

JUSTYNA SPRUTTA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Palamizm a ikona

Palamism and the Icon

Palamizm pojawił się w dziejach teologii wschodniochrześcijańskiej w związku z usystematyzowaniem przez św. Grzegorza Palamasa (1296-1359) teorii hezychazmu. Ten mistyczno-teologiczny system, koncentrujący się wokół zagadnienia istoty i energii Boga, stanowił w XIV i XV wieku oficjalną doktrynę Kościoła prawosławnego¹.

SZKIC O HEZYCHAZMIE

Korzenie hezychazmu sięgają do wschodniego monastycyzmu. Nurt ten zrodził się bowiem w III-IV wieku w kręgu egipskich anarochetów, w monasterze

¹ Św. Grzegorz Palamas pochodził z Azji Mniejszej. W wieku dwudziestu lat wstąpił do monasteru Watopedu na Athos. W 1347 lub 1349 r. objął urząd metropolity Tesalonik (vel: Saloniki), następnie dziesięć lat spędził jako eremita w grotcie na pustyni (nieдалеko Beroi, Macedonia), po czym, powróciwszy na Athos, został mianowany igumenem Wielkiej Ławry. Zmarł (27 listopada 1359 r.) na Athos, chociaż J. Meyendorff jako miejsce jego śmierci podaje Tesaloniki. Kanonizowany w 1368 r., za patriarchatu swego ucznia, Filoteosa Kokkinosa. Grzegorzowi Palamasowi poświęcono w kalendarzu liturgicznym II niedzielę Wielkiego Postu oraz 27 (14) listopada. We wspomnianą niedzielę Wielkiego Postu wierni czczą go jako „głosiciela Bożego światła” (wieczernia, 3 stichiera) oraz jako „płomień ortodoksji, doktora i podporę Kościoła” (troparion). Por. J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławia*, tłum. K. Leśniewski, Lublin 2005, s. 57-92; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. [Historia i doktryna]*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. 63; M. Cunningham, *Wiara w świecie bizantyjskim*, tłum. T. Szafranski, Warszawa 2007, s. 92; *Święci Cerkwi prawosławnej*, tłum. i oprac. J. Charkiewicz, Białystok 1996, s. 83; O. Jurewicz, *Palamas Grzegorz*, w: *Encyklopedia kultury bizantyjskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, s. 386; L. Uspienski, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993, s. 200; A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm. [Wokół kontrowersji doktrynalnych chrześcijańskiej Wschodu i Zachodu w Średniowieczu]*, Poznań 1998, s. 27-39; I. Jazykowa, *Świat ikony*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2003, s. 127.

św. Katarzyny na górze Synaj, by następnie w XIII i XIV wieku znaleźć kontynuację w monasterach półwyspu Athos².

Zasady hezychii przedstawił w traktacie *Drabina raj* św. Jan Klimak († 649), nazywany stąd „ojcem hezychazmu”. To właśnie w owym dziele zawarł on następującą regułę, popularną m.in. w gronie mnichów praktykujących w XIV wieku hezychazm: „Niech wspomnienie Jezusa połączy się z twym oddechem, wtedy zrozumiesz pożyteczność hezychii”³. Traktat głosi ponadto ideę przemieniającego zjednoczenia z Bogiem, zjednoczenia będącego owocem uzyskanej za pomocą ascezy świętości. Samo natomiast określenie nurtu – „hezychazm” – pochodzi od greckiego słowa: *hezichia*, oznaczającego: „ciszę”, „stan spokoju”, „milczenie”.

W swej czystej formie hezychazm wskazuje na wyciszenie – stanowiącego *omphalos* kontemplacji – serca. Wyciszenie to rozumiane jest jako zewnętrzna cisza, czyli odosobnienie bądź samotność, tudzież jako cisza wewnętrzna, tzn. opanowanie myśli i uczuć, ale oznacza ono także spokój, czujność i nieustanną koncentrację uwagi na Bogu. Owo wewnętrzne skupienie mnisi osiągnęli za pomocą rozwiniętej w monasterach Athosu praktyki opanowywania własnego oddechu, w którą wplataną Modlitwę Jezusową, powtarzaną przez mnicha w jego rytm oraz łączoną z ascezą, mianowicie z postem, czuwaniem i samotnością. Znaną są nam dwie – powtarzane rytmicznie – formuły modlitewne: „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną grzesznym” oraz „Panie Jezu Chryste, Synu Boga Żywego, zmiłuj się nade mną”⁵.

² A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 24. Korzeni hezychazmu upatruje się też w Starym Testamencie i w tradycji rabinackiej (kult Bożego Imienia) oraz w Nowym Testamencie (por. Łk 18,13) i w tradycji patrystycznej. Gdy chodzi o epokę patrystyczną, najstarsze wzmianki dotyczące hezychazmu znajdują się w pochodzącym z pierwszej połowy II wieku *Pasterzu Hermasa*. Tamże.

³ Tamże, s. 25. O traktacie: por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*. [Patrystyka, liturgia, ikonografia], tłum. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 57; J. Naumowicz, *Drabina zmagañ Jana Klimaka*, „Życie Duchowe” 50 (2007), s. 36.

⁴ Stopnie ascezy zobrazowane są przez poszczególne szczeble owej drabiny. Por. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1991, s. 87; J. Naumowicz, *Drabina zmagañ Jana Klimaka*, s. 36-37. O celach hezychazmu: por. *Leksykon mistyki*, red. P. Dinzelbacher, tłum. B. Widła, Warszawa 2002, s. 106; I. Jazykowa, *Świat ikony*, s. 126; A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 23-27; P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 69-72; T. Špidlík, *Myśl rosyjska*. [Inna wizja człowieka], tłum. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 357-367; J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławia*, s. 31-36.

⁵ O Modlitwie Jezusowej, por. Sawa (Hrycuniak), *Modlitwa Jezusowa*, w: *Prawosławie. Świątło wiary i źródeł doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999, s. 143-159. Por. T. Špidlík, *Myśl rosyjska*, s. 357-367; J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławia*, s. 31-36; A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 24; P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 69-70; E. Smykowska, *Ikona*. [Mały słownik], Warszawa 2008, s. 31. Bardziej znani z imienia mnisi-hezychasci, to np. Grzegorz z Synaju i Nicefor z Athos. *Leksykon mistyki*, s. 106. Apologeci surowego monastycyzmu, hezychasci-praktycy, m.in. wspomniany Grze-

Dzięki tej praktyce mnich osiągał stan wewnętrznego wyciszenia, pokoju, dostępował oczyszczenia myśli i zstąpienia ducha (umysłu) do serca. Serce bowiem, także we wschodniej tradycji monastycznej, uważano za miejsce obecności Boga, dialogu z Bogiem oraz za centrum życia. Ów duchowy proces skutkował potencjalnie teotyacją (przebóstwieniem) bytu⁶, dokonującą się dzięki Bożym energiom, stanowiącym *de facto* światłość z góry Przemienienia, utożsamianej w prawosławnej tradycji z górą Tabor. Należy w tym miejscu dodać, że celem hezychazmu była wizja oraz kontemplacja owej nadprzyrodzonej, owocującej jednością stworzenia ze Stwórcą, światłości. Mnich obdarzany przez Boga „światłością Przemienienia Taboru”, zbliżał się do niej, widział ją i czcił⁷, a warunkiem wejścia w tę światłość, światłość oznaczającą chwałę i świętość Jezusa Chrystusa, było „otwarcie się” na Boga⁸.

Z Athos hezychazm dotarł w pierwszej połowie XV wieku na Ruś⁹, nabierając w epoce Nila z Sorska (1433-1508), mnicha z Rusi Moskiewskiej, charakteru polemicznego. Mnich ten zapoznał się w czasie swego pobytu na Athos z tradycjami monastycznymi, związanymi ze świętymi Antonim Pustelnikiem, Symeonem Nowym Teologiem i Grzegorzem Palamasem, po czym podjął się trudu przeszczepienia tychże tradycji do monasterów Wielkiego Księstwa Moskiewskiego. W tym też celu przybliżył on Rusinom hezychazm w pierwotnej formie w stworzonym przez siebie traktacie *Pouczenie o życiu w akcie*¹⁰. Na Rusi hezychazm popularyzował także Paisjusz Wieliczkowski, który po pobycie w monasterach Athos (gdzie m.in. studiował ocalałe, nie czytane wcześniej pisma nauczycieli hezychazmu) napisał poświęcony temu nurtowi traktat *O modlitwie umysłu albo modlitwie wewnętrznej*¹¹.

gorz z Synaju (*vel*: Synaita), z wyraźną niechęcią odnosili się do udostępniania doświadczenia hezychazmu laikatowi. Por. I. Jazykowa, *Świat ikony*, s. 127. Powtarzanie imienia Jezusa Chrystusa miało także moc odepchnięcia demonów. Św. Jan Klimak pisał on m.in.: „Smagaj wrogów imieniem Jezus, gdyż nie ma silniejszej broni w niebie ani na ziemi”, J. Naumowicz, *Drabina zmagani Jana Klimaka*, s. 35-36.

⁶ S. Bułgakow pisze: „Imię Jezus, zawarte w sercu człowieka, daje moc przebóstwienia, danego nam przez Odkupiciela”, S. Bułgakow, *Prawosławie*, tłum. H. Paprocki, Białystok-Warszawa 1992, s. 164.

⁷ Św. Grzegorz z Nyssy pisze m.in. o kontemplacji w świetle. T. Špidlík, I. Gargano, *Duchość Ojców greckich i wschodnich*, tłum. J. Dembska, Kraków 1997, s. 132. Św. Maksym Wyznawca dodaje: „Kontemplacja przeobraża się w zjednoczenie z Bogiem w niewiedzy wyrastającej ponad wszelkie poznanie”; P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 61. Por. E. Smykowska, *Ikona*, s. 31-32. S. Bułgakow, *Prawosławie*, s. 164. Cyt. za: tamże.

⁸ A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 23.

⁹ Por. E. Smykowska, *Ikona*, s. 32.

¹⁰ Por. *Leksykon mistyki*, s. 106. Por. A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 43.

¹¹ A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 44-45. Szerzej o związkach hezychazmu ze sztuką Rusi: por. L. Uspiński, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurawska, Warszawa 2009, s. 180-205.

MYŚL TEOLOGICZNA GRZEGORZA PALAMASA

Palamizm wykrystalizował się z zagorzałego sporu o teologiczne podstawy – uwypuklonego pod wpływem nauki św. Symeona Nowego Teologa (949-1022) – doświadczenia przemieniającej światłości z góry Tabor. Z obroną poglądu Symeona Nowego Teologa wystąpił przeciwko italo-greckiemu myślicielowi z Kallabrii, mnichowi Barlaamowi († 1350), Grzegorz Palamas¹². W istocie to Barlaam sprowokował swoją korespondencją ową waśń, sprzeciwiając się przekonaniu Grzegorza Palamasa o możliwości doznania Teofanii przez – zabiegającą usilnie o tę łaskę – osobę wierzącą. Barlaam dostrzegł w owym poglądzie zagrożenie dla transcendencji i niepoznawalności Boga. Zarzucał on ponadto Grzegorzowi Palamasowi zbyt mocne uwydatnienie roli człowieka w procesie duchowej iluminacji. Spór ten przybrał z czasem do tego stopnia na sile, że jego rozwiązaniem musiały zająć się synody. Zwołany w tym celu, w 1341 roku, synod w Konstantynopolu udzielił poparcia poglądom Grzegorza Palamasa, jednakże wskutek wszczętych przez przeciwników tego teologa intryg, Grzegorz Palamas oskarżony został o herezję oraz ekskomunikowany w 1344 r. przez patriarchę Jana Kalekasa¹³. Dopiero zwołane w 1347, 1351 i 1368 r. synody konstantynopolitańskie uznały naukę Palamasa za teologicznie poprawną¹⁴.

Owa nauka Grzegorza Palamasa koncentruje się na istocie (*ousia*) i energiach Boga (*energeia*). Odróżniając transcendentną istotę Boga od Jego działania (*energeia*)¹⁵, Grzegorz Palamas wskazuje na niemożność partycypacji stworzenia w istocie Boga, podkreślając zarazem, że jedynie Jego niestworzone i nierozłącz-

¹² Teologię palamizmu Grzegorz Palamas wyłożył ok. 1338 r. w dziele *O świętych hezychastach* (vel: *W obronie świętych hezychastów*, vel: *Triady*). Zasady włączania palamizmu w życie, polemizowania z antyhezychastami i łacinnikami zawarł natomiast w 150 pismach o wspólnym tytule: *Rozdziały przyrodnicze, etyczne i teologiczne*. Kwestii niedostępnego, lecz udzielającego się stworzeniu Bóstwa poświęcił dialog *Theophanes*. Por. B. Elwich, *Ikona. [Duchowość i filozofia]*, Kraków 2006, s. 139. Poza tym Grzegorz Palamas polemizował o prymacie w Kościele powszechnym i o pochodzeniu Ducha Świętego. O. Jurewicz, *Palamas Grzegorz*, s. 386. W. N. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. I. Brzeska, Kraków 2007, s. 71. Szerzej o sporze Grzegorza Palamasa z Barlaamem: por. J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławia*, s. 57-92; tamże, s. 30-39; P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1970, s. 60; E. Smykowska, *Ikona*, s. 31; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, s. 62. O doktrynie Grzegorza Palamasa także: por. tamże, s. 62-64.

¹³ Jan Kalekas pozbawiony został w 1347 r. urzędu patriarchy na zwołanym przez cesarzową Annę Savoy synodzie w Konstantynopolu. J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławia*, s. 74. Przeciwno Grzegorzowi Palamasowi wystąpili m.in. tacy teologowie bizantyńscy, jak: Grzegorz Akindynos, Nicefor Gregoras, Prochoros Kydones (ten ostatni zajął się później tomizmem). Tamże.

¹⁴ Por. I. Jazykowa, *Świat ikony*, s. 127. Por. E. Smykowska, *Ikona*, s. 32.

¹⁵ Rozróżnienie to pojawia się także w teologii m.in. Grzegorza z Nazjanzu i Grzegorza z Nyssy oraz w tradycji judaistycznej. A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 41-42; J.L. Illanes, J.I. Saranyana, *Historia teologii*, tłum. P. Rak, Kraków 1997, s. 154.

ne od owej istoty energie są w stanie zjednoczyć stworzenie ze Stwórcą. Wspomnianą istotę Boga cechuje niedostępność, niewidzialność (dla oczu duszy i oczu ciała) oraz niepodzielność. Jednakże zarówno istota, jak i energia, są przejawami istnienia Boga, w związku z czym imię „Bóg” odnosi się i do Jego istoty, i do Jego energii¹⁶. Manifestacja niepoznawalnego w swej istocie Boga dokonuje się *ad extra* oraz w pełni poprzez Jego – doświadczane przez stworzenie – energie. Niepojmowalność Boga w Jego istocie skutkuje niemożnością jej poznania, gdyż istota Boga pozostaje dla nas ciągle ukryta i w związku z tym nieosiągalną w procesie poznawczym¹⁷. Jedynie przez energie Bóg komunikuje się ze stworzeniem, przez energie, które wbrew przypuszczeniom nie przyczyniają się do „umniejszenia Boga”, gdyż – analogicznie do istoty – stanowią Jego pełnię¹⁸. Poza tym istniejąca w Bogu fundamentalna różnica między istotą i energiami nie narusza także Jego prostoty¹⁹.

Dzięki energiom, dostępny w nich stworzeniu Bóg realizuje plan zbawienia oraz manifestuje Swoją chwałę. Poprzez energie przemienia On stworzenie, wskutek czego nie traci ono swej godności *quasi*-sakramentu Stwórcy²⁰. Jednakże jedynie człowiek jest w stanie dojść do mistycznego rozumienia tychże energii, z czym wiąże się jego zdolność do dopełniającej akt stworzenia teotyzyacji²¹. Dzięki manifestacji Boga w energiach²² oraz realizowanej przez siebie kontem-

¹⁶ Przeciwnicy poglądów Grzegorza Palamasa twierdzili natomiast, że to, co nie jest istotą Boską, nie jest Bogiem, mimo iż energie Boże są jej, różniącymi się od niej, konsekwencjami. L. Uspienski, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993, s. 188.

¹⁷ Por. L. Uspienski, *Teologia ikony*, s. 188.

¹⁸ Por. W.N. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, s. 75. „Energie w żaden sposób nie umniejszają Boga; jest On w pełni obecny w każdym promieniu swej Boskości”, tamże, s. 74. Por. P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, s. 62; A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 42.

¹⁹ Myśl ta pojawia się także u Bazylego Wielkiego i Jana z Damaszku. Por. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, s. 86. Obecność Boga w energiach to obecność trzech Hipostaz Trójcy Świętej. Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, s. 63. Jednakże to w Jezusie Chrystusie, Słowie Wcielonym, stworzenie przemienione zostaje dzięki Bożym energiom. Por. tamże oraz: A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 41-42; P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, s. 86-87. „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem, samo serce duchowości prawosławnej: człowiek dzięki łasce staje się tym, kim jest Bóg dzięki swej naturze”, tamże, s. 87. Grzegorz Palamas dodaje: „U tych zaś, którzy wzniesli umysł do Pana i związali duszę z Bożym pragnieniem, również ciało przemienione wraz z duszą wznosi się i razem cieszy się wspólnotą z Bogiem, stając się także Jego własnością i przybytkiem. Nie mieszka w nim bowiem to, co wrogie wobec Stwórcy, nie ma pragnień przeciwnych Duchowi”, Grzegorz Palamas, *W obronie świętych hezychastów (Triada 1, 2)*, cyt. za: *Filokalia. [Teksty o modlitwie serca]*, tłum. i oprac. J. Naumowicz, Kraków 2002, s. 315.

²⁰ Por. L. Uspienski, *Teologia ikony*, s. 188.

²¹ Por. A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 40-41.

²² O tej manifestacji, np.: por. G.I. Mantzaridis, *Przeobóstwienie człowieka. [Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej]*, tłum. I. Czackowska, Lublin 1997, s. 107-108. Por. W.N. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, s. 88. Por. P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, s. 63.

placji Stwórcy, ten „*Homo terrenus* staje się *homo caelestis* [...] [A jego ciało zostaje – J.S.] jakby osadzone w eterycznym złocie Bożego światła”²³.

Cel owej kontemplacji stanowi – wynikająca z teotyżacji – wizja niebiańskiej światłości, oglądanej przez stworzenie (uczniowie Zbawiciela) na górze Tabor²⁴. To właśnie owej światłości, czyli Bożym energiom, stworzenie zawdzięcza swoje istnienie²⁵. Ponadto sam Bóg manifestuje się stworzeniu na szczycie Taboru jako światłość, czyli obecność tego, co niestworzone w tym, co stworzone, obecność uzewnętrzniiona oraz kontemplowana przez świętych jako chwała Boża i Boże piękno²⁶.

Dzięki tej światłości stworzenie oddaje Bogu także chwałę, ponieważ „W stworzeniach, bytach ustanowionych z niczego mocą Bożej woli, ograniczonych i zmiennych, nieskończone i wieczne energie spoczywają, rozświetlając wszelki byt wspaniałością Boga, świecąc także ponad wszystkim jako Boskie światło, którego stworzony świat pomieścić nie może. Jest to nieosiągalne światło, w którym mieszka Bóg [...]”²⁷. Przeniknięte ową światłością stworzenie staje się zatem – już od zarania dziejów – *vestigium Dei*²⁸.

Przeniknięcie natomiast Jezusa Chrystusa na górze Tabor tą niestworzoną światłością (cud Przemienienia) stanowi kontynuację zainicjowanej we Wcieleniu teotyżacji stworzenia. Grzegorz Palamas dostrzega w owej światłości niezmiennie piękno prototypu, chwałę Trójcy Świętej oraz promień Boskości, czyli

²³ P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 2003, s. 243. „Na podobieństwo chleba i wina, dzięki *epiklezie*, człowiek staje się częstką przeobstwieonej natury Chrystusa. Eucharystia, *zaczyn nieśmiertelności* i moc Zmartwychwstania, zespala się z naturą ludzką, przenikaną i odmienioną przez energie Boże”. Tenże, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 138. Por. tenże, *Kobieta i zbawienie świata*, s. 88; M. Cunningham, *Wiara w świecie bizantyjskim*, s. 92; tamże, s. 139; A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 40.

²⁴ *Filokalia*, s. 306, tamże, s. 307. Por. M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2000, s. 450.

²⁵ A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 40.

²⁶ E. Smykowska, *Ikona*, s. 31. W Starym Testamencie energie Boże to także płonący krzew, Anioł Jahwe czy np. słowo Boga usłyszane przez lud Izraela. Por. A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 41–42. Por. O. Jurewicz, *Palamas Grzegorz*, s. 386; S. Kobielius, *Niektóre zasady estetyki bizantyjskiej sformułowane na podstawie opisów świętyń z IV, V, VI i XI wieku*, w: *Dzieło sztuki, dzieło wiary*, Ząbki 2002, s. 266. O tej światłości Symeon Nowy Teolog pisze m.in.: „Światłem jest Ojciec, światłem jest Syn, światłem jest Duch Święty. Trzej są jednym światłem pozaczasowym, niepodzielnym, bez pomieszania, wiecznym, niestworzonym, niewyczerpanym, bez miary, niewidzialnym”, cyt. za: W.N. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, s. 153.

²⁷ W.N. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, s. 77.

²⁸ Światło to decyduje też o pięknie stworzenia. Piękno to jest odbłaskiem piękna Bożego. Por. W. Tatariewicz, *Historia estetyki. [Estetyka średniowieczna]*, s. 32; S. Kobielius, *Kategorie estetyczne jako kategorie moralne w 'Katechizmie Kościoła Katolickiego'*, w: tenże, *Dzieło sztuki, dzieło wiary*, Ząbki 2002, s. 182.

immanentną dla trzech Osób Boskich i stanowiącą Ich zewnętrzny przejaw, nadnaturalnego pochodzenia energii²⁹.

Także sam Bóg określany jest mianem „Światłość”³⁰ ze względu na swe energie. Emanuje On energiami, czyli „światłością potrójną” (św. Maksym Wyznawca), kreowaną przez Trójcę Świętą i promieniującą na całe stworzenie³¹. Dzięki trynitarniej łasce człowiek – ze względu na bycie stworzonym na Boże podobieństwo obrazem Bożym – może poznać Trójcę Świętą w światłości Jej chwały (Symeon Nowy Teolog)³², co dokonuje się w momencie jego teotyżacji³³.

W procesie tym ważne miejsce zajmuje również ikona, stanowiąc przestrzeń emanacji Bożych energii, czyli przemieniającej światłości Taboru. Przeniknięta Bożymi energiami, zanurza całą realność w *sacrum*, ewokując i uobecniając Ósmy Dzień stworzenia, w którym to dniu owo zanurzenie osiągnie swoją pełnię, ponieważ dopiero wtedy Bóg będzie wszystkim we wszystkim³⁴.

IDEA PALAMIZMU W IKONIE

Nadnaturalną światłością, symbolizowaną przez złoto, czystą żółć i biel, przeniknięta jest także ikona, która tym samym przyczynia się do uświęcenia swego otoczenia³⁵. Źródło owej światłości, oznaczającej energie Boże i manifestującej Bożą chwałę, znajduje się poza ikoną. P. Evdokimov pisze: „Na ikonach

²⁹ Przeciwnicy Grzegorza Palamasa widzieli w świetle z góry Tabor jedynie naturalne zjawisko. L. Uspienski, *Teologia ikony*, s. 187. W epoce patrystycznej energie Boże nazywane są „Boskimi promieniami”, natomiast Grzegorz Palamas zwie je „boskościami”, „niestworzonym światłem” i „łaską”. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, s. 74; A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 40.

³⁰ Por. W. Tatariewicz, *Historia estetyki. [Estetyka średniowieczna]*, t. 2, Warszawa 1988, s. 33; tegoż, *Historia filozofii. [Filozofia starożytna i średniowieczna]*, t. I, Warszawa 1997, s. 166.

³¹ G.I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka*, s. 101.

³² Por. M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, s. 450.

³³ M. Cunningham, *Wiara w świecie bizantyńskim*, s. 139: „każdy człowiek jest zrodzony na obraz Boga i tym samym wyposażony jest w istotę odpowiadającą bytowi, będąc czystym jego obrazem. [...] istota człowieka nie przebóstwionego jest okaleczona [...]”; A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 41.

³⁴ Por. W. Tatariewicz, *Historia estetyki. [Estetyka średniowieczna]*, s. 33. Pseudo-Dionizy Areopagita dodaje: „Wszelki byt pochodzi z Piękna-i-Dobra [Boga – J.S.], wszelki trwa w Pięknie-i-Dobru, wszelki nawraca do Piękna-i-Dobra”, cyt. za: tamże, s. 32. Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 252; S. Kobielus, *Kategorie estetyczne jako kategorie moralne w ‘Katechizmie Kościoła Katolickiego’*, s. 182; M. Janocha, *Słowo a obraz. [Źródła literackie do dziejów estetyki i sztuki bizantyńskiej]*, „Series Byzantina”, t. 2, Warszawa 2004, s. 21.

³⁵ Por. W. Tatariewicz, *Historia estetyki. [Estetyka średniowieczna]*, s. 33.

nigdy nie ma źródła światła, ponieważ światło stanowi ich temat, nikt nie oświetla słońca”³⁶.

Przenikająca ikonę światłość przemienia człowieka, wskutek czego „staje się [on – J. S.] tym, kim jest Bóg dzięki swej naturze”³⁷. Przemiana ta jest momentem jego mistycznego wyniesienia, łączonego z kontemplacją Boga (Pseudo-Dionizy Areopagita) i z Bożym dziecięctwem³⁸. Zatem ikona – jako „przestrzeń” Teofanii – stanowi również w tym kontekście miejsce perychorezy energii Bożych z naturą stworzenia³⁹, które to energie, przenikające ikonę i będące „światłem objawienia Boga”, czynią realnym wejście stworzenia w komunie z Trójcą Świętą⁴⁰.

Wspomniane światło oświetla stworzenie i obdarza je „szczęściem zbawienia”, stanowiąc ponadto „synonim świętości”, stąd święci z ikon przeniknięci są ową światłością, oddaną w postaci asystki i nimbu⁴¹, czyli innymi słowy – napełnieni zostają Bożą bliskością. Evdokimov dopełnia tę prawdę myślą, iż „Bóg wciąż ukryty w swojej istocie *mnoży się w objawieniach* energetycznych i świetlistych, aby napełnić człowieka swoją *płomienną bliskością*”⁴².

Napełnienie to jest przyczyną jak i konsekwencją teotyżacji. M. Szczepaniak dodaje: „Chwała Boża stopniowo przemienia wiernych, którzy, *coraz bardziej jaśniejąc, upodobniają się do obrazu Boga* [...]. Sami stają się też w ten sposób *źródłami światła w świecie* [...]”⁴³. Niemniej jednak dopiero w Misterium Dnia Ósmego całe stworzenie zanurzy się definitywnie w tym świetle, mimo że już w akcie stwórczym zostaje ono naznaczone ową – promieniującą z chwalebego człowieczeństwa Jezusa Chrystusa – światłością⁴⁴.

³⁶ P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 162. Por. tenże, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 127.

³⁷ P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, s. 87.

³⁸ Tamże, s. 87.

³⁹ Por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 61. Por. tenże, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, s. 163.

⁴⁰ M. Szczepaniak, *Symbolika światła w Apokalipsach Starego Testamentu i w Apokalipsie Świętego Jana*, Poznań 2001, s. 101. Por. W.N. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, s. 71-72.

⁴¹ M. Szczepaniak, *Symbolika światła w Apokalipsach Starego Testamentu i w Apokalipsie Świętego Jana*, s. 101. Por. tamże, s. 113, 125.

⁴² P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, s. 161.

⁴³ M. Szczepaniak, *Symbolika światła w Apokalipsach Starego Testamentu i w Apokalipsie Świętego Jana*, s. 99. Por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 127.

⁴⁴ Oglądanie tej światłości Taboru uzależniona jest od stopnia duchowo-moralnej doskonałości. G.I. Mantzaridis pisze: „Wizja niestworzonego światła jest ze swej natury dynamiczna, bardziej niewyraźna, lub bardziej transcendentna, zależnie od indywidualnego stopnia doskonałości”, G.I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka*, s. 109.

Zbawiciel, „Światło Ojca”⁴⁵, w Misterium Wcielenia włącza całe stworzenie w tę światłość, czyli w chwałę Bożą⁴⁶, w konsekwencji czego Wcielenie staje się momentem wzniesienia stworzenia ku Bogu, tzn. przejścia z mroku nie-łaski do jasności łaski. Pseudo-Dionizy Areopagita pisze: „każde wychodzenie świetlistej jasności, zstępujące na nas w darze dobroci, z poruszenia Ojca, wznosi nas zarazem w swojej jednoczącej mocy na powrót w górę i zwraca do jedności i boskotwórczej prostoty Ojca, skupiającego w sobie wszystko”⁴⁷. To wznoszenie dokonuje się w Duchu Świętym, co uobecnia i czego świadectwo stanowi każda – zbliżająca stworzenie do Boga – konsekrowana ikona⁴⁸.

Zbliżenie to tożsame jest z wkroczeniem stworzenia w nadprzyrodzoną światłość, którą Bóg podzielił się ze stworzeniem u zarania jego dziejów. Kroczenie w owej światłości skutkuje kontemplacją Boga już na ziemi, o czym świadczy np. postać św. Serafina z Sarowa⁴⁹. Kontemplacja ta staje się możliwa dzięki

⁴⁵ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 71.

⁴⁶ Por. G.I. Mantzaridis, *Przeobstwienie człowieka*, s. 105. „Wizja określona jako światło i ogień sięga Taboru, objawienia chwały przemienionego Chrystusa”, P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 73. „[...] obraz ludzki” Jezusa Chrystusa staje się na Górze Tabor „przejrzysty dla Jego niewidzialnego Boskiego obrazu [...]”. To, że sam Zbawiciel przemienił się na Górze Tabor oznacza, że chociaż zachował On swój własny ludzki obraz, to jednak ten obraz stał się przejrzysty dla Jego niewidzialnego Boskiego obrazu [...]. Chwała, to jest właśnie duchowy, Boski obraz Chrystusa, a wystawienie Jego ciała, objawienie go w chwale, jest Jego przenikalnością dla Bóstwa [...]. Ciało Chrystusa, świetliste po Zmartwychwstaniu, niezmiennie już zachowuje cechy tego wystawienia. Wystawienie jest właśnie takim utożsamieniem obu natur Chrystusa w jedności obrazu przy zachowaniu rozdziału Jego niebieskiego, wiecznego człowieczeństwa i stworzonego człowieczeństwa, jednego człowieczeństwa w dwujednym bycie”, S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony*. [Zarys dogmatyczny], tłum. i oprac. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, s. 57; A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 41.

⁴⁷ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, s. 71. Por. tamże, s. 73; tenże, *Imiona Boskie*, s. 252; W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*. [Estetyka średniowieczna], s. 32; S. Kobielius, *Kategorie estetyczne jako kategorie moralne w „Katechizmie Kościoła Katolickiego”*, s. 182; M. Janocha, *Słowo a obraz*, s. 21. P. Evdokimov dodaje: „Dusza przeistoczona w gołąbkę ze światła wznosi się nieprzerwanie. Każdy krok staje się nowym punktem wyjścia. Łaska za łaską”, P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 145, por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*. [Estetyka starożytna], t. I, Warszawa 1985, s. 296; J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, tłum. J. Machniak, Kielce 1993, s. 65; P. Jaroszyński, *Między pięknem transcendentnym a estetycznym*. [Doskonaląca rola piękna], „Cywilizacja. O sztuce” 11 (2004), s. 21.

⁴⁸ Pseudo-Dionizy Areopagita dodaje: „Jest bowiem rzeczą zupełnie niemożliwą, by nasz intelekt w jakiś ponadmaterialny sposób podniósł się do naśladowania i oglądania hierarchii niebiańskich bez oparcia się na tego rodzaju materialnych rękojmiach, odpowiadających jego naturze, i zrozumiał, że widzialne piękności są znakiem niewidzialnego piękna [...] za pomocą symboli”, Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, s. 73.

⁴⁹ H. Paprocki, *Obietnica Ojca*. [Doświadczenie Ducha Świętego w Kościele Prawosławnym], Bydgoszcz 2001, s. 220. Zimą 1831 r. uczeń św. Serafina z Sarowa, M. Motowiłow, ujrzał twarz św. Serafina jawiącą się „jakby pośrodku słońca, w błyszczącej jasności południowych promieni słonecznych”, *Św. Serafim Sarowski*. [Żywot i pouczenia], red. G. (Hagioryta), M. Jakimiuk, J. Misiejuk, tłum. S. Strach, Hajnówka 1999, s. 70, por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 77-78.

Duchowi Świętemu, ponieważ „energia niestworzona jest [...] [od Niego – J.S.] nieodłączna [...]”⁵⁰. Ponadto w Duchu trynitarniej miłości i wspólnoty manifestuje się chwała Boża, objawiana jako niebiańska światłość⁵¹. Światłością tą Bóg – w swej nieograniczonej i bezinteresownej miłości – ogarnia i przenika całe stworzenie⁵², uświęcając je również za pośrednictwem ikon⁵³. Bez tego uświęcenia natomiast istota stworzenia pozostaje „okaleczoną”⁵⁴.

Uświęcenie utożsamiane jest z odzyskaniem duchowego piękna, utraconego w konsekwencji prazgrzechu. Ikona nigdy nie traci tego piękna, zachwycając także pięknem materialnym (można mówić o jej pankalii)⁵⁵. Piękno rozumiane *sensu largo*, Księga Rodzaju utożsamia z dobrem, snując opowieść o stworzeniu przez Boga, czyli przez absolutne Piękno-i-Dobro (Pseudo-Dionizy Areopagita, św. Bazyli Wielki, św. Klemens z Aleksandrii) wszelkiego materialnego bytu (biblijna kalokagatia)⁵⁶. Piękno-dobro stworzenia wynurza się w akcie stwórczym poniekąd z mroku (ciemności oznaczają w wielu tradycjach chaos). Tego sugerującego nieład, zło i grzech mroku ikona nie toleruje. Tolerując tak rozumianą ciemność, zaprzeczyłaby bowiem własnej tożsamości – tożsamości *sacrum* i „drogi” do *Sacrum*⁵⁷.

Nie należy jednak każdej ciemności w ikonie interpretować jako negatywnej. B. Elwich wskazuje na tzw. „światlistą ciemność”, gdzie „światlistość” ozna-

⁵⁰ P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, s. 62. Por. W.N. Łoscki, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, s. 220; P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, s. 85.

⁵¹ Por. P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, s. 63.

⁵² Por. tegoż, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, s. 161. Pseudo-Dionizy Areopagita dopowiada: „sama Przyczyna wszystkiego przez swoją wszechobejmującą miłość jednocześnie piękną i dobrą, w obfitości swojej kochającej dobroci, wychodzi z siebie i rozciąga na wszystkie byty swoje opatrności [...]. [...] dzięki swej ekstatycznej, nadsubstancjalnej mocy zstępuje w dół ze swego oddzielenia od wszystkiego i ponad wszystkim, by być we wszystkim, zarazem pozostając niepodzielną w sobie”, Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, s. 256. Symeon Nowy Teolog dodaje: „Bóg jest Światłością, a ci, których uczynił on godnymi oglądania siebie widzą go jako Światłość; ci, którzy go otrzymali, otrzymali go jako Światłość. Bowiem światło Jego chwały poprzedza Jego oblicze i nie może On ukazać się inaczej, jak w tym świetle. Ci, którzy nie otrzymali tej światłości, nie otrzymali jeszcze łaski, bowiem otrzymując łaskę, otrzymujemy Boże światło i Boga”, cyt. za: W.N. Łoscki, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, s. 206.

⁵³ Por. M. Łoscki, *Historia filozofii rosyjskiej*, s. 450.

⁵⁴ Por. A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm*, s. 41-42.

⁵⁵ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. [Estetyka średniowieczna]*, s. 21.

⁵⁶ Por. tamże, s. 23, 28 i 31. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. [Estetyka starożytna]*, s. 291; M. Janocha, *Słowo a obraz*, s. 22; Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, s. 251-252.

⁵⁷ W odniesieniu do człowieka jako ikony Boga „Zaciemnienie obrazu Bożego jest nieodłączną konsekwencją oddzielenia od Boga”, G.I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka*, s. 101. To „zaciemnienie” może zniszczyć jedynie „niewidzialny ogień” (Symeon Nowy Teolog). Por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 65; W.N. Łoscki, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, s. 209: „Nie będzie tam już nocy, a więc ciemności zła, nieprawości i grzechu”; M. Szczepaniak, *Symbolika światła w Apokalipsach Starego Testamentu i w Apokalipsie Świętego Jana*, s. 113.

cza odsłonięcie się obecności Niepoznawalnego jako miłości i wolę Jego pragnienia, natomiast „ciemność” kieruje spojrzenie ku niepoznawalności Boga (którego obecność jest przez nas codziennie doświadczana)⁵⁸. Ponadto ową „świetlistą ciemność” interpretuje się także jako obfitość i nadmiar światłości, co sugeruje „transcendencję Boga wobec wszelkiej jasności”⁵⁹. W ikonach tę „świetlistą ciemność” najdoskonalej oddaje wewnętrzny krąg mandorli Jezusa Chrystusa-Pantokratora, wyrażający nadto i ewokujący głębię nieprzenikalności oraz niepoznawalności Boga jawiącego się w akcji kontemplacji jako „świetlista ciemność”⁶⁰. Poza tym kręgi mandorli wypełnione są często anielskimi mocami, „kąpiącymi się w trójśłonecznym blasku”⁶¹. Sama też ikona – owa sztuka Boża⁶² – stanowi „zasłone” „świetlistej ciemności”, ewokując i uobecniając Ósmy Dzień stworzenia; zresztą „światłość [którą emanuje – J.S.] jest już światłością Paruzji”⁶⁴, w centrum której jaśnieje nieziemskim blaskiem Niebiańskie Jeruzalem⁶⁵. Mimo to już teraz – tym bijącym także z ikon blaskiem – zostaje „ziemia [...] opromieniona, [...] oświecona, rozświetlona [i – J.S.] obdarzona [...]”⁶⁶.

Owa nieziemska światłość dominuje w ikonach i freskach powstałych zwłaszcza w epoce hezychastycznej (obejmującej na Rusi wieki od XIV do XVI wieku)⁶⁷. Idee palamickie przyczyniają się pośrednio w ówczesnej sztuce religijnej i sakralnej do nadania postaciom i formom duchowej głębi, koncentracji i wewnętrznego spokoju (hezychazm), pozbawienia ich elementu realistycznego i zmysłowego oraz wzbogacenia ikon i fresków o kolorystyczną świetlistość i dominację światła⁶⁸. Na Rusi do epoki hezychastycznej należy m.in. malarstwo Teofanesa Greka (pochodzącego z Bizancjum), św. Andrzeja Rublowa i Mistrza Dionizego. Ze względu na styl najbardziej oryginalną wydaje się twórczość Teofanesa. W jego freskach światło wypełnia często nawet oczy wyobrażonych w nich postaci, sugerując obecność Boga będącego dla Teofanesa (podobnie jak

⁵⁸ Por. B. Elwich, *Ikona*, s. 139.

⁵⁹ P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 59.

⁶⁰ E. Smykowska, *Ikona*, s. 77. P. Evdokimov postrzega mistykę prawosławną jako mistykę „Bożej ciemności – pogranicza jego blasku”, tenże, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 137.

⁶¹ P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, s. 85.

⁶² Tenże, *Prawosławie*, s. 241.

⁶³ Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, s. 72.

⁶⁴ P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, s. 161.

⁶⁵ M. Szczepaniak, *Symbolika światła w Apokalipsach Starego Testamentu i w Apokalipsie Świętego Jana*, s. 99.

⁶⁶ Tamże, s. 90, por. tamże, s. 70. Taką ziemię można oglądać przemienionym spojrzeniem w przemieniającym stworzenie światłem. Dokonuje się to zwłaszcza w czasie Liturgii Bożej, gdyż dopiero wtedy najdoskonalej można ujrzeć siebie w świetle „[Bożej – J.S.] Chwały”, por. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, s. 91. Z modlitwy liturgicznej: „jestem obrazem Twojej niewysłowionej Chwały, nawet gdy noszę na sobie blizny moich grzechów”, tamże.

⁶⁷ Jest to także „złoty wiek” malarstwa ikonowego. Por. E. Smykowska, *Ikona*, s. 32.

⁶⁸ Tamże.

i dla każdego hezychasty) „przede wszystkim Światłością, [...] [która – J.S.] pojawia się w hipostazie ognia. [Ten właśnie – J.S.] Ogień bada [...] [oraz – J.S.] sądzi świat, spala wszelką nieprawdę, rozdziela stworzenie na światło i ciemność, niebieskie i ziemskie, stworzone i niestworzone. [...] jest [on – J.S.] mieczem przecinającym ciało świata (Hbr 4,12)”⁶⁹. Dlatego też malarski język Teofanesa zawęży się do specyficznej dychotomii, mianowicie niezwykle energicznie, stąd i w konsekwencji ekspresyjnie, oddaje on swoją Bożą wizję ochrą (kolor ziemi) i bielą (kolor nadnaturalnego ognia i światła), czyniąc to „z pewną hipertrofią efektów, z położeniem akcentów na sens”⁷⁰. Warto też dodać, że podczas gdy u Teofanesa „światłość koncentruje formę [...] [i – J.S.] popieli ciało”⁷¹, to jednak u Andrzeja Rublowa, w jego „pełnym światłości [...]” malarstwie „[ta – J.S.] pogodna światłość równo zalewa przestrzeń ikony [...] poszerza przestrzeń [oraz – J.S.] przemienia”⁷².

SUMMARY

The theory of hesychasm which was systematized in the 14th century by St. Gregory Palamas is known as Palamism. Palamism focused on the problem of God's essence and energies, claiming among others that God allows Himself to be known only through His energies whereas His essence remains unknown and is beyond any cognition. Divine energies are represented by an omnipresent supernatural light, expressed in icons by such colours as gold, pure yellow or white. This light is also sometimes indicated by the colour of the assist or the filling of the background and the nimbus. The icon that explicitly expresses and presents the transformation effected by Divine energies is *The Transfiguration of Christ* although in fact every icon is meant to lead to transformation. Palamism originated from a controversy between the monk Barlaam and St. Gregory Palamas.

Key words

Divine energies, light, icon

⁶⁹ I. Jazykowa, *Świat ikony*, s. 129.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże, s. 136.

⁷² Tamże. Mistrz Dionizy jedynie naśladuje opartą na hezychastycznych założeniach sztukę, nie praktykując hezychazmu. Por. E. Smykowska, *Ikona*, s. 145.