

Karolina KOCHAŃCZYK-BONIŃSKA  
(Warszawa, UKSW)

## ŚMIERĆ I OSTATECZNE PRZEZNACZENIE CZŁOWIEKA W UJĘCIU MAKSYMA WYZNAWCY

**1. Śmierć w ujęciu Maksyma Wyznawcy.** Na początku niniejszego artykułu chciałabym pokazać jak wielopłaszczyznowo traktuje śmierć św. Maksym Wyznawca, choć, jak wykażę, nie jest on tu nowatorski ani oryginalny. Uważam jednak, że warto o tej wielopłaszczyznowości przypomnieć, aby nie rozumieć śmierci, tylko i wyłącznie, jako rzeczywistości następującej po zakończeniu życia ziemskiego. Śmierć nie jest tylko wydarzeniem biologicznym, jakimś jednostkowym zdarzeniem, momentem przejścia z tego na tamten świat. Śmierć jest stanem oddzielenia od Boga<sup>1</sup>. Można więc jej doświadczać zarówno w życiu ziemskim, jak i po zakończeniu naszego życia biologicznego, a to dlatego, że jak pisze Maksym w *Księdze miłości*:

„Śmierć, ściśle mówiąc, to właśnie odłączenie od Boga. «Ościeniem śmierci jest grzech» (1Kor 15, 56). Adam odczuł go na sobie i równocześnie został pozbawiony drzewa żywota, raju i Boga. Temu towarzyszyła z konieczności śmierć cielesna. Natomiast życiem jest Pan, sam powiada «Jestem życiem» (J14, 6). Biorąc śmierć na siebie, przywrócił umarłego znowu do życia”<sup>2</sup>.

Pierwszą przestrzenią, która na skutek grzechu pierworodnego jest naznaczona duchową śmiercią jest całe nasze życie. Według Maksyma, nigdy nie żyjemy tutaj na ziemi pełnią życia.

„Przez upadek Adama, cała natura została wydana śmierci. Przez niego też śmierć żyje przez cały ten czas i czyni nas pokarmem dla siebie, my zaś nigdy nie żyjemy (ἡμῶς βρωσιν ποιούμενος, ἡμεῖς δὲ ζῶμεν οὐδέποτε), lecz zawsze poprzez rozkład jesteśmy przez nią pochłaniani”<sup>3</sup>.

Poprzez siłę cielesnych pożądań, która wynika z grzechu pierworodnego – według omawianego autora – prawo śmierci zostało wszczepione w naszą

<sup>1</sup> Por. Maximus Confessor, *Capita de caritate* (CPG 7693) II 93, PG 90, 1016B, tłum. A. Warkotsch: Maksym Wyznawca, *Antologia życia wewnętrznego, Dialog o życiu wewnętrznym, Księga miłości, Księga oświeconych, Wykład modlitwy Pańskiej, List o miłości*, Poznań 1981, 296-297.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> *Ambigua* 10, PG 91, 1157A; zob. A.G. Cooper, *The body in St. Maximus the Confessor. Holy flesh, wholly deified*, Oxford 2005, 242.

cielesną naturę<sup>4</sup>. Zostało ono ukazane jako działające w całej ludzkiej naturze i będące konsekwencją zmysłowych pożądań Adama. Skutkiem grzechu pierworodnego jest utrata stanu rajskiego, który charakteryzował się niecierpliwością<sup>5</sup>, nieskazitelnnością<sup>6</sup> i nieśmiertelnością<sup>7</sup>. Natura ludzka zostaje natomiast dotknięta pożądliwością<sup>8</sup>, skażeniem<sup>9</sup> i śmiercią<sup>10</sup>.

Śmierć u Maksyma może być zrozumiana tylko w perspektywie chrystologicznej. Śmierć, którą sprowadził pierwszy Adam, „sływa” na całą ludzką naturę<sup>11</sup>. W związku z tym, dla odnowienia natury człowieka, kluczowym momentem jest misterium paschalne, w które człowiek zostaje włączony przez chrzest. Chrzest jest tu oczywiście rozumiany jako moment śmierci. Śmierć ta jest zwycięstwem nad śmiercią i zniszczeniem, które weszły w ludzkie życie przez grzech Adama. Aspekt, który warto podkreślić w nauczaniu Maksyma, to całościowe traktowanie człowieka jako złożonego z duszy i ciała. To, co dokonuje się w chrzcie: oczyszczenie i przejście przez śmierć do nowego życia, dotyczy tak samo duszy jak ciała<sup>12</sup>. Píše o tym w *Quaestiones et dubia* w sposób następujący:

„Duch Święty jest aktywny w nich obu. Jako woda oczyszcza skalenie ciała, jako Duch oczyszcza plamy na duszy. Jako Duch Święty ustanawia przygotowawczą drogę cnót, a jako ogień czyni osobę Bogiem przez łaskę, przekazując mu boski charakter cnót”<sup>13</sup>.

Trzeci wątek, który obecny jest w myśli Maksyma, to podejmowane już przez starożytnych filozofów wezwanie, by traktować życie jako przygotowanie do śmierci, jako ćwiczenie się w umieraniu. Ponieważ Maksym rozpoznaje śmierć biologiczną jako nieodwracalne przeznaczenie każdego człowieka,

<sup>4</sup> Por. *Quaestiones ad Thalassium* 61, PG 90, 653A.

<sup>5</sup> Por. tamże 42, PG 90, 405C i 408D.

<sup>6</sup> Por. *Orationis dominicae expositio*, PG 90, 904C.

<sup>7</sup> Por. *Ambigua* 10, PG 91, 1156D.

<sup>8</sup> Por. np. *Quaestiones ad Thalassium* 21, PG 90, 312C i 313C; tamże 42, PG 90, 408CD; *Ambigua* 4, PG 91, 1044A.

<sup>9</sup> Por. np. *Epistula* 10, PG 91, 449B; *Liber asceticus* 1, PG 90, 912A; *Ambigua* 8, PG 91, 1104A; *Ambigua* 10, PG 91, 1157A; tamże 42, PG 91, 1348C; tamże 31, PG 91, 1276C; *Mystagogia* 8, PG 91, 688C; *Quaestiones ad Thalassium* Prol., PG 90, 260C; tamże 42, PG 90, 405CD; tamże 62, PG 90, 653A.

<sup>10</sup> Por. np. *Liber asceticus* 1, PG 90, 912A; *Capita de caritate* II 93, PG 90, 1016B, tłum. Warkotsch, s. 296-297; *Orationis dominicae expositio*, PG 90, 897B; *Ambigua* 8, PG 91, 1104A; tamże 10, PG 91, 1156D-1157A; *Mystagogia* 8, PG 91, 688C; *Quaestiones ad Thalassium* 42, PG 90, 632B.

<sup>11</sup> Por. *Ambigua* 10, PG 91, 1156C-1157A.

<sup>12</sup> Więcej na temat moralnego i duchowego oczyszczenia przez chrzest por. Cooper, *The body in St. Maximus*, s. 207 oraz Cz.S. Bartnik, *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, AK 95 (1980) 16-30.

<sup>13</sup> Por. *Quaestiones et dubia* 4, CCG 10, 4-5.

to w konsekwencji przejmuje też od swoich duchowych poprzedników wizję życia jako przygotowania do śmierci<sup>14</sup>. Ćwiczenie w śmierci ma polegać na praktykowaniu już teraz rozdzielania duszy od ciała przez uwalnianie duszy od troski o rzeczy cielesne<sup>15</sup>.

Jak powszechnie wiadomo, w neoplatonizmie ważną rolę odgrywało oddzielenie duszy od ciała (nie tylko w momencie śmierci, ale już za życia). Oczywiście u podstaw leży tu założenie jakiejś „filozoficznej” jedności duszy i ciała lub raczej wtrącenie duszy w ciało<sup>16</sup>. Dusza powinna sama oddzielić się od ciała zanim ciało oddzieli się od duszy. Jeśli tak się nie stanie, dusza nie może zostać ostatecznie uwolniona z ciała, nawet po śmierci. Już Porfiriusz w XXIX sentencji pisał o semi-materialnym, duchowym ciełe, które zostaje przyłączone do duszy po śmierci<sup>17</sup>. Idea oddzielenia duszy od ciała za życia jest popularna także u Plotyna<sup>18</sup>. Dla Maksyma nie jest to jednak tylko droga rezygnacji. Trzeba pamiętać, że w odróżnieniu od filozofów pogańskich, Maksym może odwołać się do misterium chrztu, w którym nasza śmierć już się dokonała i teraz kroczymy drogą życia<sup>19</sup>. Zwłaszcza, że jak już zaznaczyliśmy, dla Maksyma oczyszczenie, które dokonało się w chrzcie, dotyczy zarówno sfery cielesnej, jak i duchowej człowieka.

**2. Wzajemne relacje elementów człowieka po śmierci.** Konieczne wydaje się pytanie o to, jak Maksym ujmuje ludzką trychotomię w momencie śmierci? Oczywiście najważniejszym elementem będzie nadal intelekt (*νοῦς*), zyska on jednak nową, szczególną rolę, gdyż to jemu zostaną poddane pozostałe elementy. To on, jako część kontemplująca, będzie się realizował w pełni właśnie po śmierci. Warto jednak zaznaczyć, iż kiedy Maksym mówi o czystym umyśle i nagim umyśle<sup>20</sup>, to wyjaśnia, że dokonuje się to przez łaskę Boga i nie implikuje naturalnego powrotu intelektu (*νοῦς*) do pierwotnej jedności lub kontemplacji Boga takim, jakim jest. To poznanie znajduje się ponad stworzonym umysłem i dokonuje się tylko w mistycznej ponadnaturalnej komunii<sup>21</sup>.

<sup>14</sup> Por. Cooper, *The body in St. Maximus*, s. 206; Plato, *Phaedo* 81a; Gregorius Nazianzenus, *Sermo* 27, 7.

<sup>15</sup> Por. *Orationis dominicae expositio*, PG 90, 900AB.

<sup>16</sup> Por. A. Smith, *Philosophy in Late Antiquity*, London – New York 2004, 20.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 23; zob. Porphyrius, *Sententiae ad intelligibilia ducentes* 29.

<sup>18</sup> Por. Plotinus, *Enneadae* I 3, 21f; III 6, 5, 20; więcej na ten temat Smith, *Philosophy in Late Antiquity*, s. 23.

<sup>19</sup> Por. Cooper, *The body in St. Maximus*, s. 207.

<sup>20</sup> Por. np. *Liber asceticus* 24, PG 90, 929; *Capita de caritate* II 100, tłum. Warkotsch, s. 297: „Kiedy duch (oczywiście chodzi tu o ó *νοῦς* czyli intelekt – K. K.-B.) jest wolny od wszelkich złych namiętności i stanie się świetlany dzięki kontemplacji rzeczywistości, może w Bogu przebywać i modlić się jak chce”.

<sup>21</sup> Por. *Capita de caritate* I 100, tłum. Warkotsch, s. 284: „Kiedy duch (tu także chodzi o ó *νοῦς*, czyli intelekt – K. K.-B.) doszedł do Boga, rozpromieniony miłosną tęsknotą, bada właściwości odnoszące się do jego istoty, ponieważ w wiedzy o samej jego istocie nie znajduje zaspokożenia:

O wiele trudniejsza jest odpowiedź na pytanie o pozostałe elementy i ich wzajemne relacje. Maksym nie podejmuje tego tematu zbyt obszernie, ale to, co pisze, pozwala na wyciągnięcie pewnych wniosków. Przede wszystkim podkreśla, że jeżeli, jak już wielokrotnie powiedziano, człowiek składa się z części, to części te z konieczności pozostają w relacji jedna wobec drugiej<sup>22</sup>.

Problem bytowania ciała po śmierci był podejmowany po wielokroć przez myślicieli starożytnych. Orygenes, który niejednokrotnie miał przemożny wpływ na Maksyma, w kilku miejscach swego traktatu *O zasadach* rozważa kwestię cielesności i bezcielesności przyszłego istnienia bytów rozumnych<sup>23</sup>. Stara się on pogodzić powszechne zmartwychwstanie ciał, oparte na nauczaniu biblijnym z racjami filozoficznymi, dotyczącymi bezcielesnego końca bytów rozumnych. Według Ewagriusza, autora, który również miał znaczący wpływ na Wyznawcę, ciało zmartwychwstałe będzie posiadało inną, wyższą jakość, choć nadal pozostanie w pewnym sensie materialne. Zakładane przez niego złożenie ciała z czterech elementów, połączonych w określonych proporcjach, ulegnie zmianie i przemieszaniu. Efektem tego będzie powstanie nowego, wyższego rodzaju materii<sup>24</sup>. Zmartwychwstanie, według Ewagriusza, jak to interpretuje część badaczy, nie będzie jednak aktem jednorazowym. Należy je rozumieć jako cykl wielu zmian, dzięki którym istoty rozumne będą przechodziły przez kolejne stopnie, na których ciała będą coraz „lżejsze”, aż dojdą do ciał eterycznych. Dopiero po zakończeniu dziejów świata rozpadną się wszelkie ciała, a istnieć będą, tak jak przed upadkiem, czyste *vóες*<sup>25</sup>.

Dla Maksyma kwestia ludzkiej cielesności może być rozpatrywana tylko w perspektywie chrystologicznej, w perspektywie Wcielenia. Według Maksyma, jedynym powodem Wcielenia Syna Bożego było zbawienie całej ludzkiej natury<sup>26</sup>. Natomiast przebóstwienie jest, według Maksyma, wyłącznym celem jej odnowy. Wyznawca twierdzi, iż nie można powiedzieć, że po śmierci ciała dusza jest jakąś duszą (ή ψυχή), lecz jest to zawsze dusza człowieka (ἀνθρώπου ψυχή) i, co najważniejsze, dusza konkretnego człowieka

---

zgruntowanie jej bowiem jest niemożliwe i przekraczające każdą stworzoną naturę. Znajduje jednak pocieszenie w poznawaniu przymiotów substancji Bożej, jak wieczność, nieskończoność, dobroć, mądrość i moc, które stworzyły rzeczy, rządzą i kierują nimi. Jedyne te przedmioty dają poznać, że jest Bóg, albowiem jest nieskończony i niepoznawalny, jest poza zasięgiem rozumu (po raz kolejny mamy tu ó νοῦς, czyli intelekt – K. K.-B.), jak to gdzieś twierdzą Grzegorz z Nazjanzu i Dionizy<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> Por. *Ambigua* 7, PG 91, 1100C: „Jeśli człowiek składa się z części, czyli, jak wcześniej zostało podane, z duszy i ciała, części zaś, jedna od drugiej koniecznie otrzymują ratunek pozostając w relacji jedna do drugiej”.

<sup>23</sup> Por. Origenes, *De principiis* I 6, 4; II 1-3; IV 4, 8, tłum. S. Kalinkowski, *ŻMT* 1, Kraków 1996, 111-112; 139-157; 386-387.

<sup>24</sup> Por. Evagrius Ponticus, *Kephalaia Gnostica* III 25, cyt. za: L. Misiarczyk, *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2007, 90.

<sup>25</sup> Por. Misiarczyk, *Osiem logismoi*, s. 91.

<sup>26</sup> Por. *Ambigua* 3, PG 91, 1040B; tamże 42, PG 91, 1316CD.

(τινος ἀνθρώπου ψυχῆ). Po śmierci ciała pozostaje ona bowiem formą całości. Podobnie zresztą i ciało, śmiertelne z powodu natury, ze względu na stworzenie nie jest pozbawione relacji z duszą. I analogicznie, nie można powiedzieć, że ciało po śmierci jest jakimś ciałem (τὸ σῶμα), ale ciałem człowieka (ἀνθρώπου σῶμα), i to zawsze ciałem konkretnego człowieka (τινος ἀνθρώπου σῶμα). Nawet jeśli podlega ono skażeniu i rozkłada się na elementy, z których powstało, nadal ma swoją formę. Maksym nieustannie podkreśla nierozzerwalny związek ciała z duszą<sup>27</sup>:

„Nie można w żaden sposób odnaleźć lub powiedzieć dusza lub ciało, ale tylko wspólnie (jako całość). Jedna bowiem jednocześnie wprowadza z sobą istnienie drugiej”<sup>28</sup>.

Omawiany autor nie precyzuje, jakiego rodzaju ciało będzie posiadał człowiek po śmierci, nie pozostawia jednak wątpliwości, iż od początku (γενέσις) człowiek istnieje jako złożony z intelektu, duszy i ciała, i nawet śmierć nie może zniszczyć tego złożenia.

**3. Apokatastaza.** Grecki termin ἀποκατάστασις oznacza przywrócenie, powrót do poprzedniego miejsca lub stanu<sup>29</sup>. W Biblii oznaczał przywrócenie dawnego stanu raju przez Mesjasza<sup>30</sup>, zaś w późniejszej teologii określa „pojednanie wszystkiego”, przywrócenia całemu stworzeniu stanu doskonałej świętości, pojednania i dopełnienia, które obejmuje także tych, którzy dopuścili się ciężkich grzechów, potępionych, a nawet demony w piekle<sup>31</sup>. Nauka o apokatastazie, która rozwinęła się wśród autorów chrześcijańskich, była w starożytności przypisywana głównie Orygenesowi i stanowiła istotny element powstałego później orygenizmu. Autorzy ci odwoływali się przede wszystkim do słów św. Pawła (1Kor 15, 28). Dla Orygenesesa koniec dziejów stworzenia nie będzie tylko odtworzeniem stanu początkowego. Zakładał on możliwość rozwoju i miał głosić raczej podobieństwo między początkiem i końcem dziejów. Sobór Konstantynopolitański II potępił w 553 roku pogląd, że zbawienie wszystkich stworzeń jest rzeczą pewną<sup>32</sup>. Pochylając się nad tą problematyką trzeba pamiętać, iż słowo „apokatastaza” nie jest wyłącznie technicznym terminem teologicznym. Maksym używa go przynajmniej kilkakrotnie, jednak

<sup>27</sup> Por. tamże 7, PG 91, 1101B-C.

<sup>28</sup> Tamże 7, PG 91, 1101C.

<sup>29</sup> Por. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1. Warszawa 2000, 90.

<sup>30</sup> Por. np. Dz 3, 21; Mk 9, 12-13.

<sup>31</sup> Więcej na ten temat zob. H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski – P. Pachciarek, Warszawa 2005, 16-17.

<sup>32</sup> Por. *Concilium Constantinopolitanum (553): Anathematismi contra Origenem* can. 7, Denzinger 211 (411): „Jeśli ktoś twierdzi lub sądzi, że kara szatanów i złych ludzi jest tymczasowa i że kiedyś nastąpi koniec, czyli że nastąpi „apokatastaza” dla diabłów i bezbożnych ludzi, niech będzie wyklęty”.

w zupełnie innym znaczeniu<sup>33</sup>. Wyznawca sam wyjaśnia, że termin apokatastaza w teologicznym ujęciu może być rozumiany na trzy sposoby i takie trzy znaczenia funkcjonują w Kościele<sup>34</sup>. Pierwsze odnosi się do moralnej odnowy, która dotyczy jednostki i następuje dzięki jej cnotom. Drugi sens stosuje się do odnowienia i przemiany całej natury do stanu nieskazitelności i nieśmiertelności, która dokona się w momencie zmartwychwstania; jest to ponowna integracja każdej jednostki ludzkiej i zanik śmierci. Trzeci sens, to odnowienie władz duszy, które zostały nadszarpnięte pod wpływem grzechu i przywrócenie ich do stanu, w którym zostały one stworzone<sup>35</sup>. Wszelkie wątpliwości dotyczą oczywiście akceptacji przez Maksyma drugiego sensu terminu apokatastaza.

O ile w przypadku uczestnictwa w Jedni, czy problemu preegzystencji dusz, antyorygenistyczne stanowisko Maksyma jest jednoznaczne, o tyle w przypadku apokatastazy sprawa wydaje się bardziej skomplikowana<sup>36</sup>. Pokutuje przede wszystkim, że Maksym skrycie zgadzał się z poglądami eschatologicznymi orygenistów, ale nie chcąc w sposób jawny odchodzić od ortodoksji, wyjawia je tylko w aluzjach i niuansach<sup>37</sup>. Nie ma jednak dowodów, że Maksym popierał klasyczną teorię apokatastazy. Jednocześnie nie ma w dziełach Wyznawcy bezpośredniej krytyki tego stanowiska. Badacze próbujący znaleźć w tekstach Maksyma odpowiedź na pytanie, o jego stosunek do problemu „powszechnego odnowienia”, formułują następujące stanowiska<sup>38</sup>: Maksym miał głosić bardziej lub mniej zmodyfikowaną doktrynę zwieńczenia wszystkiego w dobru<sup>39</sup>; Wyznawca odrzucał w tej sprawie stanowisko orygenistów; oraz trzecie, dość ciekawe stanowisko, reprezentowane przez H. von Balthasara, który w traktacie *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseeu*, przedstawia oprócz cytatów, w których Maksym mówi o skutecznym odnowieniu ludzkiej natury, czy wręcz o apokatastazie, także takie, odnoszące się do piekła i wiecznego potępienia. Von Balthasar dochodzi do wniosku, że Maksym miał traktować takie fragmenty tylko jako zabieg pedagogiczny wobec słabych w wierze, którym

<sup>33</sup> Por. P. Sherwood, *The earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his refutation of Origenism*, Romae 1955, 214.

<sup>34</sup> *Quaestiones et dubia* 13, PG 90, 796A-C.

<sup>35</sup> Jest to niewątpliwie nawiązanie do traktatu *O stworzeniu człowieka* 21 (PG 44, 201) i słów Grzegorza z Nyssy, nasuwających myśl o apokatastazie.

<sup>36</sup> Szczegółowo problematykę tę omawia B.E. Daley w artykule *Apokatastasis and „honorable silence” in the eschatology of Maximus the Confessor*, w: Maximus Confessor, *Actes du Symposium sur Maxime le Confesseeu* (Fribourg, 2-5 septembre 1980), éd. F. Heinzer – Ch. Schönborn, Fribourg 1982, 309-339.

<sup>37</sup> Twierdzi tak m.in. B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, 671.

<sup>38</sup> Problematykę tę dokładnie omawia P. Sherwood w osobnym rozdziale swojej książki *The earlier Ambigua of Saint Maximus*, s. 205-222.

<sup>39</sup> Por. np. E. Michaud, *S. Maxime le Confesseeu et l'Apocatastase*, „Revue Internationale de Théologie” 10 (1902) 257- 272 oraz V. Grumel, *Maxime de Chrysopolis ou Maxime le Confesseeu*, DThC X 457; obie pozycje przytaczam za Sherwood, *The earlier Ambigua of Saint Maximus*, s. 205.



potrzebny jest strach przed karą<sup>40</sup>. Wszystkie wymienione teorie krytykuje P. Sherwood, który wykazuje, że u Maksyma znajdujemy zarówno przekonanie o powszechności zbawczego dzieła Chrystusa, jak i o możliwości wiekuiestej kary, jednak pierwszy temat pociąga Wyznawcę dużo bardziej, i przez to jest bardziej rozwijany<sup>41</sup>.

Ponieważ przychyliam się do tezy postawionej przez P. Sherwooda, przytoczę tu na jej potwierdzenie wybrane fragmenty wypowiedzi Maksyma, na temat powszechnego odnowienia, a potem te, które mówią o sędzie i wiecznej karze<sup>42</sup>.

W *Ambigua* 41 znajdujemy następującą wypowiedź:

„Ludzie będą w całości ukształtowani na Jego wzór, nosząc Jego obraz całkowicie bezpieczny i zdrowy; nie dotknie ich w jakikolwiek sposób żadne znamię zniszczenia; w nas i przez nas ogarnie On wszystkie stworzenia w ich centrum, jakby był to koniec jego własnych nóg; nierozzerwalnie zwiąże wokół siebie raj i świat, niebo i ziemię, rzeczy postrzegalne zmysłowo i intelektualnie, ponieważ On sam ma ciało i zmysły, duszę i umysł takie jak my”<sup>43</sup>.

W *Mistagogii* natomiast Maksym pisze:

„Jak duch w materii, tak świat intelligibilny pozostaje niewidzialnie, ale dynamicznie jest obecny w zmysłowym, aż do momentu, gdy na końcu czasów objawi się Temu, który złączył je razem, aby rozwiązać je ze względu na większy i bardziej tajemniczy plan, w czasie oczekiwanego powszechnego spełnienia, kiedy świat, jak osoba, umrze dla pozorów i powstanie znów, nowe stworzenie ze starego, w natychmiastowym zmartwychwstaniu, którego oczekujemy”<sup>44</sup>.

Fragment ten mówi o przyszłym odnowieniu całej rodziny ludzkiej, a właściwie całego stworzenia, w którym zmartwychwstanie i odnowienie każdej jednostki będzie częścią tego procesu. Jak podkreśla B.E. Daley, Maksym nie wspomina tu o żadnych wyjątkach<sup>45</sup>. Gdyby więc rozważać tylko ten jeden tekst, można by dojść do przekonania, iż Maksym oczekiwał powszechnego odnowienia całego wszechświata.

Równocześnie jednak znajdujemy u Maksyma liczne fragmenty mówiące o karze i potępieniu<sup>46</sup>. W *Księdze miłości* odnajdujemy następujące słowa o wiecznym potępieniu:

<sup>40</sup> Por. H.U. von Balthasar, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris 1947, 265-278.

<sup>41</sup> Por. Sherwood, *The earlier Ambigua of Saint Maximus*, s. 206.

<sup>42</sup> Inne teksty, w których Maksym podobnie ujmuje to zagadnienie to: *Quaestiones ad Thalassium* 15, PG 90, 298-300A; tamże 22, PG 90, 317D; tamże 22, PG 90, 321B; tamże 54, PG 90, 525B; tamże 59, PG 90, 609C; tamże 63, PG 90, 668C; tamże 64, PG 90, 700B.

<sup>43</sup> *Ambigua* 41, PG 91, 1309C-1312A.

<sup>44</sup> *Mystagogia* 7, PG 91, 685B-C.

<sup>45</sup> Por. Daley, *Apokatastasis and „honorable silence”*, s. 322.

<sup>46</sup> Prócz cytowanych poniżej warto wspomnieć także: *Liber Asceticus* (cz. 2) (LA 27-39);

„Kto rzuca w brata oszczerczym słowem i podstępnie zwabia go w zasadzkę, kto mu źle życzy i odczuwa radość z powodu jego potknięć, ten wyłącza się sam z prawa i gromadzi na swą głowę kary wieczne”<sup>47</sup>.

Najwięcej wzmianek na ten temat spotkamy w listach<sup>48</sup>. Dla przykładu w *Liście 4* znajdujemy następujący opis sądu i wiecznego potępienia:

„Będą żyć w głębokiej ciemności i przygniatającej ciszy, wśród bolesnych jęków i płaczu o pożywieniu i w jeszcze głębszym smutku; [...] otrzymają [w udziale] wieczysty ogień i ciemności zewnętrzne oraz robaka, który nigdy nie śpi zgrzytając zębami i nieprzerwane łzy i bezgraniczny żal, nad którym każdy skazany na wieczne i niekończące się tortury będzie ubolewał bardziej niż nad wszystkimi innymi karami zebranymi razem”<sup>49</sup>.

Jeszcze gorsze są jednak moralne i psychologiczne aspekty kary, której doświadczają potępieni<sup>50</sup>. Doświadczają oni bolesnych wyrzutów sumienia, kiedy wspominają swoje dawne czyny<sup>51</sup>. Są też trwale i całkowicie niezdolni do wyboru dobra<sup>52</sup>. Mają poczucie alienacji i beznadziei<sup>53</sup>. Ponieważ grzech jest zawsze osobistym wyborem, więc, jak sugeruje B. E. Daley, kary piekielne są, według Wyznawcy, bardzo osobiste, dostosowane do przewiny<sup>54</sup>. Wspólne jest dla nich jednak zerwanie relacji z Bogiem<sup>55</sup>.

Na podstawie analizy pisanych źródeł, możemy stanowczo odrzucić podejrzenie, o popieranie przez Maksyma nauki o apokatastazie, rozumianej jako zbawienie wszystkich stworzeń, także tych, które odrzucają Boga przez swoje czyny. Przede wszystkim stwierdzić należy, iż teksty o potępieniu i karze występują wystarczająco często, aby móc je pominąć czy zbagatelizować. Dla Maksyma Chrystus jest Zbawicielem całego wszechświata, ale ta powszechna moc i wola zbawcza nie wyklucza możliwości jednostkowego upadku. Powszechna wola zbawcza Boga i Jego pełna miłości obecność, nie stanowią prostej gwarancji całkowitej realizacji Jego planu<sup>56</sup>. Komentując proroka Izajasza (Iz 40, 5) Maksym zaznacza, że chwałę Pańską zobaczy nie wszelkie ciało, lecz tylko ciało wiernych:

*Ambigua* 21, PG 91, 1252B (10); *Quaestiones ad Thalassium* 11, PG 90, 293B; *Mystagogia* 14, PG 91, 693B; *Ambigua* 20, PG 91, 1237B; tamże 53, PG 91, 1373B i 1376B.

<sup>47</sup> *Capita de caritate* I 56, PG 90, 972B tłum. Warkotsch, s. 279.

<sup>48</sup> Por. *Epistulae*: 1, PG 91, 381B; 1, PG 91, 388C-389C; 8, PG 91, 411D; 24, PG 91, 612BC.

<sup>49</sup> *Epistula* 4, PG 91, 416B.

<sup>50</sup> Por. Daley, *Apokatastasis and „honorabile silence”*, s. 334.

<sup>51</sup> Por. *Epistula* 24, PG 91, 612B.

<sup>52</sup> Por. *Quaestiones ad Thalassium* 11, PG 90, 293A.

<sup>53</sup> Por. *Ambigua* 53, PG 91, 1373B; *Epistula* 1, PG 91, 381D-384A; *Epistula* 4, PG 91, 416B-C.

<sup>54</sup> Por. Daley, *Apokatastasis and „honorabile silence”*, s. 334.

<sup>55</sup> Por. *Ambigua* 21, PG 91, 1252B.

<sup>56</sup> Por. *Quaestiones ad Thalassium* 15, PG 90, 300A.



„Nie każde ciało, mówiąc po prostu, zobaczy zbawienie Boga: nie ciało grzeszników, z pewnością, jeśli prawdziwy jest wers mówiący: «niech człowiek nikczemny będzie zabrany, aby nie ujrzał chwały Pana» (Iz 26, 10). Nie trzeba dalej precyzować: wszelkie wierne ciało”<sup>57</sup>.

W *Księdze miłości* natomiast Wyznawca pisze:

„W taki sposób okazał nam miłość, kiedy umarł za całą ludzkość i wszystkim dał nadzieję zbawienia, chociaż każdy musi okazać się godnym tej chwały lub kary”<sup>58</sup>.

Uważam, iż należy tu dokonać koniecznego rozróżnienia. Maksym niewątpliwie patrzył na wszechświat, jako na jedną całość, jako na Boże stworzenie. Rola istot rozumnych, a przede wszystkim człowieka, jest we wszechświecie szczególna. To dzięki zbawieniu przez Chrystusa całej ludzkiej natury, zbawiony zostaje cały wszechświat. To co dokonuje się w człowieku, jako w mikrokosmosie, według Maksyma, w mistyczny sposób dotyka całego wszechświata jako makrokosmosu. Apokatastaza rozumiana jest tu jako powrót stworzeń do Boga, jako zjednoczenie w człowieku poszczególnych jego elementów, aby następnie podporządkować je Bogu. To kosmiczne dzieło zbawienia, w którym dokona się zjednoczenie wszystkich stworzeń w Bogu, kreśli Maksym jako element całościowej wizji. Nie zmienia to jednak faktu, iż prócz wizji powszechnej odnowy, Maksym ma wyraźną świadomość możliwości potępienia. W swej nauce łączy on te dwie rzeczywistości, choć nie podaje sposobu ich pogodzenia. Jest to tajemnica, której człowiek nie jest w stanie wyjaśnić.

Po śmierci następuje moment sądu, lecz nie jest to rzeczywistość zewnętrzna wobec człowieka, lecz raczej zatwierdzenie sytuacji, w której człowiek sam, dobrowolnie się znalazł. Maksym uzasadnia to w następujący sposób: zasady istnienia (λόγοι) wszystkich rzeczy trwają odwiecznie w Bogu, od Niego wszystkie rzeczy otrzymują istnienie. W zależności jednak, czy dana rzecz, dany człowiek, żyje i postępuje zgodnie z własną zasadą istnienia lub nie „otrzymuje” – według Maksyma – „dobre istnienie dzięki cnocie i prostej drodze do zasady, lub złe istnienie w wyniku zła i odejścia od zasady, na mocy której istnieje”<sup>59</sup>. To więc człowiek sam z siebie posiada, albo nie, zdolność do naturalnego uczestnictwa w Bogu, który jest absolutnie prosty i dobry, i który jako jedyny ma moc udzielić wiecznego-istnienia. Nagrody i kary nie są czymś danym czy narzuconym z zewnątrz, lecz zależą – jak pisze Maksym – od uczestnictwa lub braku uczestnictwa w Tym, który rzeczywiście istnieje, dobrze i wiecznie istnieje. Bóg tak samo kocha wszystkie stworzenia: te, które postępują zgodnie z naturą i wbrew niej, tak samo kocha nawet potępionych<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> Tamże 47, PG 90, 428C-D.

<sup>58</sup> *Capita de caritate* I 71, tłum. Warkotsch, s. 281.

<sup>59</sup> *Ambigua* 42, PG 91, 1329A-B.

<sup>60</sup> Por. *Epistula* 1, PG 91, 389B; *Capita de caritate* I 25, PG 90, 965B, tłum. Warkotsch, s. 276-277.

I paradoksalnie, jak zaznacza B.D. Daley, to właśnie ta miłość i obecność stają się piekłem dla tych, którzy je odrzucają<sup>61</sup>. To właśnie uczestnictwo w Bogu stanowi proporcjonalnie o rozszerzeniu i przyroście kar dla tych, którzy nie mogą w Nim uczestniczyć, i radości, dla tych, którzy mogą<sup>62</sup>.

**4. Przebóstwienie.** Wyznawca pisząc o przebóstwieniu używał następujących terminów: θέωσις, θεοποιωεῖν, ἄνθρωπος γένηται θεός<sup>63</sup>. Wielokrotnie podkreślał, że przebóstwienie jest dziełem łaski i stanem, którego żadne stworzenie nie może osiągnąć mocą samej natury<sup>64</sup>. Przebóstwienie jest widziane przez Maksyma jako dzieło przyszłe, które nastąpi na końcu czasów, wtedy też nastąpi koniec wszelkiej ludzkiej aktywności<sup>65</sup>. Dwa aspekty, w których realizuje się dzieło przebóstwienia, to zjednoczenie, uwidaczniające się zarówno w całym stworzeniu, jak i we wnętrzu poszczególnego człowieka oraz Boski Szabat – kres wszelkiego ruchu, który nastąpi na końcu czasów.

O ostatecznym powołaniu człowieka pisze Maksym w *Ambigua* w ten sposób:

„Zostaliśmy przeznaczeni przed wiekami do bycia w Nim, jako członkowie Jego ciała”<sup>66</sup>.

Plan przebóstwienia nie pojawił się według Maksyma jako zamiar boski w momencie stworzenia, bo człowiek został stworzony dla niego samego, a przebóstwienie zostało postanowione przez wolę Boga przed wiekami<sup>67</sup>. Dziełem woli (βουλή) Boga jest przebóstwienie naszej natury<sup>68</sup>. W wizji, którą szkicuje Maksym, cały człowiek będzie nasycony Bogiem i stanie się całym tym, kim jest Bóg<sup>69</sup>. Pisze o tym w *Quaestiones ad Thalassium*:

„Radość stała i nieprzerwana wynika z uczestnictwa w rzeczywistości nadprzyrodzonej; uczestnictwo w rzeczach nadprzyrodzonych polega na podobieństwie uczestniczącego do tego, w kim uczestniczy. Podobieństwo uczestniczącego do tego, w którym uczestniczy jest tożsamością uzyskaną w działaniu przez zgodność uczestniczącego z tym, w którym uczestniczy. Tożsamość uzyskana w działaniu przez zgodność uczestniczącego z tym, w którym uczestniczy jest przebóstwieniem tych, którzy są tego godni”<sup>70</sup>.

<sup>61</sup> Por. Daley, *Apokatastasis and „honorabile silence”*, s. 339.

<sup>62</sup> Por. *Ambigua* 42, PG 91, 1329A-B.

<sup>63</sup> Por. tamże 42, PG 91, 1348 AB; tamże 42, PG 91, 1345D; tamże 7, PG 91, 1081C-1084C.

<sup>64</sup> Por. *Quaestiones ad Thalassium* 63, PG 90, 648A.

<sup>65</sup> Por. *Ambigua* 10, PG, 91, 1176; tamże 63, PG 91, 1389B; *Quaestiones ad Thalassium* 22, PG 90, 320C-D.

<sup>66</sup> Por. *Ambigua* 7, PG 91, 1081C- 1097B.

<sup>67</sup> Por. J.C. Larchet, *La divinisation de l’homme selon S. Maxime le Confesseur*, Paris 1996, 84.

<sup>68</sup> Por. *Orationis dominicae expositio*, PG 90, 873D.

<sup>69</sup> Por. *Ambigua* 41, PG 91, 1308.

<sup>70</sup> *Quaestiones ad Thalassium* 59, PG 90, 608D- 609A.

Wszyscy godni zbawienia dostąpią zjednoczenia w Bogu. Maksym w *Ambigua* 7 ujmuje to następująco:

„Stworzenie okaże, że ma w sobie tylko jedno źródło działania: Boga; w skutek tego będzie jedno i tylko jedno działanie we wszystkich stworzeniach”<sup>71</sup>.

W *Ambigua* 41 podaje pięć podziałów: na mężczyznę i kobietę, stworzone i niestworzone, zmysłowe i intelligibilne, ziemię i niebo, świat zamieszkały i raj. Te podziały mają zostać na końcu czasów zniesione, a wszystkie elementy świata zostaną zjednoczone<sup>72</sup>. Będzie to moment zniesienia wszelkich podziałów (także tych wewnętrznych, które istnieją w człowieku) i zjednoczenia wszystkich stworzeń<sup>73</sup>:

„Dla nas Bóg odnowił naturę, albo lepiej powiedzieć: stworzył ją na nowo i doprowadził ją do nieskazitelności pierwotnego piękna przez swoje święte, ożywione rozumem<sup>74</sup>, ciało, które od nas przyjął i szczerze udzielił mu pełnego przebóstwienia, którego w żaden sposób nie można zmienić. W taki sam sposób, jak dusza jest zjednoczona z ciałem<sup>75</sup>, w pełni i bez zmieszania, tak na mocy zjednoczenia [dwóch natur] przebóstwienie zostało udzielone całemu Wcielonemu Słowu bez jakiegokolwiek umniejszenia”<sup>76</sup>.

Kiedy człowiek dostępuje przebóstwienia, to według omawianego autora, *voûg* wchodzi w miłosne zjednoczenie z Bogiem. Wyznawca ujmuje to w następujący sposób:

„Kiedy duch (*voûg*) w porywie miłości wychodzi z siebie do Boga, wtedy traci czucie samego siebie i innych rzeczy. Oświecony bowiem boską i nieskończoną światłością zatracza czucie rzeczy stworzonych, podobnie jak oko cielesne nie widzi gwiazd porannych w snopach promieni wstającego słońca”<sup>77</sup>.

Trzeba jednak pamiętać, że zacytowany tu fragment pochodzi z dzieła ascetycznego, więc i kontekst jest specyficzny. Oczywiście, zjednoczenie wszelkich stworzeń z Bogiem, nie może spowodować ich wchłonięcia. Nadal pozostaje zachowana ich odrębność jako istot rozumnych i wolnych. W tym punkcie swej nauki Maksym wyjątkowo zgadzał się z Orygenesem<sup>78</sup>. Zjednoczenie,

<sup>71</sup> *Ambigua* 7, PG 91, 1076C.

<sup>72</sup> Por. tamże 41, PG 91, 1308C i 1309D.

<sup>73</sup> Por. tamże.

<sup>74</sup> Maksym nawiązuje tu do nauki Soboru Konstantynopolańskiego II (553): *Anatematyzmy przeciwko „Trzem rozdziałom”* 4, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych* (= DSP), t. 1: (325-787), oprac. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2001, 287.

<sup>75</sup> Por. także *Trzeci list Cyryla do Nestoriusza*, DSP I 137.

<sup>76</sup> *Ambigua* 42, 13. Przebóstwienie ludzkiej natury dokonuje się dzięki wcieleniu. Ludzka natura przyjęta przez Chrystusa zostaje przebóstwiona na mocy *communicatio idiomatum*. Przebóstwienie to udziela się natomiast innym bytom, które w tej naturze uczestniczą.

<sup>77</sup> *Capita de caritate* I 10, PG 90, 964A, tłum. Warkotsch, s. 275.

<sup>78</sup> Por. Orygenes, *Contra Celsum* VIII 72, GCS 3, 288-290, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes,

opisane przez Maksyma, które ma nastąpić na końcu czasów, będzie zjednoczeniem powszechnym. Znikną wszystkie zewnętrzne i wewnętrzne podziały, a cały człowiek będzie nasycony Bogiem i stanie się tym, kim jest Bóg.

**5. Śmierć jako kres wszelkiego ruchu.** Przebóstwienie jest, według Maksyma, jedynym powodem odnowy ludzkiej natury. Jak podkreśla P.G. Renczes, dla Wyznawcy ten rodzaj przebóstwienia oznacza zaniechanie wszelkiego ruchu i nastanie odpoczynku<sup>79</sup>. Dla jego poprzednika, Ewagriusza z Pontu, ruch rozumiany jako poruszenie woli jest przyczyną pierwotnego upadku i odejścia od Boga. Ewagriusz, aby opisać upadek, który rozumie jako ruch woli, używa terminu κίνησις. W interpretacji tej Ewagriusz podąża za Orygenesem<sup>80</sup>. Nasz autor jest dziedzicem tej tradycji, co doskonale widać, gdy opisuje koniec czasów, jako kres wszelkiego ruchu<sup>81</sup>.

Ruch stworzeń znajdzie swój koniec w Bogu, który jest ich kresem<sup>82</sup>. Będzie to odpoczynek stworzeń, który odpowiada Szabatowi dzieł boskich. J.C. Larchet zauważa, że po zakończeniu tego ruchu stworzeń, ósmego dnia, kiedy nastąpi powtórne przyjście Chrystusa i kiedy wszyscy ludzie zostaną osądzeni i otrzymają zapłatę należną ze swoje czyny, nic nie będzie mogło zostać zmienione przez stworzenia, a rachunki zostaną wstrzymane ze względu na zaniechanie wszelkiego ruchu i wszelkiej zmiany<sup>83</sup>. W tym momencie, jak dalej określa J.C. Larchet, wszystkie stworzenia otrzymają wieczne-istnienie. Maksym wyraża to w *Capita theologica* w następujący sposób:

„Boski Szabat polega na całkowitym powrocie (κατάλησις) stworzeń do Niego [...]. Dla Boga oznacza to zaniechanie Jego naturalnych działań w każdym stworzeniu, według których każda istota jest naturalnie stworzona do ruchu, kiedy każda otrzymuje uczestnictwo proporcjonalnie do boskiego działania”<sup>84</sup>.

Oczywiście, fragment ten traktowany w oderwaniu od innych, może być uznany za traktujący o powszechnym zbawieniu, jednak kilka zdań wcześniej Maksym pisze o boskich żniwach, dotyczących tylko tych, którzy są tego godni<sup>85</sup>.

W *Ambigua* pisze o ruchu, który będzie wiecznym odpoczynkiem:

„Natura, podczas gdy czasowo istnieje w świecie, posiada ruch, który czyni ją zmienną ze względu na sytuację, która charakteryzuje świat i ze względu

*Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, 423-424; o zjednoczeniu, które nie ma nic wspólnego z monizmem czy panteizmem u Ewagriusza, por. Misiarczyk, *Osiem logismoi*, s. 51-59.

<sup>79</sup> Por. P.G. Renczes, *Agir de Dieu et liberté de l'homme*, Paris 2003, 355-356.

<sup>80</sup> Por. Misiarczyk, *Osiem logismoi*, s. 60-71.

<sup>81</sup> Por. *Mystagogia* 5, 86-90 i 6, 19, PG 91, 681A-C i 684 B-D.

<sup>82</sup> Por. *Ambigua* 31, PG 91, 1280D-1281A.

<sup>83</sup> Por. J.C. Larchet, *Saint Maxime le Confesseur*, Paris 2003, 196.

<sup>84</sup> Por. *Capita theologica* 47, PG 90, 1100B-C.

<sup>85</sup> Por. tamże 45, PG 90, 1100A.

na skażenie według zmiany spowodowanej przez czas. Kiedy jednak natura powróci do Boga, z powodu naturalnego zjednoczenia z Tym, do którego zmierza, będzie odpoczywać w nieustannym ruchu i w ruchu identycznym z odpoczynkiem<sup>86</sup>.

Czas ciała, w którym teraz żyjemy, określanym jest przez działanie, ale czas, który będzie należał do Ducha, po tym obecnym życiu, zostanie przekształcony w czas doznawania (μεταποιήσεως)<sup>87</sup>. Maksym uważa, że przebóstwienie jest dziełem ósmego dnia i w ten sposób przebóstwienie kończy dzieło stworzenia<sup>88</sup>. Przebóstwienie jest ostatnią rzeczą, którą Opatrzność przygotowała dla ludzkości<sup>89</sup>.

\*\*\*

Maksym Wyznawca rozumie śmierć przede wszystkim jako oddzielenie od Boga. Ten wymiar duchowej śmierci, skutku grzechu pierworodnego, dotyka naszego ziemskiego życia i sprawia, że tu na ziemi nigdy nie żyjemy w pełni. Wyzwolenie z tej śmierci może nam przynieść tylko chrzest – włączenie w misterium paschalne Chrystusa. Sami natomiast możemy przygotować się na moment fizycznej śmierci przez ćwiczenie w umieraniu. Mimo podejrzeń o błąd apokatastazy można stwierdzić, że poglądy Maksyma mieszczą się w ortodoksji Kościoła. To człowiek przez swoje wolne decyzje wybiera lub nie, wieczne istnienie w Bogu. Stan ten nie jest jednak zasługą człowieka, lecz darem Boga.

#### THE DEATH AND ESCHATOLOGICAL PREDESTINATION OF MAN ACCORDING TO SAINT MAXIMUS THE CONFESSOR

(Summary)

The article presents how Maximus as Christian and philosopher understands death and eternal life. First of all, Confessor connects death with original sin and separation from God. In another meaning death is for him separation of body and soul, so that our life becomes continues preparation for death. Another important problem presented is if and how different elements of human being (intellect, soul and body) would cooperate in eternal life. Author presents Maximus' attitude towards the conception of apocatastasis and shows that there is no place for such conception in Maxim's writings. The last important problem presented in the article is deification understood as union with God (not only human beings but whole creation united with Creator) and Sabbath, which is the end of all movement and rest in God.

<sup>86</sup> Por. *Ambigua* 15, PG 91, 1221A.

<sup>87</sup> Por. *Quaestiones ad Thalassium* 22, PG 90, 320C.

<sup>88</sup> Por. *Capita theologica* I 55, PG 90, 1104B; *Quaestiones ad Thalassium* 59, PG 90, 609A; zob. Larchet, *La divinisation de l'homme*, s.122-123.

<sup>89</sup> Por. *Quaestiones ad Thalassium* 40, PG 90, 396BC.

