

Przebóstwienie jako uzdrowienie woli gnomicznej. Maksym Wyznawca w dialogu ze współczesną pneumopatologią

Deification as Healing of the Gnostic Will: Maximus the Confessor
in Dialogue with Contemporary Pneumopathology

Paweł Juda

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Teologiczny, Polska

pawel.juda@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0002-6132-6293>

Abstract: The article asks what „sickness of the spirit” is in its inner structure. Models of pneumopathology (Frankl, Lukas, Costello) rightly recognize an irreducible noological dimension of suffering but cannot supply its ontological content. Through historical reconstruction and systematic correlation, it is shown that this content is provided by Maximus the Confessor’s dyothelite Christology – his distinction between natural and gnostic will. Gnosticism is the precise theological articulation of spiritual sickness; deification, as real participation in Christ’s two wills, is the horizon of its healing.

Keywords: Maximus the Confessor; gnostic will; dyothelitism; deification; pneumopathology; Viktor Frankl; logotherapy; integral anthropology

Abstrakt: Artykuł pyta o integralny wymiar choroby: czym jest „choroba ducha”? Modele pneumopatologii (Frankl, Lukas, Costello) trafnie rozpoznają nieredukowalny wymiar noologiczny cierpienia, lecz nie dostarczają jego ontologicznej treści. Metodą rekonstrukcji historycznej w dialogu z systematyczną perspektywą wykazano, że treść tę oferuje dyoteletyczna chrystologia Maksyma Wyznawcy – rozróżnienie woli naturalnej i gnomicznej. Teza: gnomiczność jest teologicznie precyzyjnym ujęciem „choroby ducha”, a przebóstwienie – realną partycypacją w jedności dwóch wól Chrystusa – horyzontem jej uzdrowienia.

Słowa kluczowe: Maksym Wyznawca; wola gnomiczna; dyoteletyzm; przebóstwienie; pneumopatologia; Viktor Frankl; logoterapia; antropologia integralna

Wstęp

Pytanie o integralny wymiar ludzkiego cierpienia – czy choruje wyłącznie ciało, czy istnieje wymiar, na którym cierpienie dotyka samego ducha – należy do tych, które współczesna humanistyka stawia coraz wyraźniej na pograniczu psychologii, filozofii i teologii. W XX-wiecznej psychoterapii odpowiedź na pierwszą część tego pytania została sformułowana z dojrzałością godną uwagi: logoterapia Viktora E. Frankla, rozwinięta klinicznie przez Elisabeth Lukas i filozoficznie zinterpretowana przez Stephena J. Costello, rozpoznaje istnienie trzeciego, nieredukowalnego do somatyki i psychiki wymiaru – noologicznego lub, w określeniu Costello, pneumatycznego – którego dysfunkcjonalność przejawia się w „nerwicy noogennej” i „pustce egzystencjalnej” (*existentielles Vakuum*)¹.

Jednocześnie, ta sama tradycja, zgodnie z własną zasadą metodologiczną – *scientia naturaliter irreligiosa*, w sformułowaniu Frankla – zatrzymuje się przed progiem teologii (Frankl 1975, 76). Logoterapia potrafi powiedzieć, że duch cierpi, i opisać formy tego cierpienia; nie potrafi natomiast – i nie zamierza – powiedzieć, czym jest dysfunkcjonalność na poziomie pneumatycznym w jej wewnętrznej treści ontologicznej. Nie jest to wada modelu, lecz konsekwencja jego dyscypliny.

Niniejsze studium podejmuje pytanie o chorobę ducha dokładnie tam, gdzie logoterapia milknie. Tezą artykułu jest twierdzenie, że pojęciową treść „choroby ducha” dostarcza dyoteletyczna chrystologia Maksyma Wyznawcy (ok. 580–662) – ściślej, jego rozróżnienie woli naturalnej (*theléma physikón*) i woli gnomicznej (*theléma gnomikón*). W perspektywie Maksyma choruje nie natura – w tym wola naturalna – lecz *tropos* jej istnienia w upadłej hipostazie: gnomiczny sposób chcenia, naznaczony wahaniem, deliberacją „z opinii” i wewnętrznym rozdarciem. Horyzontem uzdrowienia jest przebóstwienie (*theosis*), rozumiane – zgodnie z patrystyczną tradycją Grzegorza z Nazjanzu, Cyryla Aleksandryjskiego i samego Maksyma – jako realna osobowa partycypacja człowieka w jedności dwóch wól wcielonego Syna. Studium nie proponuje „chrystianizacji logoterapii” ani podporządkowania psychoterapii teologii; respektuje franklowską zasadę autonomii obu dyscyplin. Proponuje natomiast, że teologia, wypowiadając się z wnętrza własnej tradycji, może dostarczyć treści, której logoterapia konstytutywnie dostarczyć nie zamierza.

¹ Artykuł powstał bez zewnętrznego finansowania.

I. Pneumopatologia² bez teologii: logoterapia i jej granice

I.1. Trójwymiarowa antropologia Frankla i recepcja Lukas

Wśród propozycji, które najmocniej i najwcześniej podkreśliły konieczność uznania trzeciego – duchowego – wymiaru ludzkiego istnienia, szczególne miejsce zajmuje logoterapia. W ujęciu Frankla cierpienie ludzkie nie poddaje się jednowymiarowej diagnozie. Już w *The Will to Meaning* wyróżnia on trzy kategorie etiologiczne nerwicy: somatogenną, psychogenną oraz – co stanowi jego oryginalny wkład – noogenną, która „bierze swój początek w problemach duchowych, w konfliktach moralnych lub w konflikcie między prawdziwym sumieniem a samym tylko superego” (Frankl 2014, 30). Noogenne nerwice wynikają, według Frankla, z frustracji woli sensu (*Wille zum Sinn*), nazwanej przez niego również „pustką egzystencjalną”. Aby uściślić, czym jest ów trzeci wymiar, Frankl wprowadza pojęcie wymiaru noologicznego – wymiaru antropologicznego, ale nie teologicznego (Frankl 2014, 17). Status ontologiczny tej trójwymiarowości doprecyzowuje Frankl pojęciem „ontologicznego hiatu” (*ontological hiatus*) między obszarem duchowo-egzystencjalnym a obszarem somatyczno-psychicznej faktyczności (Frankl 1975, 27). Pojęcie to – jak pokażemy – stanowi formalny odpowiednik patrystycznego rozróżnienia *logos* natury i *tropos* jej istnienia.

Bezpośrednią uczennicą Frankla była Elisabeth Lukas, której wkład polegał m.in. na opracowaniu klinicznego instrumentu pomiaru frustracji egzystencjalnej – tzw. Logo-Testu (Lukas 1986; Frankl 1975, 80–81). Co istotne dla naszej dalszej argumentacji, Lukas pozostała wierna franklowskiej zasadzie autonomii względem religii, podkreślając, że terapeuta logoterapeutyczny może towarzyszyć pacjentowi w jego poszukiwaniu sensu, ale nie jest uprawniony do narzucania mu treści tego sensu. Pokrewną szkołą psychoterapeutyczną, która systematycznie i bez redukcjonistycznego uprzedzenia uwzględnia wymiar duchowy, jest psychosynteza Roberta Assagioli (Assagioli 1965).

I.2. Costello i granica jako decyzja: *scientia naturaliter irreligiosa*

Kluczowy krok pojęciowy, który pozwala dostrzec konstytutywną granicę logoterapii jako modelu pneumopatologii, czyni współczesny irlandzki filozof

² Termin *pneumopatologia* wprowadził do leksykonu filozoficznego F. Schelling, spopularyzował zaś E. Voegelin (1990, 35). Stosujemy go za Costello (2015, 3–4) w znaczeniu szerszym: jako termin obejmujący tradycje psychoterapeutyczne i filozoficzne rozpoznające istnienie patologii na poziomie ducha. Sam Frankl tego terminu nie używa.

i logoterapeuta Stephen J. Costello, dyrektor Viktor Frankl Institute of Ireland. W artykule *The Spirit of Logotherapy* wprowadza on rozróżnienie między wymiarem *noetycznym* (antropologicznym) a *pneumatycznym* (teologicznym): „Pneuma odnosi się do «ducha» (*Geist*) lub «duszy duchowej» (*Seele*) z wnętrza rejestru religijnego. [...] Człowiek jest w swojej całości ciałem, psyche i duchem” (Costello 2015, 10). Costello podtrzymuje franklowski podział *soma* – *psyche* – *noûs*, ale uznaje, że nad tym antropologicznym trójpodziałem otwiera się dalszy, pneumatyczny horyzont – nie jako „czwarty wymiar” (jak w propozycji „chrześcijańskiej logoterapii” Donalda Tweediego), lecz jako teologiczne ramię, w którym antropologiczna struktura człowieka realizuje swoje przeznaczenie jako *imago Dei*³. Co istotne, Costello pozostawia treść tej pneumatycznej rzeczywistości w dużej mierze niedookreśloną i, choć obeznany z tradycją filozoficzną Voegelina i augustyńskiej refleksji nad sumieniem, nie sięga w swoich analizach do tradycji bizantyjskiej.

Zatrzymanie się Frankla i jego kontynuatorów przed progiem teologii nie jest niedopatrzaniem, lecz świadomie przyjętą zasadą metodologiczną. Frankl formułuje ją w słynnej parze pojęć: *anima naturaliter religiosa* – *scientia naturaliter irreligiosa*. Psyche ludzka jest, według niego, z natury religijna, ale empirycznym świadkiem tej religijności może być wyłącznie nauka, która z natury religijną nie jest (Frankl 1975, 76). Zwięzłym podsumowaniem tej zasady jest aforyzm: „Nie trzeba być sługą, aby móc służyć” (Frankl 1975, 76). Konsekwencja jest fundamentalna: logoterapia może opisywać strukturę choroby na poziomie noologicznym, ale nie może wypowiedzieć pozytywnej treści tego, czym ostatecznie jest dysfunkcjonalność na poziomie pneumatycznym – nie dlatego, że jej instrumentarium jest niedoskonałe, lecz dlatego, że treść ta z definicji wykracza poza obszar, w którym może wypowiadać się terapia jako nauka empiryczna. To właśnie tu otwiera się przestrzeń dla teologicznego dopowiedzenia, którego propozycję – Maksymowe rozróżnienie woli naturalnej i gnomicznej – przedstawiamy w sekcji następnej.

2. Maksym Wyznawca: wola naturalna i wola gnomiczna

2.1. Kontekst historyczny i zasada podstawowa

W pierwszej połowie VII stulecia cesarski dwór konstantynopoliński podjął próbę doktrynalnego kompromisu z niechalcedońskimi wspólnotami

³ Propozycję „chrześcijańskiej logoterapii” jako „czwartego wymiaru” Costello (2015, 5–6) krytykuje jako grożącą popadnięciem w „hagioterapię”. Rozróżnienie to odpowiada u Frankla (2010, 29) dystynkcji między *Seelenbehandlung* a *Seelenheil*: logoterapia zajmuje się zdrowiem duszy, nie jej zbawieniem.

chrześcijańskiego Wschodu poprzez koncepcje monoenergizmu (jednego działania) oraz monoteizmu (jednej woli) we Wcielonym Słowie. Maksym Wyznawca (ok. 580–662) rozpoznał w tym nurcie nie terminologiczną korektę, lecz realne zagrożenie dla pełni człowieczeństwa Chrystusa: jeśli Chrystus posiada jedną wolę i jedno działanie, to ludzka sfera rozumnej, wolnej autodeterminacji zostaje w praktyce wchłonięta przez działanie boskiego Logosu (Daley 2018, 179–181). Sprzeciw Maksyma, który doprowadził do zwołania Synodu Laterańskiego w 649 roku, kosztował go drogo: schwytany na rozkaz cesarza, okaleczony – odcięto mu język i prawą rękę – zmarł na wygnaniu w 662 roku (Louth 1996, 16–17). III Sobór Konstantynopolitański (680–681) przyjął jednak jego stanowisko, definiując istnienie w Chrystusie dwóch naturalnych wól i dwóch naturalnych działań – „bez zmieszania”, „bez zmiany”, „bez podziału” i „bez rozłączenia”.

U podstaw Maksymowej chrystologii leży zasada: działanie (*energeia*) jest własnością natury, nie hipostazy. Chrystus działa, ponieważ posiada naturę zdolną do działania – zarówno boską, jak i ludzką. Natura pozbawiona właściwego sobie działania byłaby „martwą naturą, jak kamień” (Törönen 2007, 155). Wyznanie dwóch natur w Chrystusie z konieczności implikuje uznanie w Nim dwóch odrębnych, trwałych i nieredukowalnych sposobów działania – a zatem i dwóch wól (Daley 2018, 180).

2.2. Rozróżnienie *logos physis* i *tropos hyparxeōs*

Maksym przejmując od Ojców Kapadockich rozróżnienie między „zasadą” lub „definicją” bytu (*logos*) a „sposobem” jego istnienia (*tropos*). Na poziomie bytu napotykamy natury zdefiniowane przez ich *logoi*; na poziomie zaś osoby – „sposoby istnienia” (*tropoi hyparxeōs*). *Ousia*, *physis* i *logos* przynależą do tego samego porządku ontologicznego; *hyparxis*, *hypostasis* i *tropos* – do drugiego (Louth 1996, 49–50). W zastosowaniu do Wcielenia rozróżnienie to pozwala Maksymowi powiedzieć, że *logoi* obu natur – boskiej i ludzkiej – pozostają nienaruszone. Nowe jest wyłącznie *tropos*: hipostatyczny sposób, w jaki te dwie natury współistnieją w jednym boskim Synu (Maksym Wyznawca, *Opusc.* 3, PG 91, 48C; Louth 1996, 192–193).

Dla naszej dalszej argumentacji centralne znaczenie ma jednak zastosowanie tego rozróżnienia do kwestii Upadku. Louth podkreśla, że w wizji Maksyma „wynikiem Upadku nie jest to, że natury same w sobie zostały zniekształcone, lecz raczej to, że natury są nadużywane: Upadek istnieje na poziomie nie *logos*, lecz *tropos*” (Louth 1996, 56). W świecie upadłym *logoi* rzeczy naturalnych pozostają nienaruszone, ale natury mogą działać w sposób sprzeczny z ich fundamentalnymi *logoi*. Jest to rozróżnienie o niezwyklej mocy wyjaśniającej – i właśnie

ono stanowi, jak twierdzimy, strukturalny odpowiednik franklowskiego „ontologicznego hiatu” między duchem a faktycznością.

2.3. Wola naturalna i wola gnomiczna

Na gruncie powyższych rozróżnień Maksym może precyzyjnie zdefiniować wolę naturalną. W *Opuscule* 3. stwierdza: „wola naturalna jest «mocą, która pragnie tego, co naturalne», i zawiera w sobie wszystkie właściwości, które istotowo przynależą naturze” (Maksym Wyznawca, *Opusc.* 3, PG 91, 48A; Louth 1996, 192). Wola naturalna oznacza zatem wrodzoną zdolność każdej rozumnej natury dążenia do właściwego sobie dobra – jest cechą natury jako takiej. Co istotne, ta zdolność jest teleologiczna: ludzie są stworzeni na obraz Boży, a ich zdolność do chcenia odzwierciedla ten obraz. Wolna wola jest, w perspektywie Maksyma, zdolnością ukierunkowaną – jej naturalnym celem jest Bóg jako prawdziwe dobro ludzkiej natury (Louth 1996, 58–59).

Właśnie tu pojawia się pojęcie, które oferuje brakującą treść pojęciową dla współczesnych modeli pneumopatologii. Louth opisuje sytuację upadłego stworzenia: „u istot upadłych ich własna natura stała się dla nich nieprzejrzysta: nie wiedzą już, czego chcą, i doświadczają przymusu, próbując kochać to, co nie może dać spełnienia. [...] Przyciągają je rozmaite, pozorne dobra: są zdezorientowane, muszą deliberować i rozważać, a ich sposób chcenia w tym wszystkim uczestniczy. Maksym nazywa to chceniem wedle opinii, intencji lub skłonności – wszystkie te znaczenia oddaje grecki termin *gnômê*” (Louth 1996, 58–59). Kluczowe jest tu, że gnomiczność nie jest właściwością natury jako takiej, lecz jej upadłym *tropos*. Wola gnomiczna nie dodaje niczego do natury; jest trybikiem, w którym natura – pozbawiona przejrzystości w odniesieniu do własnego dobra – musi działać na sposób „deliberatywny”, wahający się⁴.

Konsekwencja chrystologiczna: Chrystus posiada wolę naturalną w pełni – nie posiada natomiast woli gnomicznej. Jego ludzkie chcenie jest „kształtowane” przez wolę Bożą, ale nie napotyka z jej strony sprzeciwu (Maksym Wyznawca, *Opusc.* 3, PG 91, 48D; Louth 1996, 193). Nie dlatego, że Jego człowieczeństwo jest niepełne, lecz dlatego, że jako jedyny posiada On człowieczeństwo wolne od gnomicznego rozdarcia – człowieczeństwo istniejące w boskiej hipostazie Syna w doskonałej przejrzystości wobec własnego naturalnego dobra. *Locus classicus* tej prawdy stanowi modlitwa w Getsemani, którą Maksym komentuje jako miejsce, gdzie ludzka wola Chrystusa zostaje „kształtowana i prowadzona [ku zgodności z wolą Bożą]

⁴ Porównanie tradycji patrystycznej ze współczesnymi modelami psychoterapeutycznymi w kontekście interdyscyplinarnym wymaga podejścia, które Anatolios (2020, 1–34) nazywa „gramatyką soteriologiczną”: nie konkurencji ujęć, lecz autonomicznych poziomów refleksji.

wedle zespolenia naturalnego *logosu* z trybem (*tropos*) ekonomii zbawienia” (Maksym Wyznawca, *Opusc.* 3, PG 91, 48C; Louth 1996, 192–193).

Zamknięcie argumentu formułuje Maksym w słowach stanowiących jedno z najdonośniejszych zdań patrystycznej soteriologii: „[Ojcowie] wiedzieli, że jedynie ta różnica wól gnomicznych wprowadziła do naszego życia grzech i nasze oddzielenie od Boga. Zło bowiem nie polega na niczym innym, jak tylko na tej różnicy naszej woli gnomicznej wobec woli Bożej” (Maksym Wyznawca, *Opusc.* 3, PG 91, 56BC; Louth 1996, 196). Maksym wskazuje konkretną ontologiczną lokalizację zła: nie w naturze (która pozostaje nienaruszona), lecz w *tropos* istnienia woli.

3. Gnomiczność jako teologiczne ujęcie „choroby ducha”

Tezą niniejszej sekcji jest twierdzenie, że dwie tradycje – logoterapia i chrystologia Maksyma – rozpoznają, każda na swoim poziomie refleksji, ten sam fundamentalny rys ludzkiej kondycji, ale teologiczny aparat pojęciowy Maksyma dostarcza treści, której logoterapia z konstytutywnych racji metodologicznych dostarczyć nie może.

3.1. Paralela strukturalna

Frankl powiada: duch (*noûs*) sam w sobie nie choruje, ale jego ekspresja może zostać zablokowana – co rodzi nerwicę noogenną (Frankl 2014, 30). Wola sensu jest naturalna i nieredukowalna, lecz w sytuacji egzystencjalnej pustki człowiek doświadcza frustracji i niezdolności do odnalezienia sensu (Frankl 1975, 113). Maksym powiada: natura (*physis*) – w tym wola naturalna – sama w sobie nie ulega zniszczeniu w Upadku; zniszczeniu ulega *tropos* jej istnienia, gnomiczny sposób chcenia (Louth 1996, 56). W obu przypadkach mamy do czynienia z tą samą trójczłonową strukturą: (a) istnieje wymiar ludzkiego bytu nieredukowalny do somatyki i psychiki; (b) wymiar ten sam w sobie nie może ulec zniszczeniu; (c) jednakże sposób, w jaki ten wymiar realizuje się w konkretnym istnieniu, może być głęboko zaburzony.

3.2. Różnica jakościowa: opis formalny i treść ontologiczna

Mimo tej strukturalnej paraleli różnica między obydwoma ujęciami jest zasadnicza i dotyczy nie stopnia precyzji, lecz rodzaju wiedzy. Frankl rozpoznaje, że istnieje dysfunkcjonalność na poziomie noologicznym, i potrafi ją opisać fenomenologicznie jako: frustrację, zagubienie, utratę orientacji. Może wskazać, że

źródłem owej frustracji jest brak odniesienia do sensu. Czego – zgodnie z własną zasadą *scientia naturaliter irreligiosa* – nie może powiedzieć, to czym jest owa dysfunkcjonalność w jej wewnętrznej, ontologicznej strukturze.

Maksym dostarcza właśnie tej brakującej odpowiedzi. Gnomiczność nie jest u niego abstrakcyjnym terminem, lecz precyzyjnym opisem trybu (*tropos*), w jakim upadła wola realizuje swoją naturalną zdolność do chcenia. Jej cechy – wahanie, deliberacja, niezdolność do przejrzystego widzenia własnego dobra, wewnętrzne rozdarcie – nie są metaforami, lecz ontologicznymi atrybutami upadłego sposobu istnienia woli. Przyczyna tych atrybutów jest wskazana z teologiczną precyzją: gnomiczność jest oddaleniem trybu chcenia od woli Bożej, w którą wpisane jest prawdziwe, naturalne dobro człowieka. Logoterapia dostarcza zatem trafnego opisu formalnego – poprawnie identyfikuje kontury „choroby ducha” i odróżnia ją od chorób ciała i psychiki – ale nie dostarcza ontologicznej treści tego, co opisuje. Opis Loutha o człowieku upadłym, który „nie wie już, czego chce, i doświadcza przymusu, próbując kochać to, co nie może dać spełnienia” (Louth 1996, 58–59), jest jednocześnie streszczeniem franklowskiej fenomenologii egzystencjalnej pustki i wykładem Maksymowej ontologii gnomiczności.

3.3. Czego logoterapia ująć nie może – i dlaczego nie musi?

Dysfunkcjonalność na poziomie pneumatycznym polega na tym, że *tropos* istnienia ludzkiej woli jest gnomiczny – naznaczony wewnętrzną rozbieżnością wobec woli Bożej, w której zawarte jest naturalne przeznaczenie człowieka. Gnomiczność nie jest „chorobą natury”, bo natura – jak podkreśla Maksym – pozostaje nienaruszona; jest „chorobą sposobu istnienia”. I właśnie dlatego logoterapia może ją rozpoznać fenomenologicznie (jako „frustrację woli sensu”), ale nie może jej nazwać teologicznie – ponieważ do nazwania jej potrzebne jest odniesienie do woli Bożej jako normy, od której gnomiczny *tropos* odchyła się. Odniesienie to leży z definicji poza zakresem *scientia naturaliter irreligiosa*. Ten stan rzeczy nie jest wadą logoterapii, lecz konsekwencją jej metodologicznej dojrzałości: Frankl powiedział dokładnie tyle, ile mógł powiedzieć, respektując granicę swojej dyscypliny.

4. Przebóstwienie jako horyzont uzdrowienia

Jeśli gnomiczność jest teologicznie precyzyjnym ujęciem „choroby ducha”, to pojawia się pytanie o zdrowie: czym jest – na tym samym poziomie ontologicznej

precyzji – uzdrowienie woli gnomicznej? Tezą sekcji jest twierdzenie, że odpowiedź dostarcza patrystyczna koncepcja przebóstwienia (*theosis*), rozumianego jako realna, osobowa partycypacja człowieka w jedność dwóch wól wcielonego Syna – jedności, w której gnomiczny *tropos* istnienia woli zostaje przywrócony do zgodności z jej naturalnym *logos*.

4.1. Przebóstwienie jako integracja gnomy z naturą

Patrystyczna tradycja nie jest jednolita w rozumieniu przebóstwienia. W teologii kapadockiej istnieje napięcie między modelem *theosis* jako transformacji natury – reprezentowanym przez Grzegorza z Nyssy, dla którego zbawienie jest nieskończonym dynamizmem duszy, wznoszącym się ku Bogu (*epéktasis*) – a modelem osobowej partycypacji w życiu samego Boga, zapoczątkowanym przez Grzegorza z Nazjanzu i pogłębionym przez Cyryla Aleksandryjskiego (Daley 2002, 497–506; Beeley 2012, 133–175). Maksym sytuuje się po stronie drugiego modelu, choć twórczo przejmując apofatyczną intuicję Nysseńczyka o nieskończonym dynamizmie duchowego wzrostu, osadzając ją w ontologii hipostazy zamiast w transformacji natury.

Kluczowy tekst dla zrozumienia Maksymowej wizji przebóstwienia, w kontekście woli gnomicznej znajdujemy w *Opusculu* 3. Maksym, komentując Grzegorza z Nazjanzu, pisze o ludzkiej woli Chrystusa: „«wola tamtego», jak mówi wielki Grzegorz, «nie sprzeciwia się Bogu, lecz jest w pełni przebóstwiona». Jeśli jest przebóstwiona, to oczywiście przebóstwiona przez swoje zjednoczenie z Tym, który przebóstwia. To, co przebóstwia, i to, co jest przebóstwiane, są z pewnością dwoma, a nie jednym i tym samym z natury” (Maksym Wyznawca, *Opusc.* 3, PG 91, 48AB; Louth 1996, 192). Przebóstwienie jest tu opisane nie jako zniesienie ludzkiej woli ani jej zastąpienie wolą boską, lecz jako zjednoczenie dwóch rzeczywistości, które pozostają ontologicznie odrębne. *Logos* ludzkiej natury nie ulega zmianie; zmienia się *tropos*: sposób, w jaki wola istnieje i działa, przestaje być gnomiczny i staje się przejrzysty.

Törönen rozwija tę myśl, pokazując, że cała patrystyczna asceza ma u Maksyma charakter „reformowania gnomy”: „Większość Maksymowego rozumienia życia chrześcijańskiego polega na reformowaniu gnomy. Celem jest przywrócenie jej do domu, zjednoczenie jej z naturą. [...] Zjednoczenie gnomy z naturą, osiągnięcie podobieństwa do Boga i ostatecznie przebóstwienie [...] są jedynie różnymi aspektami jednej i tej samej rzeczywistości” (Törönen 2007, 182). Cytat ten pokazuje, że u Maksyma przebóstwienie nie jest czymś dodanym do uzdrowienia woli – jest uzdrowieniem woli.

4.2. *Getsemani jako archetyp uzdrowionej woli*

Wzorzec tego uzdrowienia nie jest abstrakcyjną zasadą metafizyczną, lecz wydarzeniem historycznym: modlitwą Chrystusa w Getsemani. Chrystus rzeczywiście doświadcza ludzkiego cofnięcia się przed cierpieniem – niewinny, naturalny instynkt samozachowawczy, który sam w sobie nie jest grzechem (Maksym Wyznawca, *Opusc.* 3, PG 91, 48BC; Louth 1996, 192). Cofnięcie to nie przeradza się jednak w gnomiczne rozdarcie. Ludzka wola Chrystusa jest „kształtowana i prowadzona” ku zgodności z wolą Bożą – nie przemocą, nie przez zniesienie jej ludzkiego charakteru, lecz przez wewnętrzną przejrzystość, wynikającą z faktu, że człowieczeństwo Chrystusa istnieje w boskiej hipostazie Syna.

Tu odsłania się soteriologiczny sens dyoteletyzmu. Gdyby Chrystus miał jedną wolę – boską – Getsemani byłoby iluzją: pozorem ludzkiego cierpienia. Gdyby miał wolę gnomiczną, ukazywałoby ono solidarność Boga z cierpieniem, ale nie ukazywałoby możliwości jego uzdrowienia. Dopiero Maksymowa pozycja – dwie wole naturalne, z których ludzka jest wolna od gnomiczności – pozwala widzieć w Getsemani zarazem realność cierpienia i wzorzec jego przezwyciężenia: wolę ludzką w pełni wolną, w pełni ludzką i w pełni posłuszną, nie z przymusu, lecz z doskonałej przejrzystości wobec własnego, naturalnego dobra. Louth, komentując ten aspekt, przywołuje sformułowanie Iris Murdoch: „wolność nie jest ściśle ćwiczeniem woli, lecz raczej doświadczeniem trafnego widzenia, które, gdy staje się stosowne, prowadzi do działania” (Murdoch 1970, 67; za: Louth 1996, 60). Przebóstwienie jest właśnie przywróceniem tego „trafnego widzenia”.

4.3. *Uzdrowienie człowieka jako osobowa partycypacja w Chrystusie*

Wzorzec ustanowiony w Chrystusie nie pozostaje zamknięty w Jego indywidualnym istnieniu. Maksymowa chrystologia jest chrystologią soteriologiczną: jedność dwóch wól w Chrystusie jest źródłem i modelem zjednoczenia z Bogiem zachodzącego w nas samych (Daley 2018, 181–185). Khaled Anatolios precyzuje, że kolejne definicje soborowe, włącznie z dyoteletyczną definicją Konstantynopola III, nie stanowiły odpowiedzi na autonomiczne pytania metafizyczne, lecz na doświadczenie zbawienia rozumianego jako reintegracja człowieka w wewnętrzztrynitarną wymianę chwały (Anatolios 2020, 285–330).

W perspektywie Maksyma to włączenie dokonuje się na poziomie woli. Przebóstwienie nie polega na zewnętrznym udzieleniu łaski, która „naprawia” naturę jakby od zewnątrz, lecz na realnej partycypacji w jedności dwóch wól Chrystusa – partycypacji, w której gnomiczny *tropos* chcenia zostaje stopniowo reformowany i przywracany do zgodności z *logos* natury. Proces ten ma, jak

podkreśla Törönen, zarówno wymiar osobowy (zjednoczenie woli jednostki z wolą Bożą), jak i wspólnotowy (zjednoczenie ludzkości w miłości do bliźniego, która jest owocem przewyciężenia egocentrycznego sposobu istnienia gnomy) (Törönen 2007, 182). Przebóstwienie zatem nie jest jedynie „uzdrawianiem duszy” w sensie indywidualnym – jest przywracaniem jedności ludzkiej natury rozbitej przez gnomiczną dezintegrację.

W relacji do logoterapii: Frankl powiada, że sens musi zostać odkryty, a nie wynaleziony – i że odkrycie sensu przynosi uzdrowienie na poziomie noologicznym (Frankl 1975, 113). Twierdzenie to jest trafne, ale z perspektywy teologii Maksyma niepełne. Logoterapia operuje na poziomie odkrywania sensu sytuacyjnego; teologia przebóstwienia operuje na poziomie uczestnictwa ontologicznego. U Frankla „sens” jest kategorią formalną; u Maksyma odpowiednikiem „sensu” jest *logos* natury, który ma treść – jest ukierunkowany na Boga jako prawdziwe dobro ludzkiego istnienia. Przebóstwienie nie polega zatem na tym, że człowiek „znajduje sens”, lecz na tym, że jego wola zostaje uzdrowiona. Rozróżnienie to nie podważa logoterapii – przeciwnie, ukazuje jej doniosłość z nowej strony: każde autentyczne odkrycie sensu jest krokiem ku przejrzystości woli, którą Frankl przeczuwał, gdy pisał o „sensie ostatecznym” (*ultimate meaning*) jako horyzoncie religii (Frankl 1975, 13).

Zakończenie

Niniejszy artykuł podjął pytanie o integralny wymiar ludzkiego cierpienia z perspektywy teologii dogmatycznej, stawiając tezę, że pojęciową treść tego, czym jest „choroba ducha”, dostarcza dyoteletyczna chrystologia Maksyma Wyznawcy. Argumentacja przebiegła w czterech krokach: zarysowano współczesne modele pneumopatologii (Frankl, Lukas, Costello), pokazując, że z konstytutywnych racji metodologicznych (*scientia naturaliter irreligiosa*) zatrzymują się one przed progiem treściowego opisu dysfunkcjonalności na poziomie pneumatycznym; przedstawiono Maksymowe rozróżnienie woli naturalnej i gnomicznej jako precyzyjny aparat pojęciowy, w ramach którego „choroba ducha” zyskuje treść ontologiczną; wykazano strukturalną paralełę między opisem nerwicy noogennej a opisem gnomiczności; wreszcie przedstawiono przebóstwienie (*theosis*) – rozumiane za Maksymem jako realna, osobowa partycypacja w jedności dwóch wól Chrystusa – jako właściwy horyzont uzdrowienia.

Główny wniosek: gnomiczność – upadły *tropos* chcenia – jest teologicznie precyzyjnym ujęciem tego, co współczesna pneumopatologia opisuje fenomenologicznie, ale czemu nie jest w stanie nadać treści. Przebóstwienie – reformowanie gnomy przez jej włączenie w jedność dwóch wól Chrystusa – jest horyzontem uzdrowienia, który wykracza poza logoterapeutyczne „odkrycie

sensu”, nie unieważniając go, lecz odsłaniając jego ostateczne zakotwiczenie. Relacja, jaką proponujemy między teologią Maksyma a logoterapią Frankla, jest relacją dwóch autonomicznych perspektyw. Logoterapia mówi: „duch cierpi, gdy sens zostaje zablokowany”. Teologia przebóstwienia mówi: „wola jest chora, gdy jej *tropos* oddala się od woli Bożej”. Jedno zdanie nie zastępuje drugiego, ale razem pełniej opisują tę rzeczywistość, której dotyczy pytanie o integralny wymiar choroby. Frankl podsumował relację psychoterapii i teologii aforyzmem: „Nie trzeba być sługą, aby móc służyć” (Frankl 1975, 76). Formuła ta równie dobrze podsumowuje naszą intencję.

Perspektywa ta otwiera kierunki dalszych badań: sakramentalny – Eucharystia jako miejsce ontologicznej przemiany gnomy (Balthasar 2003, 313–340); ascetyczny – tradycja filokalna, w której Maksymowe rozróżnienie *logos-tropos* odgrywa centralną rolę (Louth 1996, 33–45); filozoficzny – konfrontacja Maksymowej koncepcji woli gnomicznej ze współczesną filozofią woli, od ricoeurowskiej hermeneutyki „woli i nie-woli” po arendtowską analizę *vita activa* (Ricoeur 1950; Arendt 1978).

Bibliografia

- Anatolios, Khaled. 2020. *Deification through the Cross. An Eastern Christian Theology of Salvation*. Grand Rapids MI: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Arendt, Hannah. 1978. *The Life of the Mind. Vol. II: Willing*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Assagioli, Roberto. 1965. *Psychosynthesis. A Manual of Principles and Techniques*. New York: Hobbs, Dorman & Co.
- Balthasar, Hans Urs von. 2003. *Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor*, tłum. Brian E. Daley. San Francisco: Ignatius Press.
- Beeley, Christopher A. 2012. *The Unity of Christ. Continuity and Conflict in Patristic Tradition*. New Haven-London: Yale University Press.
- Costello, Stephen J. 2015. „The Spirit of Logotherapy”. *Religions*, 7(1), art. 3: 1–12.
- Daley, Brian E. 2002. „Divine Transcendence and Human Transformation: Gregory of Nyssa’s Anti-Apollinarian Christology”. *Modern Theology*, 18(4): 497–506.
- Daley, Brian E. 2018. *God Visible. Patristic Christology Reconsidered*. Oxford: Oxford University Press.
- Frankl, Viktor E. 1975. *The Unconscious God. Psychotherapy and Theology*. New York: Simon and Schuster.
- Frankl, Viktor E. 2010. *The Doctor and the Soul. From Psychotherapy to Logotherapy*. New York: Vintage Books.
- Frankl, Viktor E. 2014. *The Will to Meaning. Foundations and Applications of Logotherapy*. New York: Penguin Publishing Group.
- Grzegorz z Nazjanu. *Oratio* 30.12 (PG 36, 121C).
- Klemens Aleksandryjski. *Stromata* II.17 (PG 8, 1024A).
- Louth, Andrew. 1996. *Maximus the Confessor*. London-New York: Routledge (Early Church Fathers).
- Lukas, Elisabeth. 1986. *Logo-Test. Test zur Messung von „innerer Sinnerfüllung” und „existentieller Frustration”*. Wien: Deuticke.

- Maksym Wyznawca. *Opuscula theologica et polemica* 3 (PG 91, 45B-56D); 16 (PG 91, 185B-212A); tłum. Andrew Louth. W: tegoż, *Maximus the Confessor*, 191–196. London-New York: Routledge 1996.
- Murdoch, Iris. 1970. *The Sovereignty of Good*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Ricoeur, Paul. 1950. *Philosophie de la volonté. I: Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier.
- Tollefsen, Torstein. 2008. *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press.
- Törönen, Melchisedec. 2007. *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Tweedie, Donald F. 1963. *The Christian and the Couch. An Introduction to Christian Logotherapy*. Grand Rapids MI: Baker Book House.
- Voegelin, Eric. 1990. *Published Essays 1966–1985*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

PAWEŁ JUDA – student V roku Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zainteresowania naukowe: chrystologia patrystyczna, soteriologia przebóstwienia, metafizyka chrześcijańska, historia dogmatu, antropologia teologiczna, teologia duchowości, relacja między teologią dogmatyczną a współczesną psychologią egzystencjalną i logoterapią.