijańskich i przekazywania wiedzy, tacy jak wymieniany mistrz Hieroteusz, który dostał przebóstwienia. O tym, że jest to możliwe wydaje się decydować dla Pseudo-

---

<sup>688</sup> Pseudo-Dionizy, DN, VII, 3.

Dionizego bosko-ludzka osoba Chrystusa, przeniknięta energią Boga. Kiedy był On w ciele, mógł poznawać Ojca przez mediację Aniołów, po zmartwychwstaniu dostępuje i przekazuje przebóstwiającą energię wprost, osobom tego godnym, tzn. w pełni przygotowanym przez przestrzeganie przykazań i praktykę. Takim, którzy osiągnęli odpowiedni stopień rozwoju duchowo-cielesnego, stojącym wysoko w hierarchii prawdziwego poznania.

Podkreślenie powszechnego charakteru łaski rozumianej jako wiedza uzdatniająca do istotowego poznania boskości, jest dla biskupa Salonik bardzo ważne zwłaszcza w kontekście doświadczenia mnichów hezychastów. Orędzie Boga skierowane jest bowiem nie tylko do uczonych, ale przede wszystkim do prostaczków i tych, którzy są jak dzieci - wyzbyli się filozoficznego pojęcia Boga. Palamas w *Triadach* obrazowo stwierdza, iż przez działanie łaski najmniejsi są podnoszeni do największych, boski porządek świata ponownie jest strzeżony w sposób, który budzi podziw i daje pewność. Dlatego właśnie doktor hezychazmu przypomina o dionizjańskiej interpretacji chrześcijańskiej liturgii. Na poziomie materialnym, zmysłowym zjednoczenie z boskim Dobrem odbywa się również dzięki wznoszącej mocy światła, rozumianego jako źródła wiedzy. Jest ono celem i jednocześnie początkiem drogi. Ten moment konwersji, pierwszy kontaktu ze „światłem intelektualnym” jest dany człowiekowi w pierwszym z sakramentów, tym najbardziej powszechnym, otrzymywanym bez żadnych zasług, a mianowicie w sakramencie chrztu, którego szczegółowy opis daje nam Areopagita.

Grzegorz Palamas ukazuje również, iż zamiarem Pseudo-Dionizego jest przedstawienie hierarchii jako dynamicznej nie zaś statycznej struktury w ramach, której przebóstwienie zachodzi automatycznie, na biernych podmiotach. Doktor hezychazmu stara się mocno podkreślić nie tyle epistemologiczny wymiar hierarchii dionizjańskiej, co jej wymiar etyczny będący konsekwencją chrześcijańskiego objawienia (rozdział *Aspekt moralny dionizjańskiej hierarchii*). Grzegorz pragnie tak ukazać pokonywanie stopni hierarchii, by wyglądało to na proces powszechny, tzn. dostępny każdemu wierzącemu. Jedynym, ale i absolutnie koniecznym warunkiem, jest przestrzeganie przykazań i ćwiczenie się w cnotach, w duchu miłości do Boga. Palamas wyjaśnia, iż Areopagita mówiąc o „prawdziwej znajomości rzeczy” myślał o praktykowaniu cnoty (τὴν ἐργασίαν τῶν ἀρετῶν), gdzie celem nabywanej wiedzy jest asymilacja i zjednoczenie z Bogiem, nazwane miłością. Miłość bowiem jednoczy wszystkie cnoty i sprawia, że człowiek porzuca grzech i zwraca się na drogę prowadzącą do poznania Boga. Widzimy tu wyraźne nastawienie na praktyczne i etyczne zdobywanie wiedzy, ale

choć Pseudo-Dionizy cytuje słowa Ewangelii o Chrystusie - prawdzie i miłości dostępnej wierzącym, to jednak wiele jego sformułowań budziło poważne wątpliwości Barlaama.

Myślę o poznaniu poprzez symbole, które jak już pisałam, jest dla Pseudo-Dionizego konsekwencją z jednej strony transcendencji Boga, a z drugiej, słabości ludzkiego umysłu. Symbolizm jest silnie związany z gradualistycznym poznaniem, zapoczątkowanym przez wtajemniczonych mistrzów, z wiedzą której inicjowana osoba jest wyłącznie biernym odbiorcą. Wydaje się jednak, iż zagadnienia te znajdują swoje odzwierciedlenie w rozważaniach Grzegorza, przede wszystkim dlatego, iż są jego zdaniem komentowane błędnie przez Barlaama, nie zaś ze względu na ich ambiwalentny wydźwięk. Autor Areopagityków wielokrotnie podkreśla „skazanie” na analogię i symbol, nawet jeżeli umysł nasz jest w stanie zawiesić wszelką aktywność i poddać się przebóstwiałającym energiom. To ostatnie dionizjańskie stwierdzenie pozwala jednak Palamasowi napisać, iż wypełniony łaską uzyskuje ponadnaturalne i niewypowiedziane zjednoczenie jako bezpośrednio wypełniony światłem czystym i niematerialnym. Widzi boskość, a tym samym uczestniczy w niej wprost, bez pośrednictwa symboli zawartych w Piśmie i liturgii, od tej pory nie kontempluje ani świętych symboli dostępnych zmysłom, ani różnorodności Świętego Pisma.

\*

Problem chrystocentrycznej korekty dionizjańskiego systemu jakiej miał dokonać Palamas został postawiony jako centralne zagadnienie w dyskusji nad dziełami biskupa Salonik. Poważnym zarzutem Barlaama, jak pamiętamy, było twierdzenie, iż praktyka mnichów hezychastów mająca prowadzić do widzenia Boga cielesnymi oczami, a w konsekwencji do poznania prawdziwej boskości jeszcze za życia, jest najcięższą herezją. Palamas w obronie współbraci ukazuje doktrynalne podstawy hezychii poprzez rozważania chrystologiczne i antropologiczne umieszczone w tradycji bizantyńskiej. W przemyśleniach tych, jak ujął to P. Scazzoso, głos Pseudo-Dionizego należy traktować jako krótkotrwałe wystąpienie solisty na tle chóru tradycji<sup>689</sup>. W pewnym zakresie można się zgodzić z tą opinią, zauważmy iż, sposób w jaki Areopagita przedstawia drugą osobę Trójcy nie znalazł szerszego odzwierciedlenia w komentarzach doktora hezychizmu (rozdział *Chrystus fundamentem poznania w dziełach Pseudo-Dionizego i Palamasa*) z tego względu, iż sposób rozumienia osoby Chrystusa nie stanowił treści zarzutów Barlaama. Celem autora *Triad* zaś, o czym wielokrotnie pisałam, nie była re-interpretacja, poprawianie *Corpusus*, ale pokazanie we właściwy sposób krytykowanych elementów. Brak bezpośredniego odniesienia do Pseudo-

---

<sup>689</sup> P. Scazzoso, *Lo pseudo-Dionigi...*, dz. cyt., s. 699.

Dionizego nie wydaje się również szczególnie dziwnym z tego powodu, że areopagickie rozważania nad naturą Chrystusa nie odbiegają w znaczący sposób od tradycji. Autor *Teologii Mistycznej* pisze, iż Jezus przyobiekłszy ludzką postać nadal posiada atrybuty prostoty (ὁ ἀπλοῦς Ἰησοῦς), niezmienności, chociaż zstąpił na nasz rozdarty wielością i grzechem świat. Jednak z tego względu, iż Areopagita wielokrotnie podkreśla, iż wcielony Chrystus nie uległ żadnej zmianie w swej boskiej naturze<sup>690</sup>, wypowiedzi te zostały użyte przez monofizytów, w celu ugruntowania ich stanowiska. Jednocześnie chociaż, na próżno szukalibyśmy w dionizjańskich pismach określeń używanych przez ortodoksyjnych autorów, by oddać antynomię dwóch natur Chrystusa: ἕνωσις φυσική, ἕνωσις κατὰ φύσιν, należy jednak zaznaczyć, iż w *Areopagitykach* nie ma stwierdzeń będących w opozycji wobec formuł uchwalonych przez Sobór Chalcedoński. Chrystocentryzm w myśli Palamas niewątpliwie znajduje swe bezpośrednie ugruntowanie w doktrynie Maksyma Wyznawcy. Doktor hezychazmu nawiązując do chrystologii Maksyma rozróżnia trzy sposoby istnienia: istotę (naturę), hipostazy i energie. Każdemu ze sposobów istnienia przynależy odpowiednia mu relacja zjednoczenia: zjednoczenie wedle natury jest możliwe tylko w obrębie osób Trójcy pozostając nieosiągalne dla stworzenia. Zjednoczenie hipostatyczne z kolei, jest możliwe wyłącznie w osobie Chrystusa i rozumiane jest jako unia ludzkiej natury Jezusa z boską naturą Logosu. Twierdzenie o niez mieszanii dwu natur (boskiej i ludzkiej) w jednej osobie, przenikniętej jedną energią stało się dla doktora hezychazmu podstawowym warunkiem umożliwiającym spotkanie człowieka z niepoznawalnym Bogiem. Dla Palamasa wcielenie Logosu stanowi warunek możliwości dokonania podobnej przemiany w człowieku (rozdział *Myśl Areopagity w kontekście palamickiej antropologii*). Antropologia Grzegorza Palamasa jest kontynuacją myśli Maksyma Wyznawcy. Obydwaj myśliciele przedstawiają stworzenie jako jedność psychofizyczną. Palamas czyni tu wiele wysiłku, by podkreślić ważność ciała, które również podlega procesowi przeobóstwienia. Autor *Triad*, by obronić tradycji hezychastów przed zarzutami Barlaama i Akindynosa, za bardzo istotne uznał wykazanie w myśli Pseudo-Dionizego, iż poznanie Boga przez człowieka, jeszcze za życia, jest możliwe. Podobieństwo rozważań Pseudo-Dionizego do zawartych w drugiej części *Triad* praktycznych rad dla adeptów chcących praktykować hezychię jest uderzające. Znajdujemy tu opisy etapów samopoznania i powrotu duszy, obfitujące w bezpośrednie cytaty z dzieła

---

<sup>690</sup> Zob. EH, III, 11, 441A-B; tłum. M.Dzielska, dz.cyt., s., s.149: (boskość) przyjęła na siebie wszystkie charakterystyczne znamiona naszej natury, z wyjątkiem grzechu; stała się jednym z nami, łącząc się z naszą marnością, zachowując jednocześnie doskonale nienaruszalne i nieskażone właściwości swojego stanu”.

*Imiona Boskie*. Przypomnijmy, iż konkluzję palamickiej antropologii stanowi myśl, iż człowiek może doświadczyć boskiego światła w swym przemienionym ciele, co dokonuje się poprzez odkrywania w duszy boskiego podobieństwa zaciemnionego przez grzech. Droga ta składa się z trzech etapów: pokuty i żalu za grzechy; modlitwy i dobrych uczynków; a w końcu zmiany stanu umysłu. Palamas opisując kolejne momenty znajduje ich ugruntowanie w szeroko rozumianej tradycji monastycznej, ale również czerpie inspirację z pism Pseudo-Dionizego. Autor *Triad* rozważając w jaki sposób umysł może wrócić do samego siebie (tzn. dokonać przemiany), wykorzystuje koncepcję duszy, jako tej, która posiadając zdolność ruchu sama przez się, może realizować proces samopoznania. Uzupełnia jednak tę myśl poprzez wprowadzenie za Maksymem rozróżnienie natury i przysługującej jej energii, dzięki czemu może powiedzieć o nieruchomej istocie umysłu i jego działaniu. Dzięki temu umysł, w odróżnieniu od zmysłu wzroku, nie tylko widzi rzeczy, ale również postrzega samego siebie. Tą pierwszą najprostszą czynność nazywa Palamas za Pseudo-Dionizym „ruchem po linii prostej”, w odróżnieniu od „ruchu kolistego”, najbardziej mu właściwemu. Dzięki temu adepci oczyszczą swój umysł z zamętu i doprowadzą go do „doskonałej jedności swoich mocy”, uzyskując stan, który Areopagita określa mianem *jednoczącego zebrania*. Pseudo-Dionizy myśli tu o szczególnym stanie umysłu wyzbytym wszelkich działań i energii, tymczasem doktor hezychazmu podkreśla, iż owa „doskonała jedność” jest osiągnięta przez tych, którzy kontrolują w idealny sposób swoje czynności życiowe zespalać je z działaniami ducha. Twierdzenie o możliwość doskonałego zjednoczenia umysłu i funkcji ciała, Grzegorz zdaje się wywodzić z myśli Wielkiego Dionizego. Grzegorz naucza, iż umysł każdego człowieka, dzięki zdolności transcendowania samego siebie i poprzez zwycięstwo nad namiętnościami zdobywa formę (a więc i właściwości) inteligencji anielskiej. Następnie odkrywa w sobie *νοῦς* jako byt inteligentny zdolny by zapanować nad każdym odruchem ciała, (*sc.* ruchem zewnętrznym duszy), jak i swoim własnym (*sc.* ruchem wewnętrznym duszy). Tę możliwość daje mu specjalny element, „punkt szczytowy” (*apex mentis*). Koncepcja ta obecna w myśli Pseudo-Dionizego zyskała odpowiedni komentarz Maksyma Wyznawcy, w tym też duchu została wykorzystana przez Palamasa<sup>691</sup>. Otóż autor *Scholiów* traktując człowieka jako duchowo-cieleśne *compositum* interpretuje „ów punkt szczytowy” jako „punkt wspólny” rzeczywistości noetycznej i materialnej obecnej w człowieku. Dzięki byciu mikrokosmosem, istota ludzka jest zdolna do przekroczenia samej siebie i zjednoczeniu z Bogiem w swej psychosomatycznej złożoności. Wedle doktora hezychazmu, traktat *Imiona Boskie* Pseudo-

---

<sup>691</sup> Palamas, *Triades*, I, 3, 45; Pseudo-Dionizy, *DN*, VII, I, 865 C; Maksym Wyznawca, *Scholia Maximi*, PG IV, 344 A.

Dionizego jest przede wszystkim opisem drogi samopoznania umysłu, skupienia się w sobie i apofatycznego odrzucenia wszelkiego dyskursu, czego zwieńczeniem jest teologia mistyczna, czyli wiedza prawdziwa, kontemplacja niewyrażalnej istoty bóstwa. Bizantyński teolog wyjaśnia, (rozdział *Jednocząca wizja*), że osiągnięcie zdolności ponadnaturalnej kontemplacji staje się możliwe dla ludzi oczyszczonych przez przestrzeganie przykazań oraz praktykę „niematerialnej modlitwy umysłu”. W ten sposób zostaje osiągnięty stan doskonały, zjednoczenie całego człowieka z Bogiem, wyrażone poprzez trwanie-poznanie w „świecie jednoczącej wizji”.

Poszukując odpowiedzi na pytanie o potrzebę chrystologicznej korekty, którą by miał autor *Triad* zastosować wobec myśli Pseudo-Dionizego, przede wszystkim narzuca się z całą oczywistością, że ze względu na swój cel i wymowę mamy do czynienia z bardzo różnymi dziełami. W pismach biskupa Salonik znajdujemy końcowy efekt jego wcześniejszych przemyśleń, którym jest synteza szeroko rozumianej tradycji monastycznej i teologicznej. Oznacza to, iż Palamas w obronie mnichów hezychastów dokonuje scalenia elementów różnorodnych praktyk duchowych opisanych i stosowanych przez jego poprzedników. Druga z *Triad* stanowi zatem swoisty wykład dróg poznania Boga, w którym w harmonijny sposób istnieją obok siebie metody ćwiczeń ciała i umysłu. Odnajdujemy tutaj wyraźne odniesienie do duchowych mistrzów kościoła wschodniego z czwartego wieku, Makarego Egipskiego, Nikefora Hezychasty oraz Ewagriusza Pontyjskiego o wiele wcześniejszych, niż badane przez nas *Areopagityki*. Palamas tka z różnych wątków swoisty kobierzec przemyśleń, czyniąc to w sposób tak doskonały, że trudno owe nici wyodrębnić.

W odniesieniu do wątku chrystologii i antropologii, którego biskup Salonik u Pseudo-Dionizego nie komentuje, wyraźnie widać w pismach doktora hezychazmu dominującą linię koncepcji Maksyma Wyznawcy z jej ścisłym podziałem na naturę i odpowiadającą jej wolę – energię. Maksym na tej podstawie rozwija aspekt psycho-somatycznej jedności człowieka, czego oczywiście brak w *Pismach* Pseudo-Dionizego, ale też nie bez przyczyny nazywa się myśl Palamasa „syntezą patrystyczną tradycji bizantyńskiej”. Doktor hezychazmu wykorzystuje natomiast dionizjański motyw udzielalności i transcendencji boskości, jednak umieszcza go we właściwej sobie optyce, której centrum stanowi istota boska w trzech hipostazach. Według autora *Triad*, to właśnie Trójca, nie Jednia, pozostaje sednem rozważań, ponieważ jest źródłem działania, poprzez które Bóg objawia się człowiekowi, a jednocześnie stanowi ona ostateczny cel poznania. Owo działanie bierze swój początek w Ojcu, przez Syna objawia boską naturę, i przez łaskę Ducha uzdalnia do poznania Trójcy. Tym samym różne przejawy boskiej natury, które Grzegorz nazywa za Pseudo-Dionizym i Maksymem

Wyznawcą energiami, ukazują nam Trójcę jako źródło i cel mistycznego doświadczenia. Trójjednia stanowi dla autora *Imion Boskich* źródło imion różnicujących, co wedle Grzegorza jest równoznaczne z byciem fundament poznawalnych, objawianych mocy. Zdaniem biskupa Salonik, Trójca Areopagity jest nie tylko jednym z tajemniczych imion objawiających pewien aspekt nadsubstancjalnej jedni, lecz również warunkiem możliwości prawdziwego poznania Boga w trzech osobach, który jednocześnie pozostaje zakryty. W świetle moich rozważań, mamy tu więc do czynienia, nie z korektą chrystologiczną, ale z epistemologicznym wyjaśnieniem, iż u podstaw dionizjańskiego systemu, Palamas dostrzega nie jednię, lecz Trójcę. J. Meyendorff doszedł do zgoła odmiennych spostrzeżeń, gdyż założył, iż neopłatoński fundament myśli Pseudo-Dionizego był dla autora *Triad* trudną do zaakceptowania oczywistością. W takim przypadku chrystologiczna korekta była czymś niezbędnym, aby móc włączyć dionizjańskie uniwersum do chrześcijańskiego świata Grzegorza Palamasa. Teza ta jednak zamiast wyjaśnić problem jest źródłem nowych zagadnień i wątpliwości. Począwszy od tego, w jakim w ogóle celu Maksym Wyznawca i Palamas komentowali dzieła Areopagity, skoro obydwaj wiedzieli, iż nie był on godnym czci uczniem Pawła, po doszukiwaniu się tzw. milczącej korekty Pseudo-Dionizego w różnych dziełach Palamasa, nawet tych niezwiązanych bezpośrednio z interpretacją Areopagity. Przytoczę tu kilka charakterystycznych przykładów. Zdaniem samego J. Meyendorffa<sup>692</sup>, przekonanie o niepoznawalności Boga w jego istocie i udzielalności poprzez energie, zawiodło Pseudo-Dionizego do dwóch diametralnie różnych modeli epistemologicznych. Areopagita z jednej strony, prezentuje drogę poznania poprzez teologię apofatyczną i mistyczną, czyli wprost, w sposób indywidualny. Z drugiej natomiast głosi pogląd, iż takie poznanie może odbywać się wyłącznie poprzez symbole i w ramach określonego porządku. Opowiada się w ten sposób za systemem tuergicznym i gnostyckim, niż chrześcijańskim. Wedle Meyendorffa, Maksym Wyznawca i Grzegorz Palamas uniknęli tych ekstremalnych tendencji poprzez chrystocentryczną koncepcję łaski w sakramentach i ludzkiej synergii (współdziałania). Z kolei Adolf Ritter, jak już to uprzednio omówiłam, zauważył, iż Palamas w dziele *150 Rozdziałów*, ukazuje człowieka jako *imago trinitas*, złożonego z intelektu, rozumu i duszy<sup>693</sup>. Przypomnijmy, iż niemiecki uczyony uważa, iż jest to *stillschweigende Korrektur* adresowana do dionizjańskiej hierarchii, ponieważ taka antropologia zakłada możliwość bezpośredniego dostępu do boskości i tym samym, jest odrzuceniem potrzeby

---

<sup>692</sup> J. Meyendorff, *Teologia Bizantyńska...*, dz. cyt. s. 108-109.

<sup>693</sup> A. M. Ritter, *Gregor Palamas als Leser des Dionysius Pseudo-Areopagita*, dz.cyt., s. 565-579; A. Golitzin, *Dionysius*, dz.cyt., s.185 - 190.

mediacji. W odpowiedzi A.Golitzin argumentował, że chociaż Pseudo-Dionizy w żadnym miejscu nie opisuje osoby ludzkiej jako symbolu Trójcy, to jego zdaniem, obrazem Trójcy jest sama hierarchia. Stanowi ona bowiem dynamiczną siłę, która ma odpowiednio ukształtować duszę i uzdolnić ją do poznania Boga, czyli do przebóstwienia. Zatem hierarchia nie ogranicza dostępu do boskości, ale wręcz przeciwnie, jest ustanowiona po to, by go w jak największym stopniu ułatwić, zatem wszelka korekta jest zbędna. Kolejny badacz, Joost Van Rossum w artykule *Dionysius the Areopagite and Gregory Palamas: A Christological Corrective?* zauważa, iż w opisie eucharystii jaki znajdujemy w jednej z *Homilii* Palamasa, aniołowie są opisani jako zaledwie obserwatorzy spotkania człowieka z Bogiem<sup>694</sup>. Stoją w oddaleniu, by patrzeć z dystansu (πορακώπτειν), i cieszą się widząc, że łaska jest przekazywana wyłącznie ludziom. W ten sposób autor *Triad* podkreślił wyższość istoty ludzkiej nad bytem anielski, co zdaniem Rossuma podważa konieczność istnienia hierarchii i anielskiego pośrednictwa. Jednocześnie doktor hezychazmu w żaden sposób nie odniósł się do opisu tegoż rytu zawartego w dziele *Hierarchia Kościelna*, którego treść jest zupełnie inna w swej wymowie. Zdaniem badacza jest to ewidentny przykład milczącej chrystocentrycznej korekty (*silent christocentric corrective*). Wszystkie przykłady łączy wspólny mianownik. Jest nim założenie, iż Palamas czytał Pseudo-Dionizego z pełnym przekonaniem o ambiwalencji jego myśli, której koniecznie należało się wyzbyć. Myśląc w ten sposób, można znaleźć ogromną ilość przykładów w samych *Triadach* niezgodnych ze zdaniem z *Corpusu* i założyć, iż mają za cel jego korektę. Równie łatwo znajdziemy wiele kontrpropozycji w pismach doktora hezychazmu, poświadczających zgodność doktryny Palamasa z myślą Areopagity. Pragnę przez to ukazać, iż badanie z uprzednio przyjętym założeniem chrześcijańskiej lub neoplatońskiej wymowy dionizjańskiego systemu, nie prowadzi do żadnej konkluzji, i sztucznie „problematyzuje” zagadnienie.

Zadanie mojej pracy i przyjęta metoda badawcza były zgoła inne, gdyż starałam się zobaczyć i odczytać myśl Pseudo-Dionizego z perspektywy Palamas. Zatem nie podjęłam pytania, czy doktor hezychazmu dobrze, czy źle interpretował Areopagitę, i kto miał rację, on czy Barlaam; ponieważ w ten sposób dysertacja stanowiłaby kolejny głos w dyskusji między zwolennikami i przeciwnikami tezy o chrystologicznej korekcie. Moim celem była próba wyodrębnienia właściwych fragmentów i przebadania argumentacji Grzegorza Palamasa wobec zarzutów stawianych mu przez adwersarzy, a w szczególności przez Barlaama i

---

<sup>694</sup> J. v. Rossum, *Dionysius the Areopagite and Gregory Palamas: A "Christological Corrective"?*, "Studia Patristica" 42, wyd. Peteers, 2006, s. 347 - 357.

Akindynosa. Chciałam ujrzeć Pseudo-Dionizego w optyce Palamasa, w czym pomogły mi źródłowe i porównawcze studia wymienionych myślicieli. Odtworzenie toku rozumowania Palamasa, wyodrębnienie jego stanowiska spośród licznych odniesień i *passusów* z dzieł Pseudo-Dionizego, wymagało pewnego wysiłku i nieustannego porównywania tekstów. W efekcie czytelnik może odnieść wrażenie, że dokonałam sztucznego zabiegu, niezgodnego z duchem rozważań autora. Powodem jest, z jednej strony, finezja skonstruowanej przez Palamasa syntezy patrystycznej, gdzie wszystkie elementy brzmią z niezwykłą harmonią, a z drugiej strony, przekonanie bizantyńskiego teologa o umiejscowieniu systemu Pseudo-Dionizego w ramach chrześcijańskiej Trójcy. Autor *Areopagityków*, w oczach doktora hezychazmu, z pewnością nie był podejrzanym monofizytą z neoplatońską wizją świata, skoro większość cytatów użytych w *Triadach* pochodzi właśnie z *Hierarchii Niebiańskiej* i *Listów*, pism najbardziej dyskusyjnych dla współczesnych badaczy. Należy pamiętać przy tym, iż *Corpus* chociaż był czytany przez doktora hezychazmu bezpośrednio, posiadał ugruntowany przez siedem wieków w tradycji wschodu, ortodoksyjnie chrześcijański komentarz w postaci *Scholiów* Jana ze Scytopolis i Maksyma Wyznawcy. Natomiast tradycja duchowa *Triad* swymi korzeniami sięgała dzieł Makarego Egipskiego, Symeona Nowego Teologa, Nikefora Hezychasty, będąc jednocześnie splotem najważniejszych wątków myśli Pseudo-Dionizego przedstawionych we właściwy Palamasowi sposób. Znalazły się więc motyw niepoznawalności boskiej istoty przy jednoczesnym podkreśleniu partycypacji w boskich energiach, elementy teologii apofatycznej ze swoistym rozumieniem teologii symbolicznej, mistyka silnie osadzona w kontekście chrystologicznym, wreszcie zdecydowany nacisk na elementy praktyki i doświadczenia wynikające z palamickiej antropologii. Patrząc dalej na konsekwencje przeprowadzonej przez Palamasa ponownej, chrześcijańskiej rekonstrukcji *Corpusu*, zauważymy, jak dzięki spójności metody i dogłębnemu zrozumieniu, Pseudo-Dionizy został słusznie usytuowany w tradycji Ojców Greckich. A zatem, co podkreślił P. Scazzoso, współczesne badania, których celem jest całościowe ujęcie myśli Areopagity muszą brać pod uwagę interpretację *Corpusu* dokonaną przez autora *Triad*, aby uniknąć okaleczenia i niepełnego oglądu *Pism* Areopagity, spowodowanego błędnymi założeniami<sup>695</sup>. Mam nadzieję, że moja praca spełniła ten postulat, a jednocześnie ukazała myśl dionizjańską jako naturalny i nieodłączny element wielkiej tradycji filozofii bizantyńskiej, w której zajęła właściwe miejsce dzięki egzegezie Grzegorza Palamasa.

---

<sup>695</sup> P. Scazzoso, *Lo pseudo-Dionigi...*, dz. cyt., s. 699.

## Bibliografia

### Źródła

Barlaam, Pisma teologiczne, PG 151, 1341-1364.

- traktaty niewydane, J.Meyendorff, *Un mauvais theologien de l'unite au XIVE*, *Melanges Lambert Beauduin*, Chevetogne 1955, s. 47-64.

- *Epistole greche i primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste*, wyd.. G.Schiro, *Testimonia*, 1, Palermo 1954, s. 298-299.

Bazyli Wielki, *Adversus Eunomium 1-3*, PG 29.

- *Epistola*, PG 32. *Listy*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972.

- *Euchalogion sive Rituale Graecorum*, wyd. J. GOARA, Graz 1960, s. 23-24.

Eunomiusz, *Apologia*, PG 30, 835-68.

Ewagriusz, *De Oratione*, PG 79.

*Filokalia*, Venetia 1784, (angielski przekład: Palmer, Sherrad, Ware, *The Philokalia the Complete Text*, 2 vol., London 1981). Wybór polski:

*Filokalie. Teksty o modlitwie serca*, wstęp, tłum. i oprac. J. Naumowicz, Tyniec 2002

Filoteusz, *Encomion*, PG 151 cd. 617-618.

Focjusz, *Επαναγωγή τοῦ νομοῦ (Ius graeco-romanum)*, wyd. C.E. Zacharias von Ligenthal, Ateny 1931.

Grzegorz z Nazjanzu, *Homilia*, PG 36.

Grzegorz z Nyssy, *Przeciw Eunomiuszowi (Contra Eunomium)*, PG 45, 237-1121.

-*Homilia o błogosławieństwach*, VI, PG 44.

German z Konstantynopola, *Historia ecclesiasticae et mysticae contemplatio*, PG 98, 39-454.

Jan Kantakuzen, *Historia I-IV*, wyd. Bonn 1828-1832.

J.D.Mansi, *Sacrorum consiliarum nova et amplissima collectio*, Florencja – Wenecja – Paryż 1759-1927.

Jan Chryzostom, *Ομιλίαι*, tłum., komentarz, J. Danielou, „Sources Chretiennes” 28, 1951.

Jan z Damaszku *De fide orthodoxa*, PG 94; *Wykład wiary prawdziwej* tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969.

- *De imaginibus oratio (Orationes pro sacris imaginibus)*, PG 94.

Jan Kiparissiota, *Palamiticarum transgressionum*, PG 152.

Jan ze Scytopolis, *Scholia*, PG 4, 14-432.

*John of Scythopolis and the Dionysian Corpus*, angielskie tłumaczenie wybranych *Scholiów* wraz ze wstępem i komentarzami w: P. Rorem, J.C. Lammoreaux, Oxford 1998; część pierwsza *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus*, s. 7-139;

Justynian, *Novella VI, Corpus juris civilis*, wyd. R. Schoell, Berlin 1928.

Makary Egipski, *Ομιλίες πνευματικάι*, (*Zbiory duchowych homilii*) PG 34.

- *Homilia I, XI, XV, Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, wyd. H. Dorries, Leipzig 1961.

Maksym Wyznawca, *Ambiquorum Liber 7*, PG 91.

- *Centuria gnostica*, PG 90.

- *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91.

- *Mystagogia*, PG 91.

- *Scholia Maximi*, PG 4, 527-76.

Polski przekład:

*Antologia życia wewnętrznego, Dialog o życiu wewnętrznym, Księga miłości, Księga oświeconych, Wykład modlitwy pańskiej, List o miłości*, tłum. A. Warkotsch, Poznań, 1981.

Gregoras Niketas, *Historia*, I-II, wyd. Boivin, Bonn, 1829-1830; III, wyd. Bekker, Bonn 1855.

Niketas Stethatos, *Opuscules et Lettres*, wyd. i tłum. J. Darrouzes, „Sources Chretiennes” 81, 1961.

Palamas Grzegorz, PG 150 – 151.

Wydania krytyczne dzieł:

- *Gregoriu tou Palama Syggrammata*, Saloniki, red. P. Christou, 1962-1992.

*Gregoriu tou Palama hapanta ta erga*, wydanie krytyczne i przekład grecki-nowożytny, P. Christou, Saloniki 1981-86.

Dzieła cytowane:

- *Απολογία διεζοδικώτερα*, *Syggrammata III*, Saloniki 1983.

Przekład polski:

- *Obrona szczegółowa*, tłum. I Zogas-Osadnik, w: *Palamas, Bułgakow, Łosiew, Rozważania o religii, imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka*, Warszawa 2010, s. 129-163.

- *Capita physica, theologica, moralia et practica 150*, PG 150, 1121-1226; wydanie krytyczne i przekład angielski R. Sinkiewicz, *The One Hundred and Fifty Chapters*, Toronto 1988.
- *Contra Akindynon I*, PG 150.
- *Epistula I ad Akindynon*, *Syggammata*, I, red. P. Christou, Saloniki 1962-1992, s. 203-219.
- *Epistula II ad Akindynon*, tamże, s. 221-225.
- *Homilie*, PG 150, 13-550; wydanie krytyczne i przekład grecki-nowożytny, P.Christou, *Gregoriu tou Palama hapanta ta erga*, Saloniki 1981-86, t. IX-XI.
- *Περὶ Προσευχῆς*, *Syggammata*, IV, Saloniki 1984.
- *Prosopopeiae*, PG 150.
- *Theophanes*, PG 150.

- *Τριάδες, Ὑπὲρ τῶν ἱερῶν ἡσυχαστῶν*, PG 150, 1101-1118;

Wydania krytyczne:

- *Triades pour la Défense des saintes hésychastes*, wydanie krytyczne z przekładem na francuski J.Meyendorff, Louvain 1959; drugie wydanie przejrzone i poprawione 1974;
- *Syggammata*, I; red. J. Meyendorff, s. 359-694.

Wybrane przekłady:

- *Triady w zaszczytu swjaszczzenno-bezmołwstwujuszczich*, tłum. na język rosyjski, posłowie i komentarze B.Beniaminova, Moskwa 1995.
- *The Triads*, tłum. angielski N. Gendle, wstęp J.Meyendorff, Londyn 1983.

- *Tomos Hagioreticos*, PG 150, 1225-1236; *Syggammata*, II; red. B. Pseftongoas, Saloniki 1966, s 567-578.

Platon, *Państwo*, tłum. Witwicki, t. I, Warszawa, 1958.

Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, t. I-II, Warszawa 1959.

Proklos, *De providentia et fato*, wyd. H. Böse, Berlin 1960.

- *Elementa theologiae*, 15; wyd. E.R. Dodds, Oxford 1963.
- *Theologia Platonis*, I, 3; wyd. H.D. Saffrey, L.G. Westerink, Paris 1968.

Pseudo-Dionizy Areopagita, *Corpus Dionysiacum I*, wyd. B. M. Suchla, Berlin- Nowy Jork 1990.

- *Corpus Dionysiacum II*, wyd. G. Heil, A. M. Ritter, Berlin- Nowy Jork 1991.

Wybrany przekład z komentarzem:

- *Pseudo-Dionysius, the complete works*, tłum. P. Rorem, wstęp K. Froehlich, posłowie J. Leclercq, Paulist Press 1987.

Przekład polski:

- *Pisma teologiczne (Hierarchia Niebiańska, Hierarchia Kościelna, Imiona Boskie, Teologia Mistyczna, Listy)*, tłum. M. Dzielska, przedmowa T. Stępień. Wydanie pierwsze: t. I–II, Kraków 1997–1999; Wydanie drugie (poprawione), Kraków 2005.

## Literatura dodatkowa

- A. H. Amstrong, R. A. Markus, *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, Warszawa 1964.
- Y. de Andia, *Henôsis: l'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leida 1996.
- M. Bakalarz, *Transcendencja bytu Bożego według Pseudo-Dionizego Areopagity*, w: B. Trojanowska (red.) „Rzeczywistość języka”, Wrocław 1999, s. 321-334.
- H. U. von Balthasar, *Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis*, „Scholastik” 15, 1940.
- *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln 1961.
- *Herrlichkeit: Eine theologische Aesthetik*, Einsiedeln 1962.
- G. Barrois, *Palamas revisited*, „St. Vladimir's Theological Quarterly” 19, 1975, s. 211-231.
- H-G. Beck, *Humanismus und Palamismus*, „Actes du XII Congres Internationa d'Etudes Byzantines, Ochride 1961“, Belgrad 1963, s. 63-82.
- *Die byzantinische Kirche: das Zeitler des Palamismus* (Handbuch der Kirchengeschichte, III/2), red. H. Jedin, Fryburg Bryzgowijski 1968.
- W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. P. Domański, Kęty 2003.
- J. Bois, *Les debuts de la contorverse Hesychaste*, „Echos d'Orient”, VI, 1902, s. 353 – 62;
- *Le Synode Hesychaste de 1314 – idem*, VI, 1903, s. 50-60.
- R. Bornert, *Les Commentaires Byzantins de la Divine Liturgie de VIIe au XVe siecle*, Paryż 1966.
- T. Boiadjiev, *Gregorios Akindynos als Auslegr des Dionysius Pseudo-Areopagita*, w: *Die Dionysius-Rezeption in Mittelalter*, wyd. T. Boiadjiev, G. Kapriev, A. Speer, Turnhout 2000, s. 107-118;
- D. Bradshaw, *Aristotle East and West, Metaphysic and the Division of Christendom*, Cambridge University Press, 2004.
- D. Bruncz, *Grzegorz Palamas - pomoc czy przeszkoda w dialogu ekumenicznym?*, internetowe wydanie Magazyn Teologiczny Semper Reformanda, 07.06.2004; [www.magazyn.ekumenizm.pl](http://www.magazyn.ekumenizm.pl)
- B. Brons, *Gott und die Seienden: Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonisher Metaphysik und christliche Tradition bei Dionysius Areopagita*, Göttingen 1976.
- B. G. Bucur, *The Theological Reception of Dionysian Apophatism in the Christian East and West: Thomas Aquinas and Gregory Palamas*, „The Downside Review”, 125, 2007, s. 131-146;
- D. Carabine, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Lovain Theological and Pastorales Monographs, vol.19, Louvain 1995.

- D. Coffey, *The Palamite Doctrine of God: a New Perspective*, "St. Vladimir's Theological Quarterly" 32, 1988, s. 329 – 358.
- L.C. Contos, *The Essence-Energies Structure of Saint Gregory Palamas with a Brief Examination of its Patristic Foundation*, „The Greek Orthodox Theological Review” 12.3, 1967, s. 286 – 310.
- Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1996.
- A.De Halleux, *Palamisme et scolastique*, RTL 4, 1973, s. 409 – 422.
- I.H. Dalmais, *Place de la Mystagogie de saint Maxime le Confesseur dans la theologie liturgique byzantine*, „Studia Patristica” 5, Berlin 1962, s. s. 277-283
- *Mystère liturgique et divinisation dans la Mystagogie de saint Maxime le Confesseur*, „Melanges patristique offerts au Cardinal Danielou”, Paris 1972, s. 55 – 62.
- J. Danielou, *L` Apocatastase chez s. Gregoire de Nysse*, „Recherches de science religieuse”, 30, 1940, s. 330-347.
- *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de s. Grégoire de Nysse*, Paryż, Aubier, 1944.
- J.A Demetracopoulos, *Augustyn i Grzegorz Palamas*, Ateny 1997 (grecki).
- I.H. Dondaine, *Le Corpus Dionysien du XII siecle*, Roma 1955.
- G.Duby, *Czasy katedr*, tłum. K. Dolatowska, Warszawa 1986,
- M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1994.
- *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. III, tłum. A.Kuryś, Warszawa 1995.
- S.L.Epifanowicz, *Priepodobnyj Maksim Ispowiednik i Wizantijskoje Bogosławije*, Kijew 1915.
- J.J.McEvoy, *Neoplatonism and Christianity: Influence, Syncretism or Discerement?* „Proceedings of the First Patristic Conference at Maynooth 1990”, Dublin 1992, s. 155-170.
- P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1991.
- *Poznanie Boga w Kościele wschodnim*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 1996.
- R. Flogaus, *Palamas and Barlaam revisited: Reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of 14<sup>th</sup> Century Byzantium*, „St. Vladimir's Theological Quaterly”, vol 42, 1, 1998, s. 1-32.
- *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Getynga 1997;
- *Die Theologie des Gregorios Palamas – Hindernis oder Hilfe für die ökumenische Bewegung?* (im Aufsatzband), Berlin 1998;
- E. Fotijou, *W poszukiwaniu oblicza Bożego (Palamickie rozróżnienie istoty i energii w Bogu)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 27, 1980, s.35-48.

- P.Florenski, *Ikonostas i inne szkice*, tłum. Z. Podgórzec, Białystok 1997.
- G. Florovsky, *Faith and Culture*, "St. Vladimir's Quaterly" 4, 1-2, 1955-1956.
- *Saint Gregory Palamas and the Tradition of Fathers*, „The Greek Orthodox Theological Review” 5.2, Winter 1959-60, s.119-131.
  - *Gregoire Palamas et la Patristique*, „Istina” 1961-62, s. 115-125.
  - *Creation and Redemption*, t.3, Belemont, MA 1976.
  - *The Byzantine Ascetical and Spiritual Fathers* , Belmont, MA 1987.
- H.Gunnarson, *Mystical Realism in the Theology of Gregory Palamas*, Goteborg 2002.
- J-M.Garrigues, *L'energie divie at la grace chez Maxime le Confessuer*, „Istina” 19, 1974, s. 272 – 296.
- S. Gersh, *Κίνησις ἀκίνητος. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden 1973.
- *From Iamblichus to Eriuegena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leida1978.
- L. S. Gerson, *'Επιστροφή πρὸς ἑαυτὸν. History and Meaning*, „Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale” 8, 1997, s. 21-27.
- E. Gilson, *Historia myśli chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1987.
- A. Golitzin, *On the Other Hand: A Response to Father Paul Wesche's Recent Article on Dionysius....*, w: „St Vladimir's Orthodox Theological Quarterly” 34, 1990, s. 305-323.
- *Anarchy vs. Hierarchy? Dionysius Areopagita, Symeon New Theolgian, Niketas Stethatos, and their Common Roots in Ascetical Tradition*, „St. Vladimir's Theological Quarterly” 38.2, 1994, s. 131-179;
  - *Et introibo ad altare dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*, Thessalonica 1994.
  - *Suddenly, Christ: The Place of Negative Theology in the Mystagogy of Dionysius Areopagites; The Body of Christ: Saint Symeon the New Theologian on Spiritual Life and the Hierarchical Church*, „St. Vladimir's Theological Quarterly” 38.2, 1994, s. 131-179.
  - *A Contemplative and a Liturgist: Father Georges Florovsky on the Corpus Dionysiacum*, „St Vladimir's Orthodox Theological Quarterly” 43.2, 1999.
  - *Dionysius the Areopagite in the Works of Gregory Palamas: On the Question of a 'Christological Corrective' and Related Matters*, „St Vladimir's Orthodox Theological Quarterly” 46.2, 2002, s.163-190;

- J. Gross, *La divinisation du chretien d' apres les Peres grecs*, Paris 1938.
- L.H. Grondijs, *The Patristic Origins of Gregory Palamas Doctrine of God*, „Studia Patristica” 11, 1972, s. 323-8.
- V. Grumel, *Gregoire Palamas, Duns Scott, Georges Scholarios devant le probleme de la simplicité divine*, „Echos d'Orient” 34, 1935, s. 84-96.
- S. Guichardan., *Le probleme de la simplicité divine en Orient et en Occidente aux XIV et XV siecles: Gregoires Palamas, Duns Scott, Georges Scholarios*, Lion 1933.
- M.J.Le Guillou, *Le meystere du Pere*, Paryż 1973.
- *Lumiere et charite dans la doctrine palamite de la divinization*, „Istina” 19, 1974, s. 329-339.
- G.Habra, *The Sources of the Doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies*, „Eastern Churches Quaterly” 12.6-7, 1958, s. 244-51.
- A.de Halleux, *Orthodoxie et Catholicisme*, RTL 4, 1975, s. 3-30.
- *Palamisme et Tradition*, „Irenikon” 48, 1975, s. 479- 493.
- I. Hausherr, *La methode d'oraison hesychaste*, w „Orientalia Christiania”, vol IX, 2, 1927.
- *Un grand mystique Byzantine : Vie de Simeon le Nouveau Theologien*, tamże, vol XII, 1928.
  - *Les grands courrants de la spiritualité orientale*, tamże, vol I, 1935 s. 124-125.
  - *A propos de spiritualite hesychaste: Contorverse sans contradicetur*, idem, t. III, 1937, s. 260-277.
- R. F Hathaway, *Hierarchy and the definition of order in the letters of Pseudo-Dionysius: A study in the form and meaning of the Pseudo-Dionysian writings*, Haga, Nijhoff 1969.
- J.-Ph. Houdret, *Palamas et les Capadociens*, „Istina” 3, 1974, s. 260-271.
- E. Honigmann, *Pierre l'Iberian et les ecrits du Pseudo-Denys l'Areopagita*, Bruxelles, 1952.
- J. -M. Hornus, *Quelques réflexions à propos du Pseudo-Denys l'Aréopagite et la mystique chrétienne en general*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuse” 27, 1947, s. 37- 63.
- W. Hryniewicz, *Znaczenie patrystycznej idei przebóstwienia dla soteriologii chrześcijańskiej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t.27, z. 2, 1980, s. 19-33.
- *Dogmat i Ortodoksja. Rozważania ekumeniczne*, "Znak" 46, nr 473, 1994, s. 4-18.
- M.E. Hussey, *The Person-Energy and Its Importance for Theology*, w: *Palamite Theology of St. Gregory Palamas*, „St. Vladimir's Theological Quarterly” 18, 1974, s. 22-43.
- E.von Ivanka, *Der Aufbau der Schrift 'De Divinis Nominibus' des Pseudo-Dionysios*, „Scholastik” 15, 1940, s. 386-399.
- *Palamismus und Vatertradition*, „L'Eglise et les Eglises”, Chevotegne 1954, t. II, s. 29-46;
  - *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964.

- W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 1997.
- E. Jeaneau, *Denys L'Areopagite Promoteur du Neoplatonisme en Occidente, Actes du Colloque Intern. Le Neoplatonisme dans la Philosophie Medievale* (Corfu 1995), wyd. L. G. Benakis, Turnhout-Louvain-La Neuve 1997, s.1-23.
- U.R.Jeck, *Ps.-Dionysius Areopagites und der Bilderstreit in Byzanz. Überlegungen zur Dionysiosrezeption des Joannes von Damaskos*, "Hermeneia Zeitschrift für ostkirchliche Kunst" 8, 2, 1992, s. 71-80.
- *Die Bilderlehre des Theodoros Studites Und Ihre Areopagitischen Wurzeln*, "Studia Mediewistyczne" 32, 1997, s. 7-22.
- C.G. Jung, *Symbol przemiany we mszy*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1998.
- Ch. Journet, *Palamisme e thomisme. A propos d'un livre recent*, RThom 1960, s. 429 – 452.
- M. Jugie, *Palamas*, „Dictionnaire De Theologie Catholique” 12, col. 1735-1776.
- *Palamite. Controverse*, tamże, col. 1777-1818.
- *De theologia Palamitica*, „Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium”, t. 1 Paris 1926, s. 6-33; t. 2 Paris 1933, s. 47-183.
- O. Jurewicz, *Historia literatury bizantyńskiej*, Wrocław 1984.
- G. Kapriev, *Systemelemente des philosophisch-theologischen Denkens in Byzanz. Zum Dialog "Theophanes" des Gregorios Palamas*, „Recherches de Théologie et Philosophie médiévales“, 64/2, 1997, s. 263-290.
- *Philosophie in Byzanz*, Würzburg 2005.
- V. Karayiannis, *Maxime le Confesseur, essence et energies de Dieu*, Paris 1993.
- C. Kern, *Les Elements de la Theologie de Gregoire Palamas*, „Irenikon”, 1947, s. 6-33, s. 164-193.
- A.Kijewska, I. Zieliński, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatońskiej*, Lublin 1994.
- *Pseudo-Dionizy Areopagita*, t. II, „Powszechna Encyklopedia Filozofii”, Lublin 2008.
- J. Klinger, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983.
- H-D. Koch, *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterancouncil 649. Ein zweiter Beitrag zur Dionysius Frage*, „IV Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasiums an der Stelle Matutina zu Feldkirch”, Feldkirch 1895
- *Proklus Quelle des Pseudo-Dionysius Ar. In der Lehre vom Bösen*, „Philologus” 54, 1895, s.438-454.

- *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, „Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte” 1, Mainz 1900, s. 49-62.
- B. Krivocheine, *Asketiczeskoje i bogoslawskoje uczenije sw. Grigorija Palamy*, „Seminarium Kondakovianum” VIII, Praga 1936, s. 99-154 ze streszczeniem francuskim; tłum. angielskie w „Eastern Churches Quaterly“ vol 3, 1938, tłum. niemieckie w „Das ostliche Christentum“, Heft 8, 1939.
- J. Kuhlmann, *Die Taten des einfachen Gottes. Eine romisch-katholische Stellungnahme zum Palamismus* „Das ostliche Christentum” Heft 21, Wurzburg 1968, s. 294-299.
- J. Lamoreaux, *John of Scythopolis and the Dionsysian Corpus: Annotating the Areopagite*, Oxford 1998.
- E. Lanne, *L'interprétation palamite de la vision de saint Benoit*, w: *Le millénaire du Mont Athos 963-1963*, t. 2, Wenecja-Chevetogne 1965, s. 21-47.
- K. Leśniewski, *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georgesa Florowskiego*, Lublin 1995.
- J. Lebreton, *Tu Solus Sanctus*, Paris 1948.
- A. Louth, *Denys the Areopagite*, Wilton, Morehouse-Barlow 1989.
- *Maximus the Confessor*, Londyn-New York 1996.
- *Początki mistyki chrześcijańskiej*, tłum. H. Bednarek, Kraków 1997.
- *The reception of Dionysius up to Maximus the Confessuer*, s.43-55 w *Re-thinking Dionysius The Areopagite*, red. A. Coakley, Ch. Stang, w serii “Modern Theology”, Vol. 24, No. 4, wyd. Blackwell 2008.
- *The reception of Dionysius in the Byzantine world: Maximus to Palamas*, idem s. 55- 71,
- J. Lössl, *Augustine's On the Trinity in Gregory Palamas's One Hundred and Fifty Chapters*, „Augustinian Studies” 30, 1, 1999. s.61-82.
- M. Lot-Borodine, *La doctrine de la deification dans l'Eglise grecue jusqu` au XIe siecle*, „Revue de l'histoire des Religions” 105, Paris 1932, s. 5 - 34; 106 (1932) s. 525 - 574; 107 (1933) s. 8 - 55;
- V. Lossky (W. Łoski), *Otriciatelnoje Bogoslavije w Uczenii Dionizija Areopagita*, „Seminarium Kondakovianum” 3, 1929, s. 133-144.
- *La Notion des Analogies chez Denys le Pseudo-Areopagite*, „Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen-Age” 5 1930, s. 279-309.

- *Theologie mystique de L'Eglise d'Orient*, Paris 1944; wyd. angielskie *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge/London 1968; *Teologia Mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. M.Szczaniecka, Warszawa 1989;
- *La theologie de la lumiere chez saint Gregoire de Thessalonique*, w *Dieu Vivant*, I, Paryż 1945, s. 95-118.
- *Vision de Dieu*, Neuchatel 1962; tłum. angielski *Vision of God*, London 1963.
- "Mrok" i Światłość w poznaniu Boga, tłum. H. Paprocki, „W drodze” 10, 1977, s.34-43.
- *On the Image and Likeness of God*, New York 1974, wydanie drugie Londyn 1988. Książka stanowi zbiór artykułów przetłumaczonych na jęz. angielski, min: *Darkness and light in the knowledge of God*, „Eastern Churches Quarterly” VIII, 1950, s. 460-471;
- H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1961.
- G. Mantzarides, *Tradition and Renewal in the Theology of Saint Gregory Palamas*, „Eastern Churches Review”, t. 9, 1977.
- *Przebóstwienie człowieka. Nauka Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czackowska, Lublin 1997.
- C.V. Manzanares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy*, tłum. E. Burska, przedmowa E. Stanula, Warszawa 2001.
- N.A. Matsoukas, *Teologia dogmatica e simbolica ortodoksa I*, ED, Roma 1995, 106-117.
- C. M. Mazzucchi, *Damascio, Autore del Corpus Dionysiacum, e il dialogo Περι Πολιτικης Επιστημης*, „Aevum: Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche” Anno 80, N° 2, 2006, s. 299-334.
- R. Mazurkiewicz, *Ikona, symbol i wyobrażenie*, Warszawa 1984.
- J.Meyendorff, *Un mauvais theologien de l'unite au XIVE*, w: *Melanges Lambert Beauduin*, Chevetogne-Paryż, 1955, s. 47-64.
- *Notes sur l' influence dionysienne en Orient*, „Studia Patristica” 2, 1957, s. 547-52.
- *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paryż 1959; *A Study of Gregory Palamas*, tłum. George Lawrence, Londyn, 1964; *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławia*, tłum. K. Leśniewski, Lublin 2005.
- *Introduction a l'etude de Gregoire Palamas*, Paris 1959 .
- *Christ in Eastern Christian Thought*, Washington, 1969.
- *Historical Relativism and Authority of Christian Dogma*, „Sbornost” series 5, nr 9, 1969, s. 629-643.
- *L'hesichasme, probleme de semantique*, „Melanges H.Ch.Puech”, Paryż 1973, s. 543-547.

- *Le theme du 'retour en soi' dans la doctrine palamite du XIVe siècle*, „Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problem”, Londyn 1974, s. 188 – 206.
- *Society and culture in the fourteenth century: Religious problems*, w “XIVe Congres Internationale des Etudes Byzantines”, Rapports I. Bucharest, 6-12 Septembre, 1971, s. 51-65, repr. w *Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems : collected studies*, Variorum Reprints, 1974.
- *Christ in Eastern Christian Thought*, St.Vladimir`s Seminary Press 1975.
- *Byzantine theology. Historical trends and doctrinal thèmes*, Nowy Jork 1979;  
*Teologia Bizantyńska*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.
- P.Methews, *The Early Churches of Constantinople, Architecture and Liturgy*, Pensylwania 1980.
- R. Mortley, *From Word to Silence II, The Way of Negation Christian and Greek*, Bonn 1986;
- H. F. Müller, *Dionysios, Proklos, Plotinos. Ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie*, Münster/Westfalen 2 wyd. 1926.
- J. Nadal, *La critique par Akindynos de l'hermeneutique patristique de Palamas*, „Istina” 19, 1974, s. 297-328.
- *Denys l'Aréopagite dans les traités de Grégoire Akindynos*, w: Y. de Andia, „Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident”, Paris 1997, s. 535-563.
- A.Nichols, *Light from the East: Authors and Themes in Orthodox Theology*, CIIP 1999, s. 48-56.
- Sh. Nutsubidze, *Mystery of Pseudo-Dionys Areopagit*, Tbilisi, 1942.
- A. Nygren, *Agape and Eros*, tłum. P. S. Watson, London 1953.
- T. Obolevitch, *Od onomatodoksji do estetyki. Aleksieja Łosiewa koncepcja symbolu*, Kraków 2011.
- P. P. Ogórek OCD, *Mistyka chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu*, Warszawa 2002.
- G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, tłum. pod redakcją H. Evert-Kappesowej, Warszawa 1968.
- A.Palusińska, *Filozofia ikony u Teodora Studyty i Nicefora*, Lublin 2007.
- H. Paprocki, *Wieczera Mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, Warszawa 1988.
- *Le Mystere de l'Eucharistie*, tłum. F. Lhoest, Paris 1993.
- E.Panofsky, *Abbot Suger on the Abbey Church of St. Denis and Its Art Treasures*, Princeton University Press, 1979.
- E. J. D. Perl, *Symbol, Sacrament, and Hierarchy in Saint Dionysius the Areopagite*, „Greek Orthodox Theological Review” 39.3-4, 1994, s. 311-356.

- *The Metaphysics of Love in Dionysius the Areopagite*, „Journal of Neoplatonic Studies” 6.1, 1997, s. 45-73.
- G. Philips, *La Grace chez les Essai sur l'origine et le sense de la grace cree*, EThL.B 36, Gembloux 1972, s. 241-260.
- Sz. Pieszczocho, *Patrologia, Wprowadzenie w studium Ojców Kościoła*, Poznań-Warszawa-Lublin, 1964; Gniezno 1998.
- G. Podskalsky, *Gotteschau und Inkaarnation. Zur Bedeutung der Heilsgeschichte bei Gregorios Palamas*, „Orientalia Christiana Periodica” 35, 1969, s. 5- 44.
- *Zur Bedeutung des Methodenproblems fur die byzantinische Theologie*, ZKTh 98, 1976, s. 391-393.
- H-CH.Puech, *La Tenebre Mystique chez le Pseudo-Denys L'Areopagita et dans la tradition patristique*, „Etudes Carmelitaines” 23, vol. 8, 1938, s. 33-53.
- A. Radovic, *Le „Filioque“ et l'energie incree de la sainte Trinite selon la doctrine de Saint Gregoire Palamas*, MEPR 23, 1975, s. 11 -44.
- A. M. Ritter, *Gregor Palamas als Leser des Dionysius Pseudo-Areopagita*, w: Y. de Andia, „Denys l'Aréopagite et sa postérité” , Paryż 1997.
- A. Riou, *Le Monde et L' Eglise Selon Maxime le Confesseur*, Paris 1973.
- *Man and Cosmos: The Vision of St. Maximus the Confessor*, NY 1985.
- M.Rist, *Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul*, „Neoplatonism and the Medieval Thought. Studies in Honour of E.Jeauneau”, wyd. H.J.Westa, Leida-NJ-Kolonia 1992.
- J. S. Romanides, *Notes on the Palamite Controversy and Related Topics*, „Greek Orthodox Theological Review” 6.2, 1960-61, s. 186-205 oraz 9.2, 1963/64, s. 225-270; *Notes on the Palamite Controversy and Related Topics – II*, „The Greek Orthodox Theological Review” 9.2, Winter 1963-64, s. 225-270.
- P.E. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto 1984.
- *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, Oxford/NY 1993.
- R.Roques, *Note sur la notion de theologia chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, “Revue d'ascetique et de mystique” 25, 1949, s. 200-212.
- *L'Univers Dionysien*, Paryż 1954.
- J. van Rossum, *The λογος of Creation and the Divine 'energies' in Maximus the Confessor And Gregory Palamas*, „Studia Patristica”, vol.27, Leuven-Paryż-Dudley 1993; s. 213-221.

- *Dionysius the Areopagite and Gregory Palamas: A "Christological Corrective"?*, „Studia Patristica” 42, 2006, s. 347 - 357.
- S.Runciman, *Ostatni renesans bizantyński*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1973.
- H.D. Saffrey, *New Objective Links between the Ps. Dionysius and Proclus*, w: wyd. D. O'Meara, *Neoplatonism and Christian Thought*, Norfolk 1982.
- K. Savvidis, *Die Lehre von der Vergottlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas*, Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, St.Otilien 1997.
- P. Scazzoso, *Lo pseudo-Dionigi nell'interpretazione di Gregorio Palamas*, „Rivista di Filozofia Neo-Scolastica” fasc 6, Mediolan 1967, s. 671-700.
- *Ricerche Sulla struttura del linguaggio delle pseudo Dionisio l'Areopagita. Introduzione alla lettura delle opere pseudo Dionisiane*, seria Vita e Pensiere Mediolan 1967.
- *La teologia di san Gregorio Palamas*, Istituto di studi teologici ortodossi S. Gregorio Palamas, Mediolan 1970.
- B. Schutze, *Grundfragen des theologischen Palamismus*, „Ostkirchliche Studien” 24, 1975, s. 105-135.
- P.Sherwood, *The Earlier Ambigua of Saint Maksym Wyznawca the Confessor and his Refutation of Origenism*, Rome 1956.
- *Influence de Pseudo Denys en Orient*, „Dictionnaire de Spiritualite Ascetique et Mystique”, Paris 1957, kol. 286-318.
- A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, Poznań 1998.
- R. Sinkiewicz, *The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian*, „Medieval Study” vol. 44, Toronto 1982, s. 181-242.
- W. Siebert, *Die Metaphysik u. Ethik des pseudo Dionysius Areopagita*, Jena 1894.
- O. Simpson, *Katedra Gotycka*, tłum. A. Palińska, Warszawa 1989.
- T. Spidlik, *Wielcy Mistycy Rosyjscy*, tłum. J. Dembska, Kraków 1996.
- Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła. Kabasilas. Palamas*, tłum. B. Widła, Warszawa 2006.
- T. Stepień, *Pseudo-Dionizy Areopagita – chrześcijanin i platonik*. Warszawa 2006.
- D. Stirnon, *Bulletin sur le palamisme*, REB 30, 1972, s.231-237.
- J. Stiglmayr, *Der Neuplatoniker Proklos als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel*, „Historisches Jahrbuch” 16, 1895, s. 253-273; s.721-748.
- *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterancouncil 649. Ein zweiter Beitrag zur Dionysius Frage*, „IV

Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasiums an der Stelle matutina zu Feldkirch", Feldkirch 1895.

W.Stróżewski, *Problem panteizmu „De divinis nominibus” Pseudo-Dionizego Areopagity*, „Roczniki Filozoficzne” t. 5, z.3, 1957 s. 39-59.

B.R. Suchla, *Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum*, „Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen“ , I, Philologisch-historische Klasse , 1980/3, Göttingen, 1980, s. 33-66.

- *Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum im Umkreis des Johannes von Skythopolis des Verfassers von Prolog und Scholien. Ein dritter Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des CD*, „Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen“ , I, Philologisch-historische Klasse , 1985/4, Göttingen, 1985, s. 179-194.

S. Swieżawski, *Rozmyślenia o wyborze w filozofii*, w: „Dobro i tajemnica”, s. 20-23;

A.Świtkiewicz- Blandzi, *Próba rekonstrukcji myśli Grzegorza Palamasa w artykule B. Krivocheine pt. Asketiczeskoje i bogosławskoje uczenie sw. Grigorija Palamy*, „Przegląd Filozoficzny”, nr 3 (23), Nowa Seria 1997, s. 153-167.

- *Zagadnienie neoplatonizmu Pseudo - Dionizego oraz problematyka recepcji i wpływu "Corpus Areopagiticum" w Kościele Wschodnim od VI do XIV wieku*. „Studia Mediewistyczne” 33, 1998, s. 125 – 138.

-*Doktrynalne źródła nauki Grzegorza Palamasa*, „Premislia Christiana” VIII, 1999, s. 373-391.

-*Dzieje filozoficznego i teologicznego sporu wokół doktryny Grzegorza Palamasa na tle relacji państwo-kościół w XIV-wiecznym Bizancjum* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 45, 2000, s. 103-117.

-*Metafizyka światła Grzegorza Palamasa*, „Przegląd Filozoficzny-Nowa Seria” 4, 2000, s. 60-68.

-*Metoda badawcza i wątki ekumeniczne*, posłowie w: S.Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, PWN 2000, s.916 - 920.

-*Notes about Denys Areopagite's. The Ecclesiastical Hierarchy and Its Influence on St. Maximus the Confessor's Mystagogy*, „Archiv Für Mittelalterliche Philosophie Und Kulture”, 6, Sofia 2000, s.2-22.

-*Grzegorz Palamas*, hasło w; „Religia. Encyklopedia” t. 4, PWN, 2002, s.279-282.

B. Tatakis, *Filozofia Bizantyńska*, tłum. S. Tokariew, posłowie M. Wesoły, Kraków 2012.

W.Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, Warszawa 1989.

L. Thunberg, *Microcosmos and Mediator*, Lund 1965,

- *Symbol and Mystery in St. Maximus the Confessor. With particular reference to the doctrine of eucharistic presence*, w: red. F. Heinzer, C. Schönborn, *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, 1982, s. 285-308.
- T. Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford University Press, 2008.
- *Activity and Participation in Late Antiquity and Early Christian Thought*, Oxford University Press, 2012.
- A. Torrance, *Precedents for Palamas Essence-Energies Theology in the Cappadocian Fathers*, „*Vigiliae Christianae*” 63, Leida 2009, s. 47 – 70.
- L. Uspienski, *Palamism Today*, EChR 9, 1977, s. 1-71.
- *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993.
- J. Vanneste, *Le Mystère de Dieu*, Bruges 1959.
- *Is the Mysticism of Pseudo-Dionysius Genuine?*, „*International Philosophical Quarterly*” 3, 1963, s. 288-289.
- W. Volker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden 1965.
- K. Ware, *God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction*, „*Eastern Churches Review*” 7, 1975, s. 125 – 136.
- *The Debate about Palamisme*, „*Eastern Churches Review*” 9, 1977, s. 45-63.
- D. Wendebourg, *Geist oder Energie: Zur Frage d. innergottlichen Verankerung d. christlichen Lebens in d. byzantinischen Theologie*, München 1980.
- P. Wesche, *Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius*, „*St. Vladimir's Theological Quarterly*” 33.1, 1989, s. 53-73.
- M. Wesoły, *Z Bizancjum do Italii, czyli odrodzenie greckiej filozofii*, w: „*Europa Wschodu i Zachodu*”, Poznań 1997, s. 28-33.
- *Z Konstantynopola do Florencji, czyli odzyskanie greki na Zachodzie*, Eos 85, 1998, s. 285-300.
- A. N. Williams *The ground of union deification in Aquinas and Palamas*, Oxford University Press 1999.
- R. D. Williams, *The Philosophical Structures of Palamism*, „*Eastern Churches Review*” 9, 1977, s. 27- 44.
- H. Wybrew, *The Orthodox Liturgy*, Crestwood, Nowy Jork 1990.
- Ch. Yannaras, *On the Absence and Not-knowing of God*, Athens 1967.
- *The Distinction between Essence and Energies and Its Importance for Theology*, „*St. Vladimir's Theological Quarterly*” 19, 1975, s. 232 - 45.

M.W.Żywow, *Mistagogia, Maksyma Wyznawcy i rozwój bizantyńskiej teorii obrazu*, tłum. R. Mazurkiewicz, w: *Ikona, symbol i wyobrażenie*, Warszawa 1984, s. 81-105.

Encyklopedie i słowniki:

*Encyklopedia Kultury Bizantyńskiej*, praca zbiorowa pod redakcją naukową O. Jurewicza, Warszawa 2002.

*Pisarze wczesnochrześcijańscy - Mały Słownik*, tłum. E. Burska, Warszawa 1996.

*Powszechna Encyklopedia Filozofii*, praca zbiorowa, KUL, Lublin 2008.

Stuiber, Altaner, *Patrologia. Życia, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990.