



AGNIESZKA ŚWITKIEWICZ-BLANDZI

Metafizyczna struktura świata Pseudo-Dionizego w *Triadach* Grzegorza Palamasa

*The Metaphysical Structure of the Pseudo-Dionysius
World in the Triads of Gregory Palamas*

ABSTRACT: The paper examines Gregory Palamas's metaphysics of light and its application to the hierarchical and symbolic structure of Dionysius world. For many researchers the hierarchical and symbolic structure in which Pseudo-Dionysius sees the opportunity to approach God, seems to be pagan, neo-Platonic construction, impossible to adopt to a Christocentric vision of the Palamas' world. The author of *Triads* extensively analyzes the importance and role hierarchy, an intricate structure of cognition through symbols and analogies, but in the words of J. Meyendorff, this is actually a Christian epistemology, oscillating around the dogma of the Incarnation with its historical (time) conditioning. Palamas found in the thought of the Areopagite conviction of the necessity to acquire knowledge through the hierarchy and symbol because of the weakness of human intellect, which must rotate in a circle of innate knowledge. On the other hand, according to the author of *Corpus* intellect has the ability to transcend itself. Doctor of hesychasm extends this capability to the whole human person, which is the composition of the body and soul. The Bishop of Thessaloniki presents the thought of Pseudo-Dionysius in the perspective of the remarks of Maximus the confessor about the nature and attributed to its energies, the humanity filled with the divine energies. He considers the theandric divine human nature of Christ as a foundation of the possibility that the man shares with Christ the same divine condition. Due to such possibility every human person is able to go beyond the hierarchy and to know God directly thanks to the operations of energies which transformed his nature.

KEY WORDS: Gregory Palamas • Pseudo-Dionysius • divine energies • metaphysics of light • deification • hesychasm • Byzantine philosophy • symbol • hierarchy

W dziele czternastowiecznego filozofa i teologa Grzegorza Palamasa, pt. *Triady w obronie świętobliwych hezychastów*¹, Pseudo-Dionizy jest bez wątpienia autorem najczęściej przytaczanym i komentowanym.

¹ Grzegorz Palamas, *Ἐπερ τῶν ἱερῶν ἡσυχαστῶν* (*Triady w obronie świętobliwych hezychastów*), PG 150, 1101–1118.

O ile jednak terminologia dionizjańska często znajdowała w myśli biskupa Salonik swoje zastosowanie, to oddziaływanie samej doktryny i jej interpretacja, w dalszym ciągu wydaje się wymagać głębszego przebadania. W opinii niektórych badaczy myśl Areopagity została przez Palamasa zniekształcona i przeznaczona szczególnie mocno, inni uważają, iż jej wpływ na dzieła doktora hezychazmu zaznaczył się jedynie na poziomie językowym. Dyskusję tę zapoczątkował John Meyendorff wraz z krytycznym wydaniem w 1959 roku fundamentalnego dzieła Palamasa *Défense des saints hésychastes* (*Υπερ τῶν ἱερῶν ἡσυχαστῶν*) w wersji francusko-greckiej oraz publikacją obszernego komentarza zawartego w książce pt. *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas*². W swej pracy Meyendorff wyraził przekonanie o neoplatonizmie Pseudo-Dionizego, którego myśl została poddana chrześcijańskiej korekcie przez Maksyma Wyznawcę w *Scholiach* stanowiących komentarz do dionizjańskiego *Corpusu*. Stanowisko amerykańskiego badacza w tej kwestii zostało najlepiej wyrażone w dwóch jego studiach *A Study of Gregory Palamas* (1959) oraz *Christ in Eastern Christian Thought* (1969), gdzie znajdujemy postulat konieczności „chrystologicznej korekty” wobec *Corpusu*, jaką uprzednio jego zdaniem zastosował Maksym Wyznawca, a potem pozostający w nurcie tej tradycji, Grzegorz Palamas³. W rozdziale dotyczącym Pseudo-Dionizego w książce *Christ in Eastern Christian Thought*, Meyendorff opisuje domniemanego ucznia św. Pawła jako apologetę, którego celem była integracja hierarchicznego świata neoplatonizmu z systemem chrześcijańskim. Zdaniem amerykańskiego badacza, Areopagita żywił błędne przekonanie, iż zdoła to uczynić poprzez implementację w pogańskiej doktrynie koncepcji transcendentnego Boga⁴. Mimo tego przekonania Meyendorff stara się uplasować dionizjańską myśl w perspektywie bizantyńskiej teologii zbawienia.

Na poziomie teologii w ścisłym tego słowa znaczeniu, Pseudo-Dionizy kontynuuje i rozwija myśl patrystyczną. Choć przyjmuje język i koncepcyjny system neoplatoników, to jednak wyraźnie się od nich odcina, gdy mówi o transcendencji jako podstawowym atrybucie boskiej istoty⁵.

² J. Meyendorff, *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Louvain 1959, cytowane jako *Triades*; *Idem, Introduction a l'étude de Grégoire Palamas*, Paryż 1959, dalej jako *Introduction*.

³ J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, Waszyngton 1969; tłumaczenia własne, cytaty wg wydania: *Christ in Eastern Christian Thought*, Nowy Jork 1975. Zob. *idem, A Study of Gregory Palamas*, przeł. G. Lawrence, Londyn 1964.

⁴ Zob. J. Meyendorff, *Christ...*, *op. cit.*, s. 92 – 111.

⁵ *Ibidem*, s. 93.

Zdaniem uczonego należy przyznać, że w teologii udało się Pseudo-Dionizemu wyjść poza neoplatonizm. Natomiast trudno to samo powiedzieć o jego rozważaniach z dziedziny kosmologii i eklezjologii, ponieważ brak chrystologicznych odniesień sprawia, że wysiłki Areopagity mające na celu całkowitą likwidację przepaści między Ewangelią i neoplatonizmem, wydają się bezowocne. Meyendorff uważa, że szczególnie dobrze widać to w eklezjologii, gdzie zostaje przerwana ciągłość związku między inicjatorem oświecenia a poszczególnymi stopniami hierarchii. Zachodzi to zwłaszcza wtedy, gdy rolą każdego szczebla w hierarchii jest „wyizolowanie się z pierwotnego kontekstu i służenie jedynie jako sztuczna forma dla uprzednio pomyślanego hierarchicznego systemu”⁶. Stan kapłański w takim systemie, jak przekonuje Meyendorff, nie jest definiowany jako element wewnętrznej struktury Kościoła-wspólnoty, ale jako osobisty stan wybranej, oświeconej jednostki. Zatem wydaje się, że chrześcijańska koncepcja Kościoła-wspólnoty z biskupem na czele, który ma przekazywać łaskę i prowadzić wiernych do Boga, jest zupełnie obca perspektywie dionizjańskiej. Również rola sakramentów w tej sztywno pojętej hierarchii, redukuje się do transmisji wiedzy – iluminacji od jednej osoby do drugiej. Nawet Eucharystia, zdaniem Meyendorffa, traci swój wspólnotowy wymiar, na rzecz znaczenia symbolicznego i moralnego. Autor *Christ in Eastern Christian Thought* twierdzi, że w doktrynie Pseudo-Dionizego hierarchie istnieją na dwa sposoby: dynamiczny i statyczny. Statycznie funkcjonują jako skala pośredników, przeznaczona do tego, by włączyć ją do systemu neoplatońskich triad. Ta statyczna koncepcja hierarchii przedstawia zbawienie i sakramenty w całkowitej separacji od centralnej tajemnicy chrześcijaństwa – wcielenia – poprzez które łaska płynąca z ofiary Chrystusa na krzyżu, dociera do wszystkich ludzi znosząc wszelkie hierarchie. Amerykański uczoney zauważa:

Niewątpliwie Dionizy, który prawdopodobnie należał do partii monofizytów spod znaku Sewera (stąd określenie natury Chrystusa jako przenikniętej wyłącznie energią Boga – *monoenergeia*), wymienia imię Jezusa Chrystusa i wyznaje wiarę we wcielenie, ale struktura jego systemu jest całkowicie niezależna od wyznawanej przezeń wiary⁷.

Oznacza to, że idea Pierwszego Kapłana, zstępującego by stać się człowiekiem i zjednoczyć się duchowo z wierzącymi, jest nie do pogodzenia z ideą statycznego charakteru hierarchii. Wprawdzie w dynamicznej interpretacji hierarchii przez Pseudo-Dionizego jest miejsce na osobiste spotkanie z Bo-

⁶ *Ibidem*, s. 104.

⁷ *Ibidem*, s. 108.

giem i osobistą świętość, to jednak – w statycznym jej rozumieniu – rola sakramentów jest ograniczona do inicjacji poprzez symbole, co w rezultacie redukuje poziom eklezjologiczny, do magicznego obrządku. Zasadniczy problem, jaki Meyendorff widzi w interpretacji dionizjańskich tekstów, to konieczność wyjaśnienia, dlaczego kolejni Ojcowie Kościoła uznawali dzieła Pseudo-Dionizego za autorytatywne i cytowali je w ściśle chrześcijańskim kontekście. Uczony rozwiązuje to zagadnienie twierdząc, że mimo iż Maksym Wyznawca, Jan z Damaszku i Grzegorz Palamas oczywiście wiele zawdzięczają Pseudo-Dionizemu, to jednak „włączali go do systemu myśli całkowicie od niego niezależnych”⁸.

Widzimy zatem, że największą trudność interpretacyjną dla większości badaczy stanowi hierarchiczna i symboliczna struktura, w ramach której Pseudo-Dionizy widzi możliwość poznania Boga. Wydaje się ona bowiem neoplatońską konstrukcją, zupełnie nie dającą się przystosować do chryścocentrycznej wizji świata Maksyma Wyznawcy i Palamasa. Tym bardziej więc zastanawia fakt, że obaj teologowie nie tylko nie odrzucili autorytetu Areopagity, ale wielokrotnie się do niego odnoszą. Studiując uważnie dzieła biskupa Salonik zauważymy, że rzeczywiście, jak pisał Alexander Golitzin, „problematyzacja” Pseudo-Dionizego nie powinna w ogóle istnieć, zaś podstawowym problemem nie są naukowcy, którzy badają jego dzieła, ale filtr, przez który je czytają⁹. Wystarczy bowiem przeanalizować je z historycznym założeniem, iż doktor hezychazmu nie studiował *Corpusu* w perspektywie neoplatonizmu, ale umieścił go w znanej sobie tradycji moralnej, gnozeologicznej, epistemologicznej i monastycznej. Zbieżności i brak kontradycji wyłaniają się już w momencie określenia celu i zadania dionizjańskiej hierarchii. Nie ma wątpliwości co do tego, że u podstaw struktury kosmosu Areopagity leży zagadnienie powrotu duszy do Boga, rozumiane jako poznanie swego źródła w sposób najdoskonalszy, poprzez uzyskanie jednoczącej unii, jedności. Intencją Pseudo-Dionizego jest wyrażenie poprzez taką konstrukcję świata prostej, chrześcijańskiej idei, że wszystko zostało stworzone w perspektywie powrotu do swego Stwórcy¹⁰. Wedle Pseudo-Dionizego specjalnym darem danym w niematerialny i intelektualny sposób jest hierarchia, który ma zapewnić człowiekowi ów powrót rozumiany jako zbawienie i przebóstwienie:

⁸ *Ibidem*, s. 110.

⁹ A. Golitzin, *Dionysius the Areopagite in the Works of Gregory Palamas: On the Question of a 'Christological Corrective' and Related Matters*, „St Vladimir's Orthodox Theological Quarterly”, 46.2. 2002, s. 185.

¹⁰ Zob. J. Meyendorff, *Christ...*, *op. cit.*, s. 107–111.

[...] ta tearchiczna Szczęśliwość [...] ustanowiła hierarchię jako dar zapewniający zbawienie i ubogowienie wszystkich, tak obdarzonych rozumem, jak i intelektem substancji” (ἀγαθότητι θεῖα τὴν ἱεραρχίαν ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ θεώσει πάντων τῶν λογικῶν τε καὶ νοεῶν οὐσιῶν ἐδωρήσατο)¹¹.

Niezwykle ważne wydaje się, że w badanych fragmentach autor *Imion Boskich* nie podkreśla ani konieczności hierarchii, ani analogii, ani symboli, ale dynamikę przemieniającej teofanii, która dostosowuje się do każdego indywidualnie. Kładzie nacisk na to, by zaufać boskiej mądrości, która dokładnie wie, ile światła wiedzy może przyjąć stworzenie i ten aspekt jest dla Pseudo-Dionizego najważniejszym powodem istnienia hierarchii poznawczej.

Pozostaje nam zaufać tej wszechmądrej i najprawdziwszej wiedzy o Bogu (δεῖ τῇ πανσόφῳ καὶ ἀληθηστάτῃ θεολογίᾳ πείθεσθαι), że sprawy boskie są ujawniane i utajane stosownie do możliwości każdego (κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐκάστου τῶν νόων ἀνακαλύπτεται τὰ θεῖα καὶ ἐποπτεύεται). Wtajemniczenie jest zatem dozowane przez samego Boga, mającego doskonałe rozeznanie w zdolnościach umysłów poznających. Dobroć Boskiej taerchii oddziela, przy przestrzeganiu sprawiedliwości, w sposób godny Boga, od tego, co wymierne, to, co niezmierzone, jako niedostępne (τῆς θεαρχικῆς ἀγαθότητος ἐν σωστικῇ δικαιοσύνῃ τῶν ἐν μέτρῳ τὴν ἀμετρίαν θεοπρεπῶς ὡς ἀχώρητον ἀποδιαστελλούσης)¹².

Wymiar poznawczy hierarchii i rola symbolu

Rozważmy zatem symbolizm i epistemologiczną hierarchiczność doktryny Pseudo-Dionizego w palamickiej perspektywie, która opiera się na kilku założeniach: Bóg przez swą miłość i dobro pragnie, by człowiek Go prawdziwie poznał i w Nim uczestniczył. Jednak ze względu na ograniczoność władz poznawczych stworzenie może poznawać swego Stworzyciela stopniowo, odkrywając Jego ślady w świecie, odpowiednio interpretując symbole, uczestnicząc w liturgii, samodoskonaląc się pod opieką i kierownictwem doświadczonych nauczycieli, świętych starców, mnichów, kapłanów. Wiedza w ten sposób uzyskana jedynie przybliży nas do prawdziwego poznania, ono dokonuje się dzięki przebóstwiającej łasce przemieniającej całego człowieka.

¹¹ Pseudo-Dionizy, EH, I, 4, 376B, *Pisma teologiczne*, przeł. M. Dzielska, Wydanie drugie (poprawione), Kraków 2005, s. 142.

¹² Zob. *idem*, DN, I, 1, 588A; przekład własny. Polskie wydanie *Pism* nie zawiera tego fragmentu w całości.

Warunkiem możliwości tej przemiany jest teandryzm – bosko-ludzka natura Chrystusa przeniknięta wspólną energią Trójcy, stojącej u podstaw każdej hierarchii. Przyjrzyjmy się bliżej każdemu z elementów areopagickiego systemu w sposób, w jaki go zrozumiał i przedstawił doktor hezychazmu.

W pierwszej części *Triad*, a także w obszernych paragrafach *Triady* drugiej poświęconych problematyce nabywania wiedzy, znaczenia i pochodzenia tzw. wiedzy prawdziwej, odnajdujemy liczne odnośniki do dzieł *Imiona Boskie* i *Hierarchia Kościelna*. Przypomnijmy, że zagadnienie nabywania wiedzy stanowiło najpoważniejszy punkt w rozważaniach Barlaama nad wykładnią Pseudo-Dionizego. Kalabryjski filozof opisując myśl autora *Corpusu* bardziej w duchu nominalizmu niż patrystycznej antynomii doszedł do następujących wniosków:

1. Bóg jest absolutnie niepoznawalny i pozostaje całkowicie transcendentny wobec ludzkich władz poznawczych, zarówno umysłowych, jak i zmysłowych.
2. Człowiek nie jest w stanie przekroczyć uwarunkowań płynących z jego stworzonej natury.
3. Jedyna wiedza o Bogu, jaką możemy osiąść wynika z poznania bytów stworzonych, a przez to jest cząstkowa i niepełna.
4. Boga poznajemy wyłącznie w sposób dla nas możliwy, to znaczy poprzez stworzone symbole i analogie ułożone w określonej hierarchii¹³.

Barlaam twierdził, że Pseudo-Dionizy wywiódł te wnioski z filozofii greckiej, a w *Teologii Mistycznej* stosuje nawet te same wyrażenia, których używali pitagorejczycy, Panaitios z Rodos, Brotinos, Filolaos, Charmidas i inni¹⁴. W konsekwencji Kalabryczyk uważał, że widzenie światła przez hezychastów nie ma żadnego waloru epistemologicznego, bowiem jest to jeden z wielu stworzonych boskich przejawów, przez co poznanie pozostaje w kręgu wiedzy naturalnej. W odpowiedzi Palamas przywołuje rozdział dzieła *Imiona Boskie*, który w całości jest poświęcony zagadnieniu poznania Boga i nabywaniu wiedzy¹⁵. Wedle ich autora jeśli się zastanowić, jak my, ludzie, poznajemy Boga niedostępnego naszemu umysłowi ani zmysłom, niebędącego też jakimś powszechnikiem wśród tego, co jest, to trzeba się chyba zgodzić, że wiedzy o Bogu nie czerpiemy bezpośrednio z Jego natury. Takie poznanie jest niemożliwe, przekracza bowiem całkowicie myśl

¹³ Zob. Barlaam, *Traktaty niewydane*, cyt. za J. Meyendorff, *Un mauvais theologien de l' unite au XIVe, Melanges Lambert Beauduin*, Chevetogne 1955, s. 47–64.

¹⁴ Zob. Barlaam, *Drugi List do Palamasa, Barlaam Calabro epistole greche i primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste*, ed. G.Schiro, Testi, 1, Palermo 1954, s. 298–299.

¹⁵ Pseudo-Dionizy, DN, VII, 3, 869 D–872 C.

i wszelkie rozumienie¹⁶. Poznawanie Boga naturalnymi siłami, jest nie tylko możliwe, ale konieczne. Areopagita przestrzega, że „nie należy zaniedbywać wiedzy o tajemnicach boskich (ὁὐ χρῆ τῆς ἐνδεχομένης τῶν θεῶν γνώσεως ἀμελεῖν)”¹⁷. Powinniśmy to czynić zgodnie z boskim wzniosłym nakazem, abyśmy zdobywali wiedzę na miarę swoich możliwości, a następnie wielkodusznie przekazywali ją bliźnim¹⁸.

Grzegorz wykorzystuje antynomiczne rozumowanie autora *Corpus*, by mocno zaakcentować niepoznawalność Boga i ułomność wiedzy nabytej poprzez porządek stworzenia i doświadczenie. W analizowanym paragrafie, na poparcie swej tezy o niewystarczalności poznania Boga przez analogię, Palamas przytacza znamienny przykład greckiej filozofii użyty uprzednio przez Pseudo-Dionizego¹⁹. Gdyby poznanie naturalne, filozoficzne było wystarczające, wówczas starożytni, którzy najlepiej poznali naturę, powinni być zbawieni i dostąpić o wiele większych łask niż chrześcijanie. Jednocześnie taki model poznawczy neguje sens objawienia i przeczy słowom Ewangelii, gdzie napisano, że Ojca poznajemy w Duchu i poprzez słowa Syna. Objawienie umożliwia umysłowi ominięcie pułapki poznania podobnego przez podobne, bowiem jeśli poznajemy Boga przez stworzenia nam znane, Boga nie poznalibyśmy nigdy. Autor *Triad* jako przykład podaje relację małżeńską. Wedle poznania przez analogię, ten, kto nigdy nie doświadczył małżeństwa, nie będzie w stanie zrozumieć relacji zaślubin Kościoła z Bogiem, gdyż nie może odnieść się do swego doświadczenia. A przecież Paweł, który nigdy nie był żonaty, relację Chrystusa ze wspólnotą wierzących określa jako tajemnicę małżeństwa²⁰. Jeśli rozumiemy analogię dosłownie, to takie poznanie jest niedoskonałe i do niedoskonałości wiedzy. Jeśli natomiast traktujemy analogię jako dynamiczny proces poznawczy, w którym osoba jest przeniknięta boskimi energiami, wówczas za ich pośrednictwem można poznawać prawdę o bytach prowadzącą do ich stwórcy. I tak właśnie doktor hezychazmu rozumie myśl Pseudo-Dionizego. Zaledwie kilka akapitów dalej bizantyński teolog przytacza autorytet Areopagity, jako tego, który pouczył nas o innej wiedzy, boskiej i duchowej dostępnej po odrzuceniu bytów poznawanych zmysłowo (μετὰ ἀφαιρεσιν τῶν ὄντων), umożliwiającej zjedno-

¹⁶ *Ibidem*, VII, 2, 869C, 17–18: πῶς ἡμεῖς θεὸν γινώσκομεν οὐδὲ νοητὸν οὐδὲ αἰσθητὸν οὐδὲ τι καθόλου τῶν ὄντων ὄντα; *ibidem*, 869C, 18–19: θεὸν γινώσκομεν οὐκ ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως; *ibidem*, 197, 19–20: ἀγνωστοὶ γὰρ τοῦτο καὶ πάντα λόγον καὶ νοῦν ὑπεραίρον.

¹⁷ *Ibidem*, III, 3, 684B, 12–13.

¹⁸ *Ibidem*, III, 3, 684C, 15: αὐτῆ τῶν θεῶν θεσμῶν ἢ ἀρίστη διάταξις; *ibidem*, 684C, 143, 1–2: πάντα, ὅσα ἡμῖν ἐφίεταθι καὶ δεδώρηται μαθηάνειν, [...] καὶ ἑτέροις ἀγαθοειδῶς μεταδιδόναι.

¹⁹ Por. G. Palamas, *Triades*, II, 3, 67–69.

²⁰ EF, V, 32.

czenie z Bogiem, które przewyższa wszelkie poznanie intelektualne²¹. Jest to wiedza pierwotna wobec znajomości stworzeń, wręcz konstytutywna dla ich właściwego poznania. Na potwierdzenie swych wywodów Palamas powołuje się na słowa Pseudo-Dionizego: „od niego (sc. poznania naturalnego poprzez pośredników), na miarę naszych sił, drogą i zgodnie z porządkiem, wznosimy się ku temu, co jest poza wszelkim bytem”²².

Doktor hezychazmu przytacza inny, znamienity fragment dzieła *Imiona Boskie* (DN VII, 3) w którym Areopagita mówi, że Boga poznajemy poprzez porządek stworzeń (sc. hierarchię), gdyż inne poznanie (umysłowe lub zmysłowe) Jego istoty jest niemożliwe. Palamas nie widzi tu żadnej sprzeczności. Wyjaśnia, że „Boski Dionizy” myślał o naszym poznaniu naturalnym, które musi posiłkować się analogią, ponieważ jest zbyt słabe, by własnymi siłami osiągnąć wiedzę prawdziwą. Przecież wedle słów autora *Corpusu*, poznanie przez analogię jest i tak niedoskonałe. Najlepsze, jakiego możemy dostąpić pochodzi z unii, której doświadcza umysł, kiedy odwraca się od rzeczy zmysłowych i samego siebie, i pozostaje w szczególnym stanie niewiedzy, który w istocie swej jest najwyższym rodzajem wiedzy, stanem przeniknięcia umysłu przez boskie światło:

Wielki Dionizy Areopagita pisze, jak poznajemy Boga: ‘który nie jest ani poznawalny intelektem, ani zmysłami,’ i w duchu rozważa ‘zupełnie niezgodne z prawdą jest twierdzenie, że znamy naturę Boga [...], lecz znamy ją poprzez porządek bytów,’ po czym odkrywa przed nami prawdziwie boskie poznanie spełnione poprzez ponadnaturalne zjednoczenie z najwyższym jaśniejącym światłem, przewyższające zmysły i wiedzę²³.

Mimo że prawdziwa wiedza ma swe źródło w poznaniu nadnaturalnym i bezpośrednim, to jednak Palamas starannie wyjaśnia i interpretuje znaczenie dionizjańskiej hierarchii i symboli. Konstatuje, że boskość poznajemy poprzez wszystkie byty wedle ich ustawienia w hierarchii. Źródłem zaś ich porządku jest właśnie Boża mądrość i dlatego odkrycie boskiej hierarchii sprawia, że zostajemy włączeni w przedustawną harmonię świata prowadzącą do jej źródła.

²¹ G. Palamas, *Triades*, II, 3, 69: ἀνακαλύψας γινῶσιν ἑτέραν, ὑπερφῶα καὶ θεῖαν καὶ πνευματικὴν, ἥτις μετὰ τὴν ἀφαίρεσιν τῶν ὄντων κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἔνωσιν ἡμῖν προσγίγεται.

²² *Ibidem*, II, 3, 69; por. Pseudo-Dionizy, DN, VII, 3, 872 AB.

²³ G. Palamas, *Triades*, II, 3, 68: Τοῦ δὲ Ἀρεοπαγίτου μεγάλου Διονυσίου λέγοντος, πῶς ἡμεῖς γινώσκουμεν Θεὸν οὔτε νοητὸν ὄντα οὔτε αἰσθητὸν, καὶ ἐπιθέροντος, διαφορητικῶς μέντοι, μήποτε οὖν ἀληθὲς εἰπεῖν, ὡς οὐκ ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως, ἀλλ’ ἐκ τῆς τῶν ὄντων διατάξεως γινώσκουμεν αὐτόν, εἶτα πρὸς τὸ ὑπερφῶα φῶς ὑπερφῶα ἔνωσιν ὑπὲρ νοῦν καὶ γινῶσιν τελουμένην. Zob. Pseudo-Dionizy, DN, VII, 3, 872 AB; przeł. A. Dzielska, *op. cit.*, s. 289.

Właściwym początkiem dla przedstawienia struktury świata Areopagity wydaje się być analiza jego dzieła *Hierarchia Kościelna*, które jest jednocześnie pierwszą systematyczną ekspozycją rytów liturgicznych w tradycji chrześcijańskiej²⁴. Traktat ma strukturę trójczłonową powtarzaną w każdym rozdziale. W pierwszej części znajdujemy krótkie wyjaśnienie tytułu rozdziału, w drugiej opis rytu, w trzeciej jego symboliczną interpretację. Pierwsza część rozdziału trzeciego („Czym jest hierarchia i jakie jest jej znaczenia”) stanowi swoisty kontekst dla rozumienia i interpretacji liturgicznych symboli przez autora *Corpusu*. Cześć ta zatytułowana „Definicja hierarchii. Inicjacyjny charakter wiedzy hierarchicznej” opisuje conceptualną strukturę stworzonego świata. Opiera się ona na dwóch zasadach, pierwszą jest hierarchiczny porządek, drugą izomorficzna relacja wyższego, noetycznego świata wobec świata bytów stworzonych i zmysłowych, gdyż tylko taka struktura poznawcza, od skutku do przyczyny, może doprowadzić stworzenie do Stworzyciela. Dzięki boskiej opatrności (miłości i Dobru) te stworzone fenomeny zmieniają się w symbole świata umysłowego i pod wpływem interpretacji (*sc.* nabywaniu wiedzy) podnoszą ludzki umysł, zgodnie z hierarchicznym porządkiem (tzn. stopniowo, wedle możliwości poznawczych) do jedności z Bogiem. Czynnikiem, który spaja tę diadyczną strukturę (hierarchia-symbol) jest boskie oświecenie, które w świecie materialnym objawia się jako interpretacja zmysłowych symboli przez hierarchów. W duchowym znaczeniu, poznanie jest podstawą naszego zbawienia, gdyż analogia zachodząca dzięki wyjaśnianiu symboli jest jednoczesnym działaniem boskich mocy, energii. Sama w sobie jest już procesem powrotu do Boga. Podsumowując, wedle Pseudo-Dionizego hierarchia stanowi metafizyczną kategorię opisującą stworzoną rzeczywistość ludzką i jej cel. Jest także specjalnym darem miłości, który ma zapewnić człowiekowi zbawienie i przebóstwienie, oferowanym w niematerialny i intelektualny sposób. Rzeczywistość stworzona jest zatem zbiorem symboli, które układają się w trzy porządki: hierarchię prawa, hierarchię kościelną i hierarchię niebiańską. Ten hierarchiczny porządek odpowiada podziałowi świata na rzeczy, ludzi i anioły. Najwyższy w porządku stworzonym jest świat inteligibilny, obejmujący najczystsze anielskie teofanie, czyli hierarchia niebiańska; znajdując się najbliżej Boskiej jedności, wykazuje ona najmniejszy stopień rozproszenia²⁵, a zatem czyste, anielskie intelekty poznają boską istotę wprost, bez koniecz-

²⁴ Zob. R. Roques, *L'Universe Dionysien*, *op. cit.*, s. 173–329; A. Louth, *Denys the Areopagite*, Wilton 1989, s. 52–78; S. Rorem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, New York–Oxford 1993, s. 91–132.

²⁵ Za: A. Kijewska, *Dionizy Areopagita*, hasło w internetowym wydaniu *Encyklopedia KUL*. <http://ptta.pl/pef/pdf/d/dionizyareopagita.pdf>

ności mediacji i symboli. Jednak Palamas gwałtownie zaprzecza Barlaamowi, który broni swej interpretacji myśli Pseudo-Dionizego, mówiąc o możliwości poznania Boga wyłącznie dzięki wiedzy zdobytej w ramach hierarchii, przez analogie i pośredników. Poznanie takie poprzez swój symboliczny charakter zaprzecza realności wizji przebóstwiającego światła doświadczanego przez hezychastów i neguje powszechny wymiar energii-łaski, umożliwiającej wszystkim wierzącym powrót, *sc.* poznanie Boga. Palamas stara się pokazać, że celem hierarchii dionizjańskiej będzie poznanie prowadzące do przebóstwienia – stanu, który, jak pisałam, dopiero umożliwia prawdziwy ogląd rzeczy²⁶. W tym duchu Palamas interpretuje charakterystyczny fragment z *Hierarchii Kościelnej*:

natchnione uczestnictwo w jednoczącym spełnieniu (ή τῆς ἐνοειδοῦς τελειώσεως ἐνθεοῦ μέθεξις), które jedna ze swoim celem i kresem poznania jednocześnie²⁷.

W trzecim rozdziale drugiej *Triady*²⁸ doktor hezychazmu otwarcie przyznaje rację Areopagicie, pisząc że początkiem wiedzy Abrahama o Bogu było właśnie poznanie świętej hierarchii²⁹, ale dodaje równocześnie, że był to akt jednorazowy. Późniejsza znajomość rzeczy boskich, tzn. boskie objawienia, odbywała się już bez konieczności jej pośrednictwa, podobnie jak miało to miejsce w życiu Hioba i Mojżesza. Wedle Palamasa teologia prawa bożego była przekazywana za pośrednictwem symboli tym, którzy pozostawali w niewoli poznania zmysłowego. Dla tych, niedoskonałych w poznaniu (τοῖς ἀτελέσι τὴν γνῶσιν), poznanie niewidzialnych spraw boskich musi być poprzedzone nabywaniem wiedzy o świecie poznawalnym zmysłami. Natomiast ludzie przebóstwieni, jak Mojżesz czy Paweł, nie potrzebują już pośrednictwa symboli, by widzieć rzeczy prawdziwie istniejące. Oni też prowadzą nas ku tej wiedzy poprzez interpretację zrozumiałych dla nas obrazów³⁰. Tymczasem Barlaamowa interpretacja komentowanego przez Palamasa fragmentu *Hierarchii Niebiańskiej*, rozwinęła się w zupełnie innym kierunku³¹. Jej celem było podkreślenie konieczności wystąpienia pośredników – aniołów, na każdym szczeblu poznania. Nawet Chrystus, wedle

²⁶ G. Palamas, *Triades*, II, 3, 73.

²⁷ *Ibidem*, II, 3,73; por. Pseudo-Dionizy, EH, I, 3, 376 A.

²⁸ G. Palamas, *Triades*, II, 3, 70.

²⁹ Pseudo-Dionizy, CH, IV, 3. Wedle *Pisma Świętego* Abraham dostaje Prawa wprost od Boga, ale słowa te mają jedynie podkreślić doskonale symbolizowanie przez owe Prawa boskiego porządku. W istocie swej ludzie poznali je za pośrednictwem Aniołów.

³⁰ G. Palamas, *Triades*, II, 3,70.

³¹ Pseudo-Dionizy, CH, IV, 1-4, 177C-181D.

kalabryjskiego filozofa, nie komunikował się z Ojcem wprost, ale poprzez boskich mediatorów, ponieważ będąc w ciele podlegał hierarchii i nie mógł dostąpić bezpośredniego widzenia swego Ojca. Podobnie i ludziom miłość Chrystusa została zakomunikowana przez objawienia anielskie. Przytacza tu słowa Areopagity:

Sam Jezus bowiem, ta nadsubstancjalna Przyczyna ponadniebiańskich substancji, kiedy poddał się uwarunkowaniom naszej natury – jednocześnie nie podlegając żadnej zmianie [...] posłusznie przychylił się do życzeń Ojca i Boga, które Mu przekazywali Aniołowie³².

Pseudo-Dionizy kategorycznie odrzuca myśl, by któremuś ze świętych Bóg ukazał się bez pośredników, gdyż Jego niedostępnej natury nikt nie może poznać. Widzenia opisywane w Piśmie to teofanie, czyli objawienia bezpośredniego Boga w sposób umożliwiający ludzkiemu umysłowi poznanie, ale nawet te boskie wizje musiały być interpretowane świętym przez pośredników, tzn. inteligencje anielskie. Wydaje się, że wedle Areopagity zdolność poznania Boga, jaką mają umysły anielskie, nieskończenie przewyższa zdolności umysłów ludzkich. Dlatego właśnie konieczne jest pośrednictwo posłanników, którzy przystosowują (dokładnie: kształtują) boską wizję do percepcyjnych możliwości człowieka: „A przecież to tylko przy pomocy potęg niebiańskich nasi sławetni Ojcowie mogli rozpoznać ukryte znaczenie tych cudownych zjawisk”³³.

Barlaam oskarżając hezychastów o heretyckie twierdzenie, że mogą kontemplować (tzn. poznawać i uczestniczyć) wizję boskiego światła wprost, właśnie powołuje się na przytoczone argumenty Pseudo-Dionizego³⁴. Palamas zarzucając Barlaamowi wyrwanie z kontekstu słów Pseudo-Dionizego zauważa, że ten ostatni podkreślał pierwszeństwo poznania naturalnego oraz poznania przez symbole i pośredników, wyłącznie ze względu na słabość ludzkiego umysłu. Nie miał zaś na myśli poznania przez Ducha i dzięki łasce, które jako jedyne ma walor bezpośredniości. Człowiek przecież posiada nie tylko zmysły i umysł, ale przede wszystkim zdolność otrzymania łaski duchowej, która wyzwala go z ograniczeń poznawczych stworzonej natury. Pseudo-Dionizy wyraźnie przecież mówi o ograniczoności poznania płynącego z hierarchii, która wprawdzie zawiera w sobie boskie paradygmaty, pewne obrazy właściwie nas ukierunkowujące, ale również stawia epistemologiczne granice. Poznajemy zatem odpowiednio do naszych zdol-

³² *Ibidem*, IV, 4, 181C; przeł. M. Dzielska, *op. cit.*, s. 89–90.

³³ *Ibidem*, IV, 3, 180C, przeł. M. Dzielska, *op. cit.*, s. 88.

³⁴ Zob. G. Palamas, *Triades*, II, 3, 59 – 62.

ności, ale najważniejsze jest, by wyjść poza rzeczywistość stworzoną. Bóg jako jej przyczyna objawia się we wszystkim, ale jednocześnie nieskończenie wszystko transcenduje. Boskość bowiem mówi sama o sobie w księgach objawionych, że jest przyczyną, początkiem, istnieniem i życiem wszystkiego. Używając słów Areopagity, Bóg jest „nadprzyczynową przyczyną wszelkiej przyczyny”, „jest życiem tego, co żyje i byciem tego, co jest”, „początkiem i przyczyną wszelkiego życia i bycia”, przez której dobroć wszystkie byty są doprowadzane do istnienia i w nim utrzymywane. Nie jest żadną z rzeczy istniejących i za pośrednictwem żadnej z nich nie może być poznany.

Zatem mamy tu do czynienia z typową antynomią: Bóg istnieje we wszystkich rzeczach i jednocześnie jest z nimi zupełnie niezwiązany, może być cząstkowo poznany przez nabywanie wiedzy o bytach stworzonych, ale jednocześnie najdoskonalszą drogą doń prowadząca jest niewiedza, czyli wyjście z zamkniętego kręgu poznania naturalnego. Doktor hezychazmu swe przeświadczenie o konieczności istnienia modusu poznawczego umożliwiającego osiągnięcie wiedzy prawdziwej o *Bogu jako takim*, opiera w dalszym ciągu na interpretacji rozważanego akapitu z traktatu *Imiona Boskie*. Biskup Salonik przychyła się do poglądu Pseudo-Dionizego, że w świecie stworzeń wszelkie poznanie musi zachodzić stopniowo. Uważa również, że w porządku poznania boskiego prawo to przestaje obowiązywać, gdyż Bóg jako jego stwórca stoi ponad wszelkim prawem³⁵. Dlatego też poznanie Jego prawdziwej natury odbywa się w zupełnie innym porządku, przez bezpośrednią, jednoczącą wizję. Przypomina, że objawił się wprost Mojżeszowi, a następnie podkreśla, że to sam Bóg nas zbawił – nie anioł i nie człowiek, zaś całą prawdę objawił ludziom bezpośrednio – przez Ducha³⁶. Widzimy więc, że wedle Palamickiej interpretacji Pseudo-Dionizego, poznanie przez hierarchie i symbole jest niezbędne, ale tylko w świecie stworzonym, i stanowi zaledwie punkt wyjścia do pełnego uczestniczenia w prawdzie. Palamas na potwierdzenie zbędności hierarchii w sferze inteligibilnej, przy-

³⁵ *Ibidem*, II, 3, 29, przekład własny: „On (Bóg) jest nie tylko wśród aniołów, ale i w nas samych po to, by wizja boża objawiła się nie poprzez innych i za pośrednictwem, lecz bezpośrednio i sama przez siebie; aby zdolność widzenia Boga, udzielana ludziom nie była przekazywana im przez aniołów. Ponieważ Pan Panów nie podlega prawom stworzeń”: Οὕτω μὴ μόνον ἐν ἀγγέλους, ἀλλὰ καὶ ἐν ἡμῖν, οὐχ ὅπως ἐμμέσως καὶ δι' ἐτέρων, ἀλλὰ καὶ ἄμεσοι καὶ αὐτοφανείς θεοπίται, οὐ διὰ τῶν πρώτων διαπορθμευτικῶς ἐπὶ τὰ δεύτερα ἰοῦσαι. Ὁ γὰρ Κύριος τῶν κυρίων νόμοις οὐχ ὑπόκειται κτίσεως.

³⁶ *Ibidem*, III, 3, 5, przekład własny: „Czyż nie unżył się, aby uczynić się mieszkającym w człowieku, aby objawić się mu i mówić do niego bez pośredników; zatem człowiek powinien być nie tylko prawy, ale uświęcony i oczyszczony na duszy i w ciele, poprzez przestrzeganie boskich przykazań, i przez to być zmieniony w naczynie warte otrzymania łaski Ducha”.

tacza fragmenty *Hierarchii Niebiańskiej*, dotyczące poznania boskości przez umysły anielskie cherubinów. One to stojąc najwyżej w hierarchii poznają Boga bez żadnych symboli i pośredników, one też najpełniej uczestniczą w boskim świetle i są Doń doskonale podobne³⁷. Grzegorz wyjaśnia, że w ten sam sposób ludzie tego godni dostępują wizji światła, widzą Chrystusa i poznają jego naturę taką, jaka jest na prawdę. Przykładem jest Transfiguracja na Górze Tabor, czy mistyczne widzenie św. Pawła. Palamas, by pozostać w ramach ortodoksji, był zmuszony wyjaśnić możliwość zaistnienia takiej wizji, a tym samym zmierzyć się z Barlaamową interpretacją słów Pseudo-Dionizego. Kalabryczyk przywodzi Dionizjański opis wizji Izajasza, gdzie jest powiedziane, że serafin zstąpiłby oczyścić z grzechów proroka³⁸, a tym samym uzdolnić jego umysł do oglądania boskiej prawdy, w dostępnej dla człowieka mierze: „[...] Anioł, który ukształtował (διαπλάσας) przed nim tę wizję, podzielił się również z teologiem, w stopniu, w jakim to było możliwe, swoją własną wiedzą o świętych tajemnicach”³⁹.

Uważa zatem, że wizje prorocze są zawsze wtórne wobec czynności intelektu, ponieważ „kształtowanie” oznacza wyobraźnię (τὸ φανταστικόν), a ta pochodzi ze zmysłowej części duszy. Natomiast żadna z rzeczy kontemplowana przez umysł, o ile ma mieć istotny walor poznawczy, nie może być „kształtowana”, zatem, prawdziwa jest jedynie wizja boskości dana wprost, bez pośrednictwa aniołów. A tego żaden człowiek nie może doświadczyć⁴⁰. Barlaam interpretuje Pseudo-Dionizego w duchu neoplatońskim, gdzie władza wyobraźni stanowi jedynie niedoskonałe połączenie między światem materialnym i noerycznym, zaś unia jednocząca z Bogiem może mieć wyłącznie symboliczny lub intelektualny wymiar. Konsekwentnie adwersarz Palamasa uważał, że światło Taboru jest symbolem boskości, zaś wywołana przezeń wizja, jako pochodząca z wyobraźni, jest niższa względem poznania intelektualnego (χείρων νοήσεως). Doktor hezychazmu pragnąc dowieść błędnego toku rozumowania Barlaama co do natury powstawania wizji prorockiej, przytacza słowa Pseudo-Dionizego odnoszące się do umysłów anielskich. Areopagita pisze, że zastępy boskich inteligencji będące najbliżej

³⁷ *Ibidem*, I, 3, 5; Pseudo-Dionizy, CH, VII, 2. Można zarzucić Palamasowi, że cytat został wyrwany z kontekstu, dlatego że oryginalnie jest wpleciony w ciąg dionizjańskiej argumentacji dowodzącej, z jednej strony nienaruszalności hierarchii, z drugiej tego, iż widzenie bezpośrednie jest dostępne wyłącznie umysłem anielskim. Moim zdaniem użycie go w tym miejscu dowodzi, iż Palamas czytał *Corpus* w świetle dogmatyki chrześcijańskiej i taka też jest jego interpretacja. Zob. także Pseudo-Dionizy, CH, III, 2.

³⁸ Zob. Pseudo-Dionizy, CH, XIII, 1, 300B–308B.

³⁹ *Ibidem* CH, XIII, 4, 305A, przeł. M. Dzielska, *op. cit.*, s. 122; *ibidem*, 300C. Zob. Palamas, *Triades*, II, 3, 60: Ο τὴν ὄρασιν διαπλάσας ἄγγελος εἰς τὸ μῆσαι τὰ θεῖα τὸν θεολόγον.

⁴⁰ Zob. G. Palamas, *Triades*, II, 3, 60–61.

Boga kształtują swe natury na jego wzór i podobieństwo⁴¹. Przeto termin „kształtować” (διαπλάσσω) nie może odnosić się do powstawania wyobrażeń zmysłowych, gdyż wykluczałoby to intelektualne podobieństwo owych „pryncypiów i mocy” (αἱ κυριότητές τε καὶ δυνάμεις) do pierwszej zasady:

A zatem, jeśli nic z tego, co kontempluje umysł sam z siebie, nie kształtuje się, i jeśli wszystko, co się kształtuje, jest wyobrażone, zmysłowe i, co za tym idzie, zdecydowanie niższe od tego, co pojmujemy przez intelekt, to pryncypia i moce nie mają w stosunku do Boga podobieństwa inteligibilnego, lecz są zgodne z ciałem i wyobrażeniem, i niższe wobec ludzkiego intelektu jako będące ‘ukształtowanymi’. A jeśli takie jest podobieństwo, jakie mają one z Bogiem, to jak mogłyby być one intelektualne z natury?⁴².

Autor *Triad* idzie dalej tropem odpowiedniości wizji inteligencji anielskich i umysłów ludzkich. Pisze, powołując się na *Hierarchię niebiańską*⁴³, że skoro te pierwsze mogą kształtować się, a tym samym upodabniać intelligibilnie do wzoru boskiego i kontemplować go, przeto „ukształtowana” w podobny sposób wizja dostępna prorokom, prowadzi do poznania prawdziwego. Święci i prorocy poprzez oczyszczenie swego serca i umysłu upodabniają się do aniołów (sc. osiągają stan przebóstwienia) i mogą uczestniczyć w poznaniu Boga, które On im udostępnia:

Oczyszczeniem uczyniwszy siebie godnymi zjednoczenia na wzór aniołów, przez swe dążenie do Boga są zjednoczeni z aniołami; są więc kształtowani i modelowani przez aniołów, tak jak ci ostatni są modelowani i kształtowani przez wyższe hierarchie niebiańskie; oni przemieniają swój umysłowy ogląd na wzór boskiego i przez tą świętą przemianę jakby wrażliwą w siebie poznanie rzeczy świętych, (poznania) które pochodzi z wysoka⁴⁴.

⁴¹ *Ibidem* II, 3, 60; por. Pseudo-Dionizy, CH, VIII, 1, 237C, przeł. M. Dzielska, *op. cit.*, s. 102: „(Panowania, Władze i Moce) na wzór samego Pana, tak jak tylko mogą, kształtują siebie w swej dobroczynności (πρὸς τὴν αὐτῆς κυρίαν ἐμφέρειαν ὡς ἐφικτὸν ἑαυτὴν τε καὶ τὰ μετ’ ἑαυτῆν ἀγαθοειδῶς διαπλάττουσαν) i modelują podwładne im substancje”.

⁴² G. Palamas, *Triades*, II, 3, 60 przekład własny; Εἰ τοίνυν μηδὲν ὅσα ὁ νοῦς δι’ ἑαυτοῦ θεᾶται διαπέπλασται καὶ τὰ διαπλάττομενα πάντα φανταστά ἐστίν ἢ καὶ αἰσθητὰ καὶ κατὰ τοῦτο πολλὰ χεῖρα τῶν νοουμένων ὑφ’ ἡμῶν, οὐ νοητὴν λοιπὸν ἔχουσιν αἱ κυριότητές τε καὶ δυνάμεις τὴν πρὸς τὸν Θεὸν ἐμφέρειαν, ἀλλὰ σαματοειδῆ καὶ φαντασιώδη καὶ ἀνθρωπίνης χεῖρονα νοήσεως, ὡς διαπεπλασμένην οὖσαν. Εἰ δὲ τὴν πρὸς Θεὸν ἐμφέρειαν τοιαύτην ἔχουσι, πῶς ἂν εἴεν ἐκεῖνοι νοεραὶ τὴν φύσιν.

⁴³ *Ibidem*, II, 3, 61; Pseudo-Dionizy, CH, IV, 2, 180A, przeł. M. Dzielska, *op. cit.*, s. 87: „Dzieje się tak, ponieważ te inteligencje kształtują siebie, upodabniając się intelligibilnie do boskiego wzoru, i w pozaświatowy sposób, kontemplacyjnie wnikają w wizerunek Boskiej Zwierzchności”.

⁴⁴ G. Palamas, *Triades*, II, 3, 61, przekład własny.

Konkluzję rozważań o pośrednictwie aniołów w procesie poznania spraw boskich stanowi twierdzenie Palamasa, że anioł to ten, który wyjaśnia wizję, nie zaś ją komunikuje. Łaska zrozumienia wizji może być dana przez pośredników, podczas gdy sama teofania jest bezpośrednia, tym sposobem doktor hezychazmu broni waloru powszechności boskich objawień. Palamas twierdzi, że umysł każdego człowieka, dzięki zdolności transcendowania samego siebie i poprzez zwycięstwo nad namiętnościami, zdobywa formę (a więc i właściwości) inteligencji anielskiej⁴⁵. Charakterystyczne pierwsze zdanie z I *Triady* brzmi: „Ludzki umysł także, a nie tylko anielski, przekracza sam siebie i przez zwycięstwo nad pożądaniem nabywa aspektu anielskiego (staje się podobny aniołom)”⁴⁶.

Grzegorz na potwierdzenie swej interpretacji tezy Pseudo-Dionizego, wedle której taka przemiana umysłu jest możliwa, szeroko cytuje passus z traktatu *Imiona Boskie*, a tych którzy doświadczają poznania boskości poprzez światło, nazywa upodobnionymi do Boga ludźmi, jako że w całości stali się duchowi i wzorem aniołów są zjednoczeni ze światłem (τοὺς θεοειδεῖς τῶν ἀνθρώπων πάντως γενομένουσ νόας)⁴⁷. Oczywiście najważniejszą zmianą wobec słów Areopagity, jaką wprowadza Palamas w przytoczonym fragmencie, jest odniesie się do „przebóstwionego człowieka” (θεοειδεῖς τῶν ἀνθρώπων), nie zaś – jak jest to u „Wielkiego Dionizego” – do nieokreślonych bliżej „przebóstwionych intelektów” (ταύταις οἱ θεοειδεῖς ἀγγελομιμέτως)⁴⁸. Narzuca się pytanie, o jakich intelektach mówi autor *Imion Boskich*: czy ludzi, którzy stosują odpowiednie praktyki modlitewne, czy też o stanie, jaki niektórzy osiągną „w przyszłym wieku”, tzn. po śmierci, czy może myśli wyłącznie o inteligencjach anielskich. Areopagita wydaje się dawać pewną wskazówkę interpretacyjną w kilku wersach poprzedzających cytowany przez Palamasa fragment. Czytamy, że przez swą miłość do ludzi Bóg ukrył niezrozumiałą dla nich wiedzę o rzeczach inteligibilnych pod postacią symboli i liturgii, tak by mogli w jakiejś mierze przybliżyć się do Niego. Ta święta wiedza przekazywana jest w sekrecie, przez wtajemniczonych mistrzów, członkom hierarchii⁴⁹. Prawdziwe poznanie Boga wprost, bez pośrednictwa

⁴⁵ *Ibidem*, I, 3, 4.

⁴⁶ *Ibidem*, I, 3, 4, przekład własny.

⁴⁷ *Ibidem*, II, 3, 32; Pseudo-Dionizy, DN, I, 5, 593A, przeł. M. Dzielska, *op. cit.*, s. 222.

⁴⁸ Pseudo-Dionizy, DN, I, 5, 593 B.

⁴⁹ *Ibidem*, I, 4, 592 B, przeł. M. Dzielska, s. 220: „mnóstwo jest także różnych innych teurgicznych światel, które zgodnie z tym, co mówi Pismo, zostały nam przekazane w sekrecie tradycyjnego nauczania, przez naszych natchnionych mistrzów. Również i teraz wnikamy w te tajemnice, w sposób dla nas dostępny i tak, jak się one nam ukazują, schowane pod świętymi zasłonami. Z miłości bowiem do ludzi zarówno Pismo, jak i tradycja hierarchiczna ukryła to, co inteligibilne, w tym, co zmysłowe, to, co nadsubstancjalne, w bytach,

hierarchii uzyskamy, gdy będziemy „niezniszczalni” i „nieśmiertelni”, gdy nasz umysł będzie wolny od pożądań i więzów materii, ogarnięty i napełniony światłem boskiej kontemplacji. Wtedy to, nasze naśladowanie anielskich intelektów będzie w pełni możliwe⁵⁰. Wydaje się, że „boski Dionizy” myśli o doskonałym stanie, jaki osiągniemy po śmierci i koncepcja poznania wprost, poprzez praktykę w ciele wydaje mu się całkowicie obca. Wedle Palamasa zaś, Pseudo-Dionizy mówiąc o osobach, które dostąpiły zanużnienia w świetle-wizji boskości myślał o ludziach za życia praktykujących wyciszenie umysłu i przestrzegających przykazań, mistrzach duchowych, świętych starcach praktykujących hezychię, których tradycja monastyczna sięga już od IV wieku. Byliby to owi „hierarchowie”, wybrani kapłani stojący na straży obrzędów chrześcijańskich i przekazywania wiedzy, tacy jak wymieniany mistrz Hieroteusz, który dostąpił przebóstwienia. O tym, że takie odczytanie myśli Areopagity jest prawidłowe, zdaniem doktora hezychazmu decyduje dionizyjska wizja roli osoby Chrystusa w procesie nabywania wiedzy prawdziwej. Wedle autora *Corpusu*, kiedy Zbawiciel przebywał w ciele, mógł poznawać Ojca przez mediację Aniołów, po Zmartwychwstaniu przekazuje przebóstwiającą energię wprost osobom tego godnym, tzn. w pełni przygotowanym przez przestrzeganie przykazań i praktykę. Takim, którzy osiągnęli odpowiedni stopień rozwoju duchowo-cieleśnego, stojącym wysoko w hierarchii prawdziwego poznania. „Wielki Dionizy” podkreśla jednocześnie, że dostęp do Ojca Światłości (πατρός τῶν φώτων) otrzymaliśmy poprzez Jezusa, którego nazywa Światłem Ojca (τὸ πατρικὸν φῶς)⁵¹. Areopagita zakłada, że u podstaw każdego porządku znajduje się osoba Syna Bożego będąca przyczyną i doskonałym celem hierarchii (τὴν πασῶν ἱεραρχιῶν ἀρχὴν τε καὶ τελειῶσιν Ἰησοῦν ἐπικαλεσάμενος⁵²):

Bo przecież teologia poucza nas [...], że sam Jezus, który jest najbardziej boskowładnym i nadsubstancjalnym Intelektem (ὁ θεαρχικώτατος νοῦς καὶ ὑπερούσιος) i Zasadą, i Substancją, i nieskończenie boską Mocą wszelkiej hierarchii i każdego uświęcenia, i wszystkich teurgii, (θεουργίας ἀρχή), w ten sposób właśnie oświeca [...] błogosławione

a w postaciach i kształtach to, co bezpostaciowe i bezkształtne, czyniąc za pomocą obfitych i różnorodnych symboli mnogim i złożonym to, co jest nadnaturalną i niefiguratywną prostotą”.

⁵⁰ Zob. *ibidem*, I, 4, 592 C.

⁵¹ *Idem*, CH, 1, 120B–121A.

⁵² Pseudo-Dionizy, EH, I, 2, 373B, przeł. M. Dzińska, *op. cit.*, s. 141: „Obecnie jednakże pragnę opisać – w takim stopniu, w jakim jest to możliwe – naszą hierarchię, jej zasadę i jej substancję, przyzywając na świadka Jezusa, który jest zasadą i ostatecznym wypełnieniem każdej hierarchii”.

i wznioślejsze od nas substancje, i upodabnia je, tak dalece jak to jest to możliwe, do własnego światła⁵³.

Areopagita dalej mówi, że w odniesieniu do ludzkiej hierarchii rola Syna Bożego jest podobna, tyle że Jego działania są odpowiednie do natury świata ludzi. Chrystus inicjuje proces przeobstwienia swoją mocą, występującą ku stworzeniom energią scala i ujednolica podzieloną wiedzę umysłową, odkrywa wszczepione człowiekowi naturalne dążenie do Boga i podnosi ku Niemu. Pierwszymi odbiorcami boskiej łaski są kapłani jako najbardziej godni, ich zadaniem jest przekazywanie świętej i tajemniczej wiedzy wybranym⁵⁴. Jezus jest dla Areopagity pierwszym Hierarchą, boskim kapłanem przekazującym przez pośredników światło przemieniającej wiedzy. Ziemską hierarchia jest zatem całkowicie podległa hierarchii niebiańskiej ze względu na jej źródłowość, zwierzchność i proces przekazywania wiedzy. Tak jak na czele hierarchii niebiańskiej znajduje się Chrystus, tak centralną rolę w hierarchii kościelnej odgrywa „hierarcha” (kapłan, przewodnik duchowy), poprzez którego, boskie działania (teurgia) są przekazywane wierzącym. On jest tym, który wie więcej niż inni, który uczestniczy w najbardziej świętych dziełach, ponieważ dzięki przeobstwiającej energii Jezusa osiągnął pełnię prawdziwej wiedzy:

Podobnie gdy mówi ‘hierarcha’, wskazuje na człowieka natchnionego przez Boga i boskiego, na kogoś, kto posiada znajomość całej świętej wiedzy, w którym, w sposób zupełnie czysty, cała jego hierarchia osiąga swoją pełnię i daje się poznać⁵⁵.

Jakkolwiek boskość jest źródłem przeobstwienia, to jednak proces poznania, tzn. powrotu do Boga w porządku naturalnym, jest możliwy wyłącznie w ramach hierarchii. Ta święta przemiana jest celem każdej hierarchii i działania hierarchy, czyli człowieka podnoszącego wierzących ku wyższej rzeczywistości, poprzez interpretację symboli. Znajdując się na szczycie ustanowionego porządku, kapłan jest udoskonalony i ubóstwiony bezpośrednio przez Boga (swego zwierzchnika), a następnie przekazuje swą wiedzę niżej:

Bez wątpienia więc, ci pierwsi przewodnicy naszej hierarchii, otrzymawszy pełnię świętych darów od nadsubstancjalnej Boskiej

⁵³ *Ibidem*, I, 1, 372A, przeł. M. Dzielska, *op. cit.*, s. 139.

⁵⁴ *Ibidem*, I, 1-2, 372A-373B.

⁵⁵ *Ibidem*, I, 3, 373C, przeł. M. Dzielska, *op. cit.*, s. 141-142: οὕτως ἱεραρχὴν ὁ ληγῶν δηλοῖ τὸν ἔνθεόν τε καὶ θεῖον ἄνδρα τὸν πάσης ἱερᾶς ἐπιστήμονα γνώσεως, ἐν ᾧ καὶ καθαρῶς ἢ κατ’ αὐτὸν ἱεραρχία πᾶσα τελεῖται καὶ γινώσκειται.

Zwierzchności, obdarzeni zostali następnie, w Jej boskiej dobroczynności, posłannictwem niesienia tych darów innym. [...] I tak, używając obrazów zmysłowych, przekazali nam rzeczy ponadniebiańskie; w różnaitości i wielości ukryli to, co jest doskonałą jednością; pod kształtami ludzkimi – rzeczy boskie; w formach materialnych – to, co niematerialne (καὶ ἐν ἀνθρώποις τε τὰ θεῖα καὶ ἐν ἐνύλοις ἄυλα)⁵⁶.

Analizowany fragment wskazuje na centralną rolę natchnionych kapłanów w procesie wznoszenia się drogą naturalnego poznania ku wiedzy boskiej. Dionizjańska perspektywa zbawienia, czyli przebóstwienia, jest zdominowana dążeniem do nabycia wiedzy duchowej, prawdziwej, a w tym mogą pomóc wyłącznie wtajemniczeni ojcowie:

Ci natchnieni przez Boga hierarchowie przekazali te mistyczne prawdy, które weszły do świętych zwyczajów wspólnoty wiernych, pod osłoną świętych symboli, a nie w ich inteligibilnej oczywistości. ‘Bo nie każdy bowiem jest święty – powiada Pismo – i nie [dla] wszystkich jest wiedza (Ἔστι γὰρ οὐ πᾶς ἱερός οὐδὲ πάντων, ὡς τὰ λόγια φησιν, ἢ γινῶσις)⁵⁷.

W przytoczonych fragmentach właśnie ekskluzywność hierarchii i wiedzy wydaje się najbardziej odróżniać myśl Areopagity od Palamasa, zdaniem którego to Syn Boga, przez swe wcielenie i śmierć zbawił również niewierzących:

Tak i teraz, po Jego pierwszym przyjściu na ziemię, chociaż nie wszyscy wysłuchali Ewangelii jezusowej, to jednak wszystkich objęła (łaska zbawienia), bez ich świadomości zmieniając ich, poprzez działanie objawiającej się łaski⁵⁸.

Podkreślenie przez biskupa Salonik powszechnego charakteru wiary chrześcijańskiej rozumianej jako wiedza prawdziwa, jest bardzo ważne również w kontekście doświadczenia mnichów hezychastów. Orędzie Boga skierowane jest bowiem nie tylko do uczonych, ale przede wszystkim do prostaczków i tych, którzy są jak dzieci – wyzbyli się filozoficznego pojęcia Boga. Palamas w *Triadach* obrazowo stwierdza, że przez działanie łaski (energii) najmniejsi są podnoszeni do największych, zaś boski porządek świata ponownie jest

⁵⁶ *Ibidem*, I, 5, 376D; przeł. M. Dzielska, *op. cit.*, s. 143; zob. *idem*, EH, I, 2, 372D–373A.

⁵⁷ *Ibidem*, I, 4, 376C; przeł. M. Dzielska, *op. cit.*, s. 143.

⁵⁸ G. Palamas, *Triades*, II, 3, 4, przekład własny: οὕτω καὶ νῦν κατὰ τὴν ἐπὶ γῆς αὐτοῦ προτέραν παρουσίαν, εἰ καὶ μὴ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ κοινῇ πάντες, τῷ περιόντι τῆς τοῦ παραγενομένου χάριτος ἀνεπιγνώστως μετασκευασθέντες.

strzeżony w sposób, który budzi podziw i daje pewność⁵⁹. Jednak ta kontradycja między ekskluzywną wiedzą Pseudo-Dionizego i powszechną wiarą Palamasa zanika przy uważnym studiowaniu rozważań Areopagity nad liturgią, zawartych w traktacie *Hierarchia Kościelna*⁶⁰. Przede wszystkim liturgia jest dostępna dla wszystkich chrześcijan, a dzięki powszechnemu uczestnictwu w pierwszym z sakramentów – chrzcie, każdy ochrzczony dzięki oświecającej łasce wstępują na drogę prowadzącą ku prawdziwemu poznaniu. Na poziomie zmysłowym zjednoczenie z boskim Dobrem odbywa się dzięki wznoszącej mocy światła, rozumianemu jako źródło wiedzy. Jest ono celem i jednocześnie początkiem drogi. Ten moment konwersji, pierwszego kontaktu ze „światłem intelektualnym” jest dany człowiekowi w pierwszym z sakramentów, sakramencie chrztu, stąd też wywodzi nazwę sakramentu, „oświecenie” (μυστήριον φωτισματος):

Tak samo święty sakrament naszego odrodzenia w Bogu, który pierwszy wprowadza nas do światła i jest zasadą wszelkiej boskiej iluminacji, opiewamy z racji istoty jego działania pod imieniem oświecenia⁶¹.

Pseudo-Dionizy opisuje ryt chrztu właśnie jako chwilę „boskich narodzin”, początek wędrówki po szczeblach hierarchii, czyli realizację swojej entelechii⁶². Z drugiej strony Areopagita wykorzystuje ten moment, by podkreślić główne zadanie hierarchii, jakim jest przekazywanie wtajemniczonym wiedzy, tzn. „świętego światła”. „Dar widzenia” powodując wewnętrzną przemianę uzdalnia do powrotu ku Jednemu. Zachodzi tu oczywista analogia światła z Dobrem, które rozlewając się stwarza wszystko i jednocześnie pociąga ku sobie, przechodzi ze swego spoczynku w jedności ku wielości, by potem zjednoczyć w sobie rozproszone byty. Pseudo-Dionizy komentując sakrament chrztu powiada:

⁵⁹ *Ibidem*, II, 3, 30, przekład własny: Μειζόνων δὲ κατὰ τοῦτο τῶν ἐλλαττόνων τελουμένων διὰ τῆς χάριτος, πάλιν ἢ τῆς εὐκοσμίας τάξις ἀσφαλῶς ἅμα συντηρεῖται καὶ θαυμασιῶς.

⁶⁰ Dlatego właśnie zainteresowanie autora „wznoszącą wiedzą” odnosi się również do interpretacji chrześcijańskiej liturgii. Czynnościami oczyszczającymi, którym podlegają chrześcijanie są dla Pseudo-Dionizego sakramenty odpowiednio interpretowane przez hierarchę, tak by mogły odkryć swe prawdziwe znaczenie i przemienić swego odbiorcę. Wydaje się, że to jest właśnie powodem, dla którego interpretacja rytów, czyli trzecia część każdego z rozdziałów traktatu, jest najdłuższa i najbardziej wyczerpująca.

⁶¹ Pseudo-Dionizy, EH, III, 1, 425A, przeł. M. Dzielska, *op. cit.* s. 157. Οὕτω δὲ καὶ τὴν ἱεράν τῆς θεογενεσίας τελετὴν, ἐπεὶ δὴ πρώτου φωτός μεταδίδωσι καὶ πασῶν ἐστὶν ἀρχὴ τῶν θείων φωταγωγιῶν, ἐκ τοῦ τελουμένου τὴν ἀληθῆ του φωτισματος ἐπωνυμίαν ὑμνοῦμεν.

⁶² Zob. *ibidem*, II.

I chociaż jest rzeczą wspólną wszystkich operacji hierarchicznych przekazywanie inicjowanym świętego światła (εἰ γὰρ καὶ πᾶσι κοινὸν τοῖς ἱεραρχικοῖς τὸ φῶς ἱεροῦ μεταδίδοναι τοῖς τελουμένοις), ten jednak właśnie jako pierwszy obdarza moje oczy darem widzenia i dopiero przez działanie tego najbardziej pierwotnego światła mogę wznieść się do oglądania światłości, którą rozlewają inne święte sakramenty⁶³.

Ludzie są bowiem zależni od zmysłów, skazani na postrzeganie w czasie i przestrzeni. Zatem, boska wiedza musi być ukryta pod welonem zmysłowych symboli, trzeba byśmy naszą wędrówkę rozpoczęli od nich, by stopniowo porzucając symbole dotrzeć do prawd inteligibilnych⁶⁴. Zdaniem Palamasa, chociaż Pseudo-Dionizy silnie akcentuje potrzebę symboli w procesie poznania, nie jest to jednak neoplatonizm, ale wyjaśnienie konieczności rytów liturgicznych odprawianych przez kapłana. Wszystko, co jest transcendentne, boskie i niematerialne jest nam przekazywane poprzez symbole stopniowo interpretowane przez hierarchę. Pseudo-Dionizy wyjaśnia to wprost:

widzimy, że nasza hierarchia wypełniona jest, odpowiednio do właściwości naszej natury, mnóstwem różnorodnych symboli zmysłowych, które w hierarchicznym porządku wznoszą nas ku górze i doprowadzają nas – tak dalece, jak to jest możliwe – do jedności przeobstwienia (ὅφ' ὧν ἱεραρχικῶς ἐπὶ τὴν ἐνοειδῆ θεῶσιν ἐν συμμετρίας τῇ καθ' ἡμᾶς ἀναγόμεθα) [...] my natomiast j e s t e ś m y p o d n o s z e n i do kontemplacji Boskości, w stopniu, w jakim jest nam to dane (ἐπὶ τὰς θείας ὡς δυνατὸν ἀναγόμεθα θεορίας), poprzez obrazy zmysłowe⁶⁵.

Obrzędem, który spaja nie tylko nasze fragmentaryczne poznanie, ale również stanowi ukoronowanie innych sakramentów ukrytych pod postacią symboli, jest dla Pseudo-Dionizego, podobnie jak dla Maksyma Wyznawcy w *Mistagogdzie*, ryt komunii – „synaksa” (σύναξις)⁶⁶. W swej istocie jest bowiem „sakramentem sakramentów” (τελετῶν τελετή)⁶⁷, w porównaniu z komunią są one niepełne, ponieważ nie posiadają mocy jednoczącego

⁶³ Zob. *ibidem*, III, 1, 425A.

⁶⁴ Zob. *ibidem*, I, 5, 377A; przeł. M. Dzielska, *op. cit.*, s. 144: „[...] nasza hierarchia jest w jakimś sensie i proporcjonalnie do wymagań naszej natury symboliczna i potrzebuje figur zmysłowych, ażeby przeprowadzić nas, na sposób bardziej boski, do rzeczywistości inteligibilnych”.

⁶⁵ *Ibidem*, I, 2, 373A–373B; przeł. M. Dzielska, *op. cit.*, s. 141. Fragment zaznaczony ma celowo zmienioną względem tłumaczenia stronę czynną na bierną, by zgodnie z myślą autora podkreślić bierny, przyjmujący charakter ludzkich umysłów.

⁶⁶ Zob. *ibidem*, III, 1, 424C.

⁶⁷ Zob. *ibidem*.

wznoszenia ku Boskości, tak więc nie są w stanie zapewnić ostatecznego uczestnictwa w doskonałym poznaniu. Jako, że zadaniem każdego sakramentu jest doprowadzenie do jednoczącego uczestnictwa w Boga, przeto komunია stoi na ich szczycie, dzięki niej osiągamy pełnię poznania⁶⁸. Areopagita poświęca eucharystii trzeci rozdział *Hierarchii Kościelnej* rozpoczynając go od dokładnego opisu sakramentu, który jako najbardziej święty jednoczy i podnosi wszystkie części hierarchii⁶⁹. Również na tym etapie hierarchia niebiańska znajduje swoje wyraźne odwzorowanie w hierarchii kościelnej, gdyż święta wiedza jest chroniona przed profanami przez diakonów, którzy pilnują, by niegodni (katechumeni, opętani, pokutujący) opuścili święte miejsce, po odczytaniu słów Pisma⁷⁰. Pseudo-Dionizy kładzie przy tym nacisk na hierarchiczny porządek świata opisując zadania „wybranych” wypełniających je wedle zajmowanego miejsca⁷¹. Naczelna rola w odprawianiu komunii przypada biskupowi, który zasiada w centrum ołtarza otoczony przez księży i wyznaczonych diakonów. On jedyny prosi Boga o zbawcze działania, a kiedy dary zostają udzielone przystępuje do zjednoczenia z nimi, potem dzieli je i zachęca wiernych, by go naśladowali. Pseudo-Dionizy mocno podkreśla właściwy porządek uczestnictwa w komunii opisując najpierw biskupa, który spożywa ją w całości, a potem dopiero dzieli między księży i wiernych⁷². Hierarcha jest jedynym, który rozumie święte znaczenie symboli, i chociaż wierni mogą im się przyglądać, jedynie biskup naprawdę w nich uczestniczy napełniony boską energią – Duchem⁷³. Najważniejszym momentem w analizowanym fragmencie jest stwierdzenie, że swoje czynności kapłan wykonuje poprzez działanie na symbolach: ukazuje na widok publiczny uwielbione tajemnice pod postacią okrywających je świętych symboli (διὰ τῶς ἱερῶς προκειμένων συμβόλων)⁷⁴. Fragment ten jest powodem, dla którego niektórzy badacze *Corpusu* uważają, że dionizjańska interpretacja

⁶⁸ Zob. *ibidem*, III, 1, 425A.

⁶⁹ Zob. *ibidem*, III, 1, 429A oraz 1, 424D–425A.

⁷⁰ Zob. *ibidem*, III, 1, 425C.

⁷¹ *Ibidem*, III, 1, 425C: τῶν λειτουργῶν ... ἐστᾶσι παρὰ τὰς τοῦ ἱεροῦ πύλας, ..., οἱ δὲ τῆς λειτουργικῆς διακοσμῆσεως ἔκκριτοι σὺν τοῖς ἱερεῦσιν.

⁷² *Ibidem*, III, 14, 445A; przeł. M. Dzielska, *op. cit.*, s. 172: „Przyjęcie bowiem przez biskupa komunii następuje przed jej rozdzielaniem, bo mistyczne uczestnictwo w eucharystycznych darach poprzedza zawsze ich sprawowanie. Taka jest ogólna zasada i porządek w rzeczach boskich, że święty przewodnik pierwszy pośród uczestników upaja się bogactwem świętych darów, jakich Bóg, za jego pośrednictwem, udziela potem innym, którzy tylko w ten sposób mogą je otrzymać”.

⁷³ Zob. *ibidem*, III, 2, 428A.

⁷⁴ *Ibidem*, III, 3, 444A; Zob. też: *ibidem*, III, 2, przeł. M. Dzielska, *op. cit.*, s. 158: „ukazuje oczom wiernych ukryte pod świętymi symbolami te tajemnice, które z taką czcią celebrował”.

eucharystii reprezentuje tzw. „symboliczny sakramentalizm”, w opozycji do „realistycznego” – czyli prawdziwe chrześcijańskiej wiary w transsubstancjację. Lars Thunberg podkreśla, że dla Areopagity nie ma znaczenia zawartość eucharystycznego daru (tzn. przemiana), ale demonstracyjna jakość jego dystrybucji, tzn. zdolność podziału z jednego do wielości, która potem jednoczy podzieloną ludzką naturę na drodze ku Bogu⁷⁵. Podkreśla również, że symbolizm eucharystii polega na pomnożeniu darów⁷⁶, jak stwierdza sam autor *Hierarchii Kościelnej*:

Chleb, który dotąd był przykryty, cały odkrywa się teraz i dzieli na liczne części, i biskup obdziela także wszystkich winem z jednego kielicha, symbolicznie pomnażając i rozdzielając Jedność (καὶ τὸ ἐνιαῖον τοῦ ποτηρίου πᾶσι καταμερίσας συμβολικῶς τὴν ἐνότητα πληθύνει)⁷⁷.

Częstotliwość podobnych stwierdzeń skłoniła wielu uczonych do sformułowania tezy, że komunია eucharystyczna (ἀρχισυμβόλον) ma dla Pseudo-Dionizego wyłącznie symboliczne znaczenie⁷⁸, zaś sakramenty nie są niczym więcej niż teurgią – „teurgie są wypełnieniem teologii” (καὶ ἔστι τῆς θεολογίας ἡ θεωργία συγκεφαλαίωσις)⁷⁹ jak określił to Areopagita⁷⁹. Użycie przez Pseudo-Dionizego tego jawnie neoplatońskiego terminu dało powód do interpretacji jego widzenia sakramentów jako magicznych działań, a przez to pozwoliło zaklasyfikować dionizjańską myśl do czysto jamblichowskiego nurtu⁸⁰. Taką interpretację przedstawia Henri Dominique Saffrey, który rozumie słowo „teurgia” w duchu Jamblicha, tzn. jako

⁷⁵ L. Thunberg, *Symbol and Mystery in St. Maximus the Confessor*, [w:] *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, Fryburg Szwajcarski 1982, s. 295: „it is not the content of the Eucharistic gifts that is of main importance to him, but the *demonstrative quality* of their distribution”.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 294: „the symbolism of the communion lies in the fact that the gifts are multiplied”.

⁷⁷ Pseudo-Dionizy, EH, III, 12, 444A; przeł. M. Dzielska, *op. cit.*, s. 171.

⁷⁸ R. Roques, *L'Universe Dionysien*, Paryż 1954, s. 269: „Denys ne présente jamais formellement la communion eucharistique comme une participation au corps et au sang de Sauveur”, *ibidem*, s. 267: „réalité divine sous les symboles”; Zob. J. Meyendorff, *Byzantine theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, Nowy Jork 1979, s. 258; *idem*, *Christ in Eastern Christian Thought*, *op. cit.*, s. 79–81.

⁷⁹ Pseudo-Dionizy, EH, III, 3, 432B.

⁸⁰ Jamblich poświęca teurgii rozumianej jako magia swój traktat *De mysteriis*; Proklos pisze o teurgicznej mocy: „lepiej niż jakakolwiek ludzka mądrość, czy wiedza”, [w:] *Teologia platońska I*, 25; za: A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej*, przeł. H. Bednarek, Kraków 1997, s. 197.

przedmiotowy genitivus, adresujący określone czynności do Boga⁸¹. W tym kontekście przedstawiona teurgia umieszcza Pseudo-Dionizego nie tylko w sercu neoplatonizmu, ale magii pojętej jako działanie na określonych przedmiotach, które to czynności skierowane do najwyższego bóstwa są w stanie automatycznie je przywołać lub doń zbliżyć⁸². Zupełnie przeciwny punkt widzenia przedstawiają tłumacze i komentatorzy angielskiego wydania *Hierarchii Niebiańskiej* podkreślając, że jej autor używa terminu „teurgia” jako podmiotowy genitivus czyli przydawkowo: „prace, dzieła Boga”⁸³. Jak zauważa Agnieszka Kijewska:

Dionizy formułuje zasady teurgii chrześcijańskiej: wstępowanie duszy ku Bogu dokonuje się za sprawą skuteczności rytów hierarchii kościelnej i niebiańskiej; skuteczność nie ma źródła w naturalnej sile łączącej różne porządki rzeczywistości, ale w Bożej łasce, tzn. boskiej energii. Teologia symboliczna jest właśnie formą chrześcijańskiej teurgii⁸⁴.

Idąc śladem interpretacji Palamasa, przytoczony cytat „teurgie są wypełnieniem teologii” można rozumieć jako urzeczywistnienie obietnic Starego Testamentu w Ewangelii, co wypełniło się poprzez dzieła wcielonego Logosu. W podobnym duchu należałoby również zinterpretować dionizjańską symbolikę liturgii. Skoro jej skuteczność opiera się na łasce Bożej, a nie na działaniu w ramach porządku naturalnego (jak teurgia w rozumieniu Jamblicha i Proklosa), zaś rzeczywistość jest światem symboli ukonstytuowanym w wyniku Boskiej miłości, światem, który należy odczytać i zinterpretować, zatem wyróżnikiem symboli nie jest ich materialny kształt, lecz znacząca zawartość – podkreśla Kijewska⁸⁵. Taka właśnie interpretacja *Corpusu* w pełni odpowiada wizji Palamasa. Przypomnijmy bowiem, że Areopagita ukazuje świat jako hierarchiczną sekwencję symbolicznie rozumianych sakramen-

⁸¹ H. D. Saffrey, *New Objective Links between the Ps. Dionysius and Proclus*, [w:] red. D. O'Meara, *Neoplatonism and Christian Thought*, Norfolk 1982, s. 11–12.

⁸² Zob. A. Kijewska, *Dionizy Areopagita*, hasło w internetowej *Encyklopedia KUL*, *op. cit.*: „Teologia symboliczna Dionizego była pod znacznym wpływem neoplatońskiej teurgii, upowszechnianej najpierw przez Jamblicha, a potem przez Proklosa. Teurgia była dziedziną praktycznej aktywności, która usiłowała wykorzystać dla przywołania Boskiego (lub demonicznego) wsparcia mocą tkwiącą w przedmiotach. Ta moc była naturalną siłą, więzią spajającą wszystkie porządki wszechświata”.

⁸³ Zob. *Pseudo-Dionysius. The Complete Works*, przeł. P. Rorem, wstęp K. Froehlich, posłowie J. Leclercq, Paulist Press 1987, rozdz. *The Ecclesiastical Hierarchy*, s. 52, przyp.11; *idem, The Ecclesiastical Hierarchy*, s. 214, przyp. 82; w tym też duchu jest tłumaczenie M. Dzielskiej, fragmentu z EH, III, 1, 372A, *op. cit.*, s. 141; a także komentarz tego wątku w A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej*, *op. cit.*, s. 196–199.

⁸⁴ Zob. A. Kijewska, *Dionizy Areopagita*, hasło w internetowej *Encyklopedia KUL*, *op. cit.*

⁸⁵ *Ibidem*.

tów, których celem jest działanie prowadzące do unii z Bogiem. Tak więc sakramenty mają znaczenie oczyszczające i podnoszące dlatego właśnie, że są teurgią (θεουργία), czyli czynnościami Boga. Pseudo-Dionizy rozumie zatem sakramenty jako misteria, konieczny stopień w hierarchii, który ma moc doskonalącą, „nie z powodu tego, czym są materialnie, lecz z powodu posłużenia się nimi w pewnym symbolicznym kontekście” – jak pisze jeden ze znawców problematyki, Andrew Louth⁸⁶.

Aspekt moralny dionizjańskiej hierarchii w interpretacji Grzegorza Palamasa

Na zakończenie rozważań o hierarchicznym świecie Areopagity warto przyjrzeć się jego aspektowi etycznemu. Wedle Grzegorza, Pseudo-Dionizy wyraźnie mówi nam o celu hierarchii, którym jest porzucenie wszelkiego zła i grzechu, czynów i myśli, jakie mogą nas odwieść od wędrówki wzwyż. Zatem moralne, prawdziwie chrześcijańskie życie prowadzi do doskonałego poznania. Jest to postępowanie prawdziwie święte, gdyż jednoczy z boskością, będąc zarazem najlepszą realizacją ludzkiej entelechii:

Wspólnym więc celem każdej hierarchii jest nieskończona miłość Boga i rzeczy boskich, miłość, która tworzy święte dzieła, płynie z Boga i jednoczy z Bogiem, ale przede wszystkim celem tym jest całkowite i nieodwracalne odejście od wszystkiego, co tej miłości przeciwne⁸⁷.

Zupełne zerwanie z grzechem w istocie swej oznacza wypełnianie boskich przykazań, to jest jedyna droga do poznania rzeczy takimi, jakie one są (ἡ τῶν ὄντων ἢ ὄντα γινῶσις). Palamas definiuje to wyrażenie nie jako wiedzę o bytach stworzonych, która nas ma dopiero doprowadzić do jednoczącego poznania, ale wedle niego jest to wizja prawdy, doskonała komunია, wypełnienie boskiej obietnicy danej w objawieniu. Tak więc każdy chrześcijanin o czystym sercu może zostać oświecony przez łaskę, przebóstwiony w swym zmysłowym i intelektualnym poznaniu⁸⁸. Dla Palamasa, wbrew rozumieniu Barlaama, taka interpretacja hierarchii Pseudo-Dioni-

⁸⁶ A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej*, *op. cit.*, s. 199.

⁸⁷ Pseudo-Dionizy, EH, I, 3, 376 A, przeł. M. Dzielska, *op. cit.*, s. 142: διὰ τὸ αὐτὸ ἢ τῶν κακῶν ἀποποίησης γινῶσις ἐστὶ τῶν ὄντων ἢ ὄντα ἐστὶ, πρὸ τῆς ἱερᾶς ἐργασίας οὕσα, τῆς ἐνθέου καὶ ἐνιαίης. Zob. Palamas, *Triades* II, 3, 3.

⁸⁸ G. Palamas, *Triades*, II, 3, 74: Τοῦτο τοῖνων ἐστὶ φησι πάση κοινὸν ἱεραρχία τὸ πέρασ, τὸ μισῆσαι τὰ ἀντικείμενα ταῖς τοῦ Θεοῦ ἐντολαῖς καὶ ἀγαπῆσαι ταύτας καὶ τὸν δόντα Θεὸν καὶ διὰ τὴν πρὸς αὐτὸν ἀγάπην ὑπὸ ταύταις ζῆν. Τοῦτό ἐστιν ἡ τῶν ὄντων ἢ ὄντα γινῶσις, τοῦτο ἢ τῆς πνευματικῆς ἐποψίας ἐστίασις, ἀποκαλυπτομένης κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν καὶ διὰ τῆς καθαρᾶς καρδίας νοερῶς, ἀμίλλον δὲ πνευματικῆς, ἐνδιαιωμένον αὐτῇ.

zego jako coraz doskonalsze życie zbliżające ku Bogu, wydaje się być sprawą istotnej wagi. Przytoczoną argumentację powtarza jeszcze raz, w następnym paragrafie⁸⁹, tym razem cytując wypowiedź Areopagity wyrażoną we wprowadzenia do rytu sakramentu chrztu:

Upřednio powiedzieliśmy świątobliwie o tym, że celem naszej hierarchii jest upodobnienie do Boga (ἡ πρὸς Θεὸν ἀφομοίωσις) i, tak dalece jak to możliwe, zjednoczenie z Nim (ἡ πρὸς Θεὸν ἔνωσις). Ale to zjednoczenie, jak pouczają nas święte słowa Pisma, możemy osiągnąć jedynie przez przestrzeganie – w pełni najgłębszej miłości – boskich przykazań i wypełnianie nabożnych uczynków⁹⁰.

Palamas w ten sposób stara się mocno podkreślić nie tyle epistemologiczny wymiar hierarchii dionizjańskiej, co jej wymiar etyczny będący konsekwencją chrześcijańskiego objawienia. Grzegorz pragnie tak przedstawić pokonywanie stopni hierarchii, by wyglądało to na proces powszechny, tzn. dostępny każdemu wierzącemu. Jedynym, ale i absolutnie koniecznym warunkiem jest przestrzeganie przykazań i ćwiczenie się w cnotach, w duchu miłości do Boga. Autor *Triad* wyjaśnia, że Areopagita mówiąc o „prawdziwej znajomości rzeczy” myślał o praktykowaniu cnoty (τὴν ἐργασίαν τῶν ἀρετῶν), gdzie celem nabywanej wiedzy jest asymilacja i zjednoczenie z Bogiem, nazwane miłością. Miłość bowiem jednoczy wszystkie cnoty i sprawia, że człowiek porzuca grzech i zwraca się na drogę prowadzącą do poznania Boga⁹¹. Doktor hezychazmu ewidentnie podkreśla moralny charakter dionizjańskiej hierarchii, rozumianej przezeń jako stopniowe przybliżanie się poprzez samodoskonalenie, które jest jednocześnie koniecznym czynnikiem prawdziwego, chrześcijańskiego poznania. Taka interpretacja przesłania autora *Corpusu* wydaje się w pełni uzasadniona. Palamas nie dostrzega konieczności zastosowania tu „chrześcijańskiej korekty”, jakiej oczekują współcześni badacze jego myśli wywodzący się ze szkoły Meyendorffa.

Widzimy zatem, że wiedzą prawdziwą dla Grzegorza jest znajomość spraw boskich, a jej najwyższym przejawem jest wizja boskiego światła umożliwiająca uczestnictwo w naturze (a ściśle jej części, tzn. energiach)

⁸⁹ *Ibidem*, II, 3, 74.

⁹⁰ *Ibidem*; Pseudo-Dionizy, EH, II,1, 392 A; przeł. M. Dzińska, *op. cit.*, s. 145.

⁹¹ G. Palamas, *Triades*, II, 3, 74. Ὁρῶς ποῖαν λέγει γινῶσιν τῶν ὄντων ἀληθῆ; Τὴν ἐργασίαν τῶν ἀρετῶν. Τί δὲ τὸ ταύτης τέλος; Ἡ πρὸς Θεὸν ἔνωσις τε ἀφομοίωσις. Πῶς δὲ ἐκεῖ ἀγάπην εἶπε ταύτην τὴν ἀφομοίωσιν; Ὅτι ἡ ἀγάπη ἐστὶ τῶν ἀρετῶν τὸ πλῆρωμα καὶ αὐτῆ, τῆ εἰκόνι προσχωροσθεῖσα, τελείαν τὴν πρὸς Θεὸν ἀποσώζει ἐμφέπειαν. Διὰ δὲ τοῦ ἐνθεῶς καὶ ἐνιαῶς καὶ ἱεπῶς ἐργασίας, τὴν τήρησιν τῶν θεῶν ἐνολῶν ἤνιξατο τὴν διὰ μόνην τὴν πρὸς Θεὸν καὶ τὰ θεῖα γινόμενην διάθεσιν.

Boga. Wiedza ta, wedle Palamasa, rozpoczyna się wraz z wiarą w Chrystusa i dlatego u swej podstawy jest własnością wszystkich wierzących. Celem prawdziwej wiary, która wzrasta poprzez przestrzeganie przykazań, nie jest poznawanie Boga za pośrednictwem bytów stworzonych, ale osiągnięcie widzenia i rozumienia bezpośredniego⁹². Doktor hezychazmu zauważa, że prawdziwa wiedza o Bogu powinna być taka, jaką posiadają umysły anielskie, które widzą Go bez podziałów, poza czasem, zawsze istniejącego w wieczności⁹³. Takiej wiedzy nie można osiągnąć poprzez świat stworzeń, a tylko przez uczestnictwo w boskim, jednoczącym świetle, kiedy ludzkie poznanie nabiera waloru prawdziwościowego, ponieważ wyłącznie poprzez partycypację w swej przyczynie, byt stworzony jest w stanie widzieć i rozumieć jej prawdziwą istotę. Poznanie, o którym pisze Pseudo-Dionizy, mające swój początek w wiedzy o bytach, prowadzi do Boga ludzi kontemplujących całą różnorodność świata, nie zmysłami ani intelektem, ale dzięki specjalnemu uzdolnieniu umysłu przenikniętego boskimi energiami i łaską. Prawdziwe poznanie rzeczy, tzn. takimi, jakie one są, to ich poznanie w Bogu, rozumiane jako wizja dostępna jedynie ludziom przebóstwionym, chrześcijanom czystego serca. Widzimy tu wyraźne nastawienie na praktyczne i etyczne zdobywanie wiedzy, ale chociaż Pseudo-Dionizy cytuje słowa Ewangelii⁹⁴ o Chrystusie jako prawdzie i miłości dostępnej wierzącym, to jednak wiele jego sformułowań budziło poważne wątpliwości Barlaama. Chodzi tu o poznanie poprzez symbole, które, jak pisano wyżej, jest dla Pseudo-Dionizego konsekwencją z jednej strony transcendencji Boga, a z drugiej, słabości ludzkiego umysłu. Symbolizm jest silnie związany z gradualistycznym poznaniem, którego inicjatorami mogą być wyłącznie wtajemniczeni mistrzowie. Wiedza zostaje przekazana poprzez symbole, zaś osoba inicjowana, wprowadzana w krąg boskich tajemnic, ma przyjąć bierną postawę: oczekiwać i poddawać się rytuałom. Zagadnienia te znajdują swoje odzwierciedlenie w rozważaniach Palamasa, przede wszystkim dlatego, że są jego zdaniem komentowane błędnie przez Barlaama, nie zaś ze względu na ich ambiwalentny wydźwięk. Autor *Areopagityków* wielokrotnie podkreśla „skazanie” na analogię i symbol. Nawet jeżeli umysł nasz jest w stanie zawiesić wszelką aktywność i poddać się przebóstwiałącym energiom, pozostaje biernym podmiotem działania wznoszącej hierarchii:

⁹² Zob. *ibidem*, II, 3, 66.

⁹³ *Ibidem*, II, 3, 72.

⁹⁴ Pseudo-Dionizy, EH, II,1, 392 A, przeł. M. Dzielska, *op. cit.*, s. 145: „Powiedziane jest bowiem: ‘Ten, kto Mnie miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy w nim przebywać’” (J 14,23).

W obecnym stanie jednak, i jak nam przystoi, używamy właściwych dla rzeczy boskich symboli i za ich pomocą, w dostępnej dla nas mierze, jesteśmy podnoszeni ku górze, za pomocą o wych analogii, ku prostej i jedynej prawdzie inteligibilnego widzenia Boga (Νῦν δέ, ὡς ἡμῖν ἐφικτόν, οἰκείος μὲν εἰς τὰ θεῖα συμβόλοις χρόμεθα καὶ τούτων αὐθις ἐπὶ τὴν ἀπλήν καὶ ἡνωμένην τῶν νοητῶν θεαμάτων ἀλήθειαν ἀναλόγως ἀνατεινόμεθα).

Pozostawiamy za nami nasze własne pojęcia boskości. Porzucamy aktywność naszego umysłu, i we właściwym dla nas zakresie, zbliżamy się do nadsubstancjalnego promienia (εἰς τὴν ὑπερούσιον ἀκτῖνα κατὰ τὸ θεμιτόν ἐπιβαλλόμεν), które przekracza wszelki byt⁹⁵.

To ostatnie dionizjańskie stwierdzenie pozwala Palamasowi napisać, że wypełniony łaską człowiek uzyskuje ponadnaturalne i niewypowiedziane zjednoczenie z boską istotą, jest bezpośrednio wypełniony światłem czystym i niematerialnym. Widzi boskość, a tym samym uczestniczy w niej wprost, bez pośrednictwa symboli zawartych w Piśmie i liturgii⁹⁶. Przedstawiona tak myśl doktora hezychazmu nie wydaje się zaprzeczać dionizjańskiej wizji świata. Intencją Grzegorza było właściwe, jego zdaniem, ukazanie idei Areopagity, poprzez umieszczenie symbolizmu wyłącznie w sferze poznania naturalnego. Palamas znajduje zatem w myśli Areopagity przekonanie o konieczności zdobywania wiedzy poprzez hierarchię i symbol ze względu na ułomność ludzkiego rozumu, który musi obracać się w kręgu poznania przyrodzonego. Z drugiej strony jednak, wedle autora *Corpusu* umysł posiada zdolność przekroczenia samego siebie. Doktor hezychazmu rozciągnie tę zdolność na całą osobę ludzką, będącą złożeniem ciała i duszy. Biskup Salonik przedstawia myśl Pseudo-Dionizego w perspektywie rozważań Maksyma Wyznawcy dotyczących natury i przysługujących jej energii, człowieczeństwa przenikniętego boskimi energiami. Teandryzm bosko-ludzkiej natury Chrystusa traktuje jako fundament możliwości zaistnienia podobnego stanu w człowieku. Dzięki tej możliwości człowiek jest w stanie wyjść poza hierarchię i poznać Boga wprost dzięki działaniu przemieniającej go energii, łaski Ducha.

Autor *Triad* obszernie rozważa znaczenie i rolę hierarchii, misterną strukturę poznania poprzez symbole i analogie, ale jak ujął to John Meyendorff, jest to epistemologia rzeczywistości chrześcijańskiej, oscylującej wokół

⁹⁵ *Idem*, DN, I, 4, 5, 592D, przeł. M. Dzielska, *op. cit.*, s. 221–222. Fragmenty podkreślone są w tłumaczeniu własnym, ze względu na konieczność pozostawienia strony biernej oddającą myśl teologiczną, którą wyjaśniam w komentarzu do tekstu.

⁹⁶ G. Palamas, *Triades*, I, 3, 5: οὐχ ὡς αἰσθητῶν συμβόλων ἱερῶν θεωρός, οὐδ' ὡς ἱερογραφικῆς ποικιλίας ἐπιγνώμων, ἀλλ' ὡς τῶ καλλοποιῶ καὶ ἀρχικῶ καλλωπιζόμενος κάλλει καὶ τῇ τοῦ Θεοῦ λαμπρυνόμενος λαμπρότητι. Zob. Pseudo-Dionizy, EH, I, 5, 376B; przeł. M. Dzielska, *op. cit.*, s 143–144.

dogmatu Wcielenia z jego historycznym (czasowym) uwarunkowaniem⁹⁷. Uczony, dla którego Pseudo-Dionizy jest przede wszystkim autorem neoplatońskim powiada, że Palamas przeciwstawia anagogicznemu i zamkniętemu uniwersum Areopagity ideę wolności: mistyk, o ile wspomaga go łaska, może spotkać Boga bezpośrednio, twarzą w twarz⁹⁸. Wówczas hierarchiczne pośrednictwo nie jest potrzebne, swoją rolę mediatorów tracą również inteligencje anielskie. Ponieważ wpływ chrystologii zdaniem amerykańskiego uczonego całkowicie zmienił strukturę myśli Pseudo-Dionizego, przebóstwienie jest teraz łaską przyznawaną z pełną swobodą przez moc Boga, a nie emanacją związaną z ontologiczną pozycją stworzenia we wcześniej ustalonej hierarchii. Tak więc Palamas zastępuje czysto intelektualną mistykę Pseudo-Dionizego mistyką serca⁹⁹.

Zdaniem włoskiego badacza Piero Scazzoso są to najpoważniejsze zarzuty, jakie stawia Meyendorff, ponieważ przypisują autorowi *Triad* innowatorskie zamiary wobec *Corpusu*, których Palamas nigdy nie miał, ani też nie doszedł do nich w sposób nieświadomy. Z drugiej strony słowa te sytuują myśl *Areopagityków* w niewłaściwej perspektywie, w której nie można odkryć jej prawdziwego znaczenia, ani też dokonać rzetelnej interpretacji. Przede wszystkim świat Pseudo-Dionizego nie został skonstruowany w sposób tak zamknięty, aby nie pozostały w nim miejsca otwarte na osobistą wolność w relacji człowiek-Bóg, wolność wskazaną na przykładach doświadczeń Mojżesza i apostoła Pawła. Po drugie, mówienie o przebóstwieniu, jako boskiej emanacji, oznacza doprowadzenie koncepcji hierarchii do wizji typu neoplatońskiego, którą Pseudo-Dionizy całkowicie przewyciężył, bowiem boska energia schodząca do stworzeń pozostaje niezmiennie sobą, a zmienia się natura tych, którzy ją otrzymują¹⁰⁰. Przyjmując dalej to, co mówi Władimir Łoski o analogii, wszelki pozorny determinizm dionizjańskiego uniwersum natychmiast znika, gdyż analogie (a w istocie e n e r g i e) nie są zdolnościami biernymi, ale czynnymi pragnieniami stworzeń, by wrócić, tzn. poznać swego stwórcy. Przebóstwienie zatem polega również na tym, że stworzony byt staje się współpracownikiem Boga (Θεοῦ συνεργός) i pozwala przejawiać się w sobie działaniu Boga tak, aby nie przekraczając swego hierarchicznego porządku, jednocześnie czerpać jak najwięcej z Jego przebóstwiających energii¹⁰¹.

⁹⁷ Zob. J. Meyendorff, *Introduction*, op. cit., s. 257–271.

⁹⁸ Zob. P. Scazzoso, *Lo pseudo-Dionigi nell'interpretazione di Gregorio Palamas*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” fsc 6, Mediolan 1967, s. 696–699.

⁹⁹ Zob. J. Meyendorff, *Introduction*, op. cit., s. 220–222.

¹⁰⁰ E. von Ivanka, *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964, s. 267.

¹⁰¹ Zob. V. Lossky, *La Notion des 'Analogies' chez Denys le Pseudo-Aréopagite*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age” 5, 1930, s. 308.

Odtworzenie toku rozumowania Palamasa, wyodrębnienie jego stanowiska spośród licznych odniesień i *passusów* z dzieł Pseudo-Dionizego, wymagało pewnego wysiłku i nieustannego porównywania tekstów. Powodem jest, z jednej strony, finezja skonstruowanej przez Palamasa syntezy patrystycznej, gdzie wszystkie elementy brzmią z niezwykłą harmonią, a z drugiej strony, przekonanie bizantyńskiego teologa o koherencji systemu Areopagity z doktryną chrześcijańską. W efekcie czytelnik może odnieść wrażenie, że dokonano tu sztucznego zabiegu, niezgodnego z duchem rozważań autora. Pamiętajmy jednak, że w oczach doktora hezychazmu, „Wielki Dionizy” z pewnością nie był podejrzanym monofizytą z neoplatońską wizją świata, skoro większość cytatów użytych w *Triadach* pochodzi właśnie z *Hierarchii Niebiańskiej* i *Listów*, pism najbardziej dyskusyjnych dla współczesnych badaczy. Należy pamiętać przy tym, iż *Corpus*, chociaż był czytany przez Grzegorza Palamasa bezpośrednio, posiadał ugruntowany przez siedem wieków w tradycji Wschodu, ortodoksyjnie chrześcijański komentarz w postaci *Scholiów* Jana ze Scytopolis i Maksyma Wyznawcy. Natomiast tradycja duchowa *Triad* swymi korzeniami sięgała dzieł Makarego Egipskiego, Symeona Nowego Teologa, Nikefora Hezychasty, będąc jednocześnie splotem najważniejszych wątków myśli Pseudo-Dionizego przedstawionych we właściwy Palamasowi sposób. Patrząc dalej na konsekwencje przeprowadzonej przez Palamasa ponownej, chrześcijańskiej rekonstrukcji *Corpusu*, zauważymy, jak dzięki spójności metody i dogłębnemu zrozumieniu, Pseudo-Dionizy został słusznie usytuowany w tradycji Ojców Greckich. Współczesne badania, których celem jest całościowe ujęcie myśli Areopagity, muszą brać pod uwagę interpretację *Corpusu* dokonaną przez autora *Triad*, aby uniknąć okaleczenia i niepełnego oglądu *Pism* Pseudo-Dionizego, spowodowanego błędnymi założeniami, co trafnie podkreślił Scazzoso¹⁰². Istotnym elementem palamickiej egzegezy jest przedstawiony tu wątek poznania poprzez hierarchię i symbol, który dzięki doktorowi hezychazmu stał się naturalnym i nieodłącznym elementem wielkiej tradycji filozofii bizantyńskiej. ~

AGNIESZKA ŚWITKIEWICZ-BLANDZI – doktor filozofii, bizantynistka. Prowadzi badania nad filozofią i teologią Grzegorza Palamasa w szerokiej perspektywie neoplatońskiej i patrystycznej, ze szczególnym uwzględnieniem Pseudo-Dionizego Areopagity i Maksyma Wyznawcy. Autorka hasła *Grzegorz Palamas*, w „Religia. Encyklopedia” t. 4, PWN, Artykuły: *Notes about Denys Areopagite's. The Ecclesiastical Hierarchy and its Influence on St. Maximus the Confessor's Mystagogy*, „Archiv für Mittelalterliche Philosophie und Kulture” (2000), *Dzieje filozoficznego i teologicznego sporu wokół doktryny św. Grzegorza Palamasa na tle relacji państwo-kościół w XIV-wiecznym Bizancjum* („Archiwum Historii

¹⁰² P. Scazzoso, *Lo pseudo-Dionigi...*, *op. cit.*, s. 699.

Filozofii i Myśli Społecznej”, 2000), *Metafizyka światła Grzegorza Palamasa*, („Przegląd Filozoficzny-Nowa Seria”, 2000) i innych publikowanych w „Studiach Mediewistycznych”, „Przeglądzie Filozoficznym-Nowa Seria”, „Premislia Christiana”.

AGNIESZKA ŚWITKIEWICZ-BLANDZI – PhD., Byzantinist. She conducts researches on the philosophy and theology of Gregory Palamas in a broad spectrum of Neo-Platonism and patristic thought, with particular emphasis on Pseudo-Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor. The author of note about Gregory Palamas, in “Religion. Encyclopedia”, t. 4, PWN; Articles: *Notes about Denys Areopagite’s. The Ecclesiastical Hierarchy and its Influence on St. Maximus the Confessor’s Mystagogy*, (“Archiv für Philosophie und Mittelalterliche Kulture”, Sofia 2000), *The History of Philosophical and Theological Dispute over the Doctrine of St. Gregory Palamas against State-church Relations in the Fourteenth-century Byzantine*, “Archives of the History of Philosophy and Social Thought”, 2000), *Gregory Palamas Metaphysics of Light* (“Przegląd Filozoficzny-Nowa Seria”, 2000) and other published in “Studia Mediewistyczne” (Medieval Studies), “Przegląd Filozoficzny-Nowa Seria” (Philosophical Review-New Series), “Premislia Christiana”.