



WOJCIECH SŁOMSKI

UNIwersytet WIZJA W WARSZAWIE

SLOMSKI@AUTOGRAF.PL

ORCID: 0000-0003-1532-0341

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/TiCz.2026.006>

## MIĘDZY TRANSCENDENCJĄ A KOMUNIĄ: TEOLOGIA ENERGII BOŻYCH U GRZEGORZA PALAMASA

**Streszczenie.** Artykuł podejmuje analizę teologii energii Bożych u Grzegorza Palamasa jako kluczowej kategorii umożliwiającej zachowanie napięcia między absolutną transcendencją Boga a realnością komunii człowieka z Bogiem. Autor ukazuje, że palamickie rozróżnienie między boską istotą a energiami nie stanowi metafizycznego rozszczępienia Boga ani odstępstwa od doktryny boskiej prostoty, lecz jest konsekwentną artykulacją patrystycznej metafizyki uczestnictwa, zakorzenionej w tradycji apofatycznej Pseudo-Dionizego Areopagity.

Analiza ontologiczna prowadzi do wykazania, że energie Boże są niestworzone, realne i w pełni boskie, a zarazem nie są istotą Boga, dzięki czemu mogą stanowić ontologiczny fundament przeobstwienia bez naruszenia granicy między Stwórcą a stworzeniem. W perspektywie soteriologicznej artykuł ukazuje przeobstwienie (*theosis*) jako realne uczestnictwo w boskim życiu, dokonujące się poprzez energie Boże, a nie przez uczestnictwo w istocie Boga.

W części antropologicznej autor wskazuje, że palamicka teologia energii oferuje spójną wizję człowieka jako bytu relacyjnego, którego spełnienie dokonuje się w komunii, a nie w ontologicznej absorpcji. Recepcja eklezjalna palamizmu, potwierdzona przez synody konstantynopolitańskie XIV wieku, zostaje przedstawiona jako kluczowe kryterium interpretacyjne tej doktryny. Artykuł kończy się wskazaniem aktualności palamickiej teologii energii dla współczesnej antropologii teologicznej i debaty o komunii.

**Słowa kluczowe:** Grzegorz Palamas, energie Boże, istota i energie, przeobstwienie, komunია, teologia apofatyczna, antropologia teologiczna, hezychazm.

**Abstract. Between Transcendence and Communion: The Theology of the Divine Energies in Gregory Palamas.** The article examines Gregory Palamas's theology of the divine energies as a decisive theological framework for holding together God's absolute transcendence and the reality of human communion with God. It argues that the Palamite distinction between divine essence and energies does not introduce metaphysical division within God nor undermine divine simplicity, but rather represents a coherent development of the patristic metaphysics of participation, deeply rooted in the apophatic tradition of Pseudo-Dionysius the Areopagite.

From an ontological perspective, the study demonstrates that the divine energies are uncreated, real, and fully divine, while remaining distinct from the divine essence. This distinction provides the ontological condition of possibility for deification without collapsing the Creator–creature distinction. In its soteriological dimension, the article interprets *theosis* as real participation in the divine life through the energies, rather than participation in the divine essence itself.

The anthropological analysis shows that Palamas's theology offers a relational vision of the human person, whose fulfillment lies in communion rather than ontological absorption. Particular attention is given to the ecclesial reception of Palamism, especially through the fourteenth-century Constantinopolitan synods, as a decisive interpretive key. The article concludes by highlighting the ongoing relevance of Palamite theology for contemporary theological anthropology and current debates on communion.

**Keywords:** Gregory Palamas, divine energies, essence–energies distinction, deification, communion, apophatic theology, theological anthropology, hesychasm.

## WSTĘP

Teologia Grzegorza Palamasa należy do najbardziej znaczących i zarazem najbardziej dyskutowanych osiągnięć późnobizantyńskiej refleksji dogmatycznej. Spór hezychastyczny XIV wieku, którego Palamas był centralną postacią, nie dotyczył jedynie praktyk ascetycznych czy form modlitwy, lecz sięgał samego centrum chrześcijańskiej doktryny Boga i zbawienia: pytania o możliwość realnej komunii człowieka z Bogiem przy zachowaniu absolutnej transcendencji boskiej istoty<sup>1</sup>. W tym sensie palamicka doktryna energii Bożych nie stanowi marginalnego elementu teolo-

---

<sup>1</sup> John Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, 2nd ed., rev. repr. (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1998); John Meyendorff, *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1998).

gii wschodniej, lecz wyraża fundamentalną intuicję antropologiczno-soteriologiczną, zgodnie z którą celem ludzkiego istnienia jest przeobstwienie rozumiane jako rzeczywiste uczestnictwo w życiu Boga<sup>2</sup>.

Problem ten zachowuje aktualność również we współczesnej refleksji teologicznej, w której napięcie między transcendencją Boga a możliwością Jego realnej obecności w świecie pozostaje jednym z podstawowych zagadnień teologii systematycznej. Z jednej strony podkreśla się absolutną prostotę i niepoznawalność boskiej istoty, z drugiej zaś afirmuje się realność łaski, uświęcenia i komunii z Bogiem. Palamas proponuje rozwiązanie tego napięcia poprzez rozróżnienie między nieuczestniczalną istotą Boga (*ousia*) a Jego uczestniczalnymi, niestworzonymi energiami (*energeiai*), które są samym Bogiem w Jego działaniu i udzielaniu się stworzeniu<sup>3</sup>. Rozróżnienie to, zakorzenione w tradycji patrystycznej, nie ma na celu osłabienia nauki o boskiej prostocie, lecz jej teologiczne zabezpieczenie wobec ryzyka utożsamienia Boga z Jego skutkami lub sprowadzenia komunii do relacji czysto stworzonej<sup>4</sup>.

Badania nad Palamasem opierają się przede wszystkim na jego pismach polemicznych, zwłaszcza na *Triadach w obronie świętych hezychastów*, które stanowią kluczowe źródło dla rekonstrukcji jego doktryny istoty i energii<sup>5</sup>. W kontekście źródeł patrystycznych zasadnicze znaczenie posiada tradycja apofatyczna reprezentowana przez Pseudo-Dionizego Areopa-

---

<sup>2</sup> Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2004); Georgios I. Mantzaridis, *The Deification of Man: St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984).

<sup>3</sup> Gregory Palamas, *The Triads*, ed. John Meyendorff, trans. Nicholas Gendle (New York: Paulist Press, 1983), 93–112

<sup>4</sup> Marcus Plested, "St. Gregory Palamas on the Divine Simplicity," *Modern Theology* 35, no. 3 (2019): 508–521; D. Glenn Butner, Jr., "Communion with God: An Energetic Defense of Gregory Palamas," *Modern Theology* 32, no. 1 (2016): 20–44; Thomas G. Weinandy, "Gregory Palamas, Essence and Energy: Eradicating Falsehood and Establishing Truth," *International Journal of Systematic Theology* 26, no. 2 (2024): 146–175.

<sup>5</sup> Palamas, *The Triads*; Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff, 2 vols. (Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1959); Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff, 2nd ed., rev. and corr. (Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1973).

gite, którego *De divinis nominibus* wypracowuje fundamentalną strukturę myślenia o Bogu jako absolutnie transcendentnym w istocie, a zarazem realnie obecnym poprzez swoje działania i dary<sup>6</sup>. Dionizyjska koncepcja boskich imion i procesji stanowi ważne tło dla palamickiego rozumienia energii Bożych jako sposobów realnej obecności Boga w świecie<sup>7</sup>.

Istotny kontekst filozoficzny tej refleksji wyznacza również neoplatonizm późnego antyku. Analizy Plotyna i Proklosa ukazują rozwinięte modele uczestnictwa i wielości sposobów obecności zasady pierwszej, które odegrały ważną rolę w kształtowaniu języka metafizycznego chrześcijaństwa, choć zostały przez nie zasadniczo przekształcone<sup>8</sup>. Badania Johna Dillona oraz Wernera Beierwaltesa wykazały, że chrześcijańska recepcja neoplatonizmu nie miała charakteru prostego zapożyczenia, lecz krytycznej adaptacji podporządkowanej doktrynie stworzenia i osobowego Boga<sup>9</sup>.

W XX wieku kluczową rolę w badaniach nad Palamasem odegrał John Meyendorff, który ukazał ciągłość palamickiej doktryny z wcześniejszą tradycją patrystyczną i uwolnił ją od interpretacji redukujących ją do reakcji wyłącznie polemicznej<sup>10</sup>. W nurcie teologii prawosławnej interpretacje Włodzimierza Łoskiego i Christosa Yannarasa podkreśliły egzystencjalny i personalistyczny wymiar palamizmu, interpretując ener-

<sup>6</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, in *Patrologiae cursus completus, series graeca*, vol. 3, ed. J.-P. Migne (Paris: J.-P. Migne, 1857), cols. 585–996.

<sup>7</sup> Pseudo-Dionysius the Areopagite, *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, trans. Colm Luibheid, foreword, notes, and collaboration by Paul Rorem (New York: Paulist Press, 1987); Antonio Rigo, “Dionysius from Niketas Stethatos to Gregory the Sinaite (and Gregory Palamas),” w *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, red. Mark Edwards, Dimitrios Pallis, and Georgios Steiris (Oxford: Oxford University Press, 2022), 269–287.

<sup>8</sup> Plotinus, *Plotinus in Seven Volumes*, trans. A. H. Armstrong, 7 vols. (Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1966–1988); Proclus, *The Elements of Theology: A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary*, ed. E. R. Dodds, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1963).

<sup>9</sup> John M. Dillon, *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*. Rev. ed. with a new afterword (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996); Werner Beierwaltes, *Platonismus im Christentum* (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1998).

<sup>10</sup> Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*; John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York: Fordham University Press, 1974).

gie Boże jako warunek możliwości realnej komunii człowieka z Bogiem<sup>11</sup>. Równolegle rozwijał się nurt analiz systematyczno-filozoficznych. David Bradshaw wykazał, że spór o energie Boże wiąże się z odmiennymi recepcjami arystotelesowskiej kategorii *energeia* na Wschodzie i Zachodzie, co pozwala inaczej spojrzeć na relację palamizmu do doktryny boskiej prostoty<sup>12</sup>. Norman Russell i Georgios Mantzaridis ukazali przebóstwienie jako centralną kategorię soteriologiczną tradycji greckiej<sup>13</sup>, zaś Jean-Claude Larchet przedstawił teologię energii jako systematyczny fundament nauki o łasce<sup>14</sup>. W nowszych debatach teologii systematycznej ważne miejsce zajmują także analizy Marcusa Plesteda, D. Glenna Butnera i Thomasa G. Weinandy'ego, podejmujące dialog z problemem boskiej prostoty i znaczeniem palamizmu dla współczesnej doktryny Boga<sup>15</sup>.

Z perspektywy historycznej należy także uwzględnić synodalną recepcję palamizmu w Konstantynopolu w latach 1341, 1347 i 1351, która stanowi istotny kontekst interpretacyjny dla rozumienia doktryny energii Bożych w jej eklezjalnym i dogmatycznym wymiarze<sup>16</sup>. Pomimo bogactwa

---

<sup>11</sup> Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (London: J. Clarke, 1957), 8–10; Christos Yannaras, *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology* (Edinburgh: T&T Clark, 1991).

<sup>12</sup> David Bradshaw, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

<sup>13</sup> Russell, *The Doctrine of Deification*; Mantzaridis, *The Deification of Man*, 20–21.

<sup>14</sup> Jean-Claude Larchet, *La théologie des énergies divines: des origines à saint Jean Damascène* (Paris: Éditions du Cerf, 2010), 7–24.

<sup>15</sup> Plested, "St. Gregory Palamas on the Divine Simplicity," 508–521; Butner, "Communion with God," 20–44; Weinandy, "Gregory Palamas, Essence and Energy," 146–175.

<sup>16</sup> Frederick Lauritzen, ed., "Concilium Constantinopolitanum 1341," w *The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Constantinople 1872*, red. Alberto Melloni, *Corpus Christianorum, Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta* 4.1 (Turnhout: Brepols, 2016/2017), 131–152; Frederick Lauritzen, ed., "Concilium Constantinopolitanum 1347," w *The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Constantinople 1872*, red. Alberto Melloni, *Corpus Christianorum, Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta* 4.1 (Turnhout: Brepols, 2016/2017), 153–170; Frederick Lauritzen, ed., "Concilium Constantinopolitanum 1351," w *The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Constantinople 1872*, red. Alberto Melloni, *Corpus Christianorum, Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta* 4.1

literatury przedmiotu pozostaje jednak potrzeba bardziej syntetycznego ujęcia teologii energii Bożych jako kategorii pośredniczącej między transcendencją Boga a realną komunią człowieka z Nim, zwłaszcza w perspektywie antropologicznej i soteriologicznej.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie teologii energii Bożych u Grzegorza Palamasa jako spójnej odpowiedzi na problem relacji między transcendencją Boga a możliwością realnej komunii człowieka z Nim. Artykuł stawia trzy zasadnicze pytania: w jaki sposób palamickie rozróżnienie istoty i energii zabezpiecza zarówno boską transcendencję, jak i realność przeobstwienia; czy rozróżnienie to narusza doktrynę boskiej prostoty, czy raczej ujawnia jej głębszy sens; oraz jakie implikacje antropologiczne i soteriologiczne wynikają z tej doktryny<sup>17</sup>.

Zastosowana metodologia łączy hermeneutykę źródeł, analizę teologiczno-filologiczną kluczowych pojęć (*ousia, energieia, methexis, theosis*), egzegezę patrystyczną oraz komparatystykę teologiczną w dialogu z wybranymi ujęciami współczesnej teologii systematycznej. Perspektywa badawcza pozostaje zakorzeniona w klasycznej metodologii patrystycznej i dogmatycznej, traktując Palamasa jako teologa systematycznego tradycji Kościoła, a nie wyłącznie jako postać historyczną<sup>18</sup>.

Artykuł składa się z czterech części. W pierwszej analizowana jest relacja boskiej prostoty i uczestnictwa; w drugiej podjęty zostaje problem ontologicznego statusu rozróżnienia istoty i energii; w trzeciej ukazane są energie Boże jako zasada przeobstwienia i komunii; w czwartej palamizm zostaje skonfrontowany z wybranymi współczesnymi debatami teologicznymi. Całość zamyka synteza wskazująca na aktualność palamickiej teologii energii w refleksji nad relacją Boga i człowieka.

---

(Turnhout: Brepols, 2016/2017). Russell, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2004. 211, 294, 323 ff.

<sup>17</sup> Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*; Larchet, *La théologie des énergies divines*; Bradshaw, *Aristotle East and West*.

<sup>18</sup> Palamas, *Défense des saints hésychastes* (1959); Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*; Russell, *The Doctrine of Deification*.

## 1. TRANSCENDENCJA BOGA A PROBLEM UCZESTNICTWA: RAMY TEOLOGICZNE I METAFIZYCZNE

Jednym z fundamentalnych problemów teologii chrześcijańskiej jest napięcie pomiędzy absolutną transcendencją Boga a możliwością realnego uczestnictwa człowieka w Jego życiu. Tradycja patrystyczna, rozwijając język apofatyczny, konsekwentnie podkreślała niepoznawalność i nieuczestniczalność boskiej istoty, jednocześnie nie rezygnując z afirmacji realnej obecności Boga w historii zbawienia i życiu Kościoła<sup>19</sup>. Problem ten nie ma charakteru wyłącznie spekulatywnego, lecz dotyczy samego rdzenia chrześcijańskiej soteriologii: jeśli Bóg pozostaje absolutnie transcendentny, w jaki sposób możliwa jest komunია, uświęcenie i przebóstwienie człowieka?

Klasycznym punktem odniesienia dla tej problematyki pozostaje teologia apofatyczna Pseudo-Dionizego Areopagity. W *De divinis nominibus* Dionizy konsekwentnie rozróżnia między niepoznawalną istotą Boga a Jego imionami, mocami i działaniami, przez które Bóg jest obecny i udziela się stworzeniu<sup>20</sup>. Boskie imiona nie odsłaniają tego, kim Bóg jest w sobie, lecz wskazują na sposoby Jego relacyjnej obecności. Dionizyjska dialektyka transcendencji i immanencji nie znosi napięcia między nimi, lecz czyni je konstytutywnym elementem teologicznego poznania Boga<sup>21</sup>.

To właśnie w tym miejscu pojawia się kluczowa kategoria uczestnictwa (*methexis*), zapośredniczona również przez późnoantyczną metafizykę neoplatońską. Plotyn i Proklos wypracowali rozbudowane modele partycypacji, w których byt niższy uczestniczy w bycie wyższym bez naruszania jego jedności i transcendencji<sup>22</sup>. Chrześcijańska recepcja tych modeli, jak wykazali Dillon i Beierwaltes, miała jednak charakter krytyczny: została podporządkowana doktrynie stworzenia ex nihilo oraz osobowemu rozumieniu Boga<sup>23</sup>. Uczestnictwo nie oznacza tu emanacyjnego „wypływu” bytu boskiego, lecz darmowy akt udzielania się Boga stworzeniu.

<sup>19</sup> Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church.*, 8–10.

<sup>20</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, 47–65

<sup>21</sup> Władysław Stróżewski, „Problem panteizmu w *De divinis nominibus* Pseudo-Dionizego Areopagity,” *Roczniki Filozoficzne* 5 (1955–1957), z. 3: 39–59.

<sup>22</sup> Proclus, *The Elements of Theology.*

<sup>23</sup> Dillon, *The Middle Platonists*; Beierwaltes, *Platonismus im Christentum.*

W teologicznym horyzoncie tej tradycji problem uczestnictwa nabiera szczególnej ostrości. Jeśli bowiem uczestnictwo ma być realne, a nie jedynie analogiczne czy metaforyczne, musi odnosić się do samego Boga, a nie wyłącznie do Jego skutków stworzonych. Jednocześnie jakiegokolwiek uczestnictwo w boskiej istocie prowadziłyby do zanegowania granicy między Stwórcą a stworzeniem. To napięcie stanowi punkt wyjścia dla palamickiej refleksji nad energiami Bożymi.

Grzegorz Palamas podejmuje ten problem, odwołując się *explicite* do tradycji apofatycznej. Boska istota pozostaje absolutnie transcendentna, niepoznawalna i nieuczestniczalna<sup>24</sup>. Palamas podkreśla, że nawet w stanie przeobóstwienia człowiek nie „widzi” ani nie „posiada” istoty Boga. Jednocześnie jednak odrzuca możliwość sprowadzenia komunii z Bogiem do relacji czysto stworzonej. Gdyby łaska była bytem stworzonym, przeobóstwienie miałyby charakter jedynie zewnętrzny i relacyjny, a nie ontologiczny.

Rozwiązaniem tego napięcia jest palamickie rozróżnienie między istotą Boga a Jego energiami. Energie nie są ani stworzone, ani pośredniczące w sensie ontologicznym; są samym Bogiem w Jego działaniu i udzielaniu się stworzeniu<sup>25</sup>. Dzięki temu możliwe staje się zachowanie zarówno absolutnej transcendencji boskiej istoty, jak i realności uczestnictwa. Uczestnictwo nie dotyczy tego, kim Bóg jest w sobie, lecz tego, jak Bóg istnieje „dla” stworzenia.

Z perspektywy metafizycznej rozróżnienie to nie oznacza wprowadzenia złożoności w Bogu. Palamas konsekwentnie odrzuca myślenie kategoriami części czy przypadłości. Jak pokazują analizy Meyendorffa i Bradshawa, palamickie ujęcie energii zakorzenione jest w innym rozumieniu relacji między bytem a działaniem niż to, które ukształtowało się w późniejszej scholastyce zachodniej<sup>26</sup>. Działanie Boga nie jest czymś dodanym do Jego istoty, lecz sposobem Jej istnienia i udzielania się.

W tym sensie palamicka teologia energii Bożych nie stanowi odejścia od klasycznego teizmu, lecz jego radykalną konsekwencję. Jeśli Bóg jest absolutnie prosty i transcendentny, to Jego obecność w świecie nie może

<sup>24</sup> Palamas, *The Triads.*, 93–112

<sup>25</sup> Larchet, *La théologie des énergies divines*, 7–24

<sup>26</sup> Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*; Bradshaw, *Aristotle East and West*, 224–225.

być rozumiana na sposób bytów stworzonych. Energie stanowią teologiczną kategorię pozwalającą zachować tę różnicę, a zarazem nie rezygnować z realizmu soteriologicznego.

Perspektywa ta ma istotne konsekwencje antropologiczne. Człowiek, powołany do przeobstwienia, nie przekracza swojej ontologicznej granicy jako stworzenie, lecz zostaje włączony w życie Boga na sposób właściwy stworzeniu. Komunia nie oznacza utożsamienia, lecz uczestnictwo, które zakłada różnicę jako swój warunek możliwości. W tym sensie palamicka doktryna energii Bożych stanowi teologiczną odpowiedź na pytanie o relację między transcendencją Boga a sensem ludzkiego istnienia.

## 2. ISTOTA I ENERGIE – ROZRÓŻNIENIE ONTOLOGICZNE CZY TEOLOGICZNE?

Jednym z najbardziej spornych zagadnień w recepcji teologii Grzegorza Palamasa pozostaje status rozróżnienia między boską istotą (*ousia*) a energiami (*energeiai*). W centrum debaty znajduje się pytanie, czy rozróżnienie to ma charakter ontologiczny, to znaczy dotyczy realnego sposobu istnienia Boga, czy też należy je rozumieć wyłącznie jako rozróżnienie teologiczne lub epistemiczne, służące porządkowaniu ludzkiego dyskursu o Bogu. Odpowiedź na to pytanie decyduje o tym, czy palamicka doktryna energii może być uznana za spójną artykulację tradycyjnej teologii chrześcijańskiej, czy też należy ją traktować jako problematyczne *novum*.

Sam Palamas wielokrotnie podkreśla, że boska istota pozostaje absolutnie niepoznawalna i nieuczestniczalna. W *Triadach* konsekwentnie odrzuca możliwość jakiegokolwiek bezpośredniego uczestnictwa w istocie Boga, zarówno na poziomie poznania, jak i ontologii<sup>27</sup>. Rozróżnienie istoty i energii nie zostaje więc wprowadzone w celu „rozszczeplenia” Boga, lecz jako zabezpieczenie Jego transcendencji. Jednocześnie Palamas również stanowczo odrzuca interpretację, zgodnie z którą energie Boże byłyby bytami stworzonymi lub jedynie konceptualnymi. Gdyby bowiem energie

---

<sup>27</sup> Palamas, *The Triads*, 93–112.

nie były Bogiem, lecz czymś stworzonym, przeobóstwienie człowieka nie miałyby charakteru realnego, lecz jedynie relacyjny lub moralny.

W tym sensie rozróżnienie istoty i energii posiada niewątpliwie wymiar ontologiczny. Energie są realne, niestworzone i rzeczywiście przysługują Bogu. Nie są one jednak „częściami” Boga ani bytami subsystującymi obok Jego istoty. Palamas explicite odrzuca kategorie kompozycji, przypadłości i podziału, wskazując, że takie pojęcia nie mogą być adekwatnie stosowane do Boga. Ontologiczność rozróżnienia nie oznacza więc wprowadzenia złożoności w Bogu, lecz odnosi się do realnego sposobu Jego istnienia i działania.

Kluczowe znaczenie dla zrozumienia tej pozycji ma tradycja dionizyjska. Pseudo-Dionizy Areopagita rozróżnia między niepoznawalną istotą Boga a Jego imionami, mocami i procesjami, które są realnymi sposobami boskiej obecności, a nie jedynie wytworami ludzkiego języka<sup>28</sup>. Dionizy nie posługuje się jeszcze techniczną kategorią energii w sensie palamiczym, jednak jego koncepcja boskich imion zakłada realność tego, co jest uczestniczone, przy jednoczesnym zachowaniu transcendencji istoty. Palamas, działając w innym kontekście historycznym i polemicznym, nadaje tej intuicji większą precyzję ontologiczną.

Spór o charakter rozróżnienia istoty i energii ujawnia się szczególnie wyraźnie w polemice z Grzegorzem Akindynosem. Akindynos, akceptując apofatyczną niepoznawalność istoty Boga, skłaniał się ku interpretacji energii jako bytów stworzonych lub pośrednich, co w ocenie Palamasa prowadziło do podważenia realności komunii z Bogiem<sup>29</sup>. Analizy semantyczne sporów hezychastycznych pokazują, że różnica między stronami dotyczyła nie tylko treści doktrynalnych, lecz także rozumienia pojęć takich jak „realność”, „uczestnictwo” i „działanie”<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*; Pseudo-Dionysius the Areopagite, *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, 47–65.

<sup>29</sup> Gregory Acindynus, [*Opera / scripta theologica in*] *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 151, ed. Jacques-Paul Migne (Paris: Imprimerie Catholique, 1865), PG 151, cols. 1191–1242.

<sup>30</sup> John A. Demetracopoulos, *Is Gregory Palamas an Existentialist? The Restoration of the True Meaning of His Comment on Exodus 3,14: “Εγώ εἰμι ὁ ὢν”* (Athens: Parousia, 1996).

Współczesne badania coraz częściej wskazują, że przeciwstawienie „ontologiczne–teologiczne” jest w tym kontekście fałszywą alternatywą. Jak wykazał John Demetracopoulos, palamickie rozróżnienie ma charakter ontologiczny w tym sensie, że odnosi się do realnego bytu Boga, lecz zarazem jest regulowane teologicznie, to znaczy podporządkowane apofatycznej zasadzie, która wyklucza jakiegokolwiek pozytywne poznanie istoty Boga<sup>31</sup>. Ontologia Palamasa jest więc ontologią „zabezpieczoną apofatycznie”.

Perspektywa ta znajduje potwierdzenie w decyzjach synodów konstantynopolitańskich z lat 1341–1351. Definicje synodalne afirmują niestworzony charakter energii Bożych, unikając jednocześnie języka sugerującego podział w Bogu<sup>32</sup>. Fakt ten wskazuje, że Kościół nie rozumiał palamickiego rozróżnienia jako wprowadzenia nowej ontologii Boga, lecz jako precyzyjne sformułowanie wiary w realność boskiego działania i łaski.

Z punktu widzenia teologii systematycznej rozróżnienie istoty i energii można więc określić jako ontologicznie realne, lecz niekompozycyjne. Energie są Bogiem, ale nie są istotą Boga. Są sposobem, w jaki Bóg istnieje i udziela się poza sobą, nie przestając być absolutnie transcendentnym w swojej istocie. Taka koncepcja pozwala uniknąć zarówno nominalizmu, który redukuje energie do pojęć, jak i emanacjonizmu, który rozmywałby granicę między Bogiem a światem.

W konsekwencji palamickie rozróżnienie nie osłabia doktryny boskiej prostoty, lecz nadaje jej sens soteriologiczny. Prostota Boga nie oznacza bowiem braku wszelkiego zróżnicowania, lecz wykluczenie złożoności właściwej bytom stworzonym. W tym świetle energie Boże jawią się jako teologicznie konieczna kategoria pozwalająca mówić o Bogu, który pozostaje niepojęty, a zarazem realnie obecny i komunikatywny.

---

<sup>31</sup> John A. Demetracopoulos, “Palamas Transformed: Palamite Interpretations of the Distinction between God’s ‘Essence’ and ‘Energies’ in Late Byzantium,” w *Greeks, Latins, and Intellectual History 1204–1500*, red. Martin Hinterberger and Christopher Schabel (Leuven–Paris–Walpole, MA: Peeters, 2011), 263–372.

<sup>32</sup> Lauritzen, “Concilium Constantinopolitanum 1341,” 131–152; Lauritzen, “Concilium Constantinopolitanum 1347,” 153–170; Lauritzen, “Concilium Constantinopolitanum 1351.” Russell, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2004. 211, 294, 323 ff.

### 3. ENERGIE BOŻE JAKO ZASADA PRZEBÓSTWIENIA I KOMUNII

Rozróżnienie istoty i energii Bożych odsłania swój pełny sens dopiero w perspektywie soteriologicznej. U Grzegorza Palamasa nie jest ono abstrakcyjną konstrukcją metafizyczną, lecz teologiczną odpowiedzią na pytanie o możliwość realnej komunii człowieka z Bogiem. Jeśli bowiem Bóg pozostaje absolutnie transcendentny w swojej istocie, a zarazem zbawienie ma polegać na rzeczywistym uczestnictwie w Jego życiu, konieczne jest wskazanie takiego sposobu boskiej obecności, który nie naruszałby ani transcendencji Boga, ani ontologicznej odrębności stworzenia<sup>33</sup>.

Palamas konsekwentnie interpretuje przebóstwienie (*theosis*) jako realne uczestnictwo w Bogu, a nie jedynie metaforyczne przypisanie godności czy relację prawną. W *Triadach* podkreśla, że celem życia chrześcijańskiego jest „stanie się uczestnikiem boskiej natury” w sensie właściwym tradycji patrystycznej, co zakłada realność tego, w czym się uczestniczy<sup>34</sup>. Jednocześnie stanowczo odrzuca możliwość uczestnictwa w boskiej istocie, co prowadziłyby do zniesienia granicy między Stwórcą a stworzeniem. Przebóstwienie nie oznacza więc ontologicznego utożsamienia, lecz uczestnictwo w boskim życiu na sposób właściwy stworzeniu.

W tym miejscu kluczową rolę odgrywa termin „energie Boże”. Energie są niestworzone, rzeczywiste i w pełni boskie, a zarazem nie są istotą Boga. Dzięki temu mogą stanowić zasadę przebóstwienia, nie naruszając apofatycznego zakazu poznania i uczestnictwa w istocie. Człowiek zostaje przebóstwiony nie przez „przeniknięcie” boskiej istoty, lecz przez uczestnictwo w boskim działaniu, które jest samym Bogiem udzielającym się stworzeniu.

Taka koncepcja przebóstwienia pozostaje w głębokiej ciągłości z tradycją patrystyczną. Norman Russell wykazał, że już u Ojców kapadockich i u Maksyma Wyznawcy przebóstwienie było rozumiane jako realne uczestnictwo w Bożym życiu, a nie jako zmiana statusu moralnego czy epistemicznego<sup>35</sup>. Palamas nie wprowadza więc nowej soteriologii, lecz

<sup>33</sup> Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, 224–225.

<sup>34</sup> Palamas, *The Triads*, 57–70.

<sup>35</sup> Russell, *The Doctrine of Deification*.

systematyzuje i precyzuje wcześniejsze intuicje w kontekście sporu hezychastycznego.

Zasadniczym tłem tej refleksji pozostaje teologia Pseudo-Dionizego Areopagity. Dionizyjska koncepcja boskich procesji i darów zakłada, że Bóg realnie udziela się stworzeniu, pozostając niepoznawalny w swojej istocie<sup>36</sup>. Palamas przejmując tę strukturę myślenia, nadając jej większą precyzję ontologiczną. Energie Boże odpowiadają dionizyjskim „imionom” i „mocom” Boga, lecz zostają jednoznacznie określone jako niestworzone i realne, co ma zasadnicze znaczenie dla soteriologii.

Antropologiczne konsekwencje tej doktryny są doniosłe. Człowiek nie zostaje przebóstwiony przez przekroczenie własnej natury, lecz przez jej spełnienie. Przebóstwienie nie niszczy ludzkiej tożsamości, lecz ją afirmuje, ponieważ uczestnictwo w energiach Bożych zakłada zachowanie różnicy ontologicznej między Bogiem a stworzeniem<sup>37</sup>. W tym sensie palamicka koncepcja komunii jest zarazem głęboko personalistyczna: relacja z Bogiem nie polega na absorpcji, lecz na dialogicznym uczestnictwie.

Szczególnym kontekstem tej antropologii jest doświadczenie hezychastyczne. Palamas interpretuje doświadczenie „światła Taboru” nie jako wizję stworzoną ani jako akt poznania istoty Boga, lecz jako realne uczestnictwo w boskiej energii<sup>38</sup>. Doświadczenie to nie jest zarezerwowane dla elity mistyków, lecz stanowi paradygmat tego, co dokonuje się w życiu Kościoła poprzez sakramenty, modlitwę i ascezę. Przebóstwienie ma charakter eklezjalny, a nie indywidualistyczny.

W tym sensie teologia energii Bożych łączy ontologię z praktyką życia chrześcijańskiego. Energie nie są abstrakcyjnym pojęciem metafizycznym, lecz nazwą dla realnej obecności Boga w historii zbawienia i w życiu wierzących. Jak pokazują analizy Mantzaridisa i Larcheta, bez tej kategorii trudno byłoby zachować realizm soteriologiczny tradycji wschodniej, unikając zarazem panteizmu<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*; Pseudo-Dionysius the Areopagite, *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, 47–65.

<sup>37</sup> Mantzaridis, *The Deification of Man*, 31, 49.

<sup>38</sup> Palamas, *The Triads*, 71–92.

<sup>39</sup> Larchet, *La théologie des énergies divines*, 7–24.

Z perspektywy soteriologii palamicka doktryna energii jawi się więc jako teologicznie konieczna. Pozwala ona myśleć komunię z Bogiem jako wydarzenie realne, ontologicznie doniosłe i zarazem nienaruszające transcendencji Boga. Człowiek zostaje włączony w życie Boga nie przez zniesienie różnicy, lecz przez uczestnictwo w Jego działaniu. W tym sensie energie Boże stanowią zasadę przeobstwienia, która jednoczy ontologię Boga z sensem ludzkiego istnienia.

#### 4. RECEPCJA EKLEZJALNA I AKTUALNOŚĆ PALAMICKIEJ TEOLOGII ENERGII

Palamicka doktryna energii Bożych nie została sformułowana jako prywatna propozycja teologiczna, lecz jako odpowiedź Kościoła na fundamentalne pytanie o realność zbawienia. Jej recepcja eklezjalna, dokonująca się przede wszystkim poprzez synody konstantynopolikańskie XIV wieku, stanowi kluczowe kryterium jej interpretacji. Decyzje synodów z lat 1341–1351 nie tylko potwierdziły ortodoksyjność nauczania Grzegorza Palamasa, lecz również włączyły jego rozróżnienie istoty i energii w normatywny język teologii Kościoła<sup>40</sup>. Fakt ten przesądza, że palamicka teologia energii nie może być traktowana jako spekulatywna opcja ani jako lokalna innowacja, lecz jako autorytatywna artykulacja wiary Kościoła w realność boskiego działania i komunii.

Recepcja ta miała charakter wyraźnie dogmatyczny, choć jej język pozostaje głęboko zakorzeniony w tradycji apofatycznej. Synody nie definiują istoty Boga, lecz bronią realności Jego energii jako niestworzonych i uczestniczalnych, unikając wszelkiego języka sugerującego podział lub złożoność w Bogu. W ten sposób palamicka doktryna zostaje osadzona w regule wiary, której celem nie jest metafizyczna systematyzacja Boga, lecz ochrona prawdy zbawienia: że Bóg naprawdę udziela się człowiekowi.

W tym sensie recepcja eklezjalna palamizmu potwierdza jego zasadniczo soteriologiczny charakter. Jak pokazują analizy Meyendorffa, spór hezychastyczny nie był konfliktem między „mystyką” a „racjonalizmem”

<sup>40</sup> Jean Gouillard, „Christianisme byzantin et slave,” w *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1969–1970. Tome 77*. 1968, 282–285.

lecz debatą o tym, czy doświadczenie zbawcze Kościoła ma charakter realny, czy jedynie symboliczny<sup>41</sup>. Palamicka teologia energii została przyjęta właśnie dlatego, że umożliwiała zachowanie realizmu soteriologicznego bez naruszania apofatycznego wyznania transcendencji Boga.

Znaczenie tej doktryny wykracza jednak poza kontekst średnio-wieczny. W perspektywie współczesnej antropologii teologicznej palamicka koncepcja energii Bożych oferuje spójną wizję relacji Boga i człowieka, która unika zarówno redukcjonizmu naturalistycznego, jak i panteistycznego rozmycia granicy między Stwórcą a stworzeniem. Człowiek zostaje ukazany jako byt relacyjny, którego spełnienie dokonuje się nie przez autonomię oderwaną od Boga, lecz przez komunię, która zachowuje różnicę jako warunek uczestnictwa<sup>42</sup>.

W tym sensie palamizm wnosi istotny wkład do współczesnych debat o naturze komunii. Komunia nie oznacza absorpcji ani ontologicznego stopienia się z Bogiem, lecz dynamiczne uczestnictwo w Jego działaniu. Energie Boże stanowią ontologiczne „miejsce” spotkania Boga i człowieka, w którym możliwa jest realna relacja bez zniesienia transcendencji. Jak podkreśla Larchet, bez tej kategorii teologia chrześcijańska staje przed alternatywą: albo zredukować łaskę do rzeczywistości stworzonej, albo narazić się na panteizm<sup>43</sup>.

Aktualność palamickiej teologii energii ujawnia się również w dialogu z nowożytnymi i współczesnymi koncepcjami Boga. Krytyka boskiej prostoty, często podejmowana w imię relacyjności i dynamiki, traci na sile w świetle palamickiego rozróżnienia, które pozwala zachować prostotę Boga, a zarazem afirmować Jego realną obecność i działanie. W tym sensie palamizm nie znosi klasycznych atrybutów Boga, lecz nadaje im sens egzystencjalny i soteriologiczny.

Z perspektywy teologii dogmatycznej palamicka doktryna energii może być odczytana jako synteza trzech wymiarów: ontologii Boga, ekonomii zbawienia i antropologii teologicznej. Bóg pozostaje absolutnie transcendentny w swojej istocie, realnie obecny w swoich energiach i komunikatywny w historii zbawienia. Człowiek natomiast nie zostaje zredukowany

<sup>41</sup> Meyendorff, *Byzantine Theology*, 224–225

<sup>42</sup> Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, 8–10.

<sup>43</sup> Larchet, *La théologie des énergies divines*.

ani do autonomicznego podmiotu, ani do pasywnego odbiorcy łaski, lecz jawi się jako współuczestnik boskiego życia w granicach stworzonej natury.

W kontekście współczesnej debaty o komunii – zarówno wewnątrz-teologicznej, jak i eklezjalnej – palamicka teologia energii zachowuje więc pełną aktualność. Umożliwia ona myślenie relacji Boga i człowieka poza alternatywą dystansu i utożsamienia, transcendencji i immanencji, absolutu i relacji. W tym sensie recepcja palamizmu nie jest jedynie aktem historycznym, lecz pozostaje żywym zadaniem teologii, która pragnie mówić o Bogu nie tylko prawdziwie, lecz także zbawczo.

### ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzona analiza teologii energii Bożych u Grzegorza Palamasa pozwala stwierdzić, że palamizm nie stanowi marginalnego ani historycznie zamkniętego epizodu w dziejach teologii chrześcijańskiej, lecz wyraża jedną z najbardziej konsekwentnych prób zmierzenia się z fundamentalnym problemem relacji między transcendencją Boga a możliwością realnej komunii człowieka z Nim. Rozróżnienie między boską istotą a energiami, będące centralnym elementem tej teologii, nie jest rozwiązaniem doraźnym ani polemicznym, lecz systematyczną odpowiedzią na napięcie wpisane w samo serce chrześcijańskiej soteriologii: jak afirmować absolutną niepoznawalność Boga, nie rezygnując zarazem z realizmu zbawienia<sup>44</sup>.

Analiza ontologiczna wykazała, że palamickie rozróżnienie istoty i energii posiada charakter realny, lecz niekompozycyjny. Energie Boże są niestworzone, rzeczywiste i w pełni boskie, a jednocześnie nie są istotą Boga. Nie wprowadzają więc złożoności w Bogu ani nie naruszają Jego prostoty, lecz artykułują różnicę między Bogiem „w sobie” a Bogiem „dla” stworzenia<sup>45</sup>. Ontologia Palamasa pozostaje konsekwentnie apofatyczna: istota Boga pozostaje poza wszelkim poznaniem i uczestnictwem, podczas gdy energie stanowią jedyny możliwy sposób realnej obecności Boga w świecie.

<sup>44</sup> Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, 224–225.

<sup>45</sup> Larchet, *La théologie des énergies divines*, 7–24.

W perspektywie soteriologicznej rozróżnienie to okazuje się nie tylko dopuszczalne, lecz wręcz konieczne. Jeśli zbawienie ma polegać na rzeczywistym przebóstwieniu, a nie jedynie na relacji moralnej lub prawnej, to przedmiot uczestnictwa nie może być bytem stworzonym. Palamas konsekwentnie pokazuje, że tylko niestworzone energie Boże mogą stanowić ontologiczny fundament przebóstwienia, nie prowadząc jednocześnie do panteizmu ani zniesienia granicy między Stwórcą a stworzeniem<sup>46</sup>. Przebóstwienie jawi się w tej perspektywie jako dynamiczne uczestnictwo w boskim życiu, które zachowuje różnicę ontologiczną jako warunek komunii.

Wymiar antropologiczny tej doktryny jest równie istotny. Palamiczna teologia energii pozwala myśleć człowieka nie jako byt autonomiczny wobec Boga ani jako istotę pochłoniętą przez boskość, lecz jako osobę powołaną do relacyjnego spełnienia w komunii. Człowieczeństwo nie zostaje zniesione ani przekroczone, lecz dopełnione w uczestnictwie w boskich energiach. W tym sensie palamizm oferuje spójną antropologię teologiczną, w której sens ludzkiego istnienia zostaje określony przez relację, a nie przez samowystarczalność<sup>47</sup>.

Szczególne znaczenie posiada fakt eklezjalnej recepcji palamickiej doktryny energii. Decyzje synodów konstantynopolitańskich z XIV wieku potwierdzają, że rozróżnienie istoty i energii zostało przyjęte nie jako prywatna opinia teologa, lecz jako normatywna artykulacja wiary Kościoła w realność boskiego działania i zbawienia<sup>48</sup>. Recepcja ta wyznacza granice interpretacji palamizmu: nie może on być odczytywany ani w kluczu czysto filozoficznym, ani jako indywidualistyczna mistyka oderwana od życia Kościoła. Jego sens pozostaje zasadniczo dogmatyczny i soteriologiczny.

W świetle współczesnych debat teologicznych palamicka teologia energii zachowuje pełną aktualność. Kryzys klasycznych kategorii metafizycznych, krytyka doktryny boskiej prostoty oraz napięcia wokół pojęcia komunii ujawniają potrzebę takiej teologii Boga, która potrafi jednocześnie afirmować Jego absolutną transcendencję i realną obecność. Palamas oferuje właśnie taką syntezę: prostota Boga nie zostaje zniesiona, lecz ukazana

<sup>46</sup> Palamas, *The Triads*, 57–92.

<sup>47</sup> Mantzaridis, *The Deification of Man*, 9, 20–21.

<sup>48</sup> Gouillard, "Christianisme byzantin et slave," 282–285.

jako zgodna z dynamiką boskiego udzielania się. Komunia nie zostaje zredukowana do relacji symbolicznej, lecz zachowuje swój ontologiczny ciężar.

Z perspektywy teologii systematycznej palamizm nie stanowi alternatywy wobec tradycji zachodniej, lecz ujawnia inną, patrystycznie zakorzenioną artykulację tych samych problemów. Spór o energie Boże nie dotyczy w istocie „Wschodu” i „Zachodu”, lecz pytania o to, czy teologia potrafi mówić o Bogu w sposób, który pozostaje wierny zarówno apofatyicznemu wyznaniu transcendencji, jak i egzystencjalnemu doświadczeniu zbawienia<sup>49</sup>. W tym sensie palamicka teologia energii stanowi ważny punkt odniesienia dla dialogu teologicznego, także w kontekście ekumenicznym.

Ostatecznie można stwierdzić, że teologia energii Bożych u Grzegorza Palamasa nie jest dodatkiem do chrześcijańskiej doktryny Boga, lecz jej konsekwentnym rozwinięciem w perspektywie soteriologicznej i antropologicznej. Umożliwia ona myślenie Boga, który pozostaje niepojęty w swojej istocie, a zarazem realnie obecny i komunikatywny; człowieka, który nie zostaje ani absolutyzowany, ani unicestwiony, lecz powołany do komunii; oraz zbawienia, które nie jest jedynie obietnicą, lecz rzeczywistym uczestnictwem w życiu Boga.

W tym sensie palamicka teologia energii zachowuje trwałe znaczenie dla refleksji nad relacją Boga i człowieka. Nie oferuje łatwych rozwiązań ani redukcyjnych syntez, lecz wskazuje drogę teologii, która pozostaje wierna zarówno tajemnicy Boga, jak i powadze ludzkiego doświadczenia zbawienia. Jej aktualność polega nie na historycznej wyjątkowości, lecz na zdolności do artykulacji problemów, które pozostają żywe w każdej epoce teologicznej refleksji.

## BIBLIOGRAFIA

- Acindynus, Gregory. *[Opera / scripta theologica in] Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Vol. 151. Edited by Jacques-Paul Migne. Paris: Imprimerie Catholique, 1865.
- Beierwaltes, Werner. *Platonismus im Christentum*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1998.

---

<sup>49</sup> Bradshaw, *Aristotle East and West*.

- Bradshaw, David. *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Butner, D. Glenn, Jr. "Communion with God: An Energetic Defense of Gregory Palamas." *Modern Theology* 32, no. 1 (2016): 20–44. <https://doi.org/10.1111/moth.12222>.
- Demetracopoulos, John A. *Is Gregory Palamas an Existentialist? The Restoration of the True Meaning of His Comment on Exodus 3,14: "Εγώ ειμι ὁ ὢν"*. Athens: Parousia, 1996.
- Demetracopoulos, John A. "Palamas Transformed: Palamite Interpretations of the Distinction between God's 'Essence' and 'Energies' in Late Byzantium." In *Greeks, Latins, and Intellectual History 1204–1500*, edited by Martin Hinterberger and Christopher Schabel, 263–372. Leuven–Paris–Walpole, MA: Peeters, 2011.
- Dillon, John M. *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*. Rev. ed. with a new afterword. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.
- Gouillard, Jean. "Christianisme byzantin et slave." In *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1969–1970*, tome 77, 282–285. Paris: École pratique des hautes études, 1968.
- Larchet, Jean-Claude. *La théologie des énergies divines: des origines à saint Jean Damascène*. Paris: Éditions du Cerf, 2010.
- Lauritzen, Frederick, ed. "Concilium Constantinopolitanum 1341." In *The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Constantinople 1872*, edited by Alberto Melloni, 131–152. *Corpus Christianorum, Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta* 4.1. Turnhout: Brepols, 2016/2017.
- Lauritzen, Frederick, ed. "Concilium Constantinopolitanum 1347." In *The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Constantinople 1872*, edited by Alberto Melloni, 153–170. *Corpus Christianorum, Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta* 4.1. Turnhout: Brepols, 2016/2017.
- Lauritzen, Frederick, ed. "Concilium Constantinopolitanum 1351." In *The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Constantinople 1872*, edited by Alberto Melloni. *Corpus Christianorum, Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta* 4.1. Turnhout: Brepols, 2016/2017.
- Lossky, Vladimir. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. London: J. Clarke, 1957.
- Mantzaridis, Georgios I. *The Deification of Man: St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984.
- Meyendorff, John. *A Study of Gregory Palamas*. 2nd ed., rev. repr. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1998.
- Meyendorff, John. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press, 1974.
- Meyendorff, John. *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1998.
- Palamas, Gregory. *The Triads*. Edited by John Meyendorff. Translated by Nicholas Gendle. New York: Paulist Press, 1983.
- Palamas, Grégoire. *Défense des saints hésychastes*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff. 2 vols. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1959.

- Palamas, Grégoire. *Défense des saints hésychastes*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff. 2nd ed., rev. and corr. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1973.
- Plested, Marcus. "St. Gregory Palamas on the Divine Simplicity." *Modern Theology* 35, no. 3 (2019): 508–521. <https://doi.org/10.1111/moth.12511>.
- Plotinus. *Plotinus in Seven Volumes*. Translated by A. H. Armstrong. 7 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1966–1988.
- Proclus. *The Elements of Theology: A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary*. Edited by E. R. Dodds. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Pseudo-Dionysius Areopagita. *De divinis nominibus*. In *Patrologiae cursus completus, series graeca*, vol. 3, edited by J.-P. Migne, cols. 585–996. Paris: J.-P. Migne, 1857.
- Pseudo-Dionysius the Areopagite. *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*. Translated by Colm Luibheid. Foreword, notes, and collaboration by Paul Rorem. New York; Mahwah, NJ: Paulist Press, 1987.
- Rigo, Antonio. "Dionysius from Niketas Stethatos to Gregory the Sinaite (and Gregory Palamas)." In *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, edited by Mark Edwards, Dimitrios Pallis, and Georgios Steiris, 269–287. Oxford: Oxford University Press, 2022. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198810797.013.17>.
- Russell, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Stróżewski, Władysław. "Problem panteizmu w *De divinis nominibus* Pseudo-Dionizego Areopagity." *Roczniki Filozoficzne* 5 (1955–1957), z. 3: 39–59. <http://www.jstor.org/stable/43406379>.
- Weinandy, Thomas G. "Gregory Palamas, Essence and Energy: Eradicating Falsehood and Establishing Truth." *International Journal of Systematic Theology* 26, no. 2 (2024): 146–175. <https://doi.org/10.1111/ijst.12658>.
- Yannaras, Christos. *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology*. Edinburgh: T&T Clark, 1991.