

# Diana Kulak

---

## Koncepcja łaski w teologii Kościoła Wschodniego

---

Studia Theologica Varsaviensia 50/1, 203-223

---

2012

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

DIANA KULAK

## KONCEPCJA ŁASKI W TEOLOGII KOŚCIOŁA WSCHODNIEGO

Teologia wschodnia w przeciwieństwie do teologii zachodniej, zwłaszcza scholastycznej, nie wypracowała żadnego systematycznego traktatu o łasce. Zamiast tego najczęściej mówi o darach Ducha Świętego, który jest sprawcą uświęcenia człowieka. Każdy dar, który posiada człowiek, nawet naturalny, pochodzi od Ducha Świętego i dlatego Kościół wschodni określa Trzecią Osobę Trójcy jako „czynną zasadę wszelkiego działania Bożego”<sup>1</sup>. Łaska (gr. *charis*) – to uświęcająca moc Ducha Świętego, który „sprawuje narodzenie Chrystusa, przemianę człowieka w Chrystusa”<sup>2</sup>. To działanie Ducha umyka wszelkim próbom konceptualnej definicji łaski i dlatego teologia prawosławna skupia swą uwagę raczej na jej aspekcie fenomenologicznym, niż zajmuje się jej ontologią<sup>3</sup>.

W *Katechizmie Kościoła Prawosławnego* nie można znaleźć żadnego rozdziału poświęconego łasce jako odrębnej rzeczywistości teologicznej. Łaska jest spotkaniem człowieka z żyjącym Bogiem, Jego działaniem w człowieku, które go przemienia i przebóstwia. Takie podejście ujawnia się w terminologii stosowanej przez teologię wschodnią, która zamiast o łasce odkupienia i łasce uświęcającej mówi o oświeceniu

---

<sup>1</sup> P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 2003, s. 143.

<sup>2</sup> Tamże, s. 342.

<sup>3</sup> Por. K. Gryz, *Antropologia przebóstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*, Kraków 2009, s. 306.

i przeobstwień, które dokonuje się przez „wybór i chwałę”, „uczestnictwo w Duchu” i „naśladowanie”, pozostawanie pod wpływem „światłości”, działanie „Bożych energii”<sup>4</sup>. Jest ono uczestnictwem w naturze Boga, co jednak nie oznacza utraty własnej natury, ale jej przemianę na podobieństwo „żelaza stopionego w ogniu”<sup>5</sup>.

## I. Teologia palamicka. Natura Boga a energie Boże

Można jednak mówić, jeśli nie o precyzyjnym teologicznym pojęciu łaski, to co najmniej o koncepcji, specyficznej i oryginalnej, jaką rozwinęła teologia wschodnia. Najbardziej reprezentatywnym teologiem podejmującym ten temat jest Grzegorz Palamas (1296-1359), święty Kościoła prawosławnego i najwięksi średniowieczny teolog bizantyjski<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Najbardziej charakterystyczny opis łaski, który można odnaleźć w *Katechizmie*, odnosi się do przemienienia Chrystusa na górze Tabor: „Jezus Chrystus, Syn Boży, Światłość ze Światłości, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego, nie został stworzony, lecz jest zrodzony z Ojca, jak nam mówi *Credo*. Podobnie na Górze Tabor jaśnieje światłością, która nie została stworzona. Ojcowie Kościoła nazwali tę światłość emanującą z Boga energią niestworzoną. Boska energia pochodzi z przedwiecznego Boga, z Tego, którego w naszych modlitwach nazywamy Słońcem Sprawiedliwości, Chrystusem” (*Bóg żywy: Katechizm Kościoła Prawosławnego*, oprac. przez zesp. wiernych prawosławnych, Kraków 2001, s. 111-112). Zaraz po tym następuje traktat o przeobstwień człowieka, które jest uczestnictwem w niestworzonej światłości Chrystusa, przekazanej człowiekowi przez Ducha Świętego: „Światłość niestworzona, promienie, które Chrystus przekazuje prorokom i apostołom na Górze Tabor – to łaska, to dar Boży, który pozwala nam żyć i nas uświęca [...]. Na Górze Tabor widzimy, że przez Chrystusa, przez Jego ciało Duch Święty daje nam siebie. Przyjmujemy tę łaskę, dar Ducha Świętego, aby stać się świętymi” (*Tamże*, s. 120-121).

<sup>5</sup> Tej metafory używają często teologowie i mistycy Wschodu. Por. *Bóg żywy: Katechizm Kościoła Prawosławnego*, dz. cyt., s. 125.

<sup>6</sup> Grzegorz Palamas urodził się w 1296 r. w Konstantynopolu. Na dworze cesarza Andronika II Paleologa odebrał wykształcenie nie tylko w zakresie teologii, ale także filozofii starożytnych autorów pogańskich. W studiach tych odznaczał się wyjątkową biegłością. Wydawało się, że podobnie jak wielu z jego otoczenia, pobierających edukację na dworze cesarskim, zrobi karierę w naukach humanistycznych i administracji cesarskiej. W 1316 r. wybrał jednak drogę życia monastycznego. Najpierw wstąpił do klasztoru na górze Papikion w Macedonii, a rok później do klasztoru na górze Athos, którego później był opatem (lata 1335-1336). W tamtym okresie mnisi praktykowali hezychazm, który był formą modlitwy opartą na skupieniu wewnętrznym, kontroli odd-

Jego doktryna została oficjalnie zaakceptowana przez Kościół wschodni na synodzie w Konstantynopolu w 1341 roku i potwierdzona przez kolejny synod w Konstantynopolu w 1351 roku. Współcześni teologowie także ją przyjmują, co więcej, palamizm stał się najbardziej znaną i charakterystyczną doktryną teologiczną prawosławia, która według wielu najtrafniej oddaje mistycznego ducha teologii Kościoła wschodniego<sup>7</sup>.

Palamizm wywarł wielki wpływ na Kościół prawosławny, tak że można powiedzieć, że obecnie prawosławie żyje w epoce palamickiej. Prawosławna tożsamość łączona jest nierozdzielnie ze stanowiskiem

---

echu i powtarzaniu jednej prostej aklamacji. Pozwalała ona osiągnąć wizję Boskiego światła cielesnymi oczami w taki sam sposób, w jaki apostołowie oglądali chwałę Boga na górze Tabor. Ta duchowość rozwinęła się najpierw w klasztorze św. Katarzyny na Synaju, a stamtąd została przyniesiona na górę Athos przez Grzegorza Synaitę (ok. 1255-1347), który stał się duchowym przewodnikiem Palamasa. Praktyki te były ostro krytykowane przez filozofa i humanistę Barlaama z Kalabrii (1290-1350), który powołując się na filozofię platońską, negował możliwość uczestniczenia w duchowym przeżyciu modlitewnym elementu materialnego, jakim jest ludzkie ciało. Uważał, że stanowi ono raczej przeszkodę w medytacji, a twierdzenie, że można oglądać Boga swoimi oczami, uznawał za mesalianizm. Około 1335 r. Palamas wdał się w polemikę z Barlaamem i tymi, którzy krytykowali niektóre aspekty hezychazmu, m.in. z Akindynosem i Niceforem Gregorasem. To zapoczątkowało trwający ponad trzydzieści lat spór hezychastyczny, zwany też palamickim. W dyskusji, jaka się rozwinęła, chodziło o metodę teologiczną, o sposób uprawiania teologii i wartość dowodów teologicznych, którymi się w niej posługiwano. Problem dotyczył tego, czy można mówić w ludzkich kategoriach o Bogu, skoro jest On absolutnie transcendentny i niedostępny ludzkiemu poznaniu. Barlaam odwoływał się raczej do racjonalizmu, tzn. doceniał wartość rozumu jako narzędzia w opisie prawdy teologicznej. Palamas natomiast z lekceważeniem odnosił się do tzw. świeckiej filozofii i odwoływał się do Tradycji, Objawienia i Ojców Kościoła. W odpowiedzi na zarzuty filozofa z Kalabrii Palamas pisze swoje największe dzieło *W obronie świętych hezychastów (Triady, 1340 r.)*, które stanowi jedną z najważniejszych syntez teologii bizantyjskiej. Ostatnie lata swojego życia Palamas poświęcił pracy duszpasterskiej jako arcybiskup Salonik. Umarł 14 listopada 1359 r., a dziewięć lat później został kanonizowany w Kościele prawosławnym. Jego liturgiczne wspomnienie przypada na 14 grudnia i na drugą niedzielę Wielkiego Postu, w którą dawniej Kościół prawosławny obchodził święto Przemienienia Pańskiego. Por. K. Gryz, *Antropologia przeobstwienia*, dz. cyt., s. 308-311; Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła. Kabisilas. Palamas*, przekł. B. Widła, Warszawa 2006, s. 163-201; J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, Lublin 2005, s. 57-92; G. I. Mantzaridis, *Przeobstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, Lublin 1997, s. 18-21.

<sup>7</sup> Por. K. Gryz, *Antropologia przeobstwienia*, dz. cyt., s. 307.

Palamasa, a dla niektórych środowisk, szczególnie greckojęzycznych, teologia jako taka oznacza po prostu palamizm<sup>8</sup>. Nie ma natomiast zgody co do tego, jaką kwalifikację teologiczną posiada ta koncepcja. Jedni, szczególnie teologowie greccy, rumuńscy i serbscy, twierdzą, że jest ona integralną częścią świętej Tradycji i należy ją traktować jak dogmat wiary<sup>9</sup>. Dla podkreślenia wagi myśli Palamasa Kościół bizantyjski włączył go w 1352 roku do *Synodikonu prawosławnego*, który odczytuje się co roku w tzw. Niedzielę Triumfu Ortodoksji (Pierwsza Niedziela Wielkiego Postu). W 1993 roku mnisi z góry Athos skierowali pismo do patriarchy Bartłomieja, w którym stanowczo stwierdzili, że temat palamizmu jako niezmiernie ważny dla tradycji wschodniej musi stanowić przedmiot rozmów ekumenicznych z Kościołem rzymskokatolickim. Dla innych palamizm jest zwykłym *teologumenem*, czyli teologiczną interpretacją rzeczywistości przeobóstwienia<sup>10</sup>.

Przyjrzyjmy się zasadniczym punktom doktryny palamizmu w kwestii odnoszącej się do łaski i do uświęcenia człowieka.

Grzegorz Palamas nie ufał rozumowaniu ludzkiemu w drodze poszukiwania prawdy<sup>11</sup>. Uważał, że filozofia grecka nie przedstawia żadnej wartości dla człowieka, który dąży do poznania Boga i zbawienia. Według niego nie ma jednej wiedzy, która poszukuje jednej prawdy, raz zwracając się do rzeczy stworzonych, innym razem do rzeczy Bożych. Istnieją dwa sposoby poznania, dwie „mądrości”. Jedna, czysto ludzka, jest zewnętrzna, dotyczy bytów stworzonych i zaspokaja potrzeby życia społecznego. Druga „mądrość” natomiast zajmuje się poznaniem Boga. Polega ona na mistycznym oświeceniu przez Ducha Świętego, który swoją energią przenika umysł, oczyszczony i przygotowany przez

---

<sup>8</sup> Por. Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła*, dz. cyt., s. 260.

<sup>9</sup> Por. K. Gryz, *Antropologia przeobóstwienia*, dz. cyt., s. 307.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 307-308.

<sup>11</sup> Por. Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła*, dz. cyt., s. 207. Kallistos Ware stwierdza, że Grzegorz Palamas doszedł do swoich tez nie przy pomocy racji filozoficznych, lecz przez swoje doświadczenie monastyczne. Nie jest on filozofem religijnym, lecz teologiem typu monastycznego. Por. K. Ware, *The Debate about Palamism*, EChR 9 (1977), s. 45-63.

modlitwę i ascezę, i otwiera go na poznanie Boga. Nie jest to wiedza dyskursywna, można jej doświadczyć jedynie osobiście, gdyż jest nieprzekazywalna<sup>12</sup>.

Boga nie można poznać, ale można Go doświadczyć, można Go „widzieć” duchowo dzięki oświeceniu Ducha Świętego, tak jak doświadczył tego św. Szczepan, który w godzinie swojej śmierci widział niebo otwarte<sup>13</sup>. Nie jest to widzenie zmysłowe, które można zamknąć w określonych kategoriach, ale widzenie proste, całościowo i w sposób mistyczny ujmujące Prawdę. Takie widzenie tożsame jest z posiadaniem Boga, z obcowaniem z Nim, ze zjednoczeniem z Nim. A to jest owocem łaski<sup>14</sup>. „Teologia według Palamasa jest zatem «nauką» o tyle, że widzi rzeczywistości i ich doświadcza, jest kontemplacją rzeczy Boskich, oglądaniem Boga – *theopatia*. Stąd powtarzanie z uporem, że Bóg sam w sobie niepoznawalny i niewyraźalny może być poznany przez dar komunii, a więc dar doświadczenia”<sup>15</sup>.

Nie można jednak widzieć czy też doświadczyć Boga samego w sobie i tym samym zjednoczyć się z Jego istotą, ponieważ jest ona całkowicie transcendentna wobec stworzenia<sup>16</sup>. „Natura Boża – pisze Palamas – winna być określana jednocześnie jako nieprzekazywalna i w pewnym sensie przekazywalna człowiekowi. Mamy możliwość osiągnięcia uczestnictwa w naturze Bożej, ale to obecnie pozostaje poza naszym zasięgiem. Musimy twierdzić obie rzeczy jednocześnie i powinniśmy zachować tę antynomię jako kryterium pobożności”<sup>17</sup>. W celu rozwiązania tej antynomii, bez zamiaru jej negowania, Palamas wprowadza

---

<sup>12</sup> Por. Grzegorz Palamas, *Triady*, II, 2, 5. Por. także Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła*, dz. cyt., s. 207.

<sup>13</sup> Por. Grzegorz Palamas, *Triady*, I, 3, 30. Por. także Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła*, dz. cyt., s. 210.

<sup>14</sup> Por. K. Gryz, *Antropologia przebóstwienia*, dz. cyt., s. 310-311.

<sup>15</sup> Por. Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła*, dz. cyt., s. 208.

<sup>16</sup> Por. K. Gryz, *Antropologia przebóstwienia*, dz. cyt., s. 311.

<sup>17</sup> Grzegorz Palamas, *Theophanes*, PG 150, 932 dz. cyt. za: V. Lossky, *The Vision of God*, Crestwood 1983, s. 156.

rozdzielenie między istotą Bożą (gr. *ousia*) a energiami Bożymi (gr. *energeiai*)<sup>18</sup>.

Pierwszym stwierdzeniem, które, według Grzegorza Palamasa, nie budzi najmniejszych wątpliwości, jest to, że energie Boże są niestworzone<sup>19</sup>. Na potwierdzenie słuszności tej tezy teolog przytacza dwa argumenty. Po pierwsze, energie Boże sprawiają przeobóstwienie człowieka, one są tą łaską wypływającą z Boga, która zbawia i uświęca człowieka. Gdyby ta łaska była stworzona, człowiek pozostałby nieodkupiony, a przeobóstwienie nie byłoby realne. Jest to argument analogiczny do tego, jaki podawał Bazyli Wielki, dowodząc Boskości Ducha Świętego. Jaka dowód Palamas przytacza tekst 2Tm 1,9, w którym św. Paweł stwierdza, że łaska dana nam została w Chrystusie „przed wiecznymi czasami”. To zaś, co zostało przygotowane od wieków, nie może być stworzone. Dlatego też św. Jan stwierdza, że chrześcijanin „rodzi się z wysoka” (por. J 1,13)<sup>20</sup>.

Po wtóre, jeśli energie uważałyby się za stworzone, to albo oddzielałyby się je od substancji Boga, która jest niestworzona, albo uznawałyby się, że substancja Boga także jest stworzona, a to jest herezja negująca nawet samo istnienie Boga<sup>21</sup>. „Kto uważa, że tylko substancja Boska jest niestworzona, natomiast [...] energia jest stworzona, dzieli jedyną substancję na stworzoną i niestworzoną i w ten sposób sam odcina się i oddala od łaski Bożej w nie mniejszym stopniu niż Ariusz, Eunomiusz

---

<sup>18</sup> Por. K. Gryz, *Antropologia przeobóstwienia*, dz. cyt., s. 97-107, 312. „Cały problem palamicki opiera się i wywodzi ze stwierdzenia, na płaszczyźnie istotowej, antynomii istota – energie. «Antynomia» to jedno z częściej powtarzanych słów, kiedy poddaje się analizie myśl palamicką. Palamas posługuje się pojęciami, które są sprzeczne same w sobie, jednak zachowują spójność w Bogu. Z tym wiąże się także trudność właściwego zinterpretowania jego myśli” (Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła*, dz. cyt., s. 236).

<sup>19</sup> Por. Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła*, dz. cyt., s. 237. Por. także E. Fottiju, *W poszukiwaniu oblicza Bożego. Palamickie rozróżnienie istoty i energii w Bogu*, RTK 27 (1980), z. 2, s. 42-43.

<sup>20</sup> Por. Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła*, dz. cyt., s. 237-238.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 238.

i Macedoniusz, a nawet w znacznie większym”<sup>22</sup>. Tym stwierdzeniem Palamas uprzedza późniejsze zarzuty, że jego doktryna narusza prostotę Boga. Tymczasem, zdaniem Palamasa, to właśnie odrzucenie prawdy o niestworzonności energii Bożych narusza tę prostotę<sup>23</sup>.

Aby wyjaśnić charakter energii Bożych, Palamas często odwołuje się do dwu obrazów i porównań: promieni słonecznych i życia przekazywanego innym. Promienie słońca, które docierają na ziemię, różnią się od swojego źródła, jednak są od niego nieodłączne, wręcz je uobecniają, tak że możemy mówić, że oświeca nas słońce. Życie przekazywane innym jest tej samej ludzkiej natury, mimo, że różni są ludzie, którzy je otrzymali od swoich rodziców. Podobnie, istnieje ciągłość między życiem Boga w sobie a życiem Bożym w człowieku, mimo że istnieje między nimi zasadnicza różnica. Bóg jest „sprawcą” swojego wewnętrznego życia, ale jest także sprawcą życia poza sobą, choć te dwa działania różnią się od siebie. Ta różnica istnieje także między stworzeniem i istnieniem świata, który od Boga bierze swój początek i całkowicie od Niego zależy w istnieniu, a samym Bogiem, który jest początkiem i zasadą istnienia świata<sup>24</sup>.

Mimo, że w każdym z tych przypadków źródłem działania jest Bóg, to sposób, w jaki działa, jest różny, a różnica ta zasadza się na tym, „gdzie” to działanie ma swoją bezpośrednią przyczynę. Jeśli ma ono miejsce wewnątrz Bożej istoty, to mówimy o „zrodzeniu” i „pochodzeniu”, które są odwieczne i które można rozpoznać w hipostazach Syna i Ducha. Bóg także stwarza, ale to działanie Boga nie może mieć źródła w Bożej istocie, ponieważ wówczas stworzony świat byłby Boskiej natury, byłby Mu współistotny, a to jest oczywistą nieprawdą. Stworzenie pochodzi zatem od Bożych energii, które są niestworzone, ale nie są też tożsame z Bożą istotą<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> Grzegorz Palamas, *Contra Acindynum*, 3, 18, cyt. za: Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła*, dz. cyt., s. 238.

<sup>23</sup> Por. K. Gryz, *Antropologia przebóstwienia*, dz. cyt., s. 313.

<sup>24</sup> Por. Grzegorz Palamas, *Apologia*, 32. Por. także Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła*, dz. cyt., s. 240-241.

<sup>25</sup> Por. K. Gryz, *Antropologia przebóstwienia*, dz. cyt., s. 313.



Jeśli nie dokonać rozróżnienia między Bożą istotą a Bożą energią, to zrodzenie trzeba byłoby utożsamić ze stworzeniem. A wtedy albo świat będzie miał Boską naturę, albo Boże Osoby będą stworzeniami<sup>26</sup>. Należałoby albo uznać świat za „współistotny Bogu – pisze Palamas – albo zaliczyć Syna i Ducha do bytów stworzonych, ponieważ w tym wypadku «stwarzać» nie różniłoby się od «rodzić» i «pochodzić». Świat jednak nie bierze początku z Boskiej substancji ani od stworzonej energii, lecz jest dziełem niestworzonej energii Boga, natomiast Osoby Trójcy różnią się substancjalnie od świata. Stworzenia jednak uczestniczą w inny sposób w energiach Boskich. Dają one po prostu istnienie rzeczom nieożywionym, ożywiają byty żyjące i przebóstwiają istoty rozumne, takie jak aniołowie i ludzie”<sup>27</sup>.

To, co teologia określa pojęciem „działania Bożego *ad extra*”, jest działaniem niestworzonych energii, które są wspólne Trzem Osobom Boskim, dlatego że biorą początek z istoty Bożej wspólnej Trzem. Nie posiadają własnej hipostazy, ponieważ wtedy musiałyby należeć do jednej Osoby Boskiej, ale współistnieją z hipostazą każdej z Osób i są od niej nierozłączne. Są osobowymi energiami Boga, które łączą się z hipostazami ludzkimi, przemieniając je i przebóstwiają<sup>28</sup>. Meyendorff interpretuje to działanie Boga poprzez energie w duchu personalistycznym. Bóg w swojej istocie jest «nieudzielny», ale udziela się w wyniku decyzji wolnej woli, z miłości, a więc w sposób osobowy. Każde działanie Boga *ad extra* ma wymiar personalistyczny. Bóg udziela się dlatego, że tak chce, a nie dlatego, że jest to wynik jakiejś konieczności, tkwiącej w Jego naturze. Energie są zatem wyrazem osobowej wolności

---

<sup>26</sup> Por. tamże.

<sup>27</sup> Grzegorz Palamas, *Sto pięćdziesiąt rozdziałów naturalnych, teologicznych, moralnych i praktycznych, i oczyszczających z brudów barlaamickich*, 136, cyt. za Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła*, dz. cyt., s. 241.

<sup>28</sup> Por. K. Gryz, *Antropologia przebóstwienia*, dz. cyt., s. 314. Siergiej Bułgakow stwierdza, że ten aspekt doktryny Palamasa, dotyczący stosunku energii do hipostaz, jest słabo rozwinięty i brakuje mu precyzji. Por. S. Bułgakow, *Le Paraclet*, Paris 1946, s. 236.

Boga, który wychodzi do swoich stworzeń, aby dokonać ich przebóstwienia<sup>29</sup>.

Energie nie wyczerpują oczywiście całej natury Boga. Bóg jako taki przewyższa własne energie i to stwierdzenie jest konsekwencją rozróżnienia energii i nieudzielnej, niedostępnej istoty Boga. Każde zatem objawienie Boga jest w jakiś sposób nowe, i nie tylko dlatego, że człowiek je odczytuje i przyjmuje za każdym razem w głębszy sposób, ale też dlatego, że samo w sobie jest niewyczerpalne<sup>30</sup>.

## II. Łaska – energią Bożą

Energie Boże są przekazywalne i mogą być poznawalne, ponieważ ukazują się człowiekowi w teofaniach, a także w doświadczeniach nadprzyrodzonych. Jest ich wiele i są one różne. Mogą bezpośrednio oświecać i inspirować ludzkiego ducha bez konieczności pośrednictwa stworzonego. Jeśli się mówi o jakimś środku, „medium” pośredniczącym między naturą Boską i naturą ludzką, to są to Boskie niestworzone energie. Osoby Boskie zamieszkują w duszy ludzkiej nie w sensie właściwym, ale poprzez swoje działanie, którymi są energie. W ten sposób przebóstwienie człowieka, które ma prowadzić do upodobnienia się do Boga, sprawia, że Jego natura (choć nie istota) staje się dla człowieka zarazem dostępną, jak i – paradoksalnie – niedostępną<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Por. J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, dz. cyt., s. 82-84. Por. także Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła*, dz. cyt., s. 242-243. „Bóg nie przestając być niedostępnym i niewyraźnym – tym, którego istota jest sama przez się ponad możliwością jakiegokolwiek kontaktu ze stworzeniem (Grzegorz Palamas, *Triady*, III, 2, 14), ten właśnie Bóg w swojej niepojętej dobroci zgadza się stać dostępnym i dokonuje tego przez swoje *uniżenie* (gr. *synkatabasis* – *Triady*, I, 3, 10). Jest ono absolutnie konieczne, aby pomiędzy Nim a stworzeniem mógł zaistnieć kontakt osobowy (*Triady*, I, 3, 47)” (E. Fotiju, *W poszukiwaniu oblicza Bożego*, art. cyt., s. 41).

<sup>30</sup> Por. K. Gryz, *Antropologia przebóstwienia*, dz. cyt., s. 314.

<sup>31</sup> Por. *tamże*, s. 314-315. Por. także E. Fotiju, *W poszukiwaniu oblicza Bożego*, art. cyt., s. 41. Według myśli wschodniej, istota (gr. *ousia*) wskazuje na Boga, jakim On jest sam w sobie. Istota nie może stać się nigdy przedmiotem uczestnictwa ani poznania, w tym, ani w przyszłym wieku. Nie mogą jej pojąć ani ludzie, ani aniołowie, a tylko

Tę złożoną zależność wyjaśnia Georgios Mantzaridis i jego wyjaśnienie jest zarazem dobrym przykładem charakteryzującym kanony myślowe teologii wschodniej<sup>32</sup>. „Przebóstwiony człowiek łączy się z Bogiem tylko w łasce i energii. Zważywszy, że ta łaska i energia są naturalnym blaskiem Boskiej natury, możemy powiedzieć, że poprzez nie Boża natura staje się dostępna człowiekowi, chociaż sama w sobie jest niedostępna. Tak więc Boska natura jest paradoksalnie dostępna i niedostępna, albo inaczej mówiąc, jest dostępna w niedostępny sposób, tzn. nadprzyrodzona istota pozostaje poza wszelką dostępnością, lecz staje się dostępna poprzez swoje naturalne energie”<sup>33</sup>.

Taka wizja uświęcenia człowieka nie uwzględnia pojęcia łaski stworzonej, jednak Grzegorz Palamas nie wyklucza tego pojęcia z języka teologicznego. Jak zauważa Meyendorff, Palamas, analizując skutki odkupienia, czyni rozróżnienie, jednak czysto teoretyczne, między „łaską stworzoną”, którą stanowi dla niego pierwotne piękno natury stworzonej, i „łaską niestworzoną i uświęcającą”. Zastrzega zarazem, że ta pierwsza tak naprawdę nie mogła istnieć bez drugiej, która została ofiarowana przez Chrystusa i jest dostępna w życiu Kościoła<sup>34</sup>.

---

same trzy Osoby Boskie. Natura oznacza także istotę. W ścisłym jednak znaczeniu „natura” oznacza substancję jako zasadę działania. Substancja bowiem nie tylko posiada charakter statyczny, istnieje w sobie niezależnie od podłoża, ale także posiada charakter dynamiczny, jest źródłem działania, nadaje rzeczywistości cechy dynamiczne: ruch, rozwój, stawanie się” (G. D o g i e l, *Metafizyka*, Kraków 1992, s. 110). W ten sposób Bóg, niepojęty w swej istocie, objawia się człowiekowi w swoich działaniach, czyli przez swoje energie. Zatem natura Boża jest *przyczyną* energii. Energia to sposób, w jaki natura Boska uzewnętrznia swe istnienie, jednocześnie pozostając transcendentną. Dzięki energiom człowiek uczestniczy w naturze Bożej poprzez łaskę, która nie dokonuje przemiany naszej istoty w istotę Boga. Człowiek pozostaje człowiekiem z natury, a staje się *bogiem* przez niestworzoną łaskę, czyli energię przebóstwienia, i posiada to wszystko, co Bóg posiada z natury, oprócz tożsamości natury. Por. Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła*, dz. cyt., s. 239, 244; K. Gryz, *Antropologia przebóstwienia*, dz. cyt., s. 106-108; W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, s. 76-77.

<sup>32</sup> Por. K. Gryz, *Antropologia przebóstwienia*, dz. cyt., s. 315.

<sup>33</sup> G. I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka*, dz. cyt., s. 114.

<sup>34</sup> Por. J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, dz. cyt., s. 81-82.

Tak więc, łaską w sensie właściwym jest zawsze niestworzona energia Boga działająca w człowieku<sup>35</sup>. „Definicja łaski – pisze Yannis Spiteris – bardziej odpowiadająca myśli palamickiej mogłaby brzmieć następująco: «Łaska to ta energia Boga, mocą której zstępuje On łaskawie, aby zbawić wszystkich, którzy okazali się godni przeobrażenia w Chrystusa w Duchu»»<sup>36</sup>. A zatem, łaska nie jest różna od samego Boga, ona jest życiem Bożym udzielonym człowiekowi. To sam Bóg w swoich energiach jest obecny w człowieku, nie zaś jakaś stworzona rzeczywistość, chociażby najsubtelniejszej i duchowej natury. To człowiek przez łaskę „dopasowuje się” do Boga, nie zaś Bóg do człowieka. Bóg nie zniża się do materii, nie staje się w jakimś sensie „stworzony”, ale odwrotnie, to materia, w tym wypadku człowiek, przez łaskę przybliża się do Boga, upodabniając się do Niego<sup>37</sup>.

W tradycji wschodniej łaska „oznacza na ogół – pisze Włodzimierz Łoski – całe bogactwo natury Boskiej, która udziela się ludziom; jest to Boskość, która wychodzi na zewnątrz istoty i się udziela – natura Boska, w której się uczestniczy w energiach”<sup>38</sup>. To jest podstawowa treść samej łaski, udzielanie się Boga, które dopiero, niejako wtórnice, owocuje poszczególnymi darami, rozwijającymi się w człowieku, jeśli ten

---

<sup>35</sup> Por. K. Gryz, *Antropologia przeobstwienia*, dz. cyt., s. 315.

<sup>36</sup> Por. Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła*, dz. cyt., s. 215. Por. także H. Paprocki, *Łaska w teologii prawosławnej*, w: S. Wilk i in. [red.], EK, t. 11, Lublin 2006, kol. 401-402.

<sup>37</sup> Znamienne w tym kontekście jest pytanie dziecka w rozdziale *Katechizmu Kościoła Prawosławnego*, który traktuje o przeobstwieniu: „Czy materia może prawdziwie przyjąć światłość, o której mówisz? Czy nasze ciała mogą prawdziwie odzwierciedlać chwałę Boga? Jak to się stanie?”. Odpowiedź katechety wskazuje, że obecność Ducha Świętego rzeczywiście przemienia człowieka i czyni nas innymi, tak jak światło słoneczne poniekąd „stwarza” witraże w kościele, nadaje nową jakość żywym, które wcześniej pozostawały w ciemności: „Słońcem, którego potrzebujemy, aby zyskać naszą prawdziwą naturę, aby dać pełny rozkwit naszej osobie, jest Duch Święty, który stale się nam udziela, aby nas oświecać. Nasze zadanie polega na tym, aby stać się przezroczyście dla tej łaski, przez zwyciężając naszą nieprzejrzystość, by już nie opierała się Boskiej światłości” (*Bóg żywy: Katechizm Kościoła Prawosławnego*, dz. cyt., s. 124-125).

<sup>38</sup> W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, dz. cyt., s. 145.

odpowie na dar łaski swoją współpracą, angażując całe bogactwo swojej osobowości<sup>39</sup>.

Krytycy koncepcji Palamasa wysuwali zarzut, że uderza ona w prostotę bytu Bożego, wprowadzając podział wewnątrz natury Bożej na istotę i energie. Odpowiadając na tę krytykę, Palamas twierdził, że podział miałby miejsce wtedy, gdyby działanie było w opozycji do chcenia, gdyby istnienie energii sugerowało pasywność Boga<sup>40</sup>. Georgios Mantzaridis wyjaśnia, że „istnienie niestworzonej energii, pochodzącej z niestworzonej Boskiej istoty, żadną miarą nie ogranicza prostoty Boga. Zdaniem Palamasa wszystko, co Bóg ma, jest z Niego i że nie bierze On nic od kogokolwiek innego, dlatego też nie może być złożony. Wielość nie pochodzi z działania i energii, lecz z bierności i cierpienia. Bóg jest jednak aktywny bez bierności czy zmiany. Zatem nie jest On złożony z powodu energii”<sup>41</sup>. Energie i istota nie są dwiema częściami Boga, ale są dwoma różnymi sposobami istnienia Boga: raz istnieje On wewnątrz Swojej natury, innym razem poza nią, skutkiem czego ten sam Bóg pozostaje całkowicie niedostępny w Swojej istocie i jednocześnie udziela się człowiekowi w łasce<sup>42</sup>.

Podobnie jak dogmat o Trójcy Świętej, koncepcja Boskich energii nie niszczy prostoty bytu Bożego<sup>43</sup>. „Jeśli ktoś myśli inaczej, jest podobny do Sabeliusza, który nie potrafił przyjąć, że Bóg jest jeden, ale jednocześnie nie jest jednością”<sup>44</sup>. Energie są promieniowaniem Boskości, które jednak nie prowadzi do multiplikowania istoty. Są jak Boskie idee i Boskie chcenie, które tworzą świat i nadają mu określony kształt<sup>45</sup>.

---

<sup>39</sup> Por. K. Gryz, *Antropologia przeobóstwienia*, dz. cyt., s. 316.

<sup>40</sup> Por. E. Fotiju, *W poszukiwaniu oblicza Bożego*, art. cyt., s. 46-47.

<sup>41</sup> G. I. Mantzaridis, *Przeobóstwienie człowieka*, dz. cyt., s. 111.

<sup>42</sup> Por. K. Gryz, *Antropologia przeobóstwienia*, dz. cyt., s. 316.

<sup>43</sup> Por. tamże.

<sup>44</sup> Grzegorz Palamas, *Theophanes*, PG 159, 917 A, cyt. za: V. Lossky, *The Vision of God*, dz. cyt., s. 157.

<sup>45</sup> Por. K. Gryz, *Antropologia przeobóstwienia*, dz. cyt., s. 316.

„Można by je nawet traktować jak Boskie przypadłości, ponieważ ujawniają się jako przypadłości, ale w rzeczywistości współtworzą Boską esencję”<sup>46</sup>.

Włodzimierz Łoski stwierdza, że przeciwnicy Palamasa chcieli przede wszystkim bronić filozoficznego pojęcia prostoty bytu Bożego, kiedy mówili o identyczności istoty i energii. Jeśli posługują się terminem „energie” lub „działania”, to myślą o stworzonych owocach tych działań<sup>47</sup>. „Ich pojęcie Boga jako prostej istoty nie pozwala przyjąć nic, co by nie było esencjalną egzystencją Boskości. To, co nie jest istotą samą w sobie, nie przynależy do bytu Bożego, nie jest Bogiem. Dlatego właśnie energie muszą być albo identyczne z istotą, albo całkowicie odzielone od istoty jako stworzone efekty, których przyczyną jest Boska istota”<sup>48</sup>.

Ale jeśli przyjąć takie twierdzenie, otwarte pozostaje zasadnicze pytanie, jak może dokonać się prawdziwe przebóstwienie człowieka. Przebóstwić może tylko Bóg, nie zaś żadna stworzona rzecz czy istota, choćby była aniołem. Jest to teza podstawowa, nieustannie powtarzana i przypominana przez teologię wschodnią. Na nią powołuje się również Grzegorz Palamas<sup>49</sup>. Odpowiadając na stawiane mu zarzuty, pisze: „Muszą oni zatem przyjąć realne rozróżnienie na istotę i działania, ale wtedy ich filozoficzne pojęcie prostoty bytu zmuszałoby zarazem do twierdzenia, że chwała Boża, łaska, światło z góry Tabor są stworzeniami. Mogą też zaprzeczyć temu rozróżnieniu, co z kolei logicznie obli-guje do utożsamienia tego, co może być poznawalne, z tym, co jest poznawane, tego, co jest nieprzekazywalne, z tym, co jest przekazywalne, istoty z łaską. W obu przypadkach przebóstwienie i co się z tym wiąże, zjednoczenie człowieka z Bogiem, byłoby niemożliwe”<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, dz. cyt., s. 67-70.

<sup>48</sup> V. Lossky, *The Vision of God*, dz. cyt., s. 158.

<sup>49</sup> Por. K. Gryz, *Antropologia przebóstwienia*, dz. cyt., s. 317.

<sup>50</sup> Grzegorz Palamas, *Theophanes*, PG 150, 929 B-C, cyt. za: V. Lossky, *The Vision of God*, dz. cyt., s. 159.

Palamas jest przekonany, że jego rozróżnienie nie narusza prostoty Boga, ponieważ Bóg jest jedynym aktywnym podmiotem we wszystkich swoich energiach, jest obecny w każdej energii w sposób prosty i niepodzielny. To nie są dwie „części” Boga, ale dwa sposoby istnienia Boga<sup>51</sup>. Yannis Spiteris, za katolickim teologiem Gerardem Philipsem, komentuje ten kontrowersyjny punkt doktryny palamickiej, odwołując się do teologii bł. Jana Dunsza Szkota, który mówi o różnicy formalnej (*formalis ex natura rei*), czyli zależnej od naszego umysłu, ale mającej jednak zakorzenienie w naturze rzeczy<sup>52</sup>. Nie byłaby to różnica rzecz-wista, ale jedynie postrzegana przez zewnętrznego obserwatora. Wydaje się jednak, że ta interpretacja jest dość odosobniona w teologii prawosławnej, a intencją autora była chęć pewnego złagodzenia radykalności twierdzeń Palamasa<sup>53</sup>.

### III. Współpraca człowieka z łaską – synergizm

Odkupienie dokonane przez Chrystusa na krzyżu i ofiarowane w sakramencie chrztu nie zastępuje jednak osobistego wysiłku człowieka w dążeniu do przeobstwiającego zjednoczenia z Bogiem. Łaska, darmo ofiarowana przez Boga, jest koniecznym elementem, który ten wysiłek wzbudza, podtrzymuje i ożywia. Niemniej jednak potrzebne jest wolne zaangażowanie człowieka i jego współpraca z łaską<sup>54</sup>.

W przekonaniu teologów wschodnich pojęcie łaski stworzonej, właściwe dla Zachodu, zakłada pewną pasywność człowieka, dlatego że jest on odbiorcą niezasłużonego i nieoczekiwanego daru, a także dlatego, że dar ten pozostaje zupełnie zewnętrzny wobec natury ludzkiej. Wtedy właśnie pojawia się problem miejsca wolności i nieodzownie

---

<sup>51</sup> Por. E. Fotiju, *W poszukiwaniu oblicza Bożego*, art. cyt., s. 44.

<sup>52</sup> Por. Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła*, dz. cyt., s. 244.

<sup>53</sup> Por. K. Gryz, *Antropologia przeobstwienia*, dz. cyt., s. 317.

<sup>54</sup> Por. tamże, s. 324-325.

rodzi się podejrzenie o możliwość konfliktu<sup>55</sup>. Dla Wschodu łaska jest w pewnym sensie wewnętrzna wobec ludzkiej natury, współtworzy, konstytuuje człowieka<sup>56</sup>. Dlatego też wolność jako najwyższy przejaw ludzkiej osoby jest owocem łaski i jednocześnie umożliwia otwarcie na współpracę z każdym następnym darem Boga. W takiej perspektywie nie może być opozycji między wolnością a łaską<sup>57</sup>.

Mówiąc o relacji, jaka istnieje między łaską Boga a ludzką wolnością, prawosławie używa terminu „współpraca” lub „współdziałanie”, zgodnie ze słowami św. Pawła: „Jesteśmy pomocnikami Boga” (1 Kor 3, 9). *Katechizm Kościoła Prawosławnego* używa terminu „synergizm”<sup>58</sup>. Jest to termin bardzo ważny, opisujący wiele aspektów duchowego życia chrześcijanina. Omawiając zbawcze działanie sakramentu chrztu, *Katechizm* podkreśla udział wolnej woli człowieka. Chrzest nie sprawia magicznego skutku, działanie Ducha Świętego dotyka głębi ludzkiej osoby tylko wtedy, kiedy człowiek dobrowolnie współpracuje z Jego działaniem. Tę współpracę *Katechizm* określa pojęciem „synergii”<sup>59</sup>.

Paul Evdokimov zwraca uwagę, że teologiczny fundament „synergizmu” znajduje się w koncepcji obrazu Bożego, który mimo upadku nadal trwa w człowieku. Pozostaje łaską – darem Boga – tyle że nieaktywną, z winy człowieka nie oświeca intelektu i nie inspiruje

---

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 325.

<sup>56</sup> „Zachód pojął łaskę jako zewnętrzną wobec natury stworzonej. Postawienie porządku nadprzyrodzonego ponad naturę ukazuje ją jako w swej osnowie mu obcą [...]. Dla zachodniej ascezy droga natury jest zawsze drogą sprzeciwiającą się łasce. Dla Wschodu stworzenie człowieka według «obrazu Bożego» oznacza ściśle to, czym człowiek jest w swojej naturze. Być stworzonym na obraz Boży znaczy posiadać łaskę tego obrazu. Dlatego dla ascezy wschodniej iść drogą prawdziwej natury oznacza pracować w sensie łaski. Łaska jest współnaturalna, nadprzyrodzenie naturalna wobec natury. Natura zawiera wrodzoną potrzebę łaski i ten dar czyni ją w swej istocie charyzmatyczną” (P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 115).

<sup>57</sup> Por. K. Gryz, *Antropologia przebóstwienia*, dz. cyt., s. 326.

<sup>58</sup> Por. *Bóg żywy: Katechizm Kościoła Prawosławnego*, dz. cyt., s. 278-279.

<sup>59</sup> Por. tamże.



woli<sup>60</sup>. Dzięki obrazowi człowiek zachowuje pierwotną wolność wyboru, głębokie pragnienie dobra, choć zaciemnione jest jego rozeznanie i osłabiona wola w jego realizacji. Do tej pierwotnej i nienaruszonej zdolności odwołuje się Bóg, zapraszając człowieka do współpracy z ofiarowaną przez siebie łaską. Stąd też inicjatywa Boga, jak podkreśla Kallistos Ware, jest zawsze zaproszeniem, cierpliwym wezwaniem, połączonym z Bożą pedagogiką, która zarazem poucza i umacnia, nigdy zaś nie działa na siłę, wbrew człowiekowi<sup>61</sup>. Łaska obrazu pozostaje łaską skuteczną, ponieważ nie mogąc z powodu upadku Adama wpływać na władze ludzkie (tak jak było to przewidziane w akcie stworzenia), będzie działać dzięki odkupieniu ofiarowanemu przez Chrystusa. W ten sposób obraz Boży, domagając się wypełnienia, przyzywa swój Pierwotwzór<sup>62</sup>.

Działanie człowieka jest całkowicie wolne, jest rzeczywiście jego, ale zawsze pozostaje funkcją obrazu Bożego, który jest podstawą tego działania<sup>63</sup>. „W porządku łaski – stwierdza Evdokimov – człowiek nie może nie być wolnym, gdyż jego wolność jako funkcja obrazu Bożego jest zgodna z Boską wolnością”<sup>64</sup>. A zatem u samego korzenia ludzkiego działania, ludzkiego wyboru znajduje się Boża obecność przez łaskę, która jest wewnętrzna w stosunku do ludzkiej natury. Ta łaska nie wystarcza jednak do wyniesienia człowieka do jego nadprzyrodzonej pełni, ale jest wystarczająca do wzbudzenia tego pierwszego ruchu w kierunku dobra, który później zostanie przemieniony i przebóstwiony przez łaskę uświęcającą. Z tego względu teologia wschodnia zwykła

---

<sup>60</sup> Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 107-109.

<sup>61</sup> Por. K. Ware, *Kościół prawosławny*, Białystok 2002, s. 246. Autor cytuje słowa św. Jana Chryzostoma: „Bóg nigdy nikogo nie przyciąga do Siebie na siłę czy przemocą. Chce, aby wszyscy dostąpili zbawienia, ale nikogo nie zmusza”, i św. Cyryla Jerozolimskiego: „Bożą rzeczą jest udzielać łaski, twoim obowiązkiem jest ją brać i zachowywać”.

<sup>62</sup> Por. K. Gryz, *Antropologia przebóstwienia*, dz. cyt., s. 327.

<sup>63</sup> Por. tamże.

<sup>64</sup> P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 108.

rozdzielić wolną wolę odnoszącą się do intencji i zamiarów od wolnej woli, która decyduje już o konkretnym działaniu<sup>65</sup>.

Wolność pierwszego odruchu woli jest całkowicie pełna, niezależna od żadnej przyczynowości czy przymusu. W tym odruchu wyraża się pragnienie zbawienia, które samo jest już w pewnej mierze skuteczne, dlatego że odpowiada pragnieniu Boga i przyciąga Jego łaskę. Trzeba jednak podkreślić, że nawet to pierwsze poruszenie woli nie jest czysto ludzkie, nie jest autonomiczne wobec łaski, tak jak sam człowiek nie jest nigdy wobec niej autonomiczny, a stan czystej natury nie istnieje w rzeczywistości. Łaska usynowienia, czyli pragnienie Boga i potencjalna zdolność człowieka do jej przyjęcia, jest wrodzona w tym sensie, że jest obecna w człowieku od chwili jego stworzenia, leży u podłoża wszystkich jego czysto ludzkich czynów<sup>66</sup>.

W ten sposób nigdy nie jest możliwa radykalna opozycja między wolnością człowieka a działaniem łaski. Są one wzajemnie na siebie otwarte, można powiedzieć, że wzajemnie się potrzebują<sup>67</sup>. „Wszelkiemu wysiłkowi wolności – pisze Evdokimov – odpowiada podtrzymująca go łaska. Jest to współdziałanie, dialog, wymiana idiomatów, nigdy zaś dwie działające równoległe przyczyny czy też zwykły stosunek stworzenia do Boga. Łaska w samej zasadzie jest matrycą obu inicjatyw, lecz dawana jest jedynie przy naszym pełnym oddaniu się”<sup>68</sup>. W innym miejscu zaznacza, że ta współpraca to „działanie ludzkie wewnątrz działania Bożego, i jest to najdokładniejsza definicja synergizmu”<sup>69</sup>.

W konsekwencji więc w porządku łaski człowiek nie może nie być wolny, jako że jego wolność, będąca skutkiem obrazu Bożego, w sposób naturalny podporządkowuje się Bożej woli<sup>70</sup>. Ale łaska nigdy nie zastę-

<sup>65</sup> Por. K. Gryz, *Antropologia przeobóstwienia*, dz. cyt., s. 327.

<sup>66</sup> Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 108-109.

<sup>67</sup> Por. tamże.

<sup>68</sup> *Tamże*, s. 109.

<sup>69</sup> P. Evdokimov, *Sakrament miłości. Tajemnica małżeństwa w świetle tradycji prawosławnej*, Białystok 2007, s. 82.

<sup>70</sup> Por. K. Gryz, *Antropologia przeobóstwienia*, dz. cyt., s. 328.

puje wolności według wyrażenia św. Maksyma Wyznawcy: „Człowiek ma dwa skrzydła, by dolecieć do nieba – jest to wolność, a z nią razem łaska”<sup>71</sup>. Łaska przychodzi z pomocą wszelkiemu wysiłkowi człowieka i ta pomoc jest zawsze współpracą, nie zaś działaniem równoległym, niezależnym, posiadającym odrębną przyczynę. Jedyłą przyczyną jest Bóg w swoim najdoskonalszym obrazie – Chrystusie, który jednocześnie jest po ludzku wolny, jako prawdziwy Człowiek, i zarazem jako Syn Boży jest źródłem łaski<sup>72</sup>.

W tej perspektywie można zrozumieć stanowisko teologii wschodniej, jakie zajmuje ona w kwestii zasług. Różni się ono od ujęcia zachodniego, które razi prawosławnych swoistą arytmetyką, pewnego rodzaju rozliczeniem między prawami człowieka, nabytymi w wyniku dobrego działania, i obowiązkami Boga<sup>73</sup>. Dla tradycji wschodniej dobre czyny nigdy nie są wynikiem jedynie aktów moralnych człowieka, ale są „energiją teandryczną”, są dziełami bosko-ludzkimi. Tam, gdzie jest współdziałanie, gdzie ma miejsce współpraca, nie można mówić o zasługach. To prawda, że łaska wymaga stałych wysiłków ze strony człowieka, ale wysiłki te nie determinują łaski, to znaczy nie jest ona ani nagrodą za dobre działanie ludzkiej woli, ani przyczyną tzw. „czynów zasługujących”<sup>74</sup>.

Zdaniem Włodzimierza Łoskiego, podstawowym błędem Pelagiusza, który powtórzył św. Augustyn, polemizując z jego doktryną, było

---

<sup>71</sup> Maksym Wyznawca, *Quaestiones ad Thalassium*, 54, PG 90, 512, cyt. za: K. Gryz, *Antropologia przeobóstwienia*, dz. cyt., s. 328.

<sup>72</sup> Por. K. Gryz, *Antropologia przeobóstwienia*, dz. cyt., s. 328.

<sup>73</sup> Por. *tamże*. Warto w tym miejscu przytoczyć ostatnie stwierdzenia Benedykta XVI w encyklice *Spe salvi*: „Nie możemy też – używając klasycznej terminologii – «zasłużyć» sobie na niebo przez nasze dzieła. Ono jest zawsze czymś więcej niż to, na co zasługujemy, tak jak to, że jesteśmy kochani, nigdy nie jest czymś, na co «zaszliśmy», ale zawsze jest darem. Niemniej przy całej świadomości «wartości dodatkowej», jaką ma «niebo», zawsze pozostaje prawdą, że nasz sposób postępowania nie jest obojętny dla Boga, zatem nie jest też obojętny dla rozwoju historii. Możemy otworzyć samych siebie i świat, aby wkroczył Bóg: Bóg prawdy, miłości i dobra” (Benedykt XVI, *Spe salvi* (30 XI 2007), 35).

<sup>74</sup> Por. K. Gryz, *Antropologia przeobóstwienia*, dz. cyt., s. 328.

to, że przeniósł tajemnicę łaski z płaszczyzny duchowej na płaszczyznę racjonalną. Sprowadził apofatyczną rzeczywistość łaski i ludzkiej woli do dwu pojęć, które należało między sobą uzgodnić. W takim ujęciu problem nigdy nie mógł być rozwiązany<sup>75</sup>.

Z drugiej zaś strony, teologia wschodnia nie zgadza się z protestanckim odrzuceniem doktryny o zasługach i przyznaniem wierze statusu jedyne go i wyłącznego środka prowadzącego do zbawienia<sup>76</sup>. Wiara bowiem, jak podkreśla Siergiej Bułgakow, nie jest nigdy pewnym stanem, ale procesem nieustannego wzrostu, który dokonuje się na drodze coraz to nowego potwierdzania pierwszego aktu wyboru Boga i Jego umiłowania<sup>77</sup>. Żeby mogła dokonać się ta nowa afirmacja, wiara musi być żywa i dlatego musi się karmić dobrymi czynami. Jednak dobre uczynki nie mogą być zasługą w sensie ścisłym. Bułgakow dopuszcza mówienie o zasługach jedynie w sensie przenośnym, co oznacza, że na mocy swoich dobrych czynów człowiek zasługuje na odpowiedni stopień uczestnictwa w zbawieniu, który może być różny<sup>78</sup>.

Wolne przyjęcie łaski zbawienia oznacza, że człowiek „personalizuje” ten dar, aktualizując go we własnym życiu w różny sposób. Jedni czynią to w sposób pełniejszy, inni – mniej pełny. Stosownie do tego zaangażowania odbiorą kiedyś indywidualną nagrodę, która będzie różna dla różnych osób. Nie ma to jednak nic wspólnego z „faryzejskim”, jak je określa Bułgakow, uzależnianiem samego zbawienia od spełnionych uczynków<sup>79</sup>. „Obiektywną stroną zbawienia dla człowieka dokonuje Bóg, ale stroną subiektywną, przyswojenie zbawienia dokonuje sam

---

<sup>75</sup> Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, dz. cyt., s. 176-177.

<sup>76</sup> Teologię luterzańską cechuje pewien dystans i podejrzliwość wobec prawosławnej koncepcji synergizmu. Na ten stan rzeczy miały wpływ spory teologiczne w XVI w., dotyczące pytania, czy synergizm nie przypisuje zbyt wiele ludzkiej woli, a zbyt mało Bogu. Por. K. Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, Białystok 2005, s. 170-172.

<sup>77</sup> Por. S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Warszawa – Białystok 1992, s. 122-125.

<sup>78</sup> Por. K. Gryz, *Antropologia przebóstwienia*, dz. cyt., s. 329.

<sup>79</sup> Por. S. Bułgakow, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 124-125.

człowiek. Dlatego nie wystarcza pasywna wiara w swoje zbawienie, która pozostawia człowieka w świadomości swej własnej bezsilności grzechowej i daje jedynie przekonanie o usprawiedliwieniu na sądzie Bożym, *in acto forensi*, przez zastosowanie swego rodzaju amnestii. Człowiek nie może również swoimi wysiłkami (wiarą i uczynkami) zasłużyć sobie na zbawienie, które jest darem Bożej miłości”<sup>80</sup>.

\*\*\*

Podsumowując można stwierdzić, że różnice w nauce o łasce pomiędzy teologią wschodnią a zachodnią są zarówno na poziomie terminologicznym, jak i na poziomie metafizycznym. Teologia wschodnia, zamiast o łasce odkupienia i łasce uświęcającej, mówi o oświeceniu i przebóstwieniu człowieka. Tradycja prawosławna nie zna pojęcia nadprzyrodzoności jako daru dodanego do natury stworzonej. Według niej, natura ludzka, stworzona na obraz Boży, jest teoforyczna od samego początku, łaska jest w pewnym sensie współnaturalna z naturą. Nadprzyrodzoność była prawdziwą naturą pierwszego człowieka, a nie czymś dodanym i zewnętrznym w stosunku do niej. Uczestnictwo w życiu Bożym jest darem nieodłącznym od samej natury ludzkiej.

Obcą dla teologii wschodniej jest również idea łaski stworzonej. Uczy ona jedynie o łasce niestworzonej, to znaczy o przebóstwiających energiach Bożych, wiecznie promieniujących z istoty Bożej. Podstawą takiego pojęcia łaski jest dogmat Kościoła prawosławnego o realnej różnicy między istotą Bożą a jej działaniem, czyli energiami. Zgodnie z tą nauką łaską Bożą nie jest sama istota Boga, lecz niestworzone i nieodłączne od niej energie, przez które objawia się On stworzeniom, podczas gdy Jego istota pozostaje absolutnie transcendentna, niedostępna i niepoznawalna. Skutkiem tego łaska przebóstwiająca człowieka jest zjednoczeniem z energiami, a nie istotą Bożą; jest darem niestworzonym, nie dodanym do natury ludzkiej, lecz wszczepionym w nią, który sprawia, że człowiek jest obrazem Boga Trójjedynego.

---

<sup>80</sup> Tamże.

Dlatego też wolność jako najwyższy przejaw ludzkiej osoby jest owocem łaski i jednocześnie umożliwia otwarcie człowieka na współpracę z każdym następnym darem Boga. Mówiąc o relacji, jaka istnieje między łaską Boga a ludzką wolnością, prawosławie używa terminu „synergizm”, i jest to „działanie ludzkie wewnątrz działania Bożego”. Dla tradycji wschodniej wszystkie dobre czyny są dziełami bosko-ludzkimi, „energią teandryczną”. Teologiczny fundament „synergizmu” znajduje się w koncepcji obrazu Bożego, który mimo upadku nadal trwa w człowieku. Łaska towarzyszy ludzkiej wolności, inspiruje ją i pobudza z jednej strony, z drugiej zaś przemienia i przebóstwia człowieka, wynosząc go na poziom życia Bożego, kiedy człowiek otwiera się na działanie Ducha Świętego.

### **Conception of grace in the theology of Eastern Church**

The conception of grace in Eastern theology is based on the teaching of Gregory Palamas, on his differentiation between the essence and energy in God. Grace is uncreated God's energy, different from His essence, but inseparable from it, so God is fully present in it. Through His uncreated energy God Himself acts in man, performing his divinization. This is not a mechanical act. God's energy meets man's freedom in a synergy of common activity, which becomes teandric. The freedom of choice is a function of God's image, hence like Himself, it is a gift of grace. Likewise, as an image does not die after a sin, so freedom does not lose its "supernatural" character as it retains its basic direction at choosing good, and ultimately, God. Grace accompanies man's freedom; it inspires it and encourages it on the one hand, and transforms and divinizes man on the other, elevating him to the level of God's life when man opens to the working of the Holy Spirit.