

Karolina Kochańczyk-Bonińska: Jezus Chrystus – kosmiczny Logos Maksyma Wyznawcy

Z dzieł Maksyma Wyznawcy można wyciągnąć następujące wnioski: logoi stworzonych rzeczy są skupione w Bogu i Bóg jest centrum całego stworzenia. Logoi rzeczy odwiecznie istnieją w boskim Logosie, są z Nim zjednoczone i jeżeli byty realizują swoją naturę, to na końcu czasów będą z Nim w pełni zjednoczone bez jakichkolwiek przeszkód – pisze Karolina Kochańczyk-Bonińska w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Logos, który stał się ciałem”.

Zanim terminem *logos* zaczęto określać Tego, przez Którego wszystko się stało i który oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi, pojęcie to w różnych kontekstach i znaczeniach zadomowiło się w filozofii. Pierwszy jako terminu technicznego użył go Heraklit. Dla stoików *Logos* jest twórczym ogniem i rozumnym zarodkiem (*ratio seminalis*) wszystkich rzeczy, podstawą wszystkiego. Filon z Aleksandrii nadaje mu znaczenie religijne, a u Plotyna *Logos* jest racjonalną siłą tkwiącą w duszy[1]. Równolegle chrześcijanie zaczynają używać terminu *Logos* w odniesieniu do Słowa Wcielonego. W teologii *Logosu* autorzy chrześcijańscy wielokrotnie przywołują i wykorzystują elementy filozoficznego ujmowania tego terminu. Najczęściej w tym kontekście bywa wskazywany Justyn Męczennik. Pozwolę sobie jednak w tych rozważaniach przenieść się na koniec okresu patrystycznego i przywołać pisma Maksyma Wyznawcy. Choć jego myśl jest w wielu aspektach oryginalna, to wpisuje się w długą tradycję użycia terminu

logos,[2] co więcej, najpełniej z wszystkich autorów chrześcijańskich wykorzystuje jego uniwersalne przesłanie, o którym tak celnie pisze R. M. Leszczyński:

W świetle schrystianizowanej nauki o Logosie, historyczny Jezus ukazał się poganom jako Chrystus kosmiczny, zasada i siła tworząca kosmiczny porządek, znana z pism filozofów greckich i hellenistycznych pod nazwą Logosu. W ten sposób chrześcijaństwo mogło zaprezentować się jako religia uniwersalna, kontynuująca rozważania filozofów przedchrześcijańskich, a zarazem dająca pełną odpowiedź na tematy filozoficzne, gdyż nauczycielem chrześcijan jest przecież inkarnowany Logos.[3]

Maksym używa terminu *logos* niezwykle często i w różnych znaczeniach. Przede wszystkim odnosi go do boskiego Logosu – Słowa Boga. W drugim znaczeniu odnosi się do rozumu – jednej z dwóch, obok intelektu, władz duszy.[4] Teoria *logoi* pojawia się u Maksyma przy okazji teologii Wcielenia. Bez niej nie zrozumiemy miejsca *Logosu* w świecie stworzonym; obecność ta realizuje się, według Wyznawcy, na kilku płaszczyznach. Analizując to, co pisze Maksym na temat obecności Logosu w świecie, badacze zwykli określać trzy poziomy inkarnacji Słowa.[5] O jakich trzech wcieleniach Logosu mówi Wyznawca i jak je rozumie? Pierwsze „wcielenie” dokonuje się w *logoi* stworzeń, drugie w Słowie Pisma, a trzecie w historycznej osobie Jezusa z Nazaretu.[6]

W pierwszym i podstawowym znaczeniu *logoi* oznaczają dla Maksyma wewnętrzne zasady istnienia każdego stworzenia. *Logoi* stanowią podstawę istnienia każdej rzeczy, istotę każdej rzeczy istniejącej. Logos bytu jest jego zasadą i fundamentalną definicją.[7] Stanowi on początek i koniec każdego bytu, lecz ten początek i koniec są jednocześnie w Bogu.[8] Wszystkie byty zostają stworzone w oparciu o swoje *logoi*. [9] Każdy byt, który istnieje, istniał lub będzie istniał, ma swój odrębny logos. W konsekwencji, jest więc bardzo wiele *logoi*. [10]

Według Maksyma Bóg już przed wiekami „posiada” *logoi* i przez te właśnie *logoi* powołuje do istnienia wszystkie byty widzialne i niewidzialne. [11] Zarówno jedne, jak i drugie, ponieważ otrzymały istnienie od Boga, muszą mieć swoje *logoi*. Byty w swoich *logoi* są znane Bogu odwiecznie, ale nie istnieją odwiecznie. Bóg daje im istnienie w odpowiednim czasie. [12] *Logoi* jako takie są nie tylko Bożą wiedzą o stworzeniach, ale także stanowią Boży akt woli w chwili aktualizacji Bożego planu. [13] Maksym identyfikuje *logoi* i wolę. W *Ambiguorum liber* 7 pisze, że Bóg zna wszystkie rzeczy przez ich *logoi*, a następnie stwierdza, że Bóg zna wszystkie swoje dzieła jako swoje własne akty woli. [14] W *Quaestiones ad Thalassium* pisze podobnie: „*Logoi* bytów przed wiekami istniały w Bogu jako poznane przez Niego, niewidzialne byty, które także nazywamy dobrymi wolami.” [15] W sposób najbardziej mistyczny i poetycki zarazem pisze Maksym o *logoi* w *Komentarzu do modlitwy Pańskiej*, gdzie przedstawia je „jako obecne w sercu Syna Bożego wraz z opatrznościami.” [16]

Możemy więc wyróżnić dwa etapy powstania stworzeń; najpierw *logoi* odwiecznie preegzystują w Logosie jako wiedza Boga o przyszłych bytach, a następnie, w odpowiednim momencie, za pośrednictwem

Logosu Bóg powołuje do istnienia byty. W wielu miejscach wskazuje Maksym na ekonomiczny charakter *logoi* i ich związek z wolą Boga. Należy też zaznaczyć, że *logoi* odróżniają się od wszelkich koncepcji boskich idei i ujęć neoplatońskich; nie są bowiem emanacjami z istoty Boga, ale dziełami Jego woli.[17]

Logoi odróżniają się od wszelkich koncepcji boskich idei i ujęć neoplatońskich; nie są bowiem emanacjami z istoty Boga, ale dziełami Jego woli

Dla omawianego tematu kluczowy wydaje się związek boskiego Logosu z *logoi* stworzenia. Dla Maksyma Logos jest centrum wszystkich *logoi*. W

przynajmniej trzech

miejscach używa Wyznawca obrazu Logosu jak koła, w którym *logoi* są promieniami i którego Logos jest centrum.[18] Obraz ten zaczerpnął Maksym zapewne od Pseudo-Dionizego Areopagity.[19] W przepiękny sposób streszcza myśl Wyznawcy Włodzimierz Łoski: „Wszystko zostało stworzone przez Logos, który jawi się jako Boskie centrum, ognisko, wydzielające stwórcze promienie, poszczególne *logoi* stworzeń, centrum, do którego zmierzają byty stworzone jako do swego ostatecznego celu”.[20] Z dzieł Maksyma Wyznawcy można wyciągnąć następujące wnioski: *logoi* stworzonych rzeczy są skupione w Bogu i Bóg jest centrum całego stworzenia.[21] Wszystkie *logoi* są zjednoczone w Bogu, ale jednak istnieje pluralizm *logoi*, na którym opiera się pluralizm kosmosu.[22] *Logoi* rzeczy odwiecznie istnieją w boskim Logosie, są z Nim zjednoczone i jeżeli byty realizują swoją naturę, to na końcu czasów będą z Nim w pełni zjednoczone bez jakichkolwiek przeszkód.[23]

Na podstawie nauczania Maksyma o *logoi* możemy lepiej zrozumieć jego stwierdzenie:

Słowo (Logos) ukrywa się w *logoi* rzeczy stworzonych dla naszego zbawienia, przez analogię wskazuje na siebie poprzez wszystkie byty widzialne. W swojej pełni jest całkowicie obecne we wszechświecie i jednocześnie całkowicie obecne w poszczególnych bytach; całkowicie obecne bez umniejszenia. Pozostając jak zawsze bez zmiany, [Słowo] jest obecne w poszczególnych bytach, proste i niezłożone – jest w rzeczach złożonych, samo nie mając początku jest w rzeczach, które mają początek, niewidzialne jest w rzeczach widzialnych, nieuchwytnie jest w rzeczach dotykalnych.[24]

Stworzenie samo w sobie stanowi inkarnację *Logosu*, który łączy się z materią, z całym światem widzialnym i niewidzialnym od Niego pochodzącym. Maksym idąc za tradycją aleksandryjską twierdzi, że nie tylko *logoi* wszystkich rzeczy zawierają się w boskim Logosie, a On we wszystkich bytach, ale także jest *Logos* Stwórcą wszystkich rzeczy.[25] Maksym pisze również, że Słowo przyjęło ciało, aby uwolnić nas od grzechu. Cała nauka o *logoi* nie miałaby sensu, gdyby nie wcielenie *Logosu*.

Kolejnym etapem, na który wskazuje Maksym jest wcielenie Chrystusa w Słowie Bożym. Tak jak obecność w świecie dokonuje się przez *logoi* bytów, tak obecność w Piśmie jest możliwa dzięki *logoi* Słowa Bożego.

[26] Boski Logos ukrywa się w znakach, słowach, literach, a jego obecność objawia się na każdym poziomie, tak jak ukryte sensy Starego i Nowego Testamentu.[27]

Dopełnieniem dwóch pierwszych inkarnacji staje się wcielenie w historycznego Jezusa z Nazaretu, który będąc prawdziwie Bogiem i prawdziwie człowiekiem przynosi zbawienie światu. Bardzo ciekawy jest sposób, w jaki Wyznawca ukazuje związek między wcieleniem a stworzeniem pierwszego Adama. Doskonale pokazuje to fragment z *Ambiguorum Liber*:

Ten, który zgodził się stać się człowiekiem ze względu na stworzenie (*genesis*) pierwszego Adama, nie wzdryga się wobec narodzin z powodu jego występku, ale przez wcielenie (*genesis*) ukazał współuniżenie z tym, który upadł, a przez narodziny (*gennesis*) dobrowolne uniżenie dla tego, który został skazany. Z jednej strony, przyjmując naturę [ludzką] przez wcielenie (*genesis*) zechciał utożsamić się z człowiekiem pod względem natury przez tchnienie ożywiające, przez które otrzymał jako człowiek stworzenie na obraz, zachowując nieskażoną wolność i niewinność. Z drugiej zaś, godząc się na narodziny (*gennesis*) cielesne, dobrowolnie przyjął ze względu na człowieka zniszczenie, [przyjmując] postać sługi [oraz przyjmując] dobrowolnie podobne do naszego poddanie namiętnościom natury, za wyjątkiem grzechu, co wynikało z jego niewinności. Dokonując podziału na te dwie części, został ukształtowany z części i stał się doskonale nowym Adamem, niosąc w sobie, bez pomniejszenia, obie części pierwszego Adama. [28]

W całym tekście odnajdziemy stosowane przez Maksyma rozróżnienie między *genesis* a *gennesis*. Genesis odnosi się do logoi bytów, co w przypadku człowieka oznacza naturę ludzką. Genesis w większości przypadków (tam, gdzie Maksym pisze o człowieku) dotyczy tego, co uczynił Bóg, gdy stwarzał pierwszego Adama i może zostać przetłumaczone jako stworzenie; natomiast w odniesieniu do Chrystusa Maksym określa tym terminem wcielenie. *Gennesis* zaś odnosi się do sposobu (*tropos*), w jaki człowiek przychodzi na świat po grzechu pierworodnym, a który to sposób rodzenia stał się podobny do zwierzęcego. Chrystus, jako Nowy Adam, narodził się inaczej niż pozostali ludzie (przyjął możliwość cierpienia, ale nie przyjął grzeszności). Chrystus przez swoje wcielenie (*genesis*) wziął na siebie tę samą bezgrzeszną naturę, którą Adam otrzymał w momencie stworzenia (*genesis*). Podwójne wykorzystanie tego terminu stosuje wyłącznie Wyznawca, a koncepcja Wcielenia wpisuje się w jego integralną wizję historii zbawienia.

Konsekwencją opisywanych przez Maksyma trzech poziomów wcielenia Logosu stają się trzy płaszczyzny kontemplacji: kontemplacja *logoi* stworzeń, kontemplacja Słowa Bożego oraz kontemplacja Tajemnicy Syna Bożego dostępna dzięki Duchowi Świętemu w sakramentach. Kontemplacja *logoi* bytów może doprowadzić człowieka do odkrycia Boga jako przyczyny, zasady i ostatecznego kresu świata stworzonego. Takie poznanie nie jest do końca tym, co rozumiemy jako naturalne poznanie Boga. Maksym wielokrotnie podkreśla, że nawet naturalna kontemplacja jest możliwa tylko i wyłącznie dzięki relacji człowieka z boskim *Logosem*. Ci, którzy poznali tajemnicę krzyża i grobu, poznali także *logoi* stworzenia. Kontemplacja ta jest dziełem Ducha Świętego i prowadzi do uświęcenia i przebóstwienia człowieka. Odnosząc się do Pisma Świętego, Maksym wskazuje na jego trzy poziomy: dosłowny,

moralny i duchowy.[29] Kontemplacja Pisma Świętego w jego całości wznosi duszę poprzez ćwiczenie rozumu i rozwój intelektu, a tym samym odnawia w nas Boży obraz i podobieństwo.[30] Trzecia płaszczyzna bywa nazywana przez Maksyma kontemplacją liturgiczną. [31] Dzięki Duchowi Świętemu poprzez uczestnictwo w świętych misteriach, człowiek wraz z aniołami i świętymi staje przed Bogiem twarzą w twarz jak przyjaciel.[32] Tajemnica wcielenia objawia się więc wierzącym najpełniej w sakramentach Kościoła.

Patrząc na tajemnicę wcielenia oczami Maksyma, dostrzegamy wyraźniej, że *Logos* był, jest i będzie Bogiem z nami i w nas i całym stworzeniu. My zaś odwiecznie będziemy w Nim aż do pełnego zjednoczenia na końcu czasów.

Karolina Kochańczyk-Bonińska

[1] Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. V, Lublin 2002, s. 113-114.

[2] Dysponujemy w j. polskim opracowaniami poświęconymi tej tematyce, np. R.M. Leszczyński, *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 2003 i D. Mrugalski, *Logos. Filozoficzne i teologiczne źródła idei wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2006, J. Zieliński, *Jerozolima. Ateny. Aleksandria. Greckie źródła pierwszych nurtów filozofii chrześcijańskiej*, Wrocław 2000.

[3] R.M. Leszczyński, dz. cyt., s. 5.

[4] Por. M.-L. Charpin – Ploix, *Maxime le Confesseur, La Mystagogie. Introduction, traduction, notes*, Paris 2005, s.181.

[5] Por. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965, s. 82, T.T. Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford 2008, s. 66-7. Jeden z autorów pisze nawet o poczwórnym wcieleniu. Por. A. G. Cooper, *The Body in St Maximus the Confessor. Holy Flesh, Wholly Deified*, Oxford 2005, s 36 – 48.

[6] Wątek podwójnego wcielenia pojawił się wcześniej, według niektórych interpretatorów, u Metodego z Olimpu, jednak nie można go porównać z interpretacją dokonaną przez Maksyma Wyznawcę. Por. W. Szczerba, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim.... Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji*, Kraków 2008, s.161.

[7] Por. *Quaestiones ad Thalassium* 64, PG 90. 709AB (dalej jako Thal.).

[8] Por. J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Paris 1996 s.113, Thal. 65, PG 90, 771 AB.

[9] Jest to wyraźne nawiązanie do Pseudo-Dionizego Areopagity, który w *Imionach boskich* V,8 (*Pisma teologiczne*, Kraków 2005, s. 280) pisze o „substancjotwórczych racjach bytów, które pojedynczo przedistnieją

w Bogu“, co z kolei jest odniesieniem do Plotyna (Enneady III.1.4, Warszawa 2000, s. 256-258).

[10] Por. Epistula 12, PG 91. 485D (dalej jako Ep.)

[11] Por. Amb. 7, PG 91. 1072B. 1080A.

[12] Por. Amb. 7, PG 91. 1081A, A. Riou, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris 1973, s. 58.

[13] Por. T. T. Tollefsen, dz. cyt.,s. 65.

[14] Por. Amb. 7, PG 91. 1081A i 1085B.

[15]Thal. 13, PG 90. 296A. Wszystkie tłumaczenia, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autorki.

[16]Pater Noster, PG 90. 873D.

[17] Por. I.-H. Dalmais, *La manifestation du Logos dans l'homme et dans l'Église. Typologie anthropologique et typologie ecclésiale d'après Qu. Thal. 60 et la Mystagogie*, W: red. F. Heinzer i Ch. Schönborn, *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg, 2-5 septembre 1980*, Fribourg 1982, s. 14.

[18] Por. T. T. Tollensen, dz.cyt., s. 68.

[19] Por. Imiona Boskie 2.5, dz. cyt., s. 232 – 233. Wcześniej obrazem koła posługuje Plotyn w Enneadach VI.9.8, dz. cyt., 835 – 836.

[20] W. Łoski, Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego, Kraków 2007, s. 87.

[21] Por. Capita theologica et polemica 2.4, PG 90. 1125D – 1128A.

[22] Por. Amb. 7, PG 91. 1077C.

[23] Por. Amb. 33, PG 91. 1285CD, Thal. 35, PG 90. 377C.

[24] Amb. 33, PG 91. 1285D.

[25] Por. Amb. 10, PG 91. 1129B, C. Moreschini, Introduzione, w: Massimo il Confessore. Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregoriodi Nazianzo e Dionigi Areopagita, Milano 2003, s. 28.

[26] Por. T.T. Tollefsen, dz. cyt., s.67.

[27] Por. Amb. 33, PG 91. 1285C – 1288A, Mistagogia 6, PG 91. 684B-D (dalej jako Mist.).

[28] Amb. 42, PG 91. 1316CD.

[29] Por. Mist 6, PG 91, 684B. Maksym nawiązuje tu oczywiście do trzech sensów Pisma Świętego wyróżnionych przez Orygenesa (O Zasadach, IV.2.4)

[30] Por. Mist. 6, PG 91. 684A, Mist. 7, PG 91. 685D.

[31] Por. M.-L. Charpin – Ploix, dz. cyt., s. 34-35.

[32] Por. Mist. 23, PG 91. 709C.



Sfinansowano przez Narodowy Instytut
Wolności - Centrum Rozwoju
Społeczeństwa Obywatelskiego
ze środków Programu Rozwoju
Organizacji Obywatelskich
na lata 2018 – 2030



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.

Dofinansowano
ze środków Ministra
Kultury i Dziedzictwa
Narodowego