

## PATRYSTYCZNY IDEAŁ APATHES PATHOS W „TRIADACH” ŚW. GRZEGORZA PALAMASA

Wydaje się, że postać Grzegorza Palamasa<sup>1</sup> i jego "Triady"<sup>2</sup> są mało znane. Na wstępie więc kilka wyjaśnień. Św. Grzegorz /1296-1359/, arcybiskup Tessaloniki, znany głównie jako obrońca hezychastów<sup>3</sup>, należy do przedstawicieli czternastowiecznej teologii bizantyjskiej. Z perspektywy zachodniej nie można go już zaliczyć do okresu patrystycznego w sensie ścisłym, Wschód jednak ma na ten temat odmienne zdanie i uważa go za Ojca i Doktora Kościoła oraz czci jako obrońcę ortodoksji w wielkim sporze z tzw. humanizmem bizantyńskim.

- 
- 1 Życiorys: Filoteusz Kokkinos, *Encomion*, PG 151, 551-656. Opracowania życiorysu: P.Chrestou, *Gregorios ho Palamas, Threskeutike kai ethike egkyklopaideia*, Athénaí 1963, IV. 775-796; M.Jugie, *Palamas Grégoire*, DThC XI. 1735-1776. Opracowania szczegółowe: J.Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959, 45-170; tenże, *St.Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris 1959, 75-110.
  - 2 "Triady"- główne dzieło Grzegorza składające się z trzech traktatów, z których każdy dzieli się znowu na trzy części. Nazwa "Triady w obronie hezychastów" przyjęła się w XIV w., mimo że w tytule dwu pierwszych traktatów występuje określenie "logoi" /Logoi hyper ton hieros hesychadzonton/, trzeci zaś ma w tytule "élegchos" /Elegchos ton symbainonton atópon ek ton deutéron tou philósophou syggrammáton/. Wydania krytyczne dotychczas dwa: Grégoire Palamas, *Defense des saints hesychastes*. Introduction, texte critique, traduction et notes par J.Meyendorff, Louvain 1959 /Spicilegium Sacrum Lovaniense, f. 30-31/; Gregoriou tou Palamá, *Hyper ton hieros hesychadzonton, ekd, kai keim*. P.Chrestou, w: Gregoriou tou Palamá, *Syggrammata*, I, Thessalonike 1962, 313-694. Dla uniknięcia zbyt wielkiej liczby przypisów dzieło będzie cytowane w tekście według przyjętej powszechnie zasady: liczba rzymska oznacza numer kolejnej Triady, pierwsza arabska - poszczególne traktaty danej Triady, druga arabska paragrafy. Poza!ł identyczny zachowany jest w obydwu krytycznych wydaniach.
  - 3 Hezychazm - nurt duchowości monastycznej na chrześcijańskim Wschodzie, podkreślający rolę nieustannej modlitwy, zwanej modlitwą czystą lub modlitwą serca, w osiągnięciu stanu wywyższenia /hesychia/, przygotowującego człowieka na przyjęcie daru Bożego Światła. J.Meyendorff, *Hesychasmós, Threskeutike kai ethike egkyklopaideia* VI 83-87; H.C.Graef, *Hesychasmus*, LThK V 307-

## I. ŚW. GRZEGORZ PALAMAS W TRADYCJI PRAWOSŁAWNEJ

Na dwóch synodach w Konstantynopolu /1341 i 1351/, cieszących się w prawosławiu dużym autorytetem, uznano teologiczne dzieło Palamasa za niedoścignioną w swej wierności syntezę wschodniej myśli patrystycznej<sup>4</sup>. I jest to faktycznie pierwsza twórcza i tak wielkich rozmiarów synteza, jaką prawosławie wydało. Ona to właśnie stanowi główną podstawę do czci, jaką Kościół Wschodni oddaje jej twórcom, czego wyrazem są aż dwa oficjalne liturgiczne święta: jedno w rocznicę śmierci Grzegorza /14 XI/ i drugie o wiele ważniejsze, w drugą niedzielę Wielkiego Postu. Trzeba tu również przypomnieć, że pierwszą z niedziel przygotowujących bezpośrednio do paschalnego Święta Świąt nazywa się Niedzielą Ortodoksją dla uczczenia wspomnianego w tym dniu zwycięstwa nad ikonoklazmem. Obok współczesnej neopatrystycznej syntezy Evdokimova, warto może zatrzymać się przy wcześniejszej tego rodzaju syntezie, mało, jak sądzę, znanej teologom zachodnim, tym bardziej, że przez wiele wieków synteza palamicka była przyczyną szeregu nieporozumień pomiędzy Kościołami Wschodu i Zachodu oraz wzajemnych oskarżeń o herezję<sup>5</sup>. Doczekaliśmy się jednak czasów, gdy jej twórca został oficjalnie nazwany świętym przez papieża Jana Pawła II pod-

---

308. Na temat początków i historii ruchu por. I. Hausherr, *L'hésychasme. Étude de spiritualité*, OCP 22/1956/ 5-40 i 247-285; tenże, *A propos de spiritualité hésychaste: controverse sans contradicteur*, OCP 3/1937/ 260-277; S. Runciman, *Wielki Kościół w niewoli*, Warszawa 1973, 151-155; T. Wyszomirski, *Hezychizm, "Novum" 11-12/1978/ 97-110*; J. Kadylak, *Hezychizm, "Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego" 3-4/1977/ 34-46*.

- 4 Por. J. Meyendorff, *Introduction*, dz. cyt., 173-327; P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, 205-206.
- 5 Por. reakcję legata papieskiego Pawła ze Smyrny /XIV w./ - J. Meyendorff, *Introduction*, dz. cyt., 122, 164-166; opinie Richarda Fitzralpha - V. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel 1962, 17-18; oraz D. Petaviusa /XVII w./ - tamże, 17-19, 137-139; M. Jugie, *Palamas Grégoire et palamite controverse*, *DThC XI*, 1735-1818; tenże, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica disidentium*, II, Paris 1933, 47-183; *"Istina" 3/1974/*, 257-349 - numer poświęcony palamizmowi i zawierający wiele akcentów krytycznych, wypunktowanych następnie w recenzji A. de Halleux, *Palamisme et Tradition*, "Irenikon"

czas homilii wygłoszonej na zakończenie pobytu w Efezie<sup>6</sup>. Prawosławnych zapewne bardzo uradował ten wyraz szacunku dla ich kościelnej tradycji. Również my, katolicy, winniśmy chyba poważnie postawić sobie pytanie, czego dziś możemy i powinniśmy się nauczyć z syntezy św. Grzegorza, mnicha-hezychasty i arcybiskupa, żyjącego przed sześcioma wiekami w dalekim Bizancjum, obcym naszej tradycji?

Literatura na temat teologicznego bogactwa myśli palamińskiej rośnie w zaskakującym wprost tempie<sup>7</sup>. Największym zainteresowaniem z rozważanych przez Palamasa problemów cieszą się przede wszystkim takie zagadnienia, jak sławne rozróżnienie istoty i energii w Bogu, nauka o przeobstwieńiu, o nieustannej modlitwie serca, o Świeśle Bożym. Wydaje się, że odnośnie do ostatniego tematu można bez przesady nazwać św. Grzegorza wprost "teologiem Boskiej Światłości". Chociaż Palamas uczył o tak wzniosłych tajemnicach, nie zapomniał również nigdy o człowieku. Z kart jego pism wyłania się bardzo konkretny obraz człowieka, będącego wciąż w drodze ku Tajemnicy przewyższającej wszelką możliwość poznania i określenia, człowieka takiego, jakim chce go widzieć sam doktor hezychastyczny /takim to bowiem tytułem obdarza Grzegorza prawosławna teologia/ oraz takiego, jakim on sam się ukazuje naszym oczom w konkretnej życiowej sytuacji. Czy z tej lektury można się czegoś nauczyć dla własnego duchowego pożytku oraz wydobyć jakieś wartości przydatne w obecnej perspektywie dialogu ekumenicznego?

Jean Meyendorff, współczesny teolog prawosławny, pracujący w Stanach Zjednoczonych, w swoim "Wprowadzeniu do teologii św. Grzegorza Palamasa"<sup>8</sup> widział w nim świetlistą postać wielkiego i nieskażonego obrońcy tego wszystkiego, co najistotniejsze w wierze prawosławnej, człowieka bez słabości, wiedzącego zawsze co najlepsze i potrafiącego osiągać własne cele najuczciwszymi sposobami - prawdziwy ideał hezychasty. Jak jednak na tym tle zrozumieć

-----  
48/1975/ 179-193. B.Schultze, Die Taten des einfachen Gottes, OCP 36/1970/, 135-142.

6 Por. Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim, Warszawa 1984, 146.

7 Literaturę do r. 1959 zbiera J.Meyendorff w cytowanej wyżej Introduction /ponad 150 pozycji/, lata zaś późniejsze można śledzić w periodykach "Ostkirchliche Studien", "Istina", "Irenikon".

8 Por. przyp. 1.

jego teologicznych przeciwników, którzy w kontekście przedstawionych przez Meyendorffa faktów, wydają się mieć rysy nieomal demoniczne i wprost nieludzkie? Czy walka o prawdę /spór hezychastów z humanistami/ dotyczyła tylko tego, co obie strony uważały za najbardziej wartą ocalenia istotę nauki Chrystusa i czy taka walka musiała doprowadzić aż do tego, czego świadkiem stało się czternastowieczne Bizancjum?

## II. SPÓR HEZYCHASTÓW Z HUMANISTAMI NA PODSTAWIE "TRIAD" PALAMASA

Przeglądając "Triady w obronie hezychastów", uważane za najwybitniejsze dzieło św. Grzegorza, zauważa się rzeczywistość zupełnie inną od przedstawionej przez Meyendorffa we wspomnianym "Wprowadzeniu". Palamas okazuje się w nich wprawdzie wielki, ale nie bez cienia i słabości. Choć bowiem bez wahania przyznaje się rację jego wywodom teologicznym, to nie można się absolutnie zgodzić z jego oskarżeniami, że zwalczany w "Triadach" przeciwnik, wszechstronnie wykształcony filozof i sławny wówczas komentator dzieł Dionizego Areopagity, Barlaam z Kalabrii, jest jednoznaczny i zdeklarowany wrogiem ortodoksji. Ponadto przy uważnej ich lekturze łatwo dostrzec, że przedstawiony tam Barlaam nie jest wcale pozbawiony dobrej woli, jak to zdaje się wynikać z "Introduction" Meyendorffa. Można raczej powiedzieć, że stara się on wyciągać konsekwentne wnioski z od początku przyjętych własnych założeń filozoficznych. Co więcej, obaj adwersarze w dużej mierze opierają swoje wywody na tych samych pismach Pseudo-Dionizego, obaj są przekonani o ich ogromnym, najbliższym apostołskiemu, autorytecie i obaj - choć oczywiście każdy na swój własny sposób - prześcigają się w wierności wobec mistrza, uważanego zgodnie z tradycją za najbliższego ucznia św. Pawła. Co więc zadecydowało o tym, że interlokutorzy doszli w swych interpretacjach do tak przeciwnych wniosków, a "Triady" stanowią obraz wyjątkowo ostrej polemiki Palamasa z Barlaamem? Nie ujawniają one wprawdzie całokształtu literackiej spuścizny tego ostatniego, mimo iż można w nich znaleźć bardzo wiele obszernych fragmentów jego wypowiedzi ale ukazują sposób, w jaki Palamas się z nimi obchodzi. Wiadomo,

że Grzegorz był nie tylko obrońcą hezychastów, ale i sam się w tę duchowość jak najgłębiej angażował. Można więc było oczekiwać, iż jego postawa pełna będzie wyciszenia, rozważli, dążenia do spokojnego przekonania przeciwnika o słuszności własnych argumentów. Tymczasem "Triady" są świadectwem czegoś wręcz przeciwnego: polemiką nie cofającą się przed żadnym sposobem werbalnej agresji, a co ciekawsze, Grzegorz nie czuje się wcale winnym jakiegokolwiek niewłaściwości swojego zachowania względem Barlaama. Na czym więc p r a k t y c z n i e polega owa słynna droga hezychii, którą Palamas wywodzi wprost z duchowej tradycji wielkich Ojców pierwszego tysiąclecia?

Otóż kontrowersja Palamas - Barlaam<sup>9</sup> została sprowokowana przez najbanalniejsze plotki. Mnich z Kalabrii dowiedział się o rzekomych "dziwactwach" hezychastów, mających stosować jakieś nadzwyczajne praktyki ascetyczne, polegające na patrzeniu w pępek oraz kontrolowaniu wdechów i wydechów, co miało im zapewnić możliwość oglądania swoimi cielesnymi oczyma Boga w postaci światła, którego barwy i odcienie da się szczegółowo opisać<sup>10</sup>. Na wieść o tym Barlaam, filozof o orientacji platonizującej, nastawiony do wszelkich ludzkich przeżyć bardzo trzeźwo i racjonalistycznie, poczuł się zbulwersowany i zaczął głośno protestować przeciwko takiemu wynaturzeniu chrześcijaństwa. Hezychastom za - rzucał otwarcie nieuctwo i posądzał ich o większą gorliwość w hanielnych praktykach niż lekturze Pisma świętego i o całkowite zaniedbanie własnego rozwoju intelektualnego, prowadzące w konsekwencji do tak szkodliwych dziwactw. Faktem jest, że Barlaam zbyt porywczo zareagował na to, co zasłyszał - podobno od jakichś niezidentyfikowanych nowicjuszy hezychastycznych - i nie zatroszczył się o sprawdzenie przekazywanych informacji. Hezychasici również, zamiast zająć się gruntowniejszą formacją swoich nowicjuszy, poczuli się zbyt pewni siebie i na atak postanowili odpowiedzieć wystarczająco mocną formalną obroną. Zlecono ją znanemu już pisarzowi i mnichowi z Atos Grzegorzowi Palamasowi.

---

9 Por. Meyendorff, Introduction, dz.cyt., 65-94.

10 Por. Joannis Cantacuzeni Historiarum libri IV, ed. L.Schopen, Bonn 1928-1932. Bd. 1, 544-546.

Ten zaś opierając się na zasłyszanych ustnych informacjach - na tym etapie kontrowersji Palamas nie miał jeszcze dostępu do antyhezychastycznych pism Barlaama - zredagował wiosną 1338 r. pierwsze swoje trzy traktaty, zwane później "Pierwszą Triadą w obronie hezychastów". Jego postawę w tym dziele komentatorzy oceniają jako jeszcze bardzo zrównoważoną, czego wyrazem ma być fakt niewymienienia wprost na jego stronach imienia Barlaama<sup>11</sup>. Przeciwnicy hezychastów są wzmiankowani ogólnie w liczbie mnogiej, choć od samego początku ukazywani są w perspektywie bardzo negatywnej. Palamas nie traci także czasu na dopatrywanie się u nich jakiegokolwiek dobrej woli i nie dostrzega żadnej potrzeby wyjaśniania nieporozumień. Od samego początku widzi w nich tylko oszczerców /wiele miejsc/, pragnących rzucić potwarz na całą prawosławną tradycję /I 2,11; I 3,2/ i gardzących najbardziej czcigodnymi Ojcami /I 3,39/, oraz uważa ich za ignorantów i ludzi bez wiary, którzy wpadli w ostateczne szaleństwo i stali się nieprzyjaciółmi samego Boga /I 3,12/. Kilka razy pojawia się też liczba pojedyncza, ukonkretniająca wroga, traktowanego bardzo ironicznie, jako "nowego mistrza hezychazmu" /I 2,2/, ignoranta bez wiary, nie mającego pojęcia o wzniosłych sprawach duchowych, znajdującego się na etapie "człowieka psychicznego" /I 3,12/. Palamas jest tak pewny swojej słuszności, że wyraża wręcz poważne obawy o wieczny los tych wszystkich, którzy osmielają się występować przeciwko hezychastom /I 2,11/.

W odpowiedzi na powyższe ataki mnicha z Atos Barlaam starał się wycofać ze swoich uprzednich pozycji usuwając ze swych pism przede wszystkim przewisko "omfalopsychoi"<sup>12</sup>, bardzo denerwujące mnichów. Następnie to, co w ich doświadczeniach uważał dotychczas za demoniczne, usiłował sprowadzić do kategorii przeżyć naturalnych, ale nie stać go jeszcze było na uznanie nadprzyrodzonego charakteru wizji hezychastów.

Palamas jednak choć lojalnie przyznaje, iż dostrzegł zmiany nastawienia u przeciwnika, po otrzymaniu wreszcie osławionych pism

---

11 Meyendorff, Introduction, dz.cyt., 71.

12 Tamże, 70.

antyhezychastycznych /trudno powiedzieć, czy były to kopie z nanieśionymi poprawkami czy też nie/, napisał latem 1339 kolejne trzy traktaty, nazywane "Drugą Triadą w obronie hezychastów". W pojednawczych gestach Barlaama nie widział jednak znaku dobrej woli, ale traktował je jako wyraz słabości i niepewności Kalabryjczyka wobec swego stanowiska /II 1,3/. Nie przemilczał już tym razem imienia swego przeciwnika, ale nazwał go wprost ślepcem /II 3,1; II 3,3/, najgłupszym z głupich /II 1,33/, tym, którego rozum jest chory /II 1,40/, który nauczał tego, czego sam zrozumieć nie potrafił /II 2, 26/, itp. Nawet pozytywne określenia, jak "wszechstronny mędrzec" /II 2,26/, "najlepszy z ludzi" /II 3,12/ czy też "nowy mistrz modlitwy duchowej" /II 2,16 i 17/ stosował w takim kontekście, że nie można mieć wątpliwości co do ich ironicznego znaczenia. W "Triadach" ponadto wyraźnie widać, że Palamas przy interpretacji argumentów i zarzutów Barlaama kieruje się nie tyle ich treścią, ile osobistym przekonaniem, iż zagrażają one "doświadczeniu świętych", jak to wielokrotnie nazywa.

Odpowiedzią Barlaama na "Drugą Triadę" /oraz wydany wkrótce po niej tzw. "Thómos Hagiorétikos"<sup>13</sup>/ było pismo pt. "Kata Massalianon", w którym już wprost utożsamia hezychastów z dualistyczną herezją massalianów, znanych na Bałkanach również pod nazwą bogomilów<sup>14</sup>.

Na tak kategorię postawę Palamas znów odpowiedział nie mniej kategorię, pisząc na pocz. 1341 r. kolejną, trzecią już "Triadę", w której Barlaam jest napiętnowany jako fałszywy mnich /III 1,5/, bluźnierca /III 1,6 i 32; III 2,22/, bezbożnik, jakiemu nie było równego od początku wieków /III 2,11/, uczeń złych aniołów /III 3,5/ itp., jego zaś nauka jako stek niedorzeczności.

Na tym etapie sporu mamy już wzajemne obrzucanie się oskarżeniami o najgorsze zamiary i najbezbożniejsze odstępstwa od wiary. Trudno też było wówczas mówić o możliwości jakiegokolwiek porozumienia. Nie dziwi również fakt, iż Barlaam nie był już w stanie, i to nie tylko ze złej woli, odwołać swoich oskarżeń, jak mu to wciąż doradzano, aż do czasu zwołania w czerwcu 1341 r. oficjalnego

---

13 Tamże, 74-76, 350-351.

14 Tamże, 76; G. Ostrogorski, Dzieje Bizancjum, Warszawa 1967, 230-231; A. Zarea, Bogomili, EK II 716-717.

synodu. Patrząc zaś od drugiej strony, w sytuacji gdy padło aż tyle wzajemnych oskarżeń, tyle skrajnych podejrzeń, tyle wielkich słów za i przeciw, synod nie mógł sobie pozwolić na łagodny wyrok. Zwyciężyła ostatecznie teologia Palamasa, gdyż była ona rzeczywiście bardziej pogłębiona, przynajmniej pod pewnymi względami, niż ta, którą prezentował Barlaam. Ale czy ten ostatni musiał zostać napiętnowany, potępiony jako heretyk i koniecznie opuszczać Bizancjum, by zginąć gdzieś w mroku zapomnienia na Zachodzie? U podłoża bowiem tych sporów legło nie co innego, jak tylko kilka nie sprawdzonych informacji, które ostatecznie doprowadziły do podziału całej bizantyńskiej społeczności na dwa obozy.

### III. HEZYCHASTYCZNY MODEL ŻYCIA A POSTAWA POLEMICZNA

Postawione wyżej pytania sygnalizują wątpliwości, na które niełatwo znaleźć zadowalającą odpowiedź, ale nie sposób pominąć jej milczeniem. Najłatwiej stosunkowo jest usprawiedliwiać. Nie jeden raz w historii teologii tłumaczyło się podobne sytuacje podejściem polemicznym, dobrze znanym od najdawniejszych czasów starożytności chrześcijańskiej. Inwektywa chrześcijańska doczekała się obszernej literatury<sup>15</sup>, ale właściwie nigdy nie budziła specjalnego zgorszenia. Uznawano wprawdzie, iż taki sposób myślenia i reagowania nie był wprawdzie najlepszy, ale usprawiedliwiano go duchem owych czasów. Czy to jednak wystarczy? Żaden z antagonistów nie chciał źle. Co jednak było powodem, iż nie umieli bronić swych pozycji inaczej? Obaj przeciwnicy byli najgłębiej przekonani nie tylko o tym, że bronili prawdy, ale co więcej, że bronili zagrożonej "dobrej sławy" Boga, cudownie działającego poprzez swoich świętych. Obaj raz po raz odwołują się do tej samej Ewangelii, która do wszystkich zwraca się z przykazaniem miłości bliźniego i miłości

-----  
15 Por. S. Longosz, Inwektywa chrześcijańska, SWP 530-537; tenże, Inwektywa przeciw panującym u łacińskich pisarzy chrześcijańskich IV wieku, Lublin 1970 /mps BKUL/.



nieprzyjaciół. W "Triadach" widać wyraźnie jak obie strony podkreślają absolutną konieczność zachowywania przykazań, jako warunek wejścia na drogę prowadzącą do zjednoczenia z Bogiem. Jednak czyż nie jest uderzające, że refleksja o miłości nieprzyjaciół nie pojawia się tam ani razu? Czy może to być tylko zwykłe przeoczenie?

Odpowiadając na powyższe pytania odwołam się najpierw do wypowiedzi Pawła Ewdokimova o istocie duchowości hezychastyzycznej. W znanym jego dziele pt. "Prawosławie" czytamy m.in.: "Kultura ascetyczna nie jest nigdy unicestwieniem namiętności, ale ich nawróceniem ku "beznamiętnej namiętności" i ku oczekiwaniu w milczeniu /podkr. E.F./ na moment, w którym Bóg zechce przyodziać duszę w boski kształt. Jest to głęboki prehezychazm duchowości wschodniej, który przybierze później zdecydowaną formę hezychazmu"<sup>16</sup>. Tak więc w odczuciu Ewdokimova istota hezychazmu polegała na przekształceniu ludzkiego - pathos w pathos apathes, jak to już w IV w. pisał św. Grzegorz z Nysy<sup>17</sup>. Stwierdzenie to jest niezwykle intrygujące, tym bardziej, że w żadnej innej monografii poświęconej temu zagadnieniu nie można znaleźć takiej definicji. Autor "Prawosławia" potraktował to zaczerpnięte z patrystyki określenie jako swoisty skrót myślowy, ukazujący taki model rozwoju człowieka, jaki hezychasci przyjęli wprost od wielkich Ojców pierwszego tysiąclecia.

Czy jednak "Triady" hezychasty Palamasa mówią wprost o modelu apathes pathos? Otóż okazuje się, że określenie takie w dosłownym brzmieniu nie pojawia się w tym wielkim dziele /ok. 350 stron/ ani razu. Skoro więc mamy do czynienia z tekstem bezpośrednio poświęconym obronie hezychazmu, to czy Ewdokimov nie uprościł za dużo sprawy pisząc, że protohezychazm, a za nim hezychazm właściwy, miały polegać na przeobrażeniu ludzkiego pathos w pathos apathés? Można jednak zauważyć, iż takie określenie jak pathos, apatheia, apathés, używane pojedynczo pojawiają się dosyć często w różnych kontekstach u obydwu adwersarzy, a jeden z głównych nurtów dyskusji dotyczy nawet wprost tego zagadnienia. Ograniczymy się tu jednak do omówienia zaledwie kilku tekstów, które stanowią pewien ciąg logiczny i w oparciu o ich analizę spróbujemy ukazać pewną prawidłowość, jaka się w "Triadach" zarysowuje.

16 P.Ewdokimov, Prawosławie, dz.cyt., 118.

17 Por. In Cantica Canticatorum homilia 1, PG 44, 772 A-B.

Problem apatii poruszył pierwszy nie Palamas, ale Barlaam - antyhezychasta. Stał on mianowicie na stanowisku, że już samo zachowywanie przykazań prowadzi wprawdzie do stanu beznamiętności, ale etap ten jeszcze nie wystarczy, by dusza mogła się wznieść ku kontemplacji. Pełną apatię osiąga się dopiero poprzez zdobywanie wiedzy i modlitwę, a polega ona na całkowitym uwolnieniu się od wszelkich możliwych namiętności, na obumarciu tego, co w człowieku jest nazywane "pathetikón", czyli sferą namiętną /II 1,37 i II 2,4/. Palamas nie zgadzał się z tak skrajnym podejściem, podkreślając, że "to pathetikón", a więc namiętna część natury ludzkiej, nie jest czymś złym samym w sobie. Owszem, jest to nawet rzeczywistość nieodzowna dla człowieka, gdyż przez nią i dzięki niej to co cielesne łączy się z tym, co duchowe. Przez sam fakt bycia takim łącznikiem sfera namiętna może wprawdzie ciążyć bardziej ku temu co niskie, a w końcu nawet i złe, ale przy właściwym postępowaniu i odpowiednim wysiłku kierunek jej działania można odwrócić tak, by służyła sprawom Bożym. Wtedy właśnie ludzkie "pathetikón" staje się nieocenionym narzędziem umożliwiającym przemienienie ludzkiego bytu w Bożym Świecie tak, iżby sam stał się światłem /II 2,6/.

Gdy teraz idzie o ukonkretnienie tej zasady, to zdaniem obrońcy hezychastów zarówno "władze gniewliwe, jak i pożądawcze duszy" /te dwie bowiem według niego stanowią właśnie pathetikón człowieka/ "należy podporządkować władzom poznania, sądu i rozumowania i w ten sposób zrobić z nich dobry użytek. Człowiek beznamiętny /apathès ánthropos/ to nie ten, w którym nie działają już żadne namiętności, ale ten, który wyzbył się wszelkich złych nałogów i ubogacił się w przyzwyczajenia dobre" /II 2,19/. Można oczywiście mówić tak o dobrych, jak i o złych namiętnościach w człowieku; złe należy zwalzać, dobre natomiast rozwijać, a drogą do tego jest przede wszystkim zachowywanie przykazań. Ponieważ jednak jest to trudne i nazywane niekiedy ofiarą, którą winniśmy składać razem z Chrystusem, stąd też drogę zachowywania przykazań można nazwać drogą ofiary żywej /II 2,20/. Wszystkie oczywiście złe namiętności należy tępić bezwzględnie. Dla poparcia tej tezy doktor hezychasty czny odwoływał się do wypowiedzi św. Pawła z Listu do Kolosan /3,5/: "Zadajcie śmierć temu, co jest przyziemne w waszych członkach: roz-

puście, nieczystości, złym namiętnościom i chciwości". "Czy słyszysz - pyta Palamas Barlaama - jakie spośród działań cielesnych należy uśmiercić? Rozpustę, nieczystość i po prostu wszystko, co ziemskie" /.../ O jaką więc namiętność chodzi? O złą, a nie o działania ducha, które dokonują się za pośrednictwem ciała, ani też o namiętności boskie i błogosławione, ani o te moce duszy, które są z natury przeznaczone do wytwarzania takich namiętności. Skieruj - jest powiedziane /za Janem Klimakiem, Scala XXVI/ - twoje pragnienia ku Bogu, gniew zaś twój niech się zwróci jedynie przeciw wężowi. Jakże więc miałyby obumarzyć te właśnie moce duszy? Czy ta, której poryw podczas modlitwy zwraca się ku Bogu? Czy ta, która się przeciwstawia wężowi podczas jego absurdalnych aktów?" /II 2,22/.

Dwie wyżej wymienione władze /dynameis/, pożądawcza i gniewliwa, "skierowane ku miłości Boga, zgodnie z pierwszym i największym przykazaniem oraz ku nienawiści wszelkiego zła" /II 2,23/ nie mogą być w żadnym przypadku uśmiercone, gdyż byłoby to swoistym samobójstwem /II 2,24/. One to przecież umożliwiają człowiekowi aktywność na tej drodze, po której zdąża. Celem zaś tej drogi, jaki Palamas ukazuje jako ideał godny osiągnięcia, jest *apathès*, *hieròs* i *theios eros* /I 3,32 i 44/. Całe "Triady" świadczą o tym, iż jest to ten właśnie punkt, w którym zbiegają się wszystkie wysiłki hezychastów. Przypomina to nieco myśli Evidokimova. Nie ma wprawdzie *apathès pathos*, ale jest *apathès eros*, a *eros* to też rodzaj *pathos*. Wynika z tego, że Palamas ideał zaproponowany przez św. Grzegorza z Nyssy zawęził do jednego tylko rodzaju *pathos* i to przeżywanego w relacji do Boga, skoro ma być to *eros* święty i boski. W cytowanej za św. Janem Klimakiem maksymie: "skieruj swoje pragnienia ku Bogu", gdzie Palamas miał oczywiście na myśli wszystkie ludzkie pragnienia i całe "to *epithymetikon*", brzmi też coś z postawy *apathès pathos* św. Grzegorza. Maksymę tę ustawia on zresztą wyraźnie w tej perspektywie, skoro wszystkie te pragnienia skierowane ku Bogu miały się przekształcać w *apathès* i *hieròs eros*.

Teolog z Tessaloniki nie mówił wprawdzie wyraźnie w swych "Triadach", że wystarczy ubeznamiętnić tylko *eros*, ale też nie sugerował wprost, że każdy ludzki *pathos* może się stać *apathès*. A co na ten temat hezychastów? Czy w praktyce nie ograniczano się do tego, że wszelkie przejawy ludzkiej uczuciowości dzielono radykalnie na *makaria* i *ponera pathè*, i podczas gdy pierwsze starano

się rozwijać, drugie bez skrupułów niszczone, albo tylko usuwano z pola świadomości? Gdzie jest wówczas miejsce na przemienianie namiętności? Rodzi się przy tym dodatkowe pytanie, czy od strony psychologicznej jest w ogóle możliwe takie całkowite zniszczenie jakiegos uczucia? Czy takie usiłowanie nie sprowadza się do spychania nie akceptowanych uczuć w podświadomość? Gdyby rzeczywiście tak było, to czy takie inwektywy, od jakich roją się "Triady", nie były po prostu nieświadomym wentylem emocjonalnym w sytuacji, gdy napięcie stawało się nie do zniesienia? Na tak sformułowane pytania trudno w oparciu tylko o "Triady" odpowiedzieć jednoznacznie. Rozróżnienie bowiem między makária i ponerá pathe nie jest tam precyzowane do końca i trzeba by się w tym względzie odwołać także do innych pism Palamasa.

Jest jednakże kilka ujęć w "Triadach" uderzających swoją jednoznacznością. Św. Grzegorz sprowadza na przykład całą namiętną - we współczesnym języku może lepiej brzmiałoby "emocjonalną" - sferę duszy jedynie do dwu rodzajów uczuć: pożądawczych i gniewliwych. Na podstawie samych "Triad" trudno jest ustalić, skąd bierze on to rozróżnienie jako wyczerpujące w tej dziedzinie. Ciekawa jest natomiast przejęta z pism Klimaka koncepcja przemiany tych dwu władz. Wynika z niej, jak widzieliśmy, że wystarczy władze pożądawcze skierować ku Bogu, gniewliwe przeciwko szatanowi a sprawa wydaje się już być rozwiązana. "Władze pożądawcze - pisze on - mają być skierowane ku miłości Boga, zgodnie z pierwszym i największym przykazaniem" /II 2,23/. Czy nie jest uderzające, że ani w tym miejscu, ani w pobliżu nie ma nawet wzmianki o drugim przykazaniu "temu podobnym", jak to określił sam Chrystus /Mt 22,39/.

Miłość Boga - miłość drugiego człowieka: pod tym kątem staraliśmy się prześledzić całe "Triady", z czego pragniemy tu wysnuć tylko ogólny wniosek. Te dwie miłości idą w "Triadach" w parze tylko do pewnego etapu rozwoju człowieka. Wszystkie bowiem ascetyczne wysiłki mają człowieka tak przygotować do otwarcia się na łaskę, by Boska miłość wypełniła go do tego stopnia, iżby stało się zbędne mówienie jeszcze o miłości bliźniego, gdyż ta ostatnia w tej sytuacji wydaje się zrozumiałą sama przez się. Rodzi się jednak kolejne pytanie: czy to nie tutaj należałoby szukać przyczyny, że Palamas nie widział potrzeby mówienia o żadnym innym pathos w postaci beznamiętnej, jak tylko o boskim i świętym erosie? A jednocześnie,

czy to nie taka właśnie świadomość, nawet gdy wypływała z najuczciwszych przesłanek, doprowadziła w praktyce do tych paradoksów, które obserwowaliśmy w relacjach między św. Grzegorzem i Barlaamem?

Ewangelie nigdzie nie sugerują, że miłość Boga na jakimkolwiek etapie ludzkiego życia może "zastąpić" rozwijanie miłości bliźniego. Wręcz przeciwnie, Chrystus zawsze niezwykle mocno podkreślał, że jedna bez drugiej nie jest w stanie istnieć, i co ciekawsze, nie z miłości Boga uczynił sprawdzian miłości bliźniego, ale właśnie zupełnie na odwrót. W opisie sądu ostatecznego /Mt 25, 31-46/ nie pojawiają się pytania o jakiegokolwiek inne doświadczeń: spotkań z Chrystusem jak tylko o to jedno: poprzez drugiego człowieka i w drugim człowieku - w człowieku naznaczonym najzwyczajszymi ludzkimi potrzebami. Tymczasem w "Triadach" spotkaniu Boga w świecie podporządkowane jest wszystko inne, co więcej, o spotkaniu z Bogiem w innym człowieku nawet się nie wspomina. Czy więc, przyjmując taki kierunek przemieniania ludzkiej sfery emocjonalnej, nie należy się obawiać ryzyka, że mimo wielkiego otwarcia na Boga i Jego sprawy, człowiek może pozostać całkowicie niewrażliwy na dobro innego człowieka? Czy właśnie "Triady" nie stanowią przestrogi, iż takie niebezpieczeństwo jest naprawdę realne?

"Gniew twój niech się zwróci jedynie ku wężowi" - to druga część wspomnianej zasady przejętej przez Palamasa od św. Jana Klimaka. Mierząc świętość stopniem skrupulatności, z jaką się wypełnia wyznawane zasady, trudno się dziwić, że Palamas był i jest przez Kościół Wschodni uważany za świętego. Jeśli zacytowane wyżej słowa ukazują jego ideał postawy chrześcijańskiej, to właśnie "Triady" są dowodem, że ze wszystkich sił starał się go realizować. Skoro bowiem uznał, że postawa taka jak Barlaama może być działaniem złego ducha, wymierzonym przeciwko drodze hezychii, i skoro się tym niebezpieczeństwem naprawdę przejął, to trudno się dziwić, że z tak wielką pasją zwrócił się przeciwko niemu. Czy w takim wypadku może dziwić brak świadomości jakiegokolwiek winy, skoro w swoim najgłębszym przekonaniu był w zgodzie z ideałem przejętym od wielce poważnego Ojca? Fakt, że w swoim wojowniczym zapale nie dostrzegął, iż ścigając księcia ciemności rani swego brata w Chrystusie, to już nieco inny aspekt zagadnienia. Zbyt wiele można byłoby znaleźć analogii nie tylko we wschodniej, ale i w zachodniej tradycji, żeby stawiać znak zapytania nad kultem św. Grzegorza, ale też chyba

szkoda byłoby stracić okazję, jakiej dostarcza lektura "Triad", by przyjrzeć się w jej świetle także naszym obecnym chrześcijańskim ideałom.

Spoglądając po stuleciach na bizantyński spór trudno oprzeć się wątpliwości, czy przyjęta od Klimaka zasada jest naprawdę bezpieczna. Jest ona być może prostsza i łatwiejsza do realizacji niż słowa Pańskie "po tym poznają, że jesteście moimi uczniami, jeśli wzajemną miłość mieć będziecie" /J 13,35/, a miłość, jak pisze św. Paweł, "cierpliwa jest, nie unosi się gniewem, wszystkiemu wierzy, wszystkiego się spodziewa, wszystko przetrzyma" /1 Kor 13,4,5,7/. Ciekawa rzecz, że tego tekstu żaden z tych dwóch antagonistów nie cytował, jakby go w Piśmie świętym nie było, jakby hezychia i taka miłość nie miały ze sobą nic wspólnego.

#### IV. HELLENISTYCZNE UWARUNKOWANIA HEZYCHAZMU

Ideałem hezychastów, jak widzieliśmy, było zdobycie stanu takiego wyciszenia wewnętrznego, które umożliwiłoby prawdziwe oczekiwanie na przyjście Pana. Spotkanie Boga w wizji światła, o którym w "Triadach" wiele się mówi, nie jest jednak niczym innym jak tylko antycypacją spotkania ostatecznego, które czeka nas po drugiej stronie życia. W tym jednak natężeniu eschatycznej gotowości hezychastów uderza pewien brak: Chrystus przygotowując uczniów do rozstania i oczekiwania na jego powtórne przyjście, zachęcał ich do czuwania powtarzając często: "czuwajcie" - γρηγορεῖτε.<sup>18</sup> Jak jednak w Ewangelii nie ma w tym kontekście mowy o jakimś wyciszeniu/ἡσυχία/, tak również w "Triadach" nie ma nic o czuwaniu/γρηγορήσις/, jakiego domagał się Chrystus. W patrystycznym słowniku Lampego rzuca się w oczy duża różnica w częstotliwości używania tych dwóch terminów: ἡσυχάζω w pismach Ojców występuje niezwykle często, podczas gdy γρηγορέω wraca zaledwie kilka razy<sup>19</sup>. Skąd się to wzięło? Można tutaj oczywiście przypomnieć o karierze, jaką zrobił termin ἡσυχία

18 Por. Mt 24,42 i 25,13; Mk 13,35 i 37.

19 Por. Patristic Greek Lexicon, red. G.W.H. Lampe, Oxford 1978; gregoreo, gregoresis - 324; hesychadzo, hesychia - 608-610.

/trzeźwość, umiarkowanie/ w historii patrystycznej duchowości, jednakże nie pojawia się on w pouczeniach i nakazach samego Chrystusa, u św. Pawła /1 Tes 5,6/i Piotra zaś /1 P 5,8/ "nepsis" i "gregore-sis" występują obok siebie jako sobie bliskie, ale nie zamienne terminy. Czy zatem "nepsis" jest tym, czego wymagał od swoich uczniów Chrystus?

Rodzi się więc pytanie: czy na fakt, iż Ojcowie tak łatwo przyjęli ideał wyciszenia, gubiąc niejako po drodze ewangeliczne "gregoreite", nie wpłynęło w jakimś stopniu przejście się hellenistycznym ideałem apatii, niezależnie od tego, czy była to forma tak skrajna jak u Barlaama czy też tak złagodzona, jak u Palamasa w "Triadach"? Wydaje się bowiem, iż hesychia jest bliższą pojęciu apátheia niż gregóresis. Nie ma jednak na ten temat dotąd żadnych opracowań. Na naszym polskim gruncie ideał cichości kojarzy się przede wszystkim z Kazaniem na Górze - "błogosławieni cisi" /Mt 5, 5/ oraz z Chrystusowym wezwaniem: "uczcie się ode mnie, że jestem cichy i pokornego serca" /Mt 11,29/. W obydwu tych wypadkach tekst ewangeliczny użył przymiotnika πραῦς. Czy jednak ἡσυχία i πραῦτης były kiedykolwiek synonimami? Już pobieżny rzut oka na te dwa terminy w słowniku wskazuje wyraźnie, że o ile "hesychia" ciąży ku bierności i zaprzestaniu czegoś, to "práytes" podkreśla łagodność i uprzejmość. Czyż nie byłby to dla hezychastów ideał lepszy do naśladowania, a w "Triadach" Palamasa nie ma o nim nawet wzmianki.

Niedawno F.Drażczkowski sygnalizował w swojej pracy poświęconej zagadnieniu "agape" w nauce św. Klemensa Aleksandryjskiego<sup>20</sup>, że już w jego czasach istniały pewne tendencje w kierunku przekształcenia ideału "apatheia" w "eupatheia", czemu autor "Kobierców" zdecydowanie się przeciwstawiał. Dlaczego to strona chrześcijańska opowiedziała się właśnie za "apatheia", skoro "eupátheia" wydaje się mieć charakter bardziej pozytywny? W języku greckim istniały również pojęcia πραῦπαθής i πραῦπθελα, ale ku naszemu zdziwieniu chrześcijanie ich nie podchwycili, mimo iż są one tak wyakcentowane w Ewangelii. I tutaj brak dotąd patrystycznych opracowań<sup>21</sup>,

20 F.Drażczkowski, Agape w pismach Klemensa Aleksandryjskiego, Pelplin-Lublin 1980, 112.

21 Zob. H.J.Sieben, Voces, Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik /1918-1978/, Berlin-New York 1980.

a śmiał podejrzewać, iż odpowiedź na takie pytania mogłaby się okazać niezwykle cenna zarówno dla zrozumienia problemów poruszanych przez Palamasa, jak i wielu innych. Studium poświęcone tym zagadnieniom mogłoby ukazać naocznie, jak hellenizm ze swoimi ideałami potrafił przesłonić, a może i wykrzywić, prawdę Ewangelii.

Dla wsparcia moich podejrzeń o znacznym wpływie ideału "apatheia" i jego złagodzonej występującej u św. Grzegorza z Nyssy formy "apathes pathos" na kształtowanie się podstaw duchowości patrystycznej, pragniemy się na koniec odwołać do autorytetu profesora Kazimierza Dąbrowskiego, który omawiając funkcje i emocjonalne struktury osobowości pisał: "Kluczem do zrozumienia skomplikowanych problemów zachowania ludzkiego jest rozwojowe podejście do człowieka nie tylko intelektualne, ale przede wszystkim emocjonalne"<sup>22</sup>. Profesor zdawał sobie jednak dobrze sprawę, że w naszej kulturze "od wielu tysięcy lat funkcje umysłowo-intelektualne zostały uznane za najważniejsze w strukturze człowieka i w jego czynnościach, jako odróżniające go od zwierząt: równocześnie pominięto podstawowe znaczenie funkcji uczuć w czynnościach ludzkich". Czy takie podejście nie jest skutkiem tych właśnie procesów, jakie zasygnalizowane zostały wyżej a nowy proponowany przez Profesora sposób patrzenia na ludzkie, a zwłaszcza nasze chrześcijańskie dzieje, nie umożliwiłby lepszego zrozumienia postępowania naszych przodków w wierze? Warto by więc może zająć się zagadnieniem wpływu nauki o apatii na tradycję chrześcijańską także w jej współczesnej formie oraz poszukać rzetelnej odpowiedzi na pytanie: czy przekształcona przez Ojców w paradoksalny wzorzec idea "apathés pathos" prowadziła w kierunku pozytywnego rozwiązania zagrożeń niesionych przez podejście czysto racjonalistyczne, czy też może ukazywała tylko wyjście pozorne, po linii błędnego koła.

Eleni Fotiju - Lublin

L'IDÉAL PATRISTIQUE APATHÉS PATHOS DANS LES "TRIADES" DE SAINT GRÉGOIRE PALAMAS  
/Résumé/

Le communiqué se compose de quatre parties. La première présente St. Grégoire Palamas à la base de la tradition orthodoxe, la

22 K. Dąbrowski, Funkcje i struktura emocjonalna osobowości, Lublin 1984, 19.

23 Tamże, 11.



deuxième expose la controverse entre les moines hésychastes et les humanistes byzantins selon les "Triades pour la défense des saints hésychastes", la troisième partie montre les divergences entre le modèle hésychaste de la vie et l'attitude polémique de Palamas. Dans la quatrième partie l'auteur pose de nombreuses questions concernant les influences hellénistiques /non-chrétiennes/ sur l'hésychasme.