

**Słowa kluczowe:** św. Maksym Wyznawca, natura – łaska, Unia Hipostatyczna, przebóstwienie

**Keywords:** Maximus the Confessor, nature-grace, Hipostatic Union, divinization

**Ks. Jan Wojciechowski**

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W WARSZAWIE

COLLEGIUM JOANNEUM

ORCID: 0000-0002-4332-3956

# ONTOLOGIA AKTÓW CHCENIA I POZNANIA WEDŁUG ŚW. MAKSYMA WYZNAWCY JAKO PRZYCZYNEK DO ROZUMIENIA RELACJI NATURY I ŁASKI<sup>1</sup>

Stosunek łaski do natury należał do gorących tematów teologii XX w. Wokół *Surnaturel* H. De Lubaca oraz egzystencjału nadprzyrodzonego K. Rahnera ogniskuje się debata próbująca odpowiedzieć na pytania: Czy widzenie Boga po śmierci stanowi cel natury człowieka jako takiej, czy też jedynie natury przemienionej darem łaski? (Sesboué, 1992, s. 386–391). Dalej: Jeśli widzenie to, w zamyśle

<sup>1</sup> Tekst jest nieco zmienionym fragmentem nieopublikowanej rozprawy doktorskiej pt. *Palamas' Implicit Epistemology as a Key to Understanding his Doctrine concerning the Distinction between Essence and Energies in God*, której obrona odbędzie się pod koniec 2019 r. na Wydziale Teologii Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie.

Bożym, jest celem natury stworzonej, to w jaki sposób obronić jego nad-przyrodzony charakter? Z pytaniami tymi wiązą się podobne: Czy łaska udzielana jest osobom nieochrzczonym i niewierzącym? W pewnym stopniu pytania te nadal pozostają otwarte. W niniejszym artykule spróbuję pokazać, w jaki sposób ontologia aktów poznania i chcenia wyłaniająca się z pism Maksyma Wyznawcy może dostarczyć teoretycznego schematu ułatwiającego zrozumiały opis tej skomplikowanej relacji.

W prezentacji myśli św. Maksyma najpierw przyjrę się kluczowemu rozróżnieniu, jakie dopracowuje Maksym, między partycypacją pasywną i aktywną w Bogu. Rozróżnienie to pozwoli mi przyrzeć się Osobie Jezusa a dokładniej spróbować odkryć, w jakiej relacji Jego ludzka wola pozostawała do woli Boskiej, tzn. w jaki sposób pogodzić jedność ontologiczną z podwójnością władz duchowych. Następnie, przebiegając pokrótce Maksymowy wykład dotyczący struktury wolnego aktu ludzkiego, znajdę dodatkowe potwierdzenie klasycznej opinii, że to ludzka wola jest właściwym przedmiotem oraz środkiem uświęcenia. Na koniec porównam strukturę ontologiczną przebóstwienia woli ze strukturą przebóstwionego umysłu, co pozwoli mi ukazać, że widzenie Boga jest poza zasięgiem natury jako takiej, natomiast jest człowiekowi udzielane jako łaska wieńcząca proces doskonalenia tejże natury. W przygotowaniu niniejszego tekstu oparłem się na własnym tłumaczeniu tekstów Maksyma oraz niektórych komentarzach autorów katolickich oraz prawosławnych.

## DWA RODZAJE PARTYCYPACJI W BOGU I ICH REALIZACJA WE WCIELENIU SYNA BOŻEGO

W tym paragrafie przyjrę się, w jaki sposób refleksja nad tajemnicą Wcielenego Słowa rzuca światło na zrozumienie procesu przebóstwienia stworzenia (człowieka), a dokładniej, jak naturalna struktura człowieka ma się do swego nadprzyrodzonego celu, czyli partycypacji w życiu Bożym. Fundamentem do zrozumienia tej relacji jest przedstawione poniżej podstawowe rozróżnienie.

Chodzi tu o różnicę, na którą wskazuje Maksym Wyznawca, występującą między partycypacją wszystkich bytów w Bogu na mocy samego aktu stwórczego, w którym każdy byt otrzymuje od Boga, niezależnie od swojej woli, określającą go strukturę (*logos*), a partycypacją w Bogu będącą owocem uzgodnienia indywidualnego, autonomicznego działania rozumnego i wolnego bytu z działaniem Bożym (*tropos* ustabilizowany przez cnotę; zob. Renczes, 2003, s. 164n.).

Święty Maksym rozwija tu ideę Dionizego Pseudo-Areopagity przedstawioną w DN 2,5, gdzie w kategorii jednego Boskiego działania (ekonomii, czyli Boskich podziałów według terminologii Dionizego) wyodrębnione zostają z jednej strony

istoczenie, ożywianie, obdarowywanie intelektem, czyli przykładowe działania tworzące trwałą strukturę bytów, a więc własności przynależne naturze bytu stworzonego, z drugiej zaś tzw. nieuchwytnie dary, czyli działania i własności udzielane stworzeniu, ale należące właściwie do Boga. Rozróżnienie to u Dionizego jest tylko zasygnalizowane. Maksym rozwija i precyzuje tę myśl.

Podkreślenie faktu, że udział w Bogu wynikający z nieustannego i uniwersalnego działania stwórczego Boga (coś, co byśmy mogli określić terminem *creatio continua*), wspólnego wszystkim istniejącym bytom, nie jest i nie może być tożsamy z tym zjednoczeniem z Bogiem, które jest skutkiem odpowiednio udoskonalonej autonomicznej aktywności tych bytów, pozwolił Maksymowi wyjaśnić, dlaczego Unia Hipostatyczna musiała mieć dwa aspekty rządzące się odmiennymi prawami. Z jednej strony zjednoczenie dwóch natur w Chrystusie konstytuowało jeden niepodzielny byt (jedną rzecz; gr. *pragma*) tego oto Jezusa z Nazaretu, Boga-Człowieka, mającego równocześnie wszystkie cechy natury Boskiej oraz wszystkie cechy natury ludzkiej. Trwanie Jezusa, Człowieka-Boga, jako jednej „rzeczy” nie jest skutkiem jakiegoś zmieszania dwóch substancji na podobieństwo fizycznego zmieszania dwóch substratów w jednorodną substancję, lecz na skutek działania Boga, który zjednoczył ze sobą ludzką naturę. Nie jest też skutkiem współdziałania Jego ludzkiej natury z działaniem Boga (To współdziałanie miało miejsce wcześniej – u Jego Matki, tzn. zgoda Maryi na działanie Boga daje początek strukturalnej Unii Hipostatycznej). To zjednoczenie, które strukturalnie podobne jest do aktu stwórczego, a więc zakładające aktywność po stronie Boga oraz pasywność po stronie natury stworzonej (schemat *actio-passio*), w Jezusie zostało dopełnione następnie przez moralne zjednoczenie dwóch niezależnych i autonomicznych centrów aktywności dokonujące się według odmiennego schematu – schematu synergii a więc aktywności zarówno po stronie Boga jak i po stronie natury stworzonej (schemat *actio-actio*).

## **ZJEDNOCZENIE DWÓCH CENTRÓW WOLI JEZUSA JAKO PARADYGMAT PRZEBÓSTWIENIA WOLI LUDZKIEJ – POGŁĘBIAJĄCA SIĘ SYNERGIA**

Trzeba tu wspomnieć, że rozwiązanie Maksyma jest odpowiedzią na błędy monoenergistów, którzy w celu obrony swojego stanowiska posiłkowali się stwierdzeniem Dionizego, który określił wcielenie mianem teandrycznej ekonomii Boga. (Teandryczny, czyli Bosko-ludzki od *Theos* [Bóg] i *anthropos* [człowiek]). Maksym odrzuca tę błędną interpretację, według której w Jezusie było tylko jedno centrum woli, w którym wola ludzka w jednej wersji była wchłonięta przez Boską lub bezpośrednio sterowana (poruszana) przez nią w drugiej. Maksym udowadnia, że Dio-

nizy odnosi ten termin (teandryczna ekonomia) nie do jakiejś nowej natury pośredniej między naturą Boską i ludzką, lecz do ontologicznej jedności podmiotu (Zizioulas, 2013, s. 97; Bathrellos, 2004, 105–107), który zachowuje podwójność niezmiyszanych natur. Jezus jest jedną Bosko-ludzką „rzeczą”, rzeklibyśmy hipostazą lub osobą. Mamy tu więc ontologiczną pojedynczość. Jednocześnie jednak Maksym podkreśla fakt, że naturalne działanie (*energeia*) nie należy do porządku wspólnej obu naturom Osoby (Hipostazy), tylko właśnie do natury<sup>2</sup> i jest tylko w jakimś sensie modyfikowana przez osobowe własności (PG 91,136D). Osoba oraz działanie właściwe naturze znajdują się na innych poziomach. Wcielone Słowo z jednej więc strony jest jedną „rzeczą”. Z drugiej strony obydwie natury zachowują swoją nienaruszoną wewnętrzną strukturę (*λόγος*), czyli zestaw naturalnych właściwości, a więc także właściwą każdej naturze wolę<sup>3</sup>. Obydwa centra woli muszą pozostać jako dwa oddzielne ekstrema bez powstania jakiejś pośredniej jednoczącej je formy. Na poziomie działania (*energeia*) Unia Hipostatyczna ma zatem charakter moralny, a więc wynikający ze świadomego podporządkowania lub też uzgodnienia, nie zaś strukturalny (ontologiczny), choć nie możemy zapomnieć, że moralne zjednoczenie woli dotyczy Podmiotu w którym dwa źródła naturalnej aktywności pozostają związane ontologicznie. Dopiero na tak przygotowanym gruncie Maksym broni dionizjańskiego określenia „teandrycznej ekonomii” odnosząc je nie do jednego źródła woli (działania), które z konieczności musi pozostać podwójne, lecz do sposobu (*tropos*) w jaki jeden, niepodzielny Podmiot, Wcielone Słowo, aktualizował swoje działania:

Nasz mistrz [Dionizy] zrozumiał to dobrze: On [Jezus] nie dokonywał cudów [jedynie] jako Bóg, tj. nie tylko na sposób boski niezależnie od ciała, nie tylko ponad-esencjalnie, ani nie [jedynie] jako człowiek, niezależnie od swego Bóstwa, ponieważ nie był tylko człowiekiem ale Bogiem, który stał się człowiekiem i jako taki uczestniczył w naszym człowieczeństwie w jakiś nowy sposób działając teandrycznie (PG 91,1056B).

2 PG 91,197C: „Teraz powinienem rozważyć [kwestię] działania, [...], jako naturalne nie odnosi się ono przede wszystkim do pojedynczego bytu [atomon], lecz do natury lub istoty”.

3 PG 91,32C: „Moglibyśmy powiedzieć że to samo nie jest tym samym, lecz pobożnie wierząc, zgodzimy się uznać prawdziwie doskonałego Boga i prawdziwie doskonałego człowieka będącego jedną rzeczą – Chrystusem i nie mówimy tego jako pustą formułę. Lecz mówiąc to o Jego dwóch naturach, będącym własną hipostazą, a zatem wyznajemy Go nie bezcielesnego. A zatem dwie wole, również nie pozbawionego duszy ni rozumu, idąc za Ojcami wyznajemy, nie waząc się powiedzieć nic w myśl owych nowych opinii, które nie znajdują podstaw u Ojców”.

Nowy sposób działania polega tu na usunięciu, właściwej dla woli człowieka po upadku (*gnome*) niestabilności oraz oporu przed poddaniem się bez zastrzeżeń Bogu. Nowy sposób działania wprowadza Jezus przez to jak używał swojej ludzkiej woli:

On [Jezus] dokonał teandrycznie ekonomii naszego zbawienia, tj. równocześnie Bosko i ludzko, lub aby wyrazić to jaśniej: On równocześnie wykonywał działanie Boskie i ludzkie. W ten sposób usuwając oddzielenie jednej od drugiej, tj. ludzkiego od Boskiego, i w ten sposób afirmując ich zjednoczenie. Jeśli kto mądry zauważy jednak naturalną różnicę między tymi działaniami, gdyż zjednoczenie, choć usuwa rozdzielenie to jednak nie usuwa różnicy [natur] (PG 91,1056C ).

W celu zobrazowania tego współistnienia w jednym Podmiocie dwóch różnych działań naturalnych właściwych dwom odrębnym naturom Maksym przywołuje obraz miecza rozgrzanego w ogniu. Choć rozgrzany miecz pozostaje jedną rzeczą, manifestuje działania właściwe dwom naturom: działanie właściwe mieczowi, a więc przecinanie, oraz działanie właściwe ogniewi, tj. podgrzewanie. Współistnienie to nie skutkuje jednak powstaniem jakiejś trzeciej natury ognio-mieczowej (PG 91,1060A-B).

Idąc dalej, Maksym wskazuje, że Unia Hipostatyczna staje się w ten sposób przyczyną i modelem przebóstwienia. Ten sam obraz rozgrzanego miecza zostaje użyty przez Wyznawcę do wyjaśnienia, że choć wierzący nie jednoczą się z Bogiem przez złączenie natur, to osiągają to przez uzgodnienie działań. I na tym polega różnica między Jezusem a świętymi (tzn. w Unii Hipostatycznej mamy zjednoczenie natur oraz pełne uzgodnienie działań, zaś w przebóstwieniu stworzenie ma udział w Boskiej naturze poprzez uzgodnienie działań.)

Spróbuję się teraz przyjrzeć bliżej relacji, jaka zachodzi między obydwojema centrami woli w Jezusie. Jeden z rozmówców Maksyma, Pyrrus, zaproponował, by przyjąć rozwiązanie zgodnie z którym ludzka wola zostaje co prawda zachowana, lecz jako bierna, a więc poruszana przez Boską wolę. I chociaż w pewnym miejscu Maksym zdawał się sam proponować podobne rozwiązanie: „Jako Bóg był sam poruszcycielem swojego człowieczeństwa, jako zaś człowiek objawiał swoje Bóstwo” (PG 91,1056A), tym razem stanowczo odrzuca stanowisko swego rozmówcy. Gdyż, jak mówił, nie ma potrzeby wykluczenia aktywności i autonomii ludzkiej woli, aby zagwarantować aktywny charakter Boskiej. Byłoby to podobne do sytuacji gdybyśmy musieli z konieczności określić ludzka wolę jako złą, aby obronić dobroć

Boskiej woli<sup>4</sup>. Przytoczone powyżej stwierdzenie Maksyma dotyczące poruszania człowieczeństwa przez Bóstwo nie dotyczy rozkładu aktywności i pasywności między dwoma naturami, lecz sposobu działania<sup>5</sup>. Mam tu na myśli fakt, że Jezus w swym Bóstwie poruszał swą ludzką naturę, gdy uzdrawiał ślepego, dotykając ręką jego oczu, lub gdy zwracał się do swoich słuchaczy w języku aramejskim itp. Działal jako podmiot Bosko-ludzki, nie jako byt czysto duchowy. Nie chodzi tu zatem o wskazanie na całkowita bierność ludzkiej natury jako pozbawionej własnej inicjatywy w podejmowaniu decyzji i dokonywaniu wyborów lecz o faktyczne ściśle współdziałanie obu natur (PG 91,1056A).

Wydarzeniem, w którym, według Maksyma, można zaobserwować sytuację dokładnie odwrotną od tej, którą sugerował Pyrrus, jest modlitwa w Ogrójcu. Opis walki, jaką Jezus stacza w Ogródzie Oliwnym, walki o przyjęcie i poddanie się woli Ojca jest fundamentalny dla całej refleksji Maksyma nad stosunkiem dwóch centrów wolitywnych Jezusa (Bathrellos, 2004, s. 147.). Zdaje się, że to właśnie Maksym odkrył, iż to wydarzenie z życia Jezusa może rzucić światło na problem proporcji aktywności i pasywności między dwoma centrami woli Wcielonego Słowa, a tym samym dać nam lepsze zrozumienie procesu przeobóstwienia ludzkiej natury. Stres, pocenie się krwią, błaganie o ocalenie od śmierci wszystkie te fenomeny wskazują na ludzką *thelema* (PG 91,297B) [podświadomy instynkt samozachowawczy] Jezusa, która ze wszystkich sił instynktownie lgnęła do życia. Widzimy Jezusa, który, na poziomie ludzkiej natury, znajduje się w wielkiej trudności i walce. Daleko Mu do stoika pasywnie przyjmującego spadające na Niego nieszczęście. Decyzja aby wypełnić wolę Ojca, dokonuje się jako owoc walki i nie może być wyjaśniona inaczej jak tylko jako autonomiczny akt ludzkiej woli, a tym samym najjaskrawszy przykład połączenia ekstremów (dwóch odrębnych centrów woli) nie przez proste zastąpienie ludzkiej woli wolą Boga, lecz przez niewzruszone moralne zjednoczenie, przez które Jezus przekazał całego siebie w ręce Ojca (Bathrellos, 2004, s. 171).

Jest jednak jeszcze jedno wydarzenie, do którego, w zaskakujący sposób, Maksym odnosi się, aby wykazać współlistnienie w Jezusie dwóch centrów woli. Chodzi tu o fragment z Ewangelii Marka 7,24, gdzie czytamy, że Jezus pragnął pozostać w ukryciu ze swymi uczniami, zostaje jednak odkryty przez kobietę kana-

4 PG 91,349D: „Jeśli przyjmiemy, że ludzka [natura] musi być bierna, skoro ruch Boga określamy jako aktywność, to [według tej samej zasady] określenie Boskiej natury jako dobrej musi oznaczać, że ludzka natura jest zła. Podobnie według Ciebie, jedynie przez określenie poruszenia natury ludzkiej jako bierniej wskazujemy że poruszenie natury Boskiej jest określone jako aktywne i przez określenie natury ludzkiej jako złej natura Boska określona zostaje jako dobra. Niech dalekie od nas będzie takie rozumowanie! To bardzo głupie”. Na marginesie można postawić tu pytanie: Czy może kryć się w tym stwierdzeniu jakaś aluzja do Augustyńskiej strategii przeciw Pelagiuszowi?

5 Niektórzy autorzy mają odmienny pogląd w tej sprawie (Bathrellos, 2004, s. 166–171).

nejską, która zaczyna błagać Go o uzdrowienie córki. Maksym argumentuje, że to wydarzenie dowodzi istnienia ludzkiej woli Jezusa, które możemy wywnioskować z nieskuteczności zamiaru Jezusa by pozostać ukrytym. Coś, co według naszego autora, zdaje się być niewyobrażalne w odniesieniu do woli Boga (tamże, s. 161).

## **AKTYWNOŚĆ POZNAWCZA: PRZEJŚCIE OD AKTYWNOŚCI NATURALNEJ PRZEZ SYNERGIĘ DO WYŁĄCZNOŚCI AKTYWNOŚCI NADPRZYRODZONEJ (ZANIKU DZIAŁANIA NATURALNEGO)**

Przyjmując opis zjednoczenia dwóch centrów wolitywnych Jezusa za model przeobstwienia ludzkiej woli, widzimy, że przebiega ono na zasadzie pogłębiającej się synergii. Ludzka wola coraz pełniej podporządkowuje się, uzgadnia z wolą Boga, i stabilizuje się w swym przyłgnięciu do Boga jako obiektowi miłości. Mamy więc tutaj schemat *actio-actio*. Schemat ten jednak nie powtarza się w odniesieniu do władz poznawczych człowieka, a co za tym idzie – w akcie oglądania Boga. Tu w najpełniejszy sposób uwidacznia się różnica między działaniem naturalnym a działaniem nadprzyrodzonym. Pomoże nam to zrozumieć przesłedzenie opisów czterech typów aktów poznawczych: aktu poznania naturalnego w odniesieniu do przedmiotu naturalnego, aktu poznania naturalnego w odniesieniu do przedmiotu nadprzyrodzonego, aktu poznania nadprzyrodzonego oraz aktu nie-znania.

Zacznę od uwagi, że dla Maksyma mądrość (*σοφία*) jest tą aktywnością Boga, przez którą zna On wszystkie stworzone przez siebie byty w jednym prostym akcie<sup>6</sup>. Władza poznawcza człowieka, jako efekt stwórczej mądrości, jest mądrością w możności, tzn. jest pewnym dynamizmem, który od stanu rozproszenia ma możność wzniesienia się ku prostocie boskiej mądrości<sup>7</sup>.

Akt stworzonej władzy poznawczej, jako działanie, jest środkiem łączącym dwa złożone ekstrema<sup>8</sup>: podmiot i przedmiot. Podmiot opisany jest przez Maksyma jako złożony z pewnej istoty oraz możności poznawczej, która przez własne działanie podlega uformowaniu zgodnie z formą poznawanego przedmiotu. Przez własną

6 PG 90,1024A – 22: „Bóg zna Samego Siebie przez Swą istotę, byty przez Siebie stworzone przez Swą mądrość, przez którą i w której wszystko uczynił”.

7 PG 91,681C: „Dusza [...] jako rozumna posiada mądrość w możności, z mądrości kontemplację, a z kontemplacji wiedzę [gnosis], przez którą, stając się dobra co do umysłu, prowadzona jest do prawdy jako celu oraz przekroczenia”.

8 PG 90,1116B – każdy akt myślenia [*νόησις*] jest złożony z wielu, lub co najmniej dwóch elementów. Środek jest relacją dwóch ekstremów łączącą jeden z drugim. Chodzi o myślący umysł [*νοοῦν*] oraz pomyślany przedmiot [*νοούμενον*]. Żaden z tych elementów nie sprzyja prostocie. Myślący [*νοῦν*] jest pewnym fundamentem posiadającym możność aby przez siebie poznać przedmiot. Natomiast przedmiot [*νοούμενον*] jest pewnym fundamentem, lub też ma możność bycia poznany zawartą w tym fundamencie - 90,1116C - , lub też innymi słowy jest przed-fundamentalną istotą, która z kolei ma wspomnianą możność.

aktywność ludzki umysł pozyskuje formę poznawanego przedmiotu (Karayannis, 1993, s. 306). W wyniku wielości aktów poznawczych w umyśle kształtuje się wiedza: „Wiedza zostaje wymodelowana w poznającym podmiocie. Poprzez wiele myśli zostaje ugruntowana jedna wiedza; każda zaś myśl jest ukształtowana na wzór form poznanych rzeczy” (PG 90,1128A).

Ludzkie poznanie podlega udoskonaleniu przez stopniowe zjednoczenie wiedzy pod coraz ogólniejszymi zasadami. Doskonalenie to dokonuje się przez proces składający się z wielu przeczeń i afirmacji dokonywanych zgodnie z wymaganiami mądrości. I tak, pierwsza negacja i afirmacja dokonuje się przez przejście od tego co zmysłowe do tego, co inteligibilne. Uprzedzając to, co będzie powiedziane odnośnie do aktu poznawczego dotyczącego przedmiotu nadprzyrodzonego (objawienia), analogiczne przejście ma miejsce w przekroczeniu sensu dosłownego Pisma Świętego i odkryciu jego głębszego znaczenia.

Wiedza w porządku wyższym jest zaprzeczeniem tego co należy do porządku niższego, I na odwrót: zgodne z wiedzą zaprzeczenie tego co pozostaje na niższym poziomie jest afirmacją tego co jest na poziomie wyższym. [...] tak jak zanegowanie tego co zmysłowe zgodnie z naturą jest inteligibilne, [...] podobnie nie jesteśmy poznać myśli będących w aniołach będących ponad nami, również aniołowie będący ponad nami nie są w stanie poznać myśli aniołów będących ponad nimi, [...] Jeśli więc, według tego co mówi Dionizy, negacje odnoszące się do tego co boskie są prawdziwe, twierdzenia zaś są nieodpowiednie dla ukrycia Niewypowiedzianego, słusznie zatem Apostoł odrzucił wszelkie myśli własne, [...] mówiąc, że nie był w ciele (PG 91,1240D-PG 91,1241A).

W obu przypadkach (poznania natury oraz egzegezy) to, co jest potwierdzone, było już obecne w tym, co zostało zaprzeczone. W obu przypadkach twierdzenie zostaje odsłonięte przez zaprzeczenie. Proces zaprzeczeń i twierdzeń powinien być rządzony przez kryterium mądrości, którego właściwym sposobem jest kontemplacja (PG 91,676D-677A), która z kolei skupia ten proces wokół najwyższej Przyczyny – Logosu (PG 91,1168C).

Logos, który ukształtował [wszystkie rzeczy] z mądrością, I który wycisnął sam Siebie w nich w niewysłowny sposób, i który objawia Siebie całkowicie poprzez głębsze odczytanie, dając nam poznanie, że On jest, lecz zarazem że nie jest żadną z tych rzeczy, i raczej poprzez nabożne łączenie tych przeróżnych przejawów dzieje się, że otrzymujemy jedno przedstawie-

nie Prawdy dającej nam analogiczne widzenie Boga za pośrednictwem wi-  
dzialnego kosmosu (PG 91,1129A).

Drugim, obok podmiotu, ekstremum aktu poznawczego jest przedmiot po-  
znania i przedstawiony jest jako złożony z istoty oraz możliwości bycia poznany  
(PG 90,1116BC – zob. przyp. 8). Wprowadzając to nieco zaskakujące złożenie przed-  
miotu, Maksym pozostaje wierny podziałowi rzeczywistości na to, co immanentne  
i transcendentne, na byt i ponad-byt. Zgodnie z tym podziałem wszystko należące  
do rzeczywistości istnienia przygodnego (biernego) ma możliwość bycia poznany.  
Możliwość ta wynika z jednej strony z aktualnego istnienia i wynikającej zeń możno-  
ści oddziaływania, z drugiej zaś strony z proporcjonalności własnego istnienia do ludz-  
kiego sposobu poznania, czyli z faktu bycia bytem złożonym. Należać do porządku  
bytów stworzonych i złożonych równe jest posiadaniu możliwości bycia poznany.  
W odróżnieniu od tych bytów Bóg ani nie ma możliwości bycia poznany, ani sam  
nie jest złożony z istoty i możliwości poznania<sup>9</sup>. Bóg *in se* nie wchodzi w zakres  
poznawalnych przedmiotów, pozostając znanym jedynie odnośnie do swojego ist-  
nienia oraz niektórych własnych przymiotów, jakich odbicie znajdujemy w stwo-  
rzonem świecie.

Poniższa tabela przedstawia stosunek działania i podlegania w akcie po-  
znawczym:

Działający podmiot				
fundament	możliwość	aktywność		
istota οὐσία	umysł νοῦς	Podlegający przedmiot		
		podleganie poznawanie νοήσις .	możliwość bycia poznany	fundament
	Uformowana władza =		złożenie	Aktualnie ist- niejąca istota
	= poznanie νοήμα			

9 90,1116D-90,1117A. Żaden z bytów które są istotą lub myśleniem [νόησις] [jest] absolutnie sobą [oraz] prosty w sobie, jako jeden i niepodzielony. Jeśli określimy Boga jako istotę, nie możemy stwierdzić w Nim naturalnej możliwości bycia poznany, aby nie wprowadzać w Nim złożenia; gdyż myślenie [νόησις] z natury wskazuje na [również] istotę będącą fundamentem dla aktu myślenia, ale Bóg jest myśleniem w swej istocie, i cały jest myśleniem, oraz 90,1117A – jest jedną istotą jako myśl, cały jest istotą jako jeden, i cały ponad istotą, i cały ponad myśleniem, z uwagi na niepodzielność, jedność i prostotę. Stąd też mając myślenie [νόησις] o czymkolwiek, nie ma go z wielu elementów, co by pozbawiało Go tożsamości z sobą; możliwość myślenia, która w Monadzie byłaby dodaną jakością, jest przez wspaniałość [Monady] niedopuszczalna.

Kolorem szarym zaznaczono pola odnoszące się do podmiotu, zarówno jego struktury jak i działania. Kolorem białym zaznaczono pola odnoszące się do przedmiotu. Kolumna zatytułowana „aktywność” jest wspólna dla obydwu elementów aktu poznawczego. Część tabeli poświęconą podmiotowi należy czytać od góry do dołu. W ten sposób widzimy, jak zetknięcie z przedmiotem oraz działanie władzy poznawczej skutkuje uformowaniem władzy, wiedzą, czyli produktem poznania.

Naturalne poznawanie przedmiotu nadprzyrodzonego odróżnia się od powyżej opisanego jedynie środkiem poznania. Podczas gdy poprzednio omawialiśmy typ poznania zwróconego ku przedmiotom stworzonego świata, omawiane obecnie zwrócone jest ku różnym formom objawienia: a więc Pismu Świątemu, obrazom i wizjom otrzymanym przez świętych w objawieniach prywatnych. Do tej kategorii zaliczam również liturgię jako zestaw sensownych znaków (Thunberg, 1982, s. 290). Jednak cały czas mamy tu do czynienia formą poznania, która opiera się na obrazach, pojęciach, kategoriach, a zatem formowana jest wskutek aktywności ludzkiego umysłu i z tego powodu podpadająca pod schemat przedstawiony powyżej.

Pewna zmiana proporcji aktywności i podlegania dokonuje się w przypadku np. wizji prorockich. Omawiając zagadnienie widzeń prorockich, Maksym stwierdza, że naturalna władza wyobraźni podlega oddziaływaniu wlanego boskiego obrazu (PG 91,1235A-91,1235C). Władza wyobraźni jest określona jako przechwycona, zaś obraz jako przechwytyjący. Proporcja oddziaływania i podlegania zostaje odwrócona. Możemy tu mówić o synergii dwóch działań: z jednej strony oddziaływanie wlanego obrazu na władzę człowieka z drugiej wysiłek władz poznawczych w celu zrozumienia otrzymanego obrazu. Z tej przyczyny Maksym ostrzega, że ponieważ współdziałanie to kończy się wytworzeniem pewnego obrazu kształtującego władzę wyobraźni, nie możemy mówić tu jeszcze o widzeniu Boga, które dokonuje się samą mocą działającego Boga przy nieaktywności władz przyrodzonych. Poniższa tabela przedstawia schemat interakcji między działaniem ludzkim i Boskim zachodzący w wizji prorockiej.

Działający i podlegający podmiot				
fundament	możliwość	aktywność		
istota οὐσία	wyobraźnia	Działający przedmiot		
	umysł νοῦς	oddziaływanie podleganie poznawanie νοήσις	możliwość by- cia poznanym	fundament
	Uformowana władza =		złożenie	Aktualne oddziaływanie
	= poznanie νοήμα			

Na tak zarysowanym tle ujawnia się szczególnie wyraźnie odmienny charakter aktu widzenia Boga, w którym ustaje naturalna aktywność umysłu ludzkiego zostawiając miejsce działaniu bożemu.

Działamy, o ile z natury mamy możliwość rozumnego, praktycznego i zdolnego do wyrobienia cnoty działania, oraz władzę intelektualną zdolną do przyjmowania wszelkiego rodzaju wiedzy [tzn.] penetrującą możliwość, przenikającą natury wszelkich bytów znanych, oraz samą siebie, która uczyniona jest przez Odwiecznego. Podlegamy, gdy doskonale przenika nas logos z nie-bytu; nie-wiedząc docieramy do Przyczyny bytów, i stając się Nim, spoczywamy w naturze wykraczającej poza naszą własną możliwość [naturalną], gdyż natura nasza absolutnie nie dysponuje taką możliwością. Nasza natura sama z siebie nie dysponuje możliwością zdatną przyjęcia tego co ją przekracza. Nikt z natury nie jest zdolny do wytworzenia własnego przeobstwienia ani do przyjęcia Boga. Tylko z łaski Boga w istocie w sposób analogiczny przeobstwienie zostaje łaskawie dane. Natura staje się przemieniona w jaśniejsza od światła, i poza granice własnej natury według wspaniałości chwały (PG 90,1210D – 76).

To, co uderza w tym stwierdzeniu, to nie tylko zanegowanie aktywności natury, lecz jeszcze dalej idące zanegowanie istnienia naturalnej możliwości przyjęcia przeobstwienia! Jak zatem wyjaśnić akt widzenia Boga? Albo Bóg w jakimś momencie nadaje człowiekowi możliwość udziału we własnej naturze i następnie możliwość tę aktualizuje (co byłoby zbliżone do koncepcji tzw. egzystencjału nadprzyrodzonego K. Rahnera), lub też, z uwagi na swą prostotę, oddziałuje na umysł człowieka

swym działaniem, które nie jest aktualizacją żadnej ze stworzonych możliwości<sup>10</sup>. Przy bliższym spojrzeniu możemy zauważyć jednak, że ostatecznie między tymi dwoma możliwościami nie zachodzi istotna różnica. Gdyż jeśli przyjąłbyśmy opcje pierwszą, tzn. że nie-wiedza wynika z pewnej zaszczepionej w przez Boga w naturze człowieka możliwości, to i tak jej aktualizacja w pełni zależy tylko i wyłącznie od Boga. Wówczas i tak mówienie o tej możliwości jakby dla swej aktualizacji nie potrzebowałaby aktualnego oddziaływania Boga byłoby nieporozumieniem.

Jak zostało powiedziane powyżej, doskonalenie poznania ludzkiego wznoszącego się od wrażenia zmysłowego aż do nie-wiedzy rządzi się podwójnym prawem negacji i afirmacji, które ostatecznie jest prawem symbolu. Wychodząc od słów Maksyma, który określa boską światłość jako symbol niepoznawalnego Boga (Renczes, 2003, s. 134)<sup>11</sup> musimy zapytać, co zatem zostaje zanegowane, a co stwierdzone w akcie oglądania niestworzonej światłości? Czy niestworzona światłość rozumiana jako symbol Boskiej istoty zostaje postawiona tu jako swego rodzaju pośrednik między ludzkim umysłem a niepoznawalną naturą Boga?<sup>12</sup> Odpowiadając pozytywnie na to pytanie, przyjmujemy rozwiązanie bliższe chrześcijańskiemu Wschodowi. Jednak charakter tego pośrednictwa sprawia, że rozwiązanie to nie musi być sprzeczne z tradycją Zachodu. Musimy zauważyć bowiem, że niestworzona światłość nie jest tu rozumiana jako jakaś rzecz odrębna od Boskiej istoty, lecz jako aktywność, działanie tej istoty, jej samoobjawienie. I jako taka wskazuje raczej na proporcję aktywności i podlegania charakteryzującą ten stan. W tym sensie stwierdza się, że boskie samoobjawiające działanie jako takie nigdy nie staje się przedmiotem dla aktywności poznawczej ludzkiego umysłu, lecz że jest ona jedynym aktywnym uczestnikiem tego aktu. Wracając zatem do schematu negacji-afirmacji, zanegowana zostaje tu aktywność naturalnych władz poznawczych człowieka (PG 91,1165B). Afirmacja dotyczy zaś przyłgnięcia woli (miłości) oraz włączenia ludzkiego umysłu w boski akt samoobjawienia (PG 90,643C). W ten sposób jest ono doświadczane lecz nie-rozumiane. I dlatego milczenie jest właściwym sposobem stwierdzenia ponad-znanej Przyczyny (PG 91,1165B).

10 PG 90,1047D: [umysł] w Bogu [zjednoczony] staje się całkowicie pozbawiony formy i nieuschematyzowany. Kontemplując jedno-foremność przyjmuje prostą formę i formę światła.

11 PG 91,1128A, PG 91,1160C: świecące światło, które ukazało się na szczycie góry na twarzy Pana, mistycznie wprowadziło potrójnie błogosławionych Apostołów w niewypowiedziany i niepoznawalny sposób do mocy i chwały Boga, które są nieuchwytnie dla jakiegokolwiek z bytów; Apostołowie nauczyli się, że światło, które im się ukazało, było symbolem tego, co najbardziej ukryte, a co nie zostało objawione.

12 Bóg objawia się całkowicie i jest poznawany przez swoją objawiającą *diakrisis*; dlatego w zjednoczeniu, przekracza On każde widzenie, każde poznanie. Doktryna [Dionizego] o dynamicznym objawieniu implikuje rozróżnienie między niepoznawalną istotą oraz jej naturalnymi pochodzeniami (Andia, 1996, s. 254; Lossky, 1962, s. 106).

Odpowiadając negatywnie na zadane pytanie, tzn. odrzucając istnienie jakiegoś pośrednictwa między naszym umysłem a Boską istotą, przyjmujemy stanowisko bliższe chrześcijaństwu zachodniemu. Tu negacja wynika z faktu, że nieskończona istota jest partycypowana przez byt skończony, zaś afirmacja wynika ze stwierdzenia jedności między Podmiotem i Jego działaniem.

\*\*\*

W niniejszym artykule przedstawiłem ontologię chcenia oraz poznania, tzn. opis realnej proporcji działania i podlegania zachodzących między dwoma podmiotami Boskim i ludzkim, jak wyłania się z pism Maksyma Wyznawcy. Omówiłem ontologię przebóstwienia woli, która realizuje się w modelu pogłębiającej się synergii a więc schematu *actio-actio*. Następnie przedstawiłem ontologię poznania, które, jak się okazuje, przebiega inaczej: wzrastająca synergia zatrzymuje się w kulminacyjnym momencie, by zostawić miejsce wyłącznemu działaniu Boga. Przebóstwienie dokonuje się zatem w schemacie *actio-passio*. O ile synergia woli gwarantuje ciągłość autonomii podmiotu przebóstwionego, o tyle pasywność władzy poznawczej pozwala wykazać nad-przyrodzony charakter ostatecznego zjednoczenia.

To ciekawe, że w procesie uświęcenia człowieka komponent intelektualny zdaje się bardziej podkreślony na początku, ustaje zaś w momencie kulminacyjnym. Myślę, że błędem byłoby przeciwstawienie tych dwóch aspektów lub traktowanie pierwszego jako mniej doskonałego od drugiego. Lepiej mówić tu o jednym procesie ukierunkowania ludzkiego bytu ku Bogu, czego potwierdzenie możemy łatwo znaleźć w naszym codziennym doświadczeniu. Gdy przyjrzymy się naszym własnym życiowym postawom i przekonaniom spostrzeżemy, że akt zrozumienia oraz osądu, które skłoniły nas do przyjęcia określonych postaw i decyzji życiowych, nieraz odchodzą w niepamięć tak długo jak to przekonanie nie jest poddawane krytyce lub konfrontacji z innym przekonaniem. Wystarczy jednak jakiś mniej lub bardziej poważny kryzys, aby wzbudzić na nowo proces poszukiwania racji i uzasadnienia. Lecz w chwili, gdy celem naszej decyzji jest Bóg, i gdy wreszcie dojdziemy do ostatecznego zjednoczenia z Nim, nie będzie miejsca na wątpliwości czy alternatywy. Podobnie jak nawet najjaśniejsze gwiazdy, czy księżyc bledną w chwili, gdy na horyzoncie wschodzi słońce.

Gdy miłujący umysł dojdzie wreszcie do Boga, wówczas nie znajduje już miejsca dla spostrzeżenia samego siebie ani jakichkolwiek bytów stworzonych. Opromieniony boskim światłem zstępującym nań, traci jakąkolwiek świadomość bytów niższych na podobieństwo oka, które nie dostrzega już gwiazd, gdy wszędzie słońce (PG 90,964A –10).

## Bibliografia:

CCSG – Corpus Christianorum Series Graeca, Brepols

DN – Pseudo-Dionizy Areopagita, De Divinis Nominibus

Dzieła Maksyma Wyznawcy:

- PG 90,643C, *Quaestiones ad Thalassium LVI-LXV*. W: CCSG 22, s. 111,80-84.
- PG 90,964A, *Capita de Charitate*, 1,10. W: A. Ceresa-Castaldo, Massimo Confessore(red.), *Capitoli sulla carità editi criticamente con introduzione, versione e note*, Roma 1963 s. 52.
- PG 90,1024A *Capita de Charitate*, 3,22 opr. Capitoli sulla carità, s.152.
- PG 90,1047D *Capita de Charitate*, 3,97 opr. Capitoli sulla carità, s. 190.
- PG 90,1116D - 1212A *Capita theologiae et Oeconomiae* (Κεφάλαια διάφορα Θεολογικά τε και Οικονομικά και περί Αρετής και Κακίας) brak wydania krytycznego.
- PG 91,32C -197C *Opuscula theologica et polemica ad Marinium*, (Προς Μαρίνον περί θελήσεως, περί ενεργειών και θελημάτων, τόμοι δογματικοί, απορίες Θεοδώρου), brak wydania krytycznego.
- PG 91,297B -353B *Disputatio cum Pyrrho*, (Διάλογος προς Πύρρον), brak wydania krytycznego.
- PG 91,676D-677A *Mystagogia*. W: CCSG 69, s. 22,337n.
- PG 91,681C *Mystagogia*. W: CCSG 69, s. 30,486n.
- PG 91,1056AB *Ambigua ad Thomam*, 5,17. W: N. Conostas, *On Difficulties in the Church Fathers The Ambigua*. T. I. London 2014, s. 48.
- PG 91,1056C *Ambigua ad Thomam*, 5,18-19. W: N. Conostas, *On Difficulties*, s. 48n.
- PG 91,1060A-B *Ambigua ad Thomam*, 5,25n. W: N. Conostas, *On Difficulties*, s. 56n.
- PG 91,1128A, *Ambigua to John I-XXII*, 10,28. W: N. Conostas, *On Difficulties in the Church Fathers The Ambigua*. T. I. London 2014s. 190.
- PG 91,1129A *Ambigua to John*, 10,31. W: N. Conostas, *On Difficulties*, s. 194.
- PG 91,1160C *Ambigua to John*, 10,64. W: N. Conostas, *On Difficulties*, s. 254.
- PG 91,1165B *Ambigua to John*, 10,76. W: N. Conostas, *On Difficulties*, s. 266.
- PG 91,1168C *Ambigua to John*, 10,80. W: N. Conostas, *On Difficulties*, s. 272.
- PG 91,1235A-1235C *Ambigua to John*, 19,3. W: N. Conostas, *On Difficulties*, s. 404n.
- PG 91,1240D-1241A *Ambigua to John*, 20,5f. W: N. Conostas, *On Difficulties*, s. 414n.
- Pseudo -Dionysius Areopagite – Suchla, B. R. (red.). (1990), *Corpus Dionysiacum I*,

- Andia, Y. de. (1996). *Henosis. L'union à Dieu chez Denys L'Areopagite.* Leiden.
- Bathrellos, D. (2004). *The Byzantine Christ. Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor.* Oxford University Press.
- Karayannis, V. (1993). *Maxime le Confesseur: essence et énergies de Dieu,* Paris.
- Lossky, V. (1962). *La Vision de Dieu.* Neuchatel.
- Sesboüé, B. (1992). Le surnaturel chez Henri de Lubac. Un conflit autour d'une théologie. *RSR*, 80,(3), 373–408.
- Thunberg, L. (1982). Symbol and mystery in St Maximus the Confessor. With particular reference to the doctrine of Eucharistic presence. W: F. Heinzer, C. H. Schönborn (red), *Maximus Confessor Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980* (s. 285–308). Fryburg.
- Renczes, G. (2003). *L'agir de Dieu et liberté de l'homme. Reserches sur l'antropologie théologique de saint Maxime Confesseur.* Paris.
- Zizioulas, J. (2013). Person and nature in the theology of Maximus the Confessor. W: M. Vasiljevic (red), *Knowing The Purpose Of Creation Through The Resurrection Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012*, (s. 85–113). Sebastian Press.

# MAXIMUS THE CONFESSOR'S THEOLOGY OF THE TWO WILLS OF CHRIST AS A HINT TO UNDERSTANDING THE RELATIONSHIP OF NATURE AND GRACE

## SUMMARY

In present article I'm looking into ontology of the acts of knowing and willing as they are conceived by Maximus the Confessor. The main focus is laid upon the change of proportions of activity and passivity according to different objects of these acts: whether they concern natural or supernatural objects or God Himself. The main conclusion reached in this article is that the ontological aspect of the acts at stake are characterized by opposing pattern of that proportion. While cognitive aspect proceeds from higher complexity and activity to its simplification and culminates in passivity in undergoing divine action, the volitive aspect is governed by a law of continuous increment of synergy between divine and contingent operations. Key insights are collected from Maximus' description of the working of the Hypostatic Union. The discovered pattern of proportions of action and passion provides a hint for understanding relation holding between nature and grace, or better, a possible explanation why the supernatural is properly a super-natural.

*Article submitted: 13.03.2019; accepted: 20.04.2019.*

Ks. Jan Wojciechowski