



Maksym Wyznawca, *Ambiguum* 5 (CPG 7705.1: *Ambigua ad Thomam* 5)

Karolina Kochańczyk-Bonińska¹, Bogna Kosmulska² (wstęp i tłumaczenie)

1. Wprowadzenie: *Ambigua ad Thomam* – gatunek, kompozycja, zamysł całości dzieła

1.1. Punkt wyjścia – znaczenie literackiej formy dzieła

Analizę całokształtu *Ambigua ad Thomam* Maksyma Wyznawcy warto rozpocząć od kwestii formalnych. Rozpoznanie formy literackiej w przypadku tego utworu wydaje się szczególnie pomocne w lekturze, mogącej czytelnikowi sprawiać pewną trudność w „wynajdowaniu”, by zapożyczyć sformułowanie od św. Augustyna i stojącej za nim tradycji retorycznej, „tego, co trzeba dokładnie zrozumieć”³. Wprawdzie wydaje się być jasne, co jest treścią rozważań Maksyma – każde *ambiguum*, a właściwie *aporie*⁴ ze zbioru otwiera cytat z „trudnego miejsca” z Grzegorza z Nazjanzu albo, jak w przypadku *Ambiguum* 5, z Pseudo-Dionizego Areopagity – ale hermeneutycznym celem komentarza Maksyma

¹ Dr hab. Karolina Kochańczyk-Bonińska, Kolegium Filozofii i Teologii, Szkoła Główna Mikołaja Kopernika, Kraków, Polska; e-mail: k.kochanczyk@orbe.edu.pl; ORCID: 0000-0002-4510-6111.

² Dr Bogna Kosmulska, Wydział Filozofii, Uniwersytet Warszawski, Warszawa, Polska; e-mail: bkosmulska@uw.edu.pl; ORCID: 0000-0002-1933-1892.

³ Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana* I 1, ed. J. Martin, CCL 32, Turnholt 1962, tł. J. Sulowski, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, Patres Ecclesiae 1, Warszawa 1989, s. 10-11.

⁴ Określenie *ambigua*, które przylgnęło do dzieła, jest przekładem Eriugeny, znającego zresztą jedynie *Ambigua ad Johannem*. Mimo problematyczności tego przekładu, pozostajemy przy tym określeniu, choć odwołujemy się również do znaczeniowego zakresu *aporii*.

Wyznawcy z pewnością nie jest sam tylko komentarz. W odkrywaniu także innych celów tego autora może pomóc właśnie refleksja nad formą dzieła, formą niewątpliwie kunsztowną, choć Maksym Wyznawca wielokrotnie podkreślał w różnych swych pismach brak zainteresowania retoryką, a więc tym, co Augustyn nazwałby „przedstawianiem tego, co zostało zrozumiane”⁵. Mimo owych powtarzanych deklaracji, że nie umie właściwie się wyrażać⁶, autor trafnie stosował odpowiednie swoim czasom i środowisku gatunki literackie, czasem również umiejętnie naginając ich ramy. Wszystko to dobrze uwidacznia się w *Ambigua ad Thomam*, jednym z najważniejszych pism Maksyma.

W *Prologu* do tego dzieła autor zarzuca sobie nie tylko braki w zakresie umiejętności wysłowienia, zestawione z biblijnymi przykładami niemoty (w nawiązaniu do Iz 35,6 i Mk 7,32), ale także przywiązanie do rzeczy niszczących czy duchową głuchotę⁷, uderzając w same podstawy również swoich kompetencji hermeneutycznych, dla których konieczne jest, jego zdaniem, doskonałe panowanie nad sferą ascetycznej *praxis*. Wymienienie tych słabości łatwo można wytłumaczyć typową dla mnichów pokorą, jakże często sięgającą w tekstach bizantyńskich aż do granic egzaltacji. Twierdzenie o nieumiejętności zrozumienia czy też wysłowienia jest też może echem sokratycznej ironii, którą Maksym mógł także w pewnym zakresie stosować. Nie zdradza się nam z tym jednak, wyjaśniając po prostu, że pisze tylko ze względu na posłuszeństwo, z nadzieją, że braki w pobożności myślenia i w sposobie mówienia uzupełnią w nim dzięki modlitwie święci i sam Chrystus⁸. I rzeczywiście, następujące po tym wprowadzeniu wywody Maksyma cechuje poszukiwana przezeń zwięzłość i precyzja, co nie oznacza dla czytelnika, że łatwo odnaleźć się w przedstawionej argumentacji.

Ambigua ad Thomam dalekie są bowiem od sztywnej struktury niektórych „scholastycznych” utworów samego Wyznawcy (*Opusculów*

⁵ Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana* I 1, tł. Sulowski, s. 10-11. Oba cytowane powyżej określenia św. Augustyna dotyczą wprowadzie wykładu Pisma Świętego, lecz Maksym stosuje do autorytetów kościelnych właśnie metody interpretacyjne bliźniaczo podobne do tych, z jakich korzysta przy analizie cytatów biblijnych.

⁶ Szczególnie wyraźna jest deklaracja Maksyma z *Prologu* do *Mystagogii*, która sugeruje nawet pewne braki w zakresie wykształcenia (ed. C. Boudignon, CCG 69, Turnhout 2011, s. 5).

⁷ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem, Prol.*, ed. B. Janssens, CCG 48, Turnhout – Leuven 2002, s. 4.

⁸ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem, Prol.*, ed. B. Janssens, s. 4.

i części *Listów*), które pisał w okresie późniejszym. W przypadku *Ambiguów* – zarówno omawianych tu *ad Thomam* (1-5), jak i drugiego zbioru *ad Johannem* (6-71), a także np. *Quaestiones ad Thalassium*, innego ważnego dzieła Maksyma – struktura dyskursywna poszczególnych poruszanych kwestii bywa złożona i nie od razu czytelna. Pewnym wyjaśnieniem, dlaczego tak się dzieje, jest hipoteza o. Andrew Loutha o lateralnym sposobie myślenia Wyznawcy.

Komentując najdłuższe z całej kolekcji obu serii *Ambiguów*, *Ambiguum 10 ad Johannem*, i odnosząc się do koncepcji współczesnego psychologa Edwarda de Bono, Louth wskazuje, że:

z powodu jego długości zyskujemy teraz przelotne spojrzenie na sposób, w jaki pracował umysł Maksyma. Ruch jego umysłu jest [ruchem] tego, kto rozważa i medytuje. Jest to coś, co czasem określa się jako myślenie „równoległe” (*lateral thinking*), oznacza to, że jego umysł nie porusza się wprost, zgodnie z linearnym, logicznym argumentem, raczej porusza się bokami i gromadzi razem zbiór rozważań, którym stopniowo każe się zbiegać⁹.

Częścią przywołanej tezy jest więc to, że ten sposób myślenia uwiadacznia się przede wszystkim w dłuższych *ambiguach*, a *Ambigua ad Thomam* składają się właśnie z krótszych, za wyjątkiem obszerniejszego i szczególnie nas tu interesującego *Ambiguum 5*. Zwięzłość aporii w *ad Thomam* Maksym Wyznawca zapowiada zresztą w *Prologu* jako istotny element usprawiedliwienia, że składa plon swego umysłu przed lepszym od niego adresatem: zdaniem Maksyma, mądry nauczyciel (Tomasz) będzie w stanie z tej zwięzłości wyciągnąć wielość nauk¹⁰. Sądzymy, że można rozciągnąć ten „lateralizm” także na *Ambigua ad Thomam* jako całość, a do pewnego stopnia także na poszczególne *aporie* należące do tego zbioru, nawet bowiem w ramach każdej numerowanej kwestii jej zamysł ujawniany zostaje stopniowo i na sposób nielinearny.

⁹ A. Louth, *Maximus the Confessor*, London – New York 1996, s. 94, 68-70. Wszystkie tłumaczenia tekstów źródłowych, jeżeli nie zaznaczono inaczej, podano w przekładzie własnym. Zob. też: B. Kosmulska, *Rozważanie biblijne i patrystyczne jako ćwiczenie duchowe na przykładzie Ambiguum 10 Maksyma Wyznawcy*, w: *Therapeia, askesis, meditatio. Praktyczny wymiar filozofii w starożytności i średniowieczu*, red. K. Łapiński – R. Pawlik – R. Tichy, Warszawa 2017, s. 147-161.

¹⁰ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, *Prol.*, s. 5.

Ten rodzaj myślenia równoległego angażuje kompetencje poznawcze znane dziś jako *problem solving*, które mogą dotyczyć kwestii czysto praktycznych (praktyczno-wytwórczych), np. inżynierskich, ale ma też swój czysto poznawczy odpowiednik, jakim jest np. analiza trudnego tekstu. Jeśli Louth ma rację co do *Ambiguum 10*, a także jeśli dopuszczalne jest rozszerzenie tej obserwacji na inne aporie, wówczas tym bardziej warto przyjrzeć się gatunkowi dzieła, dającego nam pewien szczególnie wgląd w sposób myślenia wybitnego przedstawiciela późnej greckiej patrystyki.

1.2. *Ambigua* – nietypowe *erotapokriseis*?

Problemem wyjściowym dla każdego z *Ambiguów*, zarówno *ad Thomam*, jak i *ad Iohannem* (związek obu kolekcji wyjaśniamy dalej), są wspomniane już „trudne miejsca” w dziełach Grzegorza Teologa i Dionizego Areopagity. Wprawdzie Maksym każdorazowo podaje swoją interpretację tych miejsc, ale również śledzenie argumentacji autora wymaga wysiłku myślenia lateralnego. Dzieje się tak dlatego, że czytelnik zmuszony zostaje do samodzielnego wydobywania samej trudności z cytatu, który poprzedza dane *ambiguum*, a dopiero później czyta Maksymowe rozwiązanie odnalezionej trudności: rozwiązanie jest więc nie bezpośrednim przejściem od *aporii* ku *euporii*, lecz przejściem od *aporii* pierwszego rzędu (zrozumienie, w czym w ogóle tkwi trudność), poprzez *aporię*, rozumianą jako konkretne pytanie, aż po konkluzję. Ta pierwsza *aporia* właściwa każdemu z *ambiguów* doskonale odpowiada greckiej etymologii słowa – jest ona na początku istotnie „bezdrożem”. Stanowi to odejście od typowego schematu *erotapokriseis* (łac. *quaestiones et responsiones*), w którym istotnie mamy do czynienia z bardziej albo mniej złożonym, lecz wyraźnie wyartykułowanym pytaniem i taką odpowiedzią.

Gatunek pytań i odpowiedzi czy raczej gatunkowa matryca¹¹ są zresztą reprezentowane w korpusie pism Maksyma w stanie, by tak rzec,

¹¹ Określenie to nasunęła nam uwaga Paula M. Blowersa, który podkreśla gatunkową niejednorodność *erotapokriseis*: „The *quaestio-responsio* was never destined to be a pure literary genre *per se* but primarily a teaching device adaptable to a wide variety of literary formats” (*Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium, Christianity and Judaism in Antiquity* 7, Notre Dame 1991, s. 28). Mimo to, jak dalej wskazujemy, może i tak zaistnieć w ramach tej matrycy czy narzędzia pewna nietypowość. Szerzej na temat rozmaitych zagadnień

czystym. Jednym z takich dzieł jest *Asceticus*, innym – *Quaestiones et dubia*¹². We wprowadzeniu do angielskiego przekładu drugiego z tych dzieł Despina D. Prassas wskazuje, że gatunek *quaestio-responsio* jest w istocie „połączeniem dwóch tradycji: patrystycznych egzegetycznych *aporii* i duchowo-pedagogicznej tradycji monastycznych pytań i odpowiedzi”¹³. Połączenie to służyć ma celom głównie pedagogicznym. *Questiones et dubia* są oczywiście bliższe owym egzegetycznym *aporiom*, a *Asceticus* to po prostu dialog młodego mnicha i starca o jedności cnót. *Ambigua* – *Aporie* w tym zestawieniu w oczywisty sposób, nie tylko z tytułu, odnoszą się bardziej do tego pierwszego nurtu, a jednak nawet w jego ramach są właśnie nietypowe.

Tę nietypowość dobrze charakteryzuje Joshua Lollar. W *Ambigua ad Thomam* brakuje, jak już wskazałyśmy, jakichkolwiek wprowadzających pytań, choćby nawet takich, jak: „Co oznaczają słowa takie i takie”, co sugerowałoby po prostu, że mamy do czynienia z komentarzem do danego fragmentu czy fragmentów. Każdą z pięciu kwestii, które składają się na zbiór (czy też podzbiór)¹⁴ *ad Thomam*, poprzedzają same tylko cytaty z Grzegorza Teologa albo, w przypadku ostatniej *aporii* – z Dionizego. Skutki tego są, zdaniem Lollara, dwa. Po pierwsze, stawia to przed czytelnikiem zadanie, „by dialektycznie określił wraz z samym Maksymem, jakie są trudności, choć można założyć, że [ich] adresat Tomasz mógł być świadom spraw omawianych w cytatach”¹⁵. Nawet więc jeśli faktycznie to ów Tomasz zadawał tu pytania, a więc *implicite* stawiał

dotyczących literatury pytań i odpowiedzi w tomie: *Erotopokriseis: Early Christian Question-And-Answer Literature in Context. Proceedings of the Utrecht Colloquium, 13-14 October 2003*, red. A. Volgers – C. Zamagni, Leuven – Paris – Dudley 2004. Zob. także: S. Efthymiadis, *Quaestions and Answers*, w: *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, red. A. Kaldellis – N. Siniossoglou, Cambridge 2017, s. 47-62; P. Van Deun, *Maximus the Confessor's Use of Literary Genres*, w: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, red. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, s. 274-277.

¹² Przykład tego dzieła Maksyma trafnie podają ks. M. Gilski i ks. D. Piasecki w: „Katechizm” Anastazy Synaity, w: Anastazy Synaita, *Pytania i odpowiedzi. Tekst grecki i polski*, Kraków 2023, s. 18-19.

¹³ D.D. Prassas, *Introduction* w: St. Maximus the Confessor, *Questions and Doubts*, tł. D.D. Prassas, DeKalb 2010, s. 12. Szerzej na ten temat pisze P.M. Blowers w: *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor*, s. 28-36.

¹⁴ Podzbiór w ramach całości *Ambiguów* – *ad Thomam* i *ad Johannem*. Wątek ten rozwijamy poniżej.

¹⁵ J. Lollar, *Introduction*, w: Maximus the Confessor, *Ambigua to Thomas. Second Letter to Thomas*, CCG in Translation 2, Turnhout 2009, s. 20.

tytułową trudność obecną w cytatach z Grzegorza albo Dionizego (albo znał pytania stawiane przez Maksyma tym tekstom), co przesuwaloby *Ambigua* w stronę typowej, wręcz dialogicznej formy *erotapokriseis*, to tekst, jakim dysponujemy, nie ma wprost struktury pytań i odpowiedzi – nie jest dialogiem ani nawet quasi-dialogiem, ale raczej zapisem pewnego sposobu myślenia jednego tylko umysłu i to bynajmniej nieimitującym rozmowy, umysłu oddającym się natomiast swobodnemu poszukiwaniu prawdy na zasadzie gęsto utkanej sieci biblijnych i pochodzących z literatury patrystycznej skojarzeń, a niekiedy również – krytycznych, lecz ważnych dla toku teologicznej argumentacji – odniesień do filozofii pogańskiej. Cel pedagogiczny, choć spełni się może w czytelniku, wydaje się tu ustępować poznawczemu, a właściwie gnostycznemu, który zakłada wcześniejszą formację ascetyczną odbiorcy (a taką, jak Maksym zapewnia w *Prologu*, Tomasz uzyskał).

Warto przy okazji podkreślić, że tekst ten był najprawdopodobniej po raz drugi zredagowany przez Maksyma albo jego najbliższe otoczenie za jego życia. Hipoteza ta jest wynikiem badań nad spójnością obu zbiorów *Ambiguów*, jakie wyszły spod pióra Wyznawcy, a więc *ad Thomam* i *ad Johannem*¹⁶. Maksym zapewne zredagował *Ambigua ad Thomam* po *Ambigua ad Johannem*, a później zaczął traktować jedno i drugie wspólnie jako *Ambigua*, odwracając jednak kolejność tak, że *ad Thomam* znalazły się przed *ad Johannem*. Jest to widoczne, po pierwsze, w badaniach nad tradycją rękopiśmienną, a także dzięki wzmiance w Maksymowym *Opusculum 1*, w którym *Ambiguum 2 ad Iohannem* zostało wymienione jako „rozdział siódmy”, co wskazuje, że serię „do Jana” poprzedzało już w tym czasie pięć aporii do Tomasza. Do tego wątku jeszcze powrócimy. Teraz ważne jest to, że ów brak postawienia na początku każdej z *aporii* wyraźnego pytania był zapewne faktycznym zamysłem Maksyma, skoro pozostało tak nawet w wersji już powtórnie zredagowanej.

Kolejnym argumentem Lollara jest to, że

¹⁶ B. Janssens, *Does the Combination of Maximus Ambiguaad Thomam and Iohannem go back to the Confessor himself?*, SE 42 (2003) s. 281-286. Janssens wpisuje się w dłuższą tradycję tych dociekań, idącą od H.U. von Balthasara, P. Sherwooda i P. Canarta (Janssens, *Does the Combination of Maximus Ambiguaad Thomam and Iohannem go back to the Confessor himself?*, s. 281-282, przyp. 3). Jediną opozycją wobec argumentacji za wczesnym uspojnieniem obu serii *Ambiguów* był R. Bracke, datujący to uspojnienie dopiero na tradycję rękopiśmienną z X wieku (Janssens, *Does the Combination of Maximus Ambiguaad Thomam and Iohannem go back to the Confessor himself?*, s. 282, przyp. 4).

[ó]w brak przewodnich pytań jest związany z drugą z ważnych różnic pomiędzy *Ambigua ad Thomam* a typowymi kolekcjami *erotapokriseis*: że Maksym (...) zaaranżował spójną argumentację wokół Grzegorza z Nazjanzu i Dionizego. Nie tylko zinterpretował problematyczne cytaty z szanowanych teologicznych autorytetów, by potwierdzić ich ortodoksję (...). Raczej (...) Maksym specjalnie zorganizował trudne kwestie w ramach swego własnego rozumowania, w tym wypadku dotyczącego unii tego, co Boże i ludzkie w działaniu (*energeia*) Chrystusa¹⁷.

Ten drugi argument Lollara wprowadza od razu dwa wątki: a) Maksym z góry zakłada nie tylko, o co chce zapytać (jak w przypadku zwykłych *quaestiones et responsiones*), ale też, o co chce zapytać poprzez to pytanie – tak rozumiemy owo „zaaranżowanie” wprowadzających cytatów. Co więcej, całość *Ambiguum ad Thomam* tworzyć ma spójną kompozycję oraz, i to jest druga część tego argumentu: b) Maksym ustanawia przez to specyficzny stosunek do tradycyjnych (a może ówczesnie „jeszcze” nie aż tak tradycyjnych) autorytetów. Zaryzykowałybyśmy twierdzenie, że właśnie *ustanawia*, ponieważ, tu odniesiemy się do przywoływanego już o. Andrew Loutha, wybór tych autorów sam jest swego rodzaju aporią¹⁸.

1.3. Stosunek do autorytetów – Grzegorza z Nazjanzu i Dionizego Areopagity

Zarówno Grzegorz z Nazjanzu, jak i Dionizy, choć niewątpliwie niezwykle szanowani, byli w czasach Maksyma nieco kłopotliwi. Grzegorz w VII wieku doczekał się pochwały ze strony Grzegorza Prezbitera (z Cezarei Kapadockiej), który jest ogniwem tradycji określania Nazjanzeńczyka zaszczytnym mianem Teologa¹⁹, ale ta pochwała jest

¹⁷ Lollar, *Introduction*, s. 20.

¹⁸ A. Louth, *St Gregory the Theologian and St Maximus the Confessor: The Shaping of Tradition*, w: *The Making and Remaking of Christian Doctrine: Essays in Honour of Maurice Wiles*, red. S. Coakley – D.A. Pailin, Oxford 1993, s. 117-130 (przedruk w: A. Louth, *Studies in Patristics. Selected Essays*, t. 1, ed. L. Ayres – J. Behr, Oxford 2023, s. 52-62 – poniżej numeracja stron za tym wydaniem).

¹⁹ Louth, *Studies in Patristics. Selected Essays*, s. 54. O wątku tym w sensie historycznym nie wspominają ani J.M. Szymusiak (w: *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, s. 212-225), ani M. Bielawski (w opracowaniu

też być może dowodem na potrzebę apologii. Grzegorz z Nazjanzu bowiem nie zawsze dobrze wpisywał się w debatę chrystologiczną, która dominowała teologię dogmatyczną przynajmniej od czasu Cyryla z Aleksandrii: *Mowy* Grzegorza z Nazjanzu, choć niezwykle cenione za styl, a więc nadające się do użytku również liturgicznego, w technicznej dyskusji dogmatycznej, poza kontekstem trynitarnym, wielokrotnie pozostawały bezbronne bez kompetentnego interpretatora i były chętnie wykorzystywane przez rozmaite strony sporów dogmatycznych w sposób dowolny. Co więcej, Grzegorz był zarazem zbyt bliski Orygenesowi jak na warunki dyskusji po drugim już kryzysie orygenistycznym²⁰. Dionizy także przedstawiał sobą pewne kłopoty, chociaż ówczesnie jednogłośnie uznawany był za świadka mowy św. Pawła na Areopagu (w *Prologu do Ambiguów ad Thomam* Maksym wyjaśnia, że pisze najpierw o Grzegorzu, a nie o Dionizym, ponieważ Grzegorz „bliższy jest nam czasowo”, co jest oczywistym potwierdzeniem przez Maksyma apostolskiej chronologii życia autora *Corpus Dionysiacum*). Dionizy był, mimo autorytetu, jakim się cieszył, zbyt neoplatonicki i to nie w duchu akceptowalnych filozoficznych komentarzy, ale nawet samego jądra neoplatonickiej teurgii²¹, i zarazem zbyt monofizyczny (miałofizyczny). Z nauką o jednej naturze w Chrystusie, którą pośrednio wyczytywano

Tytuł teologa. Casus Jana Ewangelisty, Grzegorza z Nazjanzu i Symeona Nowego Teologa, w: M. Bielawski, *Mikroteologie*, Kraków 2008, s. 7-24).

²⁰ A także w czasie jego trwania w VI wieku. Zob. C. Macé, *Gregory of Nazianzus as the authoritative voice of Orthodoxy in the sixth century*, w: *Byzantine Orthodoxies. Papers from the Thirty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Durham, 23-25 March 2002*, red. A. Louth – A. Casiday, Aldershot 2006, s. 27-34.

²¹ W literaturze przedmiotu nierzadkie są próby interpretacji Pseudo-Dionizego jako niechrześcijanina, np. R.F. Hathaway, *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius: A Study in the Form and meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*, The Hague 1969; T. Lankila, *The Corpus Areopagiticum as a Crypto-Pagan Project*, „Journal for Late Antique Religion and Culture” 5 (2001) s. 14-40. Nie oznacza to jednak, że podobne podejrzenia żywili chrześcijańscy autorzy, którzy po prostu cytowali czy interpretowali Dionizego w tym okresie, bez kompleksów traktując neoplatonicki sposób myślenia jako przejaw natchnienia. Sytuacja zmieniła się dopiero w okresie średniobizantyńskim, w którym pogański platonizm zaczął znów pociągać umysły, lecz wówczas i tak Dionizy traktowany był jako wzór dla pogańskich neoplatoników, a nie odwrotnie. Zob. F. Lauritzen, *The Renaissance of Proclus in the Eleventh Century*, w: *Proclus and his Legacy*, red. D.D. Buttorf – D.A. Layne, Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 65, Berlin – Boston 2017, s. 238-239. Zob. też: A. Świkiewicz-Blandzi, *Pseudo-Dionizy a Grzegorz Palamas. Bizantyjska synteza wschodniej patrystyki*, Warszawa 2018, s. 59-64 i 233-243.

z Dionizego, wiąże się przecież najwcześniejsza recepcja *Corpus Dionysiacum*²².

Właśnie w *Ambigua ad Thomam* (a w przypadku samego tylko Grzegorza, także w *Ambigua ad Johannem*), dzięki umiejętnemu sformułowaniu trudności występujących w ich tekstach, Maksymowi Wyznawcy udało się tych autorów w dużej mierze przedstawić w wyjątkowo korzystnym i aktualnym na tamte czasy świetle. Co ważne, nie są oni przez Maksyma cytowani zdawkowo (samym imieniem czy krótkim fragmentem), jak to widzimy zarówno wcześniej, jak i później w dyskusjach dogmatycznych²³, ale otrzymują od niego prawdziwą uwagę, są traktowani jako mistrzowie myślenia, czego prawdziwą kontynuacją będzie dopiero stosunek Grzegorza Palamasa do tych autorytetów (w tym do Maksyma Wyznawcy).

Maksym komentuje Grzegorza i Dionizego tak, jak komentuje się Pismo Święte, czyli w taki sposób, że żadne z określeń przez nich użytych nie jest traktowane jako fałszywy krok czy po prostu nieprecyzyjne określenie. Grzegorz i Dionizy w *Prologu* do *Ambigua ad Thomam* są wręcz określani mianem posiadających każdy właściwy świętym „strumień mądrości”²⁴. Określenie to jest nawiązaniem do Dionizjańskiej *Hierarchii niebiańskiej* (VII 1), co stawia obu autorów w rzędzie nieledwie bytów anielskich, a więc, tu użyjemy określenia scholastyki łacińskiej, jak gdyby posiadających wiedzę wlaną czy też po prostu natchnionych. Maksym podkreśla nie tylko aspekt poznawczy ich doskonałości, ale także ich sposób działania w sferze *praxis*. Jest to więc częściowo zgodne z angelologicznym opisem Pseudo-Dionizego, a częściowo odsyła do typowej monastycznej idei poprzedzania praktyki przez kontemplację i ostatecznie odnosi się do ludzi, przebóstwionych już po części za życia. Maksym rzutuje na owych świętych ojców własną doktrynę, ale też traktuje każde

²² P. Rorem – J.C. Lamoreaux, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite*, Oxford 1998, s. 9-22.

²³ Rorem – Lamoreaux, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite*, s. 9-22 (w kwestii wąskiego zakresu cytowania Pseudo-Dionizego w VI wieku, z wyjątkiem recepcji syryjskiej i u pierwszego greckiego komentatora, Jana ze Scythopolis). Nawet w kontekście wpływu Dionizego na teologię obrazów Jana z Damaszku sprawa nie jest oczywista. Zob. M. Deurbergue, *Manifesté dans la chair, proclamé en images. Fonder l'art. Dans le Christ avec Nicée II et Balthasar*, Paris 2022, s. 102, przyp. 1. W odniesieniu do Grzegorza, zob. Macé, *Gregory of Nazianzus as the authoritative voice of Orthodoxy in the sixth century*, s. 27-34; K. Demoen, *The Theologian on Icons? Byzantine and modern claims and distortions*, ByZ 91 (1998) s. 1-19.

²⁴ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, Prol., s. 4.

ich słowo jako nieprzypadkowe i domagające się zinterpretowania, zupełnie jakby chodziło o tekst Pisma Świętego. Dotyczy to każdej polisemii, użycia tego, a nie innego przedrostka²⁵. Prawdą jest też jednak i to, że mimo tej skrupulatności, Maksym Wyznawca łączy tę wierność swym ulubionym autorom z próbą ukazania ich w nowym świetle, jak to trafnie ujmuje w *Ambiguum 71 ad Johannem*: „Domyślając się intencji, nie zaś decydująco”²⁶.

Przy takim stosunku do obu autorów, których Maksym zarazem traktuje jako nieomylnych, ale też dogłębnie redefiniuje, nie będzie chyba przesadą twierdzić, że główne spory, w których Wyznawca brał udział, a więc najpierw o dziedzictwo orygenizmu, a następnie o liczbę działań i woli w Chrystusie, dotyczyły zarazem sposobu traktowania autorytetów kościelnych.

Zarówno Grzegorz, którego przydomek Teologa został utrwalony, jak i Dionizy Areopagita wiele zawdzięczają recepcji u Maksyma Wyznawcy, ale również przez tę recepcję wpisano ich w kontekst chrystologiczny. A nawet, jak oceniają niektórzy w odniesieniu do recepcji Pseudo-Dionizego, u Maksyma nastąpiła korekta chrystologiczna tego autora²⁷. Aby zrozumieć, jakie były bliższe racje takiej recepcji, trzeba zarysować kontekst historyczny, w jakim powstały *Ambigua ad Thomam*.

1.4. Datowanie i kontekst historyczny dzieła

Ambigua ad Thomam, tzw. *późniejsze Ambigua*, powstały, według Polycarpa Sherwooda, w 634 roku „albo nieco później”²⁸, a według Marka Jankowiaka i Philipa Bootha – w 634 albo 635 roku²⁹. Są one zbiorem

²⁵ Louth, *St Gregory the Theologian and St Maximus the Confessor*, s. 54.

²⁶ Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem 71*, 11, PG 91, 1417A. Zob. znakomitą analizę tych konkretnych słów, a także kilku przykładów ich aplikacji w artykule biskupa Maxima Vasiljevicia: Στοιχαζόμενος, ἀλλ’ οὐκ ἀποφαινόμενος: *St. Maximus the Confessor as an Interpreter of St. Gregory the Theologian*, „Theologicon” 5 (2016) s. 81-96.

²⁷ Zob. kontekst dyskusji nad ową domniemaną „chrystologiczną korektą” w: A. Świtkiewicz-Blandzi, *Pseudo-Dionizy a Grzegorz Palamas. Bizantyjska synteza wschodniej patrystyki*, s. 233-243.

²⁸ P. Sherwood, *An Annotated Date-List. On the Works of Maximus the Confessor*, *Studia Anselmiana* 30, Romae 1952, s. 39.

²⁹ M. Jankowiak – P. Booth, *A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, w: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, red. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, s. 45.

pięciu trudności: cztery pierwsze dotyczą fragmentów z *Mów teologicznych* Grzegorza, piąta – całego *Listu IV* Dionizego. Jak to już zasygnalizowałyśmy, istnieją powody, aby uznawać, że sam Maksym albo ktoś z jego bliskiego otoczenia i za jego zgodą zrehabilitował owe późniejsze *Ambigua* pod numerami 1-5³⁰. Ma to znaczenie nie tylko dla samej numeracji, ale również dla zrozumienia całości obu serii *Ambiguów*, często zbiorczo traktowanych wręcz jako najważniejsze dzieło Maksyma.

Ambigua ad Johannem są zasadniczo rozprawą z orygenizmem³¹. W trakcie tego rozliczenia się z niewątpliwie inspirującym go autorem Maksym Wyznawca tworzy – i to na kanwie komentarza do Grzegorza z Nazjanzu – własną metafizykę z naczelnym pojęciem *logoi* bytów stworzonych³². *Ambigua ad Thomam* zaś, choć są kontynuacją wcześniejszych *Ambiguów*, wprowadzają nowe wątki w twórczości Maksyma. Autor oczywiście już wcześniej, także w zbiorze *ad Iohannem*, podejmował zagadnienia chrystologiczne, gdyż jego myśl jest zasadniczo chrystocentryczna, jednak to dopiero w *ad Thomam* wysuwają się na pierwszy plan zagadnienia technicznej dyskusji dogmatycznej. *Ambiguum* 5, które wieńczy zbiór, jest pierwszym miejscem, w którym Maksym Wyznawca wypowiada się jako zwolennik, na razie ostrożnie sformułowanego, twierdzenia o konieczności przypisania działania (*energii*) Bożego i ludzkiego naturom, co ostatecznie skutkować będzie, po stosunkowo krótkim czasie, przy jego neochalcedońskim i coraz bardziej chalcedońskim (diofizyckim) sposobie myślenia, także twierdzeniem o dwóch wolałach w Chrystusie³³.

Datowanie dzieła na lata 634-635 wiąże się z tym, że jest ono odpowiedzią na wydarzenia w 633 roku, kiedy to w Aleksandrii nastąpiła

³⁰ Jan Szkot Eriugena sprawił, że cała numeracja *Ambiguorum Liber* cofa się o 4, gdyż znał on jedynie *Ambigua ad Johannem* i dodał od siebie jedną pozycję – dedykację dla Jana jako osobne *ambiguum*.

³¹ To generalne twierdzenie, które zawdzięczamy P. Sherwoodowi (*The Earlier Ambigua of Saint Maximus and his Refutation of Origenism*, *Studia Anselmiana* 36, Romae 1955; *Maximus and Origenism. APXH KAI TEAOE w: Berichte zum XI internationalen Byzantinisten-Kongress*, t. 3, München 1958, s. 1-27), oczywiście nie wyczerpuje bogactwa tego zbioru.

³² Zob. V. Cvetković, *Re-interpreting Tradition: Maximus the Confessor on Creation in Ambigua ad Ioannem*, w: *Questioning the World: Greek Patristic and Byzantine Question-and-Answer Literature*, red. P. Demulder – P. Van Deun, *Lectio* 11, Turnhout 2021, s. 147-179; B. Kosmulska, *Historyczne i doktrynalne uwarunkowania rozwoju Maksyma Wyznawcy*, Warszawa 2014, s. 99-111.

³³ W 2 Liście do Tomasza z 635 albo 636 roku (według *A New Date-List*, s. 46).

próba osiągnięcia kompromisu teologicznego pomiędzy zwolennikami a przeciwnikami Chalcedonu, który miał wielkie znaczenie polityczne w obliczu zewnętrznych wrogów Cesarstwa³⁴. Formuła zjednoczeniowa, mająca zniwelować różnice dotyczące liczby Chrystusowych natur, przenosiła punkt ciężkości na problem działającego podmiotu – jedność jego działania. Argumentem dla tej proklamacji monoenergizmu było odczytanie *Listu IV* Pseudo-Dionizego do Gajusza, w którym mowa jest właśnie o „bogoludzkim działaniu” (θεανδρική ἐνέργεια)³⁵ – „jednym”, jak chcieliby to rozstrzygnąć autorzy dokumentu, z Cyrusem z Fazis na czele. Jak wiemy, zapewne nie tak brzmiał oryginał grecki Dionizjańskiego listu, w którym mowa była (w każdym razie w wersji chalcedońskiej, np. w najwcześniejszej edycji Jana ze Scytopolis) o działaniu „nowym”. Greka jest jednak w tym przypadku łaskawsza dla wersji proklamowanej w 633 roku, gdyż „nowe” i „wspólne” różnią się jedną literą (καὶνῇ od κοινῇ), od działania „wspólnego” zaś już tylko niedaleka droga do działania „jednego”³⁶.

Należy zgodzić się z tezą, że początkowo Maksym nie był tak radykalnym przeciwnikiem aleksandryjskiego paktu zjednoczeniowego 633 roku jak prawdopodobny jego nauczyciel, Sofroniusz z Jerozolimy, główny oponent owego paktu. Co więcej, Maksym Wyznawca niedługo po owym pakcie opowiedział się za koncyliacyjnym *Psephosem* patriarchy Konstantynopola Sergiusza, dokumentem, który odsuwał kwestię jedności czy podwójności działań (o których zakazywał dyskutować) na rzecz jedności Chrystusowej woli. *Ambigua ad Thomam* są reakcją na te właśnie dokumenty – w *Ambiguum* 5 Maksym wyraźnie odrzucał monoenergetyczne sformułowania Dionizjańskiego *Listu IV*, uzasadniając, że „nowe bogoludzkie działanie” koniecznie należy rozumieć jako nowy

³⁴ P. Booth, *Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles 2014, s. 186-224.

³⁵ Zob. E. Bellini, *Maxime interprète de Pseudo-Denys l'Aréopagite. Analyse de l'Ambiguum ad Thomam* 5, w: *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg 2-5 septembre 1980*, red. F. Heinzer – C. Schönborn, Paradosis 27, Fribourg 1982, s. 37-49; Y. de Andia, *Pseudo-Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor*, w: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, red. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, s. 177-181.

³⁶ M. Jankowiak wskazuje, że to raczej sformułowaniem „wspólne bogoludzkie działanie”, aniżeli takim działaniem „jednym” woleli posługiwać się zwolennicy unii kościelnej opartej najpierw na twierdzeniu o wspólnocie działania, a potem woli w Chrystusie (*Trzeci sobór powszechny w Konstantynopolu (680-681). Od soboru do akt soborowych i z powrotem*, „Studia Źródłoznawcze” 5 (2004) s. 12, przyp. 11).

sposób, nie zaś ujednolicenie tychże działań, skoro – po arystotelesowsku – działanie jest funkcją natury (wręcz dowodem jej istnienia), ale nie widział przeciwwskazań, aby przyjąć rozstrzygnięcia *Psephosu*, który wprost chwali w *Liście 19*, powstałym w tym samym okresie³⁷.

Brak w kontekście *Ambigua ad Thomam* dyskusji o wolach nie jest więc wcale „uderzający”, jak twierdzą Jankowiak i Booth³⁸. Zwłaszcza że *Ambiguum 5 ad Thomam* jest przedmiotem dyskusji w *Liście 2 ad Thomam*, dziele datowanym przecież przez tych badaczy na 635 albo 636 rok³⁹, w którym to już ujawnia się silniejsze zaangażowanie anty-monoenergetyczne i – właśnie w tym liście, a więc w czasie nieco tylko późniejszym – ujawnia się też początek dioteletyzmu Maksyma.

2. Punkt dojścia – teologiczny zamysł całości dzieła

Mówiąc o *Ambiguum ad Thomam*, jesteśmy zatem w czasie i miejscu, w których Maksym pisze pierwsze bardzo ostrożnie anty-monoenergetyczne dzieło, jakim w szczególności jest *Ambiguum 5 ad Thomam*. A jeśli spojrzeć na zamysł całej serii *Ad Thomam*, jest to jego punkt dojścia. Teraz powracamy do całości *Ambiguów*, a więc zarówno *ad Thomam*, jak i *ad Johannem*. Jeśli prawdą jest, że oba zbiory *Ambiguów* połączone zostały za życia Maksyma i za jego zgodą w całość, oznacza to, że kwestie opisane w *Ambigua ad Thomam*, choć chronologicznie późniejsze, zapowiadające dogmatyczne zaangażowanie Maksyma w spór najpierw wokół działań, a następnie woli Chrystusa, potraktowane zostały jako fundujące całość projektu *Ambiguów*. Objęły więc one niejako również wcześniejszą antyorygenistyczną metafizykę *Ambiguów ad Johannem*.

W *Ad Johannem* niezwykle ważnym tematem był problem statusu ruchu bytów, traktowanych wbrew tradycji orygenistycznej jako naturalne znamię stworzeń, a nie jako metafizyczne źródło upadku. *Ambiguum 1 ad Thomam* także jest poświęcone ruchowi, ale tym razem ruchowi w kontekście teologii, a nie *theoria physike* stworzonego świata. Otwierającym tę kwestię fragmentem Grzegorza z Nazjanzu są cytaty

³⁷ Stopniowość ewolucji chrystologicznych poglądów Maksyma obszernie prezentują: O. Kashchuk w artykule: *Św. Maksym Wyznawca wobec doktryny o jednym działaniu w Chrystusie*, VoxP 79 (2021) s. 113-130 oraz B. Kosmulska w: *Historyczne i doktrynalne uwarunkowania rozwoju Maksyma Wyznawcy*, s. 80-92 i 121-138.

³⁸ *A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, s. 45.

³⁹ *A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, s. 45.

z jego *Mów* 29 i 23, w których monada zostaje poruszona do diady, by odnaleźć spoczynek w triadzie⁴⁰. Ruch opisany przez Grzegorza w oczywisty sposób nie jest ruchem (w sensie zmiany) samej Trójcy, zawsze jednej i troistej zarazem, i to na sposób całkowicie niepojmowalny, jest za to ruchem umysłu, który myśli Tróję i jest to wniosek zarówno Nazjanzeńczyka, jak i Maksyma⁴¹. Wniosek ten ujęty zostaje przez Maksyma Wyznawcę w sposób dialektyczny, ponieważ to wprowadzie nie Trójca porusza się, niemniej jest czynnikiem aktywnym w ludzkim o niej myśleniu, które pozostaje względem tej aktywności Boga bierne. Aktywność Boga w Trójcy jest więc niejako przyciąganiem poznającego Go podmiotu. Ostatnim słowem, jakie pojawia się w *Ambiguum 1*, jest *gnosis*, wynik tak rozumianego ruchu Boga, a więc raz jeszcze, nie w sensie zmiany w Bogu, lecz Jego sposobu działania względem bytów stworzonych. Ruch stworzeń, którym poświęcone są rozważania *Ambiguów ad Johannem*, ustaje tu, wskazując na przejście do wiedzy teologicznej. Ruch stworzeń jako naczelny temat refutacji orygenizmu staje się zagadnieniem bardziej ogólnym – związku, jaki zachodzi pomiędzy wszelką aktywnością Boga a receptywnością stworzeń, która jest wynikiem bycia stworzeniem, ale która na nowy sposób zaczyna się, gdy ich naturalny ruch ustaje.

Ambiguua 2-5 ad Thomam kontynuują tę dyskusję o relacji Boga i stworzeń, jaka nawiązuje się dzięki wcieleniu Chrystusa i w Nim samym, w którym – w ramach zbawczej ekonomii – dokonuje się wzorcowy proces synergii natur boskiej i ludzkiej. Dzięki przesunięciu tych rozważań z *Ambigua ad Thomam* przed rozważania *Ambigua ad Johannem* uzyskujemy teologiczne (gnostyczne) ugruntowanie *theoria physike*, która jest przedmiotem wielu aporii *ad Johannem*. Ma to sens, nawet jeśli zamiana kolejności pomiędzy dwoma seriami *Ambiguów* nie była

⁴⁰ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 29, 2 (*De filio* I), ed. P. Gallay – M. Jourion, SCH 250, Paris 1978, tł. *Mowy wybrane*, opr. S. Kazikowski, Warszawa 1967, s. 313: „Dlatego od samego początku Jedność przeszła w Podwójność i ustaliła się w Trójcy”; Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 23, 8 (*De pace* II [III]), ed. J. Mossay, SCH 270, Paris 1980, tł. *Mowy wybrane*, s. 258: „Jedność bowiem powstaje przy obfitości natury, dwoistości w niej nie ma, ponieważ jest ponad materią i formą, z których powstają byty materialne. Określamy ją wreszcie z powodu doskonałości jako troistość”. Zob. też: A. Redovičs, *Gregory of Nazianzus (Or. 29.2) in Maximus the Confessor's Ambigua*, w: *Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999. Cappadocian Writers. Other Greek Writers*, StPatr 37, red. M.F. Wiles – E.J. Yar-nold, Leuven 2001, s. 250-256.

⁴¹ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam* 1, s. 7.

pierwotnym projektem całości, ale projekcją, rzutowaniem późniejszego dzieła na wcześniejsze.

Zestawmy teraz tę krótką charakterystykę *1 Ambiguum ad Thomam* ze wspomnianym już najdłuższym *10 Ambiguum ad Johannem*, aby dostrzec różnicę akcentów. *Ambiguum 10 ad Johannem* stanowi niezwykle skomplikowaną hermeneutykę fragmentu z *21 Mowy* Grzegorza z Nazjanzu, w którym również pojawia się motyw „przekroczenia materii i ciała” oraz „udzielania się prawdziwie filozofującym w triadzie pojętej jedności poprzez materialną diadę”⁴². Sformułowania te są nader problematyczne, sugerują bowiem, że ciało nie odgrywa roli w procesie duchowego rozwoju człowieka i w jego przebóstwieniu. Maksym interpretuje owo przekroczenie w kontekście ascetycznym jako przekroczenie namiętności ciała, a nie samego ciała⁴³. Jak widać, odnosi się tu do poziomu *praxis*, zawsze poprzedzającego *gnosis*, do której to wiedzy odwołują się *Ambigua ad Thomam*, *Ambigua* późniejsze. Przesunięcie tych późniejszych na początek jest więc zabiegiem wcale nie najszcześliwszym, w porządku nie tylko chronologicznym, ale i genetycznym. Widocznie racją jest spięcie całości w innym kluczu – od zwięzłego ujęcia tematu zasadniczego, jakim są wcielenie i przebóstwienie, do szerokiej metafizycznej panoramy dłuższych i wcześniej powstałych *Ambiguów ad Johannem*. Techniczny chrystologiczny aspekt dzieła *Ad Thomam*, który ujawnia się przede wszystkim w ostatniej, piątej aporii, znajduje swoje miejsce w całości struktury *Ambiguów*, i to na sposób niejako organiczny. Ruch umysłu, który śledzi te rozważania, wiąże się raczej z odkrywaniem struktury, niewątpliwie jednak obecnej w całości, aniżeli z prostym jej zobaczeniem. Struktura dzieła jest w tym wypadku, mówiąc językiem Heraklita, harmonią niejawną, a lepszą, wyłaniającą się stopniowo. Maksym zresztą wspomina o harmonii już w *1 Ambiguum ad Thomam* – to, co można postrzegać przy prostym odczytaniu słów Grzegorza jako dysharmonię, ujawnia prawdziwą harmonię (dosł. symfonię)⁴⁴, jeśli słowa te potraktuje się niezwykle drobiazgowo, a zarazem nada się im właściwą interpretację, która jest oczywiście interpretacją samego Maksyma.

⁴² Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 21, 2 (*In laudem m. Athanasii*), ed. P. Gallay – M. Jourion, tł. *Mowy wybrane*, s. 227: „Jakiego nam udziela prawe filozofowanie oraz przezwyciężenie materialnej dwoistości, przez rozwiązanie jedności w Trójcy Świętej”.

⁴³ Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* 10, 41 i 43-51a, PG 91, 1184D-1188C i 1193C-1205A. Zob. też: Kosmulska, *Rozważanie biblijne i patrystyczne jako ćwiczenie duchowe*, s. 152-154.

⁴⁴ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam* 1, s. 6.

W oczach Grzegorza Palamasa to Maksym jest tym natchnionym autorem, którego odczytuje nie przez pryzmat chrystologicznego problemu energii (działań), lecz energii Bożych jako partycypowalnych i niestworzonych. Nie można powiedzieć, że nie ma tego u Maksyma Wyznawcy, choć nie jest to zapewne najściślejszy sposób jego odczytywania. Taka jest wewnętrzna logika tej kościelnej tradycji późnopatrystycznej i post-patrystycznej, logika, jeśli ją przyjąć, tworząca szereg autorytetów, które pogłębiają interpretację prawd wiary, konfrontując je z różnymi wyzwaniemami myślowymi i duchowymi.

3. Wydania tekstu

Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem, ed. B. Janssens, CCG 48, Turnhout 2002, s. 19-34 (CPG 7705.1) = N. Conostas, *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, t. 1, Cambridge 2014, s. 30-58.
Maximus Confessor, *Ambiguum ad Thomam* 5, w: *Ambiguorum Liber sive variis difficultibus locis SS. Dionysii Areopagitae et Gregorii Theologii*, ed. D.F. Oehler, PG 91, 1045D-1060D, Paris 1863.

4. Tłumaczenia nowożytne

Angielskie

Ambiguum 5, tł. J. Lollar, w: Maximus the Confessor, *Ambigua to Thomas, Second Letter to Thomas*, ed. J. Lollar, CSCG 84, Turnhout 2009, s. 62-74.
Difficulty 5, tł. A. Louth, w: A. Louth, *Maximus the Confessor*, London – New York, 1996, s. 169-177.
Ambiguum 5, tł. N. Conostas, w: *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, t. 1, red. N. Conostas, Dumbarton Oaks Medieval Library, Cambridge 2014, s. 30-58.
Ambiguum 5 to Thomas, tł. J.L. Zecher, w: *The Cambridge edition of Early Christian Writings*, t. 4: *CHRIST: Chalcedon and Beyond*, red. M. DelCogliano, Cambridge 2022, s. 480-491.

Francuskie

Maxime le Confesseur, *Ambigua*, tł. i opr. E. Ponsoye, Paris 1994.

Greckie

Φιλοσοφικά καὶ θεολογικά ἐρωτήματα («Περὶ διαφόρων ἀπορίων τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου») τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, t. 1, tł. I. Sakales, opr. D. Stăniloae, Aθήνα 1973.

Rosyjskie

Преподобный Максим Исповедник, *Амбигвы*, тл. Д.А. Черноглазова – А.М. Шуфрина, Москва 2020.

Преподобный Максим Исповедник, *О различных недоумениях ч святых Григория и Дионисия (Амбигвы)*, Москва 2006.

Rumuńskie

Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, тл. D. Stăniloae, Bucharest 1983.

Włoskie

Massimo il Confessore, *Ambigua*, тл. C. Moreschini, Milan 2003.

5. Bibliografia

Andia Y. de, *Pseudo-Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor*, w: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, red. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, s. 177-193.

Balthasar H.U. von, *Liturgie Cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris 1947.

Bellini E., *Maxime interprète de Pseudo-Denys l'Aréopagite. Analyse de l'Ambiguum ad Thomam 5*, w: *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg 2-5 septembre 1980*, red. F. Heinzer – C. Schönborn, Paradosis 27, Fribourg 1982, s. 37-49.

Bielawski M., *Tytuł teologa. Casus Jana Ewangelisty, Grzegorza z Nazjanzu i Symeona Nowego Teologa*, w: M. Bielawski, *Mikroteologie*, Kraków 2008, s. 7-24.

Blowers P.M., *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium*, Christianity and Judaism in Antiquity 7, Notre Dame 1991.

Booth P., *Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles 2014.

Cooper A., *The Body in St. Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified*, Oxford 2005.

Cvetković V., *Re-interpreting Tradition: Maximus the Confessor on Creation in Ambigua ad Ioannem*, w: *Questioning the World: Greek Patristic and Byzantine*

- Question-and-Answer Literature*, red. P. Demulder – P. Van Deun, Lectio 11, Turnhout 2021, s. 147-179.
- Demoen K., *The Theologian on Icons? Byzantine and modern claims and distortions*, „Byzantinische Zeitschrift” 91 (1998) s. 1-19.
- Deurbergue M., *Manifesté dans la chair, proclamé en images. Fonder l'art. Dans le Christ avec Nicée II et Balthasar*, Paris 2022.
- Efthymiadis S., *Quaestions and Answers*, w: *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, red. A. Kaldellis – N. Siniossoglou, Cambridge 2017, s. 47-62.
- Erotapokriseis: Early Christian Question-And-Answer Literature in Context. Proceedings of the Utrecht Colloquium, 13-14 October 2003*, red. A. Volgers – C. Zamagni, Leuven – Paris – Dudley 2004.
- Gilski M. – Piasecki D., „Katechizm” Anastazego Synaity, w: *Anastazy Synaita, Pytania i odpowiedzi. Tekst grecki i polski*, Kraków 2023, s. 13-34.
- Hathaway R.F., *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius: A Study in the Form and meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*, The Hague 1969.
- Jankowiak M. – Booth P., *A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, w: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, red. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, s. 19-83.
- Jankowiak M., *Trzeci sobór powszechny w Konstantynopolu (680-681). Od soboru do akt soborowych i z powrotem*, „Studia Źródłoznawcze” 5 (2004) s. 9-88.
- Janssens B., *Does the Combination of Maximus Ambiguaad Thomam and Iohannem go back to the Confessor himself?*, „Sacris Erudiri” 42 (2003) s. 281-286.
- Kapriev G., *The Byzantine Trace*, w: *Le Sujet de l'Acteur. An Anthropological Outlook on Actor-Network Theory*, red. G. Kapriev – M. Roussel – I. Tchalakov, Morphomata 21, Paderborn 2014, s. 133-143.
- Kashchuk O., *Św. Maksym Wyznawca wobec doktryny o jednym działaniu w Chrystusie*, „Vox Patrum” 79 (2021) s. 113-130.
- Kochańczyk-Bonińska K., *Ontyczne konsekwencje grzechu Adama w ujęciu Maksyma Wyznawcy*, „Vox Patrum” 33 (2013) s. 295-302.
- Kochańczyk-Bonińska K., *Ontyczne podstawy przebóstwienia człowieka w nauczaniu św. Maksyma Wyznawcy*, „Seminare” 34 (2013) s. 285-294.
- Kosmulska B., *Historyczne i doktrynalne uwarunkowania rozwoju Maksyma Wyznawcy*, Warszawa 2014.
- Kosmulska B., *Rozważanie biblijne i patrystyczne jako ćwiczenie duchowe na przykładzie Ambiguum 10 Maksyma Wyznawcy*, w: *Therapeia, askesis, meditatio. Praktyczny wymiar filozofii w starożytności i średniowieczu*, red. K. Łapiński – R. Pawlik – R. Tichy, Warszawa 2017, s. 147-161.
- Lankila T., *The Corpus Areopagiticum as a Crypto-Pagan Project*, „Journal for Late Antique Religion and Culture” 5 (2001) s. 14-40.

- Lauritzen F., *The Renaissance of Proclus in the Eleventh Century*, w: *Proclus and his Legacy*, red. D.D. Butorac – D.A. Layne, Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 65, Berlin – Boston 2017, s. 233-239.
- Lollar J., *Introduction*, w: Maximus the Confessor, *Ambigua to Thomas. Second Letter to Thomas*, CCG in Translation 2, Turnhout 2009, s. 11-44.
- Louth A., *Maximus the Confessor*, London – New York 1996.
- Louth A., *St Gregory the Theologian and St Maximus the Confessor: The Shaping of Tradition*, w: A. Louth, *Studies in Patristics. Selected Essays*, t. 1, red. L. Ayres – J. Behr, Oxford 2023, s. 52-62.
- Macé C., *Gregory of Nazianzus as the authoritative voice of Orthodoxy in the sixth century*, w: *Byzantine Orthodoxies. Papers from the Thirty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Durham, 23-25 March 2002*, red. A. Louth – A. Casiday, Aldershot 2006, s. 27-34.
- Prassas D.D., *Introduction*, w: St. Maximus the Confessor, *Questions and Doubts*, tł. D.D. Prassas, DeKalb 2010, s. 3-41.
- Redovičs A., *Gregory of Nazianzus (Or. 29.2) in Maximus the Confessor's Ambigua*, red. M.F. Wiles – E.J. Yarnold, *Studia Patristica* 37, Leuven 2001, s. 250-256.
- Rorem P. – Lamoreaux J.C., *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite*, Oxford 1998.
- Sherwood P., *Maximus and Origenism. ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ*, w: *Berichte zum XI internationalen Byzantinisten-Kongress*, t. 3, München 1958, s. 1-27.
- Sherwood P., *The Earlier Ambigua of Saint Maximus and his Refutation of Origenism*, *Studia Anselmiana* 36, Romae 1955.
- Szymusiak J.M., *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, s. 212-225.
- Świtkiewicz-Blandzi A., *Pseudo-Dionizy a Grzegorz Palamas. Bizantyjska synteza wschodniej patrystyki*, Warszawa 2018.
- Thunberg L., *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965.
- Van Deun P., *Maximus the Confessor's Use of Literary Genres*, w: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, red. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, s. 274-286.
- Vasiljević M., *Στοχαζόμενος, ἀλλ' οὐκ ἀποφαινόμενος: St. Maximus the Confessor as an Interpreter of St. Gregory the Theologian*, „Theologicon” 5 (2016) s. 81-96.

6. Przekład⁴⁵

Ambiguum 5

[1045D] Z listu świętego Dionizego Areopagity biskupa Aten do sługi Bożego Gajusza:

1. „Pytasz, jak to się dzieje, że Jezus, chociaż przewyższa wszystkim, substancjalnie należy do porządku właściwego wszystkim ludziom. Otóż w tym wypadku nazywa się Jezusa człowiekiem nie dlatego, że jest stwórcą człowieka, ale dlatego, że jest prawdziwie człowiekiem w całej pełni swojej substancji”⁴⁶.

2. Skoro w prostej interpretacji Pisma Świętego Bóg jako przyczyna wszystkiego [1048A] jest określany nazwami (ὀνόμασιν) wszystkich rzeczy, które od niego pochodzą (Rz 1,20), to można było dojść do wniosku, że po wcieleniu także Bóg w ten tylko sposób (μόνον τῷ τρόπῳ) jest nazywany człowiekiem. [Dlatego] tymi słowami wielki Dionizy poprawia sługę Bożego Gajusza, pouczając, że po wcieleniu Bóg wszechrzeczy nie jest po prostu nazywany człowiekiem, lecz „jest prawdziwie człowiekiem w całej pełni swojej substancji”⁴⁷, czego jedynym prawdziwym dowodem jest jego naturalna moc konstytutywna (συστατική δύναμις)⁴⁸. Nie minąłby się też z prawdą ktoś, kto nazwałby ją naturalnym działaniem (φυσικὴν ἐνέργειαν), właściwie i przede wszystkim charakterystycznym

⁴⁵ Przekładu dokonano z greckiego wydania krytycznego: *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*, ed. B. Janssens, CCG 48, Turnhout 2002, s. 19-34. Prezentowane poniżej tłumaczenie *Ambiguum 5* jest nie tylko pierwszym tłumaczeniem tego tekstu na język polski, ale i pierwszym w całości przetłumaczonym tekstem z całego zbioru *Ambiguów*, które, jak wskazano powyżej, stanowią pewien cykl, obejmujący *Ambigua ad Thomam* i *ad Johannem*.

⁴⁶ Pseudo-Dionysius Areopagita, *Ep. IV*, ed. G. Heil – A.M. Ritter, *Corpus Dionysiacum ii: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae*, PTS 36, Berlin 1991, tł. M. Dzielska, Pseudo-Dionizy Areopagita, *List IV do tego samego Gajusza*, w: *Corpus Dionysiacum*, Warszawa 2021, s. 324.

⁴⁷ Pseudo-Dionysius Areopagita, *Ep. IV*, tł. Dzielska, s. 324.

⁴⁸ Pojęcie συστατική δύναμις omawia w arystotelesowskim i maksymowym kontekście: G. Kapriev, *The Byzantine Trace*, w: *Le Sujet de l'Acteur. An Anthropological Outlook on Actor-Network Theory*, red. G. Kapriev – M. Roussel – I. Tchakov, Morphomata 21, s. 133-143.

(γενικωτάτην) dla niej, jako że jest to najbliższy kształtujący⁴⁹ ruch (ὡς εἰδοποιὸν ὑπάρχουσιν κίνησιν γενικωτάτην), który zawiera wszelką własność (ιδιότης), naturalnie należącą do substancji, a poza którym [ruchem] nie ma żadnego istnienia, „ponieważ tylko to, co w żaden sposób nie istnieje” – według wielkiego nauczyciela – „nie ma ani ruchu, ani istnienia” [1048B]⁵⁰.

3. Jednak uczy całkiem jasno, że niczego z tego, co nasze, nie można odmówić wcielonemu Bogu, za wyjątkiem grzechu (Hbr 4,15), który w żaden sposób nie przynależy do natury, i wprost stwierdza, że nie jest po prostu (ἀπλῶς) człowiekiem, ale że jest „prawdziwie człowiekiem w całej pełni swojej substancji”. Dalej twierdzi on [Dionizy], że nawet nadane Mu imię jest całkowicie Jego, mówiąc: „Nie możemy ograniczyć Jezusa do Jego człowieczeństwa”⁵¹, ponieważ nie twierdzimy, że jest On tylko człowiekiem, gdyż to zerwałoby zjednoczenie, które przewyższa pojęcie (ἔννοια). Kiedy zatem nazywamy Go „człowiekiem”, to „nie dlatego, że jest przyczyną [powstania] ludzi”, ale ponieważ On, który jest Bogiem według natury, prawdziwie podzielał nasze istnienie w sposób substancjalny (οὐσιωθέντος). „Nie jest tylko człowiekiem”, ponieważ jest On także Bogiem; i nie jest „tylko przewyższającym wszystko”, [1048C] ponieważ jest On także człowiekiem. Skoro nie jest zwykłym (ψιλός) człowiekiem ani nie pozostaje samym tylko (γυμνός) Bogiem, lecz „w swej niezwyklej miłości do ludzi stał się prawdziwie człowiekiem”⁵².

4. Dzięki bezgranicznej tęsknocie za ludzkością stał się prawdziwie i z natury tym, za kim tęsknił, ani nie doznając żadnej zmiany w swojej istocie z powodu swego niewypowiedzianego samoogółocenia (ἀφθέγκτου κενώσεως)⁵³, ani nie zmieniając niczego w tym, co ludzkie, z powodu swego niewysłowionego przyjęcia ludzkiej natury (πρόσληψιν), ani niczego nie pomniejszając w naturze. Bytowa zasada (λόγος) [jego ludzkiej natury] została właściwie (κυρίως) ustanowiona poprzez połączenie ich

⁴⁹ Maksym używa tu pary terminów γένος – εἶδος, przez co odwołuje się do definiowania, a fragment ten można przetłumaczyć jako „najbliższy rodzajowo gatunkotwórczy ruch”.

⁵⁰ Zob. Pseudo-Dionysius Areopagita, *Ep. IV*; Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia* II 1, tł. Dzielska, s. 91.

⁵¹ Pseudo-Dionysius Areopagita, *Ep. IV*, tł. Dzielska, s. 324.

⁵² Pseudo-Dionysius Areopagita, *Ep. IV*, tł. Dzielska, s. 324.

⁵³ Por. Gregorius Nazianzenus, *Ep. 243*, PG 46, 1108A, list ten uznawany jest współcześnie za nieautentyczny. Zob. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* II 10, ed. B.R. Suchla, PTS 33, Berlin 1990, tł. Dzielska, s. 206-207. M. Dzielska używa tu wyrażenia „w niewypowiedzianym poniżeniu”.

obu: tego, co ponad ludźmi (ponieważ został „poczęty w sposób boski bez udziału człowieka”)⁵⁴, i tego, co ludzkie (na sposób ludzki, gdyż narodził się „według prawa poczęcia”)⁵⁵. Nie ukazuje się nam, jak bredzą manichejczyści⁵⁶, tylko w samej postaci ciała ani też nie sprowadził z nieba ciała [1048D] zjednoczonego (συνουσιωμένην) z Nim, zgodnie z opowiastkami Apolinarego, lecz stał się „prawdziwie człowiekiem w całej pełni swojej substancji”, to znaczy przez przyjęcie ciała ożywionego przez duszę intelektualną (σαρκὸς νοερῶς ἐψυχωμένης), zjednoczonego z Nim hipostatycznie.

5. „Nie stracił przy tym niczego ze swojej bezgranicznej nadsubstancjalności i zawsze [jest] w pełni nadsubstancjalny”⁵⁷. Stając się człowiekiem, nie został podporządkowany naturze ludzkiej. Przeciwnie, [1049A] wyniósł naturę do siebie, czyniąc z niej kolejne misterium (μυστήριον), sam pozostając całkowicie nieuchwytny (ἄληπτος), ukazując swoje własne wcielenie, które otrzymał przez ponadssubstancjalne narodzenie jako bardziej nieuchwytny niż jakiegokolwiek inne misterium. Im bardziej stał się przez to poznawalny, tym bardziej przez to stał się nieuchwytny (ἄληπτος).

6. Albowiem „po Objawieniu pozostał On nadal ukryty – mówi nauczyciel – lub raczej, mówiąc w sposób bardziej boski, pozostał nawet w swoim objawieniu zakryty. Bo ta tajemnica również została ukryta przez Jezusa i nie można wyrazić jej żadnym słowem ani żadnym intelektualnym ujęciem, ponieważ to, co można o Nim powiedzieć, pozostaje niewypowiadalne, i to, co można objąć intelektem – niepoznawalne”⁵⁸. Co mogłoby w sposób bardziej przekonujący ukazać boską nadsubstancjalność? Wskazuje na to, co ukryte przez Objawienie, na to, co niewypowiadalne przez słowo, [wskazuje] na to, co niemożliwe do poznania ze względu na swoją wyższość przez intelekt, i aby powiedzieć nawet więcej, to, co ponadssubstancjalne [1049B] [ukazuje się] przez przyjęcie substancji.

⁵⁴ Gregorius Nazianzenus, *Ep.* 101, 16, ed. P. Gallay, Grégoire de Nazianze, *Letres théologiques*, SCh 208, Paris 1974, tł. J. Stahr w: *Listy*, Poznań 2005, s. 134: „Po bosku, bo bez udziału męża”.

⁵⁵ Gregorius Nazianzenus, *Ep.* 101, 16, ed. Gallay: „Po ludzku, bo prawem poczęcia”.

⁵⁶ Cf. Gregorius Nazianzenus, *Ep.* 101, 26, tł. Stahr, s. 136.

⁵⁷ Pseudo-Dionysius Areopagita, *Ep.* IV, tł. Dzielska, s. 324.

⁵⁸ Zob. Pseudo-Dionysius Areopagita, *Ep.* III, tł. Dzielska, *List III do tego samego Gajusza*, s. 323 (w tłumaczeniu M. Dzielskiej zamiast „Jezus” jest „Chrystus”).

7. Rzeczywiście, „w pełni nadsubstancjalny i nieskończenie doskonały, wstąpił do wnętrza naszej substancji, wnosząc w nią ponadsubstancjalność”, i tym samym odnowił prawa naturalnego rodzenia (κατὰ φύσιν γενέσεως), stając się prawdziwie człowiekiem bez ludzkiego nasienia. Dziewica ukazuje to, gdy w cudowny sposób poczyrna samo „nadsubstancjalne Słowo” ukształtowane⁵⁹ na sposób ludzki bez mężczyzny z jej dziewiczej krwi⁶⁰ poprzez prawo przeciwne naturze⁶¹.

8. „Ponad tym, co ludzkie, czynił rzeczy ludzkie”, bez namiętności ustanawiając na nowo naturę elementów (τῶν στοιχείων) u samych ich podstaw. Jasno ukazał niestabilną wodę zdolną unieść ciężar Jego cielesnych i ziemskich stóp, która nie ustąpiła i trwała nieporuszenie, lecz uczynił to mocą przekraczającą naturę, tak że rzeczywiście „suchymi stopami, które mają masę ciała i ciężar materii”⁶², przeszedł z łatwością [1049C] po mokrej i niestabilnej substancji, chodząc po morzu jak po suchej ziemi (Mt 14,26; Mk 6,48-49; J 6,19). Przez to przejście [ukazując], że moc jego boskości jest nie do oderwania od naturalnego działania jego własnego ciała, ponieważ zdolność poruszania się należała z natury do ciała, a nie do boskości, która jest ponad nieskończonością i nadsubstancjalna, a która jest z nim zjednoczona hipostatycznie.

9. Raz jeden bowiem Słowo „w swej nadsubstancjalności wcieliło się w ludzką substancję”⁶³, otrzymując wraz z nią jako własny niepomniejszony ruch substancji, który określa je w całości (γενικῶς) jako człowieka. Charakteryzując wszystkie rzeczy, które naturalnie czyniło jako człowiek, ponieważ prawdziwie stało się człowiekiem w oddychaniu, mówieniu, chodzeniu, poruszaniu rękami [1049D], w posługiwaniu się w naturalny sposób zmysłami dla postrzegania rzeczywistości zmysłowych, głodzie, pragnieniu, jedzeniu, śnie, zmęczeniu, płaczu, męce, a nawet w mocy samodzielnego istnienia (δύναμις ὡν αὐτοπόστατος), a czyniło to i wszystko inne. I we wszystkim tym, tak jak dusza niezależnie i naturalnie porusza zjednoczonym (συμφυῆς) z nią ciałem, ono samo poruszyło przyjętą naturę, ponieważ ona prawdziwie stała się i została nazwana Jego, a precyzyjnie mówiąc, ono

⁵⁹ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* II 9, tł. Dzielska, s. 204.

⁶⁰ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* II 9, tł. Dzielska, s. 205.

⁶¹ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* II 9, tł. Dzielska, s. 205.

⁶² Zob. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* II 9, tł. Dzielska, s. 205.

⁶³ Zob. Pseudo-Dionysius Areopagita, *Ep.* IV, tł. Dzielska, s. 324; Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* II 6, tł. Dzielska, s. 202.

samo prawdziwie stało się naturą i wypełniło dla nas plan zbawienia (οἰκονομία).

10. A zatem nie zniszczyło [1052A] konstytutywnego działania substancji (συστατικὴν τῆς οὐσίας ἐνέργειαν), którą przyjęło, tak jak i samej substancji. Jak powiedział nauczyciel: „Przyjął substancję ponadsubstancjalnie i wypełnił to, co właściwe człowiekowi, na sposób przekraczający to, co ludzkie”⁶⁴. Jednak w obu przypadkach [Słowo] wykazało nowość sposobów (τρόπων), która jest zachowana w trwałości naturalnych zasad (λόγων), bez których żaden z bytów nie jest tym, czym jest⁶⁵.

11. Jeśli mielibyśmy powiedzieć, że „przekraczająca negacja”⁶⁶ pociąga za sobą zarówno uznanie przyjętej substancji, jak i zaprzeczenie konstytutywnego (συστατικῆς) działania, to na jakiej zasadzie (τίνι λόγῳ) będziemy w stanie wykazać, że ta sama przekraczająca negacja (ἀναίρεσις) zastosowana w odniesieniu do obu oznacza przyjęcie istnienia substancji, a zniszczenie działania? Albo znowu: jeśli twierdzimy, że natura, która została przyjęta, nie porusza się samoistnie, lecz faktycznie jest poruszana przez bóstwo, z którym została hipostatycznie zjednoczona, to znaczy, jeśli pozbawimy ją konstytutywnego ruchu, to oznacza, że nie uznalibyśmy samej substancji [1052B], która nie zostałaby ukazana jako istniejąca samodzielnie (αὐθυπόστατον), bo nie ma istnienia w sobie lub z siebie, lecz otrzymuje istnienie w samym Bogu Słowie, które prawdziwie

⁶⁴ Zob. Pseudo-Dionysius Areopagita, *Ep.* IV, tł. Dzielska, s. 324.

⁶⁵ Para λόγος – τρόπος wykorzystywana już przez Ojców Kapadockich i Leoncjusza z Bizancjum, dla Maksyma stała się uniwersalnym narzędziem (por. Maximus Confessor, *Ambiguum* 1, PG 91, 1036C; Maximus Confessor, *Ambiguum* 5, PG 91, 1052B; 1053B; Maximus Confessor, *Ambiguum* 42, PG 91, 1341D; Maximus Confessor, *Ambiguum* 7, PG 91, 1097A-D; *Quaestiones ad Thalassium* 10, PG 90, 288B; *Quaestiones ad Thalassium* 22, PG 90, 321B; *Quaestiones ad Thalassium* 25, PG 90, 332A; 333A; *Quaestiones ad Thalassium* 26, PG 90, 344A; *Quaestiones ad Thalassium* 34, PG 90, 377A). Logos to zasada, lub – mówiąc inaczej – racja zaistnienia oraz definicja bytu, której nie dotknął nawet grzech pierworodny, tropos natomiast to sposób istnienia stworzeń. O ile logos jest czymś niezmiennym, to τρόπος umożliwia różne stopnie realizacji naturalnych możliwości, tkwiących w logosie. Por. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965, s. 96; H.U. von Balthasar, *Liturgie Cosmique, Maxime le Confesseur*, Paris 1947, s. 125, 163; C. Moreschini, *Introduzione*, w: Massimo il Confessore, *Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, tł. C. Moreschini, Milano 2003, s. 31; K. Kochańczyk-Bonińska, *Ontyczne podstawy przeobstwienia człowieka w nauczaniu św. Maksyma Wyznawcy*, „Seminare” 34 (2013) s. 292-293.

⁶⁶ Zob. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* VII 2, tł. Dzielska, s. 270.

ją przyjęło. Mając tę samą przyczynę odmowy, dla obu uznajemy razem z naturą ruch, bez którego natura nie istnieje. Wiedząc, że czymś innym jest istnienie (ὁ τοῦ εἶναι λόγος), a czymś innym sposób, w jaki coś istnieje (ὁ τοῦ πῶς εἶναι τρόπος), potwierdza się, że jedno jest kwestią natury, a drugie – ekonomii⁶⁷. Ich spotkanie (ἡ σύνοδος) stanowi wielkie misterium natury (φυσιολογία) Jezusa, które jest ponad naturą⁶⁸, ukazując, że zachowane zostaje rozróżnienie i zjednoczenie działań „bez podzielenia” (ἀδιαίρετως). Może być ono kontemplowane w naturalnej zasadzie (τῷ φυσικῷ λόγῳ) tego, co zostało zjednoczone, a daje się poznać „bez zmieszania” (ἀσυγχύτως)⁶⁹ w jednoczącym sposobie (τῷ μοναδικῷ τρόπῳ) zaistnienia.

12. Co i kto, gdzie i jak [1052C] natura zaistniałaby pozbawiona swej konstytutywnej (συστατικῆς) mocy? „To, co w ogóle nie posiada żadnej mocy, ani nie istnieje, ani nie jest czymś”⁷⁰, ani niczego nie można by o tym orzec, jak mówi ten wielki nauczyciel. Nawet jeśli nie ma żadnego argumentu (λόγος) na rzecz tych spraw, należy pobożnie wyznać natury Chrystusa, z których On sam był hipostazą, oraz naturalne działania każdej z Jego dwu natur, w których On sam był prawdziwym zjednoczeniem, gdyż dokonał On go w sobie, jako pojedynczej jednostce (μοναδικῶς ἦγουν ἐνοειδῶς) i przez to wszystko ukazuje razem nierozłączne połączenie boskiej mocy i działania własnego ciała. Bo jak byłby On z natury Bogiem, i także z natury człowiekiem, jeśli nie posiadałby w pełni tego, co należy z natury do każdej z nich? Jak mogłaby zostać potwierdzona natura, z której i w której jest, i którą jest [1052D], jeśli pozostawałaby nieruchoma i pozbawiona działania [ἀκίνητος μένων καὶ ἀνενέργητος]?

13. „Będąc ponadsubstancjalnym, wcielił się w substancję”, ustanawiając *pierwsze stworzenie* (Mdr 7,5) i *inne rodzenie*⁷¹ natury ludzkiej

⁶⁷ To jest Bożego planu zbawienia wobec człowieka.

⁶⁸ Por. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* II 9, tł. Dzielska, s. 204-205.

⁶⁹ Terminy te jasno nawiązują do *Definicji wiary* Soboru Chalcedońskiego: („Jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego, należy wyznawać w dwóch naturach: bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania. Nigdy nie zanikła różnica natur przez ich zjednoczenie, ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur, które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę” (*Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, red. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2001, s. 223)).

⁷⁰ Zob. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* VIII 5, tł. Dzielska, s. 277.

⁷¹ „Rozróżnienie między γένεσις a γέννησις ma dla Maksyma szczególne znaczenie. Przez stworzenie (γένεσις) rozumie pierwsze ukształtowanie człowieka, poprzez które Adam otrzymał, bezpośrednio od Boga, doskonałą ludzką naturę (zob. A. Cooper, *The Body in St. Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified*,

(Mdr 7,5). On został poczęty, nasienie z jego własnego ciała, i kiedy się narodził, stał się pieczęcią dziewictwa tej, która Go urodziła, pokazując, że w niej wzajemne sprzeczności mogą zaistnieć razem, pozostając niezmieszane. Ta sama jest dziewicą i matką, odnawiając naturę przez połączenie [1053A] przeciwieństw, ponieważ dziewictwo i narodziny są ze sobą sprzeczne i nie można sobie wyobrazić ich naturalnego połączenia. Dlatego też Dziewica jest naprawdę Matką Boga (θεοτόκος), poczynając i rodząc ponadszostancjalne Słowo, ponieważ ta, która rodzi tego, który jest z nasienia i został poczęty, jest prawdziwie matką [1053B].

14. „Wypełnił to, co właściwe człowiekowi, na sposób przekraczający to, co ludzkie”⁷², ukazując, w najwyższym zjednoczeniu bez zmiany, jak ludzkie działanie zostało złączone bez zmiany z boską mocą. Skoro natura [ludzka] została zjednoczona bez zmieszania z naturą [boską], została w całości przeniknięta (περικεχώρηκεν), nie mając zupełnie nic odrębnego i nie będąc oddzieloną od bóstwa, zjednoczona z nim hipostatycznie. W sposób „przekraczający” nas „ponadszostancjalne Słowo prawdziwie przyjęło naszą substancję”⁷³ i połączyło afirmację (κατάφασις) [naszej] natury z negacją (ἀπόφασις) tego, co przewyższa to, co naturalne. I stał się człowiekiem, mając sposób istnienia (τὸν τοῦ πῶς εἶναι τρόπον), przekraczający naturę złączoną z zasadą istnienia (τῷ τοῦ εἶναι λόγῳ) natury, tak aby poprzez nowość sposobów (τῶν τρόπων) zaświadczyć o naturze, która nie doznaje zmiany w swej zasadzie [istnienia] (τὸν λόγον) i ukazując ponadnieskończoną moc (ὑπεράπειρον δύναμιν) [1053C], która jest rozumiana w ten sam sposób nawet w pochodzeniu przeciwieństw.

15. Własnowolnie (ἀμέλει ἐξουσία) przekształcił namiętności natury (τὰ πάθη τῆς φύσεως) w dzieła woli (γνώμης ἔργα), lecz nie tak jak my – na skutek naturalnej konieczności, przeciwnie, przeszedł przez namiętną (παθητὸν) część naszej natury, ukazując, że to, co w nas normalnie porusza naszą wolę, w Jego przypadku jest poruszane przez

Oxford 2005, s. 216). Pierwszą konsekwencją grzechu jest zmiana sposobu przekazywania ludzkiej natury. Stąd termin γένεσις zostaje przez Maksyma odniesiony wyłącznie do stworzenia bezgrzesznego Adama oraz wcielenia Chrystusa. Wszyscy ludzie, którzy narodzili się po upadku Adama, otrzymują skażenie natury poprzez sposób prokreacji powiązany z przyjemnością zmysłową, który to sposób przekazywania życia został wprowadzony po upadku. Rodzenie (γέννησις) odnosi się do sposobu, w jaki człowiek przychodzi na świat po grzechu pierworodnym, a który to sposób rodzenia stał się podobny do zwierzęcego” (K. Kochańczyk-Bonińska, *Ontyczne konsekwencje grzechu Adama w ujęciu Maksyma Wyznawcy*, VoxP 33 (2013) s. 295-302).

⁷² Zob. Pseudo-Dionysius Areopagita, *Ep. IV*, tł. Dzielska, s. 324.

⁷³ Zob. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus II* 6, tł. Dzielska, s. 202.

wolę⁷⁴. Wyjaśniając to, nauczyciel mówi: „Któż zresztą może wyliczyć całe mnóstwo Jego pozostałych dokonań? I jeżeli ktoś przygląda się im boskim spojrzeniem, ponad intelektem, to pojmuję, że stwierdzenia mówiące o miłości człowieka w Chrystusie⁷⁵ mają moc wyniosłych zaprzeczeń”⁷⁶. Przez swoje niewypowiedziane wcielenie ponadszsubstancjalne Słowo, przyjąwszy wraz z naturą wszystko to, co należy do natury, łącznie z samą naturą ludzką, nie posiadało niczego, co byłoby „potwierdzone” jako ludzkie przez zasadę natury (φυσικῶ λόγῳ), która nie byłaby również boska, i [1053D] równocześnie zaprzeczone na sposób wykraczający poza naturę.

Wiedza na ten temat istnieje ponad intelektem, gdyż jest to nie do udowodnienia i tylko przez wiarę mogą posiadać tę wiedzę ci, którzy autentycznie czczą tajemnicę Chrystusa. Nasz nauczyciel wyraża ją poglądom, kiedy mówi: „Ujmując to zwięźle, nie był człowiekiem”, ponieważ z natury był wolny od naturalnej konieczności, nie podlegał obowiązującemu nas prawu rodzenia, „ani nie [był] nieczłowiekiem”⁷⁷, ponieważ „jest prawdziwie człowiekiem w całej pełni swojej substancji”⁷⁸, przyjmując z naturą nasze naturalne przymioty. Jako zrodzony z człowieka był z nami współsubstancjalny, ponieważ dzielił z nami ludzką naturę, a „przewyższając ludzi”⁷⁹, określił naturę przez nowość sposobów, [1056A] co nie jest w naszej mocy.

„Zrodzony bowiem jako człowiek, dalece przewyższał ludzi”, gdyż istniał na sposoby, które wykraczają ponad naturę (ὅπερ φύσιν τρόπους) i według zasad zgodnych z naturą połączonych jedne z drugimi bez szkody. Ich połączenie (ἡ σύμβασις) było niemożliwe, ale ten, dla którego nic nie jest niemożliwe (Łk 1,37; Mk 10,27), prawdziwie sam stał się zjednoczeniem i był hipostazą, która nie istnieje w żadnej z nich wyłącznie, jak gdyby działała w jednej oddzielnie od drugiej, ale we wszystkim, co czynił, potwierdził jedną poprzez drugą, ponieważ naprawdę jest oboma.

16. Z jednej strony jako Bóg był zasadą poruszającą (κινητικὸς) swego człowieczeństwa, jako człowiek natomiast był objawieniem własnej boskości. Można powiedzieć, że doznawał cierpień (πάθη) na sposób

⁷⁴ Por. Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 297D.

⁷⁵ W tekście greckim „Jezus”.

⁷⁶ Zob. Pseudo-Dionysius Areopagita, *Ep.* IV, tł. Dzielska, s. 325.

⁷⁷ Pseudo-Dionysius Areopagita, *Ep.* IV, tł. Dzielska, s. 325.

⁷⁸ Pseudo-Dionysius Areopagita, *Ep.* IV, tł. Dzielska, s. 324.

⁷⁹ Pseudo-Dionysius Areopagita, *Ep.* IV, tł. Dzielska, s. 325.

boski ([były] bowiem dobrowolne), ponieważ nie był zwykłym [ψιλὸς] człowiekiem, a cuda czynił na sposób ludzki (poprzez ciało), ponieważ nie istniał tylko [γυμνὸς] jako Bóg. Jego cierpienia są cudowne (θαυμαστά), bo odnawiają się [1056B] zgodnie z naturalną mocą ciała tego, który je znosił. Wiedząc o tym, mówi nauczyciel: „On bowiem wypełniał rzeczy boskie nie tylko jako Bóg”, gdyż nie zostały one dokonane tylko w sposób boski i w oddzieleniu od ciała (bo „był nie tylko ponadszostancjalny”), a ponadto „[wypełniał] rzeczy ludzkie nie tylko jako człowiek”, ponieważ nie były dokonywane jedynie na sposób ciała i w oddzieleniu od boskości („bo nie [był] tylko człowiekiem”), lecz „jako Bóg uczyniony człowiekiem zamieszkał wśród nas, dokonując tego za pomocą zupełnie nowego, bogoludzkiego działania”⁸⁰.

17. Przyjmując ciało obdarzone intelektualną duszą (νοερὸς ἐνψυχωμένης), „ten, który jest przede wszystkim miłośnikiem człowieka, prawdziwie stał się człowiekiem”, mając boskie działanie, które stało się ludzkim poprzez połączenie z cielesnością, zgodnie z niewysłowionym zjednoczeniem. Wypełnił dla nas plan zbawienia [1056C] w boskoludzki sposób (θεανδρικῶς), działając równocześnie na sposób boski. Żeby powiedzieć to jaśniej, [Chrystus] w ziemskim życiu działał jednocześnie na sposób boski i ludzki.

18. Dlatego gdy mądry nauczyciel sformułował stwierdzenie o zjednoczeniu poprzez zaprzeczenie podziału (διαίρεσεως) tego, co boskie, i tego, co ludzkie, nie pominął naturalnego rozróżnienia (διαφορὰν) pomiędzy tymi, które zostały zjednoczone. Bo chociaż zjednoczenie odrzuca podział (διαίρεσιν) [1056D], nie przynosi szkody rozróżnieniu (διαφορὰν). Jeśli sposób zjednoczenia (ὁ τῆς ἐνώσεως τρόπος) zachowuje zasadę rozróżnienia (τῆς διαφορᾶς τὸν λόγον), to głos świętego jest peryfrazą⁸¹ oznaczającą podwójne działanie poprzez określenie odnoszące się do podwójnej natury Chrystusa (jeśli chodzi o naturę i jakość (φύσει τὲ καὶ ποιότητι), właściwa zasada rzeczy zjednoczonych nie ulega w żaden sposób zmniejszeniu z powodu ich zjednoczenia). Nie robi tego jednak, jak niektórzy, „przez zaprzeczenie skrajnościom”, aby potwierdzić coś środkowego,

⁸⁰ Pseudo-Dionysius Areopagita, *Ep.* IV, tł. Dzielska, s. 325.

⁸¹ N. Constas zauważa, że wyrażenie περίφρασις jest używane przez Pseudo-Dionizego w odniesieniu do nowego bogoludzkiego działania. Podobne użycie można wskazać także w *Disputatio cum Pyrrho* (PG 91, 348A) i *Opusculum* 7 (PG 91, 84D-85A). Por. N. Constas, *Notes to the translation*, w: Maximos the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers*, t. 1, Cambridge – London 2014, s. 476.

bo w Chrystusie nie ma nic pośrodku (μέσος), co potwierdzałoby „zaprzeczenie skrajnościom”.

19. „Nowe”, jako określenie nowego, którego zasadą (λόγος) jest niewysłowiony sposób (ἀπόρρητος τρόπος) [1057A] połączenia (συμφυΐας). Któż bowiem wie, jak Bóg stał się ciałem, pozostając Bogiem? Jak pozostając prawdziwym Bogiem, jest prawdziwym człowiekiem, prawdziwie ukazując w obu [naturach] swoje naturalne istnienie, i każdą z [natur ukazując] przez obie, a żadna z nich nie podlega zmianie? Tylko wiara może pojąć [te rzeczy], milczeniem oddając cześć Słowu (Λόγον), do którego natury nie przylgnęła żadna zasada (λόγος) bytów. „Boskoludzkie” [działanie] nie jest prostym ani nie jest jakąś złożoną (σύνθετον) rzeczą, ani nie jest to działanie, które istnieje naturalnie tylko (γυμνῆς) w bóstwie lub zwykłym (ψιλῆς) człowieczeństwie, ani nie należy do złożonej natury (συνθέτω φύσει) pomiędzy dwiema skrajnościami. Jest to działanie odpowiednie dla Boga, który stał się człowiekiem, tego, który doskonale (τελείως) stał się człowiekiem.

20. I następnie nie mówi „jedno” [działanie], ponieważ w tym przypadku „nowe”, jak sądzili niektórzy, musiałoby być rozumiane jako „jedna” moc. Nowość dotyczy jakości, a nie liczby [1057B], z konieczności bowiem musiałby [On] wprowadzić własną naturę (jeśli definicją (ὅρος) każdej natury jest zasada jej istotowego działania [οὐσιώδους αὐτῆς ἐνεργείας]), czego nie powiedziałby nawet gawędziarz, opowiadając o kozłojeleniach⁸². Gdyby tak było, to jakże ktoś, kto ma jedno działanie, i to naturalne, mógłby dzięki niemu zarówno dokonać cudów, jak i doświadczać cierpień, które przecież różnią się od siebie zasadą natury (λόγῳ φύσεως), bez całkowitego zaprzeczenia tych własności, które stanowią ich dyspozycję (ἔξεως). Żaden byt, pozostając w granicy i zasadzie natury, nie może dokonywać rzeczy sobie przeciwnych jednym i tym samym działaniem.

21. Dlatego nie wolno nazywać działania odnoszącego się do bóstwa i cielesności Chrystusa jednym i naturalnym, ponieważ bóstwo i ciało nie są tożsame pod względem naturalnej jakości, bo gdyby były, to także pod względem natury [1057C], a Trójca stałaby się czwórą. Syn w żaden sposób nie zjednoczył się ze swoim ciałem tak, jak przez jedną substancję [jest zjednoczony] z Ojcem i Duchem, choć poprzez zjednoczenie z nim uczynił życiodajnym ciało mające śmiertelną naturę. Gdyby faktycznie zmienił

⁸² Por. Plato, *Republica* VI 488a; Aristoteles, *Analitica posteriora* 2.7, 92b 7. Kozłojeleń jest toposem nieistniejącego zwierzęcia, istoty mitycznej, obecnym również w późniejszej tradycji komentatorskiej.

substancję ciała w coś, czym nie była, utożsamiając ją z boską naturą po zjednoczeniu, to On sam istniałby w naturze podlegającej zmianom.

22. Rozważmy jednak „bogoludzkie działanie”, tak jak zostało przedstawione: ponieważ wiodąc ziemskie życie (πολιτευσάμενος), nie dla siebie, ale dla nas odnowił naturę przez to, co ponad nią. Sposób życia jest to życie prowadzone w zgodzie z prawem natury. Pan jest podwójny pod względem natury, więc odpowiednio został ukazany jako ten, który posiada życie bez mieszania łączące [1057D] (ἀσυγχύτως συγκεκροτημένον) oba prawa: boskie i ludzkie. To życie było nowe nie tylko dlatego, że było obce i zdumiewające dla tych, którzy są na ziemi, i nie było dotąd znane w naturze bytów, ale także dlatego, że charakteryzuje nowe działanie Jego nowo przeżywanego sposobu życia. Być może ten, który wymyślił odpowiednią nazwę dla tej tajemnicy, nazwał ją „boskoludzką”, aby ukazać sposób wymiany w niewypowiedzianym zjednoczeniu, w którym rzeczy naturalnie należące do każdej z części Chrystusa odpowiadają sobie wzajemnie (ἐπαλλαγὴν): bez zmiany lub mieszania jednej części z drugą [1060A], zgodnie z zasadą natury każdej z nich.

23. Bo gdy miecz rozgrzany jest w ogniu, to, co zdolne do cięcia, staje się zdolne do palenia, a to, co może palić, staje się zdolne do cięcia (bo tak jak ogień zjednoczył się z żelazem, tak też ciepło ognia połączyło się z żelaznym ostrzem). Żelazo staje się zdolne do palenia dzięki zjednoczeniu z ogniem, a ogień staje się zdolny do cięcia dzięki zjednoczeniu z żelazem. Jednak żadne z nich nie ucierpiało przez zmianę, która następuje po ich zjednoczeniu, ale każde z nich utrzymało bez zmiany swoje naturalne własności (ιδιότητα) nawet po uzyskaniu własności złączonego z nim materiału. Tak też w tajemnicy boskiego wcielenia to, co boskie i ludzkie, zostało zjednoczone hipostatycznie, a żadne z naturalnych działań nie zostało usunięte z powodu zjednoczenia ani [1060B] nie zostało oddzielone od drugiego, z którym zostało złączone i z którym współistnieje.

24. Wcielone Słowo posiadało całą czynną moc (δραστικῇ δυνάμει) swojego bóstwa nierozzerwalnie złączoną z całą bierną mocą (παθητικῇ δυνάμει) swojego człowieczeństwa. Będąc Bogiem, czyniło cuda na sposób ludzki, dokonując ich przy pomocy naturalnego cierpiętliwego (παθητῆς) ciała. Będąc człowiekiem, doświadczało cierpiętlowości natury (πάθη τῆς φύσεως) na sposób boski, wypełniając boską władzę. A raczej obu dokonało w bogoludzki sposób, gdyż było jednocześnie Bogiem i człowiekiem. Poprzez cuda przywrócił nas sobie, ujawniając, jakimi zostaliśmy stworzeni. Przez cierpienia czyni nas swoimi, ponieważ staliśmy

się takimi, jakim się objawił. Za pomocą każdej z nich potwierdził prawdziwość tych natur, z których, w których i którymi jest, ponieważ tylko On jest prawdziwy [1060C] i wierny, i chce być przez nas jako taki wyznawany.

25. Wy, święci, którzy ukazaliście Go w swojej mowie i sposobie życia, naśladujcie Jego wielkoduszność (Ef 5,1; 1Tm 1,16), a gdy otrzymacie to pismo, okażcie się życzliwymi sędziami dla tego, co przedstawiłem. Przewycięźcie z wyrozumiałością potknięcia waszego dziecka, które oczekuje zapłaty wyłącznie za posłuszeństwo i stańcie się dla mnie pośrednikami pojednania z Nim, przynosząc „pokój, który przewyższa wszelki umysł” (Flp 4,7), początkiem którego jest sam Zbawca (Iz 9,6). Przez praktykę cnoty (ἔξαι) uwalnia On tych, którzy się Go boją (Ps 25,14-15) od niepokoju namiętności. A Ojciec przyszłego wieku rodzi tych, którzy zaludnią górny świat⁸³ przez Ducha w miłości i wiedzy. Jemu cześć i majestat [1060D], i moc (Jud 1,25) z Ojcem i Duchem Świętym na wieki. Amen.

⁸³ Gregorius Nazianzenus, *In theophania* (38) 2, 9-10, ed. C. Moreschini, w: Grégoire de Nazianze, *Discours 38-41*, SCh 356, Paris 1990, tł. Kazikowski, *Mowa 38 na Boże Narodzenie*, s. 416.