

WOJCIECH SŁOMSKI

Uniwersytet Vizja w Warszawie

PROSTOTA ISTOTY A WIELOŚĆ ENERGII: SPÓR GRZEGORZA PALAMASA Z GRZEGORZEM AKINDYNOSEM W ŚWIETLE CAPITA CL I SYNODÓW Z LAT 1341–1351

1. Wprowadzenie. 2. Kontekst historyczny sporu Palamasa z Akindynosem. 2.1. *Triady* – faza intuicyjno-polemiczna doktryny Grzegorza Palamasa. 2.2. *Capita CL* – faza definicyjno-systematyczna doktryny Grzegorza Palamasa. 2.3. Recepcja synodalna (1341–1351) i normatywność doktryny palamickiej. 3. Wnioski : prostota Boga, status łaski i sens przeobóstwienia

Słowa kluczowe: Grzegorz Palamas, Grzegorz Akindynos, Boska prostota, energie niestworzone, istota i energie, *Capita CL*, hezychazm, przeobóstwienie, synody konstantynopolikańskie XIV w.

1. WPROWADZENIE

Spór Grzegorza Palamasa (1296–1359) z jego dawnym sprzymierzeńcem, a następnie antagonistą, Grzegorzem Akindynosem (ok. 1300–1348), należy do najdonioślejszych wydarzeń teologii bizantyńskiej XIV w., ponieważ stawką tego konfliktu nie było jedynie rozstrzygnięcie sporów o praktyki hezychastyczne, lecz sam rdzeń chrześcijańskiej soteriologii: jak zachować absolutną prostotę i transcendencję Boga, a zarazem uznać realność Jego udzielania się światu i człowiekowi¹. W tym właśnie horyzoncie problem relacji pomiędzy Bogiem a światem ujawnia swój wymiar dogmatyczny: od sposobu ujęcia tej relacji zależy nie tylko rozumienie Objawienia, lecz także sens i realność uczestnictwa człowieka w życiu Bożym².

Palamas formułuje swoją odpowiedź – najpierw w trybie polemiczno-apologetycznym w *Triadach w obronie świętych hezychastów* (1338–1341), a następnie syntetycznie i definicyjnie w traktacie *Capita physica, theologica, moralia et practica*, znanym jako *Jedna setka i pięćdziesiąt rozdziałów (Capita CL, ok. 1341–1347)* – w postaci rozróżnienia istoty (οὐσία) i energii. W tej macierzy pojęć Palamas zarazem

¹ J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris: Éditions du Seuil, 1959, 15–32.

² V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London: James Clarke & Co., 1957, 31–60.

strzeże prostoty (ἀπλότης)³ Boskiej istoty, jak i realizmu łaski rozumianej jako realne uczestnictwo w Bożym działaniu *ad extra*⁴. Warto przy tym odnotować, że Akindynos początkowo wspierał Palamasa przeciw Barlaamowi, a dopiero później stał się jego krytykiem, co nadaje sporowi charakter zarówno teologiczny, jak i eklesjalno-historyczny, a w konsekwencji domaga się lektury uwzględniającej kontekst synodalny lat 1341–1351⁵.

Pierwszą fazę kontrowersji wyznacza polemika Palamasa z Barlaamem z Kalabrii, który – posługując się narzędziami racjonalnej epistemologii – kwestionował możliwość bezpośredniego doświadczenia Boga, redukując hezychastyczną percepcję światła Taboru do zjawiska psychologicznego albo do „stworzonych znaków”⁶. Już w *Triadach* Palamas broni tezy, że Bóg w swej istocie pozostaje niepoznawalny, natomiast w energiach realnie udziela się stworzeniu⁷. W dojrzałej postaci *Capita CL* ujmują tę intuicję definicyjnie: «Ὁ Θεός ἐστὶ ἀμέθεκτος κατ’ οὐσίαν, μεθεκτὸς δὲ κατ’ ἐνέργειαν» – „Bóg jest nieuczestniczalny co do istoty, uczestniczalny zaś co do energii” (cap. 112)⁸. Równie kategoryczne jest odrzucenie utożsamienia energii/łaski z Boską naturą: «Ἡ θεοποιὸς ἐνέργεια... θεία τις ἐστὶ χάρις, ἀλλ’ οὐχ ἡ φύσις τοῦ Θεοῦ» – „Energia przebóstwiająca jest pewną boską łaską, ale nie naturą Boga” (cap. 93)⁹. Te dwa zdania (apofatyzm istoty oraz realizm energii) stanowią klucz hermeneutyczny palamickiej doktryny: Bóg pozostaje absolutnie transcendentny *co do istoty*, a zarazem realnie obecny i działający *co do energii*.

Właśnie przeciw tej regule wystąpił Akindynos, argumentując, że rozróżnienie *οὐσία–ἐνέργεια* wprowadza w Bogu wielość, a więc godzi w Jego prostotę¹⁰. Palamas odpowiada argumentem o charakterze trynitarno-dogmatycznym (*reductio ad absurdum*): gdyby energia nie różniła się w żaden sposób od istoty, zatarłaby się

³ G. Palamas, *The Triads*, ed. John Meyendorff, trans. Nicholas Gendle, New York: Paulist Press, 1983, 3–39 (Triad I, 1–3); R.E. Sinkewicz, Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*, ed. and trans. Robert E. Sinkewicz, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, 3–21..

⁴ G.I. Mantzaridis, *The Deification of Man: St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 1984, 23–41.

⁵ A. Papadakis, *Gregory Palamas at the Council of Blachernae, 1351*, Greek, Roman and Byzantine Studies 10, no. 4 (1969): 333–342. *The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Constantinople 1872*, A. Melloni, ed., Turnhout: Brepols, 2016. XXIV + 520 pp.

⁶ Nicephorus Gregoras, *Historia Rhōmaikē*, w: *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn: 1829–1855, t. I, 510–525.

⁷ G. Palamas, *The Triads*, ed. J. Meyendorff, trans. N. Gendle, New York: Paulist Press, 1983, 175–183 (Triad I, 3, 5–8).

⁸ G. Palamas, *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition, Translation and Study*, ed. i trans. R.E. Sinkewicz, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, 190–191 (cap. 112).

⁹ G. Palamas, *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition, Translation and Study*, ed. i trans. R.E. Sinkewicz, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, 165–166 (cap. 93).

¹⁰ A. Papadakis, *Gregory Palamas at the Council of Blachernae, 1351*, Greek, Roman and Byzantine Studies 10, no. 4 (1969): 333–342. *The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Constantinople 1872*, A. Melloni, ed., Turnhout: Brepols, 2016. XXIV + 520 pp.

granica między życiem wewnętrznym Trójcy (*ad intra*) a porządkiem ekonomii zbawienia (*ad extra*). «εἰ γὰρ ἡ ἐνέργεια οὐδενὶ τρόπῳ τῆς οὐσίας διέφερεν, οὔτε τὸ κτίζειν τοῦ γεννᾶν καὶ προϊέναι διακρίνεται, οὔτε τὰ κτίσματα τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος» – „Gdyby bowiem energia w żaden sposób nie różniła się od istoty, wówczas stwarzanie nie dałoby się odróżnić od zrodzenia i pochodzenia, a stworzenia nie różniłyby się od Syna i Ducha” (cap. 96)¹¹. Rozróżnienie nie wprowadza więc podziału w Bogu, lecz chroni jedność i prostotę istoty oraz rozróżnialność aktów *ad intra* i *ad extra*.

Klasyczny zrząd badań nad Palamasem wyznaczają prace Johna Meyendorffa, które łączą analizę historyczną i dogmatyczną oraz rekonstruuja kościelną recepcję palamizmu w XIV w., wraz z jej wymiarem synodalnym¹². W obszarze *Capita CL* za punkt odniesienia uchodzi opracowanie Roberta E. Sinkewicza, zawierające krytyczne ustalenia tekstowe, przekład oraz studium interpretacyjne¹³. Na gruncie soteriologicznym trwale znaczenie zachowują ujęcia, które sytuują *θέωσις* w centrum palamickiej teologii łaski¹⁴.

Równolegle rozwija się nurt badań sytuujący Palamasa w długiej ciągłości tradycji greckiej: od Kapadocjan, poprzez Pseudo-Dionizego, po Maksyma Wyznawcę. W tym polu kluczowe jest zarówno rozpoznanie semantyki „energii” w tradycji patrystycznej, jak i uchwycenie, w jaki sposób Palamas systematyzuje ten język w warunkach XIV-wiecznej polemiki¹⁵. Locus klasyczny stanowi tu świadectwo Bazylego Wielkiego: «αἱ μὲν γὰρ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος» – „energje Jego zstępują ku nam, natomiast Jego istota pozostaje niedostępna” (Ep. 234)¹⁶. Tradycja dionizyjska i maksymiańska – zwłaszcza wątek „poznania przez uczestnictwo” oraz roli imion Bożych – stanowi w literaturze istotne tło interpretacji palamickiego idiomu¹⁷.

W ostatnich latach intensyfikują się dyskusje systematyczne o relacji palamizmu do problemu Boskiej prostoty oraz do klasycznego teizmu. W tej debacie

¹¹ G. Palamas, *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition, Translation and Study*, ed. i trans. R.E. Sinkewicz, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, 170–171 (cap. 96).

¹² J. Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York: Fordham University Press, 1974, 150–172.

¹³ Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*, ed. and trans. Robert E. Sinkewicz, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, 3–21.

¹⁴ G.I. Mantzaridis, *The Deification of Man: St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 1984, 23–41; N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 2004, 235–282.

¹⁵ A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford: Clarendon Press, 1981 (wyd. 2: Oxford: Oxford University Press, 2007), 171–206; N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 2004, 1–54.

¹⁶ Basil of Caesarea, *Letters*, w: *Saint Basile: Lettres*, ed. Yves Courtonne, t. III, Paris: Les Belles Lettres, 1966, 42–44 (Ep. 234).

¹⁷ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, w: *Corpus Dionysiacum I*, ed. B.R. Suchla, Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1990, 109–203; Maximus Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, ed. i trans. Nicholas Constas, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014, t. I, 1–60 (wprowadzenie), t. II, 61–140 (wybrane *Ambigua*).

pojawiają się zarówno interpretacje broniące spójności palamickiego rozróżnienia z doktryną prostoty, jak i krytyki uznające je za niekonsekwentne bądź teologicznie problematyczne¹⁸. Szczególnie istotne są tu analizy, które próbują uchwycić funkcję rozróżnienia *οὐσία–ἐνέργεια* jako rozróżnienia realnego w sensie teologicznym, a nie jako prostego zabiegu logicznego, oraz pokazać, że palamicka „wielość sposobów obecności” dotyczy porządku ekonomii, nie zaś złożoności Boskiej natury¹⁹.

Osobny blok badań dotyczy Akindynosa i jego roli w „drugiej fazie” kontrowersji hezychastycznej. Nowsza literatura coraz częściej traktuje Akindynosa nie jedynie jako figurę polemiczną w pismach Palamasa, lecz jako autora, którego argumentacja wymaga osobnego, filologiczno-historycznego opracowania²⁰. Rozpoznanie struktury jego zarzutów – przede wszystkim dotyczących prostoty Boga i statusu łaski – staje się warunkiem adekwatnej rekonstrukcji palamickiej odpowiedzi²¹.

W badaniach nad Palamasem nie słabnie także zainteresowanie doktryną światła Taboru jako locus, w którym krzyżują się epistemologia, chrystologia i pneumatologia. Palamas w *Capita CL* odrzuca zarówno empiryzm, jak i psychologizm, podkreślając niestworzony charakter światła jako energii przemieniającej uczestników kontemplacji: «Τὸ τῆς θεότητος φῶς οὐτε αἴσθησις ἐστὶν οὐτε φαντασία, ἀλλ’ ἐνέργεια ἀκτιστος ἢ τοὺς θεωροῦντας μεταμορφοῦσα» – „Światło bóstwa nie jest ani doznaniem zmysłowym, ani wyobrażeniem, lecz niestworzoną energią, która przemienia oglądających” (cap. 120)²².

Na gruncie polskim w ostatnich dekadach istotną rolę odegrały studia Agnieszki Świtkiewicz-Blandzi dotyczące metafizyki światła oraz relacji Pseudo-Dionizego i Palamasa, a także prace poświęcone recepcji i językowi bizantyńskiej syntezy patrystycznej²³. Ujęcie problemu w polskim kontekście badawczym obejmuje zarówno perspektywę filozoficzno-teologiczną, jak i historyczno-patrystyczną, i stanowi ważne tło niniejszej analizy²⁴.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie procesu krystalizowania się nauki Palamasa o relacji między niepoznawalną istotą Boga a Jego poznawalnymi energiami

¹⁸ T.G. Weinandy, *Gregory Palamas, Essence and Energy: Eradicating Falsehood and Establishing Truth*, *International Journal of Systematic Theology* 26 (2024), 1–26.

¹⁹ D. Bradshaw, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 233–260.

²⁰ *The Role of Gregory Akindynos in the Hesychast Controversy*, Renate Burri and Katharina Heyden (eds.), Paderborn: Brill Schöningh, 2024, 1–20, 21–60.

²¹ A.P. Zachariou, *The Relation of Gregory Akindynos to Barlaam the Calabrian*, in: *The Role of Gregory Akindynos in the Hesychast Controversy*, ed. Renate Burri and Katharina Heyden, Paderborn: Brill Schöningh, 2024, 61–90.

²² G. Palamas, *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition, Translation and Study*, ed. i trans. R.E. Sinkewicz, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, 198–199 (cap. 120).

²³ A. Świtkiewicz-Blandzi, *Metafizyka światła. Studium z filozofii bizantyńskiej*, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 9, no. 4 (2000), 53–67; także, *Pseudo-Dionizy a Grzegorz Palamas. Bizantyjska synteza wschodniej patrystyki*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 2018, 11–38.

²⁴ A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford: Clarendon Press, 1981 (wyd. 2: Oxford: Oxford University Press, 2007), 171–206; N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 2004, 1–54.

– od intuicji obecnych w *Triadach* po definicyjną syntezę zawartą w *Capita CL* – w ścisłym odniesieniu do polemiki z Akindynosem oraz recepcji synodalnej lat 1341–1351²⁵. Teza główna brzmi: palamickie rozróżnienie istoty i energii nie narusza doktryny Boskiej prostoty, lecz jest warunkiem spójnej teologii łaski i przebóstwienia; natomiast krytyka Akindynosa – utożsamiająca prostotę z pojęciową jednorodnością i „tożsamością” istoty i energii – prowadzi w konsekwencji do nominalizacji łaski oraz do rozmycia granicy między porządkiem *ad intra* i *ad extra*²⁶.

W związku z tym artykuł odpowiada na następujące pytania:

- (1) Jak *Triady* formułują i uzasadniają apofatyzm istoty oraz realizm energii²⁷?
- (2) W jaki sposób *Capita CL* przechodzą od obrony doświadczenia hesychastycznego do języka definicji dogmatycznej²⁸?
- (3) Jakie są główne węzły argumentacji Akindynosa przeciw rozróżnieniu *οὐσία–ἐνέργεια*²⁹?
- (4) Dlaczego palamicki argument trynitarny (cap. 96) jest teologicznie rozstrzygający³⁰?
- (5) W jaki sposób recepcja synodalna konstytuuje normatywność palamickiego idiomu³¹? Kluczowe sformułowania źródłowe, które organizują analizę, to m.in.: cap. 112 (uczestniczalność energii), cap. 93 i 114 (status łaski/energii), cap. 96 (granica *ad intra/ad extra*), cap. 120 (światło Taboru)³².

²⁵ J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris: Éditions du Seuil, 1959, 33–78; A. Papadakis, *Gregory Palamas at the Council of Blachernae, 1351*, Greek, Roman and Byzantine Studies 10 (1969): 333–342. *The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Constantinople 1872*, A. Melloni, ed., Turnhout: Brepols, 2016. XXIV + 520 pp.

²⁶ Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*, ed. and trans. Robert E. Sinkewicz, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, 165–166 (cap. 93), 170–171 (cap. 96), 190–191 (cap. 112), 191–192 (cap. 114).

²⁷ G. Palamas, *The Triads*, ed. J. Meyendorff, trans. N. Gendle, New York: Paulist Press, 1983, 61–118 (Triad I, 2–3).

²⁸ R.E. Sinkewicz, *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition, Translation and Study*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, 3–21; R.E. Sinkewicz, *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition, Translation and Study*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, 153–205 (komentarz i aparat do kluczowych cap. 93; 96; 112; 114; 120).

²⁹ *The Role of Gregory Akindynos in the Hesychast Controversy*, Renate Burri and Katharina Heyden (eds.), Paderborn: Brill Schöningh, 2024, 1–20; Andreas P. Zachariou, *The Relation of Gregory Akindynos to Barlaam the Calabrian*, in: *The Role of Gregory Akindynos in the Hesychast Controversy*, Renate Burri and Katharina Heyden (eds.), Paderborn: Brill Schöningh, 2024, 61–90

³⁰ G. Palamas, *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition, Translation and Study*, ed. i trans. R.E. Sinkewicz, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, 170–171 (cap. 96).

³¹ A. Papadakis, *Gregory Palamas at the Council of Blachernae, 1351*, Greek, Roman and Byzantine Studies 10 (1969): 333–342. *The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Constantinople 1872*, A. Melloni, ed., Turnhout: Brepols, 2016. XXIV + 520 pp.

³² Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*, ed. and trans. Robert E. Sinkewicz, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, 165–166 (cap. 93), 170–171 (cap. 96), 190–191 (cap. 112), 191–192 (cap. 114), 198–199 (cap. 120).

Metodologicznie artykuł łączy:

- (a) hermeneutykę źródeł (analizę tekstów greckich z interpretacją terminów *οὐσία*, *ἐνέργεια*, *μετουσία*, *θέωσις*, *ἀπλότης*),
- (b) analizę historyczno-teologiczną (rekonstrukcję logiki sporu i jego recepcji synodalnej) oraz
- (c) egzegezę patrystyczną (weryfikację ciągłości języka Palamasa w odniesieniu do Kapadocjan i tradycji dionizyjsko-maksymiańskiej)³³. W ograniczonym i ściśle kontrolowanym zakresie wykorzystana zostaje komparatystyka dogmatyczno-metafizyczna, zwłaszcza tam, gdzie współczesna debata o Boskiej prostocie stanowi kontekst interpretacyjny dla rozumienia relacji „istota–energia”³⁴.

Źródłową podstawę analiz stanowią przede wszystkim *Triady* w standardowej edycji/ przekładzie naukowym oraz *Capita CL* w opracowaniu Sinkewicza, a także świadectwa narracyjne dotyczące sporów (np. Nicefor Gregoras) i teksty patrystyczne stanowiące tło semantyczne (np. Bazyl Wielki)³⁵.

Artykuł składa się z pięciu części:

- (1) rekonstrukcji kontekstu od Barlaama do Akindynosa oraz synodów konstantynopolitańskich;
- (2) lektury *Triad* jako tekstu polemiczno-apologetycznego;
- (3) lektury *Capita CL* jako tekstu definicyjno-syntetycznego;
- (4) analizy argumentu trynitarnego Palamasa przeciw Akindynosowi (cap. 96) oraz jego konsekwencji chrystologicznych i pneumatologicznych;
- (5) wniosków systematycznych: statusu łaski jako energii, sensu przeobstwienia jako *μετουσία* energii, oraz krytycznego odniesienia do głównych współczesnych linii interpretacyjnych³⁶.

Zwieńczeniem będzie syntetyczne wskazanie soteriologicznego sensu palamickiej formuły: „ten sam Bóg” (*ὁ αὐτὸς Θεός... δι’ ἑαυτοῦ ἐνεργῶν*) udziela się realnie w energiach, nie udzielając istoty³⁷.

³³ Basil of Caesarea, *Letters*, w: *Saint Basile: Lettres*, ed. Yves Courtonne, t. III, Paris: Les Belles Lettres, 1966, 42–44 (Ep. 234); Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, w: *Corpus Dionysiacum I*, ed. B.R. Suchla, Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1990, 109–203; Maximus Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, ed. i trans. N. Constat, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014, t. I, 1–60, t. II, 61–140.

³⁴ T. Dumsday, “Is Palamism a Form of Classical Theism, Theistic Personalism, Panentheism, or What? Some Conceptual Clarification for Analytic Philosophers”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches* 5/2 (2021), 27–40.

³⁵ Nicephorus Gregoras, *Historia Rhōmaikē*, w: *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn: E. Weber, 1829–1855, t. I, 510–525; G. Palamas, *The Triads*, ed. John Meyendorff, trans. Nicholas Gendle, New York: Paulist Press, 1983, 3–39; G. Palamas, *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition, Translation and Study*, ed. i trans. R.E. Sinkewicz, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, 3–21.

³⁶ G. Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*, ed. and trans. R.E. Sinkewicz, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, 3–21; J. Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York: Fordham University Press, 1974, 150–172.

³⁷ G. Palamas, *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition, Translation and Study*, ed. i trans. R.E. Sinkewicz, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, 191–192 (cap. 114).

2. KONTEKST HISTORYCZNY SPORU PALAMASA Z AKINDYNOSEM

Spór Grzegorza Palamasa z Grzegorzem Akindynosem nie wyrasta w próżni: stanowi wewnętrzny etap kontrowersji hezychastycznej, która od końca lat trzydziestych XIV w. spletała w jedną dynamikę wątki ascetyczne, epistemologiczne, dogmatyczne oraz eklezjalno-polityczne³⁸. W sensie ścisłym konflikt palamicko-akindyński należy rozumieć jako „drugą fazę” sporu: po polemikach z Barlaamem z Kalabrii i po synodzie z czerwca 1341 r., a zarazem przed definicyjnym ukształtowaniem doktryny palamickiej w Tomosie synodu z 1351 r.³⁹.

Pierwszy impuls do konfliktu dała polemika Barlaama z hezychastami, w której krytyka praktyki modlitwy serca oraz „oglądu światła” została osadzona w sporze o możliwości poznania Boga: Barlaam podkreślał prymat dyskursywnej epistemologii i dystans wobec roszczeń do bezpośredniego doświadczenia „światła Bożego”, skłaniając się ku interpretacjom symboliczno-stworzonym⁴⁰. Palamas odpowiedział w *Triadach*, broniąc tradycji kontemplacji i zarazem tworząc ramę pojęciową rozróżnienia między niepoznawalną istotą Boga a Jego realnym działaniem (energiami), w którym – bez naruszania apofatyizmu – możliwe jest prawdziwe uczestnictwo w Bogu⁴¹.

Akindynos pojawia się początkowo nie jako przeciwnik, lecz jako współuczestnik polemicznej obrony przeciw Barlaamowi, co w źródłach i w literaturze przedmiotu bywa interpretowane jako znak, że pierwotna oś sporu miała charakter bardziej „metodologiczno-epistemologiczny” niż czysto dogmatyczny⁴². Dopiero po synodzie 1341 r., w miarę krystalizowania się języka palamickiego, Akindynos zaczyna traktować rozróżnienie *οὐσία-ἐνέργεια* jako teologicznie ryzykowne: nie tyle z powodu hezychastycznej praktyki, ile z obawy o doktrynę Boskiej prostoty i o to, czy rozróżnienie nie wprowadza w Bogu realnej wielości⁴³. W tym sensie konflikt z Akindynosem przesuwają punkt ciężkości z obrony praktyk ascetycznych na problem *stricte* dogmatyczny: status łaski, uczestnictwa i „Boskiego działania” wobec świata.

³⁸ J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris: Éditions du Seuil, 1959, 79–132.

³⁹ A. Papadakis, *Gregory Palamas at the Council of Blachernae, 1351*, Greek, Roman and Byzantine Studies 10 (1969), 333–342. *The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Constantinople 1872*, A. Melloni, ed., Turnhout: Brepols, 2016. XXIV + 520 pp.

⁴⁰ N. Gregoras, *Historia Rhōmaikē*, w: *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn: E. Weber, 1829–1855, t. I, 510–525; J. Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York: Fordham University Press, 1974, 150–158.

⁴¹ G. Palamas, *The Triads*, ed. John Meyendorff, trans. N. Gendle, New York: Paulist Press, 1983, 61–118 (Triad I, 2–3).

⁴² J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris: Éditions du Seuil, 1959, 133–166.

⁴³ G.I. Mantzaridis, *The Deification of Man: St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984, 42–66.

Od lata 1341 r. sytuacja teologiczna Bizancjum zostaje wciągnięta w logikę niestabilności politycznej: śmierć Andronika III (15 czerwca 1341 r.) otworzyła etap konfliktów o regencję, co doprowadziło do wojny domowej (1341–1347) i do radykalizacji sporów o autorytet w Kościele⁴⁴. W takich warunkach kontrowersja hezychastyczna nie mogła pozostać wyłącznie akademickim sporem uczonych: była przedmiotem działań patriarchatu, dworu, stronnictw i synodów, a decyzje doktrynalne stały się zarazem aktami eklezjalnej jurysdykcji⁴⁵.

Konsekwencją tej dynamiki był fakt, że kolejne synody (1341, 1347, 1351) nie tylko rozstrzygały kwestie personalne, lecz stopniowo normatywizowały język teologiczny. W 1341 r. synod potępił Barlaama; Akindynos wówczas nie uchodził jeszcze za przeciwnika Palamasa⁴⁶. Natomiast w toku eskalacji konfliktu Akindynos zaczął pełnić rolę głównego oponenta, a spór przechodził od „korekty” interpretacyjnej do oskarżeń o naruszenie fundamentów dogmatycznych (prostoty Boga, relacji natury i łaski, a w konsekwencji – implikacji trynitarnych)⁴⁷. W 1347 r. nastąpił kolejny etap synodalno-personalny, związany z przewartościowaniem układu sił po wejściu Jana VI Kantakuzena do Konstantynopola; w tym kontekście Palamas uzyskał wyraźniejsze oparcie instytucjonalne, a Akindynos został ostatecznie potępiony⁴⁸.

Kulminacją i jednocześnie dogmatycznym „domknięciem” sporu stał się synod w Blachernach w 1351 r. i jego Tomos, który nadał palamickiej nauce status normatywnego nauczania Kościoła⁴⁹. W tym miejscu rozróżnienie *istota–energie* przestaje być jedynie narzędziem polemiki i zostaje wpisane w język recepcji eklezjalnej: chodzi o rozróżnienie, które ma chronić zarazem apofatyczną transcendencję Boga i realność przeobstwienia jako udziału w niestworzonym darze⁵⁰.

Zarzuty Akindynosa koncentrowały się wokół problemu, który można ująć w klasycznym schemacie: czy afirmacja realnie uczestniczalnych energii nie implikuje wprowadzenia „wielości” w Bogu oraz czy rozróżnienie nie staje się – wbrew intencji – rozszczepieniem Boskiego bytu⁵¹. Akindynos nie odrzucał apofatyzmu jako takiego;

⁴⁴ G. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, trans. J. Hussey, Oxford: Basil Blackwell, 1956, 482–495.

⁴⁵ S. Runciman, *The Last Byzantine Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, 68–92.

⁴⁶ A. Papadakis, *Gregory Palamas at the Council of Blachernae, 1351*, Greek, Roman and Byzantine Studies 10 (1969): 333nn. *The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Constantinople 1872*, A. Melloni, ed., Turnhout: Brepols, 2016. XXIV + 520 pp.

⁴⁷ J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris: Éditions du Seuil, 1959, 167–213.

⁴⁸ J. Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York: Fordham University Press, 1974, 158–165.

⁴⁹ A. Papadakis, *Gregory Palamas at the Council of Blachernae, 1351*, Greek, Roman and Byzantine Studies 10 (1969): 333nn. *The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Constantinople 1872*, A. Melloni, ed., Turnhout: Brepols, 2016. XXIV + 520 pp.

⁵⁰ G. Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*, ed. and trans. R. E. Sinkewicz, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, 165–166 (cap. 93), 190–192 (cap. 112; 114).

⁵¹ J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris: Éditions du Seuil, 1959, 214–244.

spór dotyczył raczej tego, jak rozumieć relację „Bóg w sobie” i „Bóg udzielający się”: czy łaska jest niestworzona (a więc Boska), czy stworzona (a więc „skutek”), i jak zachować równocześnie transcendencję Boga i realność zbawczego działania⁵².

Palamas odpowiada, że bez rozróżnienia *οὐσία-ἐνέργεια* nie da się utrzymać sensu *θέωσις* jako realnego uczestnictwa: jeśli łaska miałaby być wyłącznie stworzonym skutkiem, przebóstwienie zostałoby sprowadzone do moralnej lub symbolicznej relacji, tracąc ontologiczny realizm, który tradycja wschodnia łączy z udziałem w życiu Bożym⁵³. Zarazem Palamas konsekwentnie twierdzi, że rozróżnienie nie dotyczy podziału istoty, lecz sposobu obecności i działania Boga wobec świata, co osiąga swój najmocniejszy wyraz w argumencie trynitarnym [cap. 96]: bez rozróżnienia energii i istoty zaciera się granica między aktami *ad intra* (zrodzenie i pochodzenie) a aktami *ad extra* (stworzenie), co prowadzi do absurdu dogmatycznego⁵⁴.

Rekonstrukcja historycznego przebiegu sporu wymaga ostrożnego korzystania z materiału narracyjnego i dokumentacyjnego. Nicefor Gregoras oraz Jan VI Kantakuzenos dostarczają wątków chronologicznych i kontekstowych, ale ich relacje są obciążone perspektywą polityczną i osobistą⁵⁵. Z kolei dokumenty synodalne (zwłaszcza Tomos z 1351 r. oraz jego recepcja w tradycji) mają charakter normatywny i nie zawsze odsłaniają pełną dynamikę konfliktu, lecz wyznaczają ostateczny idiom, w którym Kościół rozpoznał dopuszczalny język teologii energii⁵⁶. Dlatego właściwa metoda musi łączyć:

- (a) krytykę historyczną świadectw narracyjnych,
- (b) analizę tekstów teologicznych (Palamas, Akindynos), oraz
- (c) interpretację recepcji synodalnej jako momentu, w którym spór został „przepisany” z poziomu polemiki na poziom normatywnej doktryny⁵⁷.

W takim ujęciu kontekst historyczny nie jest jedynie prologiem, lecz częścią argumentu: dopiero na tle synodalno-eklezyjalnej dynamiki lat 1341–1351 można zrozumieć, dlaczego Palamas przechodzi od apologii doświadczenia hezychastycznego ku definicyjnemu językowi *Capita CL*, oraz dlaczego Akindynos staje się oponentem, który wymusza doprecyzowanie relacji między prostotą Boga, statusem łaski i możliwością przebóstwienia.

⁵² G.I. Mantzaridis, *The Deification of Man: St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984, 67–92.

⁵³ V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge: James Clarke & Co., 1957, 79–110.

⁵⁴ G. Palamas, *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition, Translation and Study*, ed. i trans. Robert E. Sinkewicz, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, 170–171 (cap. 96).

⁵⁵ N. Gregoras, *Historia Rhōmaikē*, w: *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn: E. Weber, 1829–1855, t. I, 525–560; John VI Cantacuzenus, *Historiarum libri IV*, w: *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn: E. Weber, 1828–1832, t. I, 259–320.

⁵⁶ J. Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York: Fordham University Press, 1974, 165–172.

⁵⁷ J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris: Éditions du Seuil, 1959, 245–276.

2.1. *Triady* – faza intuicyjno-polemiczna doktryny Grzegorza Palamasa

Triady w obronie świętych hezychastów (*Τριάδες ὑπὲρ τῶν ἁγίων ἡσυχαστῶν*), powstałe w latach 1338–1341, stanowią pierwszy, zasadniczy etap formowania się doktryny Grzegorza Palamasa o relacji pomiędzy Bogiem a światem. Ich charakter jest jednak wyraźnie polemiczny i apologetyczny: teksty te nie powstały jako traktat systematyczny, lecz jako odpowiedź na konkretne zarzuty Barlaama z Kalabrii wobec hezychastycznej praktyki modlitwy i doświadczenia światła Taboru⁵⁸. Z tego względu *Triady* nie oferują jeszcze definicyjnie zamkniętej syntezy ontologicznej, lecz przekazują intuicje teologiczne, które dopiero w późniejszym etapie zostaną doprecyzowane i ujęte w język normatywny.

Centralnym problemem *Triad* jest możliwość realnego poznania Boga bez naruszenia Jego absolutnej transcendencji. Barlaam, operując kategoriami epistemologii racjonalnej, odrzucał możliwość bezpośredniego doświadczenia Boga, traktując hezychastyczne widzenie światła jako zjawisko psychologiczne, symboliczne bądź stworzone⁵⁹. Odpowiedź Palamasa nie polega jednak na prostym przeciwstawieniu „mistyki” rozumowi, lecz na odwołaniu się do klasycznej tradycji apofatycznej, w której Bóg pozostaje niepoznawalny co do istoty, a zarazem realnie udziela się w swoim działaniu⁶⁰.

Już w *Triadach* Palamas konsekwentnie akcentuje apofatyczny wymiar teologii: istota Boga (οὐσία) pozostaje absolutnie niepoznawalna, niedostępna i nieuczestniczalna. W tym sensie *Triady* wpisują się w ciągłość myśli kapadockiej i dionizyjskiej, unikając wszelkiej ontologizacji doświadczenia Boga w Jego naturze. Jednocześnie Palamas stanowczo odrzuca tezę, jakoby niemożność poznania istoty implikowała niemożność realnego uczestnictwa w Bogu⁶¹. Doświadczenie hezychastyczne nie dotyczy bowiem „tego, czym Bóg jest”, lecz „tego, w jaki sposób Bóg działa i się udziela”.

To właśnie w tym miejscu pojawia się kluczowa intuicja palamicka: rozróżnienie między istotą Boga a Jego energiami (ἐνέργεια). W *Triadach* rozróżnienie to nie ma jeszcze postaci precyzyjnie zdefiniowanej kategorii ontologicznej; funkcjonuje raczej jako narzędzie hermeneutyczne, pozwalające jednocześnie zachować apofatyzm

⁵⁸ G. Palamas, *The Triads*, ed. John Meyendorff, trans. Nicholas Gendle, New York: Paulist Press, 1983, 3–17 (Triad I, 1); John Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris: Éditions du Seuil, 1959, 133–145.

⁵⁹ N. Gregoras, *Historia Rhōmaikē*, w: *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn: E. Weber, 1829–1855, t. I, 510–518; Steven Runciman, *The Last Byzantine Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, 71–75.

⁶⁰ V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge: James Clarke & Co., 1957, 31–45; Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford: Clarendon Press, 1981 (wyd. 2: Oxford: Oxford University Press, 2007), 171–176.

⁶¹ G. Palamas, *The Triads*, ed. John Meyendorff, trans. Nicholas Gendle, New York: Paulist Press, 1983, 61–74 (Triad I, 2); *Letters*, w: *Saint Basile: Lettres*, ed. Yves Courtonne, t. III, Paris: Les Belles Lettres, 1966, 42–44 (Ep. 234).

istoty i realizm doświadczenia Bożego działania⁶². Palamas mówi o energiach jako o „boskich działaniach”, „mocach” czy „łaskach”, przez które Bóg jest realnie obecny i udziela się człowiekowi, nie przestając być absolutnie transcendentny⁶³.

Szczególne znaczenie w *Triadach* ma interpretacja światła Taboru. Palamas stanowczo odrzuca zarówno empiryzm, jak i psychologizm: światło oglądane przez apostołów oraz przez hezychastów nie jest ani zjawiskiem zmysłowym, ani wytworem wyobraźni. Nie jest też stworzoną „reprezentacją” Boga. Jest ono realnym przejawem Boskiego działania, choć *Triady* nie formułują jeszcze wprost tezy o jego niestworzonym charakterze w sensie ścisłej definicji dogmatycznej⁶⁴. Mamy tu do czynienia z intuicją, która domaga się dalszego doprecyzowania, zwłaszcza wobec zarzutów o wprowadzanie wielości w Bogu.

Właśnie ten brak definicyjnej precyzji stanowi zasadnicze ograniczenie *Triad*. Palamas nie operuje jeszcze jednoznacznym aparatem ontologicznym pozwalającym jasno rozróżnić poziom Boskiej istoty od poziomu Boskiego działania. Terminy „energia”, „łaska”, „moc” funkcjonują w sposób elastyczny, dostosowany do polemiki z Barlaamem, a nie do systematycznej refleksji dogmatycznej⁶⁵. Nie oznacza to jednak niekonsekwencji, lecz świadczy o etapie rozwoju doktryny: *Triady* bronią doświadczenia i jego prawomocności, ale nie rozstrzygają jeszcze wszystkich implikacji ontologicznych tego doświadczenia.

Z tego względu *Triady* nie odpowiadają w pełni na zarzut, który później sformułuje Grzegorz Akindynos: czy rozróżnienie między istotą a energiami nie narusza Boskiej prostoty. W *Triadach* Palamas zakłada prostotę Boga jako oczywistą, lecz nie podejmuje jeszcze systematycznego wykazania, w jaki sposób realne uczestnictwo w energii nie implikuje złożoności w Bogu⁶⁶. Ten brak stanie się punktem zapalnym w sporze z Akindynosem i bezpośrednim impulsem do powstania *Capita CL*.

Można zatem powiedzieć, że *Triady* przekazują zasadniczą intuicję palamiczną: Bóg jest absolutnie niepoznawalny co do istoty, a zarazem realnie obecny i działający w swoim darze. Intuicja ta jednak funkcjonuje jeszcze w trybie polemicznym

⁶² J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris: Éditions du Seuil, 1959, 146–158; David Bradshaw, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 233–240.

⁶³ G. Palamas, *The Triads*, ed. John Meyendorff, trans. Nicholas Gendle, New York: Paulist Press, 1983, 74–90 (Triad I, 2–3); G.I. Mantzaridis, *Mantzaridis, The Deification of Man: St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984, 42–55.

⁶⁴ G. Palamas, *The Triads*, ed. John Meyendorff, trans. Nicholas Gendle, New York: Paulist Press, 1983, 175–183 (Triad I, 3, 5–8); N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 2004, 235–242.

⁶⁵ R.E. Sinkewicz, *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition, Translation and Study*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, 3–12; John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York: Fordham University Press, 1974, 150–155.

⁶⁶ J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris: Éditions du Seuil, 1959, 167–176; A. Papadakis, *Gregory Palamas at the Council of Blachernae, 1351*, Greek, Roman and Byzantine Studies 10 (1969): 333–342. *The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Constantinople 1872*, A. Melloni, ed., Turnhout: Brepols, 2016. XXIV + 520 pp.

i doświadczeniowym. Dopiero w konfrontacji z Akindynosem oraz w kontekście sporów synodalnych Palamas zostanie zmuszony do przejścia od języka obrony do języka definicji – od intuicji do systematycznej syntezy ontologicznej, którą przyniosą *Jedna setka i pięćdziesiąt rozdziałów*.

Analiza *Triad* ujawnia, że zasadnicza intuicja palamicka – rozróżnienie pomiędzy niepoznawalną istotą Boga a realnie udzielającym się Boskim działaniem – została sformułowana w kontekście polemicznym i obronnym, a nie jako element zamkniętego systemu ontologicznego⁶⁷. *Triady* bronią realności doświadczenia hezychastycznego oraz jego zgodności z tradycją apofatyczną, lecz czynią to językiem elastycznym, funkcjonalnym i dostosowanym do konkretnego przeciwnika, którym był Barlaam z Kalabrii⁶⁸. W tej fazie refleksji Palamas nie odczuwa jeszcze potrzeby definicyjnego doprecyzowania relacji między istotą a energiami, gdyż zasadniczy spór dotyczy możliwości poznania Boga, a nie ontologicznego statusu Bożego działania.

Sytuacja ta ulega zasadniczej zmianie wraz z pojawieniem się Grzegorza Akindynosa jako oponenta. Akindynos, początkowo sprzymierzony z Palamasem przeciw Barlaamowi, stopniowo zaczyna dostrzegać w palamickim języku potencjalne zagrożenie klasycznej doktryny Boskiej prostoty⁶⁹. O ile Barlaam kwestionował doświadczenie hezychastyczne jako takie, o tyle Akindynos akceptuje apofatyzm istoty, lecz problematyzuje samą strukturę rozróżnienia *οὐσία-ἐνέργεια*, obawiając się, że prowadzi ono do wprowadzenia realnej wielości w Bogu⁷⁰. Tym samym oś sporu przesuwana się z poziomu epistemologicznego na poziom ściśle dogmatyczny.

W tym nowym kontekście *Triady* okazują się niewystarczające. Język intuicji, który skutecznie odpierał zarzuty Barlaama, nie pozwala jeszcze jednoznacznie rozstrzygnąć pytania o to, czy energie są czymś stworzonym czy niestworzonym, czy mają status realny czy jedynie pojęciowy, oraz w jaki sposób ich uczestniczalność pozostaje zgodna z Boską prostotą⁷¹. Akindynos domaga się konsekwencji ontologicznych: jeśli energie są Boskie i realne, to – jego zdaniem – muszą albo być utożsamione z istotą, albo wprowadzać w Bogu złożoność⁷². Właśnie to żądanie konsekwencji wymusza na Palamasie przejście od języka obrony doświadczenia do języka definicji teologicznej.

⁶⁷ J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris: Éditions du Seuil, 1959, 133–158.

⁶⁸ G. Palamas, *The Triads*, ed. John Meyendorff, trans. Nicholas Gendle, New York: Paulist Press, 1983, 3–39; Steven Runciman, *The Last Byzantine Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, 71–75.

⁶⁹ J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris: Éditions du Seuil, 1959, 159–176.

⁷⁰ G.I. Mantzaridis, *The Deification of Man: St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984, 42–66.

⁷¹ R.E. Sinkewicz, *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition, Translation and Study*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, 3–12.

⁷² Alexander Papadakis, *Gregory Palamas at the Council of Blachernae, 1351*, Greek, Roman and Byzantine Studies 10 (1969), 333–342. *The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Constantinople 1872*, A. Melloni, ed., Turnhout: Brepols, 2016. XXIV + 520 pp.

Odpowiedzią na tę nową sytuację jest traktat *Capita physica, theologica, moralia et practica*, znany jako *Jedna setka i pięćdziesiąt rozdziałów*. W przeciwieństwie do *Triad*, tekst ten nie ma charakteru polemicznego *sensu stricto*, lecz stanowi próbę systematycznej syntezy, w której Palamas porządkuje swój aparat pojęciowy i precyzuje status kluczowych terminów⁷³. To właśnie w *Capita CL* rozróżnienie istoty i energii zostaje sformułowane w sposób normatywny: nie jako zabieg metodologiczny, lecz jako realne rozróżnienie teologiczne, które dotyczy sposobu Bożej obecności *ad extra*, a nie struktury Boskiej istoty.

Kluczowym elementem tej syntezy jest odpowiedź na zarzut naruszenia prostoty Boga. Palamas argumentuje, że brak rozróżnienia między istotą a energiami prowadziłyby do zniesienia granicy między życiem wewnętrznym Trójcy (*ad intra*) a Bożym działaniem wobec stworzenia (*ad extra*), co pociągałoby za sobą konsekwencje dogmatycznie nie do przyjęcia⁷⁴. W tym sensie *Capita CL* nie tylko odpowiadają na zarzuty Akindynosa, lecz także ujawniają wewnętrzną logikę palamickiej doktryny: rozróżnienie *οὐσία-ἐνέργεια* nie osłabia prostoty Boga, lecz ją zabezpiecza, umożliwiając jednocześnie realną teologię łaski i przeobstwienia.

Most pomiędzy *Triadami* a *Capita CL* nie jest więc jedynie przejściem chronologicznym, lecz przejściem metodologicznym i dogmatycznym. *Triady* artykułują doświadczenie i bronią jego prawomocności; Akindynos, kwestionując ontologiczne implikacje tej obrony, zmusza Palamasa do sformułowania definicji; *Capita CL* stanowią odpowiedź, w której intuicja zostaje przekształcona w systematyczną syntezę przygotowującą grunt pod recepcję synodalną lat 1341–1351⁷⁵. Dopiero na tym tle możliwe jest właściwe zrozumienie dojrzałej postaci palamickiej doktryny energii.

2.2. *Capita CL* – faza definicyjno-systematyczna doktryny Grzegorza Palamasa

Traktat *Capita physica, theologica, moralia et practica*, znany jako *Jedna setka i pięćdziesiąt rozdziałów* (*Capita CL*), stanowi kulminacyjny etap refleksji Grzegorza Palamasa nad relacją między Bogiem a światem. W przeciwieństwie do *Triad*, które miały charakter polemiczno-apologetyczny, *Capita CL* są tekstem syntetycznym i definicyjnym: Palamas nie broni już jedynie prawomocności doświadczenia hezychastycznego, lecz systematycznie porządkuje aparat pojęciowy, odpowiadając na zarzuty Grzegorza Akindynosa i przygotowując grunt pod normatywną recepcję synodalną⁷⁶.

⁷³ R.E. Sinkewicz, *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition, Translation and Study*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, 13–21.

⁷⁴ G. Palamas, *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition, Translation and Study*, ed. i trans. Robert E. Sinkewicz, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, 170–171 (cap. 96).

⁷⁵ J. Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York: Fordham University Press, 1974, 158–172.

⁷⁶ J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris: Éditions du Seuil, 1959, 167–213.

Charakter definicyjny *Capita CL* ujawnia się już w sposobie prowadzenia wywodu: krótkie, numerowane rozdziały nie tworzą narracji polemicznej, lecz układają się w logiczną sieć tez, w których Palamas precyzuje status pojęć „istota”, „energia”, „łaska”, „uczestnictwo” i „światło”. Centralnym problemem pozostaje pytanie, w jaki sposób Bóg – absolutnie prosty i transcendentny – może być realnie uczestniczalny, nie przestając być Bogiem niepoznawalnym co do istoty.

Jednym z kluczowych momentów definicyjnych jest *caput* 93, w którym Palamas jednoznacznie rozróżnia między energią przebóstwiającą a Boską naturą. Tekst grecki brzmi:

Ἡ θεοποιὸς ἐνέργεια... θεία τις ἐστὶ χάρις, ἀλλ' οὐχ ἡ φύσις τοῦ Θεοῦ⁷⁷.

Transliteracja:

Hē theopoiós enérgeia... theía tis estìn cháris, all' ouch hē phýsis tou Theoú.

Przekład:

„Energia przebóstwiająca jest pewną boską łaską, ale nie jest naturą Boga”.

Formuła ta ma charakter ściśle negatywno-definicyjny. Palamas odrzuca zarówno utożsamienie energii z istotą (co prowadzioby do naruszenia apofatyizmu), jak i jej redukcję do rzeczywistości stworzonej. Energia jest „boska” (*theía*), lecz nie jest „naturą” (*phýsis*). Tym samym Palamas zabezpiecza dwa porządki: absolutną nieuczestniczalność istoty oraz realność przebóstwiającego daru⁷⁸.

Definicja ta zostaje uogólniona w *caput* 112, które stanowi najbardziej znaną formułę palamicką:

Ὁ Θεὸς ἐστὶ ἀμέθεκτος κατ' οὐσίαν, μεθεκτὸς δὲ κατ' ἐνέργειαν⁷⁹.

Transliteracja:

Ho Theós estì améthektos kat' ousían, methektòs dè kat' enérgeian.

Przekład:

„Bóg jest nieuczestniczalny co do istoty, uczestniczalny zaś co do energii”.

Rozróżnienie to ma charakter realny, a nie czysto logiczny. Palamas nie mówi o dwóch „częściach” Boga, lecz o dwóch sposobach Jego obecności: Bóg pozostaje całkowicie transcendentny w swej istocie, a zarazem całkowicie obecny w swoim działaniu. Uczestnictwo (*μετουσία*) nie dotyczy więc tego, „czym Bóg jest”, lecz tego, „jak Bóg działa i się udziela”⁸⁰.

W *caput* 114 Palamas odpiera zarzut, jakoby energia była czymś „obok” Boga lub pośrednikiem pomiędzy Bogiem a światem:

⁷⁷ G. Palamas, *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition, Translation and Study*, ed. i trans. R.E. Sinkewicz, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, 165–166 (cap. 93).

⁷⁸ G.I. Mantzaridis, *The Deification of Man: St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984, 67–75.

⁷⁹ G. Palamas, *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition, Translation and Study*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, 190–191 (cap. 112).

⁸⁰ N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 2004, 235–242.

Οὔτε γὰρ ἡ χάρις ἔστιν οὐσία Θεοῦ, οὔτε ἡ ἐνέργεια παρὰ Θεόν· ἀλλ' ὁ αὐτὸς Θεός ἐστι δι' ἑαυτοῦ ἐνεργῶν⁸¹.

Transliteracja:

Oúte gàr hē chárìs estìn ousía Theoû, oúte hē enérgeia parà Theón; all' ho autòs Theós estì di' heautoû energôn.

Przekład:

„Ani łaska nie jest istotą Boga, ani energia nie jest czymś obok Boga; lecz ten sam Bóg jest działającym przez siebie”.

Formuła ὁ αὐτὸς Θεός... δι' ἑαυτοῦ ἐνεργῶν stanowi ós całego systemu palamickiego. Wielość nie dotyczy Boga jako bytu, lecz sposobów Jego działania *ad extra*. Tym samym Palamas wyklucza wszelką formę „częściowania” Boga, zachowując pełnię Jego prostoty⁸².

Najostrzejszą odpowiedź na zarzut Akindynosa Palamas formułuje w *caput* 96, gdzie sięga po argument trynitarny:

εἰ γὰρ ἡ ἐνέργεια οὐδενὶ τρόπῳ τῆς οὐσίας διέφερεν, οὔτε τὸ κτίζειν τοῦ γεννᾶν καὶ προίεναι διεκρίνεται, οὔτε τὰ κτίσματα τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος⁸³.

Transliteracja:

Ei gàr hē enérgeia oudenì trópō tēs ousías diéferen, oúte tò ktízein toû gennân kai proiénai diekrínetai, oúte tà ktísmata toû Hyiou kai toû Pneúmatos.

Przekład:

„Gdyby bowiem energia w żaden sposób nie różniła się od istoty, wówczas stwarzanie nie dałoby się odróżnić od zrodzenia i pochodzenia ani stworzenia od Syna i Ducha”.

Argument ten ma charakter *reductio ad absurdum*: bez rozróżnienia energii i istoty zanika granica między życiem wewnętrznym Trójcy a ekonomią stworzenia i zbawienia. Rozróżnienie *οὐσία–ἐνέργεια* nie osłabia więc doktryny trynitarniej, lecz ją zabezpiecza⁸⁴.

Definicyjne ujęcie znajduje również doktryna światła Taboru. W *caput* 120 Palamas pisze:

Τὸ τῆς θεότητος φῶς οὔτε αἴσθησις ἐστὶν οὔτε φαντασία, ἀλλ' ἐνέργεια ἀκτιστος ἢ τοὺς θεωροῦντας μεταμορφοῦσα⁸⁵.

⁸¹ G. Palamas, *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition, Translation and Study*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, 191–192 (cap. 114).

⁸² J. Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York: Fordham University Press, 1974, 158–165.

⁸³ G. Palamas, *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition, Translation and Study*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, 170–171 (cap. 96).

⁸⁴ A. Papadakis, *Gregory Palamas at the Council of Blachernae, 1351*, Greek, Roman and Byzantine Studies 10 (1969), 333–34. *The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Constantinople 1872*, A. Melloni, ed., Turnhout: Brepols, 2016. XXIV + 520 pp.

⁸⁵ G. Palamas, *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition, Translation and Study*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, 198–199 (cap. 120).

Transliteracja:

To tēs theotētōs phōs oúte aísthēsis estin oúte phantasia, all' enérgeia áktistos hē tous theorōúntas metamorphoúsa.

Przekład:

„Światło bóstwa nie jest ani doznaniem zmysłowym, ani wyobrażeniem, lecz niestworzoną energią, która przemienia oglądających”.

Światło Taboru zostaje tu jednoznacznie określone jako niestworzona energia, a więc realna obecność Boga, w której możliwe jest uczestnictwo bez naruszenia transcendencji istoty. Tym samym *Capita CL* zamykają drogę zarówno empiryzmowi, jak i psychologizmowi, integrując doświadczenie mistyczne z doktryną ontologiczną⁸⁶.

W *Capita CL* Palamas osiąga pełną syntezę: energia jest niestworzona, boska, realna i uczestniczalna; istota pozostaje absolutnie nieuczestniczalna; prostota Boga zostaje zachowana; przebóstwienie zyskuje ontologiczny realizm. W tym sensie traktat ten stanowi pomost między doświadczeniem hezychastycznym a normatywną doktryną Kościoła, co zostanie przypieczętowane przez synody konstantynopolikańskie z lat 1341–1351.

2.3. Recepcja synodalna (1341–1351) i normatywność doktryny palamickiej

Recepcja synodalna nauki Grzegorza Palamasa stanowi nie tylko zwieńczenie kontrowersji hezychastycznej, lecz także moment przejścia od polemiki teologicznej do normatywnego nauczania Kościoła. Lata 1341–1351 wyznaczają proces stopniowego „przepisania” sporu z poziomu dyskusji doktrynalnej na poziom decyzji eklezjalnych, w których rozróżnienie *oúσία–évéργεια* zostaje rozpoznane jako dopuszczalny i właściwy idiom teologii prawosławnej⁸⁷. Normatywność ta nie polega na kanonizacji jednego traktatu, lecz na recepcji określonego języka teologicznego, zdolnego zabezpieczyć zarówno apofatyczną transcendencję Boga, jak i realizm przebóstwienia.

Pierwszy synod konstantynopolikański (czerwiec 1341 r.) był bezpośrednią odpowiedzią na spór z Barlaamem z Kalabrii. Jego rozstrzygnięcia miały charakter przede wszystkim negatywny: potępiono tezy Barlaama podważające możliwość realnego doświadczenia Boga oraz redukujące światło Taboru do zjawiska stworzonego⁸⁸. Synod ten nie sformułował jeszcze pozytywnej definicji doktryny energii; niemniej jednak przyznał rację Palamasowi w kluczowym punkcie: doświadczenie hezychastyczne nie narusza ani transcendencji Boga, ani granicy między Stwórcą a stworzeniem⁸⁹. W ten sposób intuicje obecne w *Triadach* uzyskały wstępną legitymizację eklezjalną, choć bez pełnej artykulacji ontologicznej.

⁸⁶ V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge: James Clarke & Co., 1957, 79–90.

⁸⁷ J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris: Éditions du Seuil, 1959, 245–276.

⁸⁸ Nicephorus Gregoras, *Historia Rhōmaikē*, w: *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn: E. Weber, 1829–1855, t. I, 510–525.

⁸⁹ J. Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York: Fordham University Press, 1974, 150–158.

Okres między synodami 1341 i 1347 r. charakteryzuje się narastającą polaryzacją stanowisk, w której kluczową rolę zaczyna odgrywać Grzegorz Akindynos. O ile wcześniejsza faza sporu dotyczyła przede wszystkim epistemologii i praktyki ascetycznej, o tyle teraz centrum ciężkości przesuwa się ku problemowi Boskiej prostoty i statusu łaski⁹⁰. Akindynos nie kwestionuje apofatyizmu istoty, lecz uznaje rozróżnienie *οὐσία–ἐνέργεια* za teologicznie niebezpieczne, domagając się jednoznacznych konsekwencji ontologicznych.

W tym kontekście pojawiają się *Capita CL* jako próba systematycznej syntezy, która nie tylko odpowiada na zarzuty Akindynosa, lecz także porządkuje język teologiczny w perspektywie recepcji eklezjalnej. Spór przestaje mieć charakter czysto akademicki: staje się przedmiotem decyzji patriarchatu i synodów, a jego rozstrzygnięcie zyskuje wymiar normatywny⁹¹.

Synod z 1347 r., odbywający się w zmienionym kontekście politycznym po zakończeniu wojny domowej i objęciu władzy przez Jana VI Kantakuzena, przyniósł wyraźne wzmocnienie pozycji Palamasa. Akindynos został potępiony, a Palamas – mianowany arcybiskupem Tesaloniki – uzyskał zarówno autorytet teologiczny, jak i instytucjonalny⁹². Choć synod ten nadal nie sformułował pełnej definicji doktrynalnej, to jednak jednoznacznie opowiedział się przeciw interpretacjom utożsamiającym energię z istotą lub redukującą łaskę do stworzonego skutku.

Kulminacją procesu recepcji był synod w Blachernach w 1351 r. oraz ogłoszony przez niego *Tomos*. W dokumencie tym nauka Palamasa o niestworzonych energiach, realnym uczestnictwie w Bogu i nieuczestniczalności istoty zostaje jednoznacznie uznana za zgodną z Tradycją Kościoła⁹³. *Tomos* nie wprowadza nowego dogmatu w sensie ścisłym, lecz normatywizuje określony sposób mówienia o Bogu i Jego relacji do świata.

Kluczowe jest to, że synod nie sankcjonuje pojedynczej formuły filozoficznej, lecz rozpoznaje rozróżnienie *οὐσία–ἐνέργεια* jako konieczne zabezpieczenie dwóch fundamentalnych prawd: (1) absolutnej prostoty i transcendencji Boga oraz (2) realności przeobstwienia jako udziału w niestworzonym darze⁹⁴. W tym sensie *Tomos* z 1351 r. potwierdza zasadę sformułowaną w *Capita CL*: „Bóg jest nieuczestniczalny co do istoty, uczestniczalny co do energii”.

Ostatecznym potwierdzeniem normatywności doktryny palamickiej jest jej włączenie do *Synodikon* Ortodoksji, czytanego liturgicznie w pierwszą niedzielę

⁹⁰ G.I. Mantzaridis, *The Deification of Man: St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984), 67–92.

⁹¹ S. Runciman, *The Last Byzantine Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, 86–92.

⁹² J. Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York: Fordham University Press, 1974, 158–165.

⁹³ A. Papadakis, *Gregory Palamas at the Council of Blachernae, 1351*, Greek, Roman and Byzantine Studies 10 (1969), 333nn. *The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Constantinople 1872*, A. Melloni, ed., Turnhout: Brepols, 2016. XXIV + 520 pp.

⁹⁴ G. Palamas, *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition, Translation and Study*, ed. i trans. Robert E. Sinkewicz, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, 190–192 (cap. 112; cap. 114).

Wielkiego Postu. Włączenie to ma znaczenie nie tylko doktrynalne, lecz także eklezjologiczne: nauka o niestworzonych energiach staje się częścią żywej tożsamości Kościoła, a nie jedynie tezą akademicką⁹⁵. W ten sposób rozróżnienie *οὐσία-ἐνέργεια* zostaje zakorzenione w modlitwie i celebracji, co potwierdza jego funkcję soteriologiczną.

Normatywność doktryny palamickiej nie polega na wykluczeniu innych tradycyjnych sposobów mówienia o Bogu, lecz na wyznaczeniu granicy tego, co teologicznie dopuszczalne w kontekście doświadczenia przebóstwienia. Synody lat 1341–1351 rozpoznają, że bez realnego rozróżnienia między istotą a energiami niemożliwe jest utrzymanie jednocześnie apofatyizmu, prostoty Boga i realizmu łaski⁹⁶. W tym sensie recepcja synodalna potwierdza *Capita CL* jako dojrzałą syntezę, zdolną pełnić funkcję normatywną w teologii prawosławnej.

3. WNIOSKI: PROSTOTA BOGA, STATUS ŁASKI I SENS PRZEBÓSTWIENIA

Przeprowadzona analiza drogi doktrynalnej Grzegorza Palamasa – od intuicji obecnych w *Triadach*, poprzez definicyjną syntezę *Capita CL* aż po normatywną recepcję synodalną lat 1341–1351 – pozwala sformułować kilka zasadniczych wniosków systematycznych, które dotyczą nie tylko teologii bizantyńskiej XIV w., lecz także samej struktury chrześcijańskiej teologii relacji Boga i świata.

Po pierwsze, palamickie rozróżnienie między istotą (*οὐσία*) a energiami (*ἐνέργεια*) nie stanowi naruszenia doktryny Boskiej prostoty, lecz jej teologicznego zabezpieczenia. Analiza *Capita CL*, zwłaszcza *cap.* 93, 112, 114 i 96, pokazuje jednoznacznie, że Palamas nie wprowadza w Bogu złożoności bytowej ani „częściowania” Boskiej natury⁹⁷. Rozróżnienie dotyczy nie struktury istoty, lecz sposobu Bożej obecności i działania *ad extra*. Bóg pozostaje absolutnie prosty i niepoznawalny co do istoty, a zarazem realnie udziela się w swoich energiach, które nie są ani istotą Boga, ani czymś zewnętrznym wobec Boga.

W tym sensie palamicka doktryna stanowi alternatywę zarówno wobec redukcji prostoty do pojęciowej jednorodności, jak i wobec modeli, które – chcąc zachować transcendencję Boga – redukują Jego działanie wobec świata do stworzonego skutku. Synody XIV w. rozpoznały, że bez realnego rozróżnienia między istotą a energiami nie da się jednocześnie utrzymać apofatyizmu, prostoty Boga oraz sensownej teologii ekonomii zbawienia⁹⁸.

⁹⁵ J. Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York: Fordham University Press, 1974, 165–172.

⁹⁶ V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge: James Clarke & Co., 1957, 79–110.

⁹⁷ G. Palamas, *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition, Translation and Study*, ed. i trans. R.E. Sinkewicz, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, 165–166 (*cap.* 93), 190–192 (*cap.* 112; *cap.* 114), 170–171 (*cap.* 96).

⁹⁸ A. Papadakis, *Gregory Palamas at the Council of Blachernae, 1351*, Greek, Roman and Byzantine Studies 10 (1969), 333nn. *The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika*.

Po drugie, palamicka nauka o energiach nadaje łasce status realnego, niestworzonego daru. W *Capita CL* Palamas konsekwentnie odrzuca zarówno utożsamienie łaski z Boską istotą, jak i jej redukcję do rzeczywistości stworzonej⁹⁹. Łaska jest energią Boga: jest Boska, niestworzona i realnie udzielana, ale nie jest istotą Boga. Formuła *ὁ αὐτὸς Θεός... δι' ἑαυτοῦ ἐνεργῶν* wyraża zasadę, według której w łasce nie uczestniczymy w „czymś obok Boga”, lecz w samym Bogu, działającym wobec stworzenia.

To rozumienie łaski pozwala uniknąć zarówno panteistycznego zatarcia granicy między Bogiem a światem, jak i nominalistycznego ujęcia łaski jako czysto zewnętrznego dodatku do natury stworzonej. W tym sensie palamicka doktryna energii okazuje się nie tyle „wschodnią osobliwością”, ile konsekwentnym rozwinięciem biblijno-patrystycznej intuicji o Bogu, który pozostając transcendentny, realnie się udziela¹⁰⁰.

Po trzecie, rozróżnienie istoty i energii stanowi warunek możliwości chrześcijańskiej doktryny przeobóstwienia (*θέωσις*). Analiza cap. 112 i 120 pokazuje, że dla Palamasa przeobóstwienie nie jest metaforą moralną ani jedynie symbolicznym określeniem relacji z Bogiem, lecz realnym uczestnictwem (*μετουσία*) w niestworzonym Boskim działaniu¹⁰¹. Człowiek nie zostaje „włączony” w istotę Boga, lecz zostaje przemieniony przez udział w Jego energii, co zachowuje zarówno ontologiczną różnicę między Bogiem a stworzeniem, jak i realizm zbawczego daru.

W tym sensie palamicka doktryna pozwala sformułować spójną teologię doświadczenia mistycznego: doświadczenie światła Taboru, określone w cap. 120 jako niestworzona energia, nie jest ani subiektywnym przeżyciem, ani empirycznym fenomenem, lecz realnym spotkaniem z Bogiem w Jego działaniu¹⁰². Recepcja synodalna potwierdza, że taki język doświadczenia nie tylko nie narusza dogmatu, lecz znajduje się w jego obrębie.

Wreszcie, recepcja synodalna lat 1341–1351 ukazuje, że doktryna palamicka nie została przyjęta jako prywatna opinia teologa, lecz jako normatywny sposób mówienia o relacji Boga i świata w Kościele prawosławnym¹⁰³. Normatywność ta nie polega na zamknięciu refleksji teologicznej, lecz na wyznaczeniu granic: wszelka teologia łaski, przeobóstwienia i doświadczenia Boga musi respektować jednocześnie transcendencję istoty i realność Boskiego działania.

Z tej perspektywy spór Palamasa z Akindynosem jawi się nie jako marginalna kontrowersja scholastyczna, lecz jako moment krystalizacji fundamentalnych

From Constantinople 861 to Constantinople 1872, A. Melloni, ed., Turnhout: Brepols, 2016. XXIV + 520 pp.

⁹⁹ G.I. Mantzaridis, *The Deification of Man: St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984, 42–66.

¹⁰⁰ V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge: James Clarke & Co., 1957, 79–110.

¹⁰¹ N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 2004, 235–282.

¹⁰² G. Palamas, *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition, Translation and Study*, ed. i trans. Robert E. Sinkewicz, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988, 198–199 (cap. 120).

¹⁰³ J. Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York: Fordham University Press, 1974, 165–172.

kategorii chrześcijańskiej ontologii relacji. Palamicka synteza nie rozwiązuje wszystkich problemów metafizycznych, ale dostarcza języka, który pozwala mówić o Bogu jako absolutnie prostym i zarazem realnie udzielającym się. W tym sensie pozostaje ona punktem odniesienia nie tylko dla teologii prawosławnej, lecz także współczesnych debat nad statusem łaski, doświadczenia religijnego i relacji transcendencji do immanencji.

BIBLIOGRAFIA

I. ŹRÓDŁA

- Athanasius Alexandrinus. *De Incarnatione Verbi*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 25, edited by Jacques-Paul Migne. Paris: Imprimerie Catholique, 1857.
- Basil of Caesarea. *Epistulae*. In *Saint Basile. Lettres*, edited by Yves Courtonne, vols. I–III. Paris: Les Belles Lettres, 1957–1966.
- Basil of Caesarea. *Epistulae*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 32, edited by Jacques-Paul Migne. Paris: Imprimerie Catholique, 1857–1866.
- Gregory of Nyssa. *Contra Eunomium*. In *Gregorii Nysseni Opera*, edited by Werner Jaeger. Leiden: Brill, 1960.
- Gregory Palamas. *Opera*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vols. 150–151, edited by Jacques-Paul Migne. Paris: Imprimerie Catholique, 1857–1866.
- Gregory Palamas. *The Triads*. Edited by John Meyendorff. Translated by Nicholas Gendle. New York–Mahwah, NJ: Paulist Press, 1983.
- Gregory Palamas. *The One Hundred and Fifty Chapters (Capita physica, theologica, moralia et practica)*. Edited and translated by Robert E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988.
- Gregoras, Nicephorus. *Historia Rhōmaikē*. In *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, vols. I–III. Bonn, 1829–1855.
- Maximus the Confessor. *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*. Edited and translated by Nicholas Constatas. 2 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.
- Novum Testamentum Graece*. Nestle–Aland, 28th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Pseudo-Dionysius the Areopagite. *De divinis nominibus*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 3, edited by Jacques-Paul Migne. Paris: Imprimerie Catholique, 1857.
- Pseudo-Dionysius the Areopagite. *De divinis nominibus*. In *Corpus Dionysiacum I*, edited by Beate Regina Suchla. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1990.
- The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Constantinople 1872*, A. Melloni, ed., Turnhout: Brepols, 2016. XXIV + 520 pp. ISBN 9782503575056.
- Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*. Editio Leonina. Rome: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1891–.
- Biblia Sacra Vulgata*. Vulgata Clementina. Rome: Typis Vaticanis, 1592/1907.

II. OPRACOWANIA

- Bradshaw, David. *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Burri, Renate, and Katharina Heyden, eds. *The Role of Gregory Akindynos in the Hesychast Controversy*. Paderborn: Brill Schöningh, 2024.
- Dumsday, Travis. *Is Palamism a Form of Classical Theism, Theistic Personalism, Panentheism, or What? Some Conceptual Clarification for Analytic Philosophers*. *Philosophy of Religion: Analytic Researches* 5, no. 2 (2021): 27–40.

- Gouillard, Jean. *Le Synodikon de l'Orthodoxie*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.
- Lossky, Vladimir. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. London: James Clarke & Co., 1957.
- Louth, Andrew. *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*. Oxford: Clarendon Press, 1981. 2nd ed., Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Mantzaridis, Georgios I. *The Deification of Man: St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984.
- Meyendorff, John. *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*. Paris: Éditions du Seuil, 1959.
- Meyendorff, John. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press, 1974.
- Meyendorff, John. *A Study of Gregory Palamas*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1998.
- Ostrogorsky, George. *History of the Byzantine State*. Translated by Joan Hussey. Oxford: Basil Blackwell, 1956.
- Papadakis, Aristeides. *Gregory Palamas at the Council of Blachernae, 1351*. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 10, no. 4 (1969): 333–342.
- Russell, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Runciman, Steven. *The Last Byzantine Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Świtkiewicz-Blandzi Agnieszka. *Metafizyka światła. Studium z filozofii bizantyńskiej*. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 9/4 (2000), 53–67.
- Świtkiewicz-Blandzi Agnieszka., *Pseudo-Dionizy a Grzegorz Palamas. Bizantyjska synteza wschodniej patrystyki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 2018.
- Weinandy, Thomas G. *Gregory Palamas, Essence and Energy: Eradicating Falsehood and Establishing Truth*, *International Journal of Systematic Theology* 26 (2024), 1–26.
- Zachariou, Andreas P. *The Relation of Gregory Akindynos to Barlaam the Calabrian*. In *The Role of Gregory Akindynos in the Hesychast Controversy*, edited by Renate Burri and Katharina Heyden, 61–90. Paderborn: Brill Schöningh, 2024.

DIVINE SIMPLICITY AND THE MULTIPLICITY OF ENERGIES: GREGORY PALAMAS' CONTROVERSY WITH GREGORY AKINDYNOS IN THE LIGHT OF THE *CAPITA CL* AND THE SYNODS OF 1341–1351

Summary

This article examines Gregory Palamas' controversy with Gregory Akindynos through the lens of divine simplicity and the multiplicity of energies, focusing on the treatise *Capita physica, theologica, moralia et practica (Capita CL)* and its synodal reception between 1341 and 1351. The study reconstructs the development of Palamas' thought from the intuitive and polemical framework of the *Triads* to the definitional and systematic synthesis articulated in the *Capita CL*, a transition prompted by the theological challenge posed by Akindynos. It argues that the core of the dispute did not concern hesychastic practice as such, but rather the ontological status of grace and the possibility of real participation in divine life while preserving God's absolute simplicity and transcendence.

At the center of the analysis lies Palamas' distinction between the unknowable and incommunicable divine essence (οὐσία) and the uncreated, really participable divine energies (ἐνέργειαι). Through a close reading of key chapters of the *Capita CL* (chaps. 93, 112, 114, 96, and 120), the article demonstrates that this distinction does not compromise divine simplicity but rather safeguards the boundary between the inner trinitarian life (*ad intra*) and God's activity toward creation (*ad extra*), thereby grounding a coherent theology of grace and deification (θέωσις). The analysis of the synodal decisions—especially the Tomos of the Council of Blachernae (1351)—highlights the normative status of Palamite doctrine within the Orthodox tradition. The article concludes that

the Palamas–Akindynos controversy represents a decisive moment in the formation of a Christian ontology of the God–world relationship, whose theological significance extends into contemporary discussions of divine simplicity and grace.

Key words: Gregory Palamas; Gregory Akindynos; divine simplicity; uncreated energies; essence–energies distinction; *Capita CL*; hesychasm; deification; fourteenth-century Constantinopolitan synods

Nota o Autorze

Wojciech SŁOMSKI – profesor nauk humanistycznych, dr hab. filozofii, dr hab. teologii dogmatycznej, Uniwersytet Vizja w Warszawie. ORCID ID: 0000-0003-1532-0341
Kontakt e-mail: slomski@autograf.pl