

Anna Palusińska

Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej KUL

Wiedza grecka a mądrość chrześcijańska według Grzegorza Palamasa

Około 1330 roku do Konstantynopola przybył Barlaam z Kalabrii, aby studiować komentarze do pism Dionizego Areopagity. Jego przybycie stało się początkiem sporu palamickiego, który jest ostatnim wielkim sporem dogmatycznym w Bizancjum. Barlaam w swoim tekście *Przeciwko messalianom* zaatakował mnichów hezychastów i ostro skrytykował ich przekonanie, że hezychastyczna metoda modlitwy sprawi, że cielesnymi oczyma będą mogli oglądać światło Taboru, czyli niestworzone Boże energie. Hezychastów w obronę wziął Grzegorz Palamas, obszernie odpowiadając Barlaamowi w swych dziełach *Triady*.

Palamasowi udało się dotrzeć do dzieł Barlaama, pomimo tego, że podobno Barlaam starał się, żeby do rąk Grzegorza nie trafiły. Przeczytawszy je stwierdził, że nie ma w nich słowa prawdy, a wszystko to wyrefinowane oszustwo. Najprawdopodobniej też Barlaam w trakcie dyskusji i po zapoznaniu się z argumentami Palamasa, swoje stanowisko trochę złagodził i zrezygnował z niektórych skrajnych sformułowań, jak np. z nazywania hezychastów omfalopsychitami i karykaturalnego przedstawiania ich poglądów.

Uproszczona ocena sporu palamickiego interpretuje go jako spór między zachodnią filozofią a wschodnią teologią, gdzie filozoficzny racjonalizm ma prowadzić do krytycyzmu i nominalizmu Barlaama, a teologia Palamasa, odwołująca się do jego osobistego mistycznego doświadczenia, gwarantuje hezychastom oglądanie cielesnymi oczyma teraz w tym życiu chwały Boga¹.

¹ Por. J. Konstantinovsky, *Dionysius the Areopagite versus Aristotle?* „Studia Patristica” XLII, Parvis. Leuven: Peters, 2006.

Hezychazm czternastowieczny w Bizancjum, był kontynuacją modlitwy hezychastycznej rozwijanej przez anachoretów i ojców pustyni od IV wieku. Metoda hezychazmu została opisana przez autorów w tekstach zebranych pod wspólnym tytułem *Filokalii ojców neptyckich*. Hezychazm to metoda przygotowująca człowieka na spotkanie z Bogiem, doświadczenie Boga przez osiągnięcie *hezychii* czyli wewnętrznej ciszy wyrażającej poznawczy bezruch zmysłów intelektu oraz uczuciową *apatheię*. Niektórzy hezychasści zalecają związanie wypowiedzianej modlitwy Jezusowej: *Panie Jezu Chryste zmiłuj się nade mną grzesznym* z kontrolą oddechu jako metodą, która powoduje wprowadzanie umysłu do serca, to znaczy osiągnięcie takiego stanu, kiedy umysł rezygnuje z poznania rzeczy zewnętrznych, a zwraca się w akcie samopoznania ku sobie samemu, odkrywając Boga jako źródło Dobra.

Palamizm jest faktem niesłuchanie doniosłym dla całego wschodniego chrześcijaństwa. Nie tylko związany jest z duchowością hezychastyczną, ale również z całą mistyczną tradycją greckiego Kościoła, teologią ojców, zwłaszcza Maksyma Wyznawcy. Doktryna Grzegorza Palamasa jest ważna z kilku powodów. Po pierwsze, jako zbiór idei, które w średniowiecznej sztuce Cesarstwa Bizantyńskiego przełamały XIV wieczny renesans Paleologów, w drugiej połowie tego wieku inspirując przede wszystkim artystów do tworzenia ikon w nowej stylistyce wyrażającej idee hezychazmu: obrazy z historii świętej utraciły swój narracyjny i ilustracyjny styl, dominujący w okresie Paleologów i zawierający motywy klasyczne, a stały się obrazami *hezychii* – ciszy, zatrzymującymi widza przed obrazem i prowadzącymi go ku kontemplacji. Po drugie, doktrynę Grzegorza Palamasa można odczytać jako odrzucenie platońsko-orygenesowskiej antropologii, przede wszystkim w jego teorii mikrokosmizmu i przebóstwienia człowieka. I po trzecie, palamizm zawiera typową dla chrześcijańskiej kultury Cesarstwa Wschodniego ocenę wartości greckiego dziedzictwa naukowego – helleńskiej filozofii, która ma wartość dla chrześcijańskiego życia tylko w tym wypadku, gdy zostanie podporządkowana prawdom wiary.

Grzegorz Palamas rozpoczynając swe *Triady*, pisze tak:

„Słyszając od niektórych ludzi pogląd, że zewnętrznej mądrości muszą poszukiwać również i mnisi, ponieważ bez niej nie można uciec od niewiedzy i fałszywych mniemań i

również nie można osiągnąć wyższej *apathei*, człowiek nie osiągnie świętości, jeśli nie pozna każdej wiedzy, a zwłaszcza wiedzy Greków. Nauka ta bowiem jest, podobnie do Objawienia proroków i apostołów, bożym darem. Z niej bowiem w duszy tworzy się poznanie istoty [istot rzeczy stworzonych], ona ostrzy władze poznawcze jako/ niby wyższe władze duszy i zbawia dusze od wszelkiego zła, dlatego iż namiętność wyrasta i ukorzenia się też poprzez niewiedzę. Wiedza również prowadzi do poznania Boga, ponieważ nie można Boga inaczej poznać jak poprzez stworzenia – usłyszawszy to, nie bardzo w to uwierzyłem. Moje doświadczenie życia monastycznego pokazało mi coś przeciwnego. Ale nie mogłem im odpowiedzieć, ponieważ mówili w ten sposób: „Nie tylko interesujemy się tajemnicami natury, mierzymy krąg niebios, śledzimy uporządkowanie ruchu gwiazd, ich zachody i wschody, ujmujemy z tego wynikające następstwa i jesteśmy z tego dumni, z tej wiedzy – nie, ale ponieważ prawa bytu (bytów stworzonych) zawarte są w Bożym, pierwszym i stwarzającym rozumie, obrazy tych praw są w naszej duszy, staramy się je poznać, aby przyjmując różnorodność, wnioskowania i analizy ustrzec się od pieczęci ignorancji, i tym sposobem i w życiu i po śmierci zachować w sobie podobieństwo Stwórcy.” Dlatego też bałem się, że nie będę mógł właściwie odpowiedzieć, i zamilczałem przed nimi, prosząc teraz ciebie ojcze, abys nauczył mnie słów prawdy, abyśmy byli gotowi, za apostołem „dać odpowiedź każdemu, kto się domaga od was sprawy z tej nadziei, którą macie. (1P 3,15)”

Palamas formułuje we wstępie problem, który będzie roztrząsał na kartach swoich *Triad*: jakie są drogi poznania Boga? Czy człowiek skazany jest w swej egzystencji na odczytywanie śladów Stwórcy, które Ten zostawił w swym stworzeniu i pozostaje ciągle Bogiem, nie dającym się poznać? Czy Bóg udziela poznania człowiekowi, ale daje się poznać tylko poprzez hierarchię stworzeń? Dyskusja Palamasa z Barlaamem z Kalabrii poruszyła bardziej podstawowe zagadnienia niż pytanie o to, czy hezychasty widzą czy nie widzą niestworzone światło Taboru. Jeszcze raz w Bizancjum został postawiony problem hellenizacji chrześcijaństwa, to znaczy miejsca greckiej pogańskiej mądrości w chrześcijańskiej kulturze, a zwłaszcza w chrześcijańskiej teologii. Palamas odkrywając założenia Barlaamowego ataku na hezychastów, prowadzi dokładną analizę punktu wyjścia każdej ze stron, w centrum umieszczając problem relacji wiary i rozumu, czyli wiedzy opartej na Objawieniu, a więc wiedzy wewnętrznej oraz filozofii i wyrastających z niej nauk zewnętrznych.

Stanowisko Palamasza wobec filozofii, na pierwszy rzut oka, wydaje się mało przychylnie. Palamas widzi bowiem, że filozofia sama w sobie nie zawiera kryterium prawdy, a raczej jej wszystkie teorie i rozwiązania do których dochodzi, dają się wpisać w schemat Protagorasowskiej antylogii, ponieważ dla każdego zdania można znaleźć zdanie przeciwne, a dla każdej filozoficznej teorii - teorię przeciwną. Doktryny znoszą się nawzajem i prowadzą do poznawczego relatywizmu i chaosu. Wielość więc stanowisk starożytnych filozofów dowodzi bezużyteczności filozofii w badaniu prawdy. Dla sofistów taka ocena filozofii jest punktem wyjścia dla relatywizmu gnozeologicznego i moralnego; natomiast dla bizantyńskiego teologa stanowi rację odrzucenia absolutnej autonomiczności rozumu i ostatecznego charakteru prawd przezeń odkrywanych. Grzegorz przyznaje, że filozofia może posiadać jakąś wartość, np. ćwiczenia umysłu, ale nie ceni tego zbyt wysoko. Dostrzega natomiast realne dla chrześcijan niebezpieczeństwo w uprawianiu filozofii, prowadzące często do twierdzeń sprzecznych z doktryną Kościoła, czego dowodem mają być poglądy Barlaama z Kalabrii zbijane w *Triadach* i innych jego mniejszych dziełach.

Barlaam rozpoczyna swój wykład od ustalenia wartości wiedzy świeckiej, zewnętrznej w dochodzeniu do prawdy. Mówi: „jak ze zdrowiem, tak się mają sprawy i z filozofią. Ona w równej mierze pochodzi bezpośrednio od Boga jak i osiągnana jest naszą pracą i staraniem. I jak zdrowie, które pochodzi od Boga, nie jak jakieś inne, ale te same, które pochodzi od leczenia, tak samo i mądrość. Pan ją dał prorokom i filozofom; nam i Pismu natchnionych mężów i w nich szukamy jej i ją znajdujemy”

Palamas rozważaniom nad wartością mądrości Hellenów poświęca początek II *Triady*. Referuje stanowisko Barlaama, które jest też wspólnym stanowiskiem bizantyńskich racjonalistów, takich jak np. Eustratios i Jan Italos, a mianowicie, że Pismo objawione i filozofia wraz z zewnętrznymi naukami skierowane są do tego samego celu i znajdują tę samą prawdę, ponieważ prawda jest jedna we wszystkim. I ta bezpośrednio wlana apostołom i ta, którą w trudach sami osiągamy.

Palamas uważa jednak, że nie tylko istnieją dwie drogi poznania, naturalne i ponadnaturalne, ale również istnieją dwa rodzaje prawd. Pierwsza, to prawda, do której dochodzi się za pomocą nauk zewnętrznych i filozofii, nie jest konieczna ani potrzebna do zbawienia i zawsze jest zmieszana z fałszem. Natomiast druga to prawda, która jest celem

nauki natchnionej przez Boga, jest niezawodna i oczywista, a także zbawienna. Palamas więc stwierdza, że błędnym jest przekonanie, iż do jednej i tej samej prawdy dochodzi i wiedza i wiara, filozofia i objawienie. Próby wykorzystania filozofii do interpretacji Objawienia bez klucza, którym jest natchnienie Ducha, zawsze według Palamasa prowadzą do błędów. Nie filozofia daje rozumienie Pismu i objawieniu, ale odwrotnie, to mądrość chrześcijańska przeobraża i przekształca wiedzę filozoficzną w taką, która staje się dla człowieka korzystna, przydatna i zbawienna.

Dla Palamasa spór z Balaamem jest czymś więcej niż tylko intelektualną potyczką dwóch sprzecznych stanowisk, ponieważ w krytyce hezychastów widzi podważenie koncepcji życia monastycznego i kontemplacyjnego, ale przede wszystkim podważenie autorytetu ojców Kościoła i Tradycji i, co ważniejsze, próbę odebrania chrześcijaninowi możliwości bezpośredniego osobowego spotkania z Bogiem. Palamas stara się zdeprecjonować wywód Barlaama, twierdząc, że jego zapewnienia o szukaniu prawdy i trosce o Kościół Boży są mistyfikacją, a nauczanie ojców w jego pismach jest wypaczone². Palamas w *Triadach*, zgodnie ze swym przekonaniem, że wiedza filozoficzna nie osiąga sama przez się prawdy i niczego ostatecznie nie rozstrzyga, nie powołuje się ani na Arystotelesa ani na Platona. Jako autorytety pojawiają się obok Pisma świętego autorzy: Grzegorz Teolog, Dionizy Areopagita i Maksym Wyznawca. Grzegorz cytuje również popularnych pisarzy hezychastycznych takich jak Jan Klimak, Teoleptos z Filadelfii, Symeon Nowy Teolog.

Palamas mówi w ten sposób:

„Prosto i krótko prawdę o filozofii zewnętrznych nauk należy wyrazić w ten sposób: filozoficzną treść, która znajduje się w dziełach lub rozmowaniach poszczególnych filozofów, można nazwać szczegółową filozofią; to, czym zajmują się wszyscy filozofowie – ogólną; filozofię, która zerwała z należnym celem wszelkiej mądrości, poznaniem Boga - filozofią, która wpadła w obłąd. Filozofia, z którą to się nie stało, nie została przemieniona w szaleństwo. Dlaczegoż miałaby wpaść w obłąd, jeśli osiąga swój naturalny cel, to znaczy zwraca się ku temu, kto jest źródłem natury, ku Bogu”³.

² Por. *Triada* III, 1, 7.

³ *Triada* II, 1, 23.

Aby obronić metodę hezychastyczną i wskazać realną podstawę, dzięki której oglądanie i doświadczanie Boga w życiu mistycznym będzie możliwe, Palamas wprowadza znane rozróżnienie na istotę Boga i Boskie energie (*energeiai, dynameis*) czyli Boże działania. Bóg w swej istocie jest niedostępny żadnemu ludzkiemu poznaniu, nie tylko ze względu na ograniczoność i niedoskonałość bytu ludzkiego i jego władz poznawczych, ale również dlatego, że istota Boga jest ontycznie i poznawczo transcendentna w sobie i transcendencja ta jest własnością Bożej istoty. Całkowita prostota Boga i transcendencja jego istoty stawia człowieka po drugiej stronie przepaści, jaka rozciąga się między stworzeniem a jego Stwórcą. Człowiek nie mógłby w żaden sposób przekroczyć tej przepaści i byłby skazany na odczytywanie jedynie Bożych śladów zawartych w rzeczach stworzonych, jeśli Bóg nie objawiłby siebie i nie przełamał swej absolutnej transcendencji. Grzegorz Palamas twierdzi, iż właśnie Boże moce wyrażające Boże działanie na zewnątrz, są tym, co w Bogu jest dla człowieka dostępne. Energie Boże to łaska i chwała Boga, które są, tak jak istota Boga, niestworzone, bez początku, wieczne, ponad naturą stworzenia. Łaska ta objawia kontemplującym ją całego Boga, w sposób adekwatny, a nie jedynie symboliczny⁴. Boże energie, objawiane człowiekowi, są zgodne co do natury z istotą Boga, ponieważ, tak jak działanie rzeczy wynika z ich natury, na przykład, działanie rzeczy stworzonych będzie miało charakter również stworzony, tak działanie Boże, jego energia, będą miały charakter niestworzony, wskazujący na naturę, która działa i w nich jest poznana. Między istotą Boga a jego energiami zachodzi realna, a nie tylko myślna różnica, ale Palamas podkreśla, że nie prowadzi ona do złożoności bytu Bożego i nie neguje absolutnej prostoty Boga.

Rozróżnienie na istotę i energie w Bogu wywołało ostrą krytykę teorii palamickiej. Barlaam i jego zwolennicy postawili zarzut wprowadzania przez Palamasa drugiego Boga⁵ ponieważ, jeśli Boże energie są tak jak Bóg niestworzone, to faktycznie muszą być jakimś drugim Bogiem. Barlaamici położyli nacisk na to, że Bóg musi być całkowicie prosty i jest absolutnie niedostępny żadnemu ze stworzeń. Stwórca wprawdzie udziela się stworzeniu, ale dzieje się to tylko w obrębie hierarchii bytów, w której ponad człowiekiem wznosi się drabina duchów czystych, boskich inteligencji, pośredników w poznaniu Boga. Aby dostąpić poznania Boskiej istoty człowiek musiałby

4 Por. *Triada* III 3, 6.

5 Por. *Triada* III 1, 24.

przekroczyć siebie i stać się aniołem, ale nawet i to nie podniosłoby go ku bezpośredniej kontemplacji Stwórcy, bowiem nawet aniołowie nie widzą Boga w jego istocie. Barlaam twierdzi, że to, czego człowiek może doświadczyć w ekstatycznej, mistycznej wizji jest stworzeniem, pochodzącym wprawdzie od Boga i objawiającym go w pewnej mierze, ale tak jak symbol lub znak, w sposób daleki i pośredni⁶. Barlaam przyswoiwszy sobie myśl Dionizego Areopagity stosuje ją do wykazania, że Bóg jest początkiem i twórcą wszelkiego uhierarchizowanego porządku bytów, w którym każdy nosi ślad Stwórcy, a każdy byt zmysłowy może stać się odczytanym przez człowieka symbolem niecielesnego. Bóg na szczycie tej hierarchii pozostaje prosty i niezłożony, ponad bytem i ponad poznaniem.

Palamas w odpowiedzi pokazuje, że ograniczanie możliwości bezpośredniego spotkania Boga i człowieka jest faktycznie ograniczeniem Boskiej władzy nad ustanowionym porządkiem rzeczy⁷. Aby pokazać, że Bóg może, bez przekształcania człowieka w nie-człowieka, objawić się mu i dać się mu poznać, przywołuje obraz spotkania cesarza ze swoim żołnierzem, który ma być metaforą spotkania człowieka z Bogiem: żołnierz rozmawiający z królem i stojący obok niego automatycznie nie awansuje na generała i nie przestaje być tym kim jest⁸, tak jak człowiek spotykający samego Boga, nie przestaje być nadal tym samym człowiekiem.

Dlaczego Bóg może spotkać się bezpośrednio z człowiekiem, objawiając siebie w swoich energiach? Palamas argumentuje, że skoro sam Bóg Słowo we Wcieleniu przyjął naturę ludzką, powiedzielibyśmy, pomijając wszelką hierarchię bytów, więc czy będzie czymś niestosownym dla boskiej natury, aby objawić się człowiekowi i z nim rozmawiać? Palamas, idzie w tym miejscu za Maksymem Wyznawcą, odwołując się do faktu Wcielenia, które burzy filozoficzne przekonanie o niedoskonałości lub wręcz grzeszności materii, z którą doskonały ontycznie i moralnie Bóg nie może się łączyć. Myśl Maksyma Wyznawcy i Jana z Damaszku podejmująca chrześcijańską naukę o Wcieleniu broni innej oceny materialnego świata. Cieleśność nie może być zła sama w sobie, skoro sam Stwórca uznał ją za godną, aby ją przyjąć i w niej się objawić. Ale przyjąć nie w ten

6 Por. *Triada* III, 3. 4

7 „Co czynisz człowiecze! Narzucasz konieczność temu, który i nad koniecznością ma władzę, temu kto rozwiązuje ją gdy zechce, a czasami zupełnie ją przekształca (...). *Triada* III, 3. 4.

8 Por. *Triada* III, 3. 4.

sposób, jak o tym mówią monofizyci lub dokeci, a więc chwilowo, pozornie,, albo tak, że zostaje ona natychmiast zniesiona i wchłonięta przez doskonalszą Boską naturę Odkupiciela. Przyjęcie cielesności wraz z jej ograniczeniami dokonuje się poprzez osobowe hipostatyczne zapodmiotowanie w hipostazie Logosu, w taki sposób, że ludzka natura wraz z jej cielesnością stają się wyrazem osoby Chrystusa Logosu. Materialność zyskuje więc nowy wymiar, a szczególnie ludzkie ciało, stając się elementem włączonym w byt Boży, elementem przenikniętym Boskimi energiami, jak mówi Palamas, stając się przebóstwione.

Palamas przekonuje czytelnika, że Barlaam chce widzieć światło Taboru, światło, którego doświadczyli apostołowie w czasie Przemienienia tylko jako stworzony naturalny symbol boskości. Gdyby było tak, jak to widzi Kalabryjczyk, człowiek byłby zamknięty w pętli znaków, w której jedne odsyłają do następnych, i nigdy nie będzie mieć dostępu do samego Boga. Zawsze będą tam lustra, zagadki i symbole, jak mówi Palamas, a nadzieja oglądania Boga twarzą w twarz zostanie nam ostatecznie odebrana.

Grzegorz Palamas w Triadach wylicza szereg konsekwencji, które musielibyśmy zaakceptować przyjmując przekonanie Barlaama o naturalnym i stworzonym charakterze światła Przemienienia. Przede wszystkim, skoro energie Boga są tymi samymi co boskie energie Chrystusa, nie moglibyśmy mówić o dwóch działaniach i dwóch wolach w Chrystusie. Barlaam zostaje oskarżony przez Palamasa o monofizytyzm i monoteletyzm, dwie herezje, z którymi walka kosztowała Maksyma Wyznawcę wolność i życie. Nie przypadkiem hezychasta obiera sobie za mistrza Maksyma, ponieważ, jeśli każde boskie działanie wynikające z natury boskiej byłoby stworzone i skończone, to niemożliwe byłoby przebóstwienie ludzkiej natury, a z tym Grzegorz zgodzić się nie może.

Obaj przeciwnicy odwołują się w swojej polemice do autorytetu Dionizego Areopagity, ale rozumieją go odmiennie. Barlaam wykorzystuje przede wszystkim naukę Dionizego o całkowitej niepoznawalności Boga i koncepcję teologii apofatycznej, Palamas natomiast utożsamia imiona Boże, którymi Boga określa Pismo św. z boskimi *dymameis*, energiami, bożym działaniem objawiającym i dającym się kontemplować przez człowieka. Palamas sformułował swoją naukę o boskich *dynamais*, interpretuje w jej świetle wcześniejszych pisarzy, pokazuje, że jego rozumienie teologii i życia

chrześcijańskiego jest częścią tradycji chrześcijańskiej i uważa, że Barlaam oskarżając jego samego równocześnie oskarża i poniża nauczanie świętych ojców.

Dla Palamasa stanowiskiem nie do przyjęcia jest pogląd głoszony przez Bizantyńskich humanistów, którzy, starając się znaleźć miejsce dla świeckiej zewnętrznej wiedzy filozoficznej w chrześcijańskiej kulturze, twierdzą, co Palamas w *Triadach* referuje, że nie tylko ludzie świeccy, ale również i mnisi powinni poznać naukę Greków tj. filozofię, ponieważ wtedy unikną niewiedzy i ignorancji, a z nich wyrasta namiętność i grzech. Właśnie dzięki filozofii, mówią, możemy poznać Boga, ponieważ Bóg dla człowieka jest dostępny jedynie poprzez swoje stworzenie; badając więc stworzenia człowiek odkrywa Boski zamysł zapisany w rzeczach pod postacią praw, czyniący z nich przedmioty inteligibilne. Poznając zaś intelektualnie naśladuje Boski intelekt i realizuje swoje podobieństwo do Stwórcy. Palamas odrzucając takie stanowisko jest wyrazicielem typowej dla bizantyńskiego wykształconego duchowieństwa postawy, która zna tradycję naukową Greków, ale traktuje ją jako pogańską, zupełnie nieprzydatną w życiu monastycznym, a nawet, jak widzieliśmy, szkodliwą i wprowadzającą zamęt w życiu duchowym.

Zaprzeczenie przez Palamasa autonomii filozofii otwiera drogę do odrzucenia orygenizmu w judeo - chrześcijańskiej koncepcji człowieka. Nie tylko agnostycyzm Barlaama wynika ze źle pojętej funkcji filozofii, ale również podważenie integralności cielesno - duchowej człowieka przez wprowadzenie wątków orygenesowskich do gnozy chrześcijańskiej.

Dla Palamasa rozumowanie Barlaama, które albo zawiera sprzeczności albo prowadzi do herezji, jak to w pismach polemicznych drobiazgowo udowadnia, jest wyrazem nieuprawnionego zastosowania logiki i filozofii zewnętrznej, helleńskiej do rozstrzygania o sprawach wiary. Palamas idzie dalej, pokazując, że filozofia, której rzecznikiem uczynił w swych pismach Barlaama, nie tylko bez Bożego oświecenia nie może osiągnąć prawdy, ale pozbawiona wiedzy wewnętrznej jako ostatecznego kryterium, wprowadza do myśli chrześcijańskiej obce, orficko-platońskie elementy, które w ważnych punktach istotnie modyfikują i przeinaczają te twierdzenia, które są fundamentalne dla wiary chrześcijańskiej. Problem konfrontacji wątków antropologii

platońskiej, która do myśli chrześcijańskiej na wschodzie weszła głównie poprzez Orygenes, z antropologią judeo-chrześcijańską widać bardzo dobrze w dyskusji o modlitwie hezychastycznej i przebóstwieniu. W centrum tych zagadnień stanęła ocena świata materialnego, cielesności człowieka i wartości poznania zmysłowego.

W historii kultury bizantyńskiej znamy już przypadek, kiedy platońska antropologia, przyswojona dla myśli chrześcijańskiej przez Orygenes i jego uczniów, stanęła w centrum sporów teologicznych i poddała pod dyskusję wartość materii i cielesności człowieka. W VIII w. w Cesarstwie Bizantyńskim rozpoczął się spór ikonograficzny wstrząsając całym imperium i prowadząc do ujawnienia się z całą ostrością tendencji żywych wewnątrz chrześcijaństwa, a mających swą proveniencję w orficko-pitagorejskim i platońskim spojrzeniu na kondycję człowieka.

Ikonokłści, a wśród nich byli i wykształceni cesarze i hierarchowie Kościoła, zanegowali ikonę Chrystusa, artystyczną podobiznę Pana odcisniętą w fizycznym materiale (kamieniu, wosku, drewnie lub szkłe) w swoich argumentach ożywiając poglądy Orygenes i Euzebiusza z Cezarei, które deprecjonowały ludzką naturę w jej cielesności. Chrystus w czasie wcielenia, twierdzili, wprawdzie przyjął ludzkie ciało, ale istniało ono tak jak wierzchnie ubranie, jak instrument, którym Chrystus się posługiwał i nie uczestniczyło ono w godności i chwale Boga Słowa. Było jedynie czasowym, przejściowym stanem, koniecznym z powodu naszego cielesno-duchowego statusu, niczym jakiś dydaktyczno-terapeutyczny środek w poznaniu Boskiej rzeczywistości. Przedstawianie więc Chrystusa w ciele jest przedstawieniem hańbiącym, odbierającym Bogu należną mu chwałę. Wiązało się to z radykalnym przeciwstawieniem zmiennego, materialnego świata, świata niecielesnemu i inteligibilnemu, który jest racją bytowania i poznania świata zmysłowego. Człowiek zaś aby potwierdzić swoją przynależność do wiecznego i szlachetnego świata duchowego, musi to zrobić kosztem wartości swej cielesności i zmysłowości. Cielesność natury ludzkiej przeszkadza prawdziwemu człowiekowi – duszy – w byciu sobą, w osiągnięciu prawdziwego poznania; cielesność jest tym, co należy zanegować i przewyciężyć, aby człowiek mógł przejść do następnego zmienionego etapu egzystencji⁹. Spirytualistyczna wizja człowieka, która legła u podstaw ikonoklastycznej argumentacji przeciwko obrazom, została ostatecznie odrzucona, a Kościół na II Soborze w Nicei w 787r. przekreślił orygenesowskiego człowieka pozwalając

9 Por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, Poznań 2001.

malować Logos od strony jego widzialnej, cielesnej natury.

Chrześcijańska asceza, żywa w środowisku anachoretów i w życiu monastycznym, wydawała się potwierdzać platońską deprecjację ciała i akceptować osiągnięcie mistycznego poznania Boga przez oddzielenie i sublimację najwyższej części duszy myślącej. Palamas jednak widzi człowieka w innej perspektywie niż Orygenes. Jest to perspektywa, która nie dodaje wygodnego dualizmu ciała i duszy do dogmatyki chrześcijańskiej, ale w świetle wiary ocenia i weryfikuje filozoficzne wizje człowieka i Boga. Człowiek dla Palamasa jest na tyle jednością, że mówiąc o doświadczeniu Boga, w doświadczenie te włącza również i ciało człowieka. Obrona wartości ciała i ludzkiej zmysłowości, obrona jedności cielesno-duchowej człowieka, stała się jednym z głównych punktów w dyskusji z barlaamitami, a także z przeciwnikami nauki o przebóstwieniu.

Palamas w kontekście tej dyskusji przeformułował starożytną teorię mikrokozmosmu w świetle biblijnego obrazu stworzenia. W filozofii greckiej Plotyna człowiek był klamrą, która spina dwa poziomy światy: cielesny i duchowy, stąd można mówić o człowieku jako mikrokosmosie, który odbija w sobie cały świat. Palamas pozornie wygłaszając Plotyńską koncepcję człowieka jako mikrokosmosu wkłada w nią inne, zmienione treści. Człowiek nie tylko jest bytem zawierającym w sobie każdy rodzaj rzeczywistości, ale jest równocześnie koroną stworzenia, jest ze stworzeń czymś najdoskonalszym i jako jedyny odbija w sobie rzeczywistość Boga Trójjedynego. Charakterystyczne dla Palamasa jest postawienie człowieka ponad aniołami. To człowiek, nie zaś anioł, jest bardziej Bogu podobny z powodu troistości swego poznania, która bezpośrednio odzwierciedla troistość Bożą. Człowiek posiada zmysły, rozum i ducha, a więc wyczerpuje wszelki rodzaj aktywności poznawczej, aniołowie zaś nie posiadają poznania zmysłowego, co dla Grzegorza jest znakiem niedoskonałości. Materialność zyskuje więc nowy wymiar, a szczególnie ludzkie ciało, stając się elementem włączonym w byt Boży, elementem przenikniętym Boskimi energiami, jak mówi Palamas, stając się przebóstwione¹⁰.

10 <<Doświadczenie Boga oznacza „poznanie” Boga we własnej duszy, we własnej historii, we wspólnocie kościelnej, po przejściu przez pustynię ascezy i dostrzeżenie Pana w przyrodzie. Tak uczą jednoznacznie Orygenes, Ewagriusz Pontyjski, Makary, Grzegorz z Nyssy i Maksym Wyznawca, według których „znać” Boga znaczy „zjednoczyć się” z Nim. Tradycja wschodnia nazywa to zjednoczenie z Bogiem „prebóstwieniem”. Chodzi o niewyraźną rzeczywistość, w języku biblijnym nazywaną „uczestnictwem w Boskiej naturze” (por. 2 P 1, 4.) a w języku teologicznym „łaską uświęcającą” (...)>>. Y. Spiteris, *Ostatni ojcowie Kościoła. Kabasilas. Palamas*, tłum. B. Widła, Warszawa 2006, s. 214.

Gwarancja realnej możliwości poznania i doświadczenia samego Boga, a nie jedynie rzeczy, mających wprawdzie swą przyczynę w Bogu, ale będących tylko stworzeniem, stała się akceptowanym celem kontemplacyjnego życia chrześcijan, dla którego należałoby przedstawić rzeczywiste podstawy. Palamas stawiając sobie za cel obronę hezychastów i ich modlitwy, podparł teoretycznie ich założenia i zapewnił od strony teoretycznej możliwość realizacji celu metody hezychastycznej jakim było doświadczenie Boga.

Spór palamicki, tak jak również i inne spory dogmatyczne w Bizancjum, stał się jednocześnie sporem politycznym, w którym cesarz i patriarcha Konstantynopola stanowiący dwie równoległe siły w Cesarstwie posługiwali się zwolennikami albo Palamasa, albo Barlaama w politycznych rozgrywkach. Mimo że ustanowienie palamizmu oficjalną doktryną Kościoła Greckiego dokonało się właśnie dzięki sprzyjającemu układowi politycznemu, to sama dyskusja merytorycznie jest pozbawiona społecznego i politycznego kontekstu. Jest dyskusją nad możliwością poznania Boga i nad pytaniem, kim jest człowiek: czy jest bardziej duchem, którego kontakt z Bogiem jest warunkowany porzuceniem pogardzanego ciała i życiem skrajnie ascetycznym, dostępnym tylko dla nielicznych, czy też cielesność stanowi istotny składnik człowieczeństwa i który również uczestniczy w spotkaniu z Bogiem w tym życiu. Grzegorz Palamas prezentuje w tej kontrowersji poglądy bardziej optymistyczne w spojrzeniu na kondycję człowieka niż Barlaam, którego filozofia prowadzi w ostateczności do agnostycyzmu: mistyka hezychastyczna jest niemożliwa, zdaje się mówić Kalabryczyk, ponieważ Bóg pozostając nadsubstancjalny, nie może udzielić człowiekowi poznania kim jest i jaki jest. Bóg dla Barlaama jest bardziej filozoficznym źródłem bytu, Początkiem stworzenia niż Bogiem przyjmującym ludzką naturę, odkupicielem człowieka i obiecującym mu zmartwychwstanie.