

Dzielko o duszy

(CPG 1773/7717: *Ad Tatianum de anima per capita disputatio/
Opusculum de anima*)

1. Wstęp

Prezentowany poniżej tekst poświęcony problematyce duszy koniecznie wymaga odpowiedniego wprowadzenia. Traktat ten jest na tyle krótki, że część wydawców nazywa go zdrobniale *opusculum*, czyli dziełkiem. Jest on jednak bardzo ciekawy ze względu na burzliwą historię prób odnalezienia autora¹, bardziej nawet niż ze względu na treść, niemniej sam traktat z pewnością zainteresuje przede wszystkim historyków filozofii.

2. Tekst źródłowy

Tekst przedstawiam tutaj jako anonimowy, choć nie z powodu braku propozycji dotyczących jego autora. Wręcz przeciwnie, mało jest dzieł, które doczekały się tylu potencjalnych twórców. Dwie główne i najpoważniejsze propozycje to Grzegorz Cudotwórca i Maksym Wyznawca. To wśród ich dzieł w *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* znajdziemy interesujący nas utwór: raz powiązany ze świętym

¹ Por. F. Celia, *Il Logos Kephalaiodes peri psyches dello ps.-Gregorio il Taumaturgo. Uno status quaestionis e un primo approccio al problema delle fonti*, „Adamantius” 17 (2011) s. 164-189.

Grzegorzem Cudotwórcą (PG 10, 1137-1145; CPG 1773) nosi tytuł Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν (*Ad Tatianum de anima per capita disputatio*), drugi raz odnajdujemy go w tomie o numerze 91 zawierającym wyłącznie dzieła Maksyma Wyznawcy (PG 91, 353-361; CPG 7717). Tekst nosi tam tytuł Περὶ ψυχῆς (*Opusculum de anima*). Za podstawę przekładu przyjęto najnowsze wydanie tekstu Maksyma Wyznawcy (R. Cantarella, *S. Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti*, Florence 1931)², ale przy tłumaczeniu i analizie zostały wzięte pod uwagę obie wersje dzieła, uwzględniono bowiem fragmenty znajdujące się tylko u Grzegorza oraz najważniejsze różnice między wydaniami, co każdorazowo zostało wskazane w tekście *tłumaczenia*. Zaznaczyć też należy, że trzeci raz w *Patrologia Graeca* wzmianka o tym traktacie pojawia się wśród dzieł Grzegorza z Nyssy (PG 46, 235), jednak już bez przytaczania tekstu, a jedynie z odsyłaczem do tomu dziesiątego zawierającego dzieła Cudotwórcy. W niniejszym opracowaniu zajmuję się wyłącznie tekstem źródłowym w języku greckim. Nie biorę pod uwagę rękopisów syryjskich i arabskich, bo jak wskazują badacze, są one silnie zależne od wersji greckich³.

Prezentowane poniżej tłumaczenie dzieła na język polski jest właściwie pierwszym jego przekładem na język nowożytny. O tyle nie w pełni pierwszym, że jedna z edycji dzieła została przetłumaczona na język angielski⁴, ale bazuje ona tylko na wersji przypisywanej Grzegorzowi Cudotwórcy, a pomija część, która występuje tylko w PG 91, czyli tomie dzieł Maksyma Wyznawcy. Wyszłam z założenia, że choć można

² Wydanie krytyczne zostało dopiero zapowiedziane artykułem dotyczącym w całości zachowanym w różnych językach rękopisom *Opusculum*. Por. B. Janssens – P.H. Poirier – W. Zega, *The Opusculum de anima (CPG 1773 and 7717): An Unassuming Late Antique School Text with an Impressive Offspring*, w: *Editing Mediaeval Texts From a Different Angle: Slavonic and Multilingual Traditions*, ed. L. Sels – J. Fuchsbauer – V. Tomelleri – I. de Vos, Leuven – Paris – Bristol 2018, s. 206.

³ Por. Janssens – Poirier – Zega, *The Opusculum de anima (CPG 1773 and 7717)*, s. 170-175.

⁴ Por. *St. Gregory Thaumaturgus: Life and works*, ed. M. Slusser, Washington 1998.

wskazać, które fragmenty nie należą do rdzenia dzieła, to należy przetłumaczyć możliwie szeroką wersję. W innym przypadku prawdopodobnie nigdy nie doczekalibyśmy się tłumaczenia brakujących dodatkowych wersów.

3. Problem autorstwa

Jak już wspomniałam, badacze od wieków przypisywali to dzieło przede wszystkim albo Grzegorzowi Cudotwórcy, albo Maksymowi Wyznawcy. Jednak lista potencjalnych autorów była o wiele dłuższa. Najczęściej tekst bywał przypisywany Maksymowi Wyznawcy. Pierwsze włączone do dzieł Wyznawcy wydanie *Περὶ ψυχῆς*, które zostało następnie wykorzystane w *Patrologia Graeca*, pochodzi z 1617 roku. Co więcej, utwór ten wciąż jeszcze bywa umieszczany wśród jego dzieł lub wśród dzieł wątpliwych, ale jednak powstałych w środowisku Wyznawcy. Takie podejście po roku 1952, kiedy Policarp Sherwood wydaje *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*⁵, jest już nieuprawnione. P. Sherwood bowiem pomija *Opusculum de anima* w Indeksie 1, w którym wylicza listę dzieł Maksyma wydanych przez Migne'a⁶. Co prawda nie uzasadnia swojej oceny, ale całość jego pracy jest tak rzetelna, że następne pokolenia badaczy nie mogą sobie pozwolić na zignorowanie jego klasyfikacji. Najnowsze opracowanie, czyli *A new Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, które w wielu punktach koryguje datację Sherwooda, również nie wzmiankuje tego dziełka⁷.

⁵ Zob. P. Sherwood, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Romae 1952.

⁶ Por. Sherwood, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, s. 60-61.

⁷ Por. M. Jankowiak – Ph. Booth, *An Annotated 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. 17-83.

Dlaczego w naszej opinii należy odrzucić autorstwo Maksyma, przynajmniej w odniesieniu do rdzenia traktatu?⁸ Absolutnie wszystkie dzieła Maksyma poruszają tematykę religijną lub do takiej argumentacji się odnoszą oraz są silnie zakorzenione w kontekście historycznym. Jest więc moim zdaniem wysoce nieprawdopodobne, żeby Maksym stworzył, bez określonego celu, jakiś traktat poświęcony wyłącznie zagadnieniom duszy bez odniesień do Boga jako stwórcy i źródła wszelkiego życia. Zwracał na to uwagę Bazyli Tatakis w swojej *Historii filozofii bizantyjskiej*, kiedy pisał, że jest to jedyne filozoficzne dzieło Maksyma⁹. Ani jednak on, ani inni badacze nie wskazują na ten fakt oraz zupełnie odmienny sposób prowadzenia argumentacji jako dyskredytujący Maksyma jako autora.

Być może wątpliwości badaczy wzbudziły fragmenty dodane na końcu dziełka. W odniesieniu do przynajmniej części z nich można przypuszczać, że pewne stwierdzenia mogą być związane z Maksymem. Zarówno bowiem definicja duszy, jak i intelektu ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), a także ducha ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$) mieści się w antropologicznej strukturze wykorzystywanej przez Maksyma. Najbardziej charakterystycznym pojęciem jest jednak *tropos*. W *Opusculum de anima* czytamy: „Co to jest tropos? Jest to sposób działania duszy, w który jest zgodnie z naturą zaopatrzona”. Dla Maksyma zaś zupełnie fundamentalne jest rozróżnienie między $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ a $\tau\rho\acute{o}\pi\omicron\varsigma$. Para $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma - \tau\rho\acute{o}\pi\omicron\varsigma$ wykorzystywana była jednak także przez Ojców Kapadockich i Leonejusza z Bizancjum, choć faktycznie to dla Maksyma stała się uniwersalnym narzędziem analiz antropologicznych¹⁰. U podstaw istnienia rzeczy stoi niezmienny *logos*, lecz to $\tau\rho\acute{o}\pi\omicron\varsigma$, czyli sposób istnienia umożliwia realizację na różne sposoby naturalnych

⁸ O dodatku, który znajduje się na końcu tekstu wydanego w PG 91, napiszę osobno, gdyż wymaga odrębnej analizy.

⁹ Por. B. Tatakis, *Filozofia Bizantyńska*, tł. S. Tokariew, Kraków 2012, s. 71.

¹⁰ Por. np. Maximus Confessor, *Ambiguum* 1, 5, 42, 91, PG 91, 1036C, 1052B, 1053B, 1341D, 1097A-D; Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 10, 22, 25, PG 90, 288B, 321B, 332A, 333A, 344A, 377A.

możliwości rzeczy¹¹. Przywołanie więc terminów *logos* i *tropos* może wskazywać, że tekst powstał w środowisku intelektualnym związanym z Maksymem. Równocześnie jednak, jako jedno z prezentowanych definicji, pojawia się wyjaśnienie terminu *frēn* (φρήν) czy też w liczbie mnogiej *frenes*. „Są to działania duszy, dzięki którym i zgodnie z którymi byty są poruszane”¹². Termin ten co prawda był sporadycznie używany przez Maksyma, ale nie stanowił istotnego elementu jego analiz antropologicznych, a jedynie pojawił się pobocznie i to w innym niż w *Opusculum* znaczeniu. Maksym, pisząc o działaniach duszy, posługuje się świadomie terminami władze lub działania.

Skoro możemy wykluczyć Maksyma, to prześledźmy pozostałe hipotezy stawiane przez badaczy na przestrzeni wieków. Ernst Renan w 1852 roku na łamach „The Journal Asiatique”¹³ zwrócił uwagę na traktat Arystotelesa *O duszy*, który znajdował się w starożytnym syryjskim manuskrypcie¹⁴ i uważa się, że został przetłumaczony z greki na syryjski przez Sergiusza Reshaina¹⁵. Zaznacza jednak, że tekst ten to nie, jak moglibyśmy przypuszczać, znane i obszerne dzieło Arystotelesa *O duszy*, ale znacznie mniejsze i podzielone na pięć części. Przekonanie o autorstwie

¹¹ 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*, Paryż 1947, s. 125, 163; C. Moreschini, *Introduzione*, w: *Massimo il Confessore, Ambigua. Problemi metafisici e teologici sutesti di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, tł. C. Moreschini, Milano 2003, s. 31; K. Kochończyk-Bonińska, *Teologia inkarnacji słowa w ujęciu Maksyma Wyznawcy*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń – M. Szram, Lublin 2012, s. 540-544; K. Kochończyk-Bonińska, *Ontyczne podstawy przeobstwienia człowieka w nauczaniu św. Maksyma Wyznawcy*, „Seminare” 34 (2013) s. 292-293.

¹² Maximus Confessor, *Opusculum de anima* 10, ed. R. Cantarella, *S. Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti*, Firenze 1931, s. 232.

¹³ Por. B. Einarson, *On Supposed Pseudo-Aristotelian Treatise on the Soul*, „Classical Philology” 28 (1933) s. 129.

¹⁴ Manuskrypt znajduje się w the British Museum (No. 14658).

¹⁵ Por. G. Furlani, *Contribution to the History of Greek Philosophy in the Orient. Syriac Texts, IV: A Syriac Version of the Λόγος κεφαλαϊώδης περι ψυχῆς πρὸς Τατιανόν of Gregory Thaumaturgos*, „Journal of the American Oriental Society” 35 (1915) s. 307.

Arystoteleses potwiera jeszcze kilku badaczy literatury syryjskiej¹⁶. Następnie badacze odkryli, że tekst przypisywany Arystotelesowi jest identyczny z innym manuskrypcem syryjskim *Rozważania filozofa o duszy*¹⁷. Wiktor Ryssel dokonał tłumaczenia tekstu na niemiecki i wydał go w 1894 roku¹⁸. Do tej pory zresztą część badaczy odwołuje się do prawdopodobnych syryjskich korzeni autora naszego dzieła¹⁹. Kolejnym krokiem było odkrycie, że oryginał grecki tekstu znajduje się w dziełach przypisywanych Grzegorzowi Cudotwórcy i nosi tytuł Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν. Pojawiły się wtedy dwa artykuły, z których jeden bronił autorstwa Grzegorza, a drugi je podważał²⁰. Jak zaznacza Benedict Einarson, obie opinie łączyło to, że badacze zupełnie pominęli fakt, iż ten sam tekst z pewnymi modyfikacjami znajduje się także wśród dzieł Maksyma Wyznawcy wydanych w PG 91²¹. Tekst Maksyma jest traktowany oddzielnie, choć w 1906 roku J. Lebreton, a jeszcze wcześniej M. Bainvel wskazali na zbieżność obu dzieł zawartych w *Patrologiae Cursus Completus*²². B. Einarson w roku 1933 wyraził nadzieję, że sprawa autorstwa obu tekstów zostanie odpowiednio wyjaśniona w podręcznikach historii Kościoła²³. Zakładał bowiem, że tekst musi pochodzić od Maksyma lub innego autora chrześcijańskiego, a tylko dlatego, że znalazł się wśród manuskryptów syryjskich jako anonimowy, przez zbieżność tytułów, został omyłkowo przypisany Arystotelesowi.

¹⁶ Por. R. Duval, *Littérature syriaque*, Paryż 1907, s. 225.

¹⁷ Już sam tytuł naprowadził badaczy na autorstwo Arystoteleses, gdyż w tekstach syryjskich był on, podobnie jak później u św. Tomasza z Akwinu, określany właśnie w ten sposób. Por. Furlani, *Contribution of Greek Philosophy in the Orient*, s. 307.

¹⁸ V. Ryssel, *Eine syrische Lebensgeschichte des Gregorius Thaumaturgus*, „Theologische Zeitschrift aus der Schweiz” 11 (1894) s. 228-254.

¹⁹ H. Brown Wicher, *Nemesius Emesenus*, w: *Catalogus translationum et commentariorum Mediaeval and Renaissances Latin Translations and Commentaries*, t. 6, ed. F.F. Cranz – V. Brown, Washington 1986, s. 35.

²⁰ Por. Einarson, *On a Supposed Pseudo-Aristotelian Treatise on the Soul*, s. 130.

²¹ Por. Einarson, *On a Supposed Pseudo-Aristotelian Treatise on the Soul*, s. 130.

²² Por. J. Leberton, *Le traité de l'âme de saint Gregoire le Thaumaturge*, „Bulletin de littérature ecclésiastique” 8 (1906) s. 73-83.

²³ Por. Einarson, *On a Supposed Pseudo-Aristotelian Treatise on the Soul*, s. 130.

Pierwsze wydanie dzieł Grzegorza Cudotwórcy miało miejsce w 1604 roku, a jego pierwszy wydawca Vossius nie poddawał w wątpliwość autorstwa tekstu, jedynie określił go jako bardzo uczony, piękny i elegancki²⁴. Do końca XVIII wieku nikt nie wysuwał argumentów, które pozwoliłyby podważyć autorstwo Grzegorza²⁵. Dopiero później zauważono, iż styl dzieła znacznie odbiega od pozostałych tekstów Grzegorza i że datacja dzieła została zaniżona. Stąd pojawiały się dalsze domniemania, iż jest to tekst średniowieczny stanowiący wyraz tradycji scholastycznej²⁶. Pomysły te nie utrzymały się jednak długo, bo już w 1858 roku pojawiają się pierwsze wzmianki o rękopisach syryjskich z VII wieku. W 1894 roku wydany zostaje tekst syryjski, co prawda nie-noszący imienia Grzegorza, ale zbieżny z przypisywanym mu tekstem, pod tytułem *Traité composé par les philosopohes sur l'âme*. Jan Dräseke natomiast wysnuwa teorię, iż o autentyczności autorstwa Grzegorza świadczy pośrednio już w V wieku Prokop z Gazy, kierownik szkoły retorycznej zwany chrześcijańskim sofistą, którego cytuje następnie Mikołaj z Metony²⁷.

Na przełomie XVIII i XIX wieku odnaleziono kodeksy syryjskie datowane na VIII wiek, które przypisują tekst Cudotwórcy. Jednak równocześnie odkryto najstarsze manuskrypty tego utworu zachowane po arabsku (z VII wieku) i pokrywające się z tekstem, który funkcjonuje pod imieniem Maksyma Wyznawcy²⁸. Tekst, który już w *Patrologia Graeca* był wyliczany wśród dzieł przypisywanych Grzegorzowi Cudotwórcy jako wątpliwy, został współcześnie przetłumaczony i wydany w tomie

²⁴ Por. Leberton, *Le traité de l'âme de saint Gregoire le Thaumaturge*, s. 73.

²⁵ Por. Celia, *Il Logos Kephalaïodes peri psyches dello ps.-Gregorio il Taumaturgo*, s. 164.

²⁶ Por. Celia, *Il Logos Kephalaïodes peri psyches dello ps.-Gregorio il Taumaturgo*, s. 164.

²⁷ Por. Leberton, *Le traité de l'âme de saint Gregoire le Thaumaturge*, s. 74.

²⁸ Por. Celia, *Il Logos Kephalaïodes peri psyches dello ps.-Gregorio il Taumaturgo*, s. 164.

jego dzieł przez M. Slussera²⁹. Największe wątpliwości odnośnie do autentyczności tekstu wyrazili już wcześniej L. Abramowski i P. Nautin³⁰. Ich badania zmieniają zupełnie tradycyjne patrzenie na Grzegorza Cudotwórcę jako ucznia Orygenesusa, co wpływa między innymi na datację jego dzieł³¹.

Spśród pisarzy wczesnochrześcijańskich tekst próbowano kojarzyć także z Grzegorzem z Nyssy zapewne ze względu na zbieżność imion i podejmowanie przez niego podobnej tematyki³², ale przede wszystkim ze względu na treściową zbieżność *Opusculum* z dziełem *O naturze ludzkiej* Nemezjusza z Emezy. Traktat ten, który podobnie jak nasze dziełko bazuje wyłącznie na argumentacji filozoficznej, a nie na źródłach objawionych, był przez wieki przypisywany Grzegorzowi z Nyssy³³. Potencjalny wpływ dzieła Nemezjusza na *Opusculum* zostanie omówiony przy okazji analizy treści. Pojawiają się także wzmianki na temat autorstwa Grzegorza z Nazjanzu³⁴, a także Justyna Męczennika lub kogoś z jego środowiska, na przykład Tacjana³⁵.

Wspomniałam już o próbach przypisywania orientalnych manuskryptów analizowanego przeze mnie dzieła Arystotelesowi, podobnie rzecz

²⁹ Zob. St. Gregory Thaumaturgus: *Life and Works*, ed. M. Slusser, Washington 1998.

³⁰ L. Abramowski, *Das Bekenntnis des Gregor Thaumaturgus bei Gregor von Nyssa und das Problem seiner Echtheit*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 87 (1976) s. 145-160; P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977, s. 81-86, 155-161, 183-197, 380-382, 447-448.

³¹ Por. Celia, *Il Logos Kephalaïodes peri psyches dello ps.-Gregorio il Taumaturgo*, s. 165.

³² Zob. Gregorius Nyssenus, *Dialogus de anima et resurrectione*, PG 46, 12-160, tł. W. Kania, Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą Makryną o Duszy i zmartwychwstaniu*, PSP 14, Warszawa 1974, s. 27-87.

³³ Por. Brown Wicher, *Nemesius Emesenus*, s. 32.

³⁴ Por. J. Dräseke, *Zu Victor Ryssel's Schrift „Gregorius Thaumaturgus”*, JPTH 7 (1881) 379-384.

³⁵ Por. A. Whealey, „*To Tatian On the Soul*”: *A Treatise from the Circle of Tatian the Syrian and Justin Martyr?*, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, „Recherches de Philosophie” 63 (1996) s. 136-145.

miała się z Awicenną, ale te pomysły łatwo zostały obalone³⁶. Główny zrąb tekstu został też przypisany Atanazemu Retorowi (1557-1663), który, jak wykazał Bent Larsen, w rzeczywistości w dużej mierze splagia-tował dzieła Maksyma Wyznawcy i Michała Pselloso³⁷. Widzimy więc, że choć na przestrzeni wieków dzieło przypisywano w sposób bardziej lub (częściej) mniej uzasadniony różnym autorom, a rozstrzał epokowy obejmuje okres od IV wieku przed Chrystusem (Arystoteles) do XI wieku po Chrystusie (Avicenna), a nawet, w skrajnym przypadku, wiek XVII (Atanazy Retor), to ostatecznie obalono wszystkie dotychczasowe hipotezy, a tekst pozostaje anonimowy, co moim zdaniem ma ogromny związek z gatunkiem literackim tego utworu.

4. Gatunek i struktura dzieła

Aby podjąć próbę odpowiedzi na pytanie o gatunek literacki *Opusculum de anima*, trzeba najpierw przedstawić jego strukturę i wskazać, co jest trzonem dzieła, a co dodatkami zachowanymi w poszczególnych wersjach. Największe różnice można podsumować następująco: tekst znajdujący się w PG 10, czyli Λόγος κεφαλαιώδης περί ψυχῆς πρὸς Τατιανόν, rozpoczyna się wstępem właściwym listom, w którym autor zwraca się do Tacjana i wyjaśnia, czemu będą poświęcone rozważania, które mu przesyła. Autor zapewnia też, że w swych rozważaniach odnie-sie się, zgodnie z jego prośbą, nie do świadectwa Pisma, lecz do argumentów rozumowych, bo choć obaj są ludźmi wierzącymi, to argumenty są potrzebne w dyskusji z innowiercami.

Część właściwa dzieła składa się z odpowiedzi na siedem pytań, które autor uważa za kluczowe i które stanowią 7 rozdziałów (ponumero-

³⁶ Por. Celia, *Il Logos Kephalaiodes peri psyches dello ps.-Gregorio il Taumaturgo*, s. 164.

³⁷ Por. B. Larsen, *Les traites de l'ame de Saint Maxime et de Michel Psellos dans le Parisinus Graecus 1868*, „Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec Et Latin” 30 (1979) s. 7-8.

wanych u Grzegorza, u Maksyma tylko rozdzielonych pytaniami). Są to następujące kwestie:

W jaki sposób poznajemy duszę?

Czy dusza istnieje?

Czy dusza jest substancją?

Czy dusza jest bezcielesna?

Czy dusza jest prosta?

Czy dusza jest nieśmiertelna?

Czy dusza jest rozumna?

Sam autor uważa te problemy nie tylko za najważniejsze, ale i takie, których czytelnik spodziewa się, gdy sięga po traktat poświęcony tematyce duszy³⁸. Ta część traktatu jest wspólna dla obu edycji. Tekst Λόγος κεφαλαιώδης περί ψυχῆς πρὸς Τατιανόν kończy się odpowiedzią na ostateczne pytanie. Brakuje konwencjonalnego zakończenia listu, które wraz ze wstępem powinno spinać kluczową część traktatu, co potwierdza tezę, że zwrot do adresata nie stanowi integralnej części dzieła. Druga wersja natomiast przypisywana Wyznawcy, czyli Περὶ ψυχῆς, nie ma stylizowanego na list początku. Za wstęp służy jedynie notatka kopisty („Mnich Maksym, *O duszy*”). Podobną adnotację znajdujemy zresztą na końcu dzieła („Koniec [dzieła] błogosławionego Maksyma mnicha *O duszy*”). Znajdujemy tu jednak dodatkowe pytania, których nie ma w pierwszej wersji. Autor zastanawia się bowiem jeszcze nad następującymi problemami:

Co to jest dusza?

Czym jest intelekt?

Co to są władze duszy?

Co to jest *tropos*?

Co to jest zmysł?

Co to jest duch?

³⁸ Por. PG 10, 1137A-B oraz PG 91, 354 C-D.

Już pobieżne zapoznanie się z tekstem pozwala dostrzec, że końcowy fragment nie może stanowić integralnej części dzieła. Po pierwsze, autor powtarza pytanie o duszę, a odpowiedź, której udziela, różni się od wcześniej udzielonej. W dodanym fragmencie pisze: „dusza jest to bezcielesna substancja kierująca ciałem; częściowa przyczyna życia”. Wcześniej jednak nieustannie podkreśla, iż to dusza jest źródłem życia ciała. Po drugie, styl odpowiedzi znacznie różni się od wcześniejszych siedmiu, które były kilkuzdaniowe, przy czym zdania były wielokrotnie złożone. Tutaj mamy do czynienia z lapidarnymi, niezwykle syntetycznymi definicjami. Po trzecie wreszcie, na samym początku dzieła autor zaznaczył, że będzie się zajmował wyłącznie sprawami dla problematyki duszy najważniejszymi i z obietnicy tej wywiązuje się poprzez postawienie siedmiu kluczowych dla tematu pytań. Dodatkowe sześć pytań dotyczy problematyki duszy raczej pośrednio i nie wpisuje się w kanon analizowanych zagadnień psychologicznych. Można więc uznać, że istnieje wspólna część obu traktatów, którą stanowi odpowiedź na siedem podstawowych pytań. Różnice między obiema wersjami tej części są na tyle nieznaczne, że pozwalają na uznanie, iż mówimy o tym samym dziele zniekształconym jedynie przez kopistów.

Omawiany traktat jest krótkim pismem o cechach wspólnie określanych jako scholastyczne³⁹. Struktura jest następująca: pytanie i odpowiedź w formie definicji. Autor zastosował następującą metodę argumentacji: w każdym następnym dowodzeniu bazuje na tym, co wcześniej już zostało udowodnione, dzięki czemu od problemów wywołujących najmniej kontrowersji dochodzi do kwestii bardziej problematycznych, a sam swoje tezy nazywa sylogizmami. W ten sposób przeprowadza czytelnika od pytań o substancję duszy do afirmacji jej nieśmiertelności i racjonalności.

³⁹ Por. Celia, *Il Logos Kephalaiodes peri psyches dello ps.-Gregorio il Taumaturgo*, s. 164.

Próbując odpowiedzieć na pytanie dotyczące gatunku literackiego wspólnej części tekstu, warto odnieść się do tytułu. *Opusculum* (znacznie częściej spotykane w liczbie mnogiej *opuscula*) odnosi się do zróżnicowanych tematycznie tekstów, najczęściej bizantyńskich. Mogą to być, jak w przypadku *Opuscula theologica et polemica* Maksyma Wyznawcy⁴⁰ czy *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* Michała Psellosa⁴¹, rozważania na różne tematy, powiązane ze sobą lub nie, a forma dzieła nie jest tu ściśle określona. Gdybyśmy jednak chcieli jakoś zakwalifikować nasz tekst, to najbliższy jest on tekstom dydaktycznym: kompendiom i podręcznikom, podobnie zresztą jak ma to miejsce w przypadku *De anima* Aleksandra z Afrodyzji⁴².

Ze względu na formę należałoby uznać omawiany traktat za *erotapokriseis* (czyli pytania i odpowiedzi), o którym Y. Papadogiannakis pisze, że jest słabo zbadanym gatunkiem literackim bardzo popularnym w późnym antyku⁴³. Miał on różnorodne zastosowania od podręczników do chirurgii po skomplikowane problemy teologiczne, jak u Maksyma Wyznawcy. Najczęściej jest to rozmowa między nauczycielem i mistrzem, który udziela odpowiedzi na pytania. Można też spotkać *erotapokriseis*, w których odpierane są konkretne tezy. W naszym przypadku pytania służą do usystematyzowania wiedzy, porządkują i ułatwiają przekaz⁴⁴. Czytelnik jest prowadzony poprzez kolejne pytania niejako za rękę do coraz mniej oczywistych stwierdzeń.

⁴⁰ Zob. Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica*, CCSC 30, Turnhout 2014.

⁴¹ Zob. *Michaelis Pselli philosophica minora*, t. 2, ed. J.M. Duffy, Leipzig, 1989, s. 1-164.

⁴² Por. M. Komsta, *Aleksander z Afrodyzji: problem relacji między duszą a ciałem*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 21/3 (2012) s. 413-422.

⁴³ Por. Y. Papadogiannakis, *Instruction by Question and Answer: The Case of Late Antique and Byzantine erotapokriseis*, w: *Greek Literature in Late Antiquity*, ed. S.F. Johnson, Oxford 2006, s. 92-102.

⁴⁴ Por. Papadogiannakis, *Instruction by Question and Answer*, s. 100.

Jeśli zaś chodzi o dodatkowy fragment na końcu *Opusculum*, to w mojej opinii zaliczyć go można do tzw. *kephalaia*, również ułożonych w *erotapokriseis*, których celem jest prezentacja tradycji filozoficznej w postaci krótkich sentencji⁴⁵.

5. Problematyka traktatu

Główne problemy podjęte w dziele zostały już wskazane wyżej. Jeśli chodzi o treść i terminologię, tekst wpisuje się w szeroką tradycję starożytnych dzieł poświęconych duszy, z których najbardziej znane zawdzięczamy Arystotelesowi, a wśród pisarzy chrześcijańskich – Tertulianowi. W swej argumentacji autor sięga do różnorodnych tradycji filozoficznych, rozpoczynając właśnie od Arystotelesa. Jednak szczegółowa analiza możliwych wpływów i związków z poszczególnymi autorami czy szkołami filozoficznymi znacznie przekracza ramy przewidziane dla wstępu.

6. Wydania tekstu

Gregorius Thaumaturgos, *Ad Tatianum de anima per capita disputatio*, PG 10, 1137-1145.

Maximus Confessor, *Opusculum de anima*, PG 91, 353-361.

Cantarella R., *S. Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti*, Firenze 1931.

7. Przekłady nowożytne

St. Gregory Thaumaturgos: Life and works, ed. M. Slusser, Washington 1998.

⁴⁵ Por. Y. Papadogiannakis, *An Education through Gnostic Wisdom: The Pandect of Antiochus as Bibliothekersatz*, w: *Education and Religion in Late Antique Christianity Reflections, Social Contexts and Genres*, red. P. Gemeinhardt – L. Van Hoof – P. Van Nuffelen, Nowy York – London 2016, s. 63.

8. Bibliografia

- Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1958-1965.
- Abramowski L., *Das Bekenntnis des Gregor Thaumaturgus bei Gregor von Nyssa und das Problem seiner Echtheit*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 87 (1976) s. 145-160.
- Balthasar H.U. von, *Liturgie Cosmique, Maxime le Confesseur*, Paryż 1947.
- Brown Wicher H., *Nemesius Emesenus*, w: *Catalogus translationum et commentariorum Mediaeval and Renaissances Latin Translations and Commentaries* 6, ed. F.F. Cranz – V. Brown, Washington 1986, s. 32-72.
- Celia F., *Il Logos Kephalaiodes peri psyches dello ps.-Gregorio il Taumaturgo. Uno status quaestionis e un primo approccio al problema delle fonti*, „Adamantius” 17 (2011) s. 164-189.
- Dräseke J., *Zu Victor Ryssel's Schrift „Gregorius Thaumaturgus”*, „Jahrbücher für protestantische Theologie” 7 (1881) 379-384.
- Duval R., *Littérature syriaque*, Paryż 1907.
- Einarson B., *On Supposed Pseudo-Aristotelian Treatise on the Soul*, „Classical Philology” 28 (1933) s. 129-130.
- Furlani G., *Contribution to the History of Greek Philosophy in the Orient. Syriac Texts, IV: A Syriac Version of the Λόγος κεφαλαιώδης περι ψυχῆς πρὸς Τατιανόν of Gregory Thaumaturgus*, „Journal of the American Oriental Society” 35 (1915) s. 297-317.
- Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą Makryną o Duszy i zmartwychwstaniu*, tł. W. Kania, PSP 14, Warszawa 1974, s. 27-87.
- Jankowiak M. – Booth Ph., *An Annotated 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. 17-83.
- Janssens B. – Poirier P.H. – Zega W., *The Opusculum de anima (CPG 1773 and 7717): An Unassuming Late Antique School Text with an Impressive Offspring*, w: *Editing Mediaeval Texts From a Different Angle: Slavonic and Multilingual Traditions*, ed. L. Sels – J. Fuchsbauer – V. Tomelleri – I. de Vos, Leuven – Paris – Bristol 2018, s. 191-212.
- Kochańczyk-Bonińska K., *Ontyczne podstawy przeobstwienia człowieka w nauczaniu św. Maksyma Wyznawcy*, „Seminare” 34 (2013) s. 285-294.

- Kochańczyk-Bonińska K., *Teologia inkarnacji słowa w ujęciu Maksyma Wyznawcy*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń – M. Szram, Lublin 2012, s. 539-552.
- Komsta M., *Aleksander z Afrodyzji: problem relacji między duszą a ciałem*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 21/3 (2012) s. 413-422.
- Larsen B., *Les traites de l'ame de Saint Maxime et de Michel Psellos dans le Parisinus Graecus 1868*, „Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec Et Latin” 30 (1979) s. 1-32.
- Leberton J., *Le traité de l'âme de saint Grégoire le Thaumaturge*, „Bulletin de littérature ecclésiastique” 8 (1906) s. 73-83.
- Maksym Wyznawca, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1061 A-1417 C, CCSG 48, Tornhout 2002.
- Maksym Wyznawca, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 244-785, CCSG 7, 22, Tornhout 1980–1990.
- Maksym Wyznawca, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 9-286, CCSC 30, Turnhout 2014.
- Massimo il Confessore, *Ambigua. Problemi metafisici e teologici sutesti di Gregorio di Nazianzo e DionigiAreopagita*, tł. C. Moreschini, Milano 2003.
- Michaelis Pselli philosophica minora*, t. 2, ed. J.M. Duffy, Leipzig, 1989, s. 1-164.
- Nautin P., *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977.
- Sherwood P., *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Romae 1952.
- Papadogiannakis Y., *An Education through Gnostic Wisdom: The Pandect of Antiochus as Bibliothekersatz*, w: *Education and Religion in Late Antique Christianity Reflections, Social Contexts and Genres*, red. P. Gemeinhardt – L. Van Hoof – P. Van Nuffelen, Nowy York – London 2016, s. 61-71.
- Papadogiannakis Y., *Instruction by Question and Answer: The Case of Late Antique and Byzantine erotapokriseis*, w: *Greek Literature in Late Antiquity*, red. S.F. Johnson, Oxford 2006, s. 92-102.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, tł. I. Zieliński, Lublin 2002.
- Ryssel V., *Eine syrische Lebensgeschichte des Gregorius Thaumaturgus*, „Theologische Zeitschrift aus der Schweiz” 11 (1894) s. 228-254.
- Tatakis B., *Filozofia Bizantyńska*, tł. S. Tokariew, Kraków 2012.
- Thunberg L., *Microcosm and Mediator, The theological anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965.

9. Przekład⁴⁶

Czcigodny Tacjanie, poprosiłeś mnie, abym przesłał Ci pismo zawierające przekonujące wnioski na temat duszy i abym zrobił to bez powoływania się na świadectwa Pisma Świętego, choć dla ludzi, którzy chcą być pobożni, jest ono prawdziwym nauczaniem, dużo bardziej wiarygodnym niż całe ludzkie rozumowanie. Skoro jednak twierdzisz, że nie potrzebujesz Pisma, aby zyskać pewność, bo już się nauczyłeś, żeby polegać na boskich Pismach i tradycji oraz żeby nie mieć swojej myśli pokretnymi ludzkimi argumentami, ale potrzebujesz go, aby odrzucić poglądy innowierców, którzy nie uznają Pisma i zęcznie starają się wystawić na próbę tych, którzy nie nawykli do tego typu słów, dlatego chętnie spełniam twoją prośbę. Nie udaję, że brak mi doświadczenia w takiej argumentacji, tylko cieszę się, że masz na mój temat tak dobre zdanie. Wiesz wystarczająco dużo, aby przedstawić publicznie te sprawy, które uznasz za dobrze wyjaśnione i aby zatrzymać dla siebie i nie przekazywać dalej tych, które nie są takie, jakimi być powinny. W obu przypadkach okażesz mi w ten sposób łaskę i przyjaźń. To wiedząc, z całym zaufaniem przystąpiłem do wykładu. Użyję pewnego porządku dowodów i kolejności objaśnień, ponieważ jest to rodzaj dowodzenia, który znawcy wykorzystują dla tych, którzy szukają wiedzy pewnej⁴⁷.

Mnich Maksym, *O duszy*

Najpierw przedstawię, które z kryteriów duszy trzeba ująć, aby ukazać jej istnienie, następnie, czy jest substancją czy przypadłością, później to, czy jest prosta czy złożona, w dalszej kolejności także, czy jest śmier-

⁴⁶ Przekładu dokonano z następującego greckiego wydania krytycznego: *Opusculum do anima*, w: *S. Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti*, Firenze 1931, s. 220-232. Uwzględniono jednocześnie fragmenty znajdujące się tylko w wydaniu J.-P. Migne'a (PG 10, 1137-1145, Parisii 1857) – tekst podkreślony.

⁴⁷ Podkreślony fragment znajduje się tylko w wersji przypisywanej Grzegorzowi Cudotwórcy (PG 10, 1137 A-B).

telna czy nieśmiertelna, na koniec zaś, czy jest rozumna czy nierozumna. Tego bowiem przede wszystkim poszukuje się w dziele *O duszy* jako spraw najbardziej zasadniczych i właściwie określających jej władze. Dla potwierdzenia poprawności dowodzenia użyjemy wspólnych pojęć (ταῖς κοιναῖς ἐννοιαῖς), przy pomocy których zwykło się dowodzić prawdziwości rozpatrywanych zagadnień. Z uwagi na potrzebę zwięzłości i użyteczności posłużymy się teraz jedynie sylogizmami, które zawierają dowody konieczne dla badań, aby jasne i łatwe do zrozumienia twierdzenia przygotowały nas do odpowiedzi na argumenty przeciwników. Dajmy się więc poprowadzić temu nauczaniu.

W jaki sposób poznajemy duszę?

Wszystkie byty są poznawane albo przy pomocy zmysłów, albo ujmowane intelektualnie. To, co podpada pod zmysły, jest skutecznie ujmowane przy pomocy zmysłów, bo w chwili kontaktu powstaje w nas wyobrażenie przedmiotu. To natomiast, co poznawalne intelektualnie, nie jest poznawane samo w sobie, ale na podstawie działań⁴⁸. Dusza zatem, będąc niepoznawalna sama w sobie, może zostać trafnie poznana na podstawie swoich działań⁴⁹.

Czy dusza istnieje?

Gdy nasze ciało porusza się, to albo jest poruszane zewnętrznym, albo wewnętrznym poruszeniem. To, że nie jest poruszane z zewnątrz, jasno wynika z faktu, że nie jest poruszane ani przy pomocy odpychania, ani przyciągania jak byty nieożywione. Choć poruszane jest od wewnątrz, to jednak nie porusza się w sposób naturalny jak ogień; ten bowiem nie przestaje się poruszać, ponieważ jest ogniem; ciało zaś po śmierci nie porusza się, choć nadal jest ciałem. Tak więc jeśli ciało ani nie jest poruszane z zewnątrz jak byty nieożywione, ani nie porusza się w sposób naturalny jak ogień, to jasne, że przyczyną jego ruchu jest dusza, która wnosi życie. Skoro więc wykazano, że dusza ożywia nasze ciało, to dusza sama z siebie jest tym, co zostaje poznane na podstawie działań.

⁴⁸ U Maksyma: na podstawie skutków (ἀποτέλεσμα).

⁴⁹ U Maksyma: na podstawie skutków (ἀποτέλεσμα).

Czy dusza jest substancją?

To, że dusza jest substancją, można wykazać w następujący sposób. Po pierwsze, ponieważ definicja substancji może zostać do niej stosownie odniesiona, tak więc jest ona substancją⁵⁰. Substancją jest bowiem to, co będąc tym samym i jednym pod względem liczby, na zmianę przyjmuje przeciwne cechy. Jasne jest bowiem dla wszystkich, że dusza nie wyzbywając się swojej natury, jest zdolna do przyjęcia przeciwieństw. Możemy w niej bowiem oglądać sprawiedliwość i niesprawiedliwość, odwagę i tchórzostwo, umiarkowanie i rozwiązłość, choć są przeciwieństwami. Więc jeśli cechą właściwą substancji jest to, iż stanowi fundament dla przeciwieństw, to wykazano, że dusza podpada pod tę definicję. Jest więc dusza substancją. Następnie, skoro ciało jest substancją, to dusza również musi nią być. Niemożliwe jest bowiem, aby to, co otrzymuje życie, było substancją, a to, co go udziela, substancją nie było. W takim przypadku coś, co nie istnieje, mogłoby być przyczyną tego, co istnieje. Szalonym musiałby być ktoś, kto twierdziłby, że coś, co nie istnieje, jest przyczyną czegoś, co istnieje, albo że coś, co ma swoją przyczynę w czymś innym i nie może bez tego istnieć, stanowi jednocześnie przyczynę rzeczy, w której istnieje.

Czy dusza jest bezcielesna?

To, że dusza znajduje się w ciele, zostało udowodnione powyżej. Należy teraz ukazać, w jaki sposób znajduje się ona w ciele i czy pozostaje w nim jak kamyk wśród innych kamyków? Dusza byłaby wtedy ciałem, ale nie całe ciało byłoby ożywione, gdyż tylko jedna jego strona dotykałaby duszy. Gdyby jednak były one zmieszane lub połączone w jedno, to o duszy musielibyśmy powiedzieć, że ma wiele kształtów i nie jest prosta, a to zaprzeczałoby samej zasadzie (λόγος) duszy⁵¹. To bowiem, co jest złożone, może zostać rozłożone i podzielone na części. Co zaś

⁵⁰ Tego fragmentu nie ma u Grzegorza.

⁵¹ Na temat rozumienia terminu λόγος, por. K. Kochańczyk-Bonińska, *Ontyczne podstawy przeobstwienia człowieka w nauczaniu św. Maksyma Wyznawcy*, Seminare 34 (2013) s. 292-293.

może zostać rozdzielone, może się rozpaść. Co zaś może się rozpaść, jest złożone. To zaś, co jest złożone, jest trójwymiarowe. To zaś, co ma trzy wymiary, jest ciałem⁵². Jeśli ciało dodaje się do ciała, to powiększa się jego masa, lecz dusza, przebywając w ciele, nie zwiększa jego masy, ale raczej je ożywia. Nie jest zatem dusza ciałem, ale jest bezcielesna.

Ponadto, jeśli dusza jest cielesna, to jest poruszana od zewnątrz albo od wewnątrz. Nie jest jednak poruszana od zewnątrz, bo nie jest ani popychana ani przyciągana jak byty nieożywione (τὰ ἄψυχα)⁵³. Nie jest też poruszana od wewnątrz jak byty ożywione (ἔμψυχα)⁵⁴, gdyż byłoby to niedorzeczne mówić o duszy duszy. Skoro więc nie jest ciałem, jest niecielesna.

Następnie, jeśli dusza jest cielesna, to znaczy, że posiada przymioty poznawane zmysłami i odżywia się. A przecież nie odżywia się. A jeśli nawet się odżywia, to nie w sposób cielesny jak ciało, ale w sposób bezcielesny, karmi się bowiem rozumem (λόγῳ γὰρ τρέφεται). Nie posiada też dusza przymiotów poznawanych zmysłowo, nie można bowiem zobaczyć sprawiedliwości ani męstwa, ani innych tego rodzaju, są one bowiem przymiotami duszy. Nie jest więc ciałem, lecz jest niecielesna.

Skoro wszelka substancja cielesna dzieli się na substancję nieożywioną (ἄψυχος) i ożywioną (posiadającą duszę), to niech ci, którzy mówią, że dusza jest cielesna, wyjaśnią, czy ma ona być określana jako nieożywiona czy jako ożywiona.

W końcu, jeśli każde ciało ma kolor, masę i kształt, a żadnego z tych elementów nie można dostrzec w duszy, to dusza nie jest cielesna⁵⁵.

Czy dusza jest prosta (czy złożona)⁵⁶?

O tym, że dusza jest prosta, najlepiej świadczy to, że jest niecielesna. Jeśli bowiem nie jest ciałem – a każde ciało jest złożone i składa się

⁵² Tego fragmentu nie ma u Grzegorza.

⁵³ Nieposiadające duszy.

⁵⁴ Termin τὰ ἔμψυχα również nierozłącznie wiąże się z ψυχή.

⁵⁵ Ten fragment występuje tylko u Grzegorza.

⁵⁶ Ten fragment występuje tylko u Grzegorza.

z części – to dusza nie może być złożona z wielu części, a skoro jest niezłożona, to nie dzieli się na części. Wykażemy teraz, że dusza jest prosta, a najlepszym na to dowodem jest jej niecielesność. Jeśli bowiem nie ma ciała, a przecież każde ciało jest złożone i składa się z części⁵⁷, to dusza nie będzie złożona z wielu części. Będąc bezcielesna, jest więc prosta i niezłożona, a także bez podziału na części⁵⁸.

Czy (nasza) dusza jest nieśmiertelna?

Moim zdaniem z faktu, że dusza jest prosta, wynika niezbicie, że jest też nieśmiertelna. Posłuchaj, dlaczego tak sądzę. Żaden z bytów nie jest niszczalny sam z siebie, ponieważ w takim przypadku od początku nie mógłby się ukształtować. Rzeczy, które podlegają zniszczeniu, niszczą się z powodu przeciwieństw. To, co podlega zniszczeniu, rozpada się na części, dlatego też (wszystko) to, co podlega zniszczeniu, jest podzielne, a to, co podzielne, jest złożone. To, co złożone, jest złożone z wielu części. Oczywiście jest zaś, że to, co złożone z części, składa się z różnych, a nie takich samych części. Z tego wynika, że skoro dusza jest prosta i nie składa się z różnych części, będąc niezłożoną i niepodzielną, jest też niezniszczalna i nieśmiertelna.

Następnie, (wszystko to), co jest poruszane przez coś innego, ponieważ nie posiada siły życiowej samo z siebie, lecz od tego, co nim porusza, trwa tak długo, jak długo pozostaje pod wpływem owej siły. Kiedy jednak ustaje jej działanie, zostaje też unicestwione to, [co było jej przedmiotem]. Skoro zaś *nie jest poruszana przez coś innego, ale sama z siebie posiada ruch*⁵⁹, to dusza porusza się sama z siebie i nigdy nie jest w spoczynku. Konsekwencją autonomii poruszania się jest wieczność ruchu, a co wiecznie się porusza, to nigdy nie ustaje; co zaś nigdy nie ustaje, nigdy nie dochodzi do kresu, a co nigdy nie dochodzi do kresu, nie ginie, co zaś nie ginie, jest nieśmiertelne. Jeśli więc udowodniono

⁵⁷ Grzegorz podaje bardziej rozbudowaną wersję, która nie zmienia sensu zdania.

⁵⁸ Tylko u Grzegorza.

⁵⁹ Fragment znajdujący się tylko u Maksyma.

powyżej, iż dusza porusza się sama z siebie, to według przedstawionego sylogizmu jest niezniszczalna.

I *następnie*⁶⁰, jeśli nie może ulec zniszczeniu nic, czego nie niszczy jego własne zło, to to, co nie ulega zniszczeniu z powodu własnego zła, jest niezniszczalne. Zło zaś jest przeciwne dobru, dlatego ma w sobie moc niszczenia dobra. Zło zaś dla ciała to nic innego, jak cierpienia, choroby, śmierci, a przeciwnie doskonałością⁶¹ jest dobro, życie, zdrowie, dobrostan. Jednak duszy nie unicestwiana jej własne zło. Złem duszy jest bowiem tchórzostwo, nieumiarkowanie, zazdrość i tym podobne; one wszystkie jednak nie unicestwiają jej, lecz ona nadal żyje i porusza się. Dusza zatem jest nieśmiertelna⁶².

Czy dusza jest prosta czy złożona?

Wykazano też, że dusza jest prosta, co jest ważnym argumentem na dowód tego, że jest niecielesna. Jako że nie jest ciałem, a każde złożenie jest ciałem, bo to, co jest złożone, jest złożone z części, więc musi być różnorakie. Skoro jednak [dusza] jest niecielesna, to jest również prosta, jest bowiem niezłożona i nie ma części.

Czy nasza⁶³ dusza jest rozumna?

To, że nasza dusza jest rozumna, można wykazać na podstawie wielu dowodów. Po pierwsze na podstawie tego, że wynalazła sztuki, które ułatwiają życie. Nikt nie może stwierdzić, że sztuki te zwyczajnie stały się lub zostały odkryte przypadkowo, nie można też powiedzieć, że są bezużyteczne i nie będą w życiu potrzebne. Jeśli więc sztuki te przyczyniają się do tego, co jest w życiu potrzebne, a użyteczność zasługuje na pochwałę, pochwała zaś jest zasadą rozumu i są to odkrycia duszy, to nasza dusza musi być rozumna.

⁶⁰ Fragment znajdujący się tylko u Maksyma.

⁶¹ Termin ἄπειρή jest tu rozumiany podobnie jak u Platona i Arystotelesa jako specyficzne dla danej rzeczy działanie. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, tł. I. Zieliński, Lublin 2002, s. 31-32.

⁶² U Grzegorza: z tego wynika, że jest nieśmiertelna.

⁶³ Ten fragment występuje tylko u Grzegorza.

Kolejnym dowodem na to, że nasza dusza jest rozumna, jest fakt, iż nasze zmysły nie są w stanie zrozumieć rzeczywistości. Do wiedzy o rzeczach istniejących nie możemy dojść za pomocą poznania zmysłowego, jeżeli nie chcemy zostać co do nich wprowadzeni w błąd. Na przykład rzeczy mogą być tego samego rozmiaru i koloru, ale różnić się co do natury, a nasze poznanie zmysłowe, ponieważ jako nierozumne jest zbyt słabe, aby je od siebie odróżnić. Skoro więc nasze zmysły, tak długo jak są pozbawione rozumu, przedstawiają nam wypaczony obraz istniejących bytów, to musimy zastanowić się, czy prawdziwie zrozumieliśmy rzeczy czy też nie. Jeśli zaś je zrozumieliśmy, to dzięki innej władzy, wyższej niż zmysłowa, władzy, która odpowiada tym rzeczom. Jeśli nie dają się poznać, to nie będziemy mogli rozróżnić tego, co widzimy, od tego, co istnieje. To, że zrozumieliśmy rzeczywistość, jest jednak jasne, ponieważ używamy jej dla naszej korzyści i kształtujemy ją zgodnie z naszą wolą. Skoro wykazano, że rozumiemy istniejące byty i że zrozumienie to nie pochodzi ze zmysłów, ponieważ brak im rozumu i przedstawiają fałszywy obraz rzeczywistości, to dochodzimy do wniosku, iż posiadamy intelekt (νοῦς), który rozróżnia wszystko przy pomocy rozumu. Intelekt będzie wszystko rozróżniać i rozpoznawać takim, jakim jest prawdziwie. Intelekt (νοῦς) jest rozumną częścią duszy, tak więc dusza jest rozumna.

I wreszcie nie dokonujemy niczego, czego byśmy wcześniej nie zaplanowali – a to nie jest niczym innym, jak własną cechą (ἀξίωμα) duszy. Poznanie (εἰδησις) rzeczy nie przychodzi do niej z zewnątrz, lecz dusza sama porządkuje (κοσμεῖ) rzeczywistość jakby własnymi pojęciami. Dlatego najpierw w samej sobie kreśli i opisuje obraz rzeczywistości, by potem przejść do działania. Cechą właściwą duszy (ἀξίωμα) jest właśnie to, że czyni wszystko zgodnie z rozumem. Wykazano zaś już, że rozum różni się od zmysłów, tak więc dusza jest rozumna⁶⁴.

⁶⁴ Tutaj kończy się tekst wspólny, przypisywany zarówno Grzegorzowi Cudotwórcy, jak i Maksymowi Wyznawcy.

Co to jest dusza?

Jest to bezcielesna, rozumna (νοερά) substancja kierująca ciałem; częściowa przyczyna życia (παραίτία).

Czym jest intelekt (νοῦς)?

Najczystsza i rozumna część duszy dla kontemplacji bytów i uprzedniego ich pojmowania.

Co to są władze duszy (φρένες)?⁶⁵

Są to działania duszy, dzięki którym i zgodnie z którymi byty są poruszane.

Co to jest tropos?

Jest to sposób działania duszy, w który jest ona wyposażona zgodnie z naturą.

Co to jest zmysł?

Jest to narzędzie (ὄργανον) duszy⁶⁶, władza zdolna do uchwycenia zewnętrznych [doznań] zmysłowych.

Co to jest duch?

Jest to substancja nieukształtowana, będąca przyczyną każdego ruchu.
Koniec [dzieła] błogosławionego Maksyma mnicha O duszy.

Z języka greckiego przełożyła,
wstępem i przypisami opatrzyła
Karolina Kochańczyk-Bonińska⁶⁷

⁶⁵ Termin φρήν jest wieloznaczny i nawet w tłumaczeniu na łacinę zdecydowano się pozostawić termin grecki. Może znaczyć ‘umysł’ lub jak w tym przypadku ‘siedlisko władz duchowych’. W tekstach bardziej odwołujących się do biblijnej koncepcji człowieka φρήν znaczy także ‘serce’ (też jako siedlisko uczuć myśli i decyzji). Bywa także tłumaczony jako ‘wola’ i ‘zamiar’. Por. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 4, Warszawa 1965, s. 558.

⁶⁶ Termin „narzędzie” wydaje się tu nieadekwatny. W języku polskim zwykliśmy pisać o władzach duszy, jednak to określenie występuje już w dalszej części definicji.

⁶⁷ Dr Karolina Kochańczyk-Bonińska, pracownik Wydziału Nauk Politycznych i Studiów Międzynarodowych, Uniwersytet Warszawski; e-mail: k.kochanczyk@inop.edu.pl; ORCID: 0000-0002-4510-6111.