

Maciej Manikowski

Synteza myśli bizantyjskiej: Grzegorz Palamas (1296-1359)

1. Wstęp

Średniowieczna myśl bizantyjska nie była dobrze znana tradycji zachodniego chrześcijaństwa. Dotyczy to zarówno średniowiecza, jak i wieków późniejszych. Pojawiające się niekiedy na zachodzie Europy prace ujmujące w sposób syntetyczny myśl chrześcijaństwa greckiego, pisane były najczęściej w języku francuskim przez przebywających na emigracji ortodoksyjnych Rosjan. Jednakże utożsamianie myśli bizantyjskiej z doktryną prawosławną może niekiedy wydawać się mylące. Analizując bowiem źródła obu doktryn dochodzi się do zaskakujących wniosków: punktem wyjścia dla ortodoksyjnej myśli prawosławia jest czternastowieczny hezychazm Grzegorza Palamasa, który jest syntezą myśli bizantyjskiej wywodzącej się od Ojców Kapadockich i tradycji pierwszych soborów powszechnych.

Grzegorz Palamas, mnich z greckiego klasztoru na Górze Athos i późniejszy biskup Thessalonik, jest jednym z głównych przedstawicieli kultury bizantyjskiej, przeżywającej swój renesans za panowania Jana Kantakuzena. To właśnie w tym okresie historii Cesarstwa Bizantyjskiego, Demetriusz Kydones tłumaczy na język grecki dzieła Tomasza z Akwinu i wnikliwie studiuje filozofię scholastyczną, a szczególnie filozofię tomistyczną. Myślicielom bizantyjskim zostają udostępnione dzieła Augustyna, Anzelma, *Summa Contra Gentiles* i część *Summy Theologiae* Tomasza z Akwinu. Niestety nie przełożono jednak filozoficznych dzieł średniowiecznych Greków na język łaciński. Z kolei, poznanie tradycji łacińskiej nie odwiódło

autorów greckojęzycznych od właściwego im sposobu uprawiania filozofii i teologii.

Myśl bizantyjska od samego początku troszczyła się o prawdę, rozumianą jako obecność Boga w życiu każdego człowieka, i wykluczająca wszelki relatywizm, uniknęła zarówno oderwanych spekulacji, jak i autorytarnego sposobu wypowiedzania się, które często spotyka się u myślicieli tradycji zachodniej. Myśl greckiego średniowiecza jest konserwatywna o tyle, o ile zachowuje wierność własnej tradycji; zarazem jednak stara się trzymać doświadczenia i dostrzegać potrzebę zmiany – przede wszystkim przemiany wewnętrznej. Kieruje się bowiem zasadą *theosis* (przeobóstwienia), która – rozważana na soborach i synodach okresu średniowiecza – przyczyniła się do nieobecności wielu tekstów greckich w chrześcijaństwie zachodnim. Prowadziło to oczywiście do innego, niż na zachodzie Europy, rozumienia podstawowego dla myśli średniowiecza pojęcia – pojęcia teologii. Ponieważ pojęcie *theologia* w Bizancjum, szczególnie u Ojców Kapadockich, ale także i u Grzegorza Palamasa, nierozdzielne było od pojęcia *theoria* („kontemplacja”), przeto teologia nie mogła być – jak dla scholastyków – racjonalnym wnioskowaniem z objawionych przesłanek. Mogła być i była wizją, jakiej doświadczali święci, i której autentyczność była sprawdzana ze świadectwem Biblii i Tradycji (nauczaniu apostołów i soborów nie będącym *explicite* zapisane w księgach objawionych).¹ Nie znaczy to oczywiście, że z myśli bizantyjskiej całkowicie usunięty został racjonalny proces dedukcyjny. Wszelako dla Bizantyjczyków stanowił on jedynie najniższy i najmniej pewny poziom refleksji teologicznej.

Refleksja bizantyjska nie była ani systematycznie antypojęciowa, ani antyhierarchiczna. Nawrócenie się greckich intelektualistów na chrześcijaństwo oznaczało – w czasach po Orygenesie, twórcy pierwszego greckiego systemu filozofii chrześcijańskiej – że filozoficzne pojęcia i argumenty logiki będą szeroko wykorzystywane dla wyraża-

¹ Por. Grzegorz Palamas, *Triads*, 3, 53, w: J. Meyendorff (ed.), *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, Louvain 1957, s. 493. Teksty Grzegorza Palamasa cytowane tutaj będą z podaniem oryginalnego źródła, choć w języku polskim można je częściowo odnaleźć w zbiorowych opracowaniach filozofii bizantyjskiej.

nia prawd chrześcijańskich. Sakramentalne rozumienie Kościoła implikowało strukturę hierarchiczną, ciągłość urzędu nauczycielskiego, a także niepodważalny autorytet soborów. Jednak ani pojęć, ani hierarchii nie uważano za źródła samego doświadczenia chrześcijańskiego, doświadczenia osobowego Boga, lecz jedynie za środki umożliwiające to doświadczenie, nadające mu kierunek zgodny z pierwotną regułą wiary oraz wyrażenie go w taki sposób, by przydać mu żywego znaczenia w zmiennych i rozwijających się procesach historii. Nawet w proponowanych formalnych definicjach, bizantyjscy myśliciele potrafili wyrazić poczucie nieadekwatności tego rodzaju abstrakcyjnych sformułowań do treści wiary. Najbardziej oczywiste i pozytywne prawdy doświadczenia chrześcijańskiego były więc ujmowane w postaci antynomii, a więc w twierdzeniach, które choć wykluczają się logicznie, to przecież nie są irracjonalne. Filozoficzne antynomie, wymagane wręcz w myśli bizantyjskiej, odzwierciedlają personalistyczne i dynamiczne rozumienie Boga, pozytywne doświadczanie Boga Biblii, niewyraźalne jednak w greckich kategoriach filozoficznych.

Prezentowany szkic ma nie tylko przedstawić zarys myśli Grzegorza Palamasa i pokazać specyficzne dla bizantyjskiej refleksji filozoficzno-teologicznej cechy. Ma również zwrócić uwagę na zdecydowanie odmienny niż na zachodzie Europy charakter nie tylko treści doktryny, ale i jej metody, co niestety w dużej mierze utrudniało proces godzenia obu nurtów filozofii chrześcijańskiej, jak też było przyczyną niezrozumienia myśli bizantyjskiej przez filozofów wychowanych na tomizmie. Z tych też powodów, a także dbając o klarowność i obiektywizm, nie będę się kierował interpretacją, jaką odnaleźć można w dziełach pisarza szeroko rozumianej tradycji zachodniej. Bazą źródłową do rekonstrukcji myśli greckiego średniowiecza będą poglądy Grzegorza Palamasa, niekiedy tylko wzbogacane przywołaniem poglądów innych filozofów, bez których zrozumienie jego myśli byłoby utrudnione.

2. Niepoznawalność Boga

Największy wpływ na specyfikę myśli bizantyjskiej miał zbiór tekstów filozoficzno-teologicznych znany jako *Corpus Areopagiticum*. Jest to jedno z głównych źródeł całej filozofii chrześcijańskiej okresu

średniowiecza, źródło, z którego wywodzą się dwa zupełnie różne systemy: Tomasza z Akwinu na Zachodzie i Grzegorza Palamasa na Wschodzie. Przez długi czas przypuszczano, że autorem tego zbioru traktatów jest najbliższy współpracownik apostołów, zwany Dionizym Areopagita. Z uwagi jednak na to, że nie jest znany czas powstania tych dzieł i że zawierają one myśli Ojców Kapadockich, jak i dogmaty okresu ponicejskiego, sądzi się że jest to dzieło anonimowego teologa postępującego się tylko imieniem Dionizego. Tradycja ta przyjęła nazywać go Pseudo-Dionizym.

Jednym z podstawowych osiągnięć Pseudo-Dionizego jest wprowadzenie do refleksji bizantyjskiej metody apofatycznej. Nie jest to jednak ta sama metoda, którą na Zachodzie nazywa się metodą negatywną, choć wielu je utożsamia. Myśl zachodniego chrześcijaństwa rozróżnia dwie metody poznawcze: pozytywną i negatywną. Pierwsza opiera się na afirmacji, druga na negacji. Tradycja wschodniego chrześcijaństwa natomiast rozróżnia metodę *katafatyczną* i *apofatyczną*. U Greków rozróżnienie to wynikało z „apojęciowości” języka teologii i filozofii. Głosili oni bowiem niezdolność języka pojęciowego do wyrażenia całej prawdy o Bogu i niezdolność ludzkiego umysłu do osiągnięcia poznania istoty Bytu Najwyższego. Dlatego w średniowiecznym Bizancjum już w punkcie wyjścia spotyka się antynomię: Bóg rzeczywiście objawił się w Logosie i poznanie go istotne jest dla zbawienia każdego człowieka, ale zarazem Bóg stoi ponad ludzkim intelektem i nie można mu dać pełnego wyrazu w ludzkich słowach. Jest to jednak antynomia twórcza, wskazująca na zasadniczą różnicę między metodą negatywną a apofatyczną. Poznanie Boga jako tego, który przewyższa wszelkie afirmacje (metoda pozytywna) i negacje (metoda negatywna), to znaczy odkrycie, że Bóg nie może być poznany, że jest mistyczną niewiedzą, czyli najwyższym stopniem wiedzy. W tym tkwi sedno metody apofatycznej, zwanej też niekiedy metodą mistyczną. Każdą inną niewiedzę bowiem można przewyciężyć dzięki zdobyciu wiedzy brakującej; ten, osiągnięty metodą apofatyczną rodzaj „wiedzy”, przeciwnie, polega na nadmiarze wiedzy, która staje się udziałem kogoś, kto wykracza poza wszelkie możliwe poznanie. Dopóki człowiek kontemplujący Boga pojmuje to, co kontempluje, dopóty to, co realnie kontempluje, nie jest Bogiem, a jedynie jednym z jego stworzeń. Afirmacja i negacja nie doprowa-

dzają do spotkania z Bytem Najwyższym. W przypadku, gdy poznanie usiłuje dotrzeć do przedmiotu znajdującego się ponad bytem, niewiedza z konieczności jest najwyższą formą poznania.

Apofatyzm myślicieli bizantyjskich jest więc jedyną, wedle ich mniemania, skuteczną metodą poznania Boga; jest poznaniem nie polegającym na afirmacji ani negacji. Prowadzi to do istotnych konsekwencji metafizycznych. Ojcowie greccy w swej apofatycznej refleksji teologicznej stwierdzają, że Bóg jest poza zasięgiem ludzkiego języka i rozumu nie tylko ze względu na niedoskonałość spowodowaną skażeniem natury ludzkiej grzechem pierworodnym, lecz także, a może przede wszystkim, dlatego że jest On niedostępny sam w sobie. Poznanie ludzkie dotyczy bowiem tylko bytów, czyli poziomu egzystencji stworzonej, nie dotyczy natomiast poziomu egzystencji stwarzającej. Dlatego można powiedzieć, że na tym poziomie „Bóg nie istnieje”. „Dla Pseudo-Dionizego Bóg jest ‘niebytem’ (*me on*)”².

Afirmacja i negacja pozwala umysłowi ludzkiemu poznawać jedynie to, co stworzone; nie sięga dalej, nie może wypowiadać się o naturze tego, co jest Stwarzającym. Jest to możliwe tylko na drodze całkowitego apofatyзму. „Natura ponadistotowa Boga nie może być ani wypowiedziana, ani pomyślana, ani widziana – jest bowiem oddalona od wszystkich rzeczy i bardziej niż niepoznawalna, jako unoszona przez niepojęte moce duchów niebiańskich – niepoznawalna i niewysłowiona dla wszystkich i na zawsze. Nie ma żadnego imienia w tym życiu ani w życiu przyszłym, by ją nazwać, ani słowa znalezionego w duszy i wypowiedzianego językiem, ani zbliżenia za pomocą zmysłów czy umysłu, ani obrazu, niczego, co by dało swemu przedmiotowi jakiegokolwiek inne poznanie niż doskonałą niepoznawalność, którą się wyznaje, odrzucając wszystko, co jest i co może być nazwane. Nikt nie może jej nazwać istotą albo naturą w sposób własny, jeśli rzeczywiście szuka prawdy, która jest ponad wszelką prawdą.”³ Zjednoczenie

² J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa: Pax 1984, s. 20.

³ Grzegorz Palamas, *Theophanes*, w: *Patrologiae Cursus Completus*, ed. J.P. Migne, Parisiis 1857-1866, t. 150, fragment 937A. W dalszej części tekstu, cytaty pochodzące z tego wydania zbiorowego tekstów patrystycznych, będą oznaczane według przyjętych konwencji: PG 150, 937A.

mistyczne, którego chrześcijańską wykładnię przedstawił Pseudo-Dionizy, jest dla każdego nowym stanem, który zakłada zbliżanie się, serię zmian, przejście lub wzniesienie się na drodze od stworzonego do Niestworzonego Stwarzającego, zdobycie czegoś, czego podmiot nie miał przedtem z natury. Podmiot nie tylko wychodzi z siebie – co ma miejsce także u Plotyna – lecz należy całkowicie do Niepoznawalnego, dostępując w tym zjednoczeniu z Niestworzonym stanem przebóstwienia (*theosis*). Zjednoczenie z Niestworzonym Stwórcą nie oznacza anihilacji, lecz przebóstwienie właśnie, nowy stan natury ludzkiej.

Przywołana wyżej uwaga Grzegorza Palamasa prowadzi do metafizycznych konsekwencji. Uważa on bowiem, że niepoznawalność istoty Boga nie jest tylko następstwem tego, że człowiek jest bytem złożonym z duszy i ciała, nie jest też tylko konsekwencją skażenia natury ludzkiej grzechem Adama. Istoty Boga nie poznaje człowiek nie tylko na ziemi, ale nawet po zbawieniu. Istota Boga jest bowiem *absolutnie niepoznawalna*. Jest to teza nie tylko epistemologiczna, ale przede wszystkim metafizyczna. Z metodologicznego punktu widzenia, teza o absolutnej niepoznawalności istoty Boga jest skrótowym wyrażeniem dwóch twierdzeń: epistemologicznego – mówiącego o ograniczoności ludzkiego poznania, oraz metafizycznego – mówiącego o absolutnej niepoznawalności, teraz i zawsze, istoty Boga, absolutnej niepoznawalności, która wynika z samego bytu Boga.⁴ Twierdzenie metafizyczne implikuje twierdzenie epistemologiczne, ale nie odwrotnie. Grzegorz Palamas mówiąc o absolutnej niepoznawalności istoty Boga, mówi jednocześnie: Istota Boga sama w sobie jest dla wszelkiego rozumnego stworzenia zupełnie niedostępna. Poglądy Grzegorza Palamasa nie są bynajmniej odosobnione i całkowicie nowatorskie; są przeciwieństwem i uściśleniem (jeżeli słowo to coś znaczy w myśli bizantyjskiej) rozważań zarówno Pseudo-Dionizego, jak i Ojców Kapadockich – Grzegorza z Nyssy i Grzegorza z Nazjanzu.⁵

⁴ Ciekawą analizę logiczno-metodologiczną tego twierdzenia Palamasa przedstawia A. Siemianowski; por. A. Siemianowski, *Filozoficzne podłoże rozłamu chrześcijaństwa*, Wrocław: Wyd. UWr. 1993, s. 44.

⁵ Pisze o tym zarówno Meyendorff, jak i Jevdokimov. Por. J. Meyendorff, *op. cit.*, s. 279, 285; P. Jevdokimov, *Prawoślawie*, przeł. J. Klinger, Warszawa: Pax 1986, ss. 69 n.

Łatwo jednak zauważyć, iż konsekwentny apofatyzm musi doprowadzić nie tylko do odrzucenia Boga filozofów (a Boga scholastyków w szczególności), ale również i Boga Biblii, co jest już wielce ryzykowne. Można przecież zestawzić obok siebie dwie grupy tekstów zaczerpniętych z Biblii. Z jednej strony, teksty świadczące o niedostępnym charakterze natury Boskiej, zaś z drugiej teksty stwierdzające, że Bóg się udziela, że pozwala sobie doświadczać, że można Go rzeczywiście osiągnąć w zjednoczeniu. Konsekwentny apofatyzm prowadzi więc do płodnej na gruncie greckiego średniowiecza antynomii: Niepoznawalny w swej istocie Bóg daje się poznać przez zjednoczenie. Bóg jest więc całkowicie niedostępny, a jednocześnie rzeczywiście udziela się bytom przez siebie stworzonym – i nie można usunąć, czy choćby w najmniejszym stopniu zredukować żadnego z elementów tej antynomii. Mistyka bizantyjska musi dać sobie radę nie tylko z Bogiem transcendentnym, ale także z Bogiem immanentnym i dostępnym dla stworzeń. Píše o tym dobitnie Grzegorz Palamas w pracy *Theophanes*, całkowicie poświęconej wyjaśnianiu tej antynomii: „Natura Boska winna być uważana jednocześnie za nieudzielną i w pewnym sensie udzielną; dochodzimy do uczestnictwa w naturze Boskiej, a jednak pozostaje ona całkowicie niedostępna. Trzeba, abyśmy uznawali obie rzeczy jednocześnie i abyśmy zachowali ich antynomię jako kryterium pobożności.”⁶

3. Realne rozróżnienie w Bogu

Antynomia apofatyczna jest podstawą bizantyjskiej metafizyki. Istota Boga jest niepoznawalna i niewyraźalna. Jest jednak w Bogu coś, co daje się poznać, co się udziela, dzięki czemu transcendentny Bóg jest jednocześnie Bogiem działającym i objawiającym się w świecie. Dogmat trynitarny sformułowany przez dwa pierwsze sobory powszechne głosił, że jest jeden Bóg, ale w trzech Hipostazach. Była to prawda głoszona od samego początku myśli chrześcijańskiej. Różny był jednak sposób „dochodzenia” do troistości jedynego Boga w tradycjach wschodniej i zachodniej. Filozoficzna tradycja obszaru łaćin-

⁶ Grzegorz Palamas, *Theophanes*, PG 150, 932D.

skiego rozważa najpierw naturę samą w sobie, a następnie przechodzi do osób działających. Dlatego może się tam pojawić stwierdzenie mówiące o osobach, jako relacjach wewnątrz Boga jako bytu prostego. Tradycja greckiego chrześcijaństwa rozważa najpierw osoby działające i poprzez nie szuka wspólnej im natury. „Łacinnicy myślą o osobowości jako o modusie natury; grecy myślą o naturze jako treści osoby”⁷. Tradycja bizantyjska poszukując wspólnej treści dla trzech działających Boskich Hipostaz musi jednocześnie znaleźć odpowiedzi na fundamentalne dla metafizyki pytanie: gdzie następuje zjednoczenie wobec absolutnej niedostępności istoty Boga i w jakim sensie jest ono w ogóle możliwe?

Gdyby człowiek mógł być zjednoczony z samą istotą Boga, uczestniczyć w niej choćby tylko w pewnym stopniu, nie byłby już tym, czym jest, lecz byłby samym Bogiem. Zjednoczenie zakłada jednak, że Bóg nadal pozostaje Bogiem a człowiek człowiekiem. Co więcej, takie zjednoczenie doprowadziłoby do konieczności uznania Boga o tysiącu i więcej Hipostaz, których treść jest identyczna, a to kłóci się z dogmatem trynitarnym. Nie ma więc możliwości zjednoczenia z istotą Boga. Być może zatem możliwe jest zjednoczenie z jedną z Boskich Hipostaz? Nie, gdyż unia hipostatyczna jest tylko udziałem Logosu, drugiej Boskiej Hipostazy. Tylko Syn Boży stał się prawdziwym człowiekiem nie przestając być prawdziwym Bogiem. Należy zatem uznać trudne do wyrażenia językiem pojęciowym rozróżnienie w Bogu, inne od tego, które wyodrębnia istotę i hipostazy, zróżnicowanie prowadzące do tego, iż Bóg jest jednocześnie całkowicie niedostępny i dostępny człowiekowi. Rozróżnienie to, choć nie wyrażone tak jasno pod względem dogmatycznym, znaleźć można u większości Ojców Greckich. Jest to autentyczna tradycja Kościoła Wschodniego, ściśle związana z dogmatem trynitarnym. Grzegorz Palamas uczynił z tego rozróżnienia fundament dla swych rozważań teologiczno-filozoficznych.

⁷ Th. de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, Paris 1892, I, s. 433.

3.1. Istota – Hipostaza

Posługiwanie się pojęciami i terminologią grecką było dla myślicieli bizantyjskich nie dającym się uniknąć sposobem porozumiewania się i jednym z koniecznych kroków w kierunku nadania myśli chrześcijańskiej znaczenia w świecie. Jednakże trynitarna terminologia Ojców Kapadockich i jej późniejsze zastosowanie w refleksji postchalcedońskiej, głównie u Grzegorza Palamasa i hezychastów, pokazuje wyraźnie, że takie podstawowe pojęcia starożytnej filozofii greckiej, jak *ousia*, *hypostasis* czy *physis*, nabierają zupełnie nowego znaczenia, kiedy używa się ich poza kontekstem systemu Platona czy Arystotelesa, w których powstały. Co więcej, począwszy od Grzegorza z Nazjanzu w IV wieku, a kończąc na Grzegorzu Palamasie w wieku XIV, przedstawiciele ortodoksyjnej myśli bizantyjskiej dawali wyraz swemu głębokiemu przekonaniu, że wszystkie pojawiające się herezje wynikają wyłącznie z bezkrytycznego wchłonięcia starożytnej refleksji filozoficznej przez rodzącą się myśl chrześcijańską.

Zadanie, które musiało zostać wykonane, miało polegać na krytycznym opracowaniu filozoficznego słownika myśli chrześcijańskiej i próbie budowy jednolitego systemu, który mimo filozoficznego rodowodu i języka, nie byłby filozofią chrześcijańską. Trzeba było przewyciężyć „kłątwę Orygenesą”.

Spośród wczesnych apologetów chrześcijańskich Orygenes odniósł niewątpliwie największy sukces. Jego *Peri Archon* stało się pierwszym systematycznym wykładem „doktryny” chrześcijańskiej. Jego system pozwolił neoplatonikom zaakceptować religię chrześcijańską, bo akceptacja chrześcijaństwa rozumianego orygenistycznie nie zakłada w sposób konieczny odrzucenia podstawowych neoplatońskich koncepcji, zarówno dotyczących Boga, jak i świata. Dlatego trzeba było od samego początku podjąć próbę budowy systemu, opracowując nowy słownik języka filozoficznego.

Bezkrytyczne przyjęcie greckiej aparatury pojęciowej może, w przypadku dogmatu trynitarnego, prowadzić do tryteizmu – zastąpienie nauki o Trójjedynym Bogu nauką o trzech bogach. Nauka o trzech hipostazach, przyjęta przez Ojców Kapadockich na oznaczenie trzech Boskich Osób – Ojca, Syna i Duch Świętego – ma zdecy-

dowanie plotyńskie i orygenistyczne powiązania, które normalnie implikują zróżnicowanie substancjalne. Jednakże Ojcowie Kapadocy pozostali wierni terminologii, którą przyjęli, mimo wszelkich trudności i krytyki – zarówno ze strony radykalnych nicejczyków, wiernych Atanazemu, jak i ze strony teologów łacińskiego Zachodu – ponieważ nie widzieli innego i lepszego sposobu zachowania biblijnego doświadczenia zbawienia w dających się w pełni odróżnić Hipostazach Chrystusa i Ducha Świętego, doświadczenia, które nigdy nie mogło zmieścić się w kategoriach filozoficznego esencjalizmu. Była to konsekwencja, z jednej strony innego, specyficznie bizantyjskiego, „rozpatrywania” Trójcy, oraz, z drugiej strony, przyjęcia przez Ojców Kapadockich optyki soteriologicznej, a nie czystej spekulacji filozoficznej. Ojcowie przyjęli więc proste sformułowanie, które pozostało kryterium ortodoksyjnej refleksji trynitarnej na Wschodzie: Bóg jest jedną Istotą w trzech Hipostazach. Ojcowie Kapadocy posłużyli się dwoma synonimami, aby rozróżnić w Bogu to, co wspólne – *ousia*, substancja lub istota, i to, co jednostkowe – *hypostasis* lub osoba (lecz w sensie odmiennym od *prosopon*).

Jest to istotne rozstrzygnięcie metafizyczne, nie będące jednak niczym innym, jak tylko jednym z najlepszych możliwych opisów Boskiej tajemnicy. Rozstrzygnięcie to nie jest rozwiązaniem jakiegoś doniosłego problemu filozoficznego, podobnego do Plotyńskiej „trójcy hipostaz”. Ojcowie Kapadocy zawsze bowiem twierdzili, że nie można wiedzieć, czym Bóg jest, a jedynie, że On jest, ponieważ sam się objawił – w ekonomii zbawienia – jako Ojciec, Syn i Duch Święty. Bóg jest Trójcą, a tego faktu nie można wywieść z żadnej zasady, ani wyjaśnić za pomocą żadnej racji dostatecznej, gdyż nie ma przecież żadnych zasad ani przyczyn poprzedzających Trójcę. Ojcowie Kapadocy podkreślali, że Bóg jest zarazem jednym przedmiotem i trzema przedmiotami, że zarówno Jego jedność, jak i Jego troistość są pełnymi realnościami.

Oczywiste jest, że nie ma tu pretensji do filozoficznej konsekwencji, aczkolwiek widać chęć posługiwania się obiegowymi terminami filozoficznymi, pochodzącymi od starożytnych Greków. Jednakże ostateczne znaczenie terminów używanych w refleksji trynitarnej Kapadocjan wyraźnie różni się od znaczenia, jakie mają one w filozofii greckiej, a ich nieadekwatność otwarcie się tu przyjmuje. Doty-

czy to w szczególności terminu *hypostasis*, terminu decydującego o charakterze refleksji bizantyjskiej. Ani w arystotelizmie, ani w neoplatonizmie termin ten nie miał oznaczać osoby w sensie chrześcijańskim, czynnika sprawczego, posiadającego swą własną naturę i odpowiednio do tej natury działającego, niepowtarzalnego podmiotu, którego absolutnej tożsamości nie można w żaden sposób powieścić. Wbrew stanowisku radykalnych nicejczyków z Atanazym na czele, Ojcowie Kapadoccy podkreślali, że nicejski termin *homoousion*, użyty w symbolu wiary, nie utożsamia Syna z Ojcem na poziomie hipostatycznym (osobowym), a jedynie na poziomie substancjalnym, na poziomie *ousia*. Akceptując postanowienia soboru w Nicei, Ojcowie Kapadoccy wyeliminowali ontologiczny subordynacjonizm Orygenesza i Ariusza, lecz w istocie zachowali – w swym rozumieniu życia hipostatycznego Trójcy – subordynacjonizm biblijny, głoszący osobową tożsamość Ojca jako ostateczną genezę wszelkiego Boskiego bytu i działania. Ojciec jest bowiem przyczyną (*aitia*) i zasadą (*arche*) Boskiej natury, która jest w Synu i w Duchu.

Rozróżnienie istoty i trzech hipostaz nie jest jednak pełną nauką o tajemnicy Bytu Boskiego. Jak zostało to zaznaczone wcześniej, istota Boga jest absolutnie niepoznawalna i nieosiągalna dla człowieka. Podobnie ma się rzecz z trzema Boskimi Hipostazami. Oczywiście, hipostaza Syna jest „poznawalna” dzięki wcieleniu, ale zawsze jako hipostaza wcielona; hipostaza Ducha jest „poznawalna” dzięki posłaniu jej na świat od Ojca przez Syna, lecz jako hipostaza posłana. Same Hipostazy nie są jednak dla człowieka uchwytne, ani teraz, ani po śmierci. Człowiek dążąc do zjednoczenia nie staje się przeciwieństwem ani istoty, ani jedną z Hipostaz. Zjednoczenie zachodzi w zupełnie innych „miejscu” Boga. Idea *theosis*, przeobóstwienia, do którego człowiek został stworzony a po upadku Adama nieustannie dąży, odsłania nowy wymiar nauki o Bycie Boga: „złożenie” z trzech „elementów” – istoty, hipostaz oraz zupełnie od nich różnego „elementu”, nazywanego przez Bizantyjczyków greckim terminem *energeia*, energia. Chodzi zatem o rozróżnienie, realne rozróżnienie, między istotą Boga, niedostępną, niepoznawalną i nieudzielną, trzema hipostazami, objawiającymi się w ekonomii zbawienia, oraz energiami boskimi – mocami naturalnymi i nieodłącznymi od istoty, w których Bóg wychodzi na zewnątrz, objawia się, udziela, daje. „Oświecenie oraz łaska Boska

i przebóstwiająca nie jest istotą, lecz energią Boga⁸, „mocą i wspólnym działaniem Trójcy”⁹. Tak więc, według słów Grzegorza Palamasa, „mówiąc, że natura Boska dopuszcza uczestnictwo nie w sobie samej, lecz w swych energiach, pozostajemy w granicach wiary”¹⁰. Rozróżnienie istoty, hipostaz i energii w Boskim Bycie jest fundamentem metafizycznego myślenia średniowiecznej refleksji greckiej.

3.2. *Energie*

Realne rozróżnienie między boską istotą a boskimi energiami staje się nie do uniknięcia w kontekście nauki o *theosis*, jaką implikuje udział stworzonego bytu ludzkiego w niestworzonym życiu Boga, którego istota pozostaje absolutnie transcendentna i niedostępna. Wszystkie te aspekty nauki o Bogu staną jednocześnie przed Grzegorzem Palamasem w czasie sporu z humanistami XIV wieku. Konkluzja, do której musiał dojść, głosi, że „trzy elementy przynależą Bogu: istota, energia i triada Boskich Hipostaz”¹¹.

Mówiąc o Boskich energiach, myśliciele bizantyjscy wykorzystywali termin używany już przez Arystotelesa. Faktycznie, Arystotelesowska zasada, zgodnie z którą każda natura (*physis*) ma jakąś energię (*energeia*), czyli postrzegalny przejaw – dostarcza terminologicznego tła patrystycznemu pojęciu energii. Znamienne jest jednak, że nie zauważono, iż Arystotelesowska diada natura – energia wystarczy do określenia Boga, ponieważ w istocie Boga czynnikiem decydującym o działaniu jest hipostaza: boska energia jest trójhipostatyczna, ponieważ odzwierciedla wspólne życie trzech Osób. Hipostatyczne aspekty boskiego istnienia nie rozplývają się w jednej energii; to właśnie trynitarnie życie Boga komunikowane jest w energiach. Dzięki energii więc boskie hipostazy pojawiają się w swej współprzenikalności (*perichoresis*).

⁸ Grzegorz Palamas, *Capita physica, theologica, moralia et practica*, 68 i 69; PG 150, 1169.

⁹ Grzegorz Palamas, *Theophanes*, PG 150, 941C.

¹⁰ *Ibid.*, PG 150, 937D.

¹¹ Grzegorz Palamas, *Capita physica...*, op. cit., 75, PG 151, 1173B.

Ortodoksyjna nauka o energiach Grzegorza Palamasa powstała w opozycji do teorii boskich energii XIV-wiecznych humanistów bizantyjskich. Głównie byli to dwaj myśliciele – Akindynos i Barlaam z Kalabrii – nastawieni pozytywnie do myśli zachodniej i próbujący tradycję bizantyjską odczytywać z pozycji tomistycznych. Przeciwnicy Palamasa widzieli w realnym rozróżnieniu istoty i energii zamach na niezłożoność bytu Boga i dlatego zarzucali tej nauce głoszenie politeizmu. Odstąpiwszy od fundamentów myśli greckiej, jakimi są apofatyzm i antynomia, Akindynos i Barlaam bronili koncepcji, w której Bóg jest przede wszystkim istotą prostą („Byt Prosty” Tomasza z Akwinu), a same hipostazy mają tylko i wyłącznie charakter relacji wewnątrz istoty. Filozofia czystego aktu Boga nie jest w stanie przyjąć niczego, co jest Bogiem a nie jest tylko jego istotą. Dlatego myśliciele bizantyjscy czerpiący z tradycji zachodniej uważali, że to, co nie jest istotą, nie należy do bytu Boga, nie jest Bogiem. Energie więc, według Akindynosa i Barlaama, są albo samą istotą – czystym aktem, albo wytworami aktów zewnętrznych istoty, to znaczy skutkami stworzonymi, mającymi w istocie swą przyczynę.

Podjmując polemikę, Grzegorz Palamas zwraca uwagę, że posługując się konsekwentnie językiem i metodą scholastyki, Akindynos i Barlaam muszą stanąć przed poważnym dylematem: albo powinni przyjąć rozróżnienie między istotą i działaniami, lecz wówczas, zgodnie ze swym tomistycznym pojęciem istoty, musieliby odrzucić chwałę Bożą pośród stworzeń, światło przemienienia na Górze Tabor, łaskę i dary Ducha – albo powinni zaprzeczyć temu rozróżnieniu, co zmusiłoby ich do utożsamienia niepoznawalnego z poznawalnym, tego, co nieudzielne z tym, co się udziela, istoty i łaski.¹² W obu przypadkach rzeczywiste przebóstwienie byłoby zupełnie niemożliwe. Grzegorz Palamas wykazuje niedostateczność filozoficznego języka scholastyki do wytłumaczenia antynomii apofatyizmu i *theosis* myśli greckiej. Odwołując się do fragmentów biblijnych i tekstów patrystycznych, głównie Cyryla z Aleksandrii, Palamas pokazuje czym energie być nie mogą. Energia nie jest i nie może być funkcją

¹² Por. Grzegorz Palamas, *Theophanes*, PG 150, 929BC; por. też J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, London: Faith Press 1962, s. 14 n., 231.

Boga względem stworzeń. Nawet gdyby stworzenia nie istniały, Bóg objawiałby się poza swoją istotą, tak jak słońce świeci swymi promieniami poza tarczą słoneczną niezależnie od tego, czy istnieją czy też nie istnieją byty zdolne przyjąć jego światło. Energie nie implikują żadnej konieczności stworzenia, które jest aktem wolnym, wywołanym przez boską energię, lecz zdeterminowanym decyzją wspólnej woli trzech Hipostaz. Jest to akt woli Boga, ustanawiającego nowy przedmiot poza Bytem Boskim – *ex nihilo*. W energiach Bóg jest, istnieje, objawia się odwiecznie. Otrzymując łaskę, osiągamy Boski sposób bycia. Także w świecie stworzonym i przemijającym obecność niestworzonej i wiecznej Światłości, rzeczywista wszechobecność Boga we wszystkich rzeczach jest czymś więcej niż obecnością przyczynową.

Nauka o Boskich energiach jest specyficznie wschodnia i nie ma żadnego odpowiednika w innej filozofii chrześcijańskiej, ani katolickiej, ani protestanckiej.¹³ Wyróżniając bowiem w Bogu trzy hipostazy, jedną naturę i naturalne energie, myśl bizantyjska nie przyjmuje w nim żadnego złożenia. Tak samo, jak hipostazy, energie nie są elementami bytu Boga, które można by rozpatrywać oddzielnie, w oderwaniu od Trójcy, gdyż są jej wspólnym objawieniem, wiecznym promieniowaniem. Nie są one przypadłościami (*symbebekoi*) natury jako energie czyste, nie implikują żadnej bierności w Bogu.¹⁴ Energie nie są też oczywiście bytami hipostatycznymi, przypominającymi trzy Boskie Hipostazy.¹⁵ Nie można nawet przypisywać jednej energii wyłącznie jednej hipostazie, choćby, mówiąc o Synu, używało się tradycyjnych słów: „Mądrość” albo „Moc Ojca”. Można by powiedzieć, posługując się językiem dość rozpowszechnionym w kręgach filozofów zachodnich, że energie są atrybutami Boga; jednak te dynamiczne i konkretne atrybuty nie mają nic wspólnego

¹³ E.L. Mascall, anglikański teolog sympatyzujący z tomizmem, próbuje porównywać Tomasza z Akwinu z Grzegorzem Palamasem, którego system poznał dzięki J. Meyendorffowi. Por. E. L. Mascall, *Ten który jest*, przeł. J.W. Zielińska, Warszawa: Pax 1958, s. 264.

¹⁴ Por. Grzegorz Palamas, *Capita physica...*, op. cit., 127, 128; PG 150, 1209C-1212A.

¹⁵ Por. Grzegorz Palamas, *Theophanes*, PG 150, 929A.

z atrybutami-pojęciami przypisywanymi Bogu przez słowniki i podręczniki filozofii lub teologii. Przywołując tutaj Pseudo-Dionizego można powiedzieć, że energie objawiają niezliczone imiona Boga: Mądrość, Życie, Moc, Sprawiedliwość, Miłość, Byt, Bóg oraz nieskończenie wiele innych imion, które pozostają dla człowieka nieznanne, gdyż świat nie może pomieścić pełni Bożego objawienia. Choć jednak imiona Boże są niezliczone, jak energie, to natura, którą objawiają, pozostaje nadal anonimowa, niepoznawalna: *Ciemności ukryte w powodzi światła*.

Średniowieczna myśl grecka rozróżnia zatem w Bogu: trzy hipostazy osobowe, naturę lub istotę, oraz niestworzone energie – emanacje naturalne. Energie są nieodłączne od natury; natura jest nieodłączna od triady hipostaz. Byt Boży jest niewidzialny w swej istocie a poznawalny w energiach, tak jak twarz oglądana w lustrze widoczna jest jako odbicie, lecz nie jest widoczna jako twarz sama w sobie. Bóg absolutnie niepoznawalny w swej istocie, objawia się więc w pełni w swych energiach, które nie dzielą bynajmniej natury na dwie części – poznawalną i niepoznawalną, lecz oznaczają dwa różne sposoby istnienia bytu Boga: w istocie i poza nią; transcendentę i immanencję jednocześnie. Otrzymując dar, energie przeobstwiają, dostępuje się jednocześnie „zamieszkania Trójcy” (J 14, 23), nieodłącznej od swych energii naturalnych, obecnej w nich inaczej, lecz tak samo rzeczywiście, jak w swej naturze. Zjednoczenie, do którego został powołany każdy człowiek, nie jest ani hipostatyczne, jak w przypadku ludzkiej natury Logosu, ani substancjalne, jak w przypadku trzech Boskich Hipostaz, jest to bowiem zjednoczenie z Bogiem w Jego energiach albo zjednoczenie przez łaskę, które pozwala człowiekowi uczestniczyć w naturze Boskiej, bez przemiany istoty człowieka w istotę Boga. Rozróżnienia, które myśl bizantyjska przyjmuje w Bogu, nie sprzeciwiają się postawie apofatycznej względem Boskiej rzeczywistości. Przeciwnie, te antynomiczne rozróżnienia, wyrażając dane objawienia w formie dogmatu, podyktowane są przede wszystkim religijną troską o zachowanie tajemnicy. Rozróżnienie między istotą i energiami ma swe źródło w antynomii nieznanego i znanego, nieudzielonego i udzielonego. Te rzeczywiste rozróżnienia nie wprowadzają żadnej złożoności, lecz wskazują na tajemnicę Boga, absolutnie jednego co do istoty, absolutnie troistego

co do hipostaz i udzielającego się w energiach. Ortodoksyjna nauka o niestworzonych energiach odśłania jeszcze jedną wielką tajemnicę ekonomii zbawienia – *theosis* – ostateczny stan przebóstwienia każdego człowieka.

4. *Przebóstwienie*

Przez nieustanne odwoływanie się do fundamentalnego dla myśli greckiego średniowiecza zdania – Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem – nadaje się refleksji antropologicznej wyraźnie teocentryczny charakter. By dać wyraz tej teocentrycznej antropologii myśliciele bizantyjscy korzystali z pojęć starożytnej filozofii greckiej, w szczególności zaś z pojęcia *theosis*. Bez względu na to, co uczyni się przedmiotem systematycznych badań – dogmat trynitarny, dogmat chrystologiczny, eklezjologię czy naukę o sakramentach – główny nurt refleksji bizantyjskiej ukazuje wciąż tę samą wizję człowieka, powołanego do poznania Boga, do partycypowania w nim, do zbawienia – nie po prostu wskutek zewnętrznego działania Boga czy przez racjonalne poznanie prawd teologicznych, lecz przez „stanie się Bogiem” właśnie. To przebóstwienie, *theosis* człowieka, o której mówią teksty bizantyjskie i potem prawosławne, różni się radykalnie od neoplatońskiego powrotu do bezosobowego Jednego: stanowi ona bowiem wyraz nowotestamentowego „życia w Chrystusie” i we „wspólnocie Ducha Świętego”. Spory o istotę przebóstwienia toczyły się głównie między hezychastami z Grzegorzem Palamasem na czele a religijnymi filozofami orientacji tomistycznej, których głównym przedstawicielem był właśnie Barlaam z Kalabrii. Tym właśnie dyskusjom poświęcone były tzw. sobory hezychastyczne, odbywane w latach 1341, 1347 i 1351 w Konstantynopolu.

Omawiając ideę przebóstwienia w myśli greckiego średniowiecza nie sposób nie zwrócić uwagi na dwa aspekty nierozłącznie z *theosis* związane: po pierwsze, na jej całkowicie apofatyczny charakter i, po drugie, na światłość rozchodzącą się od przebóstwionej natury. Niepojmowalny charakter przebóstwienia został w prosty sposób unaoznaczony w patrystycznym obrazie przebóstwienia. Otóż stan natury przebóstwionej podobny jest do stanu żelaza w ogniu. Patrząc na żelazną sztabę umieszczoną w płomieniach ognia widać, że żelazo

staje się ogniem nie przestając być żelazem. Jest ono nadal żelazem co do swej istoty, ale żelazem oczyszczonym przez działanie ognia. Dzięki uczestnictwu w Boskich energiach natura ludzka staje się, pozostając naturą stworzoną co do swej istoty, podobna Bogu. Oczyszcza się i upodabnia się do Boga; jest naturą przebóstwioną. Człowiek przebóstwiony nadal jest człowiekiem, choć już innym, nowym człowiekiem. Tym tłumaczy się to, że przebóstwienie możliwe jest za życia ziemskiego człowieka. *Theosis* nie jest bowiem stanem osiągalnym wyłącznie po śmierci. Grzegorz Palamas pisze: „Jest niemożliwością posiadać Boga w sobie, czy doświadczać Boga w czystości, lub też być zjednoczonym z niezmaconym światłem, dopóki nie oczyścimy siebie przez cnotę, dopóki nie wyjdziemy poza, czy raczej ponad siebie”¹⁶. Proces oczyszczania nie może być tu rozumiany jako proces czysto intelektualny. Oczyszczać ma się natura człowieka; implikuje ono zatem ascetyczne oderwanie i postępowanie etyczne.

Fizycznie postrzegalnym aspektem przebóstwienia jest promieniujące światło. Ortodoksyjna nauka o świetle przebóstwienia powstała w oparciu o ewangeliczny opis przemienienia Jezusa na Górze Tabor, a uściślona została w toku XIV-wiecznych sporów między mnichami z Góry Athos a humanistami Barlaama. Biblia bowiem obfituje w wyrażenia odnoszące się do światła, nazywające Boga Światłością. Dla myśli greckiego średniowiecza nie są to przenośnie, figury retoryczne, lecz określenia wyrażające rzeczywisty aspekt boskości. Jeżeli Boga nazywa się Światłością znaczy to, że nie może On być niedostępny naszemu doświadczeniu, będąc absolutnie niepoznawalny w swej istocie. Udzielane chrześcijanom przez Ducha Świętego energie nie ukazują się jako przyczyny zewnętrzne, lecz jako łaska, jako wewnętrzne światło, które przemienia naturę ludzką, przebóstwiając ją. Bóg jest więc Światłością jako ten, który się objawia, udziela, który może być poznany. Jeśli zatem Boga nazywa się Światłością, to nie tylko przez analogię do światła materialnego. Boża Światłość nie ma znaczenia alegorycznego (na co kładli szczególny nacisk humanistyczni tomiści greccy) czy abstrakcyjnego: Światłość jest daną doświadczenia mistycznego (apofatycznego). „To

¹⁶ Grzegorz Palamas, *Triads*, *op. cit.*, s. 203.

doświadczenie Boskie dane jest każdemu według jego miary i może być większe lub mniejsze, zależnie od godności tych, którzy go doświadczają.¹⁷

To światło (*fos*) lub oświecenie (*ellampsis*) można określić jako widzialną cechę Boskości, jako energię lub łaskę, w której to Bóg pozwala się poznać. Nie należy ono jednak do porządku intelektualnego, nie jest też rzeczywistością porządku zmysłowego. Jednakże światło to napełnia jednocześnie rozum i zmysły, objawiając się całemu człowiekowi, a nie jednej jego autonomicznej władzy poznawczej. Światło, będąc wyłącznie daną doświadczenia mistycznego, wykraczać musi jednocześnie poza rozum i zmysły. Jest przecież niematerialne i nie ma w sobie nic zmysłowego. Ale nie jest to także światło uchwytnie rozumem. *Tomos Hagioreticos*, apologia zredagowana przez mnichów z Góry Athos podczas debaty teologicznej o świetle przemienienia z Góry Tabor, rozróżnia trzy światła: światło zmysłowe, światło rozumu i światło niestworzone. „Światło rozumu różni się od tego, które postrzegają zmysły. Światło zmysłowe bowiem objawia nam przedmioty właściwe naszym zmysłom, podczas gdy światło rozumu służy do objawienia prawdy zawartej w myślach. Wzrok i rozum nie chwytają więc jednego i tego samego światła; jest rzeczą słuszną, by każda z tych dwóch władz działała według swej natury i w swoich granicach. Kiedy jednak ci, którzy są godni, otrzymują łaskę oraz moc duchową i nadprzyrodzoną, wówczas postrzegają oni zarówno zmysłami, jak i rozumem to, co jest ponad wszelkimi zmysłami i wszelkim rozumem [...] w jaki sposób, to wie tylko Bóg i ci, którzy dostąpili doświadczenia Jego łaski.”¹⁸

Niestworzone Światło Boskości obserwowali starożytni Judejczycy, kiedy widzieli Chwałę Bożą zstępującą na Namiot Spotkania lub napełniającą świątynię w Jerozolimie. Starotestamentowe teofanie nie są więc niczym innym, jak objawieniem się Niewidzialnego w swych energiach, w świetle. Tym samym światłem jest jasność bijąca od Chrystusa na Górze Tabor podczas przemienienia i blask

¹⁷ Grzegorz Palamas, *Homilia in Transfigurationem*, PG 151, 448B.

¹⁸ *Tomos Hagioreticos*, PG 150, 1833D.

oślepiający Pawła w drodze do Damaszku. Jest to ta sama Światłość, w której uczestniczy każda ludzka natura dostępująca *theosis*.

5. Podsumowanie

Średniowieczna myśl grecka, zawsze soteriologiczna, w swych próbach stworzenia syntezy doktrynalnej nigdy nie związała się z filozofią. Na Wschodzie nigdy przecież nie pojawiła się żadna *Summa*. Pomimo różnorodnego bogactwa kulturowego, w myśli bizantyjskiej nie było scholastyki. Jeśli posiada ona jakieś elementy gnozy chrześcijańskiej, jak u Grzegorza z Nyssy, Maksyma Wyznawcy czy w *Capita physica, theologica, moralia et practica* Grzegorza Palamasa, to spekulacje te pozostają zawsze poddane głównej idei jedności z Bogiem i nie przybierają postaci systemu filozoficznego. Nie wyróżniając żadnej filozofii, myśliciele bizantyjscy posługiwali się zawsze tylko instrumentalnie i z dużą swobodą metodami filozoficznymi i nauką w celach apologetycznych i katechetycznych, broniąc niezmiennej prawdy dogmatów. Trzy zasadnicze czynniki określały bowiem „filozoficzne” nurty w Bizancjum postchaledońskim: 1. tradycja Ojców Kościoła (patrystyka) i jej rozliczne implikacje, jak na przykład zastosowanie Kapadockiej terminologii trynitarniej do problemu unii hipostatycznej dwóch natur w Chrystusie; 2. nieustannie powracający orygenizm z abiblijną nauką o stworzeniu i z abiblijną antropologią; 3. ciągły wpływ na bizantyjskich intelektualistów ze strony neoplatonizmu.

Na tle całej epoki czternastowiecznego renesansu kultury bizantyjskiej, Grzegorz Palamas ukazuje się z całą mocą jako postać wybitna. Dokonuje on nie tylko syntezy całej tradycji greckiego chrześcijaństwa, lecz staje się też punktem wyjścia dla ortodoksyjnej refleksji dla całego chrześcijańskiego Wschodu, a zwłaszcza dla prawosławia, przejmującego religijne pierwszeństwo po upadku Konstantynopola. Było to możliwe między innymi dlatego, że Grzegorz Palamas uzyskał synodalną aprobatę swej teologii na Synodzie w 1368 roku, który go kanonizował. Tradycję związaną z biskupem Thessalonik przyjęło się nazywać palamizmem. Zwycięstwo palamizmu było zwycięstwem decydującym dla późniejszej historii greckiego chrześcijaństwa. Palamizm bowiem ustrzegł chrześcijański

Wschód przed kryzysem, który w owych czasach dotknął Kościół łaciński; stał się on bowiem zaporą dla neopogańskich prądów zachodniego renesansu, sam będąc humanistycznym renesansem; stał się tarczą broniącą Wschód przed reformacją i obcymi tradycjami chrześcijańskiej prądami filozoficznymi. Dzięki palamizmowi uratowana została nie tylko ortodoksyjna teologia, ale i ortodoksyjna sztuka, reprezentowana po dziś dzień przez malarstwo ikonograficzne.

Maciej Manikowski

Autor jest w roku 1997 stypendystą Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej
