Studia Teologiczno-Historyczne
Śląska Opolskiego 46 (2026), nr 1
DOI: 10.25167/sth.6153

Wojciech Słomski
Uniwersytet VIZJA w Warszawie
https://orcid.org/0000-0003-1532-0341
slomski@autograf.pl

Doświadczenie światła jako argument dogmatyczny w teologii Grzegorza Palamasa

Streszczenie

Artykuł analizuje teologię Grzegorza Palamasa, koncentrując się na doświadczeniu światła jako argumencie dogmatycznym. Celem tekstu jest wykazanie, że w ujęciu palamickim doświadczenie nie pełni funkcji wtórnej wobec doktryny ani nie stanowi prywatnego zjawiska mistycznego, lecz jest normatywnym elementem teologicznego poznania, domagającym się precyzyjnej artykulacji dogmatycznej. Analiza opiera się przede wszystkim na *Triadach* (I–II), pismach polemicznych oraz nauce o przebóstwieniu (θέωσις). Artykuł ukazuje, że doświadczenie niezrodzonego światła prowadzi Palamasa do sformułowania rozróżnienia między istotą a energiami Boga jako konieczności dogmatycznej, a nie spekulatywnej hipotezy metafizycznej. W perspektywie polemicznej zestawiono palamicką koncepcję poznania uczestniczącego z epistemologią dyskursywną Barlaama z Kalabrii oraz koncyliacyjną, lecz pojęciowo niestabilną propozycją Grzegorza Akindynosa. W dalszej części wykazano, że doktryna przebóstwienia jako realnego uczestnictwa w energiach Bożych stanowi soteriologiczne domknięcie całej konstrukcji teologicznej Palamasa. Ekskurs porównawczy z teologią Tomasza z Akwinu, oparty na wybranych badaniach współczesnych, pozwala ukazać różnicę między dwoma modelami partycypacji: poprzez łaskę stworzoną oraz poprzez energie niezrodzone. W zakończeniu podkreślono aktualność palamickiej syntezy dla współczesnej refleksji dogmatycznej nad relacją doświadczenia, doktryny i poznania Boga.

Słowa kluczowe: Grzegorz Palamas, światło niezrodzone, istota i energie, przebóstwienie, doświadczenie religijne, dogmatyka patrystyczna.

Abstract

The Experience of Light as a Dogmatic Argument in the Theology of Gregory Palamas

The article examines the theology of Gregory Palamas with particular focus on the experience of divine light as a dogmatic argument. Its aim is to demonstrate that, within the Palamite framework, experience does not function as a secondary or purely mystical phenomenon but constitutes a normatively significant element of theological knowledge that calls for precise dogmatic articulation. The analysis is based primarily on *The Triads* (I–II), Palamas's polemical writings, and his doctrine of deification (θέωσις). The author argues that the experience of uncreated light leads Palamas to formulate the distinction between divine essence and energies as a dogmatic necessity rather than a speculative metaphysical hypothesis. In the polemical context, the Palamite model of participatory knowledge is contrasted with the discursive epistemology of Barlaam of Calabria and the conceptually unstable mediating position of Gregory Akindynos. The article further shows that the doctrine of deification as real participation in the divine energies provides the soteriological culmination of Palamas's theology.

A comparative excursus with the theology of Thomas Aquinas, based on selected contemporary scholarship, highlights the difference between two models of participation: through created grace and through uncreated energies. The conclusion emphasizes the enduring relevance of the Palamite synthesis for contemporary dogmatic reflection on the relationship between experience, doctrine, and the knowledge of God.

Keywords: Gregory Palamas, uncreated light, essence and energies, deification, religious experience, patristic dogmatics.

Teologia Grzegorza Palamasa od dawna uznawana jest za jeden z najbardziej przełomowych i zarazem najbardziej dyskutowanych momentów w rozwoju wschodniochrześcijańskiej dogmatyki, szczególnie w odniesieniu do problemu transcendencji i immanencji Boga, możliwości realnego uczestnictwa w Bogu oraz epistemologicznego statusu doświadczenia duchowego. W centrum tej konstelacji teologicznej znajduje się doktryna doświadczenia światła Bożego (*φῶς*), które Palamas identyfikuje ze światłem niezrodzonym, objawionym w wydarzeniu Przemienienia Chrystusa i doświadczanym przez świętych w modlitwie hezychastycznej. Daleko od funkcjonowania, jako marginalny motyw ascetyczny, doświadczenie światła zajmuje w argumentacji Palamasa miejsce strukturalnie centralne, kształtując jego rozumienie energii Bożych (*ἐνέργειαι*), przebóstwienia (*θέωσις*) oraz samych warunków możliwości poznania teologicznego[1].

Znaczenie tego motywu staje się szczególnie widoczne, gdy zostanie on osadzony w szerszym kontekście intelektualnym i eklezjalnym debat bizantyńskich XIV w. Kontrowersja hezychastyczna nie była bowiem jedynie sporem o metody modlitwy lub duchowość monastyczną, lecz stanowiła fundamentalną konfrontację dotyczącą natury obecności i działania Boga w świecie, granic teologii apofatycznej oraz relacji między rozumowaniem filozoficznym a doświadczalnym poznaniem Boga. W tym kontekście odwołanie się przez Palamasa do doświadczenia światła jawi się jako decydująca strategia dogmatyczna: doświadczenie nie jest tu przeciwstawiane doktrynie, lecz funkcjonuje jako *locus theologicus*, który domaga się precyzyjnej artykulacji doktrynalnej i pojęciowej[2].

Badania nad teologią Grzegorza Palamasa rozwijały się w kilku zasadniczych kierunkach, które można przedstawić zarówno w perspektywie chronologicznej, jak i problemowej. Wczesna nowożytna oraz dziewiętnastowieczna nauka zachodnia miała skłonność do interpretowania Palamasa w sposób polemiczny lub redukcjonistyczny, często postrzegając jego doktrynę energii Bożych jako irracjonalne odejście od klasycznej metafizyki lub jako formę wschodniego mistycyzmu nie-

[1] John Meyendorff. 1998. *A Study of Gregory Palamas*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.

[2] Vladimir Lossky. 1957. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. London: James Clarke & Co.

kompatybilnego z systematyczną teologią. Paradygmat ten zaczął ulegać zasadniczej zmianie dopiero w XX w. wraz z rozwojem krytycznych edycji tekstów Palamasa oraz odnową studiów patrystycznych[3].

Fundamentalną rolę w tym procesie odegrała publikacja krytycznych wydań dzieł Palamasa, zwłaszcza *Triad* oraz *Capita physica, theologica, moralia et practica*, dostępnych zarówno w wydaniu *Patrologia Graeca*, jak i w nowoczesnych edycjach naukowych. Teksty te stworzyły filologiczne podstawy bardziej zniuansowanej interpretacji myśli Palamasa, umożliwiając odejście od wcześniejszych uproszczeń i podjęcie analizy wewnętrznej spójności jego projektu teologicznego[4].

W ramach tego odnowionego krajobrazu badawczego szczególne znaczenie odegrały studia Johna Meyendorffa, które wyznaczyły istotny punkt zwrotny w interpretacji Palamasa. W swoich fundamentalnych monografiach Meyendorff wykazał, że teologia Palamasa nie stanowi ani antyintelektualnego mistycyzmu, ani prostej reakcji przeciw scholastyce zachodniej, lecz spójną syntezę zakorzenioną w tradycji patrystycznej i ukierunkowaną na obronę realnego doświadczenia Boga w życiu Kościoła. W tej perspektywie rozróżnienie między istotą a energiami Boga jawi się jako dogmatyczna artykulacja doświadczenia eklezjalnego, a nie jako spekulatywna innowacja metafizyczna[5].

Blisko związana z tym kierunkiem interpretacji jest wpływowa koncepcja Vladimira Losskiego, który umieścił palamizm w szerszym horyzoncie wschodniej teologii apofatycznej i podkreślił jego znaczenie dla doktryny przebóstwienia. Ujęcie Losskiego akcentowało epistemologiczne implikacje teologii Palamasa, szczególnie tezę, że autentyczne poznanie Boga zakorzenione jest nie w pojęciowym uchwyceniu, lecz w uczestnictwie w życiu Bożym. Kolejni badacze, tacy jak Christos Yannaras czy Norman Russell, rozwijali tę perspektywę, analizując antropologiczne i soteriologiczne wymiary myśli palamickiej, zwłaszcza w odniesieniu do θέωσις jako egzystencjalnego uczestnictwa w życiu Boga[6].

Równolegle do interpretacji teologicznych rozwijała się linia badań koncentrująca się na filozoficznym zapleczu teologii Palamasa. Studia nad historią platonizmu i neoplatonizmu, zwłaszcza prace Johna Dillona i Wernera Beierwaltesa,

---

[3] George Florovsky. 1959–1960. „St Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers". The Greek Orthodox Theological Review (5): 119–131.

[4] Gregory Palamas. 1983. *The Triads*. I.3. Red. John Meyendorff. New York – Mahwah, NJ: Paulist Press, 42–45.

[5] John Meyendorff. 1983[2]. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press, 114–120.

[6] Norman Russell. 2004. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford: University Press, 304–310.

analizowały zakres, w jakim Palamas przejmuje, przekształca bądź odrzuca emanacyjne modele partycypacji. Problem ten został szczególnie wpływowo poddany analizie przez Davida Bradshawa, który argumentował, że palamickie rozróżnienie między istotą a energiami odzwierciedla specyficznie wschodnią recepcję metafizyki arystotelesowskiej i patrystycznej, wyraźnie odmienną od późniejszych rozwinięć zachodnich[7].

W ostatnich dekadach badania coraz mocniej podkreślają konieczność interpretowania Palamasa w konkretnym kontekście historycznym i polemicznym sporów hezychastycznych. Krytyczne analizy takich postaci, jak Grzegorz Akindynos czy Barlaam z Kalabrii, a także studia nad synodami konstantynopolitańskimi z lat 1341–1351 ukazały precyzję semantyczną oraz strategie retoryczne stosowane w tych debatach. Szczególnie ważne w tym zakresie są badania Johna Demetracopoulosa czy Antonio Rigo, które pokazują, w jaki sposób takie pojęcia, jak uczestnictwo, rozróżnienie czy doświadczenie, funkcjonowały jako techniczne terminy w ramach wysoko rozwiniętego dyskursu teologicznego[8].

Jednocześnie współczesne badania powracają do doświadczeniowego wymiaru teologii Palamasa z nową rygorystycznością metodologiczną. Analizy Jeane-Claude'a Larcheta oraz Agnieszki Świtkiewicz-Blandzi ukazały szczegółowo teologię energii Bożych i metafizykę światła w kontekście tradycji pseudodionizyjskiej, unikając redukcji myśli Palamasa do emanacjonizmu neoplatonickiego. Najnowsze publikacje rozwijają te badania, podejmując refleksję nad znaczeniem palamickiej syntezy dla współczesnych debat dotyczących klasycznego teizmu, personalizmu oraz panenteizmu[9].

Pomimo bogactwa istniejącej literatury badawczej pozostaje jednak istotna luka interpretacyjna. Choć doświadczenie światła powszechnie uznaje się za centralne w teologii Palamasa, bywa ono często traktowane jedynie opisowo – jako fenomen mistycznej duchowości, lub defensywnie – jako twierdzenie wymagające uzasadnienia poprzez rozróżnienia doktrynalne. Wciąż niewystarczająco jasno ukazano natomiast sposób, w jaki doświadczenie to funkcjonuje jako argument w ramach rozu-

---

[7] David Bradshaw. 2004. *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*. Cambridge: University Press, 241–246.

[8] Antonio Rigo. 2007. „Grégoire Palamas «nouveau Chrysostome» et «nouveau Théologien»". Irénikon (80): 549–562; Antonio Rigo. (red.). 2004. *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*. Firenze: Leo S. Olschki Editore; John A. Demetracopoulos. 2011. Palamas Transformed: Palamite Interpretations of the Distinction between God's „Essence" and „Energies" in Late Byzantium. W *Greeks, Latins, and Intellectual History 1204–1500*. Red. Martin Hinterberger, Christopher Schabel, 263–372. Leuven – Paris – Walpole, MA: Peeters.

[9] Jean-Claude Larchet. 1995. *Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 85–93.

mowania dogmatycznego Palamasa – to znaczy jako kryterium prawdy teologicznej oraz normatywny punkt odniesienia dla formułowania doktryny.

Niniejszy artykuł podejmuje próbę wypełnienia tej luki, argumentując, że w teologii Grzegorza Palamasa doświadczenie światła Bożego funkcjonuje jako autentyczny argument dogmatyczny, a nie jedynie ilustracja lub potwierdzenie wcześniej przyjętych tez doktrynalnych. Centralne pytanie badawcze można sformułować następująco: W jakim sensie i na jakiej podstawie Palamas traktuje doświadczenie światła niezrodzonego jako normatywne źródło dla teologii dogmatycznej? Z pytania tego wynikają dalsze kwestie szczegółowe: W jaki sposób Palamas konceptualizuje relację między doświadczeniem (*ἐμπειρία*) a doktryną (*δόγμα*)? Jaką rolę odgrywa rozróżnienie między istotą a energiami Boga w zabezpieczeniu obiektywności doświadczenia? I wreszcie: Jak argumentacja oparta na doświadczeniu wpisuje się we wcześniejsze modele patrystyczne uczestnictwa, zwłaszcza w tradycję Pseudo-Dionizego Areopagity i Maksyma Wyznawcy?

Metodologicznie artykuł opiera się na hermeneutyce źródeł zakorzenionej w ścisłej analizie tekstów greckich Palamasa, ze szczególnym uwzględnieniem precyzji terminologicznej oraz struktury argumentacji. Obejmuje to analizę teologiczno-filologiczną kluczowych pojęć (*φῶς*, *ἐνέργεια*, *μέθεξις*), egzegezę patrystyczną sytuującą Palamasa w szerszej tradycji teologicznej oraz podejście porównawcze, pozwalające uchwycić specyficzną logikę palamickiej dogmatyki. Adekwatność tej metodologii polega na tym, że pozwala ona jednocześnie uszanować doświadczeniowy charakter teologii Palamasa i jej rygor dogmatyczny, nie redukując jednego z tych wymiarów do drugiego.

1. Doświadczenie światła a struktura argumentacji dogmatycznej w *Triadach*

W pierwszych dwóch częściach *Triad w obronie świętych hezychastów* Grzegorz Palamas świadomie zakorzenia swoją argumentację teologiczną nie w abstrakcyjnych postulatach metafizycznych, lecz w konkretnym doświadczeniu objawienia Bożego w życiu Kościoła. Doświadczenie światła Bożego (φῶς) nie zostaje wprowadzone jako marginalne zjawisko ascetycznego elitaryzmu, lecz jako wydarzenie potwierdzane przez tradycję eklezjalną i poświadczone przez Pismo Święte, Ojców Kościoła oraz świętych. Już od początku Palamas podkreśla, że spór z Barlaamem nie dotyczy jedynie metody poznania teologicznego, lecz samej rzeczywistości komunii z Bogiem[10].

[10] Gregory Palamas. 1865. Capita physica, theologica, moralia et practica. W *Patrologia Graeca*. T. 150. Red. Jacques-Paul Migne, 1144–1148. Paris: Imprimerie Catholique.

Wobec twierdzenia Barlaama, że Boga można poznać wyłącznie poprzez stworzone skutki oraz pośrednictwo pojęć, Palamas odwołuje się do żywego doświadczenia tych, którzy zostali uznani za godnych Boskiego oświecenia. Doświadczenie to nie jest przedstawiane jako niewyrażalna prywatna wizja, lecz jako stabilny fakt teologiczny domagający się artykulacji dogmatycznej. Właśnie na tym polega polemiczna siła *Triad* I–II: Palamas nie argumentuje od metafizyki ku doświadczeniu, lecz przeciwnie – od doświadczenia ku jego metafizycznemu wyjaśnieniu[11].

To odwrócenie metodologiczne ma znaczenie fundamentalne. Doświadczenie światła staje się kryterium, według którego oceniane są pojęcia teologiczne. Każde ujęcie Boga, które czyni takie doświadczenie iluzorycznym, subiektywnym bądź czysto symbolicznym, jest – zdaniem Palamasa – nie tylko duszpastersko nieadekwatne, lecz także dogmatycznie błędne. Już w pierwszej części *Triad* doświadczenie światła funkcjonuje zatem jako norma (*κανών*) prawdy teologicznej, pośrednio podważając modele poznania Boga o charakterze czysto intelektualistycznym[12].

Grecki termin *φῶς* w pismach Palamasa należy odczytywać zarówno w świetle jego biblijnego użycia, jak i w kontekście tradycji patrystycznej. W Piśmie Świętym światło oznacza nie tylko iluminację poznawczą, lecz przede wszystkim manifestację samego życia Bożego (por. J 1,4-9; Mt 17,2). Palamas wprost identyfikuje światło doświadczane przez świętych ze światłem Przemienienia Chrystusa, podkreślając jego charakter niezrodzony.

W *Triadach* I.3 Palamas stwierdza, że światło to nie jest ani istotą Bożą (*οὐσία*), ani stworzoną symboliką, lecz rzeczywistym objawieniem obecności Boga. Twierdzenie to ma znaczenie kluczowe: gdyby światło było identyczne z istotą Bożą, uczestnictwo w nim oznaczałoby niemożliwą identyfikację ontologiczną z Bogiem; gdyby natomiast było stworzone, doświadczenie to utraciłoby swój wymiar zbawczy. Termin *φῶς* funkcjonuje zatem jako teologiczny wskaźnik sposobu Bożego samoudzielania się, który jest realny, lecz nie dotyczy istoty Boga[13].

---

[11] Meyendorff. 1998. *A Study of Gregory Palamas*; Pseudo-Dionysius Areopagita. 1857. De divinis nominibus. W *Patrologia Graeca*. T. 3. Red. Jacques-Paul Migne, 588–596. Paris: Imprimerie Catholique.

[12] Lossky. 1957. *The Mystical Theology of the Eastern Church*; Pseudo-Dionysius the Areopagite. 1987. *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*. Tłum. Colm Luibheid. New York – Mahwah, NJ: Paulist Press, 49–53.

[13] Russell. 2004. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*; Plotinus. 1966–1988. *The Enneads*. Tłum. Arthur H. Armstrong. Loeb Classical Library. T. 1–7. Cambridge, MA, London: Harvard University Press – William Heinemann, V.5.

Z filologicznego punktu widzenia Palamas z wielką precyzją unika traktowania *φῶς* jako metafory redukowalnej do stanów psychologicznych. Przeciwnie – umieszcza je w realistycznej ontologii działania Bożego. Światło to jest widzialne (*ὁρατόν*), lecz nie w sensie zwyczajnej percepcji zmysłowej; jest postrzegane duchowo (*πνευματικῶς*), lecz nie w sposób imaginacyjny. Ta terminologiczna precyzja chroni obiektywność doświadczenia, jednocześnie unikając zarówno materializmu, jak i subiektywizmu[14]. Pojęciem, które pozwala Palamasowi wyjaśnić rzeczywistość doświadczanego światła bez naruszania transcendencji Boga, jest *ἐνέργεια*. W drugiej części *Triad* Palamas wielokrotnie podkreśla, że energie Boże nie są ani zewnętrznymi skutkami, ani substancjami pośrednimi, lecz samym Bogiem działającym i udzielającym się stworzeniu. Doświadczenie światła posiada zatem ontologiczne zakorzenienie w Boskiej *ἐνέργεια*, a nie w stworzonej łasce rozumianej jako odrębna rzeczywistość.

Wbrew stanowisku Barlaama, który redukował działanie Boga do symbolicznych znaków lub intelektualnego oświecenia, Palamas utrzymuje, że *ἐνέργεια* oznacza realną obecność Boga wychodzącego ku stworzeniu (*πρόοδος*), bez podziału i bez pomniejszenia swej transcendencji. Światło nie jest zatem jedynie pomocą epistemiczną, lecz samym sposobem Boskiego samoudzielania się[15].

Rozróżnienie między istotą (*οὐσία*) a energiami (*ἐνέργειαι*) nie zostaje tu wprowadzone spekulatywnie, lecz dogmatycznie – jako konieczna konsekwencja analizowanego doświadczenia. Logika argumentacji jest jasna: jeśli święci rzeczywiście doświadczają Boga, a jednocześnie Bóg pozostaje transcendentny w swej istocie, musi istnieć rzeczywisty i niezrodzony sposób uczestnictwa w Bogu. Termin *ἐνέργεια* właśnie ten sposób uczestnictwa oznacza. W tym sensie doświadczenie światła funkcjonuje jako argument: nie tyle ilustruje ono rozróżnienie między istotą a energiami, ile czyni je koniecznym. Teologia Palamasa rozwija się zatem od *ἐμπειρία* ku *δόγμα*, a nie odwrotnie[16].

Istotną rolę w argumentacji Palamasa odgrywa odwołanie do Pseudo-Dionizego Areopagity, zwłaszcza w odpowiedzi na zarzut nowatorstwa. Dionizyjska doktryna imion Bożych oraz iluminacji (*φωτισμοί*) dostarcza Palamasowi pojęciowego aparatu umożliwiającego jednoczesne afirmowanie transcendencji Boga i Jego objawienia.

---

[14] Larchet. 1995. *Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers*; Werner Beierwaltes. 1998. *Platonismus im Christentum*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 112–118.

[15] Bradshaw. 2004. *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*; Andrew Louth. 1981. *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*. Oxford: Clarendon Press, 157–165.

[16] Florovsky. 1959–1960. „St Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers", 119–131; Andrew Louth. 2008. „The Reception of Dionysius in the Byzantine World: Maximus to Palamas". Modern Theology 24 (4): 579–581.

W *De divinis nominibus* Dionizy opisuje światło Boże jako źródło wszelkiego poznania i uczestnictwa, które pochodzi od Boga, a zarazem pozostaje ponad wszelkim poznaniem. Palamas wprost umieszcza swoje rozumienie światła w tym dionizyjskim horyzoncie, interpretując je nie jako emanację w sensie neoplatonickim, lecz jako osobowe i zbawcze samoudzielanie się Boga[17].

Jednocześnie Palamas radykalizuje intuicje Dionizego, zakorzeniając je w konkretnym doświadczeniu eklezjalnym. O ile Dionizy posługuje się przede wszystkim językiem symbolicznym i hierarchicznym, o tyle Palamas podkreśla realną percepcję światła przez świętych. Nie stanowi to sprzeczności z myślą Dionizego, lecz raczej rozwinięcie jej implikacji w kontekście sporu dogmatycznego.

Co istotne, Palamas zdecydowanie odrzuca wszelką emanacyjną interpretację Dionizego. Światło nie jest niższą hipostazą ani koniecznym „wypływem" istoty Bożej, lecz wolnym i osobowym aktem Boga. W ten sposób Palamas zachowuje zarówno dionizyjską apofatyczność, jak i realizm chrześcijańskiego doświadczenia, unikając jednocześnie pułapek metafizyki neoplatonickiej[18].

Analiza *Triad* I–II ukazuje zatem, że dla Palamasa doświadczenie nie jest przedteologicznym faktem wymagającym dopiero doktrynalnego „oswojenia", lecz autorytatywnym źródłem, które aktywnie kształtuje formułowanie dogmatów. Doświadczenie światła staje się kryterium prawdy (*κριτήριον ἀληθείας*), które ujawnia niewystarczalność pewnych modeli teologicznych i wymusza wprowadzenie nowych rozróżnień pojęciowych.

Nie oznacza to jednak subiektywizacji dogmatu. Palamas konsekwentnie zakorzenia doświadczenie w Piśmie Świętym, tradycji patrystycznej oraz rozeznaniu Kościoła. Stawką sporu nie jest prywatna wizja, lecz uznanie przez Kościół takiego sposobu obecności Boga, który jest zarazem rzeczywisty i komunikowalny.

W tym sensie doświadczenie światła pełni funkcję argumentu dogmatycznego w ścisłym znaczeniu: uzasadnia konieczność rozróżnienia między istotą a energiami, stanowi fundament doktryny przebóstwienia oraz redefiniuje epistemologiczne warunki teologii jako takiej. Teologia nie jest dla Palamasa konstrukcją pojęć dotyczących nieobecnego Boga, lecz racjonalną artykulacją komunii z Bogiem żywym, objawiającym się w świetle.

---

[17] Pseudo-Dionysius Areopagita. 1990. *De divinis nominibus*. Red. Beate Regina Suchla. Berlin – New York: De Gruyter; Jean-Claude Larchet. 2010. *La théologie des énergies divines: des origines à saint Jean Damascène*. Paris: Les Éditions du Cerf, 223–229.

[18] Louth. 1981. *The Origins of the Christian Mystical Tradition*; Jean-Claude Larchet. 2012. *Theosis: Deification in Christian Theology*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 102–108.

2. Dogmatyczna konieczność rozróżnienia między istotą a energiami

Rozróżnienie między istotą Bożą (*οὐσία*) a energiami Bożymi (*ἐνέργειαι*) zajmuje centralne miejsce w teologii Grzegorza Palamasa. Wbrew częstym nieporozumieniom rozróżnienie to nie zostaje wprowadzone jako spekulatywne udoskonalenie kategorii metafizycznych ani jako zapożyczenie z tradycji filozoficznych, lecz jako konieczność dogmatyczna wynikająca z konkretnego doświadczenia Boga potwierdzonego przez Pismo Święte, Ojców Kościoła oraz żywą tradycję eklezjalną. Podstawowy problem, który Palamas stara się rozwiązać, można sformułować następująco: W jaki sposób Bóg może pozostawać absolutnie transcendentny w swojej istocie, a zarazem być rzeczywiście i realnie uczestniczony przez stworzenia?[19]

Stanowisko Barlaama z Kalabrii, rekonstruowane przede wszystkim na podstawie *Triad*, odpowiada na to pytanie poprzez negację możliwości rzeczywistego uczestnictwa w samym Bogu. Według Barlaama Boga można poznać jedynie pośrednio – poprzez stworzone skutki bądź reprezentacje pojęciowe – natomiast wszelkie twierdzenia o bezpośrednim doświadczeniu Boga należy interpretować symbolicznie lub imaginacyjnie. Palamas dostrzega jednak, że takie stanowisko, choć pozornie chroni transcendencję Boga, w rzeczywistości podważa zarówno soteriologiczną obietnicę przebóstwienia, jak i prawdziwość doświadczenia duchowego Kościoła[20].

Rozróżnienie między istotą a energiami zostaje zatem wprowadzone nie po to, aby wprowadzić wewnętrzny podział w Bogu, lecz aby wyrazić warunki, w których komunia z Bogiem jest jednocześnie rzeczywista i nieidentyfikująca. Bez takiego rozróżnienia teologia zostaje zmuszona do przyjęcia fałszywej alternatywy: albo uczestnictwo w Bogu oznacza niemożliwą identyfikację ontologiczną z istotą Bożą, albo zostaje zredukowane do stworzonego pośrednictwa pozbawionego zbawczego realizmu[21].

Palamas konsekwentnie podkreśla absolutną niepoznawalność i niedostępność istoty Bożej. W tej sprawie jego stanowisko pozostaje całkowicie zako-

---

[19] Meyendorff. 1998. *A Study of Gregory Palamas*; Gregory Palamas. 1988. *The One Hundred and Fifty Chapters (Capita physica, theologica, moralia et practica)*. Red. i tłum. Robert E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 76–82.

[20] Gregory Palamas. 1983. *The Triads*. Red. J. Meyendorff. Tłum. N. Gendle. New York – Mahwah, NJ: Paulist Press; Gregory Palamas. 1959–1988. *Gregorii Palamae Opera*. Red. Venance Laurent i in. T. 1–5. Paris: Éditions du Cerf. T. 1, 345–352.

[21] Bradshaw. 2004. *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*; Reinhard Flogaus. 1997. *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 87–95.

rzenione w tradycji apofatycznej Ojców Kapadockich oraz w systematycznej refleksji Pseudo-Dionizego Areopagity. Istota Boża przekracza wszelkie uczestnictwo, poznanie i nazwanie; nie może być ani widziana, ani uchwycona, ani komunikowana stworzeniom. Każda próba doświadczenia lub poznania samej istoty Bożej prowadziłaby do zatarcia ontologicznej różnicy między Stwórcą a stworzeniem[22].

W *Triadach* Palamas wyraźnie podkreśla, że nawet w najwyższych stanach kontemplacji święci nie oglądają istoty Bożej. Twierdzenie to nie stanowi ograniczenia doświadczenia duchowego, lecz jego zabezpieczenie teologiczne. Negacja dostępu do istoty Bożej chroni zarówno transcendencję Boga, jak i skończoność człowieka, zapewniając, że komunia z Bogiem nie przekształci się w ontologiczną identyfikację[23].

Istotne jest jednak to, że tak radykalny apofatyzm nie prowadzi u Palamasa do negatywnej teologii nieobecności. Przeciwnie – absolutna transcendencja istoty Bożej otwiera przestrzeń dogmatyczną, w której można afirmować energie Boże jako rzeczywiście komunikowalne bez popadania w sprzeczność. Istota (*οὐσία*) i energie (*ἐνέργειαι*) nie stanowią dwóch elementów w Bogu, lecz dwa sposoby teologicznego mówienia o Bogu: jeden odnosi się do Jego bytu w sobie, drugi do Jego objawienia i działania wobec stworzenia[24].

Pojęcie *ἐνέργεια* umożliwia Palamasowi afirmację realnej obecności i działania Boga w świecie bez naruszania Jego transcendencji. Energie Boże nie są stworzone, nie są symbolami ani bytami pośrednimi; są samym Bogiem w Jego działaniu *ad extra*. Właśnie w tym sensie uczestnictwo w energiach jest rzeczywistym uczestnictwem w Bogu, choć nie w Jego istocie[25].

W *Triadach* Palamas wyraźnie odrzuca identyfikację energii z łaską stworzoną. Stworzone skutki mogą towarzyszyć działaniu Boga, lecz nie są w stanie wyjaśnić rzeczywistego doświadczenia Boga opisywanego w Piśmie Świętym oraz w życiu świętych. Niezrodzone światło Przemienienia, doświadczane w modlitwie hezy-

---

[22] Pseudo-Dionysius Areopagita. 1990. *De divinis nominibus*; Reinhard Flogaus. 1998. „Palamas and Barlaam Revisited: A Reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of 14th-Century Byzantium". St. Vladimir's Theological Quarterly (42): 10–14.

[23] Larchet. 1995. *Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers*; Rigo. 2007. „Grégoire Palamas «nouveau Chrysostome» et «nouveau Théologien»", 551–553.

[24] Lossky. 1957. *The Mystical Theology of the Eastern Church*; Jean Gouillard. 1967. *Actes des conciles de Constantinople (1341–1351)*. Paris: Éditions du Cerf, 45–52.

[25] Russell. 2004. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*; Gerhard Podskalsky. 1977. *Theologie und Philosophie in Byzanz: Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14.–15. Jh.)*. München: C.H. Beck, 210–218.

chastycznej, jest zatem rozumiane jako energia niezrodzona – jako promieniowanie samego Boga udzielającego się stworzeniu[26].

W tym miejscu ujawnia się pełne znaczenie soteriologiczne tej doktryny. Jeśli przebóstwienie polegałoby jedynie na uczestnictwie w darach stworzonych, miałoby ono charakter wyłącznie moralny lub relacyjny. Natomiast poprzez zakorzenienie przebóstwienia w uczestnictwie w energiach Bożych Palamas afirmuje, że zbawienie ma charakter ontologiczny: jest rzeczywistą komunią z życiem Boga[27].

Jednocześnie Palamas podkreśla, że rozróżnienie między istotą a energiami nie jest teorią filozoficzną narzuconą teologii z zewnątrz, lecz dogmatycznym wyjaśnieniem danych wiary – Pisma, tradycji i doświadczenia Kościoła. Doświadczenie światła Bożego stanowi w tym kontekście przypadek testowy. Jeśli światło doświadczane przez świętych jest rzeczywiście Boskie i niezrodzone, a jednocześnie istota Boga pozostaje niedostępna, wówczas rozróżnienie między istotą a energiami staje się nieuniknione.

Palamas podkreśla przy tym, że rozróżnienie to nie wprowadza złożoności ani wielości w Bogu. Istota i energie nie są oddzielnymi rzeczywistościami i nie oznaczają zmiany w Bogu. Wyrażają raczej asymetrię między sposobem istnienia Boga w sobie a sposobem Jego obecności wobec stworzenia. Rozróżnienie to ma więc charakter relacyjny i analogiczny, a nie ontologiczny w sensie właściwym bytowi stworzonemu[28].

Argument ten jest szczególnie istotny w odpowiedzi na zarzuty politeizmu lub emanacjonizmu neoplatonickiego. Palamas zdecydowanie odrzuca ideę koniecznej emanacji lub hierarchicznego „wypływu" rzeczywistości Boskiej. Energie Boże nie wypływają z istoty w sposób konieczny, lecz są wolnym i osobowym działaniem Boga. Ich wielość odzwierciedla bogactwo życia Bożego, a nie wewnętrzny podział w Bogu[29].

---

[26] Palamas. 1988. *The One Hundred and Fifty Chapters*; Kallistos Ware. 1975. „God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction". Eastern Church Review 7 (2): 128–131.

[27] Georgios Mantzaridis. 1984. *The Deification of Man: St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press; Kallistos Ware. 1977. „The Debate about Palamism". Eastern Churches Review 9 (1–2): 49–53.

[28] Andrew Louth. 2013. *Introducing Eastern Orthodox Theology*. Downers Grove: IVP Academic; Mantzaridis. 1984. *The Deification of Man: St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, 72–79.

[29] Flogaus. 1997. *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*; Nikolaos Loudovikos. 2010. *A Eucharistic Ontology: Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*. Tłum. Elizabeth Theokritoff. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 184–192.

Dogmatyczna konieczność rozróżnienia między istotą a energiami staje się w pełni widoczna dopiero wtedy, gdy uwzględni się jego konsekwencje soteriologiczne i epistemologiczne. Z punktu widzenia soteriologii rozróżnienie to zabezpiecza realność przebóstwienia jako uczestnictwa w samym Bogu, nie naruszając jednocześnie różnicy między Stwórcą a stworzeniem. Z punktu widzenia epistemologii umożliwia ono prawdziwe poznanie Boga – nie jako poznanie pojęciowe i wyczerpujące, lecz jako poznanie uczestniczące i doświadczalne.

Dla Palamasa teologia jest zatem nierozerwalnie związana z komunią. Poznanie Boga nie jest przede wszystkim rezultatem rozumowania dyskursywnego, lecz owocem przemiany dokonującej się poprzez uczestnictwo w energiach Bożych. Nie oznacza to odrzucenia teologii racjonalnej, lecz jej umieszczenie w szerszym horyzoncie, w którym doktryna artykułuje warunki i granice autentycznego doświadczenia Boga.

Rozróżnienie między istotą a energiami jawi się więc jako konceptualna artykulacja żywego dogmatu. Jest ono konieczne, aby jednocześnie potwierdzić transcendencję Boga, realność Jego obecności oraz autentyczność doświadczenia duchowego Kościoła. W tym sensie nie jest ono elementem opcjonalnym ani drugorzędnym, lecz konstytutywnym dla całej teologii dogmatycznej Palamasa.

3. Epistemologia a doświadczenie: Grzegorz Palamas w sporze z Barlaamem i Akindynosem

Polemika między Grzegorzem Palamasem, Barlaamem z Kalabrii oraz Grzegorzem Akindynosem nie może być sprowadzona do konfliktu dotyczącego praktyk ascetycznych lub twierdzeń mistycznych. U jej podstaw znajduje się głęboki spór epistemologiczny dotyczący warunków poznania Boga oraz statusu doświadczenia jako kryterium teologicznego. Kontrowersja ta ujawnia istnienie dwóch zasadniczo odmiennych modeli teologii: jednego opartego na rozumowaniu dyskursywnym i pośrednictwie pojęciowym, drugiego zakorzenionego w doświadczeniu uczestniczącym, które domaga się artykulacji dogmatycznej[30].

Stanowisko Barlaama, rekonstruowane przede wszystkim na podstawie *Triad* Palamasa oraz świadectw historycznych sporów hezychastycznych, opiera się na wyraźnie intelektualistycznej epistemologii. Według Barlaama poznanie Boga możliwe jest wyłącznie pośrednio – poprzez stworzone skutki, demonstrację filo-

[30] John Meyendorff. 1974. *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems*. London: Variorum Reprints; John Behr. 2000. *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*. Oxford – New York: Oxford University Press, 199–204.

zoficzną oraz negatywne określenia pojęciowe. Każde twierdzenie o bezpośrednim doświadczeniu Boga musi zatem zostać zinterpretowane jako zjawisko symboliczne lub psychologiczne. Na tej podstawie Barlaam odrzuca niezrodzony charakter światła doświadczanego przez hezychastów, uznając je za zjawisko stworzone bądź projekcję wyobraźni[31].

Palamas dostrzega dogmatyczne konsekwencje takiego stanowiska. Jeśli bowiem Boga można poznawać jedynie poprzez stworzone pośrednictwa, wówczas realne uczestnictwo w życiu Bożym zostaje wykluczone, a przebóstwienie zostaje zredukowane do kategorii metaforycznej lub moralnej. W ten sposób problem epistemologiczny okazuje się nierozerwalnie związany z problemem soteriologicznym: teologia, która neguje możliwość doświadczalnego poznania Boga, podważa w istocie samą rzeczywistość zbawienia rozumianego jako komunia[32].

Krytyka hezychazmu formułowana przez Barlaama opiera się na przekonaniu, że poznanie teologiczne musi podporządkować się normom racjonalności filozoficznej. Wykorzystując formę apofatyzmu przefiltrowanego przez kategorie scholastyczne, Barlaam twierdzi, że Bóg jest absolutnie niepoznawalny w sobie, a wszelkie pozytywne doświadczenia przypisywane Bogu muszą odnosić się wyłącznie do rzeczywistości stworzonych. Z tej perspektywy światło Przemienienia nie może być niezrodzone bez naruszenia prostoty Boga; musi zatem być interpretowane jako stworzone zjawisko symboliczne lub fenomen zmysłowy[33].

W *Triadach* I–II Palamas wielokrotnie podważa to stanowisko, ukazując jego wewnętrzne sprzeczności. Apofatyzm Barlaama – argumentuje Palamas – nie jest autentyczną teologią negatywną, lecz epistemologicznym redukcjonizmem. Ograniczając poznanie Boga do negacji pojęciowej oraz do skutków stworzonych, Barlaam przekształca apofatyzm w doktrynę nieobecności Boga. W konsekwencji powstaje teologia niezdolna do wyjaśnienia biblijnego i patrystycznego świadectwa o objawieniu, oświeceniu i przemianie człowieka przez Boga[34].

---

[31] Palamas. 1983. *The Triads*; Paul M. Blowers. 2012. *Drama of the Divine Economy: Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety*. Oxford: University Press, 267–272.

[32] Russell. 2004. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*; Paul L. Gavrilyuk. 2004. *The Suffering of the Impassible God: The Dialectics of Patristic Thought*. Oxford: University Press, 152–159.

[33] Bradshaw. 2004. *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*; Brian E. Daley. 1993. „«A Richer Union»: Leontius of Byzantium and the Relationship of Human and Divine in Christ". Studia Patristica (24): 245–250.

[34] Lossky. 1957. *The Mystical Theology of the Eastern Church*; Thomas G. Weinandy. 2024. „Gregory Palamas, Essence and Energy: Eradicating Falsehood and Establishing Truth". International Journal of Systematic Theology 26 (2): 150–156.

Odrzucenie przez Barlaama doświadczenia niezrodzonego światła opiera się również na milczącym utożsamieniu poznania z poznaniem dyskursywnym (*γνῶσις κατ᾽ ἐπίνοιαν*). Palamas przeciwstawia temu rozróżnienie między poznaniem pojęciowym a poznaniem uczestniczącym (*μέθεξις*), podkreślając, że to drugie nie narusza transcendencji Boga, lecz ją zakłada. Doświadczenie światła nie jest zatem epistemologicznym skrótem omijającym rozum, lecz innym sposobem poznania – zakorzenionym w komunii, a nie w reprezentacji pojęciowej[35].

Bardziej złożoną pozycję w sporze zajmuje Grzegorz Akindynos. Początkowo sympatyzujący z Palamasem, z czasem dystansuje się od jego nauczania, próbując zaproponować rozwiązanie pośrednie, które zachowałoby prostotę Boga, a zarazem dopuściło możliwość doświadczenia duchowego. W przeciwieństwie do Barlaama Akindynos nie neguje wprost rzeczywistości doświadczenia mistycznego; stara się jednak reinterpretować je w sposób, który pozwoli uniknąć realnego rozróżnienia między istotą a energiami.

Strategia Akindynosa polega na traktowaniu Boskich atrybutów i działań jako rozróżnień czysto pojęciowych (*κατ᾽ ἐπίνοιαν*), a nie rzeczywistych. W ten sposób pragnie on zachować prostotę Boga, dopuszczając jednocześnie język uczestnictwa. Palamas uznaje jednak takie rozwiązanie za wewnętrznie niestabilne. Jeśli bowiem rozróżnienie ma charakter wyłącznie konceptualny, doświadczenie nie posiada ontologicznego fundamentu; jeśli natomiast jest realne, Akindynos w istocie przyjmuje rozróżnienie między istotą a energiami, które stara się odrzucić[36].

Spór z Akindynosem ujawnia zatem problem głębszy niż różnica terminologiczna. Stawką jest ontologiczny status doświadczenia. Dla Palamasa redukcja energii Bożych do rozróżnień czysto pojęciowych oznacza pozbawienie doświadczenia jego zbawczego realizmu. Doświadczenie staje się wówczas albo subiektywne, albo symboliczne, a tym samym traci swoją moc dogmatyczną. Stanowisko Akindynosa – choć mniej racjonalistyczne niż stanowisko Barlaama – ostatecznie prowadzi do podobnego ograniczenia epistemologicznego[37].

---

[35] Larchet. 1995. *Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers*; Travis Dumsday. 2021. „Is Palamism a Form of Classical Theism, Theistic Personalism, Panentheism, or What? Some Conceptual Clarification for Analytic Philosophers". Philosophy of Religion: Analytic Researches 5 (2): 31–35.

[36] Demetracopoulos. 2011. Palamas Transformed: Palamite Interpretations of the Distinction bee tween God's „Essence" and „Energies" in Late Byzantium "Palamas Transformed; Rowan Williams. 2990. *The Wound of Knowledge: Christian Spirituality from the New Testament to St John of the Cross*. London: Darton, Longman & Todd, 58–63.

[37] Reinhard Flogaus. 1997. *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*; Rowan D. Williams. 1977. „The Philosophical Structures of Palamism". Eastern Churches Review 9 (1–2): 30–35.

W opozycji do obu tych stanowisk Palamas formułuje model epistemologiczny, w którym doświadczenie (ἐμπειρία) stanowi prawomocne i konieczne kryterium prawdy teologicznej. Nie oznacza to jednak, że doświadczenie funkcjonuje niezależnie od doktryny lub rozeznania Kościoła. Przeciwnie – Palamas wielokrotnie podkreśla, że autentyczne doświadczenie jest nierozłącznie związane z oczyszczeniem ascetycznym, życiem sakramentalnym oraz wiernością tradycji.

Specyfika stanowiska Palamasa polega na twierdzeniu, że teologia musi pozostawać odpowiedzialna wobec żywego doświadczenia komunii z Bogiem. Pojęcia teologiczne nie zostają odrzucone, lecz podlegają ocenie w świetle ich zdolności do wyrażania i zabezpieczania tego doświadczenia. Jeśli model teologiczny czyni doświadczenie świętych niemożliwym lub iluzorycznym, ujawnia tym samym własną niewystarczalność.

Właśnie dlatego doświadczenie światła funkcjonuje w teologii Palamasa jako argument dogmatyczny. Nie jest ono przywoływane jako prywatny dowód, lecz jako doświadczenie wspólnotowe Kościoła, potwierdzone przez Pismo Święte, świadectwo Ojców oraz przez współczesnych świętych. Dogmat pojawia się jako racjonalna artykulacja tego doświadczenia, a nie jako jego substytut[38].

Synody konstantynopolitańskie z lat 1341–1351 potwierdzają, że spór ten został ostatecznie rozstrzygnięty nie na gruncie czysto filozoficznym, lecz dogmatycznym. Potępienie stanowisk Barlaama i Akindynosa oraz recepcja nauczania Palamasa wskazują, że Kościół uznał teologiczną konieczność afirmacji realnego uczestnictwa w Bogu poprzez energie niezrodzone[39].

Recepcja synodalna podkreśla także eklezjalny wymiar epistemologii Palamasa. Doświadczenie staje się autorytatywnym źródłem teologicznym nie dlatego, że jest subiektywne, lecz dlatego, że zostaje rozeznane i artykułowane przez Kościół. Spór hezychastyczny jawi się zatem jako moment przełomowy w historii teologii chrześcijańskiej, w którym Kościół wyraźnie potwierdził doświadczenie jako *locus theologicus* wymagający dogmatycznego wyrażenia.

W tej perspektywie przeciwstawienie epistemologii i doświadczenia okazuje się fałszywą alternatywą. Palamas nie odrzuca epistemologii, lecz ją przekształca. Autentyczne poznanie Boga nie jest ani czysto pojęciowe, ani irracjonalne; jest poznaniem uczestniczącym, zakorzenionym w komunii i wyrażonym w doktrynie.

---

[38] Florovsky. 1959–1960. „St Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers", 119–131; Christos Yannaras. 1991. *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology*. Tłum. Keith Schram. Edinburgh: T&T Clark, 89–95.

[39] Gouillard. 1967. *Actes des conciles de Constantinople (1341–1351)*; Christos Yannaras. 2005. *On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite*. London – New York: T&T Clark, 112–118.

Spór z Barlaamem i Akindynosem ukazuje zatem palamizm nie jako ruch antyintelektualny, lecz jako rygorystyczną odpowiedź teologiczną na granice poznania dyskursywnego wobec rzeczywistości życia Bożego.

4. Przebóstwienie (*θέωσις*) jako uczestnictwo w energiach Bożych

W teologii Grzegorza Palamasa przebóstwienie (*θέωσις*) nie stanowi marginalnego ani metaforycznego wymiaru życia chrześcijańskiego, lecz jego ostateczny cel soteriologiczny. Cała struktura dogmatyki palamickiej – doświadczenie światła, rozróżnienie między istotą a energiami oraz krytyka czysto intelektualistycznych modeli poznania Boga – znajduje swoją wewnętrzną spójność właśnie w doktrynie przebóstwienia jako realnego uczestnictwa w życiu Bożym. Zbawienie nie wyczerpuje się bowiem, według Palamasa, w przebaczeniu grzechów, przemianie moralnej czy usprawiedliwieniu o charakterze jurydycznym, lecz polega na rzeczywistej komunii między Bogiem a osobą ludzką[40].

Przekonanie to jest głęboko zakorzenione w tradycji patrystycznej. Palamas wielokrotnie odwołuje się do klasycznej formuły Ojców, zgodnie z którą Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem przez łaskę. Charakterystyczną cechą jego teologii jest jednak systematyczna precyzja, z jaką wyjaśnia ontologiczne warunki takiego uczestnictwa. Przebóstwienie musi oznaczać rzeczywistą komunię z Bogiem, a jednocześnie nie może prowadzić do zatarcia różnicy między Stwórcą a stworzeniem. Doktryna energii Bożych dostarcza jedynego spójnego modelu teologicznego, który pozwala zachować oba te aspekty jednocześnie[41].

Centralną kategorią w palamickim rozumieniu *θέωσις* jest pojęcie uczestnictwa (*μέθεξις*). Uczestnictwo nie oznacza absorpcji w istotę Bożą ani czysto moralnego naśladowania Boga. Oznacza rzeczywiste uczestnictwo w życiu Bożym poprzez niezrodzone energie Boga. Energie te nie są czymś pośrednim między Bogiem a stworzeniem; są samym Bogiem udzielającym się stworzeniom w sposób komunikowalny[42].

---

[40] Russell. 2004. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*; Anthony Kaldellis. 2007. *The Byzantine Republic: People and Power in New Rome*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 143–150.

[41] Mantzaridis. 1984. *The Deification of Man: St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*; Steven Runciman. 1970. *The Last Byzantine Renaissance*. Cambridge: University Press, 101–108.

[42] Larchet. 2012. *Theosis: Deification in Christian Theology*; George Ostrogorsky. 1956. *History of the Byzantine State*. Tłum. Joan Hussey. Oxford: Basil Blackwell, 447–452

W *Triadach* oraz w traktacie *Capita physica, theologica, moralia et practica* Palamas podkreśla, że uczestnictwo w energiach Bożych prowadzi do realnej przemiany osoby ludzkiej. Przemiana ta nie jest jedynie symbolicznym ani psychologicznym doświadczeniem, lecz przemianą ontologiczną, choć nie w sensie identyfikacji z istotą Boga. Człowiek pozostaje w pełni stworzeniem, lecz zostaje przeniknięty życiem Bożym poprzez łaskę rozumianą jako energia niezrodzona[43].

Rozróżnienie między istotą a energiami stanowi zatem ontologiczne zabezpieczenie realizmu przebóstwienia. Gdyby uczestnictwo człowieka dotyczyło wyłącznie skutków stworzonych, przebóstwienie miałoby charakter wyłącznie analogiczny lub moralny. Z drugiej strony, gdyby oznaczało ono uczestnictwo w samej istocie Boga, prowadziłoby do zniesienia ontologicznej różnicy między Bogiem a stworzeniem. Uczestnictwo w energiach Bożych pozwala uniknąć obu tych skrajności, zachowując zarówno transcendencję Boga, jak i realizm zbawienia[44].

Doświadczenie niezrodzonego światła pełni w tej perspektywie funkcję paradygmatycznej manifestacji przebóstwienia. Światło to nie jest dodatkowym zjawiskiem obok zbawienia, lecz jego doświadczalną formą. Święci, którzy oglądają światło Boże, nie otrzymują jedynie informacji o Bogu, lecz zostają przemienieni przez Jego obecność.

Palamas jednoznacznie identyfikuje światło doświadczane w modlitwie hezychastycznej ze światłem Przemienienia Chrystusa, podkreślając jego charakter niezrodzony. Identyfikacja ta ma fundamentalne znaczenie soteriologiczne: jeśli światło jest niezrodzone, wówczas uczestnictwo w nim oznacza uczestnictwo w samym Bogu. Wizja światła staje się zatem nie tylko wydarzeniem epistemologicznym, lecz również rzeczywistością zbawczą – doświadczeniem przebóstwienia[45].

Jednocześnie Palamas stanowczo odrzuca interpretacje elitarystyczne. Choć nie wszyscy wierzący osiągają ten sam stopień doświadczenia światła, rzeczywistość przebóstwienia obejmuje całe ciało Kościoła. Doświadczenie światła ukazuje w sposób intensywny to, co ontologicznie jest prawdziwe dla wszystkich uczestniczących w życiu Bożym poprzez sakramenty i drogę ascetyczną.

W antropologii Palamasa przebóstwienie obejmuje całą osobę ludzką – duszę i ciało. Wbrew tendencjom dualistycznym Palamas podkreśla, że również ciało

---

[43] Palamas. 1988. *The One Hundred and Fifty Chapters*; Aristeides Papadakis. 1969. „Gregory Palamas at the Council of Blachernae, 1351". Greek, Roman and Byzantine Studies 10 (4): 336–339.

[44] Lossky. 1957. *The Mystical Theology of the Eastern Church*; Rigo. (red.). 2004. *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, 55–61.

[45] Palamas. 1983. *The Triads*; Marcus Plested. 2019. „St. Gregory Palamas on the Divine Simplicity". Modern Theology 35 (3): 510–515.

uczestniczy w chwale Bożej, czego świadectwem jest cielesna manifestacja światła u świętych. W ten sposób soteriologia palamicka pozostaje głęboko zakorzeniona w chrystologii i doktrynie Wcielenia[46]. Wcielenie stanowi bowiem ontologiczną podstawę przebóstwienia. Ponieważ Słowo Boże rzeczywiście przyjęło naturę ludzką, natura ta została uzdolniona do uczestnictwa w życiu Bożym. Przebóstwienie nie oznacza zatem ucieczki od stworzenia ani przekroczenia natury ludzkiej, lecz jej spełnienie. Człowiek osiąga swój ostateczny cel nie poprzez autonomiczne przekroczenie własnej kondycji, lecz poprzez uczestnictwo w energiach Bożych udzielanych w łasce.

W tym sensie teologia Palamasa wyraźnie odróżnia się od modeli neoplatonickiego wznoszenia się duszy ku absolutowi. Przebóstwienie nie polega na powrocie do preegzystującego źródła ani na rozpuszczeniu indywidualnej tożsamości, lecz na osobowej komunii między stworzeniem a Bogiem. Zachowanie tożsamości osobowej w przebóstwieniu podkreśla relacyjny i eklezjalny charakter zbawienia.

Ostatecznie doktryna *θέωσις* ujawnia najgłębszy sens całej teologii Palamasa. Doświadczenie światła, rozróżnienie między istotą a energiami oraz krytyka redukcjonistycznych modeli epistemologii teologicznej znajdują swoje ostateczne uzasadnienie właśnie w tej perspektywie soteriologicznej. Teologia nie jest dla Palamasa spekulacją o naturze Boga, lecz racjonalną refleksją nad rzeczywistością zbawienia jako komunii z życiem Bożym.

*

Przeprowadzona analiza wykazała, że w teologii Grzegorza Palamasa doświadczenie światła Bożego nie stanowi elementu wtórnego wobec doktryny ani nie jest zjawiskiem o charakterze czysto mistycznym. Przeciwnie, funkcjonuje ono jako integralny element argumentacji dogmatycznej, który domaga się precyzyjnej artykulacji pojęciowej. W tym sensie doświadczenie nie zostaje przeciwstawione teologii, lecz stanowi jedno z jej fundamentalnych źródeł[47].

W centrum tej argumentacji znajduje się doświadczenie niezrodzonego światła, które Palamas identyfikuje ze światłem Przemienienia Chrystusa. Analiza *Triad*

[46] Louth. 2013. *Introducing Eastern Orthodox Theology*; Tikhon Alexander Pino. 2022. *Essence and Energies: Being and Naming God in St Gregory Palamas*. Abingdon – New York: Routledge, 133–140.

[47] Meyendorff. 1998. *A Study of Gregory Palamas*; Viktor Zhukovskyy. 2023. „The Antinomic Method of Gregory Palamas: Between Transcendence and Immanence, God's Essence and Energy, Single and Multiple Trinity". Verbum Vitae 41 (3): 700–705.

pokazała, że doświadczenie to nie jest traktowane jako subiektywne przeżycie religijne, lecz jako wydarzenie posiadające znaczenie teologiczne i eklezjalne. Palamas konsekwentnie interpretuje je w świetle Pisma Świętego oraz tradycji patrystycznej, wskazując, że doświadczenie światła stanowi rzeczywiste uczestnictwo w działaniu Boga.

To właśnie doświadczenie prowadzi Palamasa do sformułowania rozróżnienia między istotą (*οὐσία*) a energiami (*ἐνέργειαι*) Boga. Rozróżnienie to nie jest spekulatywną hipotezą metafizyczną, lecz koniecznością dogmatyczną wynikającą z faktu, że święci rzeczywiście uczestniczą w życiu Bożym, a jednocześnie istota Boga pozostaje absolutnie transcendentna i niepoznawalna. Energie Boże umożliwiają zatem realną komunię z Bogiem, nie prowadząc do identyfikacji stworzenia z istotą Stwórcy[48].

Spór z Barlaamem z Kalabrii oraz z Grzegorzem Akindynosem ukazał fundamentalny wymiar epistemologiczny tej doktryny. Barlaam reprezentował model poznania Boga oparty niemal wyłącznie na rozumowaniu dyskursywnym i mediacji pojęciowej. Akindynos próbował zaproponować rozwiązanie pośrednie, redukując jednak rozróżnienie między istotą a energiami do poziomu rozróżnienia konceptualnego. W obu przypadkach doświadczenie duchowe traciło swój ontologiczny fundament. Palamas odpowiada na te stanowiska poprzez koncepcję poznania uczestniczącego, w której doświadczenie Boga nie zastępuje refleksji teologicznej, lecz stanowi jej źródło i kryterium[49].

W tym kontekście doktryna przebóstwienia (*θέωσις*) jawi się jako ostateczny sens całej konstrukcji teologicznej Palamasa. Zbawienie polega na rzeczywistym uczestnictwie w energiach Bożych, które prowadzi do przemiany człowieka i do komunii z życiem Boga. Dzięki temu przebóstwienie nie oznacza ani moralnej doskonałości w sensie etycznym, ani metafizycznej identyfikacji z istotą Boga, lecz osobową komunię między Stwórcą a stworzeniem.

Z perspektywy porównawczej istotne jest zestawienie tej koncepcji z teologią Tomasza z Akwinu. W tradycji łacińskiej uczestnictwo w życiu Bożym bywa najczęściej interpretowane w kategoriach łaski stworzonej jako nadprzyrodzonego habitusu udzielonego człowiekowi. W teologii Palamasa uczestnictwo ma natomiast charakter bezpośredni, ponieważ dokonuje się poprzez energie niezrodzone Boga. Różnica ta nie musi jednak oznaczać sprzeczności doktrynalnej,

---

[48] Palamas. 1983. *The Triads*; Paul L. Gavrilyuk, Andrew Hofer, Matthew Levering. (red.). 2024. *The Oxford Handbook of Deification*. Oxford: University Press, 412–420.

[49] Larchet. 1995. *Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers*; Paul Ladouceur. 2024. „World-Affirming Theologies in Modern Orthodox Christianity". Religions 15 (10): 4–8.

lecz wskazuje na odmienne modele teologicznego opisu tej samej rzeczywistości zbawczej[50].

Analiza palamickiej koncepcji doświadczenia światła posiada również znaczenie dla współczesnej refleksji teologicznej. W kontekście współczesnych debat dotyczących relacji między doświadczeniem religijnym a doktryną Palamas proponuje model, w którym doświadczenie nie jest przeciwstawiane dogmatowi ani redukowane do prywatnej duchowości. Przeciwnie, stanowi ono *locus theologicus* wymagający interpretacji i artykulacji w języku teologii.

W tym sensie teologia Palamasa może być odczytywana jako próba integracji trzech wymiarów teologii chrześcijańskiej: doświadczenia duchowego, refleksji doktrynalnej oraz życia eklezjalnego. Doświadczenie światła nie zastępuje teologii, lecz ją inspiruje i kształtuje; doktryna nie neguje doświadczenia, lecz zabezpiecza jego prawdziwość; Kościół natomiast stanowi przestrzeń, w której oba te wymiary zostają rozeznane i przekazane.

Ostatecznie teologia Palamasa ukazuje, że poznanie Boga nie może być zredukowane ani do spekulacji filozoficznej, ani do subiektywnego przeżycia religijnego. Prawdziwe poznanie Boga dokonuje się w komunii z Nim – komunii, która jest zarówno doświadczeniem, jak i prawdą dogmatyczną.

*

Bibliografia

Behr John. 2000. *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*. Oxford – New York: Oxford University Press.

Beierwaltes Werner. 1998. *Platonismus im Christentum*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Blowers Paul M. 2012. *Drama of the Divine Economy: Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety*. Oxford: University Press.

Bradshaw David. 2004. *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*. Cambridge: University Press.

Daley Brian E. 1993. „«A Richer Union»: Leontius of Byzantium and the Relationship of Human and Divine in Christ". Studia Patristica (24): 239–265.

Demetracopoulos John A. 2011. Palamas Transformed: Palamite Interpretations of the Distinction between God's „Essence" and „Energies" in Late Byzantium. W *Greeks, Latins, and Intellec-*

[50] Bradshaw. 2004. *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*; Travis Dumsday. 2024. „Palamism Does Not Disfigure the Gospel: A Reply to Thomas Weinandy". International Journal of Systematic Theology 26 (1): 160–166.

tual History 1204–1500. Red. Martin Hinterberger, Christopher Schabel, 263–372. Leuven – Paris – Walpole, MA: Peeters.

Dumsday Travis. 2021. „Is Palamism a Form of Classical Theism, Theistic Personalism, Panentheism, or What? Some Conceptual Clarification for Analytic Philosophers". Philosophy of Religion: Analytic Researches 5 (2): 27–40.

Dumsday Travis. 2024. „Palamism Does Not Disfigure the Gospel: A Reply to Thomas Weinandy". International Journal of Systematic Theology 26 (1): 146–175.

Florovsky Georges V. 1959–1960. „St Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers". The Greek Orthodox Theological Review 5 (2): 119–131.

Flogaus Reinhard. 1997. *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Flogaus Reinhard. 1998. „Palamas and Barlaam Revisited: A Reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of 14th-Century Byzantium". St. Vladimir's Theological Quarterly (42): 1–32.

Gavrilyuk Paul L. 2004. *The Suffering of the Impassible God: The Dialectics of Patristic Thought*. Oxford: University Press.

Gavrilyuk Paul L., Hofer Andrew, Levering Matthew. Red. 2024. *The Oxford Handbook of Deification*. Oxford: University Press.

Gouillard Jean 1967. *Actes des conciles de Constantinople (1341–1351)*. Paris: Éditions du Cerf.

Kaldellis Anthony. 2007. *The Byzantine Republic: People and Power in New Rome*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Ladouceur Paul. 2024. „World-Affirming Theologies in Modern Orthodox Christianity". Religions 15 (10): 1174.

Larchet Jean-Claude. 1995. *Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.

Larchet Jean-Claude. 2010. *La théologie des énergies divines: des origines à saint Jean Damascène*. Paris: Les Éditions du Cerf.

Larchet Jean-Claude. 2012. *Theosis: Deification in Christian Theology*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.

Lossky Vladimir. 1957. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. London: James Clarke & Co.

Loudovikos Nikolaos. 2010. *A Eucharistic Ontology: Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press.

Louth Andrew. 2013. *Introducing Eastern Orthodox Theology*. Downers Grove, IL: IVP Academic.

Louth Andrew. 1981. *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*. Oxford: Clarendon Press.

Louth Andrew. 2008. „The Reception of Dionysius in the Byzantine World: Maximus to Palamas". Modern Theology 24 (4): 573–583.

Mantzaridis Georgios I. 1984. *The Deification of Man: St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.

Meyendorff John. 1998. *A Study of Gregory Palamas*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.

Meyendorff John. 1974. *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems*. London: Variorum Reprints.

Meyendorff John. 1983. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press.

Ostrogorsky George. 1956. *History of the Byzantine State*. Oxford: Basil Blackwell.

Papadakis, Aristeides. 1969. „Gregory Palamas at the Council of Blachernae, 1351". Greek, Roman and Byzantine Studies 10 (4): 333–342.

Palamas Gregory. 1865. *Capita physica, theologica, moralia et practica*. W: *Patrologia Graeca*. T. 150. Red. Jacques-Paul Migne. Paris.

Palamas Gregory. 1959–1988. *Gregorii Palamae Opera*. Red. Venance Laurent i in. T. 1–5. Paris: Éditions du Cerf.

Palamas Gregory. 1988. *The One Hundred and Fifty Chapters (Capita physica, theologica, moralia et practica): A Critical Edition, Translation, and Study*. Red. i tłum. Robert E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Palamas Gregory. 1983. *The Triads*. Red. John Meyendorff. Tłum. Nicholas Gendle. New York – Mahwah, NJ: Paulist Press.

Pino Tikhon Alexander. 2022. *Essence and Energies: Being and Naming God in St. Gregory Palamas*. Abingdon – New York: Routledge.

Plested Marcus. 2019. „St. Gregory Palamas on the Divine Simplicity". Modern Theology 35 (3): 508–521.

Plotinus. 1966–1988. *The Enneads*. Tłum. Arthur H. Armstrong. Loeb Classical Library. Cambridge MA: Harvard University Press.

Podskalsky Gerhard. 1977. *Theologie und Philosophie in Byzanz*. München: C.H. Beck.

Pseudo-Dionysius Areopagita. 1990. *De divinis nominibus*. Red. Beate Regina Suchla. Berlin – New York: De Gruyter.

Pseudo-Dionysius the Areopagite. 1987. *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*. Tłum. Colm Luibheid. New York – Mahwah, NJ: Paulist Press.

Rigo Antonio. 2007. „Grégoire Palamas «nouveau Chrysostome» et «nouveau Théologien»". Irénikon (80): 549–562.

Rigo Antonio (red.). 2004. *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*. Firenze: Leo S. Olschki Editore.

Runciman Steven. 1970. *The Last Byzantine Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.

Russell Norman. 2004. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford: University Press.

Ware Kallistos. 1975. „God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence–Energies Distinction". Eastern Church Review 7 (2): 125–136.

Ware Kallistos. 1977. „The Debate about Palamism". Eastern Churches Review 9 (1–2): 45–63.

Weinandy Thomas G. 2024. „Gregory Palamas, Essence and Energy: Eradicating Falsehood and Establishing Truth". International Journal of Systematic Theology 26 (2): 146–175.

Williams Rowan. 1990. *The Wound of Knowledge: Christian Spirituality from the New Testament to St John of the Cross*. London: Darton, Longman & Todd.

Williams Rowan D. 1977. „The Philosophical Structures of Palamism". Eastern Churches Review 9 (1–2): 27–44.

Yannaras Christos. 1991. *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology*. Edinburgh: T&T Clark.

Yannaras Christos. 2005. *On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite*. London – New York: T&T Clark.

Zhukovskyy Viktor. 2023. „The Antinomic Method of Gregory Palamas: Between Transcendence and Immanence, God's Essence and Energy, Single and Multiple Trinity". Verbum Vitae 41 (3): 693–711.