

Oleksandr KASHCHUK*

CZŁOWIEK JAKO DYNAMICZNA JEDNOSTKA DUCHOWO-CIELESNA W NAUCZANIU ŚW. MAKSYMA WYZNAWCY

Św. Maksym Wyznawca (580-662) jest uważany za ojca teologii bizantyńskiej¹. Spośród wielu tematów, które poruszał, ważną kwestią była antropologia. W jego nauce natura człowieka staje się zrozumiała w świetle nauczania o stworzonym świecie. Według św. Maksyma wszystko co istnieje, istnieje odwiecznie w Bogu, w Jego osobowym Logosie, jako logosy (λόγοι). Logosy nie posiadają istnienia substancjalnego, istnieją jako idee, zasady, istota bytu, jako jeszcze nie przejawiona możliwość. Logos w akcie tworzenia niejako rozpływa się na wiele logosów, tak że wszystko posiada swój własny „mały” logos. Świat został stworzony przez działanie woli Boskiej, która urzeczywistnia te logosy. Logos w stworzeniu to nie tylko stabilność, lecz także dynamizm. Wpisuje on w naturę pragnienie celu, którym jest łączność z Bogiem². Stworzenie więc z natury dąży do Przyczyny wszystkiego co istnieje³. Dążenie to przejawia się w ruchu do celu⁴, który jest realizowany przez założone w naturze siły energii. Jeśli stworzeniu brakuje tych sił albo ich ruch jest błędny, to tego typu działanie nie prowadzi do celu i wówczas powstaje

* Dr Oleksandr Kashchuk – adiunkt w Katedrze Historii Wieków Średnich i Bizancjum na Wydziale Historii Uniwersytetu im. Iwana Franki we Lwowie oraz starszy wykładowca w Katedrze Teologii na Wydziale Filozoficzno-Teologicznym Ukraińskiego Katolickiego Uniwersytetu we Lwowie; e-mail: oleksandr@wp.pl.

¹ Por. J. Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1974, 37.

² Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 32, PG 90, 372B; 35, PG 90, 377C; 13, PG 90, 296A; 2, PG 90, 272A; 51, PG 90, 476C - 477A; 64, PG 90, 709A-B; tenże, *Capita theologica et oecumenica* II 10, PG 90, 1129A. Szerzej na temat „logoi” zob. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965, 76-84; A. Louth, *Maximus the Confessor*, London – New York 1996, 65-68; K. Kochańczyk-Bonińska, *Ontyczne podstawy przeobstwienia człowieka w nauczaniu św. Maksyma Wyznawcy*, „Seminare” 34 (2013) 285-294; Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 37 i 132-133.

³ Por. Maximus Confessor, *Epistula ad Thalassium*, PG 90, 253B: „τέλος δέ φημι, τὴν τῶν ὄντων αἰτίαν, ἧς φυσικῶς ἐφίεται πάντα”.

⁴ Por. tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1072A-B. Zob. D. Bahrim, *The Anthropic Cosmology of St Maximus the Confessor*, „Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science” 3 (2008) 21-22.

zło⁵. Zło nie posiada istnienia w naturze stworzenia, lecz w jego niezgodnym z rozumem ruchu⁶. Ponieważ zło nie ma samoistnego źródła istnienia, nie jest także przyczyną istnienia świata⁷. Stworzenie więc, według św. Maksyma, jest z natury dobre.

Szczególną rolę w dynamicznym ruchu stworzenia w kierunku celu odgrywa człowiek, ponieważ zmierza on ku przebóstwieniu siebie samego i zjednoczeniu całego stworzenia w Bogu, doprowadzeniu go do pierwotnego stanu⁸. Bóg dał człowiekowi moc dążenia umysłu ku swemu Stwórcy⁹.

Tematykę związaną z antropologią w twórczości św. Maksyma Wyznawcy poruszało wielu badaczy. Skupiali się oni głównie bądź na ogólnym przedstawieniu jego antropologicznych poglądów, jak: Lars Thunberg¹⁰, Bernardo de Angelis¹¹ i Katarzyna Kochończyk-Bonińska¹²; bądź wyszczególniali pewne aspekty jego antropologii, jak: Lars Thunberg¹³, Jean-Claude Larchet¹⁴, Adam G. Cooper¹⁵, Dragos Bahrim¹⁶, Kyrill i Methody Zinkovskiy¹⁷. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie człowieka jako duchowo-cieleśnej jednostki, której cała struktura jest nacechowana dynamizmem dążenia do Boga. W punkcie pierwszym zostaną przedstawione poglądy św. Wyznawcy o strukturalnej jedności osoby ludzkiej, w punkcie drugim zostanie omówiony dynamiczny charakter duszy człowieka, a w trzecim – jego cielesności. Ostatni, czwarty punkt zostanie poświęcony przedstawieniu genezy poglądów św. Maksyma.

1. Duchowo-cieleśna jedność człowieka. Według św. Maksyma Wyznawcy istnieje jedna powszechna natura ludzka (τὴν καθόλου φύσιν τῶν

⁵ Por. Maximus Confessor, *Epistula ad Thalassium*, PG 90, 253B: „τὸ κακὸν τῆς πρὸς τὸ τέλος τῶν ἐγκειμένων τῇ φύσει δυνάμεων ἐνεργείας ἐστὶν ἔλλειψις”; tamże: „τὸ κακὸν, τῶν φυσικῶν δυνάμεων κατ’ ἐσφαλμένην κρίσιν ἐστὶν, ἐπ’ ἄλλο παρὰ τὸ τέλος ἀλόγιστος κίνησις”.

⁶ Por. tenże, *Capita de caritate* IV 14, PG 90, 1052A; tamże III 4, PG 90, 1017C-D.

⁷ Por. tenże, *Epistula ad Thalassium*, PG 90, 253A-B. Zob. L. Thunberg, *Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor*, New York 1985, 57.

⁸ Por. Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 38 i 163-164.

⁹ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 61, PG 90, 628A. Zob. Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 163-164.

¹⁰ L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965.

¹¹ B. de Angelis, *Natura, persona, libertà. L'antropologia di Massimo il Confessore*, Roma 2002.

¹² K. Kochończyk-Bonińska, *Człowiek jako istota złożona. Antropologia Maksyma Wyznawcy*, Diss. UKSW, Warszawa 2008.

¹³ L. Thunberg, *Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor*, New York 1985.

¹⁴ J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Paris 1996.

¹⁵ A.G. Cooper, *The Body in St Maximus the Confessor*, Oxford 2005.

¹⁶ D. Bahrim, *The Anthropoc Cosmology of St Maximus the Confessor*, „Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science” 3 (2008) 11-37.

¹⁷ K. i M. Zinkovskiy, *Hierarchic Anthropology of Saint Maximus the Confessor*, „International Journal of Orthodox Theology” 2 (2011) fasc. 4, 43-61.

ἀνθρώπων)¹⁸. Jest ona złożona (σύνθετος φύσις)¹⁹, ponieważ człowiek istnieje jako dusza rozumna i ciało zmysłowe²⁰. Natura człowieka posiada swój własny logos (τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως λόγον)²¹. Logos natury albo – inaczej – istoty (οὐσίας λόγος)²² wskazuje na kategorię bycia, rodzaju i jakości²³, czyli eksponując cechy wspólne i powszechne²⁴ określa definicję człowieka.

Logos powszechnej natury ludzkiej urzeczywistnia się w jednostce²⁵. W ten sposób św. Maksym od pojęcia złożonej natury przechodzi do pojęcia złożonej substancji (σύνθετος ὑπόστασις)²⁶. Należy zwrócić uwagę, że nasz Autor używa pojęć substancji i osoby (ἡ ὑπόστασις καὶ τὸ πρόσωπον) w sposób synonimiczny²⁷. Pojęcia te wskazują na cechy osobiste i własne²⁸. Św. Wyznawca wyjaśnia, że stworzenia połączone w jednej i tej samej naturze albo istocie, odróżniają się jedne od drugich substancjami albo jednostkami, jak to jest u aniołów, ludzi i zwierząt²⁹. Są one więc różniącymi się pod względem jednostki (ἑτεροῦπόστατα)³⁰, ale współistotne pod względem

¹⁸ Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 3, PG 90, 273A-C. Por. tamże 53, PG 90, 505C: „τῶν ἀνθρώπων φύσιν”; tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1092C: „τὴν μίαν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν”.

¹⁹ Tenże, *Epistula* 12, PG 91, 488C - 489B. Por. tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1100C-D.

²⁰ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 43, PG 90, 412C: „ἐκ ψυχῆς νοερᾶς καὶ σώματος αἰσθητικοῦ συνεστῶς πρὸς γένεσιν ἦλθεν ὁ ἀνθρωπος”. Zob. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 100-110; tenże, *Man and the Cosmos*, s. 74.

²¹ Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1321B-C: „διττὸν εἶναι τὸν κατὰ τὴν γένεσιν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως λόγον”. Zob. tenże, *Epistula* 2, PG 91, 400C: „τῷ τοῦ εἶναι λόγῳ τῆς φύσεως”.

²² Św. Maksym w sposób synonimiczny stosuje terminy ἡ οὐσία i ἡ φύσις, por. tenże, *Epistula* 15, PG 91, 545A: „Κοινὸν μὲν οὖν ἐστὶ καὶ καθολικὸν, ἤγουν γενικὸν, κατὰ τοὺς Πατέρας. Ἡ οὐσία καὶ ἡ φύσις: ταυτὸν γὰρ ἀλλήλαις ταύτας ὑπάρχειν φασίν”.

²³ Por. tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1101A: „Οὐχ ὁ αὐτὸς γὰρ γενέσεως καὶ οὐσίας λόγος. Ὁ μὲν γὰρ τοῦ ποτε καὶ πού εἶναι καὶ πρὸς τι ἐστὶν, ὁ δὲ τοῦ εἶναι καὶ τι καὶ πῶς εἶναι ἐστὶ δηλωτικὸς”.

²⁴ Por. tenże, *Epistula* 15, PG 91, 545A: „Κοινὸν μὲν οὖν ἐστὶ καὶ καθολικὸν, ἤγουν γενικὸν, κατὰ τοὺς Πατέρας. Ἡ οὐσία καὶ ἡ φύσις: ταυτὸν γὰρ ἀλλήλαις ταύτας ὑπάρχειν φασίν”.

²⁵ Por. M.E. Butler, *Hypostatic Union and Monotheism: The Dyothelite Christology of St. Maximus the Confessor*, New York 1993, 120.

²⁶ Maximus Confessor, *Epistula* 13, PG 91, 525D. Por. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 110-113.

²⁷ Św. Maksym w sposób synonimiczny stosuje terminy ἡ ὑπόστασις i τὸ πρόσωπον, por. tenże, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 152A: „Ὑπόστασις καὶ πρόσωπον, ταυτὸν”; tenże, *Epistula* 15, PG 91, 545A: „Ἴδιον δὲ καὶ μερικὸν, ἡ ὑπόστασις καὶ τὸ πρόσωπον: ταυτὸν γὰρ ἀλλήλοις κατ’ αὐτοὺς ταῦτα τυγχάνουσιν”.

²⁸ Por. tenże, *Epistula* 15, PG 91, 545A: „Ἴδιον δὲ καὶ μερικὸν, ἡ ὑπόστασις καὶ τὸ πρόσωπον: ταυτὸν γὰρ ἀλλήλοις κατ’ αὐτοὺς ταῦτα τυγχάνουσιν”.

²⁹ Por. tamże, PG 91, 549C: „Ἀγγελος γὰρ ἀγγέλου, καὶ ἀνθρωπος ἀνθρώπου, καὶ βοὺς βοῶς, καὶ κύων κυνὸς διακρίνεται κατὰ τὴν ὑπόστασιν, ἀλλ’ οὐ κατὰ τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν”.

³⁰ Tamże. Jednostki należące do jednej natury posiadają logos osobistej odmienności, por. tamże, PG 91, 552B: „τῷ λόγῳ τῆς αὐτᾶ διακρινούσης προσωπικῆς ἑτερότητας, καθ’ ὃν ἄλλος ἄλλου διακρίνεται”.

logosu istotowej wspólności³¹, ponieważ mają jedną i tę samą definicję oraz jeden logos istoty (τῆς οὐσίας ὅρον τε καὶ λόγον)³². Osoba ludzka jest więc jednostką, w jakiej uosabia się i przejawia powszechna ludzka natura³³.

Św. Maksym dowodzi, że podobnie jak istnieje logos natury ludzkiej, tak samo istnieje logos ludzkiej jednostki. Dusza i ciało tworzą logos jednej osoby (τῷ λόγῳ [...] μιᾶς ὑποστάσεως)³⁴. Ten logos odpowiada logosowi istnienia (γενέσεως [...] λόγος), który wyraża kategorię czasu, miejsca i relacji³⁵. Ze względu na przekonanie, że dusza i ciało nie są tym samym pod względem istoty³⁶ i logos ich tworzenia różni się, logos osoby ludzkiej jest podwójny (διττὸν)³⁷. Według prawa natury w duszy i ciele został założony logos siły, który czyni człowieka duchowo-cieleśną jednością (τῆς ἐνοποιοῦ δυνάμεως ὁ λόγος)³⁸. Logos całej osoby przeważa więc nad logosem duszy i ciała oraz zapewnia podstawę ich jedności³⁹.

Św. Maksym, podkreślając jedność człowieka, zwraca uwagę na tożsamość jego pierwiastków pod względem chronologicznym (ὁμόχρονα)⁴⁰. Nie jest możliwe, aby dusza lub ciało powstawały wcześniej lub później, bo wtedy dezintegrowałby się ich logos wzajemnej relacji. Duszę i ciało można wyodrębnić tylko pojęciowo dla poznania ich istoty⁴¹. Nawet po śmierci ciała dusza

³¹ Por. tamże, PG 91, 552B: „ὁμοούσια μὲν, τῷ λόγῳ τῆς ἀπαραλλάκτως αὐτοῖς ἐν ταυτότητι φυσικῇ ἐνθεωρουμένης οὐσιώδους κοινότητος”.

³² Tamże: „πάντες δὲ τὸν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ἐπιδέχονται τῆς οὐσίας ὅρον τε καὶ λόγον”.

³³ Por. tenże, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 276B: „Ὑπόστασις δὲ ἐστίν, κατὰ μὲν φιλοσόφους, οὐσία μετὰ ἰδιωμάτων κατὰ δὲ τοὺς Πατέρας, ὁ καθ’ ἕκαστον ἄνθρωπος, πρωσσωπικῶς τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἀφοριζόμενος”. Szerzej na temat ludzkiej natury oraz jednostki w nauczaniu św. Maksyma Wyznawcy zob. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 88-95.

³⁴ Maximus Confessor, *Epistula* 15, PG 91, 552D: „Ἄμφο γὰρ ἀλλήλοισ ταυτὸν ψυχὴ τε καὶ σῶμα, τῷ λόγῳ τῆς καθ’ ἕνωσιν ἐξ αὐτῶν συμπληρουμένης μιᾶς ὑποστάσεως”.

³⁵ Por. tenże, *Ambiguum liber*, PG 91, 1101A: „Ὁὐχ ὁ αὐτὸς γὰρ γενέσεως καὶ οὐσίας λόγος. Ὁ μὲν γὰρ τοῦ ποτε καὶ που εἶναι καὶ πρὸς τι ἐστίν, ὁ δὲ τοῦ εἶναι καὶ τι καὶ πως εἶναι ἐστὶ δηλωτικός”; tamże, 1217A-B. Zob. De Angelis, *Natura, persona, libertà*, s. 129.

³⁶ Por. Maximus Confessor, *Ambiguum liber*, PG 91, 1321C: „μηδὲ ταυτὸν ἀλλήλοισ κατὰ τὴν οὐσίαν ἄμφο ταῦτα τυγχάνουσιν”.

³⁷ Por. tamże, PG 91, 1321C-D: „διττὸν εἶναι τὸν κατὰ τὴν γένεσιν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως λόγον”.

³⁸ Tenże, *Mystagogia* VII, PG 91, 685A: „καθ’ ὃν τῆς ἐνοποιοῦ δυνάμεως ὁ λόγος ἐνέσπαρται”. Zob. tamże: „ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἀνθρώπων ἕνα”.

³⁹ Por. Zinkovskiy, *Hierarchic Anthropology of Saint Maximus the Confessor*, s. 50.

⁴⁰ Por. Maximus Confessor, *Epistula* 13, PG 91, 525D: „πᾶσα σύνθετος ὑπόστασις ἀλλήλοισ ὁμόχρονα κατὰ τὴν γένεσιν ἔχει τὰ μέρη”; zob. tenże, *Epistula* 15, PG 91, 552C. Według św. Maksyma (*Epistula* 13, PG 91, 525D) tylko ta złożona jednostka posiada elementy tożsame pod względem chronologicznym, która odpowiada pojęciu złożonej natury, por. Bahrim, *The Anthropic Cosmology of St Maximus the Confessor*, s. 16-17; Zinkovskiy, *Hierarchic Anthropology of Saint Maximus the Confessor*, s. 58.

⁴¹ Por. Maximus Confessor, *Ambiguum liber*, PG 91, 1100C-D: „ψυχὴν ἄρα καὶ σῶμα, ὡς

nie jest określana jako zwykła dusza, a jest duszą konkretnego człowieka⁴². Św. Maksym, jak zobaczymy, dokładnie opisuje złożoność człowieka z elementów sfery duchowej i cielesnej⁴³.

W przekonaniu św. Wyznawcy człowiek, który z natury dąży do Boga, nie jest rzeczywistością statyczną, lecz dynamiczną. Bóg darował człowiekowi cztery boskie właściwości: bycie (τὸ ὄν), wieczne bycie (τὸ ἀεὶ ὄν), dobro oraz mądrość (τὴν ἀγαθότητα καὶ σοφίαν)⁴⁴. Z tych darów dwa pierwsze są zakorzenione w naturze człowieka, a dwa następne, będąc zależnymi od wolnego wyboru człowieka, zapewniają mu możliwość stania się tym, kim jest Bóg w swojej istocie. Pierwsze dwa są założone w obrazie Bożym, a dwa następne odzwierciedlają podobieństwo Boże. Wszelkie bowiem rozumne stworzenie jest Bożym obrazem, ale Jego podobieństwem są tylko ci, którzy są mądrzy i dobrzy⁴⁵. Osiągnięcie podobieństwa jest celem człowieka, aby człowiek trwał w Nim⁴⁶. Według podobieństwa człowiek przyjmie przeobóstwienie⁴⁷.

W ludzką naturę od samego początku został więc wpisany dynamizm, ruch ku Bogu, który ostatecznie polega na tym, by osiągnąć przeobóstwienie

μέρη ἀνθρώπου, ἀλλήλων προϋπάρχειν χρονικῶς ἢ μεθϋπάρχειν ἀμήχανον, ἐπεὶ ὁ τοῦ πρὸς τι οὗτω λεγόμενος λυθήσεται λόγος"; zob. Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 141-142.

⁴² Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1097D - 1101C; zob. K. Kochańczyk-Bonińska, *Śmierć i ostateczne przeznaczenie człowieka w ujęciu Maksyma Wyznawcy*, VoxP 30 (2010) t. 55, 296-297; Cooper, *The Body in St Maximus the Confessor*, s. 108-109.

⁴³ Por. Maximus Confessor, *Epistula* 2, PG 91, 397A-B; tenże, *Epistula* 13, PG 91, 516D - 517B; tenże, *Epistula* 15, PG 91, 549B-C; tenże, *Quaestiones ad Thalassium* 39, PG 90, 392B; tamże 16, PG 90, 301C-D; tenże, *Capita de caritate* I 67, PG 90, 973D; tamże III 3, PG 90, 1017C. Wszystkie elementy połączone w jednej i tej samej jednostce nasz Autor określa jako wspólne pod względem jednostki (ὁμοῦπόστατα), ale różniące się pod względem istoty (ἕτεροοῦσια), zob. tenże, *Epistula* 15, PG 91, 552C: „Τὰ δὲ κατὰ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ὑπόστασιν ἦγουν πρόσωπον ἡνωμένα, τουτέστι, τὰ μίᾳς καὶ τῆς αὐτῆς ὄντα συμπληρωτικά καθ' ἕνεσιν ὑποστάσεως ὁμοῦπόστατα μὲν ἀλλήλοις εἰσὶ καὶ ἕτεροοῦσια”.

⁴⁴ Por. tenże, *Capita de caritate* III 25, PG 90, 1024B.

⁴⁵ Por. tamże, PG 90, 1024B-C: „Τούτων τὰ μὲν δύο τῆ οὐσία παρέσχε· τὰ δὲ δύο, τῆ γνωμικῆ ἐπιτηδειότητι· τὴν ἀγαθότητα καὶ τὴν σοφίαν· ἵνα ἅπερ ἐστὶν αὐτὸς κατ' οὐσίαν, γίνηται ἢ κτίσις κατὰ μετουσίαν. Διὰ ταύτην, καὶ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ λέγεται γεγενῆσθαι. Καὶ κατ' εἰκόνα μὲν, ὡς ὄν, ὄντος· καὶ ὡς ἀεὶ ὄν, ἀεὶ ὄντος· εἰ καὶ μὴ ἀνάρχως, ἀλλ' ἀτελευτήτως· καθ' ὁμοίωσιν δὲ, ὡς ἀγαθὸς, ἀγαθοῦ· καὶ ὡς σοφὸς, σοφοῦ· τοῦ κατὰ φύσιν, ὁ κατὰ χάριν. Καὶ κατ' εἰκόνα μὲν, πᾶσα φύσις λογικὴ ἐστὶ τοῦ Θεοῦ· καθ' ὁμοίωσιν δὲ, μόνοι οἱ ἀγαθοὶ καὶ σοφοὶ”; zob. Thunberg, *Man and the Cosmos*, s. 46; Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 92.

⁴⁶ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1097C: „Ἐδει γὰρ τοῦ μὲν Θεοῦ ἑαυτῷ ὁμοίους ἡμᾶς ποιήσαντος [...] καὶ ἐν αὐτῷ εἶναι πρὸ τῶν αἰώνων σκοπήσαντος, καὶ τὸν εἰς τοῦτο τὸ παμμακάριστον ἄγοντα τέλος, δόντος ἡμῖν τρόπον διὰ τῆς τῶν φυσικῶν δυνάμεων εὐχρηστίας”; zob. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 120-133; Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 138-139.

⁴⁷ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1092B: „καθ' ὁμοίωσιν προσλαβοῦσαν θεωθῆναι”.

i połączyć wszystko w Bogu⁴⁸. Z tym dynamizmem wiąże się pojęcie sposobu istnienia człowieka (τρόπος)⁴⁹, które nasz Autor zestawia z pojęciem logosu⁵⁰. Św. Maksym stwierdza, że sposób (τρόπος) – to zdolność duszy nabyta wskutek przyzwyczajenia⁵¹, uwarunkowana używaniem naturalnych sił⁵². Sposób istnienia jest więc związany ze zdolnością konkretnej osoby do realizowania założonej w niej siły dążenia ku Bogu. Rozróżnienie między λόγος a τρόπος jest więc modyfikacją rozróżnienia między obrazem a podobieństwem⁵³. Bóg wzywa człowieka do prowadzenia takiego sposobu życia, który odpowiadałby logosowi natury⁵⁴. Przez upadek w grzech w ludzkiej naturze pojawiła się namiętność, która jest ruchem niezgodnym z naturą⁵⁵. Skutki upadku nie są więc statyczne⁵⁶. Nie zważając na upadek, Bóg został wierny swojemu planowi wobec człowieka i w Chrystusie zostało przywrócone mu pierwotne przeznaczenie⁵⁷. W Chrystusie objawił się wzorcowy sposób (τρόπος) właściwego używania naturalnych sił⁵⁸, które w upadłym człowieku często przeciwstawiają się sobie. W chrześcijaństwie powinny one zostać przywrócone do jedności i porządku⁵⁹. W następnych punktach zostaną przybliżone poglądy św. Maksyma Wyznawcy dotyczące używania naturalnych sił człowieka.

2. Dynamizm ludzkiej duszy. Św. Maksym Wyznawca stwierdza, że dusza to rzeczywistość rozumna (λογική), niecielesna (ἀσώματος), prosta (ἀπλή), nieśmiertelna (ἀθάνατος) i niezniszczalna (ἄφθαρτος)⁶⁰. Chociaż dusza jest prosta, czyli nie składa się z części⁶¹, jednak wyodrębnia w niej

⁴⁸ Por. Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 38.

⁴⁹ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1321C; 1097D; zob. Kochańczyk-Bońska, *Ontyczne podstawy przeobstwienia człowieka*, s. 292-293.

⁵⁰ Por. Maximus Confessor, *Epistula 2*, PG 91, 400A; tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1321C.

⁵¹ Por. tenże, *Opusculum de anima*, PG 91, 361B: „Ἐξίς ψυχῆς ἐξ ἑθους πεπορισμένη”.

⁵² Por. tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1097C-D.

⁵³ Por. Butler, *Hypostatic Union and Monotheism*, s. 117-120. Zob. Larchet, *La divinisation de l'homme*, s. 605-608; Cooper, *The Body in St Maximus the Confessor*, s. 113.

⁵⁴ Por. Maximus Confessor, *Epistula 2*, PG 91, 400A: „πρὸς ἓνα καὶ λόγον καὶ τρόπον πάντων δημιουργούσαν τὸν ἄνθρωπον”.

⁵⁵ Por. tenże, *Capita de caritate II 16*, PG 90, 988D: „Πάθος ἐστὶ κίνησις ψυχῆς παρὰ φύσιν”.

⁵⁶ Por. tenże, *Quaestiones ad Thalassium 21*, PG 90, 312B - 313A; tenże, *Liber asceticus PG 90, 912A*. Zob. Thunberg, *Man and the Cosmos*, s. 55-56.

⁵⁷ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1308D; tamże, 1084C-D; tamże, 1097D; tenże, *Quaestiones ad Thalassium 84*, PG 90, 436A-B. Zob. Thunberg, *Man and the Cosmos*, s. 74 i 80; Bahrim, *The Anthropoc Cosmology of St Maximus the Confessor*, s. 31-32.

⁵⁸ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1097D: „τρόπον διὰ τῆς τῶν φυσικῶν δυνάμεων ἐδρηστιάς”.

⁵⁹ Por. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 179.

⁶⁰ Por. Maximus Confessor, *Opusculum de anima*, PG 91, 356D - 360B. Zob. tamże, PG 91, 361A: „Οὐσία ἀσώματος, νοερά, ἐν σώματι πολιτευομένη, ζωῆς παραιτία”.

⁶¹ Por. tamże, PG 91, 357B: „οὐκ ἂν οὐδὲ πολυμερῆς ἔσται ἀσώματος δὲ οὐσα, ἀπλή ἐστιν, ἐπειδὴ καὶ ἀσύνθετος”.

Autor pewne siły. Jak już zaznaczono, ukazuje on, że dusza ludzka jest rozumna i myśląca (λογικὴν τε καὶ νοερὰν ψυχὴν)⁶², składa się więc przede wszystkim z umysłu i rozumu (ἐκ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ λόγου)⁶³. Rozum i umysł to pierwsze siły duszy (πρώτας δηλαδὴ δυνάμεις τῆς ψυχῆς)⁶⁴. Razem stanowią one myśląco-rozumową funkcję duszy⁶⁵.

Oprócz rozumu i umysłu dusza posiada siłę życiodajną (ἐκ νοεράς καὶ ζωτικῆς δυνάμεως)⁶⁶. W odróżnieniu od funkcji myśląco-rozumowej, której właściwością jest samowolny, świadomy ruch⁶⁷, siła życiodajna nie posiada swobody wyboru⁶⁸. Posiada jednak własny, niekierowany przez nią, dynamizm: jej funkcja polega na ożywianiu (ζωοποιουῶν) innych sfer ludzkiej istoty⁶⁹. Gdy św. Maksym stwierdza, że siła życiodajna przez cnotę nosi to samo, co umysł, odzwierciedlenie tego, co Boskie, które udziela się umysłowi i rozumowi⁷⁰, można wyprowadzić wniosek, że przez siłę życiodajną są aktualizowane umysł i rozum, ponieważ nie mogą one trwać bez życia⁷¹. W tym aspekcie funkcja życiodajna odpowiadałaby funkcji ducha, którego Autor wyodrębnia pojęciowo obok umysłu i rozumu (τὸν ἡμέτερον νοῦν τε καὶ λόγον καὶ πνεῦμα)⁷². Duch człowieka (πνεῦμα) bowiem, według niego, jest siłą, która przewodniczy całemu ruchowi⁷³. Może to dotyczyć ruchu aktualizującego dynamizm człowieka.

⁶² Por. tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1092A-B: „λογικὴν τε καὶ νοερὰν ψυχὴν, ἅτε δὴ κατ’ εἰκόνα τοῦ ποιήσαντος αὐτὴν”; tamże, 1108D: „ψυχῆς λογικῆς”; tenże, *Quaestiones ad Thalassium* 50, PG 90, 472B: „τῆ δυνάμει τοῦ τῆς ψυχῆς λογιστικοῦ”; tenże, *Mystagogia* V, PG 91, 672D: „ἐκ νοεράς καὶ ζωτικῆς δυνάμεως”.

⁶³ Tenże, *Mystagogia* V, PG 91, 673A: „συνισταμένην [...] ἐκ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ λόγου, ὡς νοεράν τε καὶ λογικὴν”.

⁶⁴ Tamże, PG 91, 673C.

⁶⁵ Św. Maksym niejednokrotnie stosuje terminy νοῦς i λόγος jako synonimy. por. np. tenże, *Opusculum de anima*, PG 91, 360C-D: „Νοῦς δὲ, ψυχῆς τὸ λογικὸν μέρος· λογικὴ ἄρα ἢ ψυχὴ”.

⁶⁶ Tenże, *Mystagogia* V, PG 91, 672D; por. tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1321C: „τὴν μὲν ψυχὴν ἐμφαίνων ἀρρήτως ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ ζωτικοῦ ἐμφυσήματος συνισταμένην”.

⁶⁷ Por. tenże, *Mystagogia* V, PG 91, 672D: „καὶ τῆς μὲν νοεράς ἐξουσιαστικῶς κατὰ βούλησιν κινουμένης”. Zob. tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1112D - 1113A: „ἀπλὴν καὶ ἀνερμήνευτον, καθ’ ἣν ἀγνώστως περὶ Θεὸν κινουμένη κατ’ οὐδένα τρόπον ἐξ οὐδενὸς τῶν ὄντων αὐτὸν διὰ τὴν ὑπεροχὴν ἐπιγινώσκει”.

⁶⁸ Por. tenże, *Mystagogia* V, PG 91, 672D: „καὶ τῆς μὲν νοεράς ἐξουσιαστικῶς κατὰ βούλησιν κινουμένης, τῆς δὲ ζωτικῆς κατὰ φύσιν ἀπροαιρέτως, ὡς ἔχει, μενούσης”.

⁶⁹ Por. tenże, *Opusculum de anima*, PG 91, 356C. Zob. tamże, 356B: „Εἰ τοίνυν τῷ σώματι ἡμῶν ψυχὴ δέικνεται τὸ ζῆν παρέχουσα”.

⁷⁰ Por. tenże, *Mystagogia* V, PG 91, 673A: „ἐμφασιν τοῦ Θεοῦ [...] ἦν καὶ ἐπιμερίζεσθαι τῷ τε νῷ καὶ λόγῳ φυσικῶς”.

⁷¹ Por. tamże, PG 91, 673A-B.

⁷² Por. tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1088A; tamże, PG 91, 1196A.

⁷³ Por. tenże, *Opusculum de anima*, PG 91, 361B: „Οὐσία ἀσημάτιστος, πάσης κινήσεως προηγούμενη”.

Św. Maksym ściśle wiąże funkcję myśląco-rozumową z siłą życiodajną. Stwierdza, że umysł jest czynnikiem pobudzającym ruch siły myślącej, a rozum jest czynnikiem troszczącym się o siłę życiodajną⁷⁴ i przez swoje energie łączy siłę życiodajną z umysłem⁷⁵. W ten sposób Autor ukazuje wewnętrzny dynamizm zachodzący między umysłem, rozumem i duchem. Te trzy elementy duszy stanowią jedną sferę, którą można określić jako myśląco-duchową.

W dynamizmie myśląco-duchowej sfery przewodnią rolę pełni umysł. Jak umysł i rozum są pierwszymi siłami duszy, podobnie ich pierwszymi przejawami są mądrość (σοφία) i roztropność (φρόνησις), które są określane jako pierwsze energie duszy (πρώτας ἐνεργείας)⁷⁶. Umysł ma charakter kontemplacyjny, a jego funkcja spełnia się w osiągnięciu prawdy. Rozum ma charakter praktyczny, a jego funkcja spełnia się w osiągnięciu dobra⁷⁷. To, co pochodzi od rozumu, jest wtórne w stosunku do tego, co pochodzi od umysłu⁷⁸. W ten sposób zarówno rozum, jak i powiązana z nim życiodajna siła, czyli duch, są podporządkowane umysłowi⁷⁹. Najwyższą więc siłą duszy jest umysł (νοῦς). Św. Maksym wyraźnie określa go mianem przewodnika duszy (τῷ ἡγεμονικῷ τῆς ψυχῆς)⁸⁰ i ukazuje, że posiada on władzę także nad namiętną sferą duszy⁸¹.

Bez siły rozumu jednak działanie umysłu jest bezowocne, ponieważ rozum jest najważniejszą naturalną siłą kształtującą miłość – najważniejszą cnotę⁸². Energie umysłu i rozumu łączą się istotowo, a owocem ich współdziałania jest cnotliwość (φιλόσοφος ἀρετή)⁸³. Z tej łączności wynika prawdziwa łączność

⁷⁴ Por. tenże, *Mystagogia* V, PG 91, 672D - 673A: „καὶ τῆς μὲν νοεράς δυνάμεως κινητικὸν εἶναι τὸν νοῦν· τῆς δὲ ζωτικῆς προνοητικὸν ὑπάρχειν τὸν λόγον”.

⁷⁵ Por. tamże, PG 91, 673A.

⁷⁶ Por. tamże, PG 91, 673C i 672D. Zob. tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1109B-1109C: „καὶ θεωρητικὸν μὲν τὸ κατὰ νοῦν, ὡς ἔχει τὰ ὄντα, πρακτικὸν δὲ τὸ βουλευτικὸν, τὸ ὀρίζον τοῖς πρακτικοῖς τὸν ὀρθὸν λόγον. Καὶ καλοῦσι τὸ μὲν θεωρητικὸν νοῦν, τὸ δὲ πρακτικὸν λόγον, καὶ τὸ μὲν σοφίαν, τὸ δὲ φρόνησιν”.

⁷⁷ Por. tenże, *Mystagogia* V, PG 91, 673C: „κατὰ μὲν τὸ νοερὸν, τὸν νοῦν, τὴν σοφίαν, τὴν θεωρίαν, τὴν γνῶσιν, τὴν ἀληστον γνῶσιν· τούτων δὲ τέλος εἶναι τὴν ἀλήθειαν· κατὰ δὲ τὸ λογικὸν, τὸν λόγον, τὴν φρόνησιν, τὴν πράξιν, τὴν ἀρετὴν, τὴν πίστιν· τούτων δὲ τέλος εἶναι τὸ ἀγαθόν”. Zob. tamże, PG 91, 673B i 677B-C; tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1108D.

⁷⁸ Por. tenże, *Mystagogia* V, PG 91, 680B: „Ἐνέργεια γὰρ ἐστὶ καὶ φανέρωσις τοῦ μὲν νοῦ, ὁ λόγος, ὡς αἰτίας αἰτιατόν· καὶ τῆς σοφίας ἢ φρόνησις, καὶ τῆς θεωρίας ἢ πράξις, καὶ τῆς γνώσεως ἢ ἀρετῆ, καὶ τῆς ἀλήστου γνώσεως ἢ πίστεως”. Zob. tenże, *Quaestiones ad Thalassium* 49, PG 90, 449B.

⁷⁹ Por. tenże, *Epistula ad Thalassium*, PG 90, 244D: „Τῆς σαρκὸς κατὰ τὴν σχέσιν λογικῶς τὴν ψυχὴν ἀποχωρήσας, καὶ τῆς αἰσθήσεως ὀλικῶς διὰ τοῦ πνεύματος ἐκσπάσας τὸν νοῦν, ἄνθρωπε τοῦ Θεοῦ· τὴν μὲν, ἀρετῶν κατέστησας μητέρα πολύτιμον”.

⁸⁰ Tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1112A-B.

⁸¹ Por. tenże, *Quaestiones ad Thalassium* 49, PG 90, 449B-C.

⁸² Por. tamże 40, PG 90, 397B: „Γενικωτάτην οὖν τῶν ἀρετῶν φασὶν εἶναι τὴν ἀγάπην· τὴν δὲ ταύτης ποιητικὴν γενικωτάτην τῆς φύσεως δύναμιν, φασὶν εἶναι τὸν λόγον”.

⁸³ Por. tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1108A-B; tenże, *Mystagogia* V, PG 91, 673B.

z Bogiem (τῷ Θεῷ τῶν ὅλων ἐνοῦται)⁸⁴, przez którą człowiek osiąga przebóstwinie (ἢ θέωσις)⁸⁵.

Ze względu na nieodłączną rolę ducha w ludzkim dynamizmie⁸⁶, nasz Autor niekiedy całą myśląco-duchową sferę człowieka określa terminem duch (πνεῦμα)⁸⁷. Jednak, jak się zdaje, w tym kontekście św. Maksym bardziej preferuje termin νοῦς niż πνεῦμα⁸⁸, tak że często ukazuje, iż akurat νοῦς jest podmiotem myśląco-duchowej sfery⁸⁹. Właśnie umysł jest odpowiedzialny za relację między człowiekiem a Bogiem⁹⁰. W nim znajdują się cnoty i świętość⁹¹.

Ze sferą myśląco-duchową w sposób istotowy wiąże się inna siła, która świadczy o dynamizmie ludzkiej istoty – panowanie nad sobą (αὐτεξούσιον)⁹². Ponieważ człowiek jest obrazem Bożym, a natura Boga jest wolna, to człowiek jest wolny z natury⁹³. Wolę naturalną św. Maksym łączy z duszą myślącą (θέλησιν τῆς νοεράς [...] ψυχῆς) i określa ją jako rozumną siłę ukierunkowaną na pragnienie zgodne z naturą⁹⁴. Istnieje jednak jeszcze inna wola, gnomiczna (γνώμη), związana z podjęciem decyzji i wyborem⁹⁵. Jest to aktualizacja woli naturalnej w konkretnej osobie. Jest ona funkcją życia osobistego, a nie natury. Wola gnomiczna zakłada wahanie, walkę, funkcję myśli

⁸⁴ Tenże, *Mystagogia* V, PG 91, 676A.

⁸⁵ Por. tamże, PG 91, 680C.

⁸⁶ Por. tamże VIII, PG 91, 1113A-B: „τὸν δὲ λόγον ἐνοειδῶς κατὰ μίαν ἀπλῆν τε καὶ ἀδιαίρετον φρόνησιν πρὸς τὸν νοῦν τοῦς τῶν ὄντων ἔχοντα λόγους ἐνώσαντες, τὸν δὲ νοῦν τῆς περὶ τὰ ὄντα πάντα κινήσεως καθαρῶς ἀπολυθέντα καὶ αὐτῆς τῆς καθ’ αὐτὸν φυσικῆς ἐνεργείας ἡρεμοῦντα τῷ Θεῷ προσκομίσαντες, καθ’ ὃν ὀλικῶς πρὸς Θεὸν συναχθέντες, ὅλοι ὅλῳ Θεῷ ἐγκραθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος ἤξιώθησαν”.

⁸⁷ Por. tenże, *Orationis dominicae expositio*, PG 90, 888C: „τὴν σάρκα προτιμωτέραν τιθεμένη τοῦ πνεύματος”. Zob. De Angelis, *Natura, persona, libertà*, s. 145.

⁸⁸ Por. De Angelis, *Natura, persona, libertà*, s. 140.

⁸⁹ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 49, PG 90, 449A-C; tamże 3, PG 90, 273B-C.

⁹⁰ Por. tenże, *Liber asceticus* 24, PG 90, 929C; tenże, *Capita de caritate* I 3, PG 90, 961B; tamże I 50, PG 90, 969C.

⁹¹ Por. tenże, *Liber asceticus* 18, PG 90, 925C: „Τόπος δὲ τοῦ νοῦ ἐστὶν ἡ ἀρετὴ, καὶ ἡ γνώσις, καὶ ὁ φόβος τοῦ Θεοῦ”; tenże, *Capita de caritate* II 31, PG 90, 994C: „ὅτι τόπος ἁγίος καὶ ναὸς Θεοῦ, ὁ νοῦς ὑπάρχει τοῦ ἀνθρώπου”.

⁹² Por. tenże, *Mystagogia* V, PG 91, 672D: „καὶ τῆς μὲν νοεράς ἐξουσιαστικῶς κατὰ βούλησιν κινουμένης, τῆς δὲ ζωτικῆς κατὰ φύσιν ἀπροαιρέτως, ὡς ἔχει, μενούσης”.

⁹³ Por. tenże, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 304C: „εἰ φύσει λογικὸς ὁ ἄνθρωπος· τὸ δὲ φύσει λογικὸν καὶ φύσει αὐτεξούσιον· [...] ὁ ἄνθρωπος [...] αὐτεξούσιος τυγχάνει φύσει· εἰ δὲ αὐτεξούσιος φύσει, θελητικὸς ἄρα φύσει ὁ ἄνθρωπος”.

⁹⁴ Por. tamże, PG 91, 21D: „Τὸ γὰρ φύσει λογικὸν, δύνάμιν ἔχον φυσικὴν τὴν λογικὴν ὄρεξιν, ἣν καὶ θέλησιν τῆς νοεράς καλοῦσι ψυχῆς”; tenże, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 12C: „δύνάμιν τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὀρεκτικῆς”; tamże, 13A: „ἡ μὲν θέλησις ἀπλή τις ὄρεξις ἐστὶ, λογικὴ τε καὶ ζωτικὴ”. Zob. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 222-226.

⁹⁵ Por. Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 17C: „τὴν γνώμην εἰνάει φασιν ὄρεξιν ἐνδιάθετον τῶν ἐφ’ ἡμῖν, ἐξ ἧς ἡ προαίρεσις”.

i pragnienia. Jest to wola czysto ludzka, niedoskonała i dlatego często prowadząca do grzechu. Ona odpowiada nie logosowi natury ludzkiej, lecz sposobowi istnienia jednostki⁹⁶. Wola ta jednak przez cnotę może przewyciężyć prawo upadłej natury⁹⁷, czyli namiętność, która pojawiła się w ludzkiej naturze⁹⁸.

Ze względu na przewodnią rolę sfery myśląco-duchowej św. Maksym Wyznawca jest przekonany, że w niej został odzwierciedlony Boski obraz: dusza ludzka jest rozumna i myśląca według obrazu jej Stwórcy (κατ' εἰκόνα τοῦ ποιήσαντος)⁹⁹. Dlatego określa ją elementem Boskim (θεῖος)¹⁰⁰. Boskie jest pokrewne dla umysłu¹⁰¹. Również siła życiodajna przez cnotę nosi odbicie tego, co Boskie¹⁰². Także wola albo panowanie nad sobą jest znakiem obrazu Bożego w człowieku¹⁰³. Odzwierciedlenie Boskości jest więc właściwe dla wszystkich sił myśląco-duchowej sfery człowieka¹⁰⁴.

Dynamizm ludzkiej duszy nie ogranicza się do sfery myśląco-duchowej, ale angażuje także inną siłę – zmysł. Św. Maksym pisze, że dusza włada trzema rodzajami odruchu (κινήσεις), które łączą się w jeden – zgodnie z umysłem (κατὰ νοῦν), zgodnie z rozumem (κατὰ λόγον) oraz zgodnie ze zmysłem (κατὰ αἴσθησιν)¹⁰⁵. Zmysł jest narzędziem duszy, siłą (δύναμις),

⁹⁶ Por. tenże, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 308C: „Καὶ διὰ τοῦτο ἐφ' ἡμῶν καὶ γνώμη προσφυῶς λέγεται, τρόπος οὐσα χρήσεως, οὐ λόγος φύσεως· ἐπεὶ καὶ ἀπειράκις μετέβαλεν ἡ φύσις”. Zob. tenże, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 192B-C; tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1116B. Por. Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 38.

⁹⁷ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1140B-C: „ἡ γνώμη γενναίως διὰ τῶν ἀρετῶν τὸν δυσμαχώτατον τῆς φύσεως κατηγωνίσαστο νόμον”.

⁹⁸ Por. tamże, PG 91, 1112A-B. Szerzej na temat woli zob. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 220-243; Louth, *Maximus the Confessor*, s. 59-62.

⁹⁹ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1092A-B: „λογικὴν τε καὶ νοερὰν ψυχὴν, ἅτε διὰ κατ' εἰκόνα τοῦ ποιήσαντος αὐτὴν”.

¹⁰⁰ Por. tamże, PG 91, 1321C: „τὴν μὲν ψυχὴν ἐμφαίνων ἀρρήτως ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ ζωτικῶς ἐμφυσήματος συνισταμένην”.

¹⁰¹ Por. tenże, *Orationis dominicae expositio*, PG 90, 888C: „ἀπειργουσα τὸν νοῦν τῆς θείας καὶ συγγενοῦς τῶν νοητῶν ἀντιλήψεως”.

¹⁰² Por. tenże, *Mystagogia V*, PG 91, 673A: „ἐμφασιν τοῦ Θεοῦ”.

¹⁰³ Por. tenże, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 304C: „κατ' εἰκόνα τῆς μακαρίας καὶ ὑπερουσίου Θεότητος ὁ ἄνθρωπος γεγένηται· αὐτεξούσιος δὲ φύσει ἡ θεία φύσις· ἄρα καὶ ὁ ἄνθρωπος, ὡς αὐτῆς ὄντως εἰκὼν, αὐτεξούσιος τυγχάνει φύσει· εἰ δὲ αὐτεξούσιος φύσει, θελητικὸς ἄρα φύσει ὁ ἄνθρωπος· εἴρηται γὰρ ἤδη, ὡς τὸ αὐτεξούσιον θέλησιν ὠρίσαντο οἱ Πατερες”.

¹⁰⁴ Św. Maksym Wyznawca przedstawia także pogląd, że obraz Boży w człowieku jest obrazem Trójcy. Troistość jest widoczna zarówno w darach danych człowiekowi (bycie, dobre bycie oraz wieczne bycie), jak i w jego myśląco-duchowej sferze, w której można wyodrębnić umysł, rozum i ducha. Autor nie rozwinął jednak tej myśli w pełnym zakresie, por. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 137-140; tenże, *Man and the Cosmos*, s. 46-49.

¹⁰⁵ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1112D: „Τρεῖς γὰρ καθολικὰς κινήσεις ἔχουσιν τὴν ψυχὴν εἰς μίαν συναγομένης, ὑπὸ τῆς χάριτος φωτισθέντες, τὴν κατὰ νοῦν, τὴν κατὰ λόγον, τὴν κατὰ αἴσθησιν”.

która odbiera rzeczywistość zewnętrzną¹⁰⁶. Zmysłowi, podobnie jak umysłowi i rozumowi jest właściwy ruch (κίνησις), dzięki któremu możliwe staje się dotknięcie rzeczywistości zewnętrznej i kształtowanie logosów rzeczy widzialnych¹⁰⁷. W ten sposób wszystko, co istnieje, jest odbierane albo przez umysł, albo przez zmysł¹⁰⁸. Przez umysł dusza posiada związek z Bogiem, przez zmysł zaś dotyka rzeczywistości zmysłowej. Za pośrednictwem rozumu funkcja zmysłowa oddziałuje na umysł¹⁰⁹. Dlatego zmysł, jako most, może przeprowadzić do umysłu także grzech¹¹⁰.

3. Dynamizm ludzkiej cielesności. Chociaż św. Maksym Wyznawca pisze, że zmysł jest siłą duszy, to jednak bardzo ściśle wiąże zmysł ze sferą cielesną, gdy ukazuje, że podobnie jak dusza jest umysłowa, tak ciało jest zmysłowe¹¹¹. Zmysł jest więc swoistym mostem, przez który siły duszy przechodzą na ciało i czynią je dynamicznym, a dusza korzysta z funkcji ciała. Św. Maksym podkreśla, że dusza potrzebuje ciała, a ciało duszy, tak że te dwa pierwiastki wzajemnie się dopełniają¹¹². Dynamizm ludzkiej jednostki ogarnia więc także cielesność: ruch w kierunku Boga dokonuje się w całym człowieku, w jego sferze cielesnej i duchowej.

Św. Maksym Wyznawca na oznaczenie ludzkiej cielesności stosuje terminy σάρξ i σῶμα. Σάρξ na wzór św. Pawła najczęściej dotyczy stanu człowieka oddalonego od Boga przez grzech, który prowadzi życie cielesne (por. 1Kor 15, 50-51)¹¹³. W tym kontekście σάρξ posiada znaczenie moralne¹¹⁴. Σάρξ także stosuje Autor na określenie ludzkiej natury Chrystusa, wskazując na uniżenie, a nie na grzeszność¹¹⁵. Σάρξ posiada także pozytywne znaczenie jako materialny aspekt ludzkiej natury¹¹⁶. Σῶμα wskazuje pozytywnie na rozumienie

¹⁰⁶ Por. tenże, *Opusculum de anima*, PG 91, 361B: „Ὅργανον ψυχῆς, δύναμις αἰσθητηρίων τῶν ἔξωθεν ἀντιληπτικῆ”.

¹⁰⁷ Por. tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1113A: „τὴν δὲ σύνθετον, καθ’ ἣν τῶν ἐκτὸς ἐφαπτομένη ὡς ἐκ τινῶν συμβόλων τῶν ὁρατῶν τοὺς λόγους πρὸς ἑαυτὴν ἀναμάσσεται”.

¹⁰⁸ Por. tenże, *Opusculum de anima*, PG 91, 353D: „Πάντα τὰ ὄντα ἢ αἰσθήσει γνωρίζεται, ἢ νοήσει καταλαμβάνεται”.

¹⁰⁹ Por. tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1113A-C; tamże, PG 91, 1116D; tenże, *Quaestiones ad Thalassium* 33, PG 90, 373C. Zob. Thunberg, *Man and the Cosmos*, s. 124.

¹¹⁰ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* Prologus, PG 90, 264C.

¹¹¹ Por. tamże 43, PG 90, 412C: „ἐκ ψυχῆς νοερᾶς καὶ σώματος αἰσθητικοῦ συνεστῶς πρὸς γένεσιν ἦλθεν ὁ ἄνθρωπος”. Zob. Thunberg, *Man and the Cosmos*, s. 74.

¹¹² Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1108D - 1109C.

¹¹³ Por. tenże, *Mystagogia* VII, PG 91, 685D: „σαρκὸς καταφρονεῖται τῆς ὑποκεκμένης φθορᾶ καὶ θανάτῳ”.

¹¹⁴ Por. tenże, *Epistula ad Thalassium*, PG 90, 244D: „Τῆς σαρκὸς κατὰ τὴν σχέσιν λογικῶς τὴν ψυχὴν ἀποχωρήσας, καὶ τῆς αἰσθήσεως ὀλικῶς διὰ τοῦ πνεύματος ἐκπάσας τὸν νοῦν”.

¹¹⁵ Por. tenże, *Quaestiones ad Thalassium* 42, PG 90, 408B: „ἐψυχωμένην σάρκα”.

¹¹⁶ Ciało (σάρξ) staje się wysoko uszanowaną matką cnót, por. tenże, *Epistula ad Thalassium*, PG 90, 244D: „ἀρετῶν κατέστησας μητέρα πολύτιμον”.

cielesności ludzkiej natury¹¹⁷. Powyższe stosowanie terminów σάρξ i σῶμα jest zgodne z ich stosowaniem w tradycji wczesnochrześcijańskiej¹¹⁸.

Z kwestią ludzkiej cielesności św. Maksym wiąże temat namiętnej sfery duszy, która posiada dwa elementy: ten, który podporządkowuje się rozumowi i ten, który się nie podporządkowuje¹¹⁹. Ten, który się nie podporządkowuje, dotyczy funkcji biologicznych. Ten, który podporządkowuje się, jest nazywany popędliwym (θυμικόν) i pożądlivym (ἐπιθυμητικόν)¹²⁰. Przez związek z cielesnością popędliwość i pożądlivność mogą buntować się przeciw umysłowi i dezintegrować jego funkcję¹²¹. Należą jednak do najważniejszych sił duszy, dlatego także one są określane jako pierwsze siły i dopełniające istotę duszy (πρώται [...] καὶ συμπληρωτικαὶ [...] δυνάμεις)¹²². Św. Maksym podkreśla ich dynamizm, najczęściej określając je mianem sił¹²³.

Każdej z tych sił jest właściwa pewna funkcja. Wywierają one wpływ na umysł, a umysł na nie¹²⁴. Jeśli te siły są zdrowe i nieomyślne (ὕγιεις καὶ ἀνεξάπατῆτος) umysł owocuje pobożnymi i zgodnymi z naturą odruchami¹²⁵. Jednak to umysł jest podmiotem kierującym tymi siłami¹²⁶ i poruszającym

¹¹⁷ Por. tenże, *Orationis dominicae expositio*, PG 90, 900C: „ψυχῆς ἄγγελον τὸ σῶμα καθιστῶντες λελογισμένον ταῖς ἀρεταῖς”; tenże, *Capita theologica et oecumenica* II 100, PG 90, 1172D - 1173A: „δι’ ἀρετῆς [...] ἄρμοσάμενος τὸ σῶμα πρὸς τὴν ψυχὴν”; tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1088C: „ὅλος ἄνθρωπος θεωθῆ τῇ τοῦ ἐναθροπήσαντος Θεοῦ χάριτι θεουργούμενος, ὅλος μὲν ἄνθρωπος μένων κατὰ ψυχὴν καὶ σῶμα διὰ τὴν φύσιν, καὶ ὅλος γινόμενος Θεὸς κατὰ ψυχὴν καὶ σῶμα διὰ τὴν χάριν”.

¹¹⁸ Por. M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przelomu II i III wieku*, Lublin 2010, 167-193.

¹¹⁹ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1196C: „Διαιρεῖται [...] τὸ παθητικὸν τῆς ψυχῆς εἰς τε τὸ ἐπιπειθὲς λόγῳ, καὶ τὸ μὴ πειθόμενον λόγῳ”.

¹²⁰ Por. tamże: „Καὶ τὸ μὲν λόγῳ μὴ πειθόμενον διαιροῦσιν εἰς τὸ θρεπτικόν, ὃ καλοῦσι φυσικόν, καὶ εἰς τὸ φυσικόν, ὃ καλοῦσι ζωτικόν, ὧν οὐδέτερον λόγῳ πειθόμενον ἄγεται [...]. Τὸ δὲ ἐπιπειθὲς λόγῳ διαιρεῖται εἰς δύο, τὸ τε ἐπιθυμητικὸν καὶ τὸ θυμικόν”. Zob. tenże, *Quaestiones ad Thalassium* 49, PG 90, 449A-B: „τῆς λογικῆς καὶ θυμικῆς καὶ ἐπιθυμητικῆς”; Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 184-187 i 210-217.

¹²¹ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1196A: „τὸν θυμὸν καὶ τὴν ἐπιθυμίαν ὕλικὴν δυνάδα προηγόρευσεν ὁ διδάσκαλος, διὰ τὸ προσύλους καὶ τοῦ παθητικοῦ τῆς ψυχῆς μέρους αὐτὰς εἶναι δυνάμεις, καὶ πρὸς τὸν λόγον στασιαζούσας, καὶ εἰς πολλὰ σκεδάσαι τὸν νοῦν δυναμένας, εἰ μὴ ἐξ ἀρχῆς ἐπιστημόνας ἄγγων ἑαυτῷ ὑποζεύξειεν”. Szerzej na ten temat zob. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 244-300.

¹²² Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 49, PG 90, 449C: „πρώται τῆς ψυχῆς καὶ συμπληρωτικαὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας δυνάμεις ὑπάρχουσιν”.

¹²³ Por. tamże, PG 90, 449A: „τῶν ψυχικῶν δυνάμεων”; tamże 39, PG 90, 392B: „τρεῖς δυνάμεις τῆς ψυχῆς”. Zob. tenże, *Capita de caritate* III 3, PG 90, 1017C.

¹²⁴ Por. tenże, *Quaestiones ad Thalassium* 49, PG 90, 449C; tamże, PG 90, 452B-C.

¹²⁵ Por. tamże, PG 90, 449D: „τὰ ἐξ αὐτῶν εὐσεβῆ δῆλον ὅτι κατὰ φύσιν κινήματα τε καὶ διανοήματα”.

¹²⁶ Por. tamże, PG 90, 449A-C; tamże 3, PG 90, 273B-C.

je¹²⁷. Gdy umysł uśmierza pożądlivą siłę (τὴν ἐπιθυμητικὴν δύναμιν), to powstaje Boska miłość (ἡ θεία [...] ἀγάπη), przez którą umysł dąży ku Upragnionemu (ἔχει τοῦ ποθομένου τὴν ἔφεισιν). Gdy zaś uśmierza porędlivą siłę (τὴν θυμικὴν δύναμιν), to dzięki niej mocno trzyma się Boskiego pokoju (τῆς θείας εἰρήνης), wzmacniając przez nią odruch pragnienia (τῆς ἐπιθυμίας τὴν κίνησιν) Boskiej miłości (πρὸς τὸν θεῖον ἔρωτα)¹²⁸. Gdy więc siły duszy zostają uharmonizowane, wtedy pojawia się miłość¹²⁹. Siły te współdziałają z umysłem w uśmierzeniu wady oraz w kształtowaniu i zachowaniu cnoty. Wzmacniają one (συνεπισχύουσιν) umysł¹³⁰. Dusza staje się przepiękna, wspaniała i podobna do Boga przez nabyte cnoty¹³¹, a w końcu osiąga przebóstwienie (θέωσιν)¹³². Dusza bowiem stając się jednolitą, łączy się sama ze sobą i z Bogiem¹³³. Ta łączność z Absolutem, która jest celem pragnienia, nie jest statyczna, ponieważ spełnienie tego pragnienia jest określane przez naszego Autora mianem stanu, któremu jest właściwy wieczny ruch (ἀεικίνητος στάσις)¹³⁴, co oznacza, że człowiek zawsze dąży do pełniejszej jedności z Bogiem. W ten sposób dynamizm myślarco-duchowej sfery duszy angażuje sferę namiętną i oddziałuje na nią. Sfera namiętna z kolei dopełnia dynamizm sfery myślarco-duchowej.

Stan duszy wpływa na ciało, bo przez cnotę człowiek harmonizuje ciało z duszą¹³⁵. Ciało (σάρξ), które posiada skłonność do namiętności, staje się wysoko uszanowaną matką cnót, przejawia chwałę duszy w cnocie¹³⁶. Św. Maksym nawet wyodrębnia cnoty duszy (ἀρεταὶ ψυχῆς) i cnoty ciała (ἀρεταὶ δὲ σώματος)¹³⁷. Sama natura ciała uszlachetnia się od miłości do mądrości

¹²⁷ Por. tamże 49, PG 90, 449C: „τῶν ὑφ’ αὐτὰς ἐνεργημάτων βουδλήσει τοῦ κινούντος νοὸς τὴν ἐξουσίαν”.

¹²⁸ Por. tamże, PG 90, 449B-C.

¹²⁹ Por. tamże, PG 90, 449A: „Οὐκοῦν τῆς κατὰ τὸ αὐτὸ περὶ τὰ θεία συναγωγῆς τε καὶ ἐνώσεως τῶν ψυχικῶν δυνάμεων, τουτέστι, τῆς λογικῆς καὶ θυμικῆς καὶ ἐπιθυμητικῆς, ἡ ἀγάπη καθέστηκε γέννημα”.

¹³⁰ Por. tamże, PG 90, 449A - 452A. Zob. De Angelis, *Natura, persona, liberta*, s. 136.

¹³¹ Por. Maximus Confessor, *Mystagogia* V, PG 91, 680A: „καλὴ τε καὶ μεγαλοπρεπῆς, καὶ αὐτῶ [κατὰ τὸ ἐφικτὸν] ἐμφορῆς γενομένη, τῇ συμπληρώσει τῶν τεσσάρων γενικῶν ἀρετῶν”.

¹³² Por. tamże, PG 91, 680B. Zob. tamże VII, PG 91, 685D: „Ψυχῆς [...] θεοποιηθησομένης ἐξ ἀρετῶν”.

¹³³ Por. tamże V, PG 91, 681B: „Οὕτω γοῦν ἐνοειδῆ γενομένην ψυχὴν, καὶ πρὸς ἑαυτὴν καὶ τὸν Θεὸν συναχθεῖσαν”. L. Thunberg (*Microcosm and Mediator*, s. 339) rozwija idee św. Maksyma Wyznawcy zgodnie z którą miłość prowadzi człowieka do mistycznej jedności z Bogiem.

¹³⁴ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 59, PG 90, 608D: „Ἐφέσεως δὲ πλήρωσις ἐστίν, ἡ περὶ τὸ ἐφετὸν τῶν ἐφεμένων ἀεικίνητος στάσις”.

¹³⁵ Por. tenże, *Capita theologica et oecumenica* II 100, PG 90, 1172D - 1173A: „δι’ ἀρετῆς [...] ἀρμοσάμενος τὸ σῶμα πρὸς τὴν ψυχὴν”.

¹³⁶ Por. tenże, *Epistula ad Thalassium*, PG 90, 244D: „ἀρετῶν κατέστησας μητέρα πολύτιμον”. Zob. tamże, 244D - 245A; tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1108B.

¹³⁷ Por. tenże, *Quaestiones et dubia* I, PG 90, 785C.

(φιλοσοφία)¹³⁸. Przez cnoty również w ciele zamieszkuje Stwórca¹³⁹. W ten sposób w dynamizm człowieka zostaje włączone także ciało. Autor podkreśla, że cały człowiek jako dusza i ciało zostanie przebóstwiony¹⁴⁰. Przebóstwienie nie ujmuje nic z ludzkiej natury, a przeciwnie – czyni ją bardziej ludzką¹⁴¹, ponieważ oczyszcza się ona przez praktyczną miłość do mądrości¹⁴².

Według naszego Autora dynamizm ludzkiej jednostki posiada wymiar kosmiczny. Złożoność ludzkiego bytu umożliwia człowiekowi mistyczne stanie się łączącym pośrednikiem między rzeczywistością zmysłową i umysłową, stworzoną i niestworzoną¹⁴³. Człowiek jest małym światem, w którym jest wyrażona łączność z różnymi sferami wszechświata: z ziemią przez ciało, z bytem zmysłowym przez zmysły, z bytem stworzonym wykraczającym poza sferę zmysłów przez duszę, z Bytem niestworzonym przez umysł. Każdy element świata powinien zostać przebóstwiony w człowieku¹⁴⁴. Człowiek jednak powinien najpierw spełnić przeznaczenie pośrednictwa między podziałami wszechświata, przewyciężając je: między mężczyzną i kobietą przez właściwe ukierunkowanie sfery namiętnej; między rajem a światem zamieszkałym przez nabycie cnoty, ponieważ raj jest alegorią życia cnotliwego; między niebem a ziemią przez kontemplację; między rzeczywistością umysłową a zmysłową przez osiągnięcie wyższej kontemplacji; między rzeczywistością stworzoną a niestworzoną przez miłość¹⁴⁵.

¹³⁸ Por. tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1113C: „ἡ τοῦ σώματος ἐξ ἀνάγκης εὐγενίζεται φύσις”.

¹³⁹ Por. tamże, PG 91, 1092B-C: „δι’ ἀρετῶν αὐτὸ [σῶμα] καὶ οἰκειῶσαι Θεῷ ὡς ὁμόδουλον δι’ ἑαυτῆς μεσιτευούσης τὸν ποιητὴν ἔνοικον, καὶ τῆς δοθείσης ἀθανασίας ἄλυτον δεσμὸν αὐτὸν ποιησομένην αὐτῷ τὸν συνδήσαντα, ἴν’ ὅπερ ἐστι Θεὸς ψυχῆ, τοῦτο ψυχῆ σώματι γένηται”.

¹⁴⁰ Por. tamże, PG 91, 1088C: „ὅλος ἄνθρωπος θεωθῆ τῆ τοῦ ἐναθρωπήσαντος Θεοῦ χάριτι θεουργούμενος, ὅλος μὲν ἄνθρωπος μένων κατὰ ψυχὴν καὶ σῶμα διὰ τὴν φύσιν, καὶ ὅλος γινόμενος Θεὸς κατὰ ψυχὴν καὶ σῶμα διὰ τὴν χάριν”. Zob. Larchet, *La divinisation de l’homme*, s. 638-640. Według L. Thunberga (*Microcosm and Mediator*, s. 456-459) doktryna św. Maksyma o przebóstwieniu jest uwieńczeniem jego antropologii.

¹⁴¹ Por. Larchet, *La divinisation de l’homme*, s. 573-574; Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 72.

¹⁴² Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 3, PG 90, 273A: „ὁ μὲν, διὰ τῆς πρακτικῆς φιλοσοφίας παντὸς μολυσμοῦ τὴν φύσιν ἀποκαθαίρων”. Św. Maksym podaje przykład Abrahama, który przez oczyszczenie się z namiętności powrócił do naturalnego logosu bycia. Zob. tenże, *Epistula* 2, PG 91, 400C: „τῷ τοῦ εἶναι λόγῳ τῆς φύσεως”; Butler, *Hypostatic Union and Monotheism*, s. 119-120.

¹⁴³ Por. Bahrim, *The Anthropic Cosmology of St Maximus the Confessor*, s. 26; Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 140-143.

¹⁴⁴ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1305A - 1308C; tenże, *Mystagogia* VII, PG 91, 684D - 685A: „τὸν κόσμον ὅλον τὸν ἐξ ὁρατῶν καὶ ἀορατῶν συνιστάμενον, ἄνθρωπον ὑπέβαλλεν εἶναι καὶ κόσμον ἀθῆς, τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἄνθρωπον”. Zob. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 140-150; tenże, *Man and the Cosmos*, s. 73-74; Bahrim, *The Anthropic Cosmology of St Maximus the Confessor*, s. 26-28; Louth, *Maximus the Confessor*, s. 63-64 i 72-74.

¹⁴⁵ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1304D: „πέντε διαίρεσεσι διειλήφθαι

Dlatego Adam został określony jako pewny związek (σύνδεσμος)¹⁴⁶, który łączy wszystkie podziały¹⁴⁷.

4. Geneza antropologicznych poglądów św. Maksyma Wyznawcy. Poglądy św. Maksyma nie powstały w intelektualnej izolacji, ale ich kształtowanie poprzedzała twórczość starożytnych filozofów, tradycja biblijna oraz myśl patrystyczna¹⁴⁸. Źródła patrystycznej antropologii są zasadniczo biblijne. W Piśmie Świętym znajdują się podstawy trychotomii antropologicznej, według której w człowieku jest duch, dusza i ciało (por. 1 Tes 5, 23: „τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα”)¹⁴⁹. Naczelnym tekstem biblijnym, na który powoływali się Ojcowie wypowiadając się na temat obrazu i podobieństwa Bożego jest fragment Księgi Rodzaju (1, 26-27)¹⁵⁰.

W wielu aspektach nauczania Ojcowie Kościoła z myślą biblijną łączyli starożytną myśl filozoficzną, dlatego w ogólnym zarysie należy przedstawić przynajmniej poglądy Platona i Arystotelesa, którzy wywarli wpływ na Ojców w zakresie antropologii¹⁵¹. Platon (428/7-348/7 prz. Chr.) utrzymywał, że człowiek jest połączeniem duszy i ciała. W platonizmie dusza jako element duchowy i ciało jako element przynależący do świata materialnego były uważane za rzeczywistości o nieporównywalnym znaczeniu. Według Platona dusza ludzka jest trojaka: rozumna, zmysłowo-popędliwa i zmysłowo-pożądliva (wegetatywna)¹⁵². U Platona więc jest obecny podział trychotomiczny (νοῦς, ψυχὴ, σῶμα)¹⁵³. Umysł jest najważniejszą częścią człowieka, przez który dusza poznaje świat idei¹⁵⁴. Taka koncepcja człowieka umożliwia postrzeganie go jako odzwierciedlenie kosmosu¹⁵⁵. W tradycji platońskiej występuje także

τὴν πάντων τῶν γεγονότων ὑπόστασιν”;

tamże, PG 91, 1308C - 1309D. Zob. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 396-454; tenże, *Man and the Cosmos*, s. 81-91; Bahrim, *The Anthropoc Cosmology of St Maximus the Confessor*, s. 27-28.

¹⁴⁶ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1305B: „οἰονεὶ σύνδεσμός τις φυσικὸς τοῖς καθόλου διὰ τῶν οικείων μερῶν μεσιτεῦτων ἄκροτος”.

¹⁴⁷ Por. tamże, PG 91, 1305A-B.

¹⁴⁸ Na temat źródeł myśli św. Maksyma Wyznawcy zob. Louth, *Maximus the Confessor*, s. 19-32; Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 187-206.

¹⁴⁹ Por. T. Špidlik – I. Gargano – V. Grossi, *Historia duchowości*, t. 3A: *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, tłum. K. Franczyk – J. Serafin, Kraków 2004, 75.

¹⁵⁰ Por. M. Szram, *Od obrazu do podobieństwa Bożego – dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II-III w. (stanowisko Ireneusza i Orygenesza)*, *VoxP* 22 (2002) t. 42-43, 357-359.

¹⁵¹ Por. Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 23-25.

¹⁵² Por. Plato, *Timaeus* 69a - 71a; tenże, *Respublica* IX 580d - 582. Zob. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1992, 12-13.

¹⁵³ Por. Plato, *Timaeus* 30b; tenże, *Leges* 961d-e.

¹⁵⁴ Por. tenże, *Phaedo* 66b - 67. 79-80a; tenże, *Meno* 88e - 89a; tenże, *Respublica* IV 441e, zob. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, 31-32; Špidlik – Gargano – Grossi, *Historia duchowości*, s. 75.

¹⁵⁵ Por. Plato, *Timaeus* 30-31.

idea upodobnienia się człowieka do Boga przez praktykę cnotliwego życia i ćwiczenie się w kontemplacji¹⁵⁶. Do tych idei odwoływali się później myśliciele epoki patrystycznej.

Arystoteles (384-322 prz. Chr.) budował wizję człowieka w opozycji do dualizmu platońskiego. Opowiadał się za jednością psychosomatyczną człowieka. U Arystotelesa relacja między duszą i ciałem utożsamia się z relacją, która zachodzi między materią a formą¹⁵⁷. Dusza jest urzeczywistnieniem (ἐντελέχεια) ciała¹⁵⁸. Dusza jest siłą łączenia, ona aktualizuje ciało, jest zasadą dynamiczną. U Arystotelesa znajdujemy różne funkcje duszy. Z racjonalną sferą człowieka Arystoteles wiąże wolę jako racjonalne pragnienie. Popędliwa sfera wskazuje na ogólne dążenie, a pożądliva – na żądze¹⁵⁹. Ojcowie Kościoła w poglądach antropologicznych zaczerpnęli wiele myśli także od Arystotelesa, szczególnie w próbie przezwyciężenia dualizmu i w analizie funkcji duszy.

Na bazie dominujących idei antropologicznych w starożytności, swoją antropologię rozwijali Ojcowie Kościoła. Według Justyna Męczenika (ok. 100-165) człowiek jest rozumnym zwierzęciem (λογικὸν ζῶον)¹⁶⁰. Justyn był bliiski do podziału trychotomicznego, gdy pisze, że zwierzę rozumne składa się z duszy i ciała¹⁶¹. Dusza jest boska i nieśmiertelna, ma związek z umysłem¹⁶². Tylko umysłem (μόνῳ νῶ) można poznawać Boga¹⁶³. Dusza u niego zdaje się być nie tyle zasadą duchową, ile siłą witalną, ponieważ według niego dusza człowieka jest tego samego rodzaju co dusza konia lub osła¹⁶⁴. Dusza nie posiada życia a tylko uczestniczy w życiu¹⁶⁵. Gdy dusza zostawia ciało, od niej odchodzi duch ożywiający i człowiek już nie istnieje¹⁶⁶. Poglądy Maksyma były zbliżone do poglądów Justyna szczególnie w akceptacji przekonania o boskim charakterze umysłu oraz o witalnej zasadzie duszy.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa najbardziej rozwiniętą antropologię przedstawił św. Ireneusz z Lyonu (ok. 130-202). Według niego człowiek składa się z ciała, duszy i ducha (*carne, anima et spiritu*)¹⁶⁷. Duch zbawia

¹⁵⁶ Por. tenże, *Theaetetus* 176a-b; tenże, *Respublica* VI 500d. Zob. Szram, *Od obrazu do podobieństwa*, s. 359 i 371.

¹⁵⁷ Por. Aristoteles, *De anima* II 1, 412a.

¹⁵⁸ Por. tamże II 2, 414a. Zob. G. Reale, *Introduzione a Aristotele*, Roma – Bari 1977, 83-84.

¹⁵⁹ Por. Aristoteles, *De anima* II 3, 414a-b.

¹⁶⁰ Por. Justinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 93, PG 6, 697C: „Πλησίον δὲ ἀνθρώπου οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ τὸ ὁμοιοπαθὲς καὶ λογικὸν ζῶον, ὁ ἄνθρωπος”.

¹⁶¹ Por. tenże, *De resurrectione* 8, PG 6, 1585: „τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστῶς ζῶον λογικὸν”.

¹⁶² Por. tenże, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 4, PG 6, 484B: „θεία καὶ ἀθάνατος ἐστὶ, καὶ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ βασιλικοῦ νοῦ μέρος”.

¹⁶³ Por. tamże 3, PG 6, 481D.

¹⁶⁴ Por. tamże 4, PG 6, 484B.

¹⁶⁵ Por. tamże 6, PG 6, 489B: „ζῶης δὲ ψυχῆ μετέχει, ἐπεὶ ζῆν αὐτὴν ὁ Θεὸς βούλεται”.

¹⁶⁶ Por. tamże, PG 6, 492A: „ζωτικὸν πνεῦμα”.

¹⁶⁷ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* V 9, 1, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – Ch. Mercier, SCh

i kształtuje, ciało jest jednoczone i kształtowane, a między obojgiem jest dusza, która albo podprządkowuje się duchowi, albo pożądlivości ciała. Chociaż św. Ireneusz skupił się przede wszystkim wokół ciała ze względu na spory z gnostykami, to jednak – inspirując się myślą św. Pawła – pojęcie ducha jest u niego bardzo ważne¹⁶⁸. W koncepcji obrazu Bożego św. Ireneusz kontynuował tradycję, według której człowiek stworzony na obraz Boży (por. Rdz 1, 26) jest człowiekiem ukształtowanym (por. Rdz 2, 7). Ta koncepcja ma charakter chrystologiczny – Chrystus jest obrazem Ojca, a człowiek został stworzony na obraz Chrystusa (por. 2Kor 4, 4; Kol 1, 15)¹⁶⁹. Odniesieniem dla Boga przy stworzeniu Adama było Słowo, które miało się wcielić¹⁷⁰, tak więc to człowiek w duszy i ciele został stworzony na obraz Boży¹⁷¹. Poglądy św. Maksyma były zbliżone do poglądów Ireneusza w zakresie trychotomii i dowartościowania cielesnej sfery człowieka.

Wczesnochrześcijańska myśl aleksandryjska rozwijała poglądy antropologiczne w nieco odmiennym od św. Ireneusza kierunku. Klemens Aleksandryjski (ok. 150-215) twierdził, że człowiek składa się z ciała i duszy¹⁷², w której jest część irracjonalna i duchowa, tak że wyodrębnił w człowieku duszę (ψυχή), ducha (umysł) (πνεῦμα /νοῦς/) i ciało (σῶμα)¹⁷³. To ta duchowa część stanowi prawdziwego człowieka¹⁷⁴. W kwestii obrazu teologowie aleksandryjscy wprowadzili kategorię nie znaną ani Platonowi, ani wcześniejszej tradycji chrześcijańskiej: pojęcie obrazu niewidzialnego¹⁷⁵. Pisarze aleksandryjscy rozróżniali pojęcia obrazu i podobieństwa Bożego. Klemens Aleksandryjski nauczał, że obraz jest widoczny w racjonalnej części duszy, a ciało pozostaje wykluczone z tej kondycji. Człowiek otrzymuje od razu przy narodzeniu obraz Boży, a później, o ile stanie się doskonały, upodabnia się

153, Paris 1969, 106: „quae sunt tria ex quibus, quemadmodum ostendimus, perfectus homo constat, carne, anima et spiritu”.

¹⁶⁸ Por. tamże; tamże V 8, 2, SCh 153, 96. Zob. L.F. Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, w: *Historia dogmatów*, t. 2: *Człowiek i jego zbawienie*, red. V. Grossi – L.F. Ladaria – Ph. Lécrivain – B. Sesboüé, tłum. P. Rak, Kraków 2001, 85.

¹⁶⁹ Por. Irenaeus, *Expositio doctrinae apostolicae* 22, ed. A. Rousseau, SCh 406, Paris 1995, 114.

¹⁷⁰ Por. tenże, *Adversus haereses* III 21,10, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 211, Paris 1974, 428-430.

¹⁷¹ Por. tenże, *Expositio doctrinae apostolicae* 11, SCh 406, 98: „et secundum insufflationem et secundum plasma similis fieret homo Deo”. Zob. Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, s. 86-87.

¹⁷² Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 3, PG 8, 1221B: „ἐκ λογικοῦ καὶ ἀλόγου συγκεῖμενος, ψυχῆς καὶ σώματος”.

¹⁷³ Por. tamże III 5, PG 8, 1148D-C i 1149C. Zob. tamże III 10, 1169C: „θυμός τε καὶ ἐπιθυμία καὶ λογισμός, σαρεῖ δὲ καὶ ψυχὴ καὶ πνεῦμα κατ’ ἄλλον λόγον”.

¹⁷⁴ Por. Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, s. 91. Zob. M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001, 191-192.

¹⁷⁵ Por. Origenes, *De principiis* I 2, 6, PG 11, 134A-B. Zob. Szram, *Od obrazu do podobieństwa*, s. 368.

do Niego¹⁷⁶. Klemens jednak pisał o przeobstwieciu całego człowieka, który w pewnym stopniu staje się Bogiem (ἄνθρωπος γένηται Θεός)¹⁷⁷.

Antropologiczne poglądy Klemensa Aleksandryjskiego pogłębiał Orygenes (ok. 185/186-254)¹⁷⁸. Według niego człowiek posiada ducha, duszę i ciało¹⁷⁹. Ciało zmysłowe jest łącznikiem człowieka z całym światem materialnym. Dusza jest pośrednikiem między duchem i ciałem¹⁸⁰. Dusza posiada w sobie dwa elementy: wyższy i niższy. Umysł (νοῦς) to wyższy element, natomiast po upadku pierwotnym człowiek otrzymał skłonność niższą – namiętą, która dąży do poddania duszy pragnieniom ciała. Za Platonem Orygenes przyjął, że namiętą skłonność duszy zawiera w sobie dwie namiętności – pożądlivą i popędliwą. Orygenes jednak dopatrywał się w tej części także dobrych skłonności¹⁸¹. Duch (*rationale*) przeważa nad sferą gniewliwą (*iracundia*) i pożądlivą (*concupiscentia*), jest on pierwiastkiem boskim w człowieku¹⁸². Gdy dusza daje się prowadzić duchowi, wtedy również w części namiętnej staje się bardziej duchowa, jeśli natomiast ulega pragnieniom ciała, kontrolę nad nią całą przejmuje skłonność namiętą, która zaciemnia skłonność racjonalną¹⁸³.

Podobnie jak Klemens, odzwierciedlenie obrazu Bożego Orygenes upatrywał tylko w najwyższej części duszy. Ciało zostało pozbawione tej godności¹⁸⁴. Aleksandryczyk dokonał wyraźnego rozróżnienia między obrazem i podobieństwem Bożym. Człowiek w pierwszym swym stworzeniu otrzymał godność obrazu, a podobieństwo powinien osiągnąć¹⁸⁵. Orygenes wypowiadał się także na temat przeobstwiecia natury ludzkiej we wszystkich, którzy

¹⁷⁶ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 22, PG 8, 1080B-C. Zob. Szram, *Od obrazu do podobieństwa*, s. 360 i 368-374; Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boży*, s. 92.

¹⁷⁷ Por. Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* I, PG 8, 64D. Zob. tenże, *Stromata* VII 16, PG 9, 540B-C: „ἐν σαρκί περιπολῶν Θεός”.

¹⁷⁸ Por. H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Kraków 2004, 123-129; Szram, *Duchowy sens liczb*, s. 192-195; Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boży*, s. 93-94.

¹⁷⁹ Por. Origenes, *De principiis* III 4, 1-2, PG 11, 319D - 320A: „in nobis hominibus qui ex anima constamus et corpore ac spiritu vitali”. Zob. Crouzel, *Orygenes*, s. 123-129.

¹⁸⁰ Por. Origenes, *De principiis* II 8,4, PG 11, 224D: „medium quoddam esse anima inter carnem infirmam et spiritum promptum”.

¹⁸¹ Por. L. Misiarczyk, *Osiem „logismoi” w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2007, 96-97 i 107-108.

¹⁸² Por. Origenes, *In Ezechielem hom.* 1, 16, PG 13, 681B: „super omnes tres facies consistit”.

¹⁸³ Por. Misiarczyk, *Osiem „logismoi” w pismach Ewagriusza z Pontu*, s. 97.

¹⁸⁴ Por. Origenes, *In Genesim com.*, PG 12, 96A: „τὸ κατ’ εἰκόνα μὴ ἐν σώματι εἶναι, ἐν δὲ τῇ λογικῇ ψυχῇ”; tenże, *In Genesim hom.* 1, 13, PG 12, 155C; tenże, *Contra Celsum* IV 83, PG 11, 1157B. Zob. Špidlik – Gargano – Grossi, *Historia duchowości*, s. 69.

¹⁸⁵ Por. Origenes, *Contra Celsum* IV 30, 1072A-B; tenże, *In Genesim hom.* 1, 13, PG 12, 155-158; tamże 9, 2, PG 12, 212B - 213B; tenże, *De principiis* III 6, 1, PG 11, 333B-C. Zob. Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boży*, s. 93-94; Špidlik – Gargano – Grossi, *Historia duchowości*, s. 71; Szram, *Od obrazu do podobieństwa Bożego*, s. 360 i 368-374; Crouzel, *Orygenes*, s. 129-136.

z wiarą naśladową Chrystusa¹⁸⁶. Maksym Wyznawca był kontynuatorem myśli Klemensa i Orygenesesa szczególnie w zakresie trójpodziału duszy, rozróżnienia między obrazem a podobieństwem Bożym oraz przeobstwienia człowieka. Od Orygenesesa Maksym mógł zapożyczyć przekonanie na temat namiętnej sfery duszy oraz jej funkcji. Św. Maksym wyraźnie stanął w opozycji do Orygenesowej koncepcji ruchu jako skutku upadku w grzech. Dla św. Maksyma ruch jest wpisany w naturę stworzenia¹⁸⁷.

W duchu Klemensa Aleksandryjskiego oraz Orygenesesa rozwijał trychomiczną antropologię św. Atanazy Aleksandryjski (ok. 295-373). Pisał on o rozumnej duszy (λογικὴν [...] ψυχὴν) oraz o umyśle w duszy (τὸν ἐν αὐτῇ (ψυχῇ) νοῦν)¹⁸⁸. Św. Atanazy bardziej niż Orygenes dowartościował ludzką cielesność. Właśnie Atanazy pod wpływem Ireneusza wypowiedział znane słowa dotyczące przeobstwienia: „Słowo wcieliło się, abyśmy się przeobstwili”¹⁸⁹. W tym zakresie poglądy św. Maksyma były zbliżone do poglądów św. Atanazego.

Myśl biblijno-patrystyczną rozwijali Ojcowie Kapadoccy. Św. Bazyli Wielki (ok. 330-379) pisał, że człowiek stworzony na obraz Stwórcy, posiada umysł i rozum (νοῦς καὶ λόγος) stanowiące o jego wyższości, którymi poznaje Boga¹⁹⁰. Upodobnieniem się do Boga jest przeobstwienie (θεὸν γενέσθαι)¹⁹¹. Biskup Cezarei w *In Hexaemeron hom.* rozwinął pogląd o dynamizmie stworzenia¹⁹². Św. Bazyli wyraźnie dokonał rozróżnienia między istotą a jednostką: ogólne do szczególnego tak się odnosi, jak istota do jednostki¹⁹³. Św. Maksym Wyznawca w tym zakresie wyraźnie powoływał się na Bazylego¹⁹⁴.

Św. Grzegorz z Nazjanzu (ok. 330-390) wymieniał pierwiastki niecielesne obecne w człowieku: dusza, rozum, umysł i Duch Święty¹⁹⁵, albo umysł, rozum i duch¹⁹⁶. Wyraźnie wyróżnił on w duszy sfery: racjonalną, popędliwą

¹⁸⁶ Por. Origenes, *Contra Celsum* III 28, PG 11, 956D: „ἡ ἀνθρωπίνη τῇ πρὸς τὸ θεϊότερον κοινωρία γένηται θεία”.

¹⁸⁷ Por. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 339; Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 37 i 132-133.

¹⁸⁸ Por. Athanasius, *Oratio contra gentes* 30-31, PG 25, 61A-B. Zob. tamże 26, PG 25, 52C.

¹⁸⁹ Tenże, *De incarnatione* 54, PG 25, 192B: „Αὐτὸς γὰρ ἐνηθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεωποιηθῶμεν”, tłum. własne.

¹⁹⁰ Por. Basilius Magnus, *De gratiarum actione hom.* 2, PG 31, 221C.

¹⁹¹ Por. tenże, *De Spiritu Sancto*, PG 32, 109C.

¹⁹² Por. Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 133-134.

¹⁹³ Por. Basilius Magnus, *Epistula* 236, 6, PG 32, 884A: „Οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν, ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον”. Zob. tenże, *Epistula* 214, 4, PG 32, 789A-B.

¹⁹⁴ Por. Maximus Confessor, *Epistula* 15, PG 91, 545A.

¹⁹⁵ Por. Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 101, 38, PG 37, 184C: „καὶ ψυχὴν, καὶ λόγον, καὶ νοῦν, καὶ Πνεῦμα ἅγιον”.

¹⁹⁶ Por. tenże, *Oratio* 23, 11, PG 35, 1161C - 1164A.

i pożądlivą¹⁹⁷. Według Grzegorza z Nazjanzu miłość do Boga jest drogą do przebóstwienia (ὁδὸν θεώσεως)¹⁹⁸. Twierdził on także, że człowiek jest odzwierciedleniem całego kosmosu – jest małym kosmosem (ὁ μικρὸς οὐτός κόσμος)¹⁹⁹.

Św. Grzegorz z Nyssy (ok. 335-394) wyróżnił trzy sfery duszy w człowieku²⁰⁰. Rozróżnił on pojęcie obrazu i podobieństwa Bożego. Pisał, że stworzenie na obraz oznacza rozumny byt człowieka, a podobieństwo to możliwość stania się chrześcijaninem²⁰¹. Grzegorz z Nyssy przeniósł pojęcie obrazu także na ciało²⁰². Podkreślił ważność cielesności w działaniu zmysłu i umysłu²⁰³. Poglądy Ojców Kapadockich znalazły rozwinięcie u św. Maksyma Wyznawcy szczególnie w zakresie dynamizmu stworzenia, wyróżnienia różnych pierwiastków duchowych w człowieku, pojmowania podobieństwa Bożego i przebóstwienia, koncepcji człowieka jako małego świata oraz dowartościowania roli cielesności ludzkiej.

Ważnym autorem, z którego myśli korzystał św. Maksym, był Nemezjusz z Emesy († ok. 390-394)²⁰⁴. Twierdził on, że człowiek składa się z myślącej duszy i ciała²⁰⁵. Powoływał się na poglądy myślicieli, którzy wyodrębniali w duszy trzy sfery (Plotyn, Apolinary z Laodicej)²⁰⁶ i sam wyodrębnił sferę rozumną, popędlivą i pożądlivą²⁰⁷. W swojej antropologii Nemezjusz wychodził od rozumienia świata jako całego organizmu. W tym świecie stworzonym dla człowieka, człowiek zajmuje centralne miejsce. On łączy w sobie stopnie bytu i jest mikrokosmosem w makrokosmosie. Przez ciało łączy się z istotami nierozumnymi, a przez ducha – z bezcielesnymi i duchowymi²⁰⁸. Człowiek wieńczy tworzenie świata, jest łącznikiem, w którym należało połączyć w jedno całe stworzenie²⁰⁹. W ten sposób Nemezjusz dowartościował wszystkie sfery ludzkiego bytu. Św. Maksym w swoim symbolizmie antropologicznym był bardzo zbliżony do koncepcji człowieka jako mikrokosmosu, przedstawionej przez Nemezjusza.

¹⁹⁷ Por. Misiarczyk, *Osiem „logismoi” w pismach Ewagriusza z Pontu*, s. 100.

¹⁹⁸ Por. Gregorius Nazianzenus, *Carmina moralia*, PG 37, 957A.

¹⁹⁹ Tenże, *Oratio* 28, PG 36, 57A.

²⁰⁰ Por. Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis* 29, PG 44, 237B: „τὸ λογικὸν καὶ ἐπιθυμητικὸν καὶ θυμοειδές”. Zob. tenże, *De anima et resurrectione*, PG 46, 53A.

²⁰¹ Por. tenże, *De creatione hominis hom.* 1, PG 44, 273B.

²⁰² Por. tenże, *De opificio hominis* 16, PG 44, 180-181.

²⁰³ Por. tamże 14, PG 44, 176B.

²⁰⁴ Por. Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1196C. Zob. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 217-218; P. Szczur, *Nemezjusz z Emesy*, EK XIII 900.

²⁰⁵ Por. Nemesius Emesenus, *De natura hominis* 1, PG 40, 504A: „ἐκ ψυχῆς νοερᾶς καὶ σώματος”.

²⁰⁶ Por. tamże: „ἐκ τριῶν τὸν ἄνθρωπον συνεστάτα βούλονται, σώματος, καὶ ψυχῆς, καὶ νοῦ”.

²⁰⁷ Por. tamże 20-22, PG 40, 692A - 693A.

²⁰⁸ Por. tamże 1, PG 40, 505D - 508A.

²⁰⁹ Por. tamże, PG 40, 512B: „νοητῆς γενομένης οὐσίας καὶ πάλιν ὀρατῆς, ἔδει γενέσθαι τινὰ καὶ σύνδεσμον ἀμφοτέρων”.

Należy także przytoczyć antropologiczne poglądy Ewagriusza z Pontu (ok. 345-399), ponieważ św. Maksym korzystał z jego nauki²¹⁰. W swojej antropologii Ewagriusz wiele zaczerpnął od Orygenesisa przez Grzegorza z Nazjanzu. Dla Ewagriusza pierwiastkami składowymi natury człowieka są umysł, dusza i ciało. Przyjął on za Orygenesem podział duszy na część racjonalną i namiętną, która zawiera dwa komponenty – pożądlivość i popędliwość. Νοῦς dla Ewagriusza jest pierwiastkiem boskim w człowieku, podobnie jak dla Orygenesisa jest πνεῦμα. Ewagriusz określił sferę rozumną mianem kierowniczej. Siły namiętne są neutralne, ale mają skłonność do złego działania. Według Ewagriusza element cielesny nie jest przekleństwem, ale łaską i koniecznością do życia w świecie zmysłowym. Dusza bez ciała nie dostrzegałaby rzeczy zmysłowych. Ciało jednak nie jest obrazem Bożym, gdyż tylko natura bezcielesna stworzona jest na obraz Boży²¹¹. Poglądy św. Maksyma Wyznawcy były zbliżone do poglądów Ewagriusza szczególnie w zakresie trychotomii człowieka, analizy funkcji i roli rozumnej i namiętnej sfery duszy oraz ukazania boskiego charakteru umysłu.

Ważnym autorem, który miał wpływ na św. Maksyma, był Pseudo-Dionizy Areopagita (V-VI w.)²¹². W zakresie antropologii Areopagita kontynuował poglądy na temat obrazu Bożego w duszy człowieka, ponieważ istotę człowieka stanowi przede wszystkim dusza, a ciało jest jej narzędziem. Życie zaś duszy to funkcjonowanie jej umysłu i rozumu²¹³. Św. Maksym wyraźnie powoływał się na Dionizego w *Mistagogii*, w której analizował funkcję umysłu i rozumu oraz ukazywał jego boski charakter²¹⁴. Pseudo-Dionizy doceniał jednak pozytywną rolę popędliwego oraz pożądlwego elementu²¹⁵. Od niego nasz Autor mógł zaczerpnąć rozróżnienie między byciem i dobrym byciem²¹⁶, które wiąże się z przeobóstwieniem i upodobnieniem się do Boga²¹⁷. Pseudo-Dionizy nawiązał do platońskiego podziału świata na rzeczywistość odbieraną przez

²¹⁰ Por. Louth, *Maximus the Confessor*, s. 35-38; tenże, *St. Denys the Areopagite and St. Maximus the Confessor: A Question of Influence*, *StPatr* 28 (1993) 173.

²¹¹ Por. Misiarczyk, *Osiem „logismoi” w pismach Ewagriusza z Pontu*, s. 70, 95, 97-102 i 113-114.

²¹² Pseudo-Dionizy wywarł wpływ na naszego Autora najbardziej w sferze mistyki i liturgii. Por. Louth, *St. Denys the Areopagite and St. Maximus the Confessor*, s. 168 i 171.

²¹³ Por. Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* III 7, PG 3, 436C; tenże, *De coelesti hierarchia* II 4, PG 3, 144A; tamże IV 1, PG 3, 177D.

²¹⁴ Por. Maximus Confessor, *Mystagogia Prooemium*, PG 91, 660D - 661A; tamże V, PG 91, 672D; tenże, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1085C: „τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον, τὸν ἡμέτερον νοῦν τε καὶ λόγον”. Zob. Louth, *St. Denys the Areopagite and St. Maximus the Confessor*, s. 173-174.

²¹⁵ Por. Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia* II 4, PG 3, 141D - 144A. Zob. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 204-206.

²¹⁶ Por. Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* IV 1, PG 3, 696A: „τὸ εἶναι καὶ τὸ εἶναι”.

²¹⁷ Por. tenże, *De ecclesiastica hierarchia* I 3-4, PG 3, 376A-B; tamże II 1, PG 3, 393A; zob. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 391.

umysł oraz przez zmysły²¹⁸. Zdaje się, że w koncepcji dynamizmu ludzkiej osoby nasz Autor z pewnymi modyfikacjami zapożyczył od Dionizego schemat wyjścia wszystkiego od Boga i powrotu do Niego²¹⁹. Następnie do tego schematu dostosował myśli filozoficzne oraz teologiczne i stworzył własną wizję człowieka²²⁰.

W panoramie antropologicznych poglądów poprzedników św. Maksyma Wyznawcy należy uwzględnić poglądy Leoncjusza z Bizancjum (ok. 485-544). Według niego ludzka dusza jest bezcielesna (ἀσώματος), samoporuszająca się (αὐτοκίνητον), nieśmiertelna (ἀθάνατον) i niezniszczalna (ἀνώλεθρον)²²¹. Pod wpływem Arystotelesa ukierunkował się on bardziej na indywidualność, jednostkę ludzkiej natury. Według niego natura nie może istnieć bez jednostki²²². W tym zakresie św. Maksym zgadza się z Leoncjuszem²²³. W tym miejscu warto zaznaczyć, że Leoncjusz z Bizancjum w przeszłości mylono z Leoncjuszem z Jerozolimy († po 544)²²⁴. Występował on przeciw dualizmowi przez twierdzenie, że każdy członek ludzkiej jednostki potrzebuje innego członka dla dobrodziejstwa. Dusza potrzebuje ciała, a ciało duszy²²⁵. Nasz Autor pogłębił ten pogląd.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że św. Maksym Wyznawca w zakresie antropologii z pewnością główne antropologiczne terminy, koncepcje i schematy zaczerpnął od wcześniejszej tradycji, ale je przemyślał i uzupełnił. Specyfika św. Maksyma polega na tym, że w chrześcijaństwie VII w. potrafił wskrzesić dawne idee antropologiczne, tworząc jednocześnie własną wizję człowieka. Natura człowieka to dusza i ciało, w które został wpisany logos siły jednoczącej je wzajemnie. Nie uosabia się ona inaczej, jak tylko w jednostce ludzkiej. Właśnie ta jednostka jako dusza i ciało z natury pragnie Boga. To pragnienie jest realizowane przez ruch, z którym się wiąże dynamizm całej złożonej ludzkiej struktury. Dynamizm jest więc wpisany w całą ludzką

²¹⁸ Por. Meyendorff, *Byzantine Theology*, s. 27-28.

²¹⁹ Por. B. Tatakis, *Filozofia bizantyńska*, tłum. S. Tokariew, Kraków 2012, 79-81. Zob. S. Klitenic Wear – J. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes*, Aldershot 2007, 51-72 i 117-129.

²²⁰ Por. Louth, *Maximus the Confessor*, s. 31-32.

²²¹ Por. Leontius Byzantinus, *Contra nestorianos et eutychianos lib. 1*, PG 86/1, 1281B.

²²² Por. tamże, PG 86/1, 1280A: „Ἀνυπόστατος μὲν οὐ φύσις, τούτέστιν οὐσία, οὐκ ἂν εἶη ποτε”.

²²³ Por. Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica* 26, PG 91, 276A-B. Zob. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, s. 104-108.

²²⁴ Por. P. Szczur, *Leoncjusz z Jerozolimy*, EK X 795-796.

²²⁵ Por. Leontius Hierosolymitanus, *Contra nestorianos*, PG 86/1, 1428A-B: „Δέεται γὰρ ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος, καὶ τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς, θάτερον θατέρου οικείαν εὐεργεσίαν”.

naturę – w umysł, rozum, ducha, wolę, zmysł, siły namiętne oraz całą cielesność. Przewodnią rolę w tym dynamizmie pełni myśląco-duchowa sfera duszy. Dynamiczne dążenie do Boga nie zakłada wyzbycia się jakiegokolwiek pierwiastka, nawet namiętne i cielesnego, lecz odwrotnie – domaga się uwzględnienia, docenienia i właściwego użycia wszystkich naturalnych sił człowieka. W nauce św. Maksyma Wyznawcy człowiek jest traktowany nie jako wymarzony ideał, lecz jako jednostka związana z realnym ciałem naznaczonym słabością. To, co ludzkie, to nie tylko to, co myśląco-duchowe, lecz także to, co wolitywne, zmysłowe, namiętne i cielesne. Dynamizm sfery myśląco-duchowej powinien więc znaleźć przedłużenie w zmysłach, sferze namiętnej i cielesnej, tak aby także ciało stało się sprawcą cnót, a ostatecznie zostało przebóstwione razem z duszą przez łączność z Absolutem. Ta łączność jako cel ludzkiego pragnienia, nigdy nie będzie statyczna, lecz dynamiczna, ponieważ spełnienie tego pragnienia jest określane przez naszego Autora mianem stanu, któremu jest właściwy wieczny ruch. Człowiek więc nieustannie będzie dążyć do pełniejszej jedności z Bogiem. W niej człowiek bardziej staje się człowiekiem. Oryginalność Autora polega też na tym, że wykorzystując antropologiczne poglądy wcześniejszej tradycji i tłumacząc je w kluczu mistyczno-symbolicznym, cały dynamizm bytu człowieka włączył w strukturę platońskiego świata: człowiek przez dążenie do Boga i właściwe używanie naturalnych sił w sposób mistyczny jednoczy z Bogiem nie tylko siebie samego, lecz także cały wszechświat, ponieważ struktura człowieka jest analogiczna do struktury wszechświata – elementy wszechświata są wyrażone w człowieku.

A HUMAN BEING AS A DYNAMIC SPIRITUAL AND BODILY INDIVIDUAL IN THE TEACHING OF ST. MAXIMUS THE CONFESSOR

(Summary)

In St. Maximus the Confessor's teaching human nature consists of the soul and the body, in which logos of power that unifies them together is inscribed. Human nature manifests itself in the individual human being. The human being as the body and the soul naturally longs for God. This longing is fulfilled by the movement, which is connected to dynamism of the entire human structure. The dynamism is inscribed in the mind, reason, spirit, will, sense, passionate powers and body. The dynamic aspiration for God does not imply getting rid of any of the human elements, even passionate and bodily, but on the contrary, it demands appreciation and proper use of all the natural powers of the human being. Maximus the Confessor treats the human being as a whole. The human is not only mind, reason and spirit, but also will, sense, passionate powers and body. The dynamism of mental and spiritual sphere should be extended in the senses, passionate powers and body, so that the body also becomes the source of virtues, and is deified together with the soul through unity with the Absolute. This unity as the goal

of human longing will never be static, but dynamic, because the fulfillment of this longing is the state with eternal movement. So human being will constantly strive for even more perfect unity with God. Through this unity the human being becomes more human. The originality of the Author consists in the fact that using the anthropological views of the earlier tradition and interpreting them mystically and symbolically, he intertwined the entire dynamism of human being with the structure of the Platonic world. The human being through the longing for God and through the proper use of natural powers mystically unites with God not only himself/herself, but also the entire universe, because the structure of the human being is analogous to the structure of the universe.

Key words: St. Maximus the Confessor, human being, dynamism, movement, God, soul, mind, reason, spirit, body, deification, anthropology, passionn.

Słowa kluczowe: Św. Maksym Wyznawca, człowiek, dynamizm, ruch, Bóg, dusza, umysł, rozum, duch, ciało, przebóstwienie, antropologia, namiętność.

BIBLIOGRAFIA

Źródła podstawowe

- MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1032-1417.
 MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de caritate*, PG 90, 960-1080.
 MAXIMUS CONFESSOR, *Capita theologica et oecumenica*, PG 90, 1084-1176.
 MAXIMUS CONFESSOR, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 288-353.
 MAXIMUS CONFESSOR, *Epistula ad Thalassium*, PG 90, 244-261.
 MAXIMUS CONFESSOR, *Epistulae XLV*, PG 91, 364-649.
 MAXIMUS CONFESSOR, *Liber asceticus*, PG 90, 912-956.
 MAXIMUS CONFESSOR, *Mystagogia*, PG 91, 657-717.
 MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 9-285.
 MAXIMUS CONFESSOR, *Opusculum de anima*, PG 91, 353-361.
 MAXIMUS CONFESSOR, *Orationis dominicae expositio*, PG 90, 872-909.
 MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 244-785.
 MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones et dubia*, PG 90, 785-856.

Źródła pomocnicze

- ARISTOTELES, *De anima*, ed. G. Biehl, Lipsiae 1896.
 ATHANASIUS, *De incarnatione*, PG 25, 96-197.
 ATHANASIUS, *Oratio contra gentes*, PG 25, 4-96.
 BASILIUS MAGNUS, *De gratiarum actione hom.*, PG 31, 217-237.
 BASILIUS MAGNUS, *De Spiritu Sancto*, PG 32, 68-217.
 BASILIUS MAGNUS, *Epistulae*, PG 32, 220-1112.
 CLEMENS ALEXANDRINUS, *Protrepticus*, PG 8, 49-246.
 CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, PG 8, 685-1381, PG 9, 9-601.
 DIONYSIUS AREOPAGITA, *De coelesti hierarchia*, PG 3, 120-369.
 DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, PG 3, 585-984.
 DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, PG 3, 369-569.
 GREGORIUS NAZIANZENUS, *Carmina moralia*, PG 37, 521-968.

- GREGORIUS NAZIANZENUS, *Epistulae*, PG 37, 21-388.
 GREGORIUS NAZIANZENUS, *Orationes XLV*, PG 35, 396-1252, PG 36, 12-664.
 GREGORIUS NYSSENUS, *De anima et resurrectione*, PG 46, 11-160.
 GREGORIUS NYSSENUS, *De creatione hominis hom. 1*, PG 44, 257-277.
 GREGORIUS NYSSENUS, *De opificio hominis*, PG 44, 124-256.
 IRENAEUS, *Adversus haereses* (liber III), ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 211, Paris 1974.
 IRENAEUS, *Adversus haereses* (liber V), ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – Ch. Mercier, SCh 153, Paris 1969.
 IRENAEUS, *Expositio doctrinae apostolicae*, ed. A. Rousseau, SCh 406, Paris 1995.
 JUSTINUS MARTYR, *De resurrectione mortuorum*, PG 6, 1572-1592.
 JUSTINUS MARTYR, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, PG 6, 472-800.
 LEONTIUS BYZANTINUS, *Contra nestorianos et eutychnianos lib. III*, PG 86/1, 1268-1396.
 LEONTIUS HIEROSOLYMITANUS, *Contra nestorianos*, PG 86/1, 1400-1768.
 NEMESIUS EMESEUS, *De natura hominis*, PG 40, 504-817.
 ORIGENES, *Contra Celsum*, PG 11, 641-1632.
 ORIGENES, *De principiis*, PG 11, 115-414.
 ORIGENES, *In Ezechielem hom. XIV*, PG 13, 665-768.
 ORIGENES, *In Genesim com.* (fragmenta e catenis), PG 12, 92-145.
 ORIGENES, *In Genesim hom. XVI*, PG 12, 145-253.
 PLATO, *Leges, Meno, Phaedo, Respublica, Theaetetus, Timaeus*, ed. J.G. Baiterus – J.C. Orellius – A.G. Winckelmannus, w: *Platonis opera quae feruntur omnia*, Turici 1839.

Opracowania

- BAHRIM D., *The Anthropic Cosmology of St Maximus the Confessor*, „Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science” 3 (2008) 11-37.
 BUTLER M.E., *Hypostatic Union and Monotheletism: The Dyothelite Christology of St. Maximus the Confessor*, New York 1993.
 COOPER A.G., *The Body in St Maximus the Confessor*, Oxford 2005.
 CROUZEL H., *Orygenes*, tłum. J. Margański, Kraków 2004.
 DE ANGELIS B., *Natura, persona, libertà. L'antropologia di Massimo il Confessore*, Roma 2002.
 DOGIEL G., *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1992.
 KOCHAŃCZYK-BONIŃSKA K., *Ontyczne podstawy przeobstwienia człowieka w nauczaniu św. Maksyma Wyznawcy*, „Seminare” 34 (2013) 285-294.
 KOCHAŃCZYK-BONIŃSKA K., *Śmierć i ostateczne przeznaczenie człowieka w ujęciu Maksyma Wyznawcy*, VoxP 30 (2010) t. 55, 293-305.
 KRAPIEC M.A., *Ja – człowiek*, Lublin 1991.
 LADARIA L. F., *Człowiek stworzony na obraz Boga*, w: *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. 2: *Człowiek i jego zbawienie*, red. V. Grossi – L.F. Ladaria – Ph. Lécrivain – B. Sesboüé, tłum. P. Rak, Kraków 2001, 81-129.
 LARCHET J.-C., *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Paris 1996.
 LOUTH A., *Maximus the Confessor*, London – New York 1996.
 LOUTH, *St. Denys the Areopagite and St. Maximus the Confessor: A Question of Influence*, StPatr 28 (1993) 166-174.
 MEYENDORFF J., *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1974.
 MISIARCZYK L., *Osiem „logismoi” w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2007.
 REALE G., *Introduzione a Aristotele*, Roma – Bari 1977.

- ŠPIDLIK T. – GARGANO I. – GROSSI V., *Historia duchowości*, t. 3A: *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, tłum. K. Franczyk – J. Serafin, Kraków 2004.
- SZCZUR P., *Leonejusz z Jerozolimy*, EK X 795-796.
- SZCZUR P., *Nemezjusz z Emesy*, EK XIII 899-900.
- SZRAM M., *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010.
- SZRAM M., *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001.
- SZRAM M., *Od obrazu do podobieństwa Bożego – dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II-III w. (stanowisko Ireneusza i Orygenesy)*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 357-376.
- TATAKIS B., *Filozofia bizantyńska*, tłum. S. Tokariew, Kraków 2012.
- THUNBERG L., *Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor*, New York 1985.
- THUNBERG L., *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965.
- WEAR S.K. – DILLON J., *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes*, Aldershot 2007.
- ZINKOVSKIY K. i M., *Hierarchic Anthropology of Saint Maximus the Confessor*, „International Journal of Orthodox Theology” 2 (2011) fasc. 4, 43-61.