

Karolina Kochończyk-Bonińska

POLEMIKA MAKSYMA WYZNAWCY Z TEZAMI MONOFIZYTÓW I JEJ WYDŹWIĘK W ANTROPOLOGII AUTORA

Spory chrystologiczne naznaczyły VI i VII wiek historii Kościoła. Tak jak w przypadku wielu innych sporów teologicznych, by przywołać tu przede wszystkim kontrowersje trynitarne, w ogniu dyskusji, z konieczności, kształtowało się precyzyjne słownictwo lub zmieniały znaczenie dotychczas używane terminy, już nie tyle teologiczne, ile filozoficzne. Bez takiej precyzji nie sposób było prowadzić dialogu, a zdarzało się, że spory wynikały właśnie z różnego rozumienia używanych pojęć. W niniejszym artykule skoncentrujemy się na polemice Maksyma Wyznawcy (zm. 662) z monoteletami, a także na definicjach antropologicznych, które w pewnej mierze są owocem prowadzonej debaty. Dlaczego akurat Wyznawca? Ponieważ jest on kluczowym adwersarzem duchowych spadkobierców monofizytyzmu – monoteletów, a według części badaczy jego koncepcja osoby stała się fundamentalna dla myśli europejskiej. W niniejszym artykule ukażemy, na ile te dwa wymiary są ze sobą powiązane.

PRZEDMIOT SPORÓW

Nie jest naszym celem badanie aspektu historycznego sporów, a najważniejsze punkty nauczania monofizytów ukażemy tylko dlatego, że będą one wielokrotnie powracać w dyskusjach toczonych przez Wyznawcę i jego poprzedników. Według monofizytów Chrystus rzeczywiście posiadał dwie natury (boską i ludzką), ale tylko przed wcieleniem. Po nim już tylko jedną, boską, naturę, która wchłonęła naturę ludzką. W obronie ortodoksji sobór chalcedoński (451) zaproponował następującą formułę:

Jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego, należy wyznawać w dwóch naturach: bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączenia. Nigdy nie zanikła różnica natur przez ich zjednoczenie, ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur, które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę¹.

Oczywiście samo orzeczenie nie zlikwidowało pluralizmu poglądów wśród wyznawców. Na początku VII wieku cesarstwo bizantyjskie było poważnie osłabione. Był to impuls do starań o zgodę między chrześcijanami. Sergiusz, patriarcha Konstantynopola, dążąc do pojednania oficjalnego Kościoła z monofizytami, którzy odrzucili orzeczenia soboru chalcedońskiego, jako płaszczyznę porozumienia zaproponował monoenergizm. Teoria ta zakładała, że choć Chrystus ma dwie natury, jest tylko jedno bosko-ludzkie działanie (μία ἐνέργεια), będące owocem zjednoczenia dwóch natur. Pod wpływem krytyki Sofroniusza, patriarchy Jerozolimy, Sergiusz zmodyfikował nieznacznie swoje tezy, ale głównie na poziomie werbalnym, a nie co do istoty. Stanowisko to można określić jako monoteletyzm. Według etymologii nazwy jest to herezja uznająca tylko jedną wolę (μία θέλησις, ἐν θέλημᾳ) w Jezusie Chrystusie, Bogu, który stał się człowiekiem². W rzeczywistości monoteletyzm nie tyle powstał z monoenergizmu, ile stanowi jego część, obie zaś herezje są konsekwencją myślenia w kategoriach monofizycznych. Definicja chalcedońska zakładająca istnienie w Chrystusie dwóch natur domagała się dopełnienia nauką o dwóch wolach. Dlatego też papież Marcin I zwołał w 649 roku synod laterański, w którym czynnie uczestniczył Maksym Wyznawca. Na synodzie tym potwierdzono naukę o dwóch naturach oraz dwóch działaniach i wolach w Chrystusie, a także ekskomunikowano głównych zwolenników monoteletyzmu: Sergiusza, Pyrrusa, Pawła z Konstantynopola i Cyrusa z Aleksandrii³. Spośród przedstawicieli ortodoksji przypomnieć należy prócz papieża Marcina, wspomnianego już Sofroniusza i Maksyma także Jana z Cezarei (Gramatyka), Leoncjusza z Bizancjum i Leoncjusza z Jerozolimy, którzy staną się równie istotni dla rozwoju antropologii.

Podstawowe problemy chrystologiczne VII wieku dotyczyły więc natury, woli, działania, a co się z tym wiąże, rozumienia osoby Chrystusa. Jednak nie teologią chcemy się w tym miejscu zająć, lecz wskazaniem, jakie problemy antropologiczne, czy szerzej: metafizyczne, zostały podjęte przy okazji debat teologicznych. Substancja, hipostaza, natura, osoba, wola to zagadnienia łączące dyskurs teologów i filozofów.

¹ Sobór chalcedoński, *Definicja wiary*, 11, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, s. 223.

² Por. *Dictionnaire de la théologie catholique*, t. XII, Paris 1929, s. 2307.

³ Por. K. Bihlmeyers, *Church History*, t. I, Westminster–Maryland 1985, s. 297.

Niewątpliwie wybitną postacią tego okresu był Maksym Wyznawca, który stworzył swój własny, w wielu miejscach oryginalny, system filozoficzny, a angażując się całym sercem w debaty doktrynalne, ukazał przenikliwość swoich analiz. W latach 634–649 pisał on liczne listy i krótkie traktaty, w których udowadniał, że Chrystus miał dwa działania (ludzkie i boskie), a także dwie wole. Teksty te zostały później zebrane w *Opuscula Theologica et Polemica*. Wyznawca miał również brać udział w debacie z Pyrrusem, byłym patriarchą Konstantynopola, z której to dyskusji zachował się zapis w postaci dialogu *Disputatio cum Pyrro*⁴. W wymienionych traktatach Maksym podaje dokładne definicje filozoficznych terminów, które stają się istotne dla teologii chrześcijańskiej (substancja, przypadłość, relacja, rozróżnienie, zjednoczenie, hipostaza). Problem rozumienia tych terminów nie pojawił się oczywiście dopiero w kontekście sporów chrystologicznych, ale w ich świetle wymagał dalszego doprecyzowania, czym zajął się między innymi Wyznawca. Przyjrzyjmy się krótko tym zagadnieniom.

Hipostaza (ὕποστασις) została już szczegółowo opisana przy okazji sporów trynitarnych, a rola Ojców Kapadockich jest tu nie do przecenienia. Na soborze w Chalcedonie podejmuje się terminy „hipostaza” i „natura” w odniesieniu do Chrystusa i jednocześnie stwierdza się: „Nigdy nie zniknęła różnica natur przez ich zjednoczenie, ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur, które się spotkały, aby stworzyć jedną osobę i jedną hipostazę”⁵.

Ze względu na kontrowersje narosłe wokół terminu osoba (πρόσωπον) Maksym stara się zastępować go mniej obciążonym wątpliwościami słowem hipostaza. Wydaje się, że ten drugi termin w zupełności wystarcza mu do jego analiz. Przykładem łączenia się ze sobą tych pojęć jest fragment *Listu 15*, w którym autor wyraźnie utożsamia te dwa terminy jako odnoszące się do tego, co własne i indywidualne⁶. Maksym stwierdza, że filozofowie definiują hipostazę jako substancję z cechami własnymi, natomiast Ojcowie opisują ją jako jednostkowego człowieka, który jest osobowo różny od innego człowieka (χαρακτηριστικοῖς ιδίωσιν)⁷.

⁴ Por. Maksym Wyznawca, *Disputatio cum Pyrro*, [w:] *Patrologia Graeca* (dalej jako PG), ed. J. P. Migne, t. 91, Paryż 1865, kol. 287–362 oraz D. Bradshaw, *Maximus the Confessor*, [w:] *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, t. II, ed. L. Gerson, Cambridge 2010, s. 815.

⁵ Sobór Chalcedoński, *Definicja...*, op. cit., s. 223.

⁶ Por. Maksym Wyznawca, *Epistula 15* (dalej jako *Ep.*), [w:] PG 91, kol. 545A.

⁷ Por. *Ep.* 13, PG 91, kol. 528A–B, *Opuscula theologica et polemica* (dalej jako *Th. Pol.*) 26, [w:] PG 91, kol. 276B oraz K. Kochańczyk-Bonińska, *Perychoreza natur w ujęciu Maksyma Wyznawcy*, „Seminarium. Poszukiwania naukowe” 2010, t. 27, s. 225–227.

Substancję (οὐσία), w opinii badaczy, Maksym rozumie na dwa sposoby: po pierwsze, jako nadrzędną kategorię bytową, która zawiera w sobie wszystkie byty z wykluczeniem Boga⁸. W *Quaestiones ad Thalassium* Maksym pisze o niej w sposób następujący: „Substancja łączy w sobie to, co duchowe, z tym, co zmysłowe, niebo z ziemią, rzeczy zmysłowe i intelektualne, naturę i rozum (φύσεως πρὸς λόγον)”⁹. Po drugie, Wyznawca rozumie ją jako οὐσία καθ’ ἑκάστων, która jest dla niego identyczna z naturą¹⁰. Obrazuje to cytat z *Listu* 15:

Pytasz mnie o to, czym jest wspólne i powszechne, a czym własne i szczególne; odpowiedź na to pytanie ma nam wyjaśnić całe zagadnienie zjednoczenia (obu natur w Chrystusie). Nie będę tu omawiał żadnego ze swoich własnych wynalazków; powiem to tylko, czego się nauczyłem od Ojców. Otóż według Ojców, wspólne i powszechne oznacza istotę i naturę, jak bowiem powiadają, te słowa mają to samo znaczenie. Własne i szczególne natomiast to hipostaza i osoba – dwa również synonimiczne terminy¹¹.

Pozostaje nam więc omówić rozumienie przez Wyznawcę czwartej definicji, czyli natury, aby następnie przejść do najistotniejszego dla nas zagadnienia, jakim jest zjednoczenie dwóch natur w jednej hipostazie. Według naszego autora natura (φύσις) to coś ogólnego i w tym sensie tożsamego z substancją. Natura odnosi się do gatunku i do formy, a określa to, co wspólne wszystkim bytom pojedynczym. Ponieważ, jak to już zostało zaznaczone, Maksym był szczególnie zaangażowany w walkę z monofizytami, w wielu miejscach pisze o Wcieleniu i dwóch naturach Chrystusa¹².

Będąc według natury Bogiem, uznał za stosowne stać się według natury człowiekiem. Nie zmienił w jakikolwiek sposób granic żadnej ze swych dwóch natur, ale będąc w pełni Bogiem, pozostał cały człowiekiem. Bycie Bogiem nie powstrzymało go od tego, by stać się człowiekiem, jak również przyjęcie natury ludzkiej nie umniejszyło jego boskości. Trwa on jeden i cały w obu naturach, bowiem ani niezniszczalna co do natury różnica substancjalna (κατ’ οὐσίαν) między jego częściami nie wprowadziła w Nim żadnego podziału, ani absolutna jedność hipostazy nie spowodowała żadnego zmieszania; nie zwrócił się w kierunku natury niższej, ani nie zmienił się w taką, którą nie był. Nie zrealizował swojej ekonomii w obrazie pozornego ciała lub biorąc wszyst-

⁸ Por. V. Karayiannis, *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, Paris 1993, s. 31–36.

⁹ *Quaestiones ad Thalassium* 48, [w:] PG 90, ed. J. P. Migne, Paryż 1865, kol. 440D. Wszystkie tłumaczenia, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autorki.

¹⁰ Por. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965, s. 89; H. U. von Balthasar, *Liturgie Cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris 1947, s. 160.

¹¹ *Ep.* 15, [w:] PG 91, kol. 544D–545A.

¹² Por. np. Maksym Wyznawca, *Ambigua ad Iohannem* [dalej jako *Amb.*] 42, 14–15, [w:] PG 91, kol. 1320B–C; *Amb.* 33, [w:] PG 91, kol. 1285C.

ko, co jest charakterystyczne dla [natury ludzkiej], lecz nie przyjmując jej samej, przyjął natomiast całkowicie, rzeczywiście i prawdziwie naturę ludzką, zjednoczył ją w swojej osobie, bez zmiany, bez przeobrażenia, bez pomniejszenia i bez podziału, zachowując ją nienaruszoną w swojej zasadzie (λόγος) i swoich granicach substancji¹³.

Główną zasługą Maksyma Wyznawcy w kontekście sporów monotelektycznych było uporządkowanie terminologii oraz wyciągnięcie ostatecznych konsekwencji z orzeczeń soboru chalcedońskiego. Niejako przy okazji podjęcia tej tematyki pojawia się w nauczaniu Wyznawcy problematyka antropologiczna.

KONSEKWENCJE ANTROPOLOGICZNE

Chcąc opisać, czym jest unia hipostatyczna w Chrystusie, Maksym odwołuje się do relacji między ludzką duszą a ciałem¹⁴. W poglądach Wyznawcy widać silną zależność od Leoncjusza z Bizancjum, który widział człowieka w jego ziemskim życiu jako hipostatyczną jedność dwóch niezależnych substancji: duszy i ciała¹⁵. Podstawowym wyrażeniem, którego używa Maksym, gdy chce opisać człowieka w jego jedności i złożoności zarazem, jest jednak nie hipostaza, lecz złożona natura (σύνθετος φύσις). Aby udowodnić, że Chrystus ma dwie odrębne natury, a nie jedną złożoną, Maksym szczegółowo opisuje, jakie warunki musi spełnić natura, aby można było ją uznać za złożoną. Wyznawca kategorycznie stwierdza, iż w przypadku człowieka możemy użyć terminu „natura złożona” (φύσις σύνθετος). Za bezbożnych uznaje zaś zarówno tych, którzy głoszą jedną prostą naturę (μία ἀπλῶς φύσις) Chrystusa, jak i tych, którzy wyznają Jego jedną naturę złożoną (μία σύνθετος φύσις)¹⁶. Maksym wykazuje, że każda złożona natura musi spełniać trzy konieczne warunki. Po pierwsze, elementy, z których jest złożona, łączą się poza własną wolą¹⁷. Tak właśnie łączą się ze sobą dusza i ciało, a żaden z elementów nie jest sprawcą zjednoczenia z drugim. Zaś w przypadku zjednoczenia dwóch natur w Chrystusie nic nie dzieje się poza Jego boską wolą. Po drugie, konieczny jest wspólny w czasie początek obu części natury złożonej. Żadna z nich nie może poprzedzać drugiej¹⁸. Choć Maksym nie może zgodzić się ani

¹³ *Amb.* 42, 14–15, [w:] PG 91, kol. 1320B–C.

¹⁴ *Por. Th. Pol.* 18, [w:] PG 91, kol. 213A; *Th. Pol.* 26, [w:] PG 91, kol. 276B.

¹⁵ *Por. L. Thunberg*, op. cit., s. 100–107; A. G. Coopers, *The Body in St Maximus the Confessor. Holy Flesh, Wholly Deified*, Oxford 2005, s. 106.

¹⁶ *Por. Ep.* 13, [w:] PG 91, kol. 516D; K. Kochańczyk-Bonińska, *Perychoreza natur...*, op. cit., s. 227.

¹⁷ *Por. Ep.* 13, [w:] PG 91, kol. 516D–517A.

¹⁸ *Por. Ep.* 13, [w:] PG 91, kol. 517A.

na to, że natura ludzka w Chrystusie jest odwieczna, ani tym bardziej, że natura boska odwieczna nie jest, to pisząc o zjednoczeniu duszy i ciała, staje się najbardziej radykalnym w starożytności zwolennikiem ich współegzystencji. Szczególnie w *Ambiguorum Liber* konsekwentnie obala wszystkie argumenty zarówno zwolenników preegzystencji dusz, jak i animacji sukcesywnej¹⁹. Po trzecie, jak wykazuje Wyznawca, natura złożona uzupełnia liczbę gatunków stworzonych we wszechświecie²⁰. Według niego istnienie takiej natury jest niezbędne do harmonijnego funkcjonowania świata. Oczywiście nie można uznać Wcielenia za wydarzenie konieczne. Taki jest jednak związek duszy z ciałem. Wszystkie te przesłanki pozwalają jednoznacznie stwierdzić, że naturę ludzką Maksym uznaje za złożoną, natomiast Chrystus łączy w sobie dwie odrębne natury. Stanowisko teologa różni się nie tylko od monofizytów, ale i od Leoncjusza z Bizancjum.

Maksym pokazuje, że od naturalnej jedności duszy i ciała zależy nie tylko ludzka natura, ale i ludzka hipostaza²¹. Wspomina on o jedności duszy i ciała, aby zobrazować unię hipostatyczną²². By zrozumieć, jak Maksym ujmuje hipostazę i czy według niego ciało i dusza mają jedną wspólną hipostazę, należy zacząć od unii hipostatycznej w Chrystusie i jej „inności” od naszej ludzkiej. Różnica pomiędzy człowiekiem a unią hipostatyczną w Chrystusie jest oczywista od samego początku. W Chrystusie dwie natury są zjednoczone w jedną hipostazę, pomimo ich różnic. Pojęcie hipostazy przekracza to, co jest naturalnie zróżnicowane. Lecz jeśli jest jedna wspólna hipostaza w człowieku, to jest uwarunkowana tym, że dusza i ciało są jedną naturą złożoną. Dla Wyznawcy ciało i dusza człowieka mają jedną złożoną hipostazę (ὑπόστασις σύνθετος)²³. Różnica pomiędzy Chrystusem a człowiekiem pod tym względem polega na tym, że unia hipostatyczna w Chrystusie jest po prostu hipostatyczna, to znaczy nie-naturalna, nie-ontologiczna, podczas gdy ludzka jedność duszy i ciała jest także naturalna i ontologiczna²⁴.

Pisząc o człowieku w kontekście jego złożenia z duszy i ciała, Maksym określa go także jako istotę zupełną (εἶδος ὅλον)²⁵. Kiedy w *Ambigua* 7 teolog staje w obronie współistnienia duszy i ciała od samego początku, cha-

¹⁹ Por. *Amb.* 42, [w:] PG 91, kol. 1316B–1349B; K. Kochańczyk-Bonińska, *Maksym Wyznawca o powstaniu duszy – Ambigua ad Iohannem* 42, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 2009, t. 26, s. 277–284.

²⁰ Por. *Ep.* 13, [w:] PG 91, kol. 517A.

²¹ Por. H. U. von Balthasar, op. cit., s.168–171.

²² Por. *Th. Pol.* 18, [w:] PG 91, kol. 213A.

²³ Por. *Th. Pol.* 23, [w:] PG 91, kol. 264C.

²⁴ Więcej na ten temat por. np. L. Thunberg, op. cit., s. 106–110, P. Sherwood, *The Ascetic Life in The Four Centuries on Charity*, London 1955, s. 52.

²⁵ *Amb.* 7, [w:] PG 91, kol. 1100C–1101C.

rakteryzuje to zjednoczenie właśnie poprzez odwołanie do istoty zupełnej (εἶδος ὅλον), a także ukazuje, że konsekwencją ich stałej współegzystencji jest fakt, że dusza nigdy nie przestaje przechodzić do ciała i łączyć się z nim (μετεσσωματοῦσθαι)²⁶, ani ciało nigdy nie przestaje przechodzić do duszy i łączyć się z nią (μετενψυχουῦσθαι)²⁷. W tekście tym Wyznawca wykorzystuje termin przejścia (μετεσσωματοῦσθαι/μετενψυχουῦσθαι) nie tylko do polemiki z orygenistami, ale rozumie przez niego na poziomie ludzkim to, co na poziomie chrystologicznym oznacza περιχώρησις. Wzajemność jest w obu przypadkach doskonała. Widzimy więc, iż Maksym traktuje ciało jako integralną część całości, którą stanowi człowiek.

Równocześnie na różne sposoby wyrażona zostaje niezależność obu elementów. Wyznawca pokazuje, że już na początku ludzkiego życia ciało i dusza zaczynają istnieć w różny sposób. Odnosi się do poglądów Grzegorza z Nazjanzu, który – według Maksyma – rozdziela duszę i ciało ze względu na stworzenie (γέννησις) cielesne. Jednocześnie teolog stwierdza, że dusza jest ukształtowana w sposób tajemniczy „przez pierwsze tchnienie życia”, ciało zaś pochodzi z podległej materii, z której powstaje w tym samym czasie co dusza, w momencie poczęcia²⁸. Przedstawione argumenty pozwalają Wyznawcy dojść do wniosku, że człowiek jest podwójny w swej naturze. „Każdy z nas bowiem ma podwójną naturę (διπλοῦς ἐστὶ τὴν φύσιν), składa się z duszy i ciała”²⁹.

Badacze wskazują na zbieżność poglądów Maksyma z tezami Leoncjusza z Bizancjum³⁰. Znajdziemy jednak też wiele różnic. Leoncjusz, podobnie jak Maksym, podkreślał niezależność duszy i ciała. Dusza jest niecielesna i sama się porusza; żyje swoim życiem, nawet gdy zostanie oddzielona od ciała – jest to główna przyczyna jej nieśmiertelności i niezniszczalności³¹. Podobnie twierdzi Maksym. Według niego dusza nigdy nie przestaje posiadać i używać swoich intelektualnych mocy. Od chwili, gdy tylko została powołana do istnienia, będzie ciągle istnieć, a jej natura, która zdolna jest do poznawania rzeczywistości intelektualnej, nie posiada tych zdolności ze względu na ciało, ale dla niej samej, jest więc w pewien sposób niezależna w swej relacji do ciała³².

²⁶ Termin μετεσσωμάτωσις jest tutaj używany nie w sensie orygenistycznym jako wędrówka duszy. Użycie to zostało już odrzucone przez Grzegorza z Nyssy.

²⁷ Por. *Amb.* 7, [w:] PG 91, kol. 1100D.

²⁸ Por. *Amb.* 42, [w:] PG 91, kol. 1324C.

²⁹ Por. *Amb.* 53, [w:] PG 91, kol. 1373C.

³⁰ Por. np. H. U. von Balthasar, op. cit., s. 186–187 oraz L. Thunberg, op. cit., s. 100–106.

³¹ Por. Leoncjusz, *Contra Nestorii et Eutichis*; PG 86:1, ed. J. P. Migne, Paryż 1865, kol. 1281B.

³² *Ep.* 7, [w:] PG 91, kol. 436D–437A.

W swoim systemie antropologicznym Maksym balansuje między jednością a niezależnością dwóch elementów w człowieku. Stworzona przez niego koncepcja, która pozostawia człowieka w otwartości na wieczność i inteligibilność, równocześnie w sposób szczególny dowartościowuje cielesność. Taka koncepcja człowieka nie tylko wpisuje się w całą wizję świata – jego początku i ostatecznego przeznaczenia – stworzoną przez naszego autora, ale przede wszystkim stanowi o istotnym wkładzie Maksyma w historię antropologii filozoficznej.

* * *

Maksym jako teolog i filozof stworzył całościowy, spójny obraz świata i człowieka. To, co mówi on o złożonej hipostazie i szczególnym związku duszy i ciała, stanowi jeden z elementów jego wizji. Podobnie ma się sprawa z pominiętym w tej analizie, a równie istotnym zagadnieniem wolnej woli, które zostaje przez Wyznawcę pogłębione na potrzeby rozważań o ludzkiej woli Chrystusa³³. Nie wiemy, czy poglądy naszego autora zostałyby tak jasno i dokładnie wyłożone, gdyby nie potrzeba polemiki z herezykami. Faktem jest jednak, że cały szereg pism Maksyma powstał właśnie ze względu na sytuację, w której znajdował się ówczesny, targany sporami Kościół, a w którą to sytuację teolog ten był zaangażowany tak mocno, że położył na szali nie tylko racjonalne argumenty, ale także swoje życie³⁴.

MAXIMUS THE CONFESSOR'S POLEMIC WITH THE MONOPHYSITES AND ITS INFLUENCE ON HIS ANTHROPOLOGY

The aim of this study is to analyze the influence of the heresy of Monophysitism on Christian philosophy. We will do so on the basis of Maximus the Confessor's works. In explaining the idea of "composed hypostasis" and the two natures of Christ, the Confessor often uses the analogy between the human body and soul. As a result of this apology, the human being is shown to be a completed essence and a composed nature. Maximus, in his anthropology, balances between the inseparability and the autonomy of soul and body. However, in his system the human being is considered to be destined for eternity and intelligibility. The Confessor emphasizes the dignity of human corporeality.

³³ Por. np. J. P. Farrell, P. Phil, *Free choice in Saint Maximus the Confessor*, South Canan 1989.

³⁴ M. Jankowiak, *Żywoty Maksymusa Wyznawcy*, [w:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia Źródłoznawcze*, t. V, red. T. Derda, E. Wipszycka, Kraków 2004, s.189–191.

BIBLIOGRAFIA

1. Balthasar H. U., *Liturgie Cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris 1947.
2. Bihlmeyers K., *Church History*, t. I, Westminster–Maryland 1985.
3. Bradshaw D., *Maximus the Confessor*, [w:] *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, t. II, ed. L. Gerson, Cambridge 2010.
4. Coopers A. G., *The Body in St Maximus the Confessor. Holy Flesh, Wholly Deified*, Oxford 2005.
5. *Dictionnaire de la théologie catholique*, t. XII, Paris 1929.
6. *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001.
7. Farrell J. P., Phil P., *Free choice in Saint Maximus the Confessor*, South Canan 1989.
8. Karayiannis, V., *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, Paris 1993.
9. Jankowiak, M., *Żywoty Maksymusa Wyznawcy*, [w:] *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia Źródłoznawcze*, t. V, red. T. Derda, E. Wipszycka, Kraków 2004.
10. Kochańczyk-Bonińska K., *Maksym Wyznawca o powstaniu duszy – Ambigua ad Iohannem 42*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 2009, t. 26.
11. Kochańczyk-Bonińska K., *Perychoreza natur w ujęciu Maksyma Wyznawcy*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 2010, t. 27.
12. Leoncjusz z Bizancjum, *Contra Nestorii et Eutichis*, [w:] *Patrologia Graeca*, ed. J. P. Migne, t. 86:1, Paryż 1865.
13. Maksym Wyznawca, *Ambigua ad Iohannem*, [w:] *Patrologia Graeca*, ed. J. P. Migne, t. 91, Paryż 1865.
14. Maksym Wyznawca, *Disputatio cum Pyrro*, [w:] *Patrologia Graeca*, ed. J. P. Migne, t. 91, Paryż 1865.
15. Maksym Wyznawca, *Epistulae*, [w:] *Patrologia Graeca*, ed. J. P. Migne, t. 91, Paryż 1865.
16. Maksym Wyznawca, *Opuscula theologica et polemica*, [w:] *Patrologia Graeca*, ed. J. P. Migne, t. 91, Paryż 1865.
17. Maksym Wyznawca, *Quaestiones ad Thalassium*, [w:] *Patrologia Graeca*, ed. J. P. Migne, t. 90, Paryż 1865.
18. Sherwood, P., *The Ascetic Life in The Four Centuries on Charity*, London 1955.
19. Thunberg, L., *Microcosm and Mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965.

