

## Nauka o Bożych energiach w teologii Georges'a Florovsky'ego

Nauka o Bożych energiach należy do jednych z charakterystycznych rysów teologii Kościoła prawosławnego<sup>1</sup>. Obok problemu *Filioque*, prymatu Biskupa Rzymu, epiklezy, należy ona do istotnych tematów kontrowersji doktrynalnej pomiędzy chrześcijańskim Wschodem i Zachodem. W dużym uogólnieniu poprzez Boże energie rozumie się działania Boga oparte o Bożą wolę<sup>2</sup>. Ponowne odkrycie i teologiczne wykorzystanie nauki o energiach w teologii prawosławnej nastąpiło w latach 60. XX w. Był to owoc powrotu do źródeł i odkrycia na nowo wielkiej teologii patrystycznej oraz bizantyjskiej, zwłaszcza Grzegorza Palamasa<sup>3</sup>. Istotne znaczenie miały tutaj prace Mirra Lot-Bodina<sup>4</sup>, a szczególnie Włodzimierza Łosskiego, którego zdaniem, palamicka nauka o energiach ma żywotne znaczenie dla tożsamości teologii prawosławnej i razem z *Filioque* stanowi podstawową kontrowersję z teologią katolicką<sup>5</sup>. Do klasycznych opracowań w tej dziedzinie zalicza się prace o. Johna Meyendorffa<sup>6</sup> oraz greckiego teologa Georgiosa I. Mantzaridisa<sup>7</sup>.

Problem Bożych energii znajdował się także w kręgu zainteresowań innego wybitnego teologa prawosławnego o. Georges'a Florovsky'ego<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Por. D. Reid, *Energies of the Spirit. Trinitarian Models in Eastern Orthodox and Western Theology*, Atlanta–Georgia 1997, s. 1–6.

<sup>2</sup> Por. A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm. Wokół kontrowersji doktrynalnych chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu*, Poznań 1998, s. 7–22.

<sup>3</sup> Por. Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła, Kabasilas, Palamas*, tłum. B. Widła, Warszawa 2006, s. 158–161.

<sup>4</sup> M. Lot-Borodin, *La déification de l'homme*, Paris 1970.

<sup>5</sup> Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. I. Brzeska, Kraków 2007, s. 69–89; tenże, *Teologia dogmatyczna*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2000, s. 28–32.

<sup>6</sup> J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, tłum. K. Leśniewski, Lublin 2005; tenże, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. 62–64.

<sup>7</sup> G.I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czaczkowska, Lublin 1997.

<sup>8</sup> Pisownię nazwiska stosuję za *Encyklopedią katolicką*, Lublin 1989, t. V, k. 346; właściwe nazwisko brzmi: Gieorgij Wasiljewicz Florowskij.

Urodził się on w Odessie w 1893 r. Starannie wykształcony, w wyniku rewolucyjnej zawieruchy zmuszony został na stałe wyemigrować z Rosji. Znacząco wpisał się on w wielki dorobek kulturowy emigracji rosyjskiej na zachodzie Europy i w Stanach Zjednoczonych. W 1932 r. przyjął święcenia kapłańskie. Pracował duszpastersko pośród diaspory prawosławnej. Dydaktycznie i naukowo związany był z wielkimi ośrodkami odnawiającej się myśli prawosławnej na Zachodzie: początkowo z Instytutem Teologicznym św. Sergiusza w Paryżu, a od 1948 r. z Prawosławnym Teologicznym Seminarium św. Włodzimierza (St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary) w Nowym Jorku. Należy do prekursorów prawosławnego zaangażowania się w ruch ekumeniczny, dając dla niego teologiczne podstawy. Zmarł w 1979 r. w Princeton (USA), pozostawiając po sobie ponad 200 prac naukowych, w których podejmował zagadnienia z zakresu teologii, historii Kościoła, patrystyki, filozofii, sławistyki i ekumenizmu<sup>9</sup>.

Zagadnieniem Bożych energii Florovsky nie zajmował się wprost, ale podejmował je w związku z innymi tematami. Chodzi tu zwłaszcza o chrześcijańskie rozumienie tajemnicy stworzenia świata i przebóstwienia człowieka. Sam w swoim przemówieniu, skierowanym do prawosławnych teologów zebranych w Atenach w 1937 r., podkreślał, że nie sposób na nowo odkryć głębi teologii prawosławnej bez zrozumienia prawdy o Bożych energiach<sup>10</sup>. W niniejszym opracowaniu odwołam się do trzech tekstów: *Твар и тварность*<sup>11</sup>, *Понятие творения у святителя Афанасия Великого*<sup>12</sup>, *Святитель Григорий Палама и традиция Отцов*<sup>13</sup>. Teksty te jak i sam temat nie były jeszcze opracowane w literaturze polskiej.

Pierwszym z owych opracowań jest opublikowany w Paryżu w 1928 r. artykuł o. Florovsky'ego *Твар и тварность* (*Stworzenie*

<sup>9</sup> Por. *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2004, t. II, s. 110–124; W. Hryniewicz, *Florovsky Georges*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. V, k. 346–349; K. Leśniewski, *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georges'a Florovsky'ego*, Lublin 1995.

<sup>10</sup> Por. D. Reid, dz. cyt., s. 34.

<sup>11</sup> Г. Флоровский, *Твар и тварность*, w: Г. Флоровский, *Догмат и история*, Москва 1998, s. 108–150. Po raz pierwszy tekst ukazał się w języku rosyjskim: „Православна мысль” 1 (1928).

<sup>12</sup> Г. Флоровский, *Понятие творения у святителя Афанасия Великого*, w: Г. Флоровский, *Догмат и история*, s. 80–107. Pierwotnie tekst ukazał się w języku angielskim: *The Concept of Creation in Saint Athanasius*, „Studia Patristika”, Berlin 1962, t. 6, cz. 4, s. 36–57.

<sup>13</sup> Г. Флоровский, *Святитель Григорий Палама и традиция Отцов*, w: Г. Флоровский, *Догмат и история*, s. 377–393. Pierwotnie tekst ukazał się w języku greckim: *Ὁ Ἄγιος Γρηγόριος Παλαμάς καὶ ἡ παράδοσις τῶν πατέρων*, Πανηγυρικός Τόμος, 1960. Tłumaczenie na język angielski: *Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers*, „The Greek Orthodox Theological Review” t. 5, nr 2 (1959–1960), s. 119–131.

*i stworzoność*)<sup>14</sup>. Rozpoczyna się on od rozważań na temat przygodności stworzonego świata oraz związanego z nim czasu. Świat jest stworzony i przygodny. Powstał on z niczego i powstał razem z czasem. Nie było czasu, kiedy nie było świata. Tylko świat istnieje w czasie, w zmianie i trwaniu. Świat zaczął istnieć, a to znaczy, że jego mogło nie być. W jego istnieniu nie ma jakiegokolwiek konieczności, nie jest on samowystarczalny ani istniejący sam z siebie. Całym swoim istnieniem wskazuje on na Boga, jako źródło i fundament swojego istnienia. Świat nie musiał powstać i istnieć. W rzeczywistości stworzenie znajduje swój początek w woli pełnego miłości i wszechmogącego Boga<sup>15</sup>.

Świat stworzony pozostaje na „zewnątrz” istoty Boga. Jest nieukończona ontologiczna różnica między Bogiem a stworzeniem. Między istotą Trójjedynego Boga a stworzeniem nie ma niczego wspólnego poza tym, że w miłości i wolności Bóg stworzył świat. Niemożliwe jest jakiegokolwiek zlanie, przemieszanie lub przeistoczenie natur Bożej i stworzonej. Autor przywołuje w tym miejscu definicje Soboru Chalcedońskiego, że w jednej hipostazie i w jednej osobie Chrystusa-Boga-człowieka, przy całej pełni wzajemnego przenikania się (perychorezy), dwie natury pozostają *bez mieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania*<sup>16</sup>, zachowując cechy sobie właściwych natur<sup>17</sup>. Stworzenie jest całkowicie innej natury niż natura Boga i zależy od Jego woli oraz chcenia. Stworzenie znajduje podstawę w woli Bożej, a nie w Jego naturze czy istocie. Florovsky przywołuje w tym miejscu fundamentalne rozróżnienie uczynione przez Ojców Kościoła na „stwarzanie”, które jest dziełem woli Bożej oraz „rodzenie” (Syna z Ojca), które jest według natury, z istoty (*γεννα κατα φύσιν*). U podstaw tego rozróżnienia znajduje się realne rozróżnienie pomiędzy istotą/naturą Boga a Jego wolą. Ono z kolei dla autora jest argumentem, aby rozróżnić w Bogu istotę i energię. To, co jest z istoty Boga (np. rodzenie Drugiej Osoby w Trójcy Świętej), jest konieczne. To, co jest z woli Boga (np. stworzenie świata), jest przypadkowe. Pierwsze musi być, drugie może być, ale nie musi.

Cała antyariańska polemika IV w. opiera się, zdaniem o. Florovsky'ego, na tym rozróżnieniu. Założenie, że pochodzenie Syna

<sup>14</sup> W języku angielskim tytuł został oddany przez *Creation and Creaturehood*.

<sup>15</sup> Пор. Г. Флоровский, *Твар и тварност*, s. 110–111.

<sup>16</sup> *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1989, VI, 8.

<sup>17</sup> Пор. Г. Флоровский, *Твар и тварност*, s. 113.

byłoby zależne od woli Bożej, czyni Go zależnym, przygodnym i w końcu stworzonym. Założenie, że stworzenie bierze początek z aktu istoty Boga, prowadzi do poglądu, że stworzenie jest konieczne. W obu przypadkach różnica między Stwórcą a stworzeniem zostaje zagubiona. Pierwsza alternatywa redukuje Syna do statusu stworzenia, druga prowadzi do rozumienia stworzenia jako emanacji boskości (podobnie jak w neoplatonizmie) i sytuuje je na którymś z poziomów hierarchii ontologicznej boskości. Rozróżnienie pomiędzy istotą a wolą jest więc nieodzowne dla poprawnej nauki o stworzeniu<sup>18</sup>.

Bóg w wolności stwarza świat. Bóg w doskonałej wolności także stale pragnie zaprosić i przyciągnąć stworzenie do komunii z sobą. Stworzenie nie jest jednak przymuszone z konieczności do takiej komunii. Może je przyjąć lub odrzucić w swojej stworzonej wolności. Prawosławny teolog wprowadza tu rozróżnienie pomiędzy „istnieniem” a „życiem”<sup>19</sup>. Stworzenie w wolności pozytywnie odpowiadając na Boże zaproszenie i będąc w komunii z Bogiem – „żyje”. Decyzja, aby nie uczestniczyć w komunii z Bogiem, oznacza egzystencję „istnienie” bez życia. Stworzenie w wolności może potwierdzać i aktualizować swoje istnienie, opierając się o Boga, aby „żyć”. Może także nie odpowiadać lub w różnorodny sposób uciekać od odpowiedzi i wtedy „istnieje” w śmierci, w złudnej i fałszywej egzystencji. Stworcza aktywność Boga jest więc opisywalna poprzez różne wymiary wolności. Pierwszym z nich jest absolutna wolność Boga, który może stwarzać lub nie stwarzać. Odpowiada mu wolność stworzenia, aby „żyć” lub tylko „istnieć w śmierci”. Ze strony Boga świat jest przygodny. Ze strony stworzenia nie ma wyboru „być” czy „nie być”. Istnieje jedynie możliwość „żyć” lub tylko „istnieć”. Trwanie stworzenia zagwarantowane jest przez Boże: *Niech się stanie...* (Rdz 1, 3), które stwarza i zachowuje stworzenie w granicach czasu i właściwej mu wieczności. „Życie”, które stworzenie w wolności może przyjąć, oznacza pełnię doskonałości i spełnienia, które Bóg przewidział dla stworzenia. Istnieje ono jako ideał w myśli Bożej. I tu znowu pojawi się rzeczywistość energii, która związana jest z wolną wolą Trójjedynego Boga, w odróżnieniu od natury Trójcy Świętej, która jest rzeczywistością konieczności. Rodzenie Syna i pochodzenie Ducha Świętego, ponieważ Bóg jest Trójcą Świętą, nie jest przez wolę, ale z natury<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Por. D. Reid, dz. cyt., s. 34–35.

<sup>19</sup> Por. Г. Флоровский, *Твар и тварност*, s. 115.

<sup>20</sup> Por. D. Reid, dz. cyt., s. 35.

Florovsky podejmuje następnie krytyczną dyskusję z poglądami Orygenes (zm. 254 r.) na temat wieczności i konieczności stworzenia. Bóg stworzył świat w doskonałej wolności, a zatem stworzenie całkowicie zależne jest od samego Boga. Pojawia się jednak pytanie, czy w samym Bogu nie było jakiejś konieczności, aby stwarzać. Zdaniem Florovsky'ego, w błędnym ujęciu Orygenes taka konieczność w Bogu istnieje. Według niego, Bóg jest, a nie staje się wszechmogącym Stwórcą. W Bogu jest konieczność samoobjawienia się na zewnątrz, w Bogu jest konieczność łaskawego obdarowania „drugiego”. Wychodząc od tezy o niezmienności Boga, Orygenes przyjmuje konieczność istnienia współistniejącego i bez początku „nie-ja” jako współuczestnika i korelata Bożej pełni i życia<sup>21</sup>. Bóg musi być zawsze Stwórcą, a zatem zawsze musi istnieć to, co jest stworzone. Problem, zdaniem Florovsky'ego, może być rozwiązany jedynie poprzez rozróżnienie między istotą Boga a Bożym ekonomicznym działaniem *ad extra*. O ile bowiem dość łatwo jest odrzucić tezę o wieczności stworzenia, to dużo większą trudność sprawia teza o wieczności idei stworzenia w Bogu. Nawijając do nauczania Metodego z Olimpu (zm. 311 r.), nasz autor podkreśla, że idee stworzonego świata nie mogą przynależć do wewnątrztrynitarnego życia Bożego, ponieważ wynikałoby z nich konieczność ich wiecznego istnienia. Idee świata są w pewnym sensie wieczne, ale nie współwieczne Bogu i nie współistotne Bogu, ponieważ oddzielone są od Boga Jego chceniem. Lepiej jest powiedzieć, że boska idea świata jest wieczna inną wiecznością niż Boże istnienie<sup>22</sup>. Ten argument ma sens jedynie w świetle rozróżnienia w Bogu pomiędzy Jego naturą i Jego wolą, pomiędzy istotą i wiecznymi atrybutami Boga, które znajdują swój wyraz *ad extra* w stworzeniu. Jest to rozróżnienie dokonane przez Ojców IV w. Nie wprowadza ona, zdaniem naszego teologa, żadnego rozdzielenia w Bogu. Idee świata posiadają swoje uwarunkowanie nie w istocie Boga, a w woli Bożej. Bóg nie tyle posiada idee świata, co je „wymyśla” w pełnej wolności. Bóg mógłby nie stwarzać i to w niczym nie dotykałoby Jego istoty, nie pomniejszając jej ani nie ubogacając.

Florovsky podkreśla, że wszystkie te słowa są nieprecyzyjne, ale odwołując się do Bożego objawienia i doświadczenia wiary, możemy próbować te prawdy wypowiedzieć. Bóg stwarza w całkowitej wolności, kierując się swoją łaskawością i miłością. Stworzenie jest

<sup>21</sup> Пор. Г. Флоровский, *Твар и тварност*, s. 120.

<sup>22</sup> Пор. тамże, s. 122.

niejako „nadmiarem” Bożej miłości, które w żaden sposób nie dodaje lub udoskonala czegoś w Bogu. Wieczna wolność Boga stwarzać lub nie stwarzać – to wieczna wolność związana z Jego atrybutami: wolą, chceniem, myśleniem, działaniem, z Jego energiami. Energie te są wieczne, ale nie współwieczne w tym znaczeniu, w jakim Syn i Duch Święty są współwieczni Ojcu. Wieczność energii jest inna niż wieczność Bożej istoty. Imię „Stwórca” nie należy do hierarchii tych imion, które określają trójjedność Boga (Ojciec Syn, Duch). Florovsky nawiązuje tu do teologii św. Atanazego (zm. 373 r.). Bycie Trójcą Świętą jest pierwsze wobec Bożej woli i myśli. W Bogu pierwsze jest rodzenie (Syna) od stwarzania. Dla całej Trójcy Świętej wola jest wspólna, podobnie jak wszystkie Jej działania, to znaczy energie. Istnieje pewna hierarchia pomiędzy wewnątrztrynitarną naturą Boga samego w sobie a zależnych i podlegających im wolnych działań tejże Trójcy<sup>23</sup>.

Rozróżnienie pomiędzy istotą a energiami jest rozróżnieniem pomiędzy koniecznością i wolą. Boże idee stworzenia posiadają pewną „przygodność”. Jeśli są one wieczne, to nie wiecznością istotową, ale wiecznością wolną. Wolność Bożego zamysłu zawiera się w tym, że idei tych mogłoby nie być. Trwają one wiecznie wolnością woli Bożej w Bogu. Nie ma tu żadnej konieczności. W stworzeniu objawia się absolutna Boża wolność całej Trójcy Świętej. Tylko takie rozróżnienie pomiędzy istotą a energiami, koniecznością a wolą jest podstawą dla właściwego ontologicznego rozróżnienia pomiędzy Bogiem a stworzeniem. Rodzenie Syna i pochodzenie Ducha Świętego są według Bożej istoty, stworzenie jest aktem, dziełem (energii) woli. Idea świata jest w Bogu, ale jest to trwanie w wieczności woli Bożej, a nie wieczności natury lub konieczności na podobieństwo osób Trójcy Świętej.

Według o. Florovsky’ego, chrześcijańskie wyznawanie bezwzględnej przygodności i niesamowystarczalności świata stworzonego prowadzi do rozróżnienia w Bogu dwojakiego rodzaju imion lub atrybutów, które mają oparcie w Bożych działaniach. Pierwsze z nich to wewnętrzne atrybuty, imiona (Ojciec, Syn, Duch), które otrzymują swoje bycie dzięki wewnątrztrynitarnym aktom rodzenia i pochodzenia. Drugie z nich to zewnętrzne atrybuty, imiona, które otrzymują swoje istnienie dzięki zewnętrznym aktom całej Trójcy Świętej. Stąd mamy tak charakterystyczne dla całej teologii prawosławnej rozróżnienie pomiędzy Bożą istotą – z jednej strony oraz wolą, która jest poza istotą, z drugiej. Jest to rozróżnienie, a nie rozdzielenie.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 125.

Autor przyznaje, że Boga możemy poznać tylko na tyle, na ile On sam się odkryje w swoim zwróceniu ku światu, czyli w Jego zewnętrznych działaniach (ekonomia Boża). Przednicejska teologia chrześcijańska borykała się z problemem braku jasnego sprecyzowania myśli i pojęć oraz pomieszania tego historiozbawczego działania Boga (ekonomia Boża) oraz *sensu stricte* nauki o naturze Boga (teologia). I tak, osoba Syna była określana z Jego relacji do świata jako Bóg Objawienia lub stwórcze Słowo<sup>24</sup>. Były to nieprecyzyjne modele trynitarnie, które *aseitas* Boga łączyły tylko z samą osobą Ojca, podczas gdy objawienie Boże łączyły z osobami Syna i Ducha. W konsekwencji przednicejskie modele otwierały drogi do subordynacjanizmu i ostatecznie mogły prowadzić do wniosku o przygodności pochodzeń trynitarnych. Ojcowie IV w., zwłaszcza Ojcowie Kapadoccy, wprowadzili nowy model, w którym *aseitas* dotyczy istoty całej Trójcy Świętej, a historiozbawcze działanie Boga generalnie łączono z energiami<sup>25</sup>. Dzięki Bożemu objawieniu, w Bożych dziełach można poznać nierozdzielne działania (*εὐέργειαι*) całej Trójcy Świętej, jednocześnie jedyna istota (*ουσία*) nierozdzielnej Trójcy pozostaje poza możliwościami poznania, Boża istota pozostaje dla człowieka nieosiągalna<sup>26</sup>.

Niepoznawalna istota Boga jest prosta, poznawalne Boże działania są wielorakie. Liczne określenia wypowiedziane o Bogu nie określają istoty Boga, ale Jego rzeczywiste działania, które dają życie światu i określają wszystkie relacje Boga do świata. Są to imiona niepodzielonego, ale wielopostaciowego sposobu Bożego bycia wobec świata. Dające życie działania Boga (energie) w świecie to sam Bóg niedostępny w swej istocie. Wewnątrztrynitarnie życie wyrażane może być tylko w ramach teologii apofatycznej. Jednocześnie Bóg jest obecny, działa, odkrywa się w stworzeniu. To Boże wychodzenie ufundowane jest na Bożej łaskawości. Energie konstytuują Bożą obecność w świecie, nie mieszając się ze stworzeniem, nie będąc ich treścią ani istotą, są ich fundamentalnym początkiem oraz ich ostatecznym celem. *Boże siły – to Boże oblicze zwrócone ku stworzeniu*<sup>27</sup>. Można powiedzieć, że „energetyczny” sposób bycia Boga i bycie istoty samego Boga to dwie formy Bożej egzystencji, rozróżnialne, ale nierozdzielne. Energie to jakby *procesiones* z Boga samego, ale nie tak jak osobowe, hipostatyczne *procesiones* Syna i Ducha, lecz jako pochodzenie łask.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 131.

<sup>25</sup> Por. D. Reid, dz. cyt., s. 39.

<sup>26</sup> Por. Г. Флоровский, *Твар и тварност*, s. 132.

<sup>27</sup> Tamże, s. 136 (tłum. własne – P. K.).

Te łaski są atrybutami Boga, które stają się fundamentalnymi, obdarzającymi życiem zasadami wszystkich stworzonych rzeczy<sup>28</sup>.

Ostatecznie nauka o energiach została dopracowana przez bizantyjskich teologów XIV w., zwłaszcza Grzegorza Palamasa (zm. 1359 r.), oraz przyjęta i określona przez kolejne synody konstantynopolitańskie (1341, 1347, 1351). Łaska to nie istota Boża, ale Boże działanie. Istnieje bowiem realne rozróżnienie, ale nie rozdzielenie pomiędzy istotą Boga i Jego działaniem. Opiera się ono na tym, że istota Boga jest dla człowieka nieosiągalna i niemożliwa do udzielania się. Stworzeń dotyczą tylko Boże działania prowadzące do zjednoczenia z Bogiem, przeobstwienia, usynowienia przez łaskę. Energie to działanie Trójosobowego Boga, wychodzące od istoty Bożej, ale od niej nieoddzielone. Owo wychodzenie oznacza rozróżnienie, które nie narusza uprzedniej jedności. Działanie Boga (energie) nie jest istotą Boga, ale też nie jest Jego przypadłością. Są one niezienne i współwieczne Bogu. Wyrażają twórczą wolę Boga. W Bogu jest nie tylko istota, ale także to, co nie jest istotą i nie jest przypadłością. Jest to wola Boża i Jego działanie. Według Palamasa, brak rozróżnienia pomiędzy istotą i energiami zaciera i czyni niejasną granicę pomiędzy rodzeniem i stwarzaniem. Istota to wewnętrzne samobycie Boga, działania (energie) to Jego relacje do „innego”. *Bóg jest Życiem i posiada Życie, Bóg jest Mądrością i posiada Mądrość*<sup>29</sup>. Pierwsze określenia odnoszą się do istoty, drugie ku rozróżnialnym nierozdzielonym działaniom (energiom) jednej Trójcy Świętej. Energie nie przynależą jakiegś oddzielnej Hipostazie, ale są działaniem całej Trójcy Świętej, Jej przedwiecznego zamysłu i woli.

Rozróżnieniu istoty i działań, istoty i łaski odpowiada rozróżnienie w Bogu koniecznego (Trójca) i wolnego (stworzenie). W swej istocie Bóg jest konieczny. On jest i nie może nie być w trzech Hipostazach i Osobach. Troistość Osób jest uprzednia do Bożej woli. Trzy Hipostazy są jednej istoty, nierozdzielne i wzajemnie się przenikające (perichoreza). Florovsky stale podkreśla, że w opisie wewnętrznego bycia Boga w żadnym wypadku nie można wychodzić do ekonomicznych i kosmologicznych relacji Boga (stworzenie i nowe stworzenie). Można czynić to tylko w ramach teologii (*sensu stricte*), to znaczy, że o Synu można poprawnie mówić tylko w relacji do Ojca i Jego istoty. Gruntem dla teologii trynitarniej nie jest ekonomia. Syn

<sup>28</sup> Por. D. Reid, dz. cyt., s. 40.

<sup>29</sup> Г. Флоровский, *Твар и тварност*, s. 139–140.

i Duch mogą być scharakteryzowani tylko w terminach Ich trynitar-nych relacji. Każde relacje wobec świata przychodzą później. Stworzenie świata zakłada uprzednią Trójjedność Boga, a pieczęć trynitar- na obecna jest na każdym stworzeniu. Boży zamiar o stworzeniu i nowym stworzeniu jest rzeczywiście boskim zamiarem, ale nie oznacza to, że przynależy ono do konieczności boskiej natury. Stworzenie jest aktem wolności doskonałej i spełnionej Bożej istoty. Jeśli tak by nie było, to Boża łaska nie byłaby łaską, a Boża miłość nie byłaby dana w wolności. *Całe uzasadnienie świata – w Bożej miłości, w wolności miłości*<sup>30</sup>.

W ostatniej części swojego opracowania o. Florovsky daje interpretację Bożego zamiaru wobec stworzenia. Odwiecznie Bóg „myśli” obraz świata stworzonego. Według swojej woli i zamysłu Bóg z niczego stwarza świat i wraz z nim czas. Stworzenie w ramach swej czasowej wolności wezwane jest, aby uaktualnić zamiar Boży wobec siebie. Odwiecznie myślna przez Boga „idea” rzeczy jest jednocześnie wolą Bożą wobec niej, jej ostatecznym celem. Każde stworzenie jest myślane, chciane przez Boga, a jego „idea” znajduje się w Bogu, w Jego energiach, które obejmują wszystkie stworzenia jako jedyne i niepowtarzalne. Energie to „nierozdzielna rozdzielona” łaska Boża skierowana ku każdej niezliczonej istniejącej rzeczy, którą Bóg chce i przywołuje, aby w wolności osiągnęła swoje spełnienie w Nim, to znaczy w Bożych energiach i dzięki Bożym energiom, zgodnie z Bożą „idea”. Celem stworzenia jest ubóstwieniem (Θεώσις). Nie oznacza ono jakiegoś przeistoczenia stworzenia w istotę samego Boga czy zmieszania dwóch natur. Ubóstwienie oznacza spełnienie zamysłu Bożego odnośnie do stworzenia, wobec człowieka oznacza ono usynowienie, stawanie się dzieckiem Bożym przez adopcję i łaskę (energie). Tylko Chrystus jest Synem przez naturę. Wcielenie Syna uczyniło możliwym usynowienie, przebóstwienie ludzi, uczynienie ich uczestnikami Bożego życia. Jest to dzieło Bożych energii, niestworzonej łaski. Dla człowieka jak i dla całego stworzenia niemożliwe jest uczestniczenie w istocie Bożej. Dzięki Bożemu działaniu ludzka hipostaza, osoba staje się nosicielem i niejako naczyniem łaski, która karmi go i przenika, aby coraz bardziej stawał się synem. W wolności ludzie są zapraszani, aby w niej przyjmowali Bożą łaskę, przekraczali ograniczoność swojej natury i stawali się dzięki Bożej niestworzonej łasce tym, do czego cały świat

<sup>30</sup> Tamże, s. 143.

został stworzony. A świat został stworzony, aby być i stawać się Kościołem, Ciałem Chrystusa<sup>31</sup>. Według o. Florovsky'ego, tajemnica przeobstwienia i uczestniczenia w Ciele Chrystusowym jest niezrozumiała bez doktryny o energiach.

Zasadnicze tematy z *Твар и тварность* o. Florovsky powtórzył w o wiele późniejszym, bo pochodzącym z 1962 r., artykule *Понятие творения у святителя Афанасия Великого (Pojęcie stworzenia u św. Atanazego Wielkiego)*. Opracowanie to jest nie tyle omówieniem nauczania św. Atanazego na temat stworzenia, co raczej nauczanie to stało się dla Florovsky'ego okazją do systematycznego wykładu, że bycie i działanie w Bogu muszą być dokładnie odróżnione. Jakikolwiek bowiem identyfikowanie lub pomieszanie wewnątrztrynitarnego bycia Boga i Jego ekonomicznego działania w konsekwencji prowadzi do zagubienia różnicy pomiędzy rodzeniem a stwarzaniem<sup>32</sup>.

Punktem wyjścia dla Florovsky'ego jest teza, że nauka o stworzeniu świata *ex nihilo* jest głęboko biblijna, a zarazem obca myśli greckiej. Według Greków, świat, Wielki Kosmos, jest wiecznie dany, jest konieczny i niezniszczalny. I jeśli jest w ruchu, to w ramach tego wiecznego istnienia. Biblia natomiast rozpoczyna się od opowiadania o stworzeniu. Świat jest przygodny, nie jest samowystarczający ani konieczny, jest zależny w swoim istnieniu i trwaniu od Bożej woli i Bożego działania. Bóg w wolności stworzył świat z niczego. Świata mogłoby nie być<sup>33</sup>. W tym znaczeniu myśl grecka i biblijna, zwłaszcza chrześcijańska, były niekompatybilne, a kategorie filozofii greckiej nie nadawały się dla wyrażenia chrześcijańskiej nauki o stworzeniu. Myśl chrześcijańska musiała przejść drogę twórczej transformacji, tworząc nowe terminy i modele lub nadając starym z nich nową treść. Czasami działo się to drogą prób i błędów.

Florovsky zwraca uwagę, że w tworzeniu i precyzowaniu chrześcijańskiej myśli oraz związanych z tym pojęć początkowo niejasna była relacja stwórczej woli Boga z Jego istotą. Był to stopniowy proces wyzwiania teologii Boga z kosmologicznego kontekstu. Dotyczyło to także rozumienia Trójcy Świętej, którą początkowo ukazywano w kontekście historiozbowczej ekonomii (stworzenia-zbawienia-objawienia). Przykładem może być, według naszego autora, myśl Justyna (zm. ok. 165 r.) i Tertuliana (zm. 220 r.), którzy nie potrafili

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 149.

<sup>32</sup> Por. D. Reid, dz. cyt., s. 42.

<sup>33</sup> Por. Г. Флоровский, *Понятие творения у святителя Афанасия Великого*, s. 80–81.

jeszcze precyzyjnie oddzielić kategorii Bożego „istnienia” i Bożego objawienia<sup>34</sup>. Szczególnie dużo krytycznej uwagi poświęca autor myśli Orygenesa. Jest on krytykowany za utożsamianie ekonomicznego imienia Stwórcy, Pantokrator z wewnątrztrynitarnym imieniem Ojciec. Według Orygenesa, w Bogu nie może być niczego potencjalnego. Tak jak zawsze jest On Ojcem, tak zawsze jest Stwórcą. Konsekwentnie przyjmuje Orygenes tezę o wiecznym istnieniu stworzonego świata. Orygenes posługiwał się wziętym z Septuaginty słowem παντοκράτωρ. Nazwa ta, posiadająca wielkie obciążenie treściowe, oznacza κύριος, królującego Pana. Florovsky zwraca uwagę, że greckie słowo παντοκράτωρ mocno wyraża działanie (energie) Trójcy Świętej, nie tyle potencjalność, co urzeczywistnienie, i że jest bardziej precyzyjne od łacińskiego *omnipotens* i nowożytnych przekładów. Sugeruje, że łacińskie *omnipotens* może wprowadzać zamieszanie pomiędzy Bożym byciem i Bożym działaniem<sup>35</sup>. Według Orygenesa, Bóg jest odwiecznie παντοκράτωρ, o ile odwiecznie istnieje „wszystko” τα πάντα. Ale w tym modelu trynitarnym niemożliwe jest rozdzielanie pomiędzy rodzeniem (Syna) i stwarzaniem (świata). Zakładają bowiem wieczność obu tych aktów w Bogu, a *odwieczne rodzenie Syna warunkuje odwieczne stwarzanie świata*<sup>36</sup>. Ponadto, Orygenes związał rodzenie Syna z działaniem woli Ojca, a nie z istoty Ojca, pragnąc uniknąć niebezpieczeństwa zagubienia prostoty istoty Boga.

O. Florovsky przyznaje, że dostępne teksty Orygenesa są niewielkie, a jego system pełen sprzeczności. Jeśli chodzi o myśl chrystologiczną, jego kierunek był pronicejski, o jasno antyariańskiej perspektywie. Niejasności dotyczyły przede wszystkim problemów kosmologicznych, które prowadziły albo do tezy o wieczności świata, albo w ostateczności mogły podać w wątpliwość wieczność Syna. Ukazała to myśl Ariusza, w której zwycięża typowo grecka, a nie chrześcijańska perspektywa. Zdaniem naszego autora, Bóg według Ariusza to Stwórca. *Faktycznie w systemie Ariusza teologii nie ma. Dla niego istnieje tylko problem kosmologii – typowo hellenistyczne podejście*<sup>37</sup>. Ariusz nie potrafił niczego powiedzieć o wewnętrznym życiu Boga. Ojciec, jako niemający początku, jest Stwórcą. Syn, jako mający początek, znajduje się po stronie stworzeń, oczywiście w całkowicie jedynym i niepowtarzalny znaczeniu. Wszelkie stworzenie

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 83.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 84.

<sup>36</sup> Tamże, s. 85.

<sup>37</sup> Tamże, s. 90.

jest z woli i pragnienia Ojca. Pierwszą odpowiedź na błędne nauczanie Ariusza sformułował już przednicejski synod w Antiochii (324–325). Uczył on, że Syn jest zrodzony z Ojca, nie z Jego woli, ale hipostazy, i współistniał z Nim wiecznie. Znajdujemy tu najważniejsze pryncypia, na których zbudowane będzie rozróżnienie pomiędzy rodzeniem a stworzeniem. Wielką rolę odegrała tu teologia św. Atanazego (zm. 373 r.).

Jeszcze przed kontrowersją z Ariuszem starał się on rozwiązać problem rozumienia stworzenia, co z kolei związane jest z centrum chrześcijańskiego orędzia – zbawczym Wcieleniem Słowa. Wcielenie zakłada rozumienie kosmosu. Istnieje zasadniczy i nieprzekraczalny rozdział pomiędzy absolutnym istnieniem Boga a podlegającym przemijaniu i przemianie przygodnym istnieniem świata. To rozdział pomiędzy nieprzemijalnym Bogiem a przemijalnym światem stworzonym. Świat stworzony z woli Trójjedynego Boga. Atanazy umieszcza Logos stanowczo po stronie Stwórcy. Słowo jest Jednorodnym Boga Ojca. Stworzenie otrzymuje istnienie od Słowa, które go dalej podtrzymuje w istnieniu. Logos w radykalny sposób odróżnia się od całego świata stworzonego. Transcendencja Logosu jest także odróżniana od jego stwórczych, historiozbawczych działań. Logos jest obecny w świecie, ale tylko w „dynamiczny” sposób, to znaczy przez swoje siły, energie<sup>38</sup>.

Florovsky przyznaje, że rozróżnienie między istotą i siłami spotkamy już u Filona, Plotyna, Klemensa Aleksandryjskiego i apologetów. Schemat rozróżniający istotę i siły (energie) był używany przez wczesne chrześcijaństwo dla wyrażenia relacji pomiędzy Ojcem i Synem (tak jeszcze np. Orygenes). Przez Atanazego został wykorzystany w nowy sposób, aby rozróżnić pomiędzy wewnętrznym istnieniem Boga a ekonomicznym, historiozbawczym Bożym działaniem. Dotyczy ono rozróżnienia pomiędzy wewnętrznym byciem Boga i Jego stwórczym działaniem i objawieniem *ad extra*<sup>39</sup>. Granica natury nie jest pomiędzy Ojcem i Synem, ale Stwórcą i stworzeniem. Logos jest Stwórcą dlatego, że jest Bogiem. Syn nie jest tylko narzędziem w akcji stworzenia, ale przyczyną stworzenia. Jeśliby Bóg nie chciał stwarzać, to niezależnie od tego byłoby Słowo u Boga, a Bóg byłby w Nim. Bycie trynitarnego Boga posiada fundamentalne pierwszeństwo od Jego

<sup>38</sup> Por. D. Reid, dz. cyt., s. 43.

<sup>39</sup> Por. Г. Флоровский, *Понятие творения у святителя Афанася Великого*, s. 94.

woli i działania. Wcześniej niż Bóg stwarza, jest On Ojcem i razem z Synem przywodzi całe stworzenie do istnienia<sup>40</sup>.

Energie oznaczają Bożą wolę i łaskę, dzięki którym świat jest stwarzany z niczego i utrzymywany w istnieniu. Bóg oznacza tutaj zawsze trynitarnego Boga, którego wewnątrztrynitarnie pochodzenia posiadają ontologiczny priorytet wobec niehipostatycznych „pochodzeń” energii. Boże bycie ma absolutny ontologiczny priorytet wobec Bożej woli działania. Bóg nie wybiera swojego istnienia i istoty. On jest Trójjedyny. Bogu przynależy stwarzać, objawiać siebie na zewnątrz i to jest aktem Jego woli. Pojęć „wola”, „pragnienie” nie można odnosić w stosunku do relacji Ojciec, Syn, Duch<sup>41</sup>.

Zdaniem o. Florovsky'ego, ogromnym osiągnięciem Atanazego było stworzenie prawdziwej teologii, to jest nauki o Bogu samym, nauki o wewnętrznej Trójcy w opozycji do Trójcy ekonomicznej. *Tylko posługując się taką metodą, można zrozumieć radykalną różnicę pomiędzy Bożym i stworzonym, można przekonać się o absolutnej transcendencji Boga: Bóg nie potrzebuje stworzenia. Jego bycie w Sobie Samym jest doskonale i pełne. A wewnętrzne życie Boga objawia się nam jako tajemnica Przenajświętszej Trójcy*<sup>42</sup>. Według naszego autora, tylko dzięki temu rozróżnieniu można właściwie zrozumieć stworzenie w rzeczywistym oddaleniu od Boga i jednocześnie zależnym całkowicie od Bożej łaski. Boży i stworzony są dwoma oddzielnymi sposobami istnienia, które mogą być opisane jako byt konieczny i przypadłościowy. Temu rozróżnieniu odpowiada rozróżnienie dwóch form Bożego istnienia, w istocie i poprzez energie<sup>43</sup>.

Uczynione przez Atanazego rozróżnienie pomiędzy „rodzeniem” (Syna) a „stwarzaniem” (świata przygodnego) i odpowiadające mu rozróżnienie pomiędzy „istnieniem” a „wolą” zostało, jak zaznacza o. Florovsky, przyjęte przez cały Kościół. Tymczasem Cyryl Aleksandryjski (zm. 444 r.) w miejsce Bożej „woli” i „pragnienia” wprowadził termin „Boże energie”. Interpretując słowa Cyryla, o. Florovsky pisał: *stworzenie dokonuje się dzięki energiom, rodzenie natomiast z natury; energia i natura – to nie jedno i to samo*<sup>44</sup>. Rozróżnienie podjął to i rozpowszechnił następnie Jan Damasceński (zm. 749 r.). Jest ono, zdaniem naszego autora, istotną cechą teologii Kościoła

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 95.

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 97.

<sup>42</sup> Tamże, s. 102.

<sup>43</sup> Por. D. Reid, dz. cyt., s. 44.

<sup>44</sup> Г. Флоровский, *Понятие творения*, s. 104.

Wschodniego. Problem ten powrócił następnie w Bizancjum. Został precyzyjnie rozpracowany przez bizantyjskich teologów, zwłaszcza Grzegorza Palamasa i następnie Marka z Efezu (zm. ok. 1444 r.). Florovsky znów przypomina, że według Palamasa, rozróżnienie pomiędzy „istotą” Boga i Jego „energiami” jest fundamentalne dla zachowania różnicy między „rodzeniem” i „stwarzaniem”. Nie jest to tylko rozróżnienie intelektualno-logiczne, ale prawdziwe i ontologiczne. W Bogu rozróżniamy „istotę” i „wolę”, istnienie w niedostępnej „istocie” i udzielające się „energje”, *dla Niego „być” i „działać” to nie jest jedno i to samo*<sup>45</sup>. To jest konieczny warunek, aby móc rozróżnić Stwórcę od stworzenia, teologię i ekonomię.

Temat „Bożych energii” podejmuje o. G. Florovsky także w artykule *Святитель Григорий Палама и традиция Отцов (Święty Grzegorz Palamas i tradycja Ojców)*. Nawiązując do tradycji Ojców Kościoła, podkreśla, że ich teologia zawsze miała charakter egzystencjalny<sup>46</sup>. Teologia, jak każde przepowiadanie, wypływa ze zbawczego doświadczenia wiary i do niego musi prowadzić. Inaczej jest pustosłowiem. Taki też charakter nosiła, jego zdaniem, teologia bizantyjska, zwłaszcza Symeona Nowego Teologa (zm. 1022 r.) i Grzegorza Palamasa. Teologia Palamasa związana jest z obroną doświadczenia hezychazmu, ostatecznie jest obroną fundamentalnej prawdy chrześcijaństwa o rzeczywistym przebóstwieniu człowieka<sup>47</sup>.

Tradycja grecka, a za nią Grzegorz Palamas, podkreśla, że celem chrześcijańskiej egzystencji jest przebóstwienie (*Θέωσις*). Florovsky przypomina słowa wielu Ojców Kościoła na ten temat (Atanazy, Ireneusz, Grzegorz Wielki, Grzegorz z Nyssy, Cyryl Aleksandryjski, Maksym Wyznawca, Symeon Nowy Teolog). Dzięki przebóstwieniu człowiek pozostaje stworzeniem. Jezus Chrystus, Słowo, które stało się Ciałem, obiecał i darował człowiekowi uczestnictwo w Bożym, wiecznym i nieprzemijającym życiu, to znaczy, aby dzięki Chrystusowi i mocy Ducha Świętego zjednoczył się on z Bogiem. Nie jest to tylko zjednoczenie moralne lub czysto ludzka doskonałość. Przebóstwienie należy rozumieć w kategoriach ontologicznych i personalistycznych. *Uobóstwienie oznacza osobiste spotkanie. To zjednoczenie człowieka z Bogiem, dzięki któremu Boża obecność jakby przenika całą pełnię ludzkiego istnienia*<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> Tamże, s. 107.

<sup>46</sup> Por. Г. Флоровский, *Святитель Григорий Палама*, s. 380.

<sup>47</sup> Por. tamże, s. 386.

<sup>48</sup> Tamże, s. 387–388.

Pojawia się tu jednak fundamentalny problem: jak pogodzić prawdę o przebóstwieniu człowieka z prawdą o absolutnej transcendentności Boga. Czy można rzeczywiście na modlitwie spotkać Boga? Florovsky podkreśla, że wszyscy Ojcowie Kościoła Wschodniego odpowiadają tu pozytywnie: człowiek w swojej modlitwie rzeczywiście spotyka się z Bogiem i kontempluje Jego wieczną Chwałę. Ale jak to jest możliwe – pyta dalej – jeśli Bóg przebywa niedostępny w swoim świetle? Ta sprzeczność jawi się szczególnie ostro w tradycji wschodniej, dla której Bóg jest absolutnie niedostępnym i niepoznawalnym w swojej naturze. Palamas, a za nim Florovsky, twierdzi, że rozwiązaniem jest rozróżnienie pomiędzy „istotą” Boga i Jego działaniami. Rozróżnienie to zostało uczynione przez Atanazego i następnie podjęte przez Ojców Kapadockich. Istota Boga pozostaje całkowicie niedostępna dla człowieka. *My znamy Boga tylko dzięki jego działaniom i w Jego działaniach*<sup>49</sup>. To Boże energie przychodzą ku człowiekowi, a nie Boża istota, która pozostaje niedostępna.

Energie tak rozumiane to Boże działania, poprzez które Bóg prawdziwie się objawia i rzeczywiście jest obecny w świecie. Niedostępny Bóg w tajemniczy sposób przybliża się do człowieka w swoich energiach. Człowiek poprzez energie i w energiach spotyka Boga. Łaska Boża to przebóstwiający energie. Palamas zakłada rozróżnienie pomiędzy „istotą” Boga a Jego łaską<sup>50</sup>. Źródłem i przyczyną przebóstwienia człowieka nie jest Boża „istota”, ale łaska Boża. *Χάρις (łaska) nie jest identyczna ουσία (istocie). (...) To jest Boża i niestworzona łaska i energia*<sup>51</sup>. Według Palamasa, to rozróżnienie nie oznacza oddzielenia. Energie „pochodzą” (*προϊέναι*) od Boga i objawiają Jego „istotę”. Czasownik „pochodzić” znów wyraża rozróżnienie, ale nie oddzielenie. Łaska odróżniona i nieoddzielona od istoty rozumiana jest w kategoriach personalistycznych, osobistego spotkania i doświadczenia zbawczego. Zbawienie oznacza nie tylko przebaczenie grzechów, ale rzeczywiste odnowienie i spełnienie człowieka jako Bożego syna. Dokonuje się ono nie tylko dzięki ludzkim, naturalnym wysiłkom, ale przede wszystkim dzięki Bożej, niestworzonej łasce, dzięki Bożym energiom. Bóg szuka, znajduje i przyjmuje do wspólnoty ze sobą, a dokonuje się to dzięki Jego energiom i w nich.

<sup>49</sup> Tamże, s. 388.

<sup>50</sup> Por. tamże, s. 389.

<sup>51</sup> Tamże, s. 390.

Omawiając myśl Palamasa, o. Florovsky zaznacza, że punktem wyjścia dla jego koncepcji jest charakterystyczne dla całej teologii wschodniej, począwszy od Atanazego, rozróżnienie pomiędzy „istotą” Boga i Jego „wołą”. Jest to realne rozróżnienie, które nie narusza prostoty Boga. Jest ono konieczną podstawą dla właściwej teologii – nauki o wewnętrznej tajemnicy Trójcy Świętej i właściwego rozróżnienia pomiędzy „rodzeniem” (Syna) i „stwarzaniem” (świata). Zaznacza jednocześnie, że z punktu widzenia teologii św. Augustyna koncepcja ta jest całkowicie absurdalna<sup>52</sup>.

Florovsky nazywa koncepcję Grzegorza Palamasa „egzystencjalistyczną” w odróżnieniu od „esencjalnych” teologii, którym nie udaje się odpowiedzieć na tak ważne problemy, jak: Boża wolność, dynamizm Bożej wolności, realność Bożych działań. Jedyna prawdziwa chrześcijańska metafizyka to „metafizyka osoby”. Punktem wyjścia dla teologii Palamasa jest historia zbawienia. W wymiarze świata to biblijna historia Bożych czynów, mająca swoją kulminację w tajemnicy Wcielonego Słowa i Jego uwielbienie przez krzyż i zmartwychwstanie. W wymiarze człowieka to droga chrześcijanina, pielgrzymującego ku doskonałości, ku pełni spotkania z Bogiem. Florovsky nazywa ten sposób uprawiania teologii „teologią wolności” lub też „teologią wydarzeń”<sup>53</sup>.

\*\*\*

Ten krótki dyskurs na temat nauki o Georges’a Florovsky’ego o „Bożych energiach” może stać się okazją do zapoznania się z tą niezwykle ważną dla teologii prawosławnej, a nieznaną zazwyczaj w teologii zachodniej doktryną. W tekstach Florovsky’ego spotykamy zasadnicze elementy tej doktryny. Nauka, której początki znajdujemy w teologii Atanazego Wielkiego i Ojców Kapadockich, o rozróżnieniu pomiędzy istotą Boga a Jego energiami, działaniami, pomiędzy tym, co jest konieczne w Bogu (trójjedyność), a tym, co oparte jest na wolnej woli całej Trójcy Świętej, jest kluczem do zrozumienia prawosławnej teologii *sensu stricte*, nauki o stworzeniu i doktryny o przeobstwieńniu. O. Florovsky nazywa ten sposób uprawiania teologii „egzystencjalnym”, w znaczeniu opisu egzystencjalnej natury

<sup>52</sup> Por. tamże, s. 391.

<sup>53</sup> Tamże, s. 393.

Boga. W świetle tej doktryny Bóg jest bytem prostym, ponieważ nie jest złożony z istoty, która byłaby różna od Jego istnienia. Jest natomiast złożony w dwojakim sensie: po pierwsze – jako wspólnota Trzech Hipostaz, po drugie – jako byt, którego istota nie jest tożsama z Jego działaniami, czyli energiami<sup>54</sup>. Rodzi to wiele słusznych pytań, zastrzeżeń, wręcz sprzeciw<sup>55</sup>, zwłaszcza w ramach pojęć teologii tomistycznej<sup>56</sup>, ale ich przytaczanie nie jest naszym celem. Może dobrze jest pamiętać, że sam św. Tomasz z Akwinu w dziełku *Contra errores Grecorum* pisał: *liczne formuły, które dobrze brzmią po grecku, po łacinie być może dobrze nie brzmią, z tego powodu łacinnicy i Grecy wyznają tę samą prawdę innymi słowami*<sup>57</sup>.

### Summary

#### The Theory of God's Energies in Georges Florovsky's Theology

Georges Vasilievich Florovsky (1893–1979) was a prominent 20<sup>th</sup> century Orthodox Christian priest, theologian, and writer, active in the ecumenical movement. His literary output covered subjects on nearly every aspect of Church life. Florovsky became part of the great emigration of the Russian intelligentsia, which also included Nikolai Berdyaev, Sergei Bulgakov, Nicholas Lossky, Alexander Schmemmann, and John Meyendorff. In his address to the gathering of Orthodox theologians in Athens, Florovsky pointed to the doctrine of energies as one of those truths that needed to be rediscovered by Orthodox theology. The major part of Florovsky's work on the subject is to be found in three papers: *Твар и тварность, Понятие творения у святителя Афанасия Великого* and *Святитель Григорий Палама и традиция Отцов*. The starting point for Florovsky's thought is the argument that the world does not have to exist. The creation has its foundation in the will of God and not in the nature or essence of God. This distinction between nature/essence and will becomes the basis for Florovsky's

<sup>54</sup> Por. A. Siemianowski, dz. cyt., s. 98.

<sup>55</sup> Por. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*. T. 2: *Osoby dramatu*. Cz. 1: *Człowiek w Bogu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2006, s. 12–183.

<sup>56</sup> A. Siemianowski w swojej pracy *Tomizm a palamizm...* bardzo przekonująco ukazuje, że pomimo wzajemnego niezrozumienia i uprzedzeń pomiędzy palamizmem a tomizmem, jest wiele elementów podobnych, a czasem wspólnych pomiędzy tymi dwoma doktrynami. Por. A. Siemianowski, dz. cyt., s. 97–98.

<sup>57</sup> Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. i oprac. J. Salij, Poznań 1984, s. 159.

justification of the distinction between essence and energy in God. The distinction between essence and energy is in fact the distinction between necessity and free will. This in turn forms the foundation for a proper ontological differentiation between God and the creation. The energies represent God's will and grace, due to which the creation and the new creation (deification) are possible. The energies are perceived as the activities of the entire undivided Trinity.