STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 21 (2026)

DOI: 10.24425/snt.2026.556

Data przesłania: 28 III 2026
Data akceptacji: 17 VI 2026
Data publikacji: 20 XI 2026

WOJCIECH SŁOMSKI
Uniwersytet VIZJA w Warszawie
ORCID: 0000-0003-1532-0341

MIĘDZY ISTOTĄ A ENERGIAMI: METAFIZYKA UCZESTNICTWA W TEOLOGII GRZEGORZA PALAMASA

1. WSTĘP

Teologia Grzegorza Palamasa dotyczy jednego z najważniejszych problemów chrześcijańskiej metafizyki uczestnictwa: w jaki sposób możliwe jest realne uczestnictwo stworzenia w Bogu, skoro Boska οὐσία pozostaje niepoznawalna i niepartycypowana. Artykuł przyjmuje, że odpowiedzią Palamasa jest rozróżnienie między istotą a energiami, które chroni zarazem transcendencję Boga i realizm Jego samoudzielania się w łasce oraz przebóstwieniu (Gregorius Palamas, *Capita*, cc. 75, 82, 101–3; Meyendorff 1998; Lossky 1976; Bradshaw 2004). Dotychczasowe badania podkreślały przede wszystkim kontekst hezychastyczny, polemikę z Barlaamem oraz duchowość światła Taboru. Nie można jednak redukować Palamasa do teologa doświadczenia mistycznego. *Capita* ukazują, że chodzi o problem systematyczny: o ontologiczne warunki komunii Boga i stworzenia (Micał 2021, 249–68; Russell 2019; Pino 2023). Z tego względu konieczne jest powiązanie palamickiej nauki o energiach z klasyczną teorią partycypacji. Zdybicka definiuje partycypację transcendentalną jako realną relację bytów niekoniecznych do Absolutu, obejmującą zależność w istnieniu, strukturze i celowości. Palusińska pokazała natomiast, że u Palamasa teoria uczestnictwa stanowi

Copyright (c) 2026 Wojciech Słomski. This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NoDerivs 4.0 Poland (CC BY-ND 4.0 PL) License (https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/deed.en), which permits copying and redistribution of the material in any medium or format for any purpose, even commercially, provided the original author and source are properly cited. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.

filozoficzny i teologiczny warunek obrony przebóstwienia (Zdybicka 1972, 1981; Palusińska 2025, 923–40). Teza artykułu brzmi zatem: rozróżnienie οὐσία i ἐνέργεια należy u Palamasa rozumieć jako metafizyczny oraz soteriologiczny warunek realnej μέθεξις, a nie jedynie jako doraźną odpowiedź polemiczną. Boska istota pozostaje niepartycypowana; Boskie energie są natomiast niestworzone, partycypowane i zbawczo skuteczne. Pytania badawcze dotyczą: funkcji rozróżnienia istota–energie w *Capita*, relacji apofatyzmu do poznania przez uczestnictwo, charakteru przebóstwienia oraz stopnia zależności Palamasa od Dionizego i Maksyma Wyznawcy. W tym zakresie artykuł uwzględnia także najnowszą pracę Micała (2025) o recepcji filozofii starożytnej u Palamasa.

Metoda badawcza wykorzystana w artykule ma charakter hermeneutyczno-teologiczny. Analizie poddane zostają pojęcia οὐσία, ἐνέργεια, δύναμις, μέθεξις i θέωσις odczytywane w konkretnych miejscach *Capita* oraz w wybranych fragmentach *Triad*, a następnie konfrontowane z tradycją Dionizego i Maksyma. Tak zarysowana perspektywa pozwala uniknąć dwóch redukcji: sprowadzenia myśli Palamasa do spekulatywnej metafizyki oderwanej od zbawienia oraz zawężenia jej do mistyki pozbawionej rygoru ontologicznego.

2. *STATUS QUAESTIONIS* I GŁÓWNE LINIE INTERPRETACJI NAUKI PALAMASA

Badania nad Palamasem można uporządkować wokół kilku głównych linii. Pierwsza ma charakter historyczno-krytyczny i rekonstruuje spory hezychastyczne XIV wieku, zwłaszcza w pracach Meyendorffa. Druga odczytuje Palamasa w kluczu mistyczno-egzystencjalnym, eksponując modlitwę, oczyszczenie i doświadczenie światła Taboru (Meyendorff 1959; Lossky 1976; Ware 1975; Mantzaridis 1977). Trzecia linia dotyczy statusu rozróżnienia między οὐσία i ἐνέργεια. Spór koncentruje się w niej na tym, czy rozróżnienie ma charakter realny, lecz niekompozycyjny, czy też jedynie epistemologiczny. Dla niniejszego artykułu rozstrzygające są miejsca *Capita*, w których Palamas mówi o trzech rzeczywistościach w Bogu – istocie, energii i hipostazach – oraz o energii jako realnym, niestworzonym sposobie Boskiego udzielania się (Gregorius Palamas, *Capita*, cc. 73, 75, 91–92, 101–3, 113–14). Czwarta linia badań dotyczy genealogii patrystycznej. Dionizy dostarcza języka *proodoi*, mocy i energii, ale pojęcie Boskich προόδοι obejmuje szerzej wszelkie Boskie wyjścia, a nie tylko energie w sensie palamickim; dlatego wymaga ono doprecyzowania. Maksym rozwija natomiast naukę o λόγοι stworzenia i o przebóstwieniu jako celu ekonomii Bożej (Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* II.7; IV.1–4; V.1–8 [PG 3:640–824]; Maximus Confessor, *Ambigua* 7 i 10; Gregorius Palamas, *Capita*, cc. 38, 75, 82, 88, 101–6, 113–14, 130, 144–45). Piąta linia, szczególnie ważna

dla niniejszego artykułu, dotyczy teorii partycypacji. Zdybicka wykazuje, że partycypacja w sensie metafizycznym oznacza realny i asymetryczny związek bytu pochodnego z Absolutem, a nie jedynie metaforę zależności. Palusińska przenosi ten problem na grunt palamicki, wskazując na różnicę między niepartycypowaną istotą i partycypowanymi energiami (Zdybicka 1972, 1981; Palusińska 2025, 925–29).

W tej perspektywie luka badawcza polega nie na braku opracowań dotyczących Grzegorza Palamasa, lecz na potrzebie systematycznego połączenia nauki o energiach z teorią uczestnictwa. Artykuł podejmuje to zadanie, przyjmując *Capita* za tekst szczególnie syntetyczny i terminologicznie dojrzały, choć nadal interpretowany w świetle *Triad*. Nowsze badania Micała są tu szczególnie przydatne, ponieważ pokazują wielość sposobów poznania Boga u Palamasa oraz związek poznania z obiektywną dystynkcją między istotą a energią i z uczestnictwem w łasce (Micał 2021, 249–68). Jego rozprawa doktorska z 2025 r. rozszerza ten problem o recepcję filozofii starożytnej u Palamasa (Micał 2025). Z tego względu artykuł nie przeciwstawia Palamasa tradycji patrystycznej, lecz pyta, jak przekształca on odziedziczony język uczestnictwa w spójną teologię niestworzonych energii.

3. METAFIZYCZNY SENS ROZRÓŻNIENIA MIĘDZY ISTOTĄ A ENERGIAMI W *CAPITA* PALAMASA

Jeśli *Capita physica, theologica, moralia et practica* odczytywać nie jako luźny zbiór tez ascetycznych i polemicznych, lecz jako świadomie zbudowaną syntezę teologiczną, wówczas rozróżnienie między istotą i energiami ujawnia się jako zasada organizująca całość palamickiej wizji Boga, stworzenia i przebóstwienia. Nie chodzi tu tylko o rozróżnienie terminologiczne ani o doraźną odpowiedź na zarzuty przeciwników hezychazmu, lecz o próbę sformułowania takiej ontologii komunii, w której Boska transcendencja zostaje zachowana bez osłabienia realności Boskiego samoudzielania się. W tym sensie zasadnicze pytanie *Capita* brzmi nie tyle: „jak należy opisać doświadczenie światła?", ile raczej: „jak możliwe jest realne uczestnictwo stworzenia w Bogu, skoro Boska οὐσία pozostaje niepartycypowalna?" (Gregorius Palamas, *Capita*, cc. 75, 82, 101–6, 113–14; Meyendorff 1998; Bradshaw 2004; Russell 2019).

Punktem wyjścia Palamasa nie jest abstrakcyjna metafizyka rozważająca Boski byt w oderwaniu od ekonomii zbawienia, lecz dogmatyczna świadomość Kościoła, że zbawienie nie może oznaczać jedynie zewnętrznej relacji człowieka do Boga. Gdyby przebóstwienie miało oznaczać wyłącznie stworzoną dyspozycję, moralne upodobnienie albo psychologiczny stan religijnego uniesienia, wówczas θέωσις zostałaby pozbawiona swego właściwego sensu, którym jest realny

udział w życiu Boga. Dlatego Palamas zmuszony jest utrzymać jednocześnie dwa twierdzenia: po pierwsze, Bóg w swej istocie przekracza wszelkie stworzone poznanie i wszelkie uczestnictwo; po drugie, ten sam Bóg rzeczywiście i niestworzenie udziela się stworzeniu. Właśnie to napięcie stanowi dogmatyczne tło rozróżnienia οὐσία–ἐνέργεια, które w *Capita* nie pełni funkcji drugorzędnej, lecz konstytutywną dla całej architektury wywodu (Gregorius Palamas, *Capita*; Lossky 1976; Mantzaridis 1977, 1–18; Ware 1975).

U Palamasa energia nie oznacza jedynie „działania" w sensie skutku zewnętrznego ani funkcjonalnie rozumianej operacji *ad extra*. W świetle nowożytnej literatury, która przywróciła greckiemu pojęciu ἐνέργεια jego pełne znaczenie ontologiczne, termin ten należy rozumieć jako rzeczywiste uobecnienie bytu w akcie, sposób jego obecności i samoudzielania się. Jeżeli zatem Palamas mówi o Boskich energiach, nie ma na myśli czegoś wobec Boga zewnętrznego, stworzonego ani „mniej Boskiego", lecz samego Boga, o ile pozostaje On realnie obecny i udzielający się stworzeniu bez utraty swej absolutnej transcendencji. Z tego powodu błędne byłoby rozumienie energii jako pośredniego „trzeciego bytu" między Bogiem a światem. Taki model rozsadzałby zarówno prostotę Boga, jak i sens przebóstwienia. Palamicka energia jest niestworzona, Boska i rzeczywista, ale nie jest tożsama z οὐσία w porządku partycypowalności i objawialności (Gregorius Palamas, *Capita*; Contos 1967, 283–94; Damian 1996–1997, 101–12; Bradshaw 2004).

W *Capita* rozróżnienie między istotą i energiami ma zatem charakter przede wszystkim metafizyczny oraz soteriologiczny. W porządku metafizycznym energie wyrażają realny, niestworzony sposób Boskiego działania i obecności, dzięki któremu stworzenie istnieje, jest zachowywane i pozostaje odniesione do Boga. W porządku soteriologicznym energie są sposobem udziału w łasce i przebóstwieniu. Nie należy więc zacierać różnicy między transcendentalną partycypacją bytu a udziałem w łasce przebóstwiającej (Gregorius Palamas, *Capita*, cc. 34, 38, 75, 82; Zdybicka 1972; Palusińska 2025, 925–29).

W tym właśnie punkcie najlepiej widać, dlaczego spór o Palamasa nigdy nie był jedynie sporem o mistykę. Problem dotyczy samego modelu relacji między transcendencją a immanencją Boga. Krytycy palamizmu odczytywali nieraz jego dystynkcję jako zagrożenie dla klasycznej doktryny prostoty Bożej, ponieważ realność rozróżnienia zdawała się implikować wewnętrzną złożoność Boga. Jednak znaczna część literatury prawosławnej i współczesnej literatury systematycznej wskazuje, że Palamas nie mówi o częściach Boga, lecz o odmienności sposobu, w jaki ten sam jeden Bóg pozostaje niepartycypowalny według istoty i partycypowalny według energii. Problem nie dotyczy zatem wielości substancjalnej, ale odmienności między niepartycypowaną głębią Boskiej istoty a niestworzonym sposobem Jego realnej obecności. To przesunięcie z pytania o „skład" Boga na pytanie o „formę Boskiej obecności" wydaje się zgodne

z wewnętrzną logiką *Capita* (Meyendorff 1998; de Halleux 1975, 479–93; Bradshaw 2004).

Na tym tle szczególnie wyraźnie widać, że *Capita* nie są wyłącznie tekstem antybarlaamickim. Ich układ zdradza ambicję znacznie szerszą: Palamas myśli jednocześnie teologicznie, antropologicznie i kosmologicznie. Świat nie jest dla niego samowystarczalną strukturą bytową, lecz rzeczywistością od początku ukierunkowaną ku komunii z Bogiem. Człowiek zaś nie jest tylko bytem racjonalnym, ale bytem powołanym do uczestnictwa. W tym sensie rozróżnienie οὐσία–ἐνέργεια odsłania swój pełny sens nie jako izolowane rozstrzygnięcie w ramach teologii właściwej, lecz jako fundament ontologii stworzenia skierowanego ku przebóstwieniu. Jeżeli stworzenie ma zachować własną odrębność ontologiczną, a zarazem rzeczywiście uczestniczyć w życiu Boga, musi istnieć taki sposób Boskiej obecności, który nie znosi różnicy między Stwórcą a stworzeniem. Tę właśnie funkcję pełni energia: umożliwia realną komunię bez ontologicznego zlania (Gregorius Palamas, *Capita*; Meyendorff 1974; Mantzaridis 1977, 1–18; Russell 2019).

Zakorzenienie Palamasa w tradycji patrystycznej wymaga jednak precyzyjnego rozróżnienia pojęć. U Dionizego Boskie προόδοι nie oznaczają jeszcze palamickich energii w sensie ścisłym, lecz szerokie Boskie „wyjścia", imiona i udzielania, przez które Bóg pozostaje przyczyną bytu, życia i mądrości, nie przestając być ponad wszelkim imieniem i pojęciem. Dlatego teksty *De divinis nominibus* II.7 oraz V.1–8 należy traktować jako źródło języka uczestnictwa i udzielania, ale nie jako gotową doktrynę palamicką. U Maksyma z kolei λόγοι stworzeń oznaczają Boskie racje i cele bytów zakorzenione w jednym Logosie, szczególnie w *Ambigua* 7 i 10; nie są one bytami pośrednimi, lecz sposobem wyrażenia zależności stworzenia od Boga i jego ukierunkowania ku przebóstwieniu (Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* II.7; V.1–8; [PG 3:645–824]; Maximus Confessor, *Ambigua* 7, 10; van Rossum 1993, 212–17). Palamas przejmuje te dwa wątki, lecz nadaje im większą ścisłość ontologiczną. W *Capita* 75 odróżnia w Bogu istotę, energię i hipostazy; w *Capita* 82 wiąże poznanie Boga z energiami, a nie z istotą; w *Capita* 101–6 pokazuje, że energie są niestworzone i Boskie, choć różne od niepartycypowanej οὐσία; w *Capita* 113–14 odnosi tę strukturę do Trójcy, a w *Capita* 144–45 do apofatycznego języka o Bogu. Właśnie dlatego Dionizyjskie προόδοι i Maksymiańskie λόγοι stanowią genealogiczne tło, natomiast palamicka doktryna energii jest ich późnobizantyńską systematyzacją, podporządkowaną problemowi realnej μέθεξις i θέωσις (Gregorius Palamas, *Capita*, cc. 75, 82, 101–6, 113–14, 144–45; Gregorius Palamas, *Triads* III.2.7; III.2.24).

Nie oznacza to jednak, że rozróżnienie istoty i energii ma wyłącznie sens ontologiczny. U Palamasa posiada ono także nieusuwalny wymiar epistemologiczny. Człowiek nie poznaje Boga według istoty; Boska οὐσία pozostaje

niepoznawalna, bo przekracza wszelką stworzoną zdolność noetyczną. Niepoznawalność nie oznacza jednak nieobecności. Przeciwnie, poznanie Boga staje się możliwe właśnie dlatego, że Bóg realnie udziela się w swoich energiach. Jest to poznanie nie tyle przedmiotowe, ile uczestniczące; nie polega na uchwyceniu Boskiej istoty, lecz na wejściu w rzeczywistą komunię z Bogiem, który pozostaje niepojęty, a zarazem obecny. W tym właśnie sensie epistemologia i metafizyka nie są u Palamasa dwoma osobnymi porządkami. Można poznać Boga tylko dlatego, że można w Nim uczestniczyć, a można w Nim uczestniczyć tylko dlatego, że On naprawdę się udziela, nie przestając być transcendentny. Ten punkt szczególnie mocno wydobywa współczesna literatura poświęcona palamickiej teorii poznania Boga (Gregorius Palamas, *Capita*; Micał 2021, 249–68; Meyendorff 1998).

Właśnie ta jedność metafizyki uczestnictwa i epistemologii komunii odsłania pełną wagę *Capita*. Palamas nie proponuje dwóch równoległych modeli – jednego ontologicznego, drugiego mistycznego – lecz jedną, ściśle teologiczną strukturę myślenia, w której przebóstwienie, poznanie i relacja Bóg–świat pozostają nierozdzielne. Z tego powodu należy odrzucić zarówno redukcję jego nauki do „mistyki światła", jak i redukcję do czysto formalnej teorii Boskich własności. W *Capita* energia nie jest pojęciem marginalnym, lecz centrum logiki zbawienia. Jeżeli człowiek zostaje przebóstwiony, to nie przez udział w czymś od Boga różnym, lecz przez udział w samym Bogu, o ile Bóg ten udziela się niestworzenie w swoich energiach. Jeżeli zaś tak, to rozróżnienie οὐσία–ἐνέργεια jest warunkiem możliwości chrześcijańskiego realizmu soteriologicznego. Bez niego przebóstwienie musiałoby zostać zredukowane do metafory moralnej albo do stworzonego medium; z nim zaś staje się realną komunią bez zniesienia ontologicznej odrębności stworzenia (Gregorius Palamas, *Capita*; Lossky 1976; Ware 1975; Russell 2019; Pino 2023).

Można więc powiedzieć, że metafizyczny sens palamickiego rozróżnienia polega na ochronie asymetrycznej jedności transcendencji i immanencji Boga. Asymetrycznej, ponieważ istota pozostaje absolutnie niepartycypowalna, podczas gdy energie są rzeczywiście partycypowalne; jedności, ponieważ nie chodzi o dwa bóstwa ani dwa poziomy Boskiego bytu, lecz o jednego Boga, który pozostaje ponad wszystkim i zarazem jest realnie obecny we wszystkim przez swoje niestworzone udzielanie się. W tej perspektywie Palamas nie tyle „dzieli" Boga, ile broni możliwości komunii bez panteistycznego pomieszania i bez deistycznego oddalenia. Jego metafizyka nie jest metafizyką zamkniętej substancji, lecz metafizyką Boskiej pełni, która pozostając niepojęta, udziela się realnie i zbawczo. W tym właśnie sensie *Capita* jawią się jako jedno z najbardziej dojrzałych świadectw chrześcijańskiej ontologii uczestnictwa (Gregorius Palamas, *Capita*; Meyendorff 1998; Bradshaw 2004; Russell 2019).

4. UCZESTNICTWO (*ΜΈΘΕΞΙΣ*) I PRZEBÓSTWIENIE (*ΘΈΩΣΙΣ*) W *CAPITA*

Jednym z najważniejszych kluczy do odczytania *Capita* jest kategoria uczestnictwa. W ścisłym sensie metafizycznym partycypacja nie oznacza jedynie obrazu lub metafory bliskości, lecz realną relację między bytem pochodnym a tym, co posiada daną doskonałość źródłowo. Dlatego u Palamasa należy konsekwentnie odróżniać niepartycypowaną istotę Boga od partycypowanych energii. Ta terminologia jest precyzyjniejsza niż ogólne przeciwstawienie „niepartycypowalności" i „partycypowalności", ponieważ wskazuje wprost na strukturę uczestnictwa (Zdybicka 1972, 1981; Palusińska 2025, 925-27)[1]. W tym sensie θέωσις należy rozumieć u Palamasa nie jako metaforę moralnej doskonałości, lecz jako rzeczywisty udział w niestworzonym życiu Boga przez energie. *Capita* 38 mówi o udziale stworzeń rozumnych w Boskiej łasce, *Capita* 75 i 82 wiążą ten udział z odróżnieniem istoty i energii, a *Capita* 88 oraz 101–6 doprecyzowują, że uczestnictwo dotyczy tego, co Boskie i niestworzone, lecz nie samej istoty. Palamas odróżnia więc transcendentalną zależność stworzenia od Boga od przebóstwiającego udziału w łasce (Gregorius Palamas, *Capita*, cc. 38, 75, 82, 88, 101–6; Gregorius Palamas, *Triades* III.1.23; Micał 2021, 253–56).

Zasadnicze znaczenie ma sam sposób rozumienia udziału. Uczestnictwo nie jest zewnętrznym odniesieniem do Boga ani wyłącznie moralnym naśladowaniem Boskich przymiotów, lecz rzeczywistą komunią z Bogiem przez niestworzone energie. Człowiek nie staje się uczestnikiem Boskiej istoty, ale zostaje włączony w życie Boga o tyle, o ile Bóg udziela się w energii. Dlatego θέωσις nie jest dodatkiem do teologii Boga, lecz konsekwencją rozróżnienia między niepartycypowaną istotą i partycypowanymi energiami (Gregorius Palamas, *Capita*, cc. 38, 75, 88, 101–6, 113–14; Gregorius Palamas, *Triades* III.2.24; Bradshaw 2004; Russell 2019; Micał 2021). Tak rozumiane uczestnictwo ma strukturę chrystologiczną i pneumatologiczną. Człowiek zostaje przebóstwiony nie mocą własnej natury, lecz przez łaskę, czyli niestworzone udzielanie się Boga, które oczyszcza, oświeca i jednoczy. Przebóstwienie nie jest zewnętrznym statusem ani psychologicznym przeżyciem, lecz realną przemianą egzystencji zakorzenioną w komunii z Bogiem (Gregorius Palamas, *Capita*, cc. 38, 82, 88; Romanides 1960–1961; Ware 1986; Keselopoulos 2004).

Z *Capita* wynika również, że uczestnictwo nie ma charakteru wyłącznie prywatnego doświadczenia mistycznego. Μέθεξις ma wymiar eklezjalny i ontologiczny zarazem: człowiek zostaje przebóstwiony nie przez autonomiczną technikę kontemplacji, lecz przez wejście w rzeczywistość Boskiego życia. Dlatego

---

[1] Por. Gregorius Palamas, *Capita*, cc. 38, 75, 82, 88, 101–6, 113–14; Gregorius Palamas, *De participatione deificante*, cc. 10, 14, 21; Zdybicka 1972, 19; Palusińska 2025, 925–27.

θέωσις jest *telosem* ludzkiego istnienia, a nie nadzwyczajnym stanem zarezerwowanym dla wyjątkowych mistyków (Mantzaridis 1977; Vander Leek 2013; Russell 2004; Russell 2019). *Capita* należy więc czytać także antropologicznie. Człowiek jest bytem otwartym na przekroczenie siebie, ale nie przez autonomiczne samodoskonalenie, lecz przez uczestnictwo w niestworzonym życiu Boga. Θέωσις nie znosi natury ludzkiej, lecz doprowadza ją do pełni: im bardziej człowiek uczestniczy w Bogu, tym pełniej urzeczywistnia własne stworzone powołanie (Gregorius Palamas, *Capita*, cc. 38, 82, 88; Mantzaridis 1977; Papademetriou 2004).

W tym miejscu trzeba jednak zachować istotne doprecyzowanie. Uczestnictwo nie oznacza u Palamasa partycypacji symetrycznej ani neutralnej metafizycznie. Nie jest ono relacją dwóch porządków, które spotykają się na wspólnej płaszczyźnie bytowej. Relacja między Bogiem i stworzeniem pozostaje radykalnie asymetryczna: Bóg udziela się z nadmiaru swej dobroci i życia, stworzenie zaś uczestniczy, nie stając się źródłem tego, w czym uczestniczy. Dlatego *μέθεξις* nie ma tu sensu emanacyjnego ani panteistycznego. Nie polega na wypływie świata z Boskiej substancji, ale na darmowym udzieleniu się Boga stworzeniu, które pozostaje stworzeniem. W tym sensie palamicka doktryna uczestnictwa zachowuje równowagę między silnym realizmem komunii a równie silnym realizmem różnicy ontologicznej. To napięcie stanowi jedno z najważniejszych osiągnięć jego teologii (Gregorius Palamas, *Capita*; Damian 1996–1997; Bradshaw 2004; Pino 2023).

Na tym tle lepiej widać związek między μέθεξις i poznaniem Boga. Człowiek poznaje Boga nie przez uchwycenie Jego istoty, lecz przez uczestnictwo w Jego energiach. Poznanie jest więc formą komunii, a nie samą reprezentacją pojęciową; nie oznacza to irracjonalizmu, lecz podporządkowanie rozumu oczyszczeniu, oświeceniu i Boskiej inicjatywie (Gregorius Palamas, *Capita*, cc. 75, 82, 144–45; Hussey 1974; Klimkov 2018; Micał 2021). W *Capita* przebóstwienie nie jest oderwane od oczyszczenia, cnoty, modlitwy i ascezy. Elementy te pozostają jednak dyspozycyjne: przygotowują człowieka do przyjęcia niestworzonej łaski, ale jej nie wytwarzają. Prymat należy zawsze do Boskiej energii, co chroni Palamasa zarówno przed pelagianizmem ascetycznym, jak i przed redukcją zbawienia do deklaracji zewnętrznej (Gregorius Palamas, *Capita*, cc. 38, 82, 88; Gregory Palamas 1995, *Treatise on the Spiritual Life*; Keselopoulos 2004).

Jeżeli zatem zapytać o najgłębszy sens relacji między *μέθεξις* i *θέωσις* w *Capita*, odpowiedź brzmi następująco: uczestnictwo jest formą, przebóstwienie zaś spełnieniem. *Μέθεξις* oznacza realne włączenie stworzenia w Boskie życie przez energie; *θέωσις* oznacza pełnię tego włączenia, czyli stan, w którym człowiek zostaje rzeczywiście przemieniony przez komunię z Bogiem. Nie są to więc dwie odrębne rzeczywistości, lecz dwa aspekty jednego procesu zbawczego. Bez uczestnictwa przebóstwienie byłoby pustym słowem; bez przebóstwienia uczest-

nictwo pozostałoby pojęciem niedookreślonym co do swego celu. W tym właśnie sensie *Capita* można czytać jako jeden z najbardziej dojrzałych tekstów chrześcijańskiej metafizyki uczestnictwa: pokazują one, że człowiek osiąga swoją pełnię nie przez samoposiadanie, lecz przez komunię z Bogiem, który udziela się niestworzenie i realnie (Gregorius Palamas, *Capita*; Russell 2019; Pino 2023).

Ostatecznie należy więc stwierdzić, że w *Capita* doktryna przebóstwienia nie stanowi dodatku do nauki o energiach, lecz jej bezpośredni sens. Rozróżnienie między istotą i energiami zostaje sformułowane właśnie dlatego, że bez niego nie dałoby się pomyśleć realnego uczestnictwa stworzenia w Bogu. Θέωσις jest zatem nie tylko finałem palamickiej soteriologii, ale również probierzem całej jego teologii. Jeśli przebóstwienie ma być rzeczywiste, energie muszą być niestworzone; jeśli energie są niestworzone, uczestnictwo musi oznaczać realną komunię; jeśli zaś komunia jest realna, wówczas całe życie chrześcijańskie jawi się jako droga ku ontologicznemu spełnieniu w Bogu. Tę właśnie logikę odsłaniają *Capita* z wyjątkową jasnością i dlatego zajmują miejsce uprzywilejowane w interpretacji myśli Grzegorza Palamasa (Gregorius Palamas, *Capita*, cc. 73, 91–92, 101–3).

5. APOFATYZM I KOMUNIKOWALNOŚĆ BOGA: GRANICE POZNANIA I REALNOŚĆ ENERGII

Jednym z najbardziej doniosłych napięć organizujących teologię Grzegorza Palamasa jest napięcie między apofatycznym przekonaniem o absolutnej niepoznawalności Boga a równie stanowczą afirmacją realnej komunikowalności Boga w porządku zbawienia. Właśnie w tym punkcie *Capita physica, theologica, moralia et practica* odsłaniają swoją szczególną wagę: nie proponują one ani prostego negatywizmu teologicznego, który zamykałby Boga w niedostępności, ani afirmatywnego realizmu pozbawionego granic, który unicestwiałby Boską transcendencję. Palamas buduje raczej model poznania teologicznego, w którym granica apofatyczna nie znosi komunii, lecz ją warunkuje. Bóg jest niepoznawalny według istoty, ale nie jest z tego powodu nieobecny; przeciwnie, właśnie dlatego, że Boska οὐσία pozostaje ponad wszelkim pojęciem i uczestnictwem, konieczne staje się rozróżnienie tego, co w Bogu niepartycypowalne, i tego, co rzeczywiście jest partycypowane. W tym sensie apofatyzm nie jest u Palamasa dodatkiem do doktryny energii, lecz jej warunkiem dogmatycznym i epistemologicznym (Gregorius Palamas, *Capita*, cc. 75, 82, 88, 101–6, 113–14, 144–45; Meyendorff 1959, 1998; Ware 1975; Micał 2021).

Już sama struktura późnobizantyńskiego sporu o hezychazm pokazuje, że problem nie dotyczył jedynie metod modlitwy ani charakteru doświadczenia mistycznego, ale przede wszystkim prawomocności twierdzenia, iż człowiek

może realnie poznawać Boga, nie naruszając Boskiej transcendencji. Barlaamicka krytyka hezychazmu opierała się w znacznej mierze na założeniu, że radykalna transcendencja Boga wyklucza wszelką bezpośrednią formę Jego poznania czy doświadczenia. Palamas nie odpowiada na to przez osłabienie apofatyzmu; przeciwnie, jeszcze mocniej podkreśla, że istota Boża pozostaje całkowicie ponad poznaniem, pojęciem i partycypacją. Jego odpowiedź polega raczej na wskazaniu, że niepoznawalność istoty nie wyczerpuje całej prawdy o Bogu. Ten sam Bóg, który pozostaje niewysłowiony i niepartycypowalny według οὐσία, jest zarazem realnie obecny i udzielający się według ἐνέργεια. Właśnie dzięki temu możliwe jest poznanie Boga bez uchwycenia Jego istoty i komunia bez ontologicznego zlania (Gregorius Palamas, *Defensio sanctorum hesychastarum*; Gregorius Palamas, *Capita*; Meyendorff 1974; Ware 1975; Tsirpanlis 1994).

W tej perspektywie apofatyzm Palamasa nie oznacza epistemologicznej pustki. Nie jest to teologia „milczenia" w sensie rezygnacji z wszelkiej afirmacji, lecz teologia granicy, która strzeże niesprowadzalności Boga do porządku stworzonego poznania. Bóg nie może stać się przedmiotem poznania na sposób innych bytów, ponieważ nie należy do wspólnego z nimi horyzontu bytowego. Właśnie dlatego wszelki autentyczny dyskurs o Bogu musi pozostać świadomy własnej niewystarczalności. Jednak ta niewystarczalność nie oznacza, że człowiek pozostaje zamknięty w czystej ignorancji. Oznacza jedynie, że poznanie Boga nie może mieć postaci obiektywizującej. Palamas odrzuca możliwość poznania istoty, ale nie odrzuca możliwości realnej *theognosis*. Poznanie Boga jest możliwe, ponieważ Bóg sam daje się poznać w swoim niestworzonym udzielaniu się. W tym sensie poznanie jest zawsze wtórne wobec Boskiej inicjatywy i ma charakter uczestniczący, nie zaś zawłaszczający (Tsirpanlis 1994; Ware 1975; Micał 2021).

To właśnie tutaj odsłania się ścisły związek między apofatyką a nauką o energiach. Jeżeli Boska istota jest absolutnie niepoznawalna, a przecież chrześcijańskie objawienie i doświadczenie Kościoła domagają się afirmacji realnej obecności Boga, wówczas konieczne staje się pojęcie, które pozwala pomyśleć tę obecność bez redukcji Boga do przedmiotu. Tym pojęciem jest u Palamasa energia. Nie oznacza ona czegoś mniej niż Boga ani czegoś wobec Niego zewnętrznego, lecz samego Boga w Jego rzeczywistym samoudzielaniu się. Dlatego realność energii nie osłabia apofatyzmu, lecz go zabezpiecza. Gdyby bowiem człowiek poznawał Boga według istoty, apofatyzm zostałby zniesiony; gdyby zaś nie było żadnej realnej formy Boskiego udzielania się, apofatyzm obróciłby się w agnostycyzm religijny. Doktryna energii stanowi zatem drogę między tymi dwiema skrajnościami: chroni nieprzeniknioność Boga i zarazem zabezpiecza realność Jego obecności (Gregorius Palamas, *Capita*; Lossky 1976; Maloney 1978; Pino 2023).

Nieprzypadkowo więc w literaturze poświęconej Palamasowi problem poznania Boga zajmuje miejsce centralne. Nowsze badania, zwłaszcza te, które koncentrują się na epistemologicznym wymiarze jego teologii, pokazują, że nie można oddzielać palamickiej teorii poznania od jego metafizyki uczestnictwa. Poznanie Boga nie jest dla niego aktem czysto intelektualnym ani wnioskowaniem z bytów stworzonych do Bytu pierwszego. Tego rodzaju poznanie, choć nie jest bez znaczenia, nie wyczerpuje jeszcze właściwego sensu teologii. Prawdziwe poznanie Boga ma charakter komunijny: człowiek poznaje Boga o tyle, o ile zostaje przez Boga oświecony i dopuszczony do uczestnictwa w Jego niestworzonym życiu. W tym sensie apofatyzm nie tylko wyznacza granicę poznania, lecz również przemienia jego strukturę. Poznanie Boga nie polega na posiadaniu adekwatnego pojęcia, ale na wejściu w relację, która przekracza zwykły porządek epistemiczny, nie znosząc przy tym rozumu, lecz przekraczając jego naturalne granice (Micał 2021; Tsirpanlis 1994; Meyendorff 1998).

W tym miejscu należy zauważyć, że apofatyzm Palamasa nie jest stanowiskiem odizolowanym od wcześniejszej tradycji patrystycznej, lecz rozwija się w żywym dialogu z dziedzictwem dionizjańskim i maksymiańskim. Obecność Pseudo-Dionizego w bibliografii nie jest tu przypadkowa. Dionizy, mówiąc o Boskiej nadistotności i niewyrażalności, równocześnie rozwija język Boskich przejawów, imion i προόδοι, dzięki którym możliwe staje się mówienie o prawdziwej obecności Boga w porządku stworzenia bez redukcji Boskiej transcendencji. Z kolei recepcja Dionizego w świecie bizantyńskim, aż po Palamasa, pokazuje, że apofatyzm nigdy nie funkcjonował tam jako teologia czystego wycofania się Boga, ale jako sposób myślenia o Bogu, który przekracza wszystko właśnie dlatego, że jest źródłem wszystkiego. Palamas przejmuje tę logikę, ale nadaje jej większą ostrość polemiczną i większą ścisłość pojęciową: to, co w tradycji wcześniejszej bywało rozproszone między apofatyką, teorią Boskich imion i ekonomią zbawienia, u niego zostaje skoncentrowane wokół rozróżnienia οὐσία–ἐνέργεια (Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* II.7; IV.1–4; V.1–8 [PG 3:640–820]; Louth 2008; Torrance 2009).

Związek ten ma doniosłe konsekwencje dla rozumienia samej realności energii. Jeżeli energie byłyby jedynie nazwami ludzkich doświadczeń religijnych albo stworzoną mediacją między Bogiem a człowiekiem, wówczas apofatyzm Palamasa prowadziłby ostatecznie do zamknięcia człowieka w obrębie stworzonego porządku. Człowiek mógłby wówczas doświadczać jedynie własnych stanów albo efektów działania Boga, lecz nie Boga samego. Tymczasem cała logika palamickiego wywodu zmierza do stwierdzenia przeciwnego: człowiek rzeczywiście uczestniczy w samym Bogu, choć nie w Jego istocie. Dlatego energie muszą być realne, niestworzone i Boskie. Ich realność nie oznacza jednak „drugiego poziomu bóstwa", lecz prawdziwy sposób obecności jednego Boga. Właśnie dzięki temu można mówić jednocześnie o pełnym realizmie komunii

i o pełnym realizmie transcendencji. Energia jest realna nie dlatego, że stanowi obok istoty drugi byt, lecz dlatego, że Bóg naprawdę się udziela (Gregorius Palamas, *Capita*; Bradshaw 2004; Plested 2019; Pino 2023).

W perspektywie *Capita* szczególnie istotne jest także to, że komunikowalność Boga nie znosi apofatycznej dyscypliny języka teologicznego. To, że Bóg realnie się udziela, nie znaczy jeszcze, iż może zostać adekwatnie opisany przy pomocy pojęć stworzonego rozumu. Palamas zachowuje zatem dwojaką ostrożność. Z jednej strony odrzuca racjonalistyczne roszczenie do uchwycenia Boga przez pojęcie; z drugiej strony odrzuca również czysty negatywizm, który uniemożliwiłby jakąkolwiek realną teologię doświadczenia i zbawienia. Jego droga jest drogą afirmacji kontrolowanej przez apofatykę. Można prawdziwie mówić, że Bóg oświeca, przebóstwia, udziela się, jest obecny i poznawalny — ale każda taka afirmacja musi być rozumiana w granicach wyznaczonych przez niepojmowalność Boskiej istoty. W tym sensie apofatyzm nie usuwa teologii pozytywnej, lecz oczyszcza ją z pretensji do adekwatności. To jedna z najważniejszych racji, dla których palamicka teologia poznania zachowuje równowagę między dogmatycznym realizmem a epistemologiczną pokorą (Ware 1975; Meyendorff 1974; Pino 2023).

Palamas wiąże poznanie Boga z oczyszczeniem i przemianą człowieka. Skoro poznanie nie polega na uchwyceniu istoty, ale na uczestnictwie w Boskim udzielaniu się, droga do poznania jest drogą przemiany egzystencjalnej. Nie jest to antyintelektualizm: rozum zostaje oczyszczony i oświecony, lecz nie staje się autonomicznym organem dostępu do Boskiej οὐσία (Ware 1974; Ware 1986; Meyendorff 1974; 1998). Dlatego rozdzielenie apofatyzmu od komunikowalności Boga byłoby u Palamasa zasadniczym nieporozumieniem. Apofatyzm bez energii prowadziłby do religijnego agnostycyzmu; komunikowalność bez apofatyzmu prowadziłaby do zawłaszczenia Boga przez kategorie stworzonego poznania. Jedynie razem tworzą one spójny model teologiczny, w którym Bóg pozostaje zarazem absolutnie transcendentny i realnie obecny. To właśnie ten model pozwala Palamasowi utrzymać, że człowiek może prawdziwie poznawać Boga, nie poznając Jego istoty, oraz że może realnie uczestniczyć w Bogu, nie przekraczając ontologicznej granicy między stworzeniem a Stwórcą. W tej perspektywie nauka o energiach nie jest jedynie dodatkiem do teologii apofatycznej, ale jej koniecznym dopełnieniem. Umożliwia ona przejście od samej granicy do realnej komunii, nie znosząc przy tym samej granicy. Właśnie dlatego *Capita* należy czytać jako tekst, w którym apofatyzm osiąga swoją najdojrzalszą formę nie przez radykalizację negacji, lecz przez dogmatyczne ugruntowanie realnego samoudzielania się Boga (Gregorius Palamas, *Capita*; Meyendorff 1998; Ware 1975; Micał 2021; Pino 2023).

W *Capita* granice poznania nie są negacją komunii, lecz jej warunkiem, a realność energii nie jest osłabieniem transcendencji, lecz formą jej teologicznej ochrony. Palamas nie wybiera między ukrytością Boga a Jego obecnością; buduje

raczej taki model teologii, w którym ukrytość i obecność są współpierwotne, lecz nierównorzędne: Bóg pozostaje ukryty według istoty i obecny według energii. Właśnie na tej asymetrycznej jedności opiera się zarówno możliwość teologii, jak i możliwość przebóstwienia.

6. *CAPITA* WOBEC *TRIAD*: SYNTEZA DOJRZAŁA CZY KONDENSACJA POLEMIKI?

Relacja między *Triadami* a *Capita physica, theologica, moralia et practica* należy do kluczowych problemów hermeneutyki palamickiej. Literatura przedmiotu wskazuje, że oba dzieła funkcjonują w badaniach jako dwa podstawowe punkty dostępu do myśli Palamasa: z jednej strony *Défense des saints hésychastes* / *The Triads*, z drugiej *The One Hundred and Fifty Chapters* w krytycznym opracowaniu Roberta E. Sinkewicza. Równoczesna obecność obu tych tekstów w nowoczesnych wydaniach oraz w literaturze interpretacyjnej Meyendorffa, Sinkewicza, Russella i innych badaczy wskazuje, że nie można ich traktować jako dzieł przypadkowo równoległych. Przeciwnie – stanowią one dwa odmienne, choć komplementarne sposoby artykulacji tej samej zasadniczej intuicji teologicznej Palamasa.

Pytanie, czy *Capita* są wobec *Triad* „syntezą dojrzałą", czy jedynie „kondensacją polemiki", nie może zostać rozstrzygnięte przez proste przeciwstawienie tekstu systematycznego tekstowi kontrowersyjnemu. Taka opozycja byłaby zbyt łatwa. *Triady* bez wątpienia powstały w bezpośrednim kontekście sporu z Barlaamem i niosą na sobie wyraźne ślady sytuacji polemicznej: rytm argumentacji, dobór tematów, nacisk na obronę hezychastów i na odpieranie konkretnych zarzutów. Ich język jest z natury rzeczy bardziej konfrontacyjny, a układ bardziej dialektyczny. Jednak właśnie w obrębie tej polemiki Palamas formułuje zasadnicze intuicje, które później znajdują pełniejszy i bardziej skondensowany kształt w *Capita*. Nie należy więc mówić o zerwaniu, lecz o przejściu od dyskursu obronnego do dyskursu syntetycznego (Gregorius Palamas, *Defensio sanctorum hesychastarum*; Gregorius Palamas, *Triades*; Meyendorff 1959, 1998).

Triady mają charakter w znacznej mierze apologetyczny. Ich bezpośrednim celem jest wykazanie, że doświadczenie hezychastów, światło Taboru, modlitwa noetyczna i twierdzenie o realnym udzielaniu się Boga nie są przejawem religijnej iluzji ani niebezpiecznej innowacji, lecz wypływają z samej logiki tradycji Kościoła. Z tego powodu wiele zasadniczych twierdzeń Palamasa zostaje tam podanych w formie odpowiedzi na konkretny zarzut. To właśnie dlatego *Triady* są dla badacza źródłem niezastąpionym: pozwalają śledzić genezę argumentu, napięcia pojęciowe, miejsca największego zagęszczenia sporu i to, jak Palamas uczy się własnego języka doktrynalnego w ogniu kontrowersji. Zarazem jednak

ten polemiczny charakter sprawia, że niekiedy łatwo czytać je przede wszystkim jako dokument sporu, a dopiero wtórnie jako tekst systematyczny (Meyendorff 1974; Stiernon 1972)[2].

Na tym tle *Capita* rzeczywiście jawią się jako tekst dojrzalszy w sensie formalnym i architektonicznym. Nie dlatego, że porzucają polemikę, lecz dlatego, że podporządkowują ją szerszemu horyzontowi. W *Capita* Palamas nie argumentuje już przede wszystkim „przeciw komuś", lecz „z wnętrza" własnej syntezy teologicznej. Forma krótkich rozdziałów, lapidarność sformułowań, przechodzenie od zagadnień teologii właściwej do antropologii, kosmologii, etyki i przebóstwienia – wszystko to wskazuje, że autor nie chce jedynie powtórzyć tez antybarlaamickich, ale wpisać je w całościową wizję rzeczywistości. Właśnie dlatego *Capita* mogą być odczytywane jako tekst bardziej „dokonany" niż *Triady*: nie przez zanegowanie treści polemicznych, ale przez ich wewnętrzne przetworzenie w postać zwartej syntezy (Gregorius Palamas, *Capita*; Sinkewicz 2002; Russell 2019).

Nie oznacza to jednak, że *Capita* stanowią po prostu neutralny traktat systematyczny. Ich syntetyczność nie eliminuje wcześniejszego konfliktu, lecz zachowuje go w formie już uwewnętrznionej. Wiele centralnych opozycji obecnych w *Triadach* pozostaje przecież nadal widocznych: między poznaniem dyskursywnym a poznaniem przez uczestnictwo, między istotą i energiami, między transcendencją Boga a realnością Jego samoudzielania się, między łaską niestworzoną a próbą jej redukcji do stworzonego skutku. Jeśli zatem *Capita* są syntezą dojrzałą, to nie dlatego, że odcinają się od polemiki, lecz dlatego, że kondensują jej najważniejsze rozstrzygnięcia w formę bardziej uniwersalną, mniej zależną od doraźnego adresata sporu. W tym sensie można powiedzieć, że są one zarazem syntezą i kondensacją: syntezą co do formy, kondensacją co do pamięci polemicznej (Gregorius Palamas, *Capita*; Romanides 1960–1961; Sinkewicz 2002).

Rozstrzygające wydaje się tu pytanie o funkcję obu tekstów w interpretacji nauki Palamasa. Jeżeli punktem wyjścia jest rekonstrukcja czternastowiecznego sporu hezychastycznego i zrozumienie, przeciw czemu dokładnie występował Palamas, wówczas *Triady* są źródłem pierwszorzędnym. Pozwalają one zobaczyć logikę argumentu w jego ruchu, jego adresatów, jego dramatyczny kontekst i stopień ostrości doktrynalnej. Jeżeli jednak celem jest rekonstrukcja dojrzałej architektury myśli Palamasa, zwłaszcza w perspektywie metafizyki uczestnictwa, bardziej uprzywilejowanym tekstem stają się *Capita*. Ich układ lepiej odsłania wzajemne powiązanie problemów, które w *Triadach* bywają rozproszone przez konieczność odpowiadania na konkretne zarzuty: związku apofatyzmu z komuni-

---

[2] Por. Gregorius Palamas, *Triades* II.3.33; III.1.23; III.2.7; III.2.24; Gregorius Palamas, *Defensio sanctorum hesychastarum*. Miejsca te kontrolują relację między światłem Taboru, uczestnictwem i rozróżnieniem istoty oraz energii.

kowalnością Boga, jedności teologii stworzenia i przebóstwienia, relacji między kosmologią a soteriologią, a także miejsca antropologii w całej konstrukcji palamickiej (Gregorius Palamas, *Triades*; Gregorius Palamas, *Capita*; Sinkewicz 2002; Micał 2021). To właśnie ta różnica funkcji hermeneutycznej pozwala uniknąć dwóch uproszczeń. Pierwsze uproszczenie polegałoby na absolutyzowaniu *Triad* jako jedynego autentycznego klucza do Palamasa. Wtedy jego myśl byłaby czytana przede wszystkim przez pryzmat kontrowersji i sporu, a mniej jako propozycja konstruktywna. Drugie uproszczenie polegałoby na czytaniu *Capita* w oderwaniu od *Triad*, jak gdyby były one całkowicie samowystarczalnym traktatem pozbawionym genealogii polemicznej. Wtedy zniknęłoby napięcie, z którego wyrasta ich język, a wraz z nim dramatyczny sens wielu formuł doktrynalnych. Adekwatna hermeneutyka wymaga zatem czytania obu tekstów razem, ale nie na zasadzie prostego utożsamienia. *Triady* odsłaniają genezę i temperaturę sporu; *Capita* odsłaniają dojrzały kształt syntezy, w której wcześniejszy konflikt zostaje przepracowany i uporządkowany (Meyendorff 1959; Sinkewicz 2002; Russell 2019; Noble 2023).

Na szczególną uwagę zasługuje tu sama forma literacka *Capita*. Tradycja rozdziałów czy κεφάλαια nie służy jedynie skrótowości, lecz także maksymalnej kondensacji treści doktrynalnej. Każdy rozdział niesie duży ciężar pojęciowy, a ich zestawienie tworzy pewną mapę całości. Takiej formy nie należy redukować do prostego streszczenia *Triad*. Streszczenie zachowuje zwykle porządek i zależność wobec tekstu wcześniejszego; tymczasem *Capita* mają własną logikę kompozycyjną. Umożliwiają przejście od kwestii ściśle teologicznych do antropologicznych i praktycznych bez zerwania ciągłości, co wskazuje, że Palamas rozumie już własną teologię nie jako zbiór tez do obrony, lecz jako organiczną strukturę. Właśnie tu widać ich dojrzałość: nie polega ona na dodaniu nowych „doktryn", ale na nowym uporządkowaniu istniejących intuicji (Gregorius Palamas, *Capita*; Sinkewicz 2002).

W tym sensie *Capita* stanowią również ważny test dla nowoczesnych interpretacji Palamasa. Jeżeli ktoś odczytuje jego myśl wyłącznie jako teologię mistycznego doświadczenia, *Capita* pokazują, że mamy do czynienia z czymś znacznie szerszym: z wizją obejmującą Boga, stworzenie, człowieka, poznanie, łaskę i przebóstwienie. Jeśli z kolei ktoś chce widzieć w Palamasie jedynie polemistę reagującego na Barlaama, *Capita* pokazują, że rezultat tej polemiki przyjmuje postać doktrynalnie uporządkowanej syntezy. Z tego powodu nowoczesna literatura, od Meyendorffa po Russella, stale powraca do problemu, w jaki sposób z historycznego „palamizmu" wyłania się obraz Palamasa jako autora systematycznie doniosłego. Sama obecność obu wielkich tekstów w centrum recepcji nowoczesnej świadczy o tym, że nie można zrozumieć „powstawania palamizmu" bez napięcia między polemiką *Triad* a syntetycznością *Capita* (Meyendorff 1959, 1998; Russell 2019).

W konsekwencji odpowiedź na pytanie postawione w tytule niniejszego rozdziału musi być zniuansowana. *Capita* nie są jedynie kondensacją polemiki, ponieważ posiadają własną architekturę, własny horyzont i własną siłę systematyzującą. Są syntezą doktrynalnie bardziej skondensowaną, ale nadal zakorzenioną w sporze, który ukształtował ich język. Najtrafniej byłoby więc powiedzieć, że *Capita* są dojrzałą syntezą zrodzoną z polemiki i zachowującą jej zasadnicze intuicje w postaci skondensowanej. Ich dojrzałość polega nie na bezkonfliktowości, lecz na zdolności przepracowania sporu w formę bardziej zasadniczą, bardziej uniwersalną i bardziej metafizycznie nośną niż wcześniejszy dyskurs obronny (Gregorius Palamas, *Capita*; Gregorius Palamas, *Triades*; Sinkewicz 2002).

7. ZAKOŃCZENIE: METAFIZYKA UCZESTNICTWA JAKO KLUCZ DO INTEGRALNEJ INTERPRETACJI PALAMASA

Przeprowadzona analiza prowadzi do wniosku, że metafizyka uczestnictwa stanowi najbardziej adekwatny klucz do integralnej interpretacji teologii Grzegorza Palamasa. Nie jest ona bowiem dodatkiem do jego doktryny o energiach ani wtórnym schematem interpretacyjnym narzuconym z zewnątrz, lecz wewnętrzną zasadą porządkującą całość jego myślenia o Bogu, stworzeniu, poznaniu i zbawieniu. To właśnie z perspektywy uczestnictwa staje się w pełni zrozumiałe, dlaczego Palamas tak stanowczo broni zarazem absolutnej niepartycypowalności Boskiej istoty i realnej partycypowalności Boskich energii. Bez tej podwójnej afirmacji nie sposób bowiem pomyśleć ani prawdziwego apofatyzmu, ani prawdziwego przebóstwienia (Gregorius Palamas, *Capita*, cc. 75, 82, 101–6, 113–14, 130, 144–45; Meyendorff 1998; Mantzaridis 1977; Russell 2019)[3].

W tym sensie rozróżnienie między istotą i energiami nie może być interpretowane jako peryferyjna formuła terminologiczna ani jako czysto polemiczny instrument wymierzony przeciw Barlaamowi i jego następcom. Owszem, historyczny kontekst kontrowersji hezychastycznej miał znaczenie decydujące dla wyostrzenia języka Palamasa, jednak sam sens jego doktryny jest głębszy i bardziej zasadniczy. Rozróżnienie οὐσία–ἐνέργεια służy ochronie możliwości realnej komunii między Bogiem i stworzeniem. Jego zasadnicza funkcja nie polega na „pomnożeniu" czegoś w Bogu, lecz na wskazaniu, że Bóg jest niepartycypowalny według istoty i zarazem rzeczywiście udzielający się według energii. Właśnie to napięcie stanowi warunek chrześcijańskiego realizmu soteriologicznego: jeśli Bóg nie udziela się realnie, przebóstwienie staje się metaforą; jeśli zaś człowiek uczestniczyłby w samej Boskiej istocie, zniesiona zostałaby ontologicz-

[3] Syntetyczne miejsca w *Capita*: cc. 38, 75, 82, 88, 101–06, 113–14, 130, 144–45; dla poznania Boga por. Micał 2021, 249–68.

na różnica między Stwórcą a stworzeniem (Lossky 1976; Ware 1975; Bradshaw 2004; Pino 2023).

Na tle przeprowadzonych analiz szczególnego znaczenia nabiera uprzywilejowana rola *Capita physica, theologica, moralia et practica*. Tekst ten okazuje się nie tylko późniejszym świadectwem palamickiej refleksji, ale także jej postacią najbardziej zwartą i syntetyczną. O ile *Triady* pozwalają uchwycić dramatyzm sporu, genezę argumentacji i bezpośredni kontekst polemiczny, o tyle *Capita* ukazują dojrzalszą architekturę tej samej myśli: bardziej skondensowaną, bardziej wewnętrznie uporządkowaną i bardziej nośną metafizycznie. To właśnie w *Capita* najwyraźniej widać, że Palamas nie proponuje jedynie obrony szczególnego modelu mistyki, lecz buduje całościową teologiczną wizję rzeczywistości, w której teologia Boga, antropologia, epistemologia, kosmologia i soteriologia pozostają ze sobą ściśle zespolone (Gregorius Palamas, *Capita*; Sinkewicz 2002; Meyendorff 1959, 1998).

Z perspektywy niniejszego studium szczególnie ważne jest to, że metafizyka uczestnictwa pozwala przekroczyć uproszczone alternatywy, które często deformują recepcję Palamasa. Pozwala ona uniknąć zarówno redukcji jego myśli do czysto „mistycznego" doświadczenia światła, jak i redukcji do abstrakcyjnej teorii Boskich własności. U Palamasa nie ma bowiem przeciwieństwa między ontologią i duchowością, między doktryną i doświadczeniem, między apofatyką i komunią. Przeciwnie, wszystkie te wymiary zbiegają się w jednym zasadniczym twierdzeniu: Bóg, pozostając absolutnie transcendentny, realnie udziela się stworzeniu w sposób niestworzony. Stąd właśnie wynika zarówno możliwość poznania Boga, jak i możliwość przebóstwienia. Poznanie nie jest tu zwykłym aktem dyskursywnego intelektu, lecz formą uczestnictwa; przebóstwienie nie jest moralną figurą ani psychologicznym stanem, lecz realnym udziałem w niestworzonym życiu Boga (Gregorius Palamas, *Capita*, cc. 38, 75, 82, 88; Tsirpanlis 1994; Micał 2021; Ware 1975; Mantzaridis 1977).

Integralna interpretacja Palamasa wymaga również uznania jego głębokiego zakorzenienia patrystycznego. Analiza prowadzi do wniosku, że jego doktryny nie należy rozumieć ani jako prostego powtórzenia wcześniejszych intuicji kapadockich, dionizjańskich czy maksymiańskich, ani jako radykalnego zerwania z tradycją. Trafniejsze jest ujęcie pośrednie: Palamas dokonuje późnobizantyńskiej systematyzacji i intensyfikacji istniejących wcześniej intuicji teologicznych. To, co u wcześniejszych ojców występowało często w postaci rozproszonej – w języku apofatyki, Boskich imion, λόγοι stworzenia, przebóstwienia i łaski – u Palamasa zostaje ujęte z nową ścisłością wokół rozróżnienia istoty i energii. W tym sensie jego myśl stanowi nie odstępstwo od tradycji, lecz jedną z jej najbardziej konsekwentnych i dojrzałych artykulacji (Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, II.7; IV.1–4; V.1–8; Maximus Confessor, *Ambigua*, 7, 10; van Rossum 1993; Torrance 2009).

Tym samym należy uznać, że kategoria uczestnictwa ma w teologii Palamasa rangę nie tylko soteriologiczną, ale także metodologiczną. Pozwala ona właściwie odczytać sens jego apofatyzmu, sens jego doktryny energii, sens jego ujęcia poznania Boga, a wreszcie sens jego wizji człowieka. Człowiek nie zostaje bowiem powołany do zbawienia rozumianego jako zewnętrzna korekta jego statusu, lecz do rzeczywistej komunii z Bogiem. Tę komunię umożliwia tylko taki model relacji Bóg–świat, który zachowuje jednocześnie pełnię Boskiej transcendencji i pełnię Boskiej obecności. Właśnie dlatego metafizyka uczestnictwa nie jest jedynie jednym z tematów teologii Palamasa, lecz jej najgłębszą zasadą hermeneutyczną.

Ostateczny wniosek artykułu można zatem sformułować następująco: teologia Grzegorza Palamasa osiąga swoją wewnętrzną spójność wtedy, gdy odczytuje się ją z perspektywy uczestnictwa jako ontologicznego warunku przebóstwienia. Rozróżnienie między istotą i energiami, apofatyzm, realność Boskiego samoudzielania się, możliwość poznania Boga i cel ludzkiego istnienia układają się wówczas w jedną strukturę. Nie jest to struktura abstrakcyjnej metafizyki, lecz metafizyki teologicznej, zakorzenionej w objawieniu, tradycji patrystycznej i doświadczeniu Kościoła. Dlatego Palamas jawi się nie tylko jako teolog hezychazmu ani tylko jako uczestnik bizantyńskiego sporu dogmatycznego, lecz jako autor jednej z najbardziej dojrzałych chrześcijańskich ontologii komunii. W tym właśnie sensie metafizyka uczestnictwa okazuje się kluczem do integralnej interpretacji jego dzieła.

MIĘDZY ISTOTĄ A ENERGIAMI: METAFIZYKA UCZESTNICTWA W TEOLOGII GRZEGORZA PALAMASA

Abstrakt

Artykuł interpretuje teologię Grzegorza Palamasa przez kategorię metafizyki uczestnictwa. Celem jest wykazanie, że rozróżnienie między niepartycypowaną istotą Boga a partycypowanymi energiami nie jest jedynie narzędziem polemicznym sporu hezychastycznego, lecz warunkiem realnego udziału stworzenia w życiu Bożym. Analiza obejmuje przede wszystkim *Capita physica, theologica, moralia et practica*, kontrolnie zestawiane z *Triadami* oraz z tradycją Dionizego Areopagity i Maksyma Wyznawcy. Metoda ma charakter hermeneutyczno-teologiczny i filologiczno-doktrynalny: bada funkcję pojęć οὐσία, ἐνέργεια, μέθεξις i θέωσις w strukturze argumentacji Palamasa. Wnioskiem artykułu jest teza, że energie Boskie stanowią niestworzony i komunikowalny sposób obecności Boga, dzięki któremu możliwe jest przebóstwienie bez naruszenia transcendencji Jego istoty. Partycypacja ma zatem u Palamasa charakter metafizyczny oraz soteriologiczny.

S ł o w a k l u c z o w e: Grzegorz Palamas, istota i energie, uczestnictwo, przebóstwienie, apofatyzm, hezychazm, metafizyka uczestnictwa, teologia bizantyńska.

BETWEEN ESSENCE AND ENERGIES: THE METAPHYSICS OF PARTICIPATION IN THE THEOLOGY OF GREGORY PALAMAS

Abstract

The article interprets Gregory Palamas's theology through the category of the metaphysics of participation. Its aim is to show that the distinction between God's imparticipable essence and participable energies is not merely a polemical device of the hesychast controversy, but the ontological condition of the creature's real participation in divine life. The analysis focuses on the *Capita physica, theologica, moralia et practica*, read in comparison with the *Triads* and with the Dionysian and Maximian tradition. The method is hermeneutical, theological, and philological: it examines the function of οὐσία, ἐνέργεια, μέθεξις, and θέωσις in Palamas's argument. The article concludes that the divine energies are the uncreated and communicable mode of God's presence, making deification possible without compromising the transcendence of the divine essence. Participation in Palamas is therefore both metaphysical and soteriological.

K e y w o r d s : Gregory Palamas, essence and energies, participation, deification, apophaticism, hesychasm, metaphysics of participation, Byzantine theology.

ZWISCHEN WESEN UND ENERGIEN: DIE METAPHYSIK DER TEILHABE IN DER THEOLOGIE VON GREGOR PALAMAS

Abstrakt

Der Artikel interpretiert die Theologie von Gregor Palamas anhand der Kategorie der Metaphysik der Teilhabe. Ziel ist es, aufzuzeigen, dass die Unterscheidung zwischen dem nicht teilhabenden Wesen Gottes und den teilhabenden Energien nicht nur ein polemisches Instrument der hesychastischen Debatte ist, sondern eine Voraussetzung für die reale Teilhabe der Schöpfung am Leben. Die Analyse umfasst vor allem die *Capita physica, theologica, moralia et practica*, die kontrollierend mit den *Triaden* sowie mit der Tradition des Dionysius Areopagita und des Maximus Confessor verglichen werden. Die Methode ist hermeneutisch-theologischer sowie philologisch-doktrinärer Natur: Sie untersucht die Funktion der Begriffe οὐσία, ἐνέργεια, μέθεξις und θέωσις in der Argumentationsstruktur Palamas'. Die These des Artikels lautet, dass die göttlichen Energien eine ungeschaffene und kommunizierbare Form der Gegenwart Gottes darstellen, dank der eine Vergöttlichung möglich ist, ohne die Transzendenz des Wesens zu beeinträchtigen. Die Teilhabe hat bei Palamas somit metaphysischen und soteriologischen Charakter.

S c h l ü s s e l w ö r t e r : Gregor Palamas, Wesen und Energien, Teilhabe, Vergöttlichung, Apophatismus, Hesychasmus, Metaphysik der Teilhabe, byzantinische Theologie.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Gregorius Palamas (Gregory Palamas). 1995. *Treatise on the Spiritual Life*. Translated by Daniel M. Rogich. Minneapolis, MN: Light and Life.

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

Gregorius Palamas, *Defensio sanctorum hesychastarum* (Grégoire Palamas). 1959. *Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff*. 2 vols. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense.

Gregorius Palamas, *Triades* (Gregory Palamas). 1983. *The Triads*. Edited by John Meyendorff. Translated by Nicholas Gendle. New York: Paulist Press.

Maximus Confessor, *Ambigua*. 2014. *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*. Edited and translated by Nicholas Constas. 2 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*. 1857. In *Patrologiae cursus completus, series graeca*, edited by Jacques-Paul Migne, 3:585–996. Paris: Migne. English translation: Pseudo-Dionysius Areopagita (Pseudo-Dionysius the Areopagite). 1987. *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*. Translated by Colm Luibheid. Foreword, notes, and collaboration by Paul Rorem. New York: Paulist Press.

Opracowania

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

Bradshaw, David. 2023. *Divine Energies and Divine Action: Exploring the Essence--Energies Distinction*. Cambridge: James Clarke & Co.

Coffey, David. 1988. "The Palamite Doctrine of God: A New Perspective." *St. Vladimir's Theological Quarterly* 32 (4): 329–58.

Contos, L. C. 1967. "The Essence-Energies Structure of Saint Gregory Palamas with a Brief Examination of Its Patristic Foundation." *The Greek Orthodox Theological Review* 12:283–94.

Damian, Theodor A. 1996–1997. "A Few Considerations on the Uncreated Energies in St. Gregory Palamas' Theology and His Continuity with the Patristic Tradition." *The Patristic and Byzantine Review* 15–16:91–110.

de Halleux, André. 1975. "Palamisme et Tradition." *Irénikon* 48:479–93.

Hussey, M. Edmund. 1974. "The Persons-Energy Structure in the Theology of St. Gregory Palamas." *St. Vladimir's Theological Quarterly* 18 (1): 22–43.

Keselopoulos, Anestis. 2004. *Passions and Virtues according to Saint Gregory Palamas*. South Canaan, PA: St. Tikhon's Seminary Press.

Klimkov, Oleg S. 2018. "The Problem of Knowledge of God in the Mind of Gregory Palamas." *SENTENTIA. European Journal of Humanities and Social Sciences* 1:1–8. https://doi.org/10.25136/1339-3057.2018.1.25828.

Larchet, Jean-Claude. 2010. *La théologie des énergies divines: Des origines à saint Jean Damascène*. Paris: Cerf.
Lialine, Clément. 1946. "The Theological Teaching of Gregory Palamas on Divine Simplicity." *The Eastern Churches Quarterly* 6:266–87.
Lison, Jacques. 1994. *L'Esprit répandu: La pneumatologie de Grégoire Palamas*. Paris: Cerf.
Lossky, Vladimir. 1976. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
Louth, Andrew. 2008. *Introducing Eastern Orthodox Theology*. London: SPCK.
Maloney, George A. 1978. *A Theology of "Uncreated Energies"*. Milwaukee, WI: Marquette University Press.
Mantzaridis, Georgios I. 1977. "Tradition and Renewal in the Theology of Saint Gregory Palamas." *Eastern Churches Review* 9 (1–2): 1–18.
Meyendorff, Jean. 1959. *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*. Paris: Éditions du Seuil.
Meyendorff, John. 1974. *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems: Collected Studies*. London: Variorum Reprints.
Meyendorff, John. 1998. *A Study of Gregory Palamas*. 2nd ed., rev. repr. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
Micał, Wojciech. 2021. "Knowledge of God in St Gregory Palamas." *Studia Religiologica* 54 (3): 249–68. https://doi.org/10.4467/20844077SR.21.016.16553.
Micał, Wojciech. 2025. *Reception of Ancient Philosophy in the Thought of Gregory Palamas*. PhD diss., Jagiellonian University in Kraków.
Noble, Ivana. 2023. "Norman Russell, Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age." *International Journal of Systematic Theology* 25 (1): 176–78.
Palusińska, Anna. 2025. "Participation (μέθεξις) and Divinization (θέωσις) in the Thought of St. Gregory Palamas." *Studia Gilsoniana* 14 (4): 923–40. https://doi.org/10.26385/SG.140432.
Papademetriou, George C. 2004. *Introduction to St. Gregory Palamas*. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press.
Pino, Tikhon. 2023. *Essence and Energies: Being and Naming God in St Gregory Palamas*. London: Routledge.
Plested, Marcus. 2019. "St. Gregory Palamas on the Divine Simplicity." *Modern Theology* 35 (3): 508–21.
Romanides, John S. 1960–1961. "Notes on the Palamite Controversy and Related Topics. Part I." *The Greek Orthodox Theological Review* 6 (2): 186–205.
Romanides, John S. 1963–1964. "Notes on the Palamite Controversy and Related Topics. Part II." *The Greek Orthodox Theological Review* 9 (2): 225–70.
Russell, Norman. 2004. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
Russell, Norman. 2019. *Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age*. Oxford: Oxford University Press.
Sinkewicz, Robert E. 2002. "Gregory Palamas." In *La théologie byzantine et sa tradition*. Vol. 2: *XIIIe–XIXe s.*, edited by Carmelo Giuseppe Conticello and Vassa Conticello, 131–88. Turnhout: Brepols.

Stiernon, Daniel. 1972. “Bulletin sur le palamisme.” *Revue des Études Byzantines* 30:231–341.

Torrance, Alexis. 2009. “Precedents for Palamas’ Essence-Energies Theology in the Cappadocian Fathers.” *Vigiliae Christianae* 63 (1): 47–70.

Tsirpanlis, C. N. 1994. “Epistemology, Theognosis, the Trinity and Grace in St. Gregory Palamas.” *The Patristic and Byzantine Review* 13 (1): 5–27.

van Rossum, Joost. 1985. *Palamism and Church Tradition: Palamism, Its Use of Patristic Tradition, and Its Relationship with Thomistic Thought*. PhD diss., Fordham University.

van Rossum, Joost. 1993. “The λόγοι of Creation and the Divine Energies in Maximus the Confessor and Gregory Palamas.” *Studia Patristica* 27:213–17.

Vander Leek, Lisa Rene. 2013. *Theosis: The Telos of Humanity in both Calvin and Palamas?* Th.M. thesis, Knox College and the University of Toronto.

Ware, Kallistos. 1975. “God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence – Energies Distinction.” *Eastern Churches Review* 7 (2): 125–36.

Ware, Kallistos. 1977. “The Debate about Palamism.” *Eastern Churches Review* 9 (1–2): 45–63.

Ware, Kallistos. 1986. “The Hesychasts: Gregory of Sinai, Gregory Palamas, Nicolas Cabasilas.” In *The Study of Spirituality*, edited by Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, and Edward Yarnold, 242–55. London: SPCK.

Zdybicka, Zofia J. 1972. *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Zdybicka, Zofia J. 1981. “Partycypacja w porządku bytowym w ujęciu św. Tomasza z Akwinu.” *Roczniki Filozoficzne* 29 (1): 5–17.

Wojciech Słomski – filozof i teolog, profesor akademicki związany z Uniwersytetem VIZJA w Warszawie. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się na filozofii religii, teologii systematycznej, patrystyce oraz metafizyce uczestnictwa, ze szczególnym uwzględnieniem myśli bizantyńskiej. Podejmuje badania nad relacją między filozofią a teologią, ontologią stworzenia, chrześcijańskim neoplatonizmem oraz współczesnymi interpretacjami metafizyki klasycznej. Autor licznych artykułów naukowych publikowanych w czasopismach krajowych i międzynarodowych. W swoich pracach interdyscyplinarnych zajmuje się także problematyką tożsamości narracyjnej, doświadczenia religijnego oraz związków filozofii z naukami społecznymi i psychologią.

Adres do korespondencji: slomski@autograf.pl.