



**Wojciech Słomski**

Uniwersytet Vizja w Warszawie

slomski@autograf.pl

ORCID: 0000-0003-1532-0341

DOI: <https://doi.org/10.12775/BPTh.2026.004>

19 (2026) 1: 77–88

ISSN (print) 1689-5150

ISSN (online) 2450-7059

## **Blacherny 1351 jako moment konstytutywny: porównanie z Niceą 325 i Chalcedonem 451**

### **Blachernae 1351 as a Constitutive Moment: A Comparison with Nicaea 325 and Chalcedon 451**

**Streszczenie.** Artykuł analizuje synod konstantynopolitański z 1351 roku jako moment o funkcji konstytutywnej w dziejach prawosławnej samoświadomości dogmatycznej i duchowej, zestawiając go z wcześniejszymi soborami w Nicei (325) i Chalcedonie (451). W pierwszej części omówiono ontologiczny wymiar Nicei oraz chrystologiczną regułę Chalcedonu, ze szczególnym uwzględnieniem ich formuł greckich i ich znaczenia dla późniejszej ortodoksji. W części drugiej przedstawiono spór hezychastyczny oraz synodalne ukształtowanie palamickiego rozróżnienia między istotą a energiami Boga. Artykuł dowodzi, że rok 1351 nie może być formalnie utożsamiany z soborami powszechnymi, ale pełni wobec prawosławia funkcję analogicznie konstytutywną: stabilizuje normatywny język łaski, przeobóstwienia i realnego uczestnictwa człowieka w życiu Boga. W zakończeniu zaproponowano porównawczą typologię trzech momentów: ontologicznego (Nicea), chrystologicznego (Chalcedon) i mistagogicznego (Blacherny).

**Abstract.** The article examines the Constantinopolitan synod of 1351 as a moment playing a constitutive role in the history of Orthodox dogmatic and spiritual self-understanding, comparing it with the earlier councils of Nicaea (325) and Chalcedon (451). The first part discusses the ontological dimension of Nicaea and the Christological rule of Chalcedon, with particular attention to their Greek formulas and their significance for later orthodoxy. The second part presents the hesychast controversy and the synodal consolidation of the Palamite distinction between God's essence and energies. The article argues that the year 1351 cannot be formally identified with the ecumenical councils, yet it performs an analogously constitutive function for Orthodoxy by stabilizing the normative language of grace, deification, and real participation in the divine life. The conclusion proposes a comparative typology of three moments: ontological (Nicaea), Christological (Chalcedon), and mystagogical (Blachernae).

**Słowa kluczowe:** Sobór Nicejski 325, Sobór Chalcedoński 451, Sobór w Blachernach 1351, Grzegorz Palamas, hezychazm, moment konstytutywny, eklezjologia, teologia energii.

**Keywords:** Council of Nicaea 325, Council of Chalcedon 451, Council of Blachernae 1351, Gregory Palamas, hesychasm, constitutive moment, ecclesiology, theology of energies.

## Wstęp

Problem, który stawiamy w niniejszym studium, wyrasta z przekonania, że w historii doktryny chrześcijańskiej istnieją takie punkty zwrotne, które nie tylko porządkują spory swojej epoki, ale konstytuują trwałe formy samorozumienia Kościoła. Nicea (325) i Chalcedon (451) należą do wydarzeń tego rodzaju: pierwszy z tych soborów ustalił ontologiczny status Syna wobec Ojca za pomocą pojęcia *homoousios*, drugi zaś nadał normatywny kształt chrystologii przez definicję jednego i tego samego Chrystusa poznawanego *en dyo physeis asynchytōs, atreptōs, adiairetōs, achōristōs* (Mansi 1759–1798; Price and Gaddis 2005, 2:11–19). Te dwa akty wyznaczyły kanon ortodoksji nie tylko w sensie dogmatycznym, lecz także eklezjalnym i hermeneutycznym: odtąd nie chodziło już jedynie o to, w co Kościół wierzy, ale również jakim językiem tę wiarę może wyrażać, nie tracąc jej wewnętrznej spójności.

Teza niniejszego artykułu głosi, że do tego szeregu należy dopisać także synod konstantynopolitański z 1351 roku, choć nie w sensie formalnej równorzędności z soborami powszechnymi, lecz jako moment konstytutywny dla prawosławnej samoświadomości dogmatyczno-duchowej. Nie chodzi zatem o proste utożsamienie różnych rang wydarzeń kościelnych, ale o uchwycenie ich analogicznej funkcji: Nicea określa regułę ontologiczną chrystologii, Chalcedon regułę chrystologiczno-soteriologiczną, natomiast 1351 rok stabilizuje regułę mistagologiczną, to znaczy normę mówienia o realnym udzielaniu się Boga w Jego niestworzonych energiach. W tym sensie Blacherny nie są jedynie późnośredniowiecznym epizodem polemicznym, ale wydarzeniem, w którym prawosławie nadało normatywną postać swojej teologii łaski, przeobstwienia i doświadczenia Boga (Meyendorff 1964a, 213–235; Russell 2004, 304–321).

Badamy zatem trzy „momenty konstytutywne” nie po to, by zunifikować ich ontologicznie odmienne rozstrzygnięcia, lecz po to, by zobaczyć, jak każdy z nich ustanawia określony horyzont wiary: Nicea – ontologiczny, Chalcedon – chrystologiczno-soteriologiczny, Blacherny – mistagogiczno-energetyczny. Oś porównania wyznacza tu triada: definicja, spór, recepcja. Definicja, ponieważ chodzi o normatywne sformułowania, które weszły do trwałego języka Kościoła; spór, ponieważ każdy „moment konstytutywny” jest skrzepnięciem długiej polemiki; recepcja, ponieważ to ona ostatecznie decyduje, czy dane rozstrzygnięcie staje się rzeczywistą formą życia wspólnoty, czy pozostaje jedynie tekstem epoki (Pelikan 1971, 173–225; Plested 2012, 51–78).

Tak rozumiana konstytutywność nie oznacza jedynie decyzji doktrynalnej. Oznacza również akt hermeneutyczny, liturgiczny i eklezjalny, w którym Kościół, odpowiadając na konflikt interpretacyjny, wydobywa ze skarbu wiary formułę zdolną trwale porządkować modlitwę, teologię i praktykę wspólnoty. Nicea stanowi taki moment wobec arianizmu: formuła *homoousios* nie dodaje nowej treści do Ewangelii, lecz wyznacza granicę jej prawowiernej interpretacji. Chalcedon konstytuuje regułę unii hipostatycznej, która staje się trwałym kryterium chrystologicznej ortodoksji. Synod z 1351 roku porządkuje natomiast język doświadczenia Boga: pozwala mówić o realnym uczestnictwie stworzenia w życiu Boga bez zacierania granicy między niepoznawalną istotą a udzielającą się energią (Louth 2013, 73–82).

Wprowadzenie dopełniają dwie przesłanki biblijne, które powracają jako nić przewodnia całego wywodu. Pierwszą z nich jest janowy prolog jako hermeneutyczny horyzont Nicei: skoro Słowo jest prawdziwie Bogiem – „*kai Theos ēn ho Logos*” – wówczas chrystologia musi znaleźć język zdolny wyrazić pełną boskość Syna bez popadania ani w subordynacjonizm, ani w modalizm. Drugą jest obietnica z 2 P 1,4 – „*theias koinōnoi physeōs*” – która stanowi biblijny horyzont dla późniejszej teologii przebóstwienia i dla palamickiego rozróżnienia między istotą a energią. Jeżeli bowiem człowiek ma rzeczywiście stać się „uczestnikiem Boskiej natury”, trzeba wyjaśnić, jak takie uczestnictwo jest możliwe, nie znosząc transcendencji Boga ani nie redukując łaski do porządku stworzonego.

Metoda niniejszej pracy jest potrójna. Po pierwsze, historyczna: rekonstruujemy konteksty polityczne i kościelne, w których dojrzewały definicje – od kryzysu ariańskiego po późnobizantyńskie wojny domowe i kontrowersję hezychastyczną. Po drugie, dogmatyczna: analizujemy formuły w ich semantyce i funkcji teologicznej. Słowo *homoousios* odczytujemy nie jako abstrakcyjny abstrakt metafizyczny, lecz jako regułę egzegezy chrystologicznej; chalcedoń-

skie cztery przysłówki – jako hermeneutyczną siatkę interpretacji wcielenia; palamickie *aktistos energeia* – jako klucz do napięcia między nieprzystępnością Boga a realnością przeobóstwienia. Po trzecie, recepcyjna: śledzimy, jak definicje zostały odzwierciedlone w liturgii, duchowości i samoświadomości Kościoła – od Symbolu nicejskiego po palamickie dodatki do Synodikonu Ortodoksji (Meyendorff 1964a, 223–235; Russell 2004, 318–321).

Nowość proponowanego ujęcia polega nie na ponownym omówieniu samych sporów nicejskiego, chalcedońskiego i hezychastycznego, lecz na ich zestawieniu w jednej perspektywie porównawczej. Celem nie jest wykazanie prostego paralelizmu między wydarzeniami odległymi chronologicznie i różnymi rangą kanoniczną, ale uchwycenie strukturalnej analogii ich funkcji. Dzięki temu możliwe staje się zbudowanie porównawczej typologii „konstytucji” ortodoksji: Nicea jako reguła wiary ontologicznej, Chalcedon jako reguła chrystologicznej unii, Blacherny jako reguła doświadczenia łaski i przeobóstwienia. Tylko w takim sensie można mówić o 1351 roku jako o momencie konstytutywnym: nie jako o późnym odpowiedniku soboru powszechnego, lecz jako o wydarzeniu, w którym prawosławie wypowiedziało raz jeszcze tę samą wiarę w nowym języku – języku doświadczenia Boga.

## 1 Nicea 325 – ontologiczny fundament chrystologii

Sobór nicejski z 325 roku jest pierwszym z momentów, które można nazwać konstytutywnymi w ścisłym sensie. Jego wyjątkowość polega na tym, że w obliczu sporu ariańskiego Kościół nie poprzestał na ogólnym potwierdzeniu czci oddawanej Chrystusowi, lecz sięgnął po formułę precyzyjną, ryzykowną i normatywną zarazem. Stawką nie było bowiem jedynie rozstrzygnięcie jednej kontrowersji terminologicznej, ale obrona samej logiki zbawienia. Ariańskie twierdzenie „*en pote hote ouk ēn*” podważało możliwość realnego przeobóstwienia człowieka: jeśli Syn należy do porządku stworzenia, nie może być sprawcą udziału w życiu Boga (Ayres 2004, 90–99; Pietras 2025, 201–228).

Właśnie dlatego tekst symbolu nicejskiego nabiera znaczenia, które wykracza daleko poza zwykłe wyznanie wiary. Kościół wyznaje tam: „*Kai eis hena Kyrion Iēsoun Christon, ton Huion tou Theou ton Monogenē ... Theon alēthinon ek Theou alēthinou, gennēthenta ou poiēthenta, homoousion tō Patri*” – „i w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego Jednorodzonego... Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego, nie stworzonego, współistotnego Ojcu” (Mansi

1759–1798). W tej formule kulminują trzy wątki: pełna boskość Syna, odróżnienie zrodzenia od stworzenia oraz ontologiczna jedność Ojca i Syna. Nicea nie proponuje więc neutralnej terminologii kompromisowej, ale świadomie wyznacza granicę prawowiernej chrystologii.

Istotne jest również to, że symbol nicejski nie jest jedynie odpowiedzią spekulatywną. Jego język wyrasta z długiego napięcia między lekturą Pisma, modlitwą Kościoła i próbą filozoficznego doprecyzowania wiary. Formuła *homoousion tō Patri* nie jest zatem obcym dodatkiem do objawienia, lecz regułą odczytywania tego, co Kościół już wyznawał w wierze i liturgii. Jeżeli prolog Janowy mówi: „*kai Theos ēn ho Logos*”, to spór dotyczy już nie samego tekstu biblijnego, lecz jego poprawnej interpretacji. Nicea właśnie tę interpretację stabilizuje (Pelikan 1971, 223–260).

Recepcja Nicei pokazuje zresztą, że konstytutywność soboru nie dokonała się wyłącznie w samym roku 325. Symbol nicejski przez dziesięciolecia pozostawał punktem odniesienia i polemik, zanim uzyskał status rzeczywiście powszechnie obowiązujący. Dopiero rozwój terminologii kapadockiej, późniejsze rozróżnienie między *ousia* i *hypostasis* oraz związanie nicejskiego wyznania z liturgiczną pamięcią Kościoła uczyniły z niego trwałą normę. W tym sensie Nicea jest nie tylko wydarzeniem historycznym, ale początkiem procesu, w którym chrześcijańska ontologia trynitarna otrzymała formę obowiązującą (Florovsky 1987, 95–134).

## 2. Chalcedon 451 – chrystologiczna reguła unii

Jeśli Nicea określiła ontologiczną prawdę o Synu, to Chalcedon musiał odpowiedzieć na pytanie o sposób istnienia i działania wcielnego Słowa. Spory V wieku ujawniły, że samo wyznanie bóstwa Chrystusa nie wystarcza. Należy jeszcze ustalić, jak mówić o jedności osoby i pełni obu natur, nie popadając ani w rozszczepienie podmiotu, ani w ich zmieszanie. W tym sensie Chalcedon stanowi drugi wielki moment konstytutywny: ustanawia nie tyle nową treść objawienia, ile regułę języka chrystologicznego (Grillmeier 1975, 543–549).

W centrum definicji chalcedońskiej stoi formuła: „*hena kai ton auton Christon ... en dyo physeis asynchytōs, atreptōs, adiairetōs, achōristōs*”, czyli „jednego i tego samego Chrystusa... w dwóch naturach, niez mieszanie, niezmiennie, niepodzielnie, nierozdzielnie” (Price and Gaddis 2005, 2:11–19). Wersja łacińska utrzymała tę samą regułę jako: *in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter*. Sobór nie usuwa paradoksu wcielenia, lecz go dogmatycznie

porządkuje: jedność osoby nie znosi odrębności natur, a odrębność natur nie rozbija jedności osoby. Chalcedon wyznacza tym samym granice wszelkiej późniejszej chrystologii.

Niezwyczajnie ważnym uzupełnieniem tej definicji pozostaje *Tomus ad Flavianum* Leona Wielkiego, przyjęty przez ojców soboru jako tekst zgodny z wiarą Kościoła. Klasyczna formuła Leona brzmi: „*Agit enim utraque forma cum alterius communionem quod proprium est; Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est*” (Leo Magnus 1846–1865, 54:763–766). Jej sens polega na tym, że każda z natur działa zgodnie ze swoją właściwością, lecz nie poza jednością osoby. To właśnie ta zasada pozwala zrozumieć, że w Chrystusie nie mamy dwóch odrębnych podmiotów czynności, lecz jeden podmiot bosko-ludzki, działający w i przez dwie pełne natury.

W tym sensie Chalcedon nie jest jedynie historycznym rozwiązaniem kryzysu po Efezie i po tzw. *latrocinium efeskim*, ale normą hermeneutyczną dla całej późniejszej soteriologii. Jeśli bowiem w Chrystusie to, co boskie, i to, co ludzkie, jednoczą się bez zmieszania i bez rozdzielania, to właśnie ta logika staje się kluczem do dalszego pytania o przeobóstwienie i łaskę. Chalcedon nie mówi jeszcze językiem energii, ale przygotowuje dla niego przestrzeń: chroni zarazem transcendencję Boga i realność Jego zbawczego działania w człowieczeństwie Chrystusa (Price and Gaddis 2005, 2:11–19; Wessel 2008, 285–312).

### 3. Blacherny 1351 – mistagogiczna reguła doświadczenia

Synod konstantynopolitański z 1351 roku zamyka zasadniczą fazę sporów hezychastycznych i dlatego powinien być odczytywany nie jako epizod późnobizantyńskiej polemiki, lecz jako wydarzenie o trwałym znaczeniu dogmatycznym dla prawosławia (Melloni 2016, 179–184, 191–200). Przedmiotem sporu nie była kwestia uboczna ani marginalna praktyka ascetyczna, ale sam sposób rozumienia relacji między transcendencją Boga a realnością Jego działania w świecie i w człowieku (Melloni 2016, 185–193). Stawką kontrowersji było zatem pytanie, czy łaska, przeobóstwienie i kontemplacja mogą być rozumiane realistycznie, czy też muszą zostać zredukowane do porządku stworzonego, symbolicznego albo psychologicznego (Melloni 2016, 191–200; Meyendorff 1964a, 223–235).

Spór ten wyrósł z konfrontacji pomiędzy Grzegorzem Palamasem a jego przeciwnikami, przede wszystkim Barlaamem z Kalabrii i Grzegorzem Akindynem (Melloni 2016, 179–184). W centrum debaty znalazła się możliwość

realnego poznania Boga oraz status tego, co hezychaszcisci określali jako doświadczenie boskiej obecności (Melloni 2016, 185–186, 191–193). Przeciwnicy hezychastów obawiali się, że każda afirmacja bezpośredniego doświadczenia Boga musi prowadzić albo do utożsamienia człowieka z boską istotą, albo do mistycznego subiektywizmu (Melloni 2016, 191–193). Odpowiedź Palamasa polegała na rozróżnieniu pomiędzy *ousia* a *energeia* (Melloni 2016, 191–193, 196–199). Boska istota pozostaje absolutnie niepoznawalna, nieudzielalna i nieprzystępna, natomiast boska energia jest rzeczywistym, niestworzonym sposobem obecności i działania Boga (Melloni 2016, 191–193, 196–200; Russell 2004, 318–321). Dzięki temu możliwe staje się jednoczesne zachowanie apofatycznej transcencji Boga i realizmu przeobóstwienia (Melloni 2016, 196–200; Meyendorff 1964a, 223–235).

W tym sensie spór hezychastyczny nie dotyczy jedynie metod modlitwy ani technik ascetycznych, lecz samego rdzenia chrześcijańskiej soteriologii (Melloni 2016, 185–193, 191–200). Jeśli człowiek ma stać się, zgodnie z 2 P 1,4, *theias koinōnos physeōs*, to trzeba wyjaśnić, jak takie uczestnictwo jest możliwe bez naruszenia absolutnej różnicy między stworzeniem a Stwórcą (Russell 2004, 304–321). Palamicka odpowiedź brzmi: człowiek nie uczestniczy w boskiej istocie, lecz w boskim życiu udzielanym przez niestworzone energie (Melloni 2016, 199–200). To właśnie rozróżnienie pozwala połączyć prawdę o Bogu, który „mieszka w światłości niedostępnej” (1 Tm 6,16), z prawdą o rzeczywistym przeobśtwieniu człowieka (Melloni 2016, 196–200; Meyendorff 1964a, 223–235).

Rozstrzygnięcie z 1351 roku nadaje temu rozróżnieniu rangę synodalnej normy (Melloni 2016, 191–200). Synod mówi o jedności i różnicy między boską istotą i energią, ujmując tę naukę jako element doktryny Kościoła, a nie jako prywatną opinię jednego teologa (Melloni 2016, 191–200). Kluczowe jest przy tym to, że synod odrzuca dwie deformacje naraz. Z jednej strony nie pozwala utożsamiać energii z istotą w taki sposób, który usuwałby wszelką realną różnicę (Melloni 2016, 192–193, 196–198). Z drugiej strony nie pozwala myśleć o energii jako o czymś obcym wobec Boga albo należącym do porządku stworzonego (Melloni 2016, 196–200). Oznacza to, że energia nie jest ani samą istotą, ani czymś zewnętrznym wobec Boga. Jest rzeczywistym sposobem boskiego samoudzielania się (Melloni 2016, 196–198).

Ta myśl zostaje rozwinięta przez język pochodzenia i nierozdzielności. Energia „pochodzi” od Boga, ale nie w taki sposób, w jaki stworzenia pochodzą od Stwórcy (Melloni 2016, 196–199). Nie jest bowiem skutkiem stwórczego aktu w sensie właściwym. Jej relacja do istoty nie jest relacją wytworu do przyczyny,

lecz relacją niewyczerpanego wypływu życia boskiego (Melloni 2016, 196–199). Dlatego synod może mówić o jedności i różnicy zarazem. Jedność nie usuwa różnicy, a różnica nie niszczy jedności (Melloni 2016, 198). Właśnie ten punkt stanowi formalne jądro całej definicji. Rozróżnienie pomiędzy istotą i energią nie osłabia jedności Boga, lecz chroni ją przed takim uproszczeniem, które czyniłoby niemożliwym rzeczywiste uczestnictwo człowieka w życiu Bożym (Melloni 2016, 196–200).

Waga tej synodalnej formuły ujawnia się szczególnie tam, gdzie tekst przechodzi od poziomu definicji formalnej do konsekwencji soteriologicznych. Boska energia zostaje określona jako rzeczywiście udzielalna, podczas gdy boska istota pozostaje nieuczestniczalna (Melloni 2016, 199). To odróżnienie pozwala uchwycić sens przeobóstwienia. *Theosis* nie oznacza ani przemiany stworzenia w istotę Boga, ani wyłącznie moralnej bliskości z Bogiem. Oznacza realny udział w niestworzonym życiu Boga, udział możliwy właśnie dlatego, że Bóg, pozostając nieskończenie transcendentny w swej istocie, udziela się stworzeniu w swoich energiach (Melloni 2016, 199–200; Russell 2004, 318–321). Dzięki temu przeobóstwienie zachowuje zarówno pełny realizm, jak i pełne zabezpieczenie granicy między Stwórcą a stworzeniem (Melloni 2016, 199–200; Meyendorff 1964a, 223–235).

W tym miejscu należy umieścić również motyw światła Taboru. W perspektywie palamickiej światło Przemienienia nie jest psychicznym przeżyciem, dydaktycznym symbolem ani stworzoną manifestacją chwały, ale objawieniem niestworzonej energii Boga (Melloni 2016, 186, 192–193). Dlatego spór o Tabor nie jest marginesem całej kontrowersji, lecz jednym z jej kluczowych punktów. Jeżeli światło Taboru jest niestworzone, wtedy możliwe jest twierdzenie, że człowiek doświadcza realnego działania Boga. Jeżeli natomiast jest stworzone, wówczas całe doświadczenie hezychastyczne zostaje zredukowane do porządku pośrednich efektów, które nie dają rzeczywistego udziału w życiu Boga (Melloni 2016, 186, 192–193). Tabor staje się zatem miejscem, w którym teologia łaski spotyka się z chrystologią i mistagogią (Melloni 2016, 186, 191–193).

Właśnie dlatego rok 1351 może zostać nazwany momentem konstytutywnym dla prawosławnej samoświadomości dogmatyczno-duchowej. Nie dlatego, że synod ten formalnie zajmuje miejsce soboru powszechnego, lecz dlatego, że stabilizuje język, w którym prawosławie będzie odtąd mówiło o łasce, modlitwie i przeobóstwieniu (Melloni 2016, 191–200; Meyendorff 1964a, 223–235). Rozstrzygnięcie to nie dodaje nowej treści do depozytu wiary, ale wydobywa konsekwencje wcześniejszej tradycji w porządku doświadczenia Boga (Melloni

2016, 191–200). Jeśli Nicea zabezpiecza prawdę o boskości Syna, a Chalcedon prawdę o jedności osoby i odrębności natur w Chrystusie, to 1351 rok porządkuje pytanie o to, jak zbawcze udzielanie się Boga staje się realne w życiu wierzącego (Melloni 2016, 191–200; Russell 2004, 318–321).

W tym sensie Blachery nie są późnym dodatkiem do historii dogmatu, lecz dopełnieniem wcześniejszego rozwoju w wymiarze mistagogicznym. Ich znaczenie polega na tym, że teologia łaski i przeobstwienia otrzymuje tu synodalnie ustabilizowaną formę (Melloni 2016, 191–200). Nie jest to już wyłącznie propozycja szkoły ascetycznej ani prywatna interpretacja doświadczenia świętych. Jest to norma kościelna, która łączy modlitwę, doktrynę i życie liturgiczne (Melloni 2016, 191–200). Dlatego recepcja palamizmu w późniejszej tradycji prawosławnej nie ma charakteru przypadkowego. Jest konsekwencją tego, że 1351 rok ustanowił regułę doświadczenia Boga jako integralny element prawosławnej ortodoksji (Melloni 2016, 191–200; Meyendorff 1964a, 223–235; Russell 2004, 318–321).

W efekcie synod z 1351 roku należy rozumieć jako wydarzenie, w którym prawosławie wypowiedziało raz jeszcze tę samą wiarę Kościoła, ale już nie przede wszystkim w kategoriach ontologicznych czy chrystologicznych, lecz w języku duchowego uczestnictwa (Melloni 2016, 191–200). Nie zmienia to wcześniejszych definicji, lecz ukazuje ich wewnętrzne konsekwencje. Jeżeli bowiem Bóg jest prawdziwie obecny i działający w Chrystusie, to musi istnieć także rzeczywisty sposób uczestnictwa stworzenia w Jego życiu. Właśnie ten sposób określa teologia niestworzonych energii, a synod 1351 roku nadaje mu postać normatywną (Melloni 2016, 196–200; Meyendorff 1964a, 223–235).

## Zakończenie

Zestawienie Nicei (325), Chalcedonu (451) i synodu konstantynopolińskiego z 1351 roku pozwala uchwycić nie tylko ciągłość rozwoju doktryny, ale również wewnętrzne zróżnicowanie sposobów, w jakie Kościół formułował normy własnej wiary. Nicea określiła ontologiczną prawdę o Synu jako współistotnym Ojcu; Chalcedon nadał normatywny kształt chrystologii, wyznaczając regułę jedności osoby i odrębności natur; synod z 1351 roku ustabilizował natomiast prawosławny język mówienia o łasce, przeobstwieniu i realnym uczestnictwie człowieka w życiu Boga. W tym sensie trzy analizowane wydarzenia nie są prostymi powtórzeniami tej samej struktury, ale należą do jednego długiego

procesu, w którym Kościół odpowiadał na pytanie, czy i jak Bóg może być realnie obecny i działający, nie tracąc swej transcendencji.

Nie oznacza to formalnego zrównania 1351 roku z soborami powszechnymi. Taka teza byłaby historycznie i kanonicznie zbyt mocna. Można jednak mówić o funkcji konstytutywnej tego synodu dla prawosławnej samoświadomości dogmatyczno-duchowej. Jeśli bowiem Nicea wyznacza regułę ontologicznej ortodoksji, a Chalcedon regułę ortodoksji chrystologicznej, to rozstrzygnięcie palamickie porządkuje wymiar mistagogiczny, to znaczy sposób rozumienia realnego udzielania się Boga stworzeniu. Nie chodzi tu o dodanie nowej treści do depozytu wiary, lecz o synodalne wydobycie konsekwencji wcześniejszych definicji w porządku łaski i doświadczenia.

Na tym tle rozróżnienie między istotą i energią okazuje się nie marginalnym elementem późnobizantyńskiej scholastyki, lecz próbą ochrony dwóch twierdzeń równocześnie: absolutnej nieprzystępności Boga w Jego istocie oraz realności Jego obecności i działania w stworzeniu. Właśnie dlatego 1351 rok nie jest jedynie końcem jednej kontrowersji, ale momentem, w którym prawosławie nadało normatywną formę swojej teologii przebóstwienia. Jeśli człowiek ma stać się „*theias koinōnos physeōs*”, a zarazem Bóg pozostaje tym, który mieszka w światłości niedostępnej, to teologia musi wypracować język zdolny utrzymać jedność tych dwóch prawd. Takim językiem stała się właśnie palamicka nauka o niestworzonych energiach.

W konsekwencji Blacherny mogą być odczytywane jako moment dopełniający wcześniejszy rozwój dogmatyczny w wymiarze mistagogicznym. Nicea zabezpiecza prawdę o Tym, który zbawia; Chalcedon o sposobie, w jaki w Chrystusie jednoczy się to, co boskie i ludzkie; 1351 rok porządkuje pytanie o to, jak owo zbawcze udzielanie się Boga staje się realne w życiu wierzącego i we wspólnocie Kościoła. Dzięki temu rok 1351 jawi się nie jako późny dodatek do historii doktryny, lecz jako jedno z najważniejszych wydarzeń formujących prawosławną tożsamość dogmatyczno-duchową.

## Bibliografia

### Źródła

Athanasius Alexandrinus. 1857–1866. *Opera omnia quae extant vel quae eius nomine circumferuntur*. In *Patrologiae cursus completus, series Graeca*, vols. 25–28. Edited by J.-P. Migne. Paris: J.-P. Migne.

- Basiliius Magnus. 1857–1866. *Opera omnia*. In *Patrologiae cursus completus, series Graeca*, vols. 29–32. Edited by J.-P. Migne. Paris: J.-P. Migne.
- Leo Magnus. 1846–1865. *Opera omnia*. In *Patrologiae cursus completus, series Latina*, vols. 54–56. Edited by J.-P. Migne. Paris: J.-P. Migne.
- Mansi, Giovanni Domenico, ed. 1759–1798. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. 31 vols. Florentiae–Venetiis: A. Zatta.
- Melloni, Alberto, ed. 2016. *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta, editio critica*. Vol. IV/1, *The Great Councils of the Orthodox Churches: Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Constantinople 1872*. Turnhout: Brepols.
- Palamas, Gregorius. 1865–1866. *Opera omnia*. In *Patrologiae cursus completus, series Graeca*, vols. 150–151. Edited by J.-P. Migne. Paris: J.-P. Migne.
- Rahlf's, Alfred, ed. 2006. *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Weber, Robert, and Roger Gryson, eds. 2007. *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*. 5th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

## Literatura

- Ayres, Lewis. 2004. *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Florovsky, Georges. 1987. *The Eastern Fathers of the Fourth Century*. Vol. 7 of *The Collected Works of Georges Florovsky*. Belmont, MA: Nordland; Vaduz: Buchervertriebsanstalt.
- Grillmeier, Alois. 1975. *Christ in Christian Tradition*. Vol. 1, *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. 2nd rev. ed. London: Mowbrays.
- Lossky, Vladimir. 1944. *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris: Aubier, Éditions Montaigne.
- Louth, Andrew. 2013. *Introducing Eastern Orthodox Theology*. London: SPCK.
- Meyendorff, Jean. 1964a. *A Study of Gregory Palamas*. London: Faith Press.
- Meyendorff, Jean. 1974. *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.
- Nichols, Aidan. 1993. *Byzantine Gospel: Maximus the Confessor in Modern Scholarship*. Edinburgh: T&T Clark.
- Pelikan, Jaroslav. 1971. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Vol. 1, *The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pietras, Henryk. 2025. *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

- Plested, Marcus. 2012. *Orthodox Readings of Aquinas*. Oxford: Oxford University Press.
- Price, Richard, and Michael Gaddis, eds. 2005. *The Acts of the Council of Chalcedon*. 3 vols. Liverpool: Liverpool University Press.
- Russell, Norman. 2004. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Ware, Kallistos. 1979. *The Orthodox Way*. London: Mowbrays.
- Ware, Kallistos. 1993. *The Orthodox Church*. Rev. ed. London: Penguin.
- Wessel, Susan. 2008. *Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome*. Supplements to *Vigiliae Christianae* 93. Leiden–Boston: Brill.