

Anna Palusińska

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Rola duchowości Ojców neptyckich w kształtowaniu chrześcijańskiej kultury średniowiecza w obszarze języka greckiego

W 2023 roku został wydany pierwszy tom tłumaczenia na język polski dzieła *Filokalia*. Przekładu dokonał z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich Cezary Dobak i wraz z opatem tynieckim Szymonem Hiżyckim podjął się jego redakcji i opracowania. Pierwsze tłumaczenie tekstów wybranych autorów z *Filokalii* zrealizowane przez ks. Józefa Naumowicza w 2008 r.¹ oraz tom tyniecki² po wiekach uprzystępniły polskiemu czytelnikowi dziedzictwo chrześcijańskiej kultury duchowej, związanej z myślą ascetyczną i mistyczną Ojców neptyckich. Liczące pięć tomów dzieło to w języku greckim zostało wydane w Wenecji w roku 1782 przez Nikodema Hagiorytę (1749–1809) i Makarego z Koryntu (1731–1805), którzy podjęli się zebrania i zredagowania antologii piśmiennictwa ascetycznego od czasów Ojców Pustyni do wieku XV. Nazwa „neptycki” pochodzi od greckiego słowa *nepsis*, które oznacza czujność, pewien stan uwagi i straży serca, związanej z praktyką modlitwy i życiem ascetycznym. Jest to postawa, która

¹ *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, tłum. J. Naumowicz, Kraków 2008.

² *Filokalia*, t. 1, przekład z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, tłum. C. Dobak, red. C. Dobak, Sz. Hiżycki, Kraków 2023.

kontroluje i poddaje osądowi wyobrażenia i myśli, pojawiające się w wyobraźni i umyśle, aby odrzucić te, które pochodzą od złego ducha i aby w ten sposób osiągnąć stan wewnętrznego wyciszenia czyli hezychii.

W *Filokalii* znalazły się teksty takich autorów jak św. Makary Egipski, św. Jan Klimak, św. Hezchiusz z Synaju, św. Jan Kasjan, Niketas Stetatos, św. Symeon Nowy Teolog, św. Filoteusz z Synaju i św. Grzegorz Palamas. Dotyczą one szeroko pojętego życia duchowego, zawierają praktyczne porady dla tych, którzy zdecydują się wejść na drogę ascezy chrześcijańskiej, opisują jak należy się modlić i jak unikać pułapek szatana. *Filokalia* to główne źródło wiedzy o tym, czym jest modlitwa Jezusowa i jakie duchowe owoce ona przynosi.

Józef Naumowicz w ten sposób wyjaśnia motywy, które kierowały greckimi duchownymi w wydaniu *Filokalii*:

Gdy pod koniec XVIII wieku Nikodem Hagioryta i Makary z Koryntu opracowywali ten wybór tekstów o modlitwie wewnętrznej, czynili to w podwójnym kontekście: z jednej strony widoczny był wpływ racjonalistycznych idei oświecenia, z drugiej zaś – wzrost zainteresowania życiem duchowym. Pragnęli, by ich praca pobudziła autentyczne życie chrześcijańskie w całym Kościele. Zakładali też, że jest ono ściśle związane z uczestnictwem w liturgii i sakramentach. Przypominali o ascezie ciała, opanowaniu umysłu i wewnętrznym skupieniu. Głównie jednak wskazywali na wartość nieustannej modlitwy, zanoszonej w sercu do Chrystusa. Dlatego ich antologię słusznie nazywa się sumą modlitwy Jezusowej³.

Pojęciem kluczowym, które odnosi się do ruchu chrześcijańskich anachoretów i opisuje ich metodę modlitwy oraz mistyczne doświadczenie, jest hezychazm. Przyjmuje on możliwość bezpośredniego uczestnictwa w darze Ducha Świętego, którym jest

³ J. Naumowicz, *Wstęp*, w: *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, Kraków 2008, s. 49.

boska, uświęcająca i przebóstwiająca łaska, objawiająca się jako nadprzyrodzone światło. Ojcowie neptyccy w *Filokalii* przedstawiają swoją drogę do wizji Bożego światła poprzez osiągnięcie hezychii – ciszy i skupienia – która wieńczy wysiłki opanowania zmysłów, pożądań i rozproszenia. Prezentują szczytny ideał moralnej doskonałości i model chrześcijańskiego życia, osiąganego za sprawą duchowych ćwiczeń, a także manifestują prawdę o uczestnictwie ludzkiej natury w życiu Trójcy Świętej.

Hezychazm ma wpływ przede wszystkim na wewnętrzną dynamikę monastycyzmu średniowiecznego w cesarstwie bizantyńskim⁴, ale również niezaprzeczalnie stanowi istotną inspirację dla całej kultury intelektualnej w obszarze języka greckiego. Wpływ ten można zauważyć w dwóch sferach. Po pierwsze, idee hezychazmu stają się obecne w średniowiecznej sztuce religijnej Bizancjum jako jej ważna inspiracja, przełamująca panujący dotychczas styl renesansu Paleologów. Po drugie, hezychazm, stanąwszy jako zarzewie sporu palamickiego w pierwszej połowie XIV w., zainspirował rozwój chrześcijańskiej filozofii w roli teoretycznego narzędzia w obronie chrześcijańskiej mistyki. Twórcą apologii hezychazmu i jednocześnie filozoficznego uzasadnienia mistyki hezychastycznej jest św. Grzegorz Palamas (1296–1359).

Ikony hezychastyczne

Jedną ze znamienitych cech religijnej sztuki w Bizancjum jest jej grecki rodowód. Obszar wschodniego cesarstwa charakteryzuje się pewną jednorodnością w aspekcie architektury, malarstwa i rzeźby, wynikającą z antycznych źródeł, które nigdy w Bizancjum nie zostały zgubione. Greckie pojmowanie piękna, opartego na proporcji i harmonii oraz późnostarożytna idea światła jako symbolu tego, co inteligibilne, legły u podstaw bizantyńskiej sztuki. Kultura Bizancjum nie jest jednak prostą kontynuacją dzie-

⁴ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Kraków 2007, s. 62–64.

dzictwa grecko-rzymskiego, ponieważ jest to kultura chrześcijańska i chociaż Bizantyńczycy zwą siebie Rzymianami, to mają poczucie wyższości wobec pogańskiej kultury starożytnej. Chrystianizm bowiem i jego chrystocentryzm stanowi fundament intelektualnego życia w Bizancjum, a wyrazem duchowego wymiaru kultury są monastera i wypracowany tam ideał życia ascetycznego. Również i sztuka została włączona w budowanie chrześcijańskiej kultury.

Wejście wiary chrześcijańskiej w pogański świat starożytny w pierwszych wiekach po Chrystusie, stworzyło napięcia pomiędzy greckim dziedzictwem intelektualnym a chrystianizmem. Z jednej strony chrześcijanie zastali wypracowany już język poznania naukowego wraz z filozoficznymi terminami, które miały konotacje platońskie bądź arystotelesowskie; z drugiej natomiast, treści, stanowiące rdzeń ich wiary, były zupełnie niegreckie. Okres patrystyki jest więc czasem formułowania nowej filozofii przy użyciu obecnych w nauce greckich kategorii i pojęć, które musiały zostać poddane właściwej redefinicji, aby mogły zostać zastosowane w nowym kontekście, wyznaczonym przez wiarę i objawienie⁵.

Malarstwo bizantyńskie, tworzone w klimacie ścierania się tradycji greckiej i chrześcijańskiej, odbija w sobie te dwojakie źródła, ponieważ zapożycza helleńskie formy obrazowania, topoty i środki stylistyczne, ale równocześnie poddaje je znaczącej

⁵ Zazwyczaj podkreśla się zależność myśli Ojców Kościoła od filozofii greckiej, wprowadzając fundamentalne dla teologii koncepcje poznania Boga, Bożego objawiania się, niebiańskiego świata aniołów, a także sakramentów, z pogańskiej myśli filozoficznej. Pomijając tę kwestię, na ile Ojcowie są zależni od systematycznych rozwiązań neoplatońskich, nie można zapomnieć o wpływie nauki chrześcijańskiej na filozofię pogańską, którego znamiennym przykładem jest doktryna Jamblicha, zrywająca z intelektualizmem etycznym starożytności pod wpływem religii chrześcijańskiej, a także terminologiczna zależność Porfiriusza od Orygenesusa. Zob. I. Ramelli, *Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism Re-Thinking the Christianisation of Hellenism*, „Vigiliae Christianae” 63 (2009), s. 217–263; E. Wojtacha, *Kluczowy problem filozofii*, mps KUL, Lublin 1957.

modyfikacji, aby służyły do wyrażania treści nowych, treści chrześcijańskich. Rzeczywiście, pierwsza sztuka wczesnochrześcijańska, a zwłaszcza malarstwo katakumb, są formalnie nieodróżnialne od sztuki pogańskiej. Pojawiają się tu tradycyjne, grecko-rzymskie motywy, które dopiero dla wtajemniczonych okażą się figurą postaci i wydarzeń biblijnych⁶. Przykładem może być kompozycja śpiącego Endymiona, którą chrześcijanie zastosowali w zupełnie innym znaczeniu, a mianowicie przedstawienia Jonasza wyrzuconego przez rybę na brzeg i antycypującego zmartwychwstanie Chrystusa. Dopiero po edykcie mediolańskim sztuka chrześcijan, wyrwawszy się spod władzy sztuki pogańskiej, uzyskuje samodzielność. W ten sposób, już na nowych zasadach, powstaje monumentalna architektura sakralna oraz dekorującą ją malarstwo⁷, które w skrócie można nazwać w znaczeniu technicznym ikonografią lub malarstwem ikonowym.

Obrazy religijne stanowią sztukę publiczną, której nadrzędnym celem jest przedstawienie za pomocą środków malarskich prawd wiary, zilustrowanie wydarzeń ewangelicznych i sportretowanie Chrystusa Pana, Bogurodzicy, aniołów i świętych. Jeśli dzisiaj, w XX i XXI wieku, sztukę rozumie się jako wyraz nieskrępowanej swobody twórczej, ekspresję psychicznych przeżyć artysty, środek wglądu do wnętrza umysłu twórcy⁸, to bizantyńska sztuka religijna – sztuka ikon – nie może być opisana żadnym z tych określeń. Twórczość ikonografa podlega bowiem sztywnym regułom, gwarantującym niezmienność przekazywanych treści, co staje się niezwykle istotne w przypadku sztuki publicznej. Współczesne ikony, których warsztat artystyczny nie uległ zmianie od czasów średniowiecza, umożliwiają wiernym bezpośrednio obcowanie z Tradycją Kościoła, a także przez jej pryzmat, odkrywanie dziedzictwa kultury klasycznej⁹. Średniowieczna ikonografia

⁶ E. Jastrzębowska, *Sztuka wczesnochrześcijańska*, Warszawa 1988.

⁷ B. Filarska, *Początki architektury chrześcijańskiej*, Lublin 1986.

⁸ H. Kiereś, *Spór o sztukę*, Lublin 1996, s. 17–49.

⁹ A. Palusińska, *Złota obecność. Bizantyńskie korzenie polskiej ikony*, Lublin 2020.

wpracowała swój własny język wizualny, którego zadaniem było przedstawić widzom treści, wykraczające poza zmysłowo poznawany świat. Jeśli sztuka włoskiego renesansu przyzwyczaiła nas do realizmu i naturalizmu, ponieważ obraz stał się oknem, przez które obserwujemy materialną rzeczywistość, to ikona świadomie odrzuca dążenie do stworzenia na obrazie iluzji świata naturalnego i proponuje widzowi taki sposób obrazowania, który zachowuje poznawczy dystans wobec tego, co zmysłowe.

Okres panowania dynastii Paleologów w Bizancjum (1261–1453) nazywany jest przez historyków renesansem, ponieważ wtedy to w kulturze można zaobserwować intelektualistyczne prądy, które zaczęły dominować w filozofii, zwracającej się coraz częściej ku neoplatonizmowi oraz sięganie wprost do wzorów antycznych w przypadku malarstwa. Natomiast klimat ostatniej epoki schyłku Bizancjum aż do upadku Konstantynopola kształtują już prądy mistyczne i oddziałują one również na malarstwo religijne, które bardziej niż wcześniej zaczyna wyrażać idee hezychazmu i koncentrować się na przedstawieniu celu ludzkiej egzystencji, jakim jest przebóstwienie. Sztuka religijna odzwierciedla idee ascezy, modlitewnego skupienia, wyciszenia zmysłów oraz nadprzyrodzonego światła, aby widzowi przekazać prawdę o ponadnaturalnej obecności Trójcy Osób Boskich w świecie stworzonym. Obrazy religijne (ikony) tworzone pod wpływem mistycyzmu hezychastycznego można nazwać ikonami hezychastycznymi. Stają się one obrazami przebóstwiającego światła i samo światło staje się głównym elementem języka wizualnego ikon. Ikony hezychastyczne nie są charakterystyczne tylko dla kultury bizantyńskiej, ale są właściwe również obszarom, które historycznie znalazły się albo pod panowaniem Bizancjum, albo w jego strefie wpływów, jak państwa bałkańskie, Ruś Kijowska czy Państwo Moskiewskie.

Hezychazm inspiruje więc do tworzenia obrazów, które manifestują przekonanie o przebóstwionym i wszczepionym w Chrystusa człowieczeństwie świętych, a także zachęcają do modlitewnego skupienia, polegającego na opanowaniu uczuć, wyobrażeń i myśli, i osiągnięciu hezychii. Ikony hezychastyczne malowane są

w stylu wzniosłym, gdyż ich celem jest poruszać odbiorcę do zaszczytnych i zbożnych czynów chrześcijańskiej ascezy, poprzez przedstawianie szlachetnych wzorców życia świętych.

Na język wizualny ikony składa się szereg zabiegów stylistycznych, takich jak geometryzacja naturalnych kształtów ludzkiego ciała, umowność, oderwanie przedstawianych postaci od konkretnego miejsca i czasu poprzez umieszczenie ich na złotym tle, brak perspektywy powietrznej, której funkcją jest oddalanie i rozmywanie konturów rzeczy na dalszym planie. Jednak najważniejszym środkiem stylistycznym w języku wizualnym ikony jest światło. Zostaje ono potraktowane jako główny element budujący antynaturalistyczny obraz rzeczywistości, której nie możemy utożsamić z naturą rządzoną przez proces powstawania i giniecia. Światło w ikonie nie oświetla przedmiotów w taki sposób, jak światło naturalne i nie stwarza trójwymiarowej głębi. Nie oddaje również wyglądu rzeczy w ten sposób, aby były one dokładnym naśladownictwem widzianych kształtów. Światło wreszcie nie służy wiernemu odwzorowaniu świata i stworzeniu iluzji przestrzeni. Potraktowane jest natomiast jako czynnik autonomiczny, w geometryczny sposób formujący postacie świętych, a zwłaszcza ich oblicza, w ten sposób, że źródła tego światła musimy doszukiwać się wewnątrz postaci i przedmiotów, nie zaś na zewnątrz. Człowiek na ikonie jest więc przedstawiony nie tylko jako żyjący w innej, zmienionej rzeczywistości, której nie dotyka grzech ani śmierć, ale również jako przebóstwiony święty, mający udział w przebóstwiającej energii Boga – światła. Swoiste potraktowanie światła na ikonach hezychastycznych ma na celu podkreślenie ponadnaturalnego charakteru światła, które obrazuje przebóstwiający Dar Ducha Świętego, a które stało się udziałem świętych.

Idee hezychazmu w sztuce ikon mogą wyrażać się na różne sposoby. Mogą to być portrety anachoretów z symbolami ich pustelniczego życia, np. ikona Antoniego Wielkiego. Mogą to być również przedstawienia świętych, w których główną rolę odgrywa światło, potraktowane jako zasadniczy element języka wizualnego. Światło to ma obrazować ponadnaturalną łaskę przebóstwia-

jącą, którą święci są nasyceni, osiągając hezychię poprzez bezruch uczuć i intelektu. Ikony takie charakteryzują się minimalizmem, rezygnacją z narracyjności i drugorzędnych szczegółów, skupieniem na obliczu świętego. Przykładem jest współczesna ikona św. Grzegorza Teologa wykonana przez Doroteusza Fiedorczyka. Popiersie świętego jest umieszczone na gładkim, złotym tle. Ikona została namalowana w stylu wzniosłym, ponieważ z jednej strony, ikonograf pominął elementy dekoracyjne, a z drugiej, nie zrezygnował z subtelnych zabiegów, które mają na celu oddziaływać na widza i zachęcać go do wzniosłych aktów modlitwy. Ikona została całkowicie pozbawiona elementów narracyjnych, a złote tło, odezwawszy postać świętego od konkretnego czasu i przestrzeni, sugeruje widzowi „niepodobną” i transcendentną przestrzeń, w której on przebywa. Na ikonie nie ma cienia i wszystko jest zanurzone w świetle, a sposób przedstawienia światła na obrazie sugeruje konstruowanie ciała świętego od wewnątrz tak, jakby źródło blasku i promieni nie było na zewnątrz i poza samym świętym, ale w jego obliczu.

Ikony hezychastyczne, zachęcające widza do wyciszenia, są najczęściej surowymi i uproszczonymi portretami świętych, które odrzucają narracyjne rozgadanie tak charakterystyczne dla stylu Paleologów¹⁰. *Apatheia*, którą prezentuje święty, ma obrazować pełne panowanie nad namiętnościami i myślami oraz skupienie i *nepsis*, ponieważ według hezychastów ten stan spokoju zewnętrznego i wewnętrznego jest podstawą wszelkiej cnoty, a także mistycznej, nadprzyrodzonej obecności Ducha we wnętrzu człowieka. Ikony hezychastyczne są najczęściej ikonami sztalugowymi, przeznaczonymi do religijnego kultu. Umieszczane są w świątyni „nisko”, aby mogły być przedmiotem aktów czci od wiernych¹¹.

¹⁰ W stylu Paleologów zostały wykonane przez Mistrza Andrzeja bizantyńsko-ruskie freski fundacji Władysława Jagiełły w roku 1418 w lubelskiej kaplicy Trójcy Świętej, charakteryzujące się narracyjnością, dekoracyjnością i motywami antycznymi.

¹¹ W czasie sporu ikonoklastycznego w Bizancjum Teodor Studyta (758–826), autor ważnej apologii ikon, obnaża irracjonalny strach obrazo-

Najbardziej znanym przykładem ikony hezychastycznej, przeznaczonej do osobistej kontemplacji i kultu, jest ikona *Trójca Święta* Andrzeja Rublowa. Artysta, biorąc za wzór tradycyjną kompozycję Gościnność Abrahama, przekształcił ją dla przedstawienia wewnętrznego życia Trójcy Osób Boskich, rozumianego jako wewnątrzboska niestworzona energia (*energeia*).

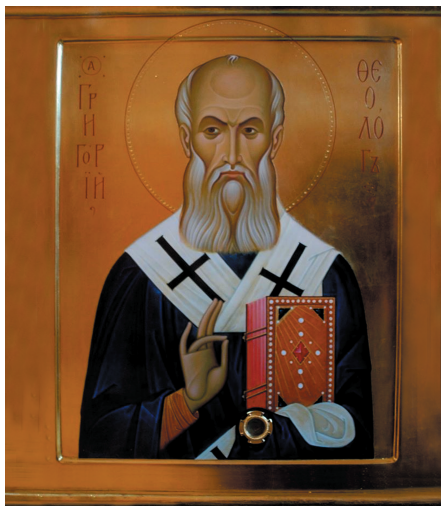
Z tego powodu, że klasyczne ikony średniowieczne są dziś dla ikonografów wzorem w ich twórczości, hezychazm i hezychastyczny język stylistyczny ikony przenikają do współczesnej kultury, również inspirując do ponownego zadania pytań o kształt i rolę sztuki w Kościele¹².

Filozofia św. Grzegorza Palamasa w apologii hezychazmu

Spór hezychastyczny był debatą pomiędzy św. Grzegorzem Palamasem a Barlaamem z Kalabrii (1290–1350) na temat prawdziwości i ortodoksyjności hezychazmu. Spór rozpoczął Barlaam, który podważył szkołę modlitwy mnichów z góry Atos, odrzucił wszystkie założenia hezychazmu jako praktyki ascetycznej

burców przed wieszaniem ikon „nisko”, aby nie stały się przedmiotem czci, pisze: „Tak samo jest z ujadaniem ikonomachów: raz bluźnierczo i fałszywie nazywają ikony Pana Jezusa Chrystusa idololatrycznym błędem, innym razem przeciwnie, mówią, że malarstwo to dobra sztuka, ale posiada znaczenie jedynie objaśniania i przypominania, a nie jest przedmiotem czci. Dlatego też ikonę umieszczają wysoko, bojąc się, że jeśli będzie zawieszona niżej, stanie się przyczyną idololatrii. Któż by nie podziwiał ich mądrości wtedy, gdy nie rozumieją, że w samej obawie przed umieszczeniem obrazu nisko i przed oddawaniem mu czci jest obecne przyznanie się do bałwochwalstwa. Aby trzymać ich przekonanie z dala od błędu, niedostateczne będzie dla nich usunięcie niższych ikon, a pozostawienie tych, które wiszą wysoko”. Teodor Studyta, *Traktaty kontrargumentacyjne przeciwko ikonoklastom*, II, PG 99, 352 CD. Zob. A. Palusińska, *Filozofia ikony u Teodora Studyty i Nicefora*, Lublin 2007.

¹² Zob. *A piękno święci w ciemności. Z biskupem Michałem Janochą rozmawia Ewa Kiedio*, Warszawa 2017.



św. Grzegorz Teolog, wyk. D. Fiedorczyk

i modlitewnej, oskarżając hezychastów o herezję. Rzecz idzie o interpretację ponadnaturalnej wizji boskiego światła, której doświadczyli między innymi apostołowie na górze Tabor w czasie Przemienienia Chrystusa, św. Paweł pod Damazkiem oraz św. Stefan. Hezychaści uznają, że światło to ma boski charakter, ponieważ jest przebóstwającym darem Ducha Świętego, dostępnym dla tego, kto prowadzi święte i bogobojne życie. Modlitwa nieustanna, przyłgnięcie do Chrystusa Pana w tej modlitwie, walka z podszeptami złego ducha za sprawą czujności i straży serca (*nepsis*), pokuty i ascezy prowadzi do osiągnięcia hezychii, a hezychia pozwala na otrzymanie daru Ducha. Barlaam uważa natomiast, że mistyczne przeżycie obecności Boga musi mieć charakter wiedzy i nie może polegać na zmysłowym (lub quasi zmysłowym) doświadczeniu jako widzeniu światła. Nie można, według Kalabryczyka, twierdzić, że przebóstwiające światło jest niestworzone, gdyż czegokolwiek doświadczamy i cokolwiek poznajemy o Bogu – stanowi jedynie pewien stworzony symbol boskości, który objawia Boga w sposób pośredni. Światło widzia-

ne przez apostołów w czasie przemienienia Chrystusa na Taborze jest więc naturalnym znakiem, użytym niejako w celu symbolizowania boskości. Mistyka hezychastów musi być zatem fałszywa¹³.

W obronie hezychastów stanął św. Grzegorz Palamas i celem jego namysłu było uniesprzecznienie za pomocą racjonalnej argumentacji doświadczenia hezychastów oraz analogicznego doświadczenia apostołów i świętych, znanych z kart objawienia oraz ukazanie zasadności ascetycznych praktyk chrześcijańskich. Spór hezychastyczny, który miał charakter teologiczny, zainspirował również rozwój samej filozofii, ponieważ postawił przed filozofią zadanie uniesprzecznienia mistycznego doświadczenia Boga, które należy do praktyki i Tradycji Kościoła.

Teologiczno-filozoficzna doktryna św. Grzegorza Palamasa jest bezpośrednią kontynuacją dziedzictwa Ojców Kościoła i z Ojcami Palamas dzieli podejście do filozofii. Dostrzega ograniczenia, którym podlega filozofia grecka, niezmiennie pozostająca na gruncie intelektualizmu etycznego i esencjalizmu. Patrystyka przynosi ostrą krytykę filozofii greckiej oraz manichejskiego dualizmu i przeciwstawia jej mądrość chrześcijańską, której źródłem jest objawienie. Ojcowie nie tylko negują starożytny politeizm, kult posągów i wróżbiarstwo, a także niemoralność i antropomorfizację bogów Homera, ale również sprzeciwiają się spirytualizacji, tak charakterystycznej dla synkretyzmu neoplatonickiego późnego antyku. Z drugiej strony jednak, pisarze chrześcijańscy rozwijają spekulatywną teologię i będącą jej narzędziem filozofię dla potrzeb uzasadnień tezy wiary w oparciu o naukowy język wypracowany dotychczas przez Greków. Tego rodzaju filozofia chrześcijańska uznaje pierwszeństwo wiary, a prawdy wiary przyjmuje za kryterium prawdy. Stąd filozofia tak rozumiana jest nakierowana na wyjaśnianie świata widzianego w świetle objawienia chrześcijańskiego.

Palamas uzasadnia mistykę hezychastyczną przez odwołanie się do zasady antynomiczności Boga: Bóg ma nieujmowalną, nie-

¹³ *Triades*, III, 1, 13–14.

wyraźną i transcendentną istotę (*ousia*) oraz poznawalne i udzielające się stworzeniu akty i moce (*energeia, dynamis*), posiadające osobowy charakter. Koncepcja antynomiczności Boga najpełniej została przedstawiona przez Dionizego Areopagite i rozwijana przez późniejszych autorów¹⁴. Wyraża ona przemianę, jaka zaszła w myśli greckiej wraz z przyjściem chrześcijaństwa. Dla Plotyna bowiem naczelną własnością Boga była jedność, a imieniem Boga, które poniekąd ujawniało boską naturę było Jedno. Wywodzenie się rzeczywistości z Jednego zostało pojęte jako wywodzenie się wielości z pierwotnej jedności, a na duchowe substancje, którymi są Umysł i Dusza, została nałożona konieczność powrotu do Jednego, pociągająca za sobą utratę różnorodności i odrębności. Wraz z chrześcijaństwem zmienia się perspektywa w rozumieniu tego, czym jest Bóg i jaki jest. Bóg bowiem jest Trójcą Osób, które „posiadają” tę samą boską istotę i jednocześnie ich odrębność jest konstytuowana przez relacje pochodzenia. Bóg nie jest zatem absolutną i pierwotną jednością, w następstwie której dopiero wyłania się wszelka wielość, lecz ujawnia się i objawia wobec stworzenia jako Bóg Troisty. Trójjedyny Bóg ma swój aspekt transcendentny i niedostępny żadnemu poznaniu, ponieważ istota Boga nie może być ujęta poznawczo przez żaden stworzony umysł, jednocześnie Trójca Osób pokazuje się przez dostępne i partycypowalne akty (energje). Wydaje się więc, że istnieje w Bogu jakaś sprzeczność, ponieważ istnieje poznawalny i immanentny wobec stworzeń aspekt Boga, poprzez który Bóg się manifestuje i udziela stworzeniom oraz niezaprzeczalnie istnieje aspekt transcendentny, niepoznawalny i nieudzielalny. Jednakże wyróżnienie w Bogu strony transcendentnej i immanentnej jest warunkiem koniecznym dla wyjaśnienia, w jaki sposób człowiek święty może być świadkiem świętości Boga i zrealizować uszczęśliwiający cel, jakim jest poznanie Boga.

Pojęciem centralnym w argumentacji Palamasa jest partycypacja (*methexis*). Odróżnia on to, co jest partycypujące – czyli to,

¹⁴ Maksym Wyznawca, *Centurie gnostyckie*, I, 50, PG 90, 1101 AB.

co ma udział w czymś drugim; partycypowalne – czyli to, co dopuszcza do udziału w sobie; oraz niepartycypowalne – to, w czym rzeczy nie mogą mieć udziału¹⁵. Odróżniwszy istotę (*ousia*) Boga od Jego aktów, przyporządkowuje jej następujące predykaty: istota Boga jest niepoznawalna, nieujmowalna, niepartycypowalna i transcendentna wobec wszystkiego, nawet wobec swoich własnych mocy i działań. Natomiast Boże akty, takie jak moce i działania (*energeiai*), są partycypowalnym aspektem Boga, w których rzeczy mogą uczestniczyć. W ten sposób Palamas wprowadza niejako między Bożą istotą a stworzenie „dodatkowy” byt, który ma cechy boskie (niestworzoność), a jednocześnie dopuszcza do uczestnictwa w sobie, będąc źródłem doskonałości udzielanych stworzeniu. Zarzut postawiony Palamasowi dotyczy „wprowadzania drugiego Boga”, ponieważ akty Boże, które ujawniają Boga na zewnątrz (*ad extra*), będąc niestworzone, bez początku, odwieczne i osobowe – stają się jakby „drugim Bogiem”. Barlaam, krytykując rozróżnienie Palamasa na istotę i energie, aby zagwarantować prostotę Boga, odrzuca istnienie boskich, niestworzonych działań. Twierdzi, że należy je uznać albo za istotę Boga, albo za stworzenie. W ten właśnie sposób prostota Boga nie dozna uszczerbku, jak twierdzi¹⁶.

Istota Boga to niewyraźna i transcendentna istota, istniejąca ponad orzekaniem kategorialnym, której Dionizy nadaje miano Ponadsubstancjalności (*hyperousios*). Bóg nie należy bowiem do kategorii substancji ani do kategorii przypadłości. Nie można orzekać o Nim ani rodzaju, ani różnicy gatunkowej. Język hiperboliczny i apofatyczny, zastosowany przez Ojców Kościoła do wyrażania prawd o Bogu, pozwala na wypowiedzenie tego, że Bóg nieskończenie przekracza wszystko, co jesteśmy w stanie poznać za pomocą pojęć, przypisanych poznawaniu rzeczy stworzonych. Jeśli więc orzekamy coś o Bogu w sposób katafatyczny, np. Dobro, Życie, Byt, wtedy dotyczy to Bożych energii jako manifestacji wewnętrznego życia Boga na zewnątrz, podczas gdy trans-

¹⁵ *Triady*, III, 2, 19–20.

¹⁶ Tamże, 13.

centenna istota nie może być ani ujęta pojęciowo, ani wyrażona językowo¹⁷.

Odpierając zarzut dyteizmu, św. Grzegorz Palamas pokazuje, że wszelkie Boże moce i akty są działaniami istoty Boga, które ją wyrażają i objawiają, równocześnie nie będąc od niej oddzielone, tak samo, jak działanie każdej stworzonej substancji jest działaniem jej istoty (natury). Wszystkie doskonałości stworzeń, takie jak dobro, życie, byt, mają swoją właściwą przyczynę w Bogu, którą jest odpowiednio boska moc dobrotwórcza (*agathopoios*), moc życiotwórcza (*zoopoios*), czy moc istototwórcza (*ousiopoios*). Tak samo jest z mocą boskotwórczą (*theopoios*), która udziela – tym, którzy są godni, jak zastrzega Palamas – samej boskości czyli świętości. Ten udział w boskości jest też poznaniem Boga, które jest całkowicie czymś różnym od filozoficznej wiedzy, będącej tylko pewnym oświeceniem intelektu. Barlaam natomiast przyjmuje tu stanowisko, że poznanie Boga musi mieć charakter intelektualny, a wykształcenie filozoficzne jest jego warunkiem, odrzucając całkowicie możliwość uczestnictwa w niestworzonej boskości, widzianej usprawnionym przez Ducha Świętego zmysłem (zmysłem duchowym).

Przebóstwienie posiada charakter ponadnaturalny, ponieważ nie może być zrealizowane tylko na mocy aktualizacji czysto naturalnych możliwości, jakimi są zdolności poznawcze. Nie jest również rodzajem trwałej skłonności i doskonałości, jaką jest cnota. Gdyby tak było, wskazywałoby to na autarkiczność człowieka i każdej rozumnej natury. Upadek aniołów natomiast pokazuje, że sama rozumność nie wystarczy, aby osiągnąć doskonałość, moralną i duchową.

Palamizm, który doprecyzował i ujaśnił, jakie terminy i w jakim znaczeniu mogą być zastosowane do Boga Trójosobowego,

¹⁷ Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*, II, 7, PG 3, 645 A: „Jeśli nazwiemy ponadsubstancjalną tajemniczość Bogiem lub Życiem, lub Istotą, lub Światłem, lub Słowem – nie mamy na myśli niczego innego, jak wywodzące się z niej moce skierowane do nas: udzielające nam podobieństwa do Boga, istototwórcze, życiodajne i darzące mądrością”; Zob. *Triady*, III, 2, 11.

z jednej strony stanowi syntezę i zwieńczenie patrystyki¹⁸, z drugiej natomiast, jest podstawą wszelkiej późniejszej refleksji teologicznej Kościoła wschodniego. Duchowość Ojców neptyckich, stanowiąca, wydaje się, tę część Tradycji Kościoła, która odżegnuje się od filozofii, skupiając się na *praxis*, ponieważ występuje przeciwko racjonalizmowi (zwłaszcza w jego neoplatońskim wydaniu), paradoksalnie stała się główną inspiracją dla wielkiej, filozoficzno-teologicznej doktryny św. Grzegorza Palamasa. Palamicka forma filozofii chrześcijańskiej jeszcze raz podkreśliła fakt wyczerpania się starożytnego paradygmatu filozofowania, który nie wychodzi poza arystotelesowski antropocentryzm i etyczny intelektualizm oraz nie ma teoretycznych narzędzi, aby rozwiązać problem zła, wolności czy jednostkowości. To problemy teologiczne, wyrosłe w łonie Kościoła, inspirują filozofię do nowych ujęć i rozwiązań, do formułowania nowych kategorii, które opiszą byt człowieka, widzianego nie tylko od strony jego rozumności, lecz również wolności i przygodności.

Zakończenie

Ojcowie neptyccy, opisujący metodę modlitwy nieustannej, doświadczenie wizji boskiego światła, walki z pokusami i pożądaniami za pomocą ćwiczeń duchowych, tworzą tradycję chrześcijańskiej mistyki, która stała się trwałym dziedzictwem Kościoła. Idee hezychastyczne przeniknęły do kultury Bizancjum, a także znalazły swą kontynuację w czasach późniejszych w obszarze wpływu wschodniego chrześcijaństwa, a i dzisiaj można je odszukać w sztuce religijnej i filozofii, tkwią bowiem w kulturze nieprzerwanie od czasów średniowiecznych.

Filozofia św. Grzegorza Palamasa stanowi ważny etap w dziejach filozofii chrześcijańskiej, której paradygmatem jest Anzel-

¹⁸ A. Świtkiewicz-Blandzi, *Pseudo-Dionizy a Grzegorz Palamas. Bizantyjska synteza wschodniej patrystyki*, Warszawa 2018.

miańskie *fides quaerens intellectum*. Filozofia z jednej strony ma charakter narzędny, ponieważ jest teoretycznym zapleczem dla rozważań teologii, precyzującym rozumienie prawd wiary. Z drugiej natomiast, myśliciele chrześcijańscy zajmują się opracowaniem kwestii filozoficznych, takich jak zagadnienie wolności woli, osoby czy stwarzania, które znajdują swą bezpośrednią inspirację w chrystianizmie, przekraczając granice helleńskiej filozofii. Palamizm daje zatem racjonalne uzasadnienie hezychazmu jako pewnej modlitewnej praktyki, mającej doprowadzić człowieka do świętości i przebóstwienia za sprawą niestworzonego boskiego światła. Filozofia palamicka obejmuje opracowanie przede wszystkim teorii człowieka oraz teorii Boga, ponieważ doktryna o przebóstwieniu ludzkiej natury zakłada zasadnicze rozstrzygnięcia co do rozumienia człowieka, struktury bytu ludzkiego oraz Trójjedności Osób Boskich. Najbardziej znamienitym elementem nauczania Palamasa jest rozróżnienie na istotę Boga (*ousia*) oraz Boże energie (*energeiai*). Wywołało ono szereg kontrowersji i wywołuje także dzisiaj, a zarzuty dotyczą różnych aspektów palamizmu. Przeciwnicy Palamasa, tacy jak Barlaam lub Grzegorz Akindynos (1300–1348), przede wszystkim zanegowali boski i niestworzony charakter energii, jako uzewnętrznienia wewnętrznego życia Trójcy oraz „narzędzia” przekazywania łaski, ponieważ niestworzone energie Boga ostatecznie i bezpowrotnie zasypują przepaść między Bogiem a Jego stworzeniem. Wśród badaczy współcześnie pojawił się natomiast zarzut, że człowiek, który dostępuje przebóstwienia pozostaje w tym procesie bierny, gdyż, owszem, energie wynoszą go ponad naturę, ale sam przebóstwiany nic nie czyni w sposób jednostkowy i świadomy, aby osiągnąć komunię z Bogiem. Działania Boga *ad extrane* zawiązują zatem relacji w stosunku do konkretnej osoby człowieka, a prawdziwe zjednoczenie z Bogiem nie jest możliwe, skoro Bóg pozostaje wciąż ukryty¹⁹.

¹⁹ Zob. D. G. Butner, *Communion with God: An Energetic Defense of Gregory Palamas*, „Modern Theology” 32 (2016), s. 22–44.

Palamas staje nie tylko w obronie hezychastów i Tradycji Kościoła, ale przede wszystkim w obronie eschatologicznego celu egzystencji człowieka, jakim jest „stanie się Bogiem” na mocy łaski. Skoro każde działanie – energia – Trójcy Świętej wyprzedza zawsze jakiegokolwiek działanie człowieka zwrócone ku Bogu, to wyniesienie przebóstwianego ponad naturę jest inicjatywą Boga i realizuje się na płaszczyźnie nadprzyrodzonej. Paradigmatycznym wyniesieniem ludzkiej natury i przeniknięciem jej przez boskie energie jest wcielenie Chrystusa Pana, ponieważ właśnie w Chrystusie człowieczeństwo zostało whipostazowane w hipostazę Logosu: zostało zapodmiotowane w Osobie Syna, otrzymując istnienie tejże Osoby²⁰. Poprzez człowieczeństwo Chrystusa, przeniknięte przez Boże energie i przebóstwione, nasza ludzka natura uzyskuje dostęp do Boga w Jego energiach²¹.

Dziedzictwo Ojców neptyckich i ich pełne optymizmu przekonanie, że możemy w tym życiu, pozostając jednością psychofizyczną, z duszą i ciałem, być uczestnikami boskości i świętości Boga, stało się duchowym i intelektualnym bogactwem średnio-wiecznej kultury cesarstwa wschodniorzymskiego, a i dzisiaj może być odczytane i zasymilowane przez współczesnego odbiorcę i w ten sposób stać się fundamentem chrześcijańskiego życia, nakierowanego na komuniję z Bogiem. ■

²⁰ „Jezus [...] w swojej niezwykłej miłości do ludzi stał się prawdziwie człowiekiem, jednocześnie ponad ludźmi i wśród ludzi, i w swej ponadsubstancjalności przyjął istotę ludzi. Nie stracił przy tym niczego ze swej bezgranicznej ponadsubstancjalności, i zawsze w pełni ponadsubstancjalny i nieskończenie doskonały, wstąpił do wnętrza naszej istoty, wnosząc w nią ponadsubstancjalność, i aktualizował to, co właściwe człowiekowi na sposób przekraczający to, co ludzkie”. Dionizy Areopagita, *Listy*, 4, PG 3, 1071 AB.

²¹ Meyendorff, dz. cyt., s. 64.

The Neptic Fathers' Spirituality
in the Area of Greek Language Culture in the Middle Ages

SUMMARY

Hesychasm is an important element of medieval culture in the area of the Greek language, which inspires Christian art as well as Christian theology and philosophy. The ideas of hesychasm: deification, the vision of divine light, spiritual exercises (hesychia, nepsis, apatheia, prayer) become an inspiration for religious art in Byzantium, as well as Christian philosophy. Hesychasm expresses the deep roots of Byzantine culture in Christianity. Religious paintings that can be called hesychastic icons, encouraging the viewer to religious contemplation, depict anchorite saints and mystics who shine with divine, uncreated light. Christian philosophy was engaged in the defense of hesychastic mysticism by St. Gregory Palamas. The central concepts developed by Palamas are: the essence and energies of God, the Triune God, deification, communion with God and knowledge of God.

Keywords: St. Gregory Palamas, hesychasm, Christian philosophy, Philokalia

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- Filokalia*, t. 1, przekład z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, tłum. C. Dobak, red. C. Dobak, Sz. Hiżycki, Kraków 2023.
- Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, tłum. J. Naumowicz, Kraków 2008.
- Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes*, ed. J. Meyendorff, Louvain 1959.
- Maksym Wyznawca, *Capita theologica et oeconomica (Centurie gnostyckie)*, PG 90, 1084A–1173A.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005.

Teodor Studyta, *Traktaty kontrargumentacyjne przeciwko ikonoklastom*, I–III, PG 99, 329A–430A.

OPRACOWANIA

- A piękno świeci w ciemności. Z biskupem Michałem Janochą rozmawia Ewa Kiedio*, Biblioteka Więzi, Warszawa 2017.
- Butner D. Glenn, *Communion with God: An Energetic Defense of Gregory Palamas*, „Modern Theology” 32 (2016), s. 22–44.
- Filarska Barbara, *Początki architektury chrześcijańskiej*, TN KUL Lublin 1986.
- Jastrzębowska Elżbieta, *Sztuka wczesnochrześcijańska*, Warszawa 1988.
- Kiereś Henryk, *Spór o sztukę*, KUL Lublin 1996.
- Meyendorff John, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, UJ Kraków 2007.
- Palusińska Anna, *Filozofia ikony u Teodora Studyty i Nicefora*, KUL Lublin 2007.
- Palusińska Anna, *Złota obecność. Bizantyńskie korzenie polskiej ikony*, KUL Lublin 2020.
- Ramelli Ilaria, *Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism Re-Thinking the Christianisation of Hellenism*, „Vigiliae Christianae” 63 (2009) s. 217–263;
- Świtkiewicz-Blandzi Agnieszka, *Pseudo-Dionizy a Grzegorz Palamas. Bizantyjska synteza wschodniej patrystyki*, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa Warszawa 2018.
- Wojtacha Eugeniusz, *Kluczowy problem filozofii*, mps KUL, Lublin 1957.