

Władysław ARŻANUCHIN*

DROGI ROSYJSKIEJ SCHOLASTYKI

W Rosji scholastyka ciągle otrzymuje negatywne oceny. Wielu ludzi wypowiadających się o krótkim okresie zainteresowania się rosyjskiej myśli scholastyką, jeszcze dzisiaj próbuje porównywać go do pewnego rodzaju choroby, która ogarnęła szkoły prawosławne w XVII i XVIII wieku. Za „szerzycieli” tej choroby – przeciw której Rosjanie nie byli uodpornieni – uważa się zachodnio-europejskie szkoły katolickie i protestanckie. Wydaje się jednak, że negatywny stosunek do scholastyki pojawił się w rosyjskiej kulturze dosyć późno i ma czysto ideologiczne pochodzenie. Zakończenie okresu scholastyki oraz jej kulturowe przezwyciężenie w drugiej połowie XVIII w. stało się widoczne w tym, że scholastykę zaczęto utożsamiać z bezpłodnymi i bezprzedmiotowymi wywodami szkolnych teoretyków. W wyniku tego stosunek do scholastyki stał się wyraźnie wrogi w połowie XIX w. Było to związane ze wzrostem rosyjskiej świadomości narodowej oraz z ideologiczną i polityczną walką Wielkiej Rosji przeciw polsko-katolickiemu i unickiemu wpływowi na Ukrainie i Białorusi. Wtedy to zaczęła nabierać realnych kształtów cerkiewno-polityczna idea, zgodnie z którą zasad scholastyki nie można pogodzić z prawosławnym etosem, albowiem wchodzi z nim w sprzeczności, których nie można przezwyciężyć oraz prowadzą go ku zniszczeniu. Dlatego też walkę przeciw scholastyce uznawano za walkę o przetrwanie tożsamości kulturowej i religijnej Ukraińców, Białorusinów oraz Rosjan. Tradycyjnie to przekonanie podtrzymywały wszystkie miejscowe kościoły prawosławne. W czasach ZSRR pogląd ten otrzymał nieoczekiwaną pomoc ze strony ideologii sowieckiej propagowanej w latach 1960-1990. Ideologia ta oceniała

* Vladislav [Władysław] ARŻANUCHIN, b. profesor Uniwersytetu im. Hercena w Sankt Petersburg († 2003). – Jest to rozszerzony tekst wykładu wygłoszonego dnia 12 III 2003 r. po angielsku na posiedzeniu Towarzystwa Naukowego Jezuitów w Krakowie pt.: *Scholastic Philosophy in the Russian Empire*.

rodzące się w środowisku rosyjskiej, ukraińskiej i białoruskiej scholastyki prace teologiczne i filozoficzne jako mniej lub bardziej dla niego szkodliwe. Ten paradoks można wyjaśnić w następujący sposób: Sam fakt istnienia rosyjskiej scholastyki przeciwstawia się ideologicznym koncepcjom filozoficznym i teologicznym, będącym odzwierciedleniem ideałów wyrażających ducha narodowego lub innych bliżej nieokreślonych społeczno-ideologicznych zbitek pojęciowych (na przykład: Rosja jako prawosławna cywilizacja). Na szczęście, w ostatnim czasie w Rosji – po epoce pogardliwego stosunku do scholastyki – obserwujemy pewnego rodzaju rozbudzenie zainteresowania się nią. Rehabilitacja scholastyki w rozwoju kultury rosyjskiej zakłada – według naszej opinii – zrozumienie jej jako jednego z ważnych elementów modernizacji Rosji w epoce nowożytnej, zakłada podejście do niej jak do fundamentu rosyjskiego racjonalizmu.

Ewolucja rosyjskiej scholastyki dokonała się w czasie obejmującym jeden wiek: od połowy XVII do połowy XVIII wieku. Scholastyką kończy się kultura Rusi Moskiewskiej, a zaczyna się kultura Rosyjskiego Imperium. Podstawowe formy, treść i siły sprawcze kierujące przemianą Rusi w Rosję określiły w końcowym rozrachunku zarówno ogólne cechy rosyjskiej scholastyki, jak i jej abstrakcyjny charakter. Dzisiaj wszyscy właściwie się zgadzają z tym, że polityka europeizacji zaczęła się w Rosji nie za Piotra I, lecz dużo wcześniej – w połowie XVII w., kiedy to za pomocą „łacińskich nauk”, zapożyczonych z Zachodu, władza uczyniła próbę uformowania nowej rosyjskiej ideologii. Rola scholastyki w tej próbie nie była wcale mało istotna. Już w samym sposobie przeszczepienia zachodniej scholastyki na rosyjską glebę kryły się rozbieżności, które w istotny sposób wpłynęły na kierunki ewolucji myśli filozoficznej i teologicznej w Rosji. W XVII w. scholastyka była interesująca dla rosyjskich reformatorów nie sama w sobie, ale jako narzędzie nowej syntezy religijnej. Rozwój scholastyki w Rosji ograniczał się do jednej formy – do arystotelizmu, i nie udało mu się zabłysnąć tym twórczym impulsem, jaki scholastyka zachodnia otrzymała od Kartezjusza. W XVII w. rozwój scholastyki europejskiej określały zakony katolickie oraz uniwersytety, których zasadą organizacyjną była korporacja. W stosunku do rozwoju nauki funkcjonowały one jako stowarzyszenia niezależnych i wolnych badaczy, jako otwarte fora idei. Całkowicie inaczej wyglądała ta sprawa w Rosji. Pojęcia korporacji nie można zastosować ani do wyższych instytucji Rosyjskiej Cerkwi, ani do rosyjskich szkół wieku XVII i XVIII. Poczynając od wieku XVIII, Cerkiew i uniwersytet w Rosji funkcjonowały jako „instytucje”. Sama zasada „instytucji” wykluczała możliwość utworzenia na ich fundamencie stowarzyszeń o charakterze cerkiewnym i akademickim, a wraz z nimi – gwarancji akademickiej wolności. Tylko władza mogła rozwijać scholastykę, która nie miała akademickich swobód, władza jednak – z samej swej istoty – nie mogła tego uczynić. Scholastyczna nauka w Rosji czuła się u siebie tylko

w państwowym systemie wychowania. Zapożyczone z Europy programy scholastyczne stały się fundamentem kształtującej się w XVII i XVIII w. nowej pedagogiki rosyjskiej. Patoś służebności i utylitarności oraz duch instrumentalizmu przenikają wszystkie rosyjskie szkoły scholastyczne. To wycisnęło na rosyjskiej scholastyce niezatarte piętno twórczej pochodności, czyli swoistego kompleksu, na który polska scholastyka – występująca tu w roli „dawcy” względem ukraińskich i rosyjskich szkół XVII w. – cierpiała w o wiele mniejszym stopniu. Nie ma żadnej wątpliwości, że ten właśnie kompleks był przyczyną niedostatecznego rozwoju rosyjskiego środowiska społecznego i filozoficznego w wiekach XVII i XVIII. W epoce Piotra I, kiedy to nowy rosyjski racjonalizm opanował polityczną władzę, scholastyka w Rosji – podobnie jak i Cerkiew – nabrała „państwowego” charakteru. Kontekst ideologiczny stał się częścią jej natury. Od tego czasu filozofia próbująca się wyrwać z tego kontekstu, stawiała się jednym z najbardziej niebezpiecznych rodzajów działalności w Rosji. Filozofia zatem – jako wolna twórczość – była władzy niepotrzebna. Formą dominującą zarówno scholastyki, jak i chronologicznie podążającego za nią w XVIII w. wolffianizmu, stał się „popularny” racjonalizm. Jego celem było nie tyle tworzenie mapy świata, co porządkowanie sposobu myślenia ludzi. Rosyjska myśl filozoficzna i teologiczna zawsze doświadczała pewnego rodzaju presji ze strony rosyjskiej ideologii. Władza, rozumiana – zgodnie z zasadami – jako pisana z dużej litery, rości sobie pretensje do określania w kategoriach racjonalny sposób właściwego sensu myśli naukowej. Pod taką presją już w XVIII w. pojawiły się w rosyjskiej scholastyce instytuty i szkoły, które dobrowolnie rezygnowały z niezależnej twórczości naukowej, rezygnowały z analizy rzeczywistości, a zajmowały się przede wszystkim zwykłą racjonalizacją działania władzy. Stosownie do mitu władzy, łączą je wszystkie racjonalno-celowe poglądy na człowieka i na proces historyczny. Jako fenomen kulturowo-ideologiczny, należący bardziej do języka filozoficznego niż do filozofii, „popularny” racjonalizm zapuścił głęboko korzenie w rosyjskim wychowaniu i przetrwał tu aż do połowy lat osiemdziesiątych XX w.

Rozprzestrzenianie się scholastyki zaczęło się w Rosji wtedy, kiedy w Europie znajdowała się ona na końcowych etapach rozwoju. Z trzech głównych szkół scholastycznych, które istniały w Europie w drugiej połowie XVII w. – tomizmu, nominalizmu i „drugiej” scholastyki – największą popularnością cieszyły się w Rosji tomizm i „druga” scholastyka. Taki sukces w rosyjskim środowisku kulturowym zawdzięczają one przede wszystkim polsko-ukraińskiemu wpływowi, który już za cara Aleksego Michajłowicza przybrał kształt interwencji kulturowej, zwłaszcza po przyłączeniu Ukrainy do Rosji w 1654 r. Rolę szczególną w propagandzie scholastyki w Rosji miała otwarta na Ukrainie w 1632 r. Akademia Kijowsko-Mohylańska (AKM). Biorąc pod uwagę jej program i treść nauczania, była ta Akademia kopią polskich kole-

giów jezuickich. Sam Piotr Mohyła (1596/1597-1647), założyciel Akademii, znakomity prawosławny teolog, metropolita kijowski i galicyjski, prezentował sobą nową europejską tożsamość chrześcijańską. Piotr Mohyła, chociaż był rodowitym Mołdawianinem, nauki pobierał we Francji, a jeśli wziąć pod uwagę formację duchową, to należał do katolickiej kultury Polski, był jednak oddany Cerkwi Prawosławnej. Również inni pierwsi profesorowie Akademii Kijowskiej byli wychowankami polskich szkół katolickich. W polskich jezuickich kolegiach uczyli się między innymi: Innocenty Gazel (1600-1683) – rektor AKM w latach 1645-1650, Łazarz Baranowicz – rektor AKM w latach 1650-1658, Warłam Jasiński – rektor AKM w latach siedemdziesiątych XVII wieku, metropolita kijowski. Nie należy się zatem dziwić, że to właśnie jezuickie podręczniki do filozofii i teologii takich klasyków „drugiej” scholastyki i tomizmu, jak Kajetan, Valencia, de Ariaga, Molina, Vázquez, Perez, de Lugo, Martínez, Hurtado, były używane w Akademii Kijowskiej przynajmniej do połowy XVIII w. W literaturze naukowej przyjęto uznawać te podręczniki za arystotelowskie. Taka klasyfikacja nie wydaje się jednak zbyt trafna. Arystotelizm bowiem dawał kijowskim podręcznikom filozofii raczej ogólną orientację naukową niż określał ich treść. Bezpośrednim źródłem tych podręczników byli przede wszystkim scholastycy XVI wieku: Scaliger, Zabarella, luteranin Melanchton oraz jezuici: Toletus, Pereira, Suárez. Treść doktrynalna tych podręczników nie tylko do metafizyki i filozofii, ale też do teologii, była zależna od tych właśnie autorów. Do połowy XVII w. teologia kijowska – rozwijając się niezależnie od moskiewskiej szkoły teologicznej – była nastawiona głównie na łacińsko-polskie wzorce chrześcijaństwa. Pierwszym znakomitym przedstawicielem tej szkoły był Lawrentij Zizanij. W swoim *Wielkim katechizmie* sformułował on nowy dla Rosjan sposób pojmowania życia religijnego jako obowiązku. W odróżnieniu od greckiej patrystyki, teologia kijowska nie ograniczała swojego przedmiotu do Boga samego w sobie, ale, jak to było przyjęte w teologii katolickiej, włączała w przedmiot swoich badań wszystkie przejawy boskości w świecie. Oprócz tego Rosjanie nie mogli podzielać przekonania ukraińskich teologów, że to właśnie rozum czyni ludzi żywymi ikonami Boga. Bez względu jednak na to, że takie zwrócenie się uczonych z Kijowa ku tradycjom łacińskiego nauczania niepokoiło, a nawet przerażało przedstawicieli szkoły moskiewskiej, na przestrzeni całego stulecia, zaczynając od XVII w., Akademia Kijowska była głównym źródłem nie tylko rosyjskiej filozofii scholastycznej, ale także nowej elity Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Akademię Kijowską ukończyli: Paweł Morawski – metropolita riazański w latach 1683-1687, Justyn Bazylewicz – biskup kurski i białogrodzki w latach 1705-1709, Sylwester Krajski – metropolita smoleński w latach 1705-1712, Józef Łazarewicz – metropolita rostowski w latach 1691-1701, Teodozy Janowski – od 1720 r. arcybiskup nowogrodzki, Stefan Jaworski – pełniący obowiązki patriarchy na początku XVIII

w., Teofan Prokopowicz – ścisły współpracownik Piotra I i twórca projektu reformy Rosyjskiej Cerkwi. Dzięki AKM już w połowie XVIII w. udało się Rosji pomniejszyć kulturowy rozdźwięk między Cerkwią Rosyjską a chrześcijaństwem europejskim.

Historia scholastyki w Rosji zaczyna się wraz z historią rosyjskich szkół. W latach 1645-1647 na zaproszenie Fiodora Rtyszczewa (1626-1673), znanego działacza państwowego i ścisłego współpracownika cara Aleksego Michajłowicza, przybyło do Moskwy około trzydziestu uczonych zakonników z różnych prawosławnych klasztorów Ukrainy. Celem ich pobytu w Moskwie było tłumaczenie Pisma Świętego i ksiąg liturgicznych, a także kształcenie rosyjskich tłumaczy Biblii i korektorów-redaktorów ksiąg cerkiewnych. W 1648 r. ta kolonia uczonych ukraińskich została przeniesiona do klasztoru pod podwójnym wezwaniem: św. Andrzeja i Przemienienia Pańskiego, w którym mnisi otworzyli szkołę i nauczali w niej gramatyki, retoryki i filozofii. W czasach późniejszych szkole tej na stałe została przypisana nazwa Szkoły Rtyszczewskiej. Chociaż na mocy ukazu carskiego z dnia 14 maja 1649 r. dwór nadał szkole oficjalny status i zaczął przeznaczać pieniądze na jej utrzymanie, Szkoła Rtyszczewska przypominała bardziej propagujące kulturę i oświecenie bractwo niż typową instytucję naukową. Tym niemniej, jak o tym świadczą siedemnastowieczne źródła, uczniowie Szkoły Rtyszczewskiej byli: „błyskotliwi w nauce gramatyki słowiańskiej i greckiej, a nawet bardzo zainteresowani nauką retoryki i filozofii”¹. Wiadomości na temat treści kursów filozoficznych Szkoły Rtyszczewskiej są fragmentaryczne i trudno jest dzisiaj powiedzieć, jakiego scholastycznego kierunku trzymali się jej pedagodzy. Można przypuszczać, że tacy wykładowcy tejże szkoły, jak Epifan Sławiniecki (zm. w 1675 r.) i Karion Istomin prowadzili zajęcia w Szkole Rtyszczewskiej według takiego systemu scholastycznego, jakiego się nauczyli w AKM w czasie trwania kursu filozoficznego prowadzonego przez jej rektora Innocentego Gizela².

W pracach tych pedagogów nie sposób nie zauważyć drugiej linii motywacji ich oświeceniowej działalności, która wyrażała się przede wszystkim w ich cerkiewnym umiłowaniu tego, co greckie. Ta linia wiązała kijowskich uczonych z mistyczno-ascetycznymi tradycjami prawosławnych zakonników ukraińskich. W odróżnieniu od rosyjskich klasztorów pierwszej połowy XVII w., w ukraińskich prawosławnych klasztorach ta tradycja pozostawała żywa i miał tu kto wyklądać dzieła greckiej patrystyki. W tym sensie prawosławie

¹ *Żywot wielce szacownego męża Fiodora Rtyszczewa*. – Starożytna Biblioteka Rosyjska, czyli zbiór różnych utworów rosyjskich. Wydanie 2-gie. Tom XVIII. Moskwa 1791, s. 401.

² Można o tym sądzić, opierając się na filozoficznych tezach Kariona Istomina. Por. *Prace Kijowskiej Akademii Duchownej*. 1888. Nr 2, s. 299-300.

ukraińskie było bardziej związane z Rumuńską Cerkwią Prawosławną niż z prawosławiem rosyjskim. Nie ma się więc czemu dziwić, że w Moskwie wokół kierującego Szkołą Rtyszczewską Epifana Sławinieckiego zgromadził się krąg zwolenników odrodzenia duchownego oświecenia na gruncie bizantyjskiej patrystyki, który później, już po zamknięciu szkoły w klasztorze pod wezwaniem św. Andrzeja, będzie miał ogólnorosyjski wpływ. W latach 1650-1670 zwolennicy szkoły greckiej, gromadzący się wokół Szkoły Rtyszczewskiej, cieszyli się politycznym poparciem rosyjskiego dworu i byli wyrazem jego troski o stan oświecenia w Rosji. Marzyli oni o tym, aby utworzyć w Rosji taką szkołę, która odpowiadałaby normom europejskim, ale byłyby jednocześnie przeniknięta ideami grecko-bizantyjskimi. Moskiewscy zwolennicy szkoły greckiej nie byli przeciwni łacińskiej scholastyce jako takiej, ale uważali, że „greckie nauczanie” było bardziej odpowiednie dla rosyjskiej tradycji duchownej. W myśli zwolenników systemu greckiego rola źródła oświecenia odnosiła się do greckiego języka, do greckiej retoryki i dialektyki, oraz do bizantyjskiej patrystyki. Mogło się wydawać, iż w usilnym zdążaniu ku utworzeniu szkoły na fundamencie bizantyjskim było więcej prawosławnego marzycielstwa niż praktycznych propozycji. Ogólna sytuacja kulturowa w Rosji w pierwszej połowie XVII w. nie była korzystna dla tego wszystkiego, co greckie. W XVII w. Rosjanie uważali, że na greckich nauczycielach cerkiewnych, których wszędzie w Rosji tak ochoczo przyjmowano, już nie zawsze można się było oprzeć. Wielu z nich przyjeżdżało do Moskwy nie z chrześcijańskiego Wschodu, ale z Zachodu – z Wenecji czy z Padwy, z Rzymu czy Genewy, gdzie otrzymywali oni wiedzę o bizantyjskiej patrystyce na zachodnich uniwersytetach. W rosyjskiej cerkwi początku XVII w. istniał nawet pogląd, że Grecy utracili prawdziwą wiarę i że prawdziwą pobożnością mogą się teraz chlubić jedynie Rosjanie. Dochodziło nawet do tego, że na początku XVII w. zabraniano greckim kupcom wchodzić do rosyjskich świątyń. Najpełniejsze wyrażenie takiego pogardliwego poglądu na temat Greków znajduje się w *Dyskusjach o wierze z Grekami* Arsenija Suchanowa. Główną ideą tego dzieła jest twierdzenie, iż Moskwa we wszystkich dziedzinach, a przede wszystkim w dziedzinie religii, zastąpiła Konstantynopol. W Rosji jednak, a w szczególności w Moskwie, nie brakowało zwolenników odrodzenia greckiej patrystyki. Należał do nich patriarcha moskiewski Józef (1642-1652), za którego w Rosji wznowiono publikacje uczonych dzieł świętych ojców. W 1641 r. został wydrukowany *Margarit* Jana Chryzostoma, a w 1642 r. – jego żywot. W tymże roku zostało wydanych także 12 nauk ojca Doroteusza. Od 1643 do 1653 r. w Moskwie trzykrotnie wychodziły nauki Efrema Syryjczyka. W 1647 r. została natomiast wydrukowana *Drabina* Jana Lestwicznika (Klimaka). Lecz największe wysiłki w celu rehabilitacji greckiej spuścizny teologicznej podjęto w kręgu ludzi, skupiających się przy patriarchasze Nikonie. Do kręgu tego należeli: Fiodor Rtyszczew, Iwan Niewie-

row, a także Bonifacy. Ich staraniem została wydana w Moskwie *Książka o wierze*, broniąca autorytetu cerkwi greckiej i wschodnich patriarchów. Główną myślą tej książki było twierdzenie, że to Grecy zachowali prawdziwą wiarę, bez względu na tureckie jarzmo. Mnisi z klasztoru św. Andrzeja przetłumaczyli w połowie XVII w. z nowożytnego języka greckiego na rosyjski *Rozmowy i Przeciw Eunomiuszowi* Bazylego Wielkiego, *50 nauk* Grzegorza Teologa, *Nauki* Jana Chryzostoma na Pięćdziesiątnicę, dzieła Jana Damasceńskiego, Atanazego z Aleksandrii, *O modlitwie* Symeona Nowego Teologa, *O milczeniu* Grzegorza Synaity. W Moskwie ukraińscy zakonnicy po raz pierwszy w historii cerkwi rosyjskiej zaczęli tłumaczyć na język rosyjski dzieła wschodnich ojców Kościoła z łacińskich, zachodnich wydań. Było to głównie zasługą Epifana Sławinieckiego. On to przetłumaczył *Pytania* Justyna Filozofa z paryskiego wydania z 1636 r., *Dyskusje* Atanazego Wielkiego z Ariuszem z łacińskiego wydania z 1482 r. oraz *O psalmach* Atanazego Wielkiego. Nie można nie zauważyć, iż moskiewscy zwolennicy szkoły greckiej byli ludźmi nowych czasów, którzy patrzyli na prawosławie już nie tylko jak na religię, ale jak na swoisty fenomen kulturowy. Ich sympatia do tego, co bizantyjskie miała także ukierunkowanie społeczne. Władze rosyjskie, świadome konieczności przewyciężenia rozłamu pomiędzy tradycją a „nieokrzesanym obyczajem” przy pomocy Szkoły Rtyszczewskiej, szukały możliwości oparcia swoich planów na greckiej tradycji duchowej. Szkoła Rtyszczewska przetrwała 33 lata i w 1673 r. w związku ze śmiercią jej założyciela Fiodora Rtyszczewa została zamknięta. Tym niemniej „stronnictwo greckie”, które wyrosło na fundamencie tej szkoły, zachowało i obroniło swoje pozycje do końca XVII w.

Drugą moskiewską szkołą, w której programie znajdowała się filozofia scholastyczna, była otwarta w 1665 r. na mocy ukazu dworu carskiego Szkoła Spaska (od rosyjskiego słowa *Spas* – Zbawiciel) przy klasztorze pod wezwaniem Objawienia Bożego. W szkole tej jednak było tylko trzech uczniów – pisarze z dwóch instytucji sądowych: Tajnej i Pałacowej – a jedynym jej nauczycielem był Szymon Połocki (1629-1680). „Błyskotliwy logik o jasnym spojrzeniu filozoficznym”, jak o Połockim pisał jego uczeń Sylwester Miedwiediew³, w ogóle nie znał języka greckiego i wykladał po łacinie. Filozoficzne poglądy Szymon Połocki zawdzięcza studiom w Akademii Kijowsko-Mohylańskiej w latach 1637-1651 pod kierunkiem Łazarza Baranowicza oraz w jezuickim kolegium w Wilnie, gdzie studiował w roku akademickim 1653/1654. Do Moskwy zaś przyjechał Połocki w roku 1664 z rekomendacji patriarchy jerozolimskiego Paise Ligarida (1609-1678) i od razu znalazł się w centrum życia cerkiewno-społecznego rosyjskiej stolicy. W latach 1665-

³ *Pisma Sylwestra Miedwiediewa*, wydane przez S. N. Brajlowskiego, Sankt Petersburg 1905, s. 64.

1666 był Połocki nauczycielem dzieci carskich i redaktorem materiałów Soboru Arcybiskupiego z 1666 r.

Szymon Połocki drukował i rozprowadzał łacińskie i polskie książki, rozpowszechniał polsko-łacińskie wzorce kulturowe i pod ich wpływem pisał sztuki dla teatru znajdującego się przy dworze cara. Na jezuickie pochodzenie filozoficznych poglądów Połockiego wskazuje m.in. to, że dzielił filozofię na trzy części: logikę, „naturalną” filozofię i etykę. „Naturalną” filozofię Szymona Połockiego można nazwać scholastyczną, ponieważ większa jej część jest zgodna z jezuickim arystotelizmem. Teoretyczne powiązanie Szymona Połockiego z systemem jezuickim było oczywiste dla jemu współczesnych. Wiadomo, iż patriarcha moskiewski Joachim otwarcie obwinił Połockiego o podążanie za jezuitami. Intelktualna tradycja jezuitów nie była jednak, jak widać, jedynym źródłem filozoficznej inspiracji Połockiego. Jego głównym dziełem filozoficznym był traktat *Wieniec wiary*, który w 1690 r. został osądzony przez Moskiewski Sobór Arcybiskupi Kościoła Prawosławnego jako heretycki za jawne trzymanie się poglądów Tomasza z Akwinu i Dunsza Szkota.

W sprawie rozwoju oświecenia w Rosji, Szkoła Spaska od momentu swojego założenia aż do zamknięcia w 1667 r. była w opozycji do moskiewskich zwolenników szkoły greckiej. W tym sporze Szymon Połocki zajmuje pozycję jawnego zwolennika takiej drogi rozwijania tej szkoły, jaka była praktykowana na łacińskim Zachodzie⁴. Można przypuścić, że ideałem dla niego było Kolegium św. Atanazego, założone w Rzymie w 1576 r. przez papieża Grzegorza XIII specjalnie dla prawosławnych Greków, którzy nie mieli możliwości otrzymania wykształcenia u siebie w kraju. W 1622 r. to Kolegium zostało przekształcone w seminarium, przeznaczone do formowania Greków z Bizancjum tak, aby ci – po skończeniu kursu – mogli pracować w swoim kraju jako prawosławni lub katolicy księża. Następnie Kolegium św. Atanazego stało się główną szkołą kształcąca kapłanów dla Kościoła Unickiego. Obraz Kolegium św. Atanazego staje nam przed oczami, kiedy zaznajamiamy się z zaproponowanym przez Połockiego projektem pierwszej w Rosji instytucji szkolnej o charakterze uniwersytetu: Moskiewskiej Słowiańsko-Grecko-Łacińskiej Akademii. W swojej sympatii ku tradycjom łacińskim Szymon Połocki nie był osamotniony. Wokół niego zebrała się w Moskwie cała grupa „zwolenników szkoły łacińskiej”, w której główną rolę grała córka cara, księżniczka Zofia, księżę W. W. Golicyn oraz uczeń Połockiego Sylwester Miedwiediew.

Polemika między „zwolennikami szkoły łacińskiej” a „stronnictwem greckim”, szczególnie wyraźna od lat siedemdziesiątych, zaczęła dominować w rosyjskim życiu duchowym na przełomie wieków XVII i XVIII. W tej ideolo-

⁴ Najwyraźniejszym wyrażeniem tego, że Szymon Połocki był zwolennikiem tradycji Zachodu, była jego praca *Berło władzy* (1666).

gicznej dyskusji, ciągnącej się przez ponad trzy dziesięciolecia, w zasadzie głównym problemem było pytanie o wybór dróg rozwoju szkoły rosyjskiej, rosyjskiej teologii i całej rosyjskiej cerkwi po tragicznych wydarzeniach związanych z cerkiewnym rozłamem z połowy XVII w. Wszyscy uczestnicy tej dyskusji zgadzali się z tym, że to rosyjska ignorancja stała się przyczyną cerkiewnej katastrofy i że Rosji potrzebna jest szkoła. Pytanie było tylko, jaka to powinna być szkoła? Czy Cerkiew Prawosławna powinna była pójść – jak uważali prawosławni „zwolennicy tradycji łacińskiej” – za przyjętą na Zachodzie naukową drogą rozwoju teologii, czy też – jak nalegali zwolennicy szkoły greckiej – powinna by troszczyć się przede wszystkim o zachowanie w teologii mistyczno-ascetycznej tradycji Bizancjum? Czy wiara powinna się opierać na cerkiewnej tradycji, czy też może się także opierać na logice? Jaki język – grecki czy łaciński – jest bardziej pożyteczny dla Rosjanina?

Spór o moment przeistoczenia Najświętszych Darów stał się polem, na którym te dwa stronnictwa – „pro-łacińskie” i „pro-greckie” – zaczęły mierzyć swoje siły i demonstrować swój wpływ na władzę. W tym też sporze zostały określone perspektywy rosyjskiej scholastyki na pierwszą połowę XVIII w. Spór pomiędzy Epifanem Sławinieckim a Szymonem Potockim, który zaczął się w Moskwie w 1673 r. od publicznej dyskusji akademickiej, ogarnął wkrótce całą Cerkiew Rosyjską. Z czasem, na równi z teologicznymi kwestiami, zostały wciągnięte do walki problemy filozoficzne, cerkiewno-historyczne oraz polityczne. Dla Cerkwi Prawosławnej pytanie o moment przeistoczenia Najświętszych Darów nie było nowe. Już w czasie Soboru Florenckiego (1438-1439) kwestia przeistoczenia była przedmiotem ostrej dyskusji⁵. Wtedy to św. Marek z Efezu sformułował teologiczne zasady, które w XVII w. zostały zaadoptowane przez moskiewskich zwolenników szkoły greckiej jako rodzaj broni. Używając terminologii św. Marka z Efezu, obwiniali oni „zwolenników tradycji łacińskiej” o „adorację chleba”, twierdząc, że zwolennicy szkoły łacińskiej, jak i wszyscy chrześcijanie zachodni; przyjmują w czasie komunii nie Ciało Chrystusa, a zwykły chleb. Stronnictwo pro-greckie uważało, że członkowie stronnictwa pro-łacińskiego rozbijają jedność Kościoła, stawiając go przed koniecznością wyboru między bizantyjską nauką o uczestnictwie wszystkich Osób Przenajświętszej Trójcy w Eucharystii a zachodnią nauką o Eucharystii, zgodnie z którą Chrystus tworzy jakąś szczególną istotę eucharystycznego *Corpus Mysticum*⁶.

⁵ Por.: Św. Marek z Efezu. *Nauka o tym, że nie sam fakt wymówienia słów Zbawiciela poświęca Boże Dary, ale również następujące po nim inne modlitwy i błogosławienie przez kapłana, poprzez moc Ducha Świętego*. Archimandryta Ambroży (Pogodni). *Św. Marek z Efezu i Unia Florencka*. Jordanville 1963. s. 295-301.

⁶ Dokumenty, które denuncjują „adoratorów chleba”, zgodnie z decyzją patriarchy Joachima zostały zebrane w książce Osten. (por.: Osten. *Pamiętki rosyjskiego piśmiennictwa duchow-*

W 1685 r., kiedy walka stronnictw „pro-łacińskiego” i „pro-greckiego” znajdowała się w swoim apogeum, do Moskwy z Konstantynopola przybyli dwaj greccy mnisi – bracia Joannikij (1633-1717) i Sofroniusz (1652-1730) Lichudowie. Decyzję o wysłaniu do Moskwy braci Lichudów w celu umocnienia pozycji moskiewskich „zwolenników szkoły greckiej” powziął patriarcha Jerozolimy Dosyfej, który grał bardzo istotną rolę w walce z moskiewskimi „zwolennikami szkoły łacińskiej”. Bracia Lichudowie natychmiast zostali w tę walkę wciągnięci i stali się liderami partii „pro-greckiej”. Ich przybycie stało się przyczyną uzyskania przez moskiewskich „zwolenników szkoły greckiej” przewagi w zmaganiu z ideami przedstawicieli partii pro-łacińskiej⁷. W 1685 r. Lichudowie otworzyli w Moskwie szkołę grecką. W 1687 r. to właśnie według ich projektu, a nie według projektu ich oponenta Szymona Połockiego, w rosyjskiej stolicy został otwarty Helleńsko-Grecki Instytut (przyszła Słowiańsko-Grecko-Łacińska akademія) – pierwsza szkoła wyższa w Rosji.

W czym leżała przyczyna czasowego wprawdzie, ale jednak sukcesu braci Lichudów? Co w postawie uczonych mnichów z Konstantynopola było tak pociągające dla władz moskiewskich? Przede wszystkim to, że z teologicznego punktu widzenia bracia Lichudowie wychowali się w Wenecji pod wpływem Gierasima Włacha (1605-1685), metropolity Filadelfii (1679-1685), którego przez kilka lat byli uczniami. Jako teolog, Gierasim Włach [Blachos z Krety] wyrażał poglądy, które zgadzały się z głównym prądem przyjętym przez mistyczno-ascetyczne spojrzenie greckiej patrystyki. Znaczna część jego teologicznej twórczości była związana z uczestnictwem w wydaniu dzieł przesławnego Maksyma Wyznawcy⁸. To wydanie stało się źródłem argumentów dla liderów „pro-greckiej” partii w ich walce z moskiewskimi przedstawicielami stronnictwa łacińskiego. Oprócz tego, udało się w Moskwie braciom Lichudom –co prawda nie bez pomocy patriarchy Jerozolimy Dosifeja⁹ –

nego XVII wieku. Kazań, 1865). O okolicznościach sporu, por.: G. Mirkowicz: *O momencie przestoczenia Najświętszych Darów*. Spór, który miał miejsce w Moskwie w drugiej połowie XVII wieku. Wilno, 1886.

⁷ Ta przewaga wyraziła się w decyzjach Soboru Moskiewskiego z 1690 r., który określił praktycznie całą teologię pochodzącą z Kijowa jako heretycką. Takie samo postanowienie przyjął również Sobór Konstantynopolski z 1691 r. Patriarchowie: moskiewski – Joachim i jerozolimski – Dosyfej zażądali od hierarchii metropolii kijowskiej formalnego przyjęcia anatem rzuconych przez Sobór Moskiewski i metropolia kijowska była zmuszona wyrazić akceptację tej decyzji.

⁸ Mowa tutaj o uczestnictwie Gierasima Włacha [Blachos z Krety] w wydaniu, które ujrzało światło dzienne dzięki staraniom dominikanina Franciszka Combefisa. Por. list Combefisa do Włacha z roku 1657 w *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. Ed. J.- P. Migne. T. 90, 1865, 61-65.

⁹ Patriarcha Dosyfej dołożył wiele starań w celu izolacji wpływu, jaki mieli w Moskwie ukraińscy przedstawiciele stronnictwa łacińskiego. Zerwał on nawet wszelkie z nimi kontakty.

przekonać na pewien czas dwór carski o tym, że „prąd grecki” ze swoim bizantyjskim, ascetycznym ideałem wcale nie przeczy oświeceniowemu wysiłkom podejmowanym przez przedstawicieli władzy oraz, że europeizacja systemu edukacji i wychowania niekoniecznie niesie za sobą jego „ostrą” latynizację. Najbardziej przekonującym dowodem dla przyjęcia takiej pozycji wydawała się intelektualna biografia Lichudów. Chociaż bracia przyjmowali nieustępliwą pozycję wobec „latynizujących” Ukraińców, przynależeli oni jednak – z powodu swojej formacji intelektualnej – do katolickiej scholastyki¹⁰. Od 1661 do 1670 r. Lichudowie uczyli się na uniwersytecie w Padwie, który w XVII zdobył ogromny autorytet u teologów prawosławnego Wschodu. Zaczynając od XVI w., wszyscy najsławniejsi teologowie greccy – od Gienadija Scholarisa do Jewgienija Bulgarisa – byli studentami Uniwersytetu Padewskiego. W różnym czasie na Uniwersytecie w Padwie otrzymali swoje wykształcenie najbardziej znani teologowie Grecji: Milet Pigas, następnie metropolita Filadelfii Gabriel Severos, a także patriarcha Konstantynopola Cyryl Lukaris. Padwa przyciągała prawosławnych tym, że tutaj już od końca XV wieku zaczęto studiować Arystotelesa, opierając się na oryginalnych tekstach greckich¹¹. Znaczącym osiągnięciem naukowym Padwy było greckolacińskie wydanie Arystotelesa w 1590 r. Przez kilka wieków wydanie to zachowało ważność i znaczenie zarówno dla chrześcijańskiego Zachodu, jak i dla chrześcijańskiego Wschodu. Popularności Uniwersytetowi Padewskiemu wśród prawosławnych przynosiło również i to, iż tutaj na równi z tradycyjnym dla Zachodu arystotelizmem był wykładany również bliski prawosławnym Grekom platonizm. Już od końca XV w. w Italii rozpowszechniły się łacińskie tłumaczenia bizantyjskich neoplatoników, a sam neoplatonizm zaczął być przyjmowany jako znak charakterystyczny dla środowiska zwolenników teologii greckiej w Padwie. Chociaż w tejże Padwie w połowie XVII w. przedstawiano kilka tradycji filozoficznych, to jednak główną rolę odgrywały tam mimo wszystko dwie interpretacje Arystotelesa: awerroizm i reformowany przez „drugą” scholastykę tomizm. Pierwsza tradycja – awerroizm – była charakterystyczna dla scholastyki padewskiej od połowy XV w. do początku wieku XVII¹². Na zachodnich uniwersytetach awerroizm łaciński

¹⁰ Istnieją nawet pewne świadectwa, że zbliżenie się Lichudów do katolicyzmu nie ograniczało się tylko do zainteresowania scholastyką. Po zatwierdzeniu ucznia Lichudów Piotra Artemiewa, który w r. 1688 w Italii pod wpływem Joannikija Lichuda przyjął katolicyzm, Lichudowie byli znacznie bliżsi katolicyzmowi niż prawosławiu. Zob. E. F. Szmurło. *Rosyjscy katolicy końca XVII wieku*, „Notatki Rosyjskiego Instytutu Naukowego w Belgradzie”, Belgrad 1931, z. 3, s. 28.

¹¹ W Padwie w 1497 roku Niccolò Tomeo zaczął jako pierwszy w Italii nauczać Arystotelesa opierając się na tekstach greckich. Por.: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Ed. C. B. Schmitt. Cambridge 1988, s. 70.

¹² Pierwsze łacińskie tłumaczenia Awerroesa pojawiły się w Europie w XIII w. W Italii pierwszym, który w latach 1472-1475 zaczął wydawać w Padwie Arystotelesa z komentarzami Awerroesa, był Laurentius Canozius. Chociaż łaciński awerroizm miał wielu przeciwników w Koś-

zaczął się rozpowszechniać od drugiej połowy XIII w. Od połowy wieku XV staje się on dominującą filozoficzną interpretacją Arystotelesa w Padwie. W tym czasie jednak, kiedy bracia Lichudowie zapisują się na Uniwersytet Padewski, najlepsze czasy awerroistycznego arystotelizmu mamy już za sobą. Jego spójność conceptualna została już naruszona i wszyscy przedstawiciele ówczesnego świata uniwersyteckiego w Europie zaczęli przyznawać, że u Awerroesa są co najmniej niedociągnięcia. Od początku XVII w. serce padewskiego awerroizmu zaczynało bić coraz słabiej, a w końcu stanęło, gdy uniwersytety europejskie zostały ogarnięte ideami, które się narodziły w trakcie katolickiej reformacji¹³.

Jak to się obecnie ogólnie przyjmuje, Uniwersytet Padewski przeżył w ostatnich latach XVII w. koniec trwającego ponad trzy wieki okresu arystotelizmu, okresu jednego z najbardziej płodnych. Druga tradycja Padwy dotycząca interpretacji Arystotelesa może być nazwana tomizmem w najbardziej szerokim tego słowa znaczeniu. Oczywiście, padewskie wydania *Cursus Philosophicus*, oparte na podstawie łacińskich wydań Arystotelesa z komentarzami św. Tomasza z Akwinu, znajdowały się w obiegu do końca XVII w. Jednakże nazwać te podręczniki tomistycznymi w ścisłym tego słowa znaczeniu byłoby błędem. W XVI w. spójność tomizmu rozpadła się i możemy mówić o jego kilku wersjach, z których główna po roku 1600 była wykładana przez „drugą” scholastykę katolicką jezuitów. Św. Ignacy zalecał swoim zwolennikom filozofię Arystotelesa w interpretacji doktora z Akwinu. Ale w XVII w. nie było już łatwo podążać za taką rekomendacją. Podręczniki uniwersyteckie do filozofii tego czasu nie dają jasnego obrazu tego, czym w gruncie rzeczy był tradycyjny tomizm. Proponowały one różne wersje tomizmu, często wypracowane z uwzględnieniem późniejszej krytyki teorii św. Tomasza, której najpoważniejszymi przedstawicielami byli Kajetan (1469-1534) i Suárez (1548-1617). Jednakże owe krytyki nie były próbą utworzenia nowej filozofii, i włączały się w ogólne dążenie, by jeszcze bardziej przybliżyć ją do chrześcijaństwa. Tak więc w latach sześćdziesiątych XVII w. na Uniwersytecie Padewskim wykładano gramatykę (łacińską i grecką), retorykę (Cyceron), logikę na podstawie Porfiriusza i Analityk arystotelesowskich, filozofię (arystotelesowska fizyka w komentarzach św. Tomasza i Awerroesa), metafizykę (Arystotelesa w komentarzach św. Tomasza, Awerroesa i Suáreza) oraz teologię. Na koniec, znaczącym osiągnięciem Uniwersytetu Padew-

ciele, tym niemniej od 1472 do 1542 roku w Padwie wyszło dziesięć wydań Arystotelesa w awerroistycznej interpretacji. Por.: F. Edward Cranz, *Editions of the Latin Aristotle accompanied by the commentaries of Averroes. // Philosophy and Humanism. Renaissance. Essay in Honor of P. O. Kristeller*. Ed. E.P. Mahoney. Leiden 1976, s. 117.

¹³ Z intelektualnego punktu widzenia kontrreformację słusznie nazywa się katolicką reformacją. Jako idea bowiem była ona nie tyle ruchem przeciw reformacji, ile wewnętrznym rozwojem katolickiej doktryny.

skiego było to, że w tej szkole po raz pierwszy została wypracowana logika procesu badania naukowego¹⁴.

Obie te tradycje scholastyczne były przedstawiane na kursach retoryki, logiki i fizyki, które bracia Lichudowie prowadzili w Słowiańsko-Grecko-Łacińskiej Akademii w Moskwie od 1687 do 1694 r. Kurs retoryki, który prowadził w Moskwie Sofroniusz Lichud był opracowany w roku 1681¹⁵. U podstaw tego kursu znajdowały się wenecka i grecka *Retoryka* Francesco Scuffi¹⁶. Z czysto filozoficznego punktu widzenia najbardziej znaczącym elementem tego kursu była nowa dla rosyjskiej kultury metodologia racjonalistyczna. Jej główną zasadą było twierdzenie: „świat jest porządkiem”, w każdym swoim punkcie przesiąkniętym rozumem. Retoryka Sofroniusza Lichuda w znaczący sposób wpłynęła na rozwój rosyjskiej scholastyki¹⁷. Kategorizująca analiza rzeczywistości, którą ona propagowała, stała się w XVIII w. przyczyną powstania rosyjskiego racjonalizmu teologicznego i filozoficznego. Kurs logiki, który w 1688 r. wyłożył na Akademii Moskiewskiej Sofroniusz Lichud stał się pierwszym w Rosji przykładem systematycznego wykładu logiki¹⁸. Podstawą tego kursu były konspekty do wykładów napisane przez Sofroniusza w 1669 r. Wyraźnie widać w nim głębokie zainteresowanie Padwy nauką o metodzie, w której padewska szkoła scholastyki osiągnęła szczyt swojego rozwoju. W kontekście tego nauczania logika jest postrzegana na tym kursie nie tyle jako nauka, ile jako narzędzie, za pomocą którego można odkryć prawdę i odróżnić ją od kłamstwa. Logika jest narzędziem i jest interesująca nie sama z siebie, ale tylko z punktu widzenia tego, jaki pożytek może ona przynieść dla nauki. Pierwszą rzeczą, na którą zwracała uwagę logiczna metoda scholastyczna, było wskazanie na szczególnie, bardzo wysoki stopień złożoności przyswajanych i rekonstruowanych obiektów – systemów ludzkiego myślenia – oraz złożoności systemu jego determinacji, analitycznej rekonstrukcji i rozumienia. Od tego zaczęło się w rosyjskiej nauce przyswajanie wyników naukowej rewolucji europejskiej oraz przejście do

¹⁴ Por.: John Herman Randall, *The Development of Scientific Method in the School of Padova*, „Journal of the History of Ideas”, T. 1. # 2. 1940.

¹⁵ W zbiorach rękopisów petersburskich zachowały się dwa zapisy *Retoryki* Sofroniusza Lichuda: w dziale rękopisów Biblioteki Rosyjskiej Akademii Nauk (Rps. BAN 16.15.20) oraz w dziale rękopisów i rzadkich książek Rosyjskiej Biblioteki Narodowej (Rps. RBN. OSRK. OChW 8).

¹⁶ Por. rosyjskie tłumaczenie tej *Retoryki*: *Złotostów albo odkrycie nauki retoryki, to jest sztuki wyszukanego przemawiania, napisane przez greckiego kapłana Filareta Skufoja*. Sankt-Petersburg 1779.

¹⁷ W Rosji szeroką popularność retoryka Sofroniusza Lichuda osiągnęła po 1698 r., kiedy to mnich klasztoru cudowskiego Kosma Atonojwierski przetłumaczył ją z greckiego na rosyjski.

¹⁸ Rękopis Logiki Sofroniusza Lichuda por. *Rękopis Państwowej Biblioteki Rosji (PBR)*. Zbiory Moskiewskiej Akademii Duchownej, nr 299, 300. Łacińskie tłumaczenie Logiki por. Rps. RBN. Zbiory Sankt-Petersburskiej Akademii Duchownej, B-II, nr 3.

nauki czasów nowożytnych. W 1689 r. Joannikij Lichud zaczął wykładać na Akademii kurs fizyki. Podstawą również tego kursu¹⁹ stały się przerobione studenckie konspekty wykładów, których Joannikij wysłuchiwał w Padwie²⁰. I chociaż w przedmowie do tego kursu autor zapowiada swój zamiar podążania za Arystotelesem we wszystkim, fizyka Joannikija tylko formalnie przypomina arystotelizm, a wziąwszy pod uwagę jej treść, przypomina ona raczej fizykę eklektyczną. Należy do homogenicznej subtradycji – do awerroistycznego arystotelizmu, który jednak, w czasie nauki Lichudów w Padwie utracił już teoretyczną spójność. Odpowiadając scholastycznej metodzie, kurs fizyki w Akademii Moskiewskiej był komentarzem do poglądów Arystotelesa, ale – w odróżnieniu od Padwy – kurs moskiewski nie proponował czytania dzieł samego Arystotelesa. W tym kontekście arystotelesowskie i scholastyczne tematy i koncepcje, które były rozpatrywane na kursie Joannikija Lichuda, miały nie tyle teoretyczną, ile metateoretyczną funkcję: wobec braku tekstu Arystotelesa podawały one metody i sposób formułowania problemów, a także kryteria naukowości. W pierwszej części kursu rozpatrywano naukę o naturalnych zasadach, to jest naukę o materii i formie. W drugiej i trzeciej części zajmowano się dogłębnie koncepcją czterech przyczyn i rozpatrywano kategorie jakości, ilości, ruchu, miejsca i czasu. Ostatnia część kursu – „fizyka szczegółowa” – zbliżała się, biorąc pod uwagę jej treść, do tego, czym fizyka stała się po Newtonie. Lecz w odróżnieniu od tej „nowej” fizyki, która podchodzi do przypadków jako rzeczy doświadczalnych i widocznych, „fizyka szczegółowa” rozpatrywała je jako przypadki logiczne. Tutaj właściwości przedmiotów nie są rezultatem sił czy związków funkcjonalnych, ale samo-wyjaśniających się natur.

Spór partii pro-greckiej i pro-łacińskiej nie miał teoretycznego zakończenia. Został on przerwany wnieśnięciem się władzy państwowej, która tym samym określiła perspektywę rosyjskiej scholastyki. W 1701 r., po śmierci patriarchy Moskwy Adriana, car Piotr I zakazał wyboru nowego patriarchy i osobiście wyznaczył na stanowisko „pełniącego obowiązki” na katedrze patriarchalnej, a jednocześnie prefekta Słowiańsko-Grecko-Łacińskiej Akademii Moskiewskiej, wychowanka szkół jezuickich Lwowa, Lublina, Poznania i Wilna, jednego z liderów „pro-łacińskiej” partii, metropolitę Stefana Jaworskiego. A „pełniący obowiązki” na katedrze patriarchalnej według panującej ówczesnie tradycji był prawie patriarchą. Słowiańsko-Grecko-Łacińska Akademia została przekształcona na zasadach łacińskiej scholastyki. Rolę

¹⁹ Rps. PBR. IN. 2133. Fund. 316.

²⁰ Jest rzeczą ciekawą, że w wiekach XVI-XVII w Italii termin „fizyka” był używany tylko w szkołach, prowadzonych przez zakony katolickie. Na uniwersytetach przedmiot ten nazywał się „filozofią”.

tej szkoły w życiu rosyjskim XVIII w. można tak w skrócie ocenić: przez jej scholastyczne kursy przeszło mnóstwo wspaniałych osobowości. Między nimi – poeta K. Istomin, działacz państwowy A. Kantemir, pierwszy rosyjski doktor medycyny P. Postnikow, matematyk L. Magnicki. Lecz na początku tego wieku duchowieństwo moskiewskie próbowało wpłynąć na zatrzymanie triumfalnego pochodu członków stronnictwa pro-łacińskiego. Stołeczni pasterze zwrócili się o pomoc do patriarchy Jerozolimy Dosifeja, który opierając się na swoim teologicznym autorytecie, był arbitrem w wewnętrznych sporach Rosyjskiej Cerkwi. Patriarcha Dosifej w swoim liście do Piotra I nalegał, aby nie wyznaczał on na wysokie stanowiska w cerkwi szkodliwych kijowskich „pro-łacinników”, a jedynie Moskwiczów. Drugi list był zaadresowany do samego Stefana. Dosifej krytykuje w nim zachwyt Kijowian światem łacińskim i ostrzega go przed możliwymi sankcjami ze strony archijerejów prawosławnego Wschodu. Dosifej wiedział doskonale, co miał na myśli. Teoretyczna zależność Jaworskiego od „drugiej” scholastyki przejawiała się w jego wczesnym kursie filozoficznym, wyłożonym w 1690-tych latach na Akademii Kijowsko-Mohylańskiej. Istotnymi, z tego punktu widzenia, twierdzeniami kursu było, po pierwsze: uznanie materii i formy jako równych sobie pierwiastków rzeczy naturalnych; po drugie: twierdzenie, że byt rzeczy nie może być sprowadzony ani do formy, ani do materii; po trzecie: odróżnienie rozumu i intelektu jako dwóch różnych form poznania; po czwarte: akcent na poznanie istoty i pominięcie istnienia jako nie mającego znaczenia. Jednakże prośby patriarchy jerozolimskiego nie powstrzymały rosyjskiego cara. Równocześnie z naznaczeniem Stefana Jaworskiego na kluczową funkcję w Rosyjskiej Cerkwi Piotr I wprowadził ograniczenia na publikacje przez braci Lichudów swych polemicznych utworów²¹. Po kilku latach bracia Lichudowie zostali w ogóle wyrzuceni ze Słowiańsko-Grecko-Łacińskiej Akademii i wydalenii z Moskwy. Otwarta polemika z partią „łacińską” stała się niemożliwa.

Nadzieja na wyjście z kryzysu pojawiła się razem z propozycją metropolity nowogrodzkiego Joba, aby otworzyć w Nowogrodzie szkołę grecko-łacińską. Bracia Lichudowie przyjęli tę propozycję i w roku 1706 szkoła ta zaczęła działać. Inicjatywa metropolity Joba świadczyła o tym, że centrum „stronnictwa pro-greckiego” przemieściło się do Nowogrodu. Dążenie stronnictwa pro-greckiego do konsolidacji w opozycji do ukraińskiej scholastyki pro-łacińskiej, która otrzymała poparcie i pomoc dworu, stało się niewątpliwie jednym z najbardziej dramatycznych epizodów rosyjskiego życia duchowego początku XVIII w. Wydawać się bowiem mogło, iż „pro-grecka” opoży-

²¹ Mowa tu o carskim zakazie publikacji książki Lichudów *Ukazanie i oskarżenie herezji Lutra i Kalwina przez mistrzów Joannikija i Sofroniusza*. Por.: „Przegląd Prawosławny”, 1872, nr 5, s. 26.

cja ponownie się ukształtowała zarówno terytorialnie jak i organizacyjnie i, że zaczyna się nowy etap walki z „latynizującymi”. Metody jednak, jakimi ta walka była prowadzona, a także ukryty charakter jej celów, nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że członkowie stronnictwa pro-greckiego byli zmuszeni określać swój stosunek do moskiewskiej partii „łacińskiej” jako tajną opozycję. Przełomowym momentem dla tej przeciwstawności dwóch kierunków w rosyjskiej scholastyce, poświadczonym przez końcową utratę przez stronnictwo greckie swojego wpływu na ogólną sytuację duchową, stała się listowna polemika między braćmi Lichudami i metropolitą Jobem z jednej strony a metropolitą Stefanem Jaworskim z drugiej. W roku 1711 metropolita Job i Joannikij Lichud zwrócili się do metropolity Stefana i do profesorów Akademii Moskiewskiej z prośbą o odpowiedź na teoretyczne pytania, które dotyczyły duchowych aspektów upadku pierwszych ludzi, Chrztu oraz widzenia Boga. Wspólnym dla tych pytań był problem relacji w życiu religijnym tego, co stworzone do tego, co nie stworzone, to jest problem, który był podstawowy w sporze z „tymi, którzy adorują chleb”. Na te pytania w roku 1712 napisał obszerną odpowiedź Sofroniusz Lichud²¹. Swoje wyzwanie wobec nabierającej siły moskiewskiej scholastyki łacińskiej sformułował on na podstawie teologicznych i filozoficznych struktur palamizmu. Statycznemu intelektualizmowi zwolenników stronnictwa łacińskiego Sofroniusz Lichud przeciwstawił palamicką syntezę filozoficzno-teologiczną, której centrum jest działanie Boga jako samo-oddania się i przekroczenia swojej transcendencji. Ten fakt zasługuje na szczególną uwagę, gdyż w XVIII w. zainteresowanie się palamizmem niosło za sobą raczej niewątpliwe wykluczenie z teologii rosyjskiej i całkowicie było nieobecne w teologii kijowskiej. Zwracając się do metropolity Stefana, stronnicy „partii pro-greckiej” osiadli w Nowogrodzie liczyli widocznie na to, że wymuszą na nim teologiczne i filozoficzne wyparcie się twierdzeń, które przejął z polskich szkół, lecz otrzymali od niego odpowiedź, która stała się programem rozwoju rosyjskiej scholastyki w pierwszej połowie XVIII w. i która na długo skompromitowała w Cerkwi Rosyjskiej filozoficzne i teologiczne struktury mistycyzmu bizantyjskiego²². Kluczowym elementem odpowiedzi Stefana Jaworskiego było dążenie

²¹ Okoliczności, treść i charakter tej polemiki, która zaczęła się w 1711 r., przez prawie trzy wieki pozostawały nieznane i zostały odkryte zaledwie kilka lat temu. Por.: *Odpowiedź Sofroniusza Lichuda*. Przygotowanie tekstu, tłumaczenie i komentarze W. W. Arżanuchina – „Rocznik Historyczno-Filozoficzny” – 93. Moskwa 1994.

²² Odpowiedź Stefana Jaworskiego. Rkp. BAN. Zbiór Aleksieja Piotrowicza, nr 10. Odpowiedź metropolity Stefana szeroko rozpowszechniano w różnych pismach. Jedno z nich zostało opublikowane. Por.: Stefan, metropolita riazański i muromski. *Odpowiedź na niektóre teologiczne utrapienia* (Nie wydane dzieła Stefana, metropolity riazańskiego i muromskiego) „Czer-nigórskie Wiadomości Biskupie”, 1861, nr 10.

do niwelacji różnic metodologii filozofii, metafizyki i teologii i do pokazania tego, że metafizyka jest szczególnym przypadkiem filozofii oraz do tego, aby samą filozofię interpretować jak naukę, której cele mogą być określone tylko przez teologię. Metropolita Stefan nie zgodził się z punktem widzenia Lichudów, że u podstaw teologii znajduje się szczególny dar – widzenie duchowe. Według Jaworskiego istotą teologii nie jest kontemplacja, lecz wyjaśnianie i rozumienie. Pełniący obowiązki patriarchy nie zgodził się również z tym, że metafizyka jest autonomiczną nauką. W jego rozumieniu jedna część problemów metafizycznych została przekazana teologii, a druga – filozofii. Rozwój szkoły rosyjskiej udowodnił, jak bardzo proroczym okazało się takie pojmowanie statusu problemów metafizycznych. Metafizyka bowiem najmniej ze wszystkich nauk przyjęła się w rosyjskich szkołach prawosławnych XVIII i XIX wieku. Porównując *Odpowiedź* Stefana Jaworskiego z *Odpowiedzią* Sofroniusza Lichuda, możemy przyznać, że pod względem teoretycznym referat Jaworskiego ustępuje pracy Lichuda. W *Odpowiedzi* metropolity Stefana nie ma takiej głębi i takiego rozumienia niuansów, jakie bez trudu zauważamy u jego oponenta. Wydawało się zatem, że w tym listowym sporze zwycięstwo leżało po stronie braci Lichudów i metropolity Joba. Temu jednak zwycięstwu zwolenników stronnictwa pro-greckiego na polu teoretycznym nie odpowiadało podobne zwycięstwo na polu praktycznym. Wręcz przeciwnie: tradycja teologiczna, którą przedstawiali bracia Lichudowie i metropolita Job, szybko „wiotczała” wobec nowej teologii akademii moskiewskich. Z historycznego i kulturowego punktu widzenia, usprawiedliwione zwycięstwo zwolenników szkoły łacińskiej, chociaż zostało osiągnięte przy wsparciu władzy, tym niemniej stanowiło początek dla rosyjskiej szkoły duchowej. Tym sposobem zappełniła ona tę lukę w życiu religijnym, za którą Cerkiew Rosyjska zapłaciła w połowie XVII w. rozłamem.

Wyjątkową rolę w rozpowszechnieniu „drugiej” scholastyki w Rosji odegrał zatwierdzony przez Piotra I w 1721 r. *Duchowny Regulamin* – dokument prawodawczy, w myśl którego w Cerkwi Rosyjskiej został zlikwidowany urząd patriarchy, a na jego miejsce ustanowiono Święty Zarządzający Synod. Głównym celem wprowadzenia tego typu administracji była likwidacja cerkiewnej samorządności i pełne podporządkowanie państwu wszystkich religii na terytorium Rosji. Twórca *Regulaminu Duchownego* – biskup Teofan Prokopowicz (1681-1736) – postawił za przykład dla nowego organu rządzenia cerkwią niemiecko-protestancki wyższy konsystorz. Filozoficzne i teologiczne poglądy samego Teofana ukształtowały się w Akademii Kijowskiej i w Rzymie w Kolegium św. Atanazego. W Rzymie Teofan przyswoił sobie łacińską scholastykę i stał się prawdziwym uczonym, tak że jezuici zwrócili uwagę na możliwości Prokopowicza, zaproponowali mu pozostanie w Watykanie i wstąpienie do zakonu. Ale w 1702 r. Teofan wrócił do Kijowa, a w roku 1707 był już prefektem Kijowsko-Mohylańskiej Akademii. Od roku 1718 Teofan Pro-

kopowicz był biskupem pskowskim i narwskim, a od roku 1725 – przewodniczącym Synodu. W teologicznym systemie Prokopowicza są wyraźnie widoczne elementy scholastyki tomistycznej (w szczególności Roberta Bellarmina). Ale dominują zasady protestanckich interpretacji „drugiej” scholastyki – porządki teologiczny i filozoficzny w pracach Teofana są formalnie rozdzielone. Rozpatrywał on Objawienie, rozum i moralne wartości jako czynniki, które wzajemnie od siebie zależą. Jak teologia „drugiej” scholastyki, tak i system Prokopowicza podkreśla naturalność wiedzy o Bogu i krytykuje ponadracjonalną metodologię poznania Boga. Dzieła Teofana Prokopowicza określały teologiczny rozwój rosyjskiego prawosławia w drugiej połowie XVIII i na początku XIX w. Dzięki jego działalności w XVIII w. „druga” scholastyka stała się podstawą filozoficznego i teologicznego formowania rosyjskiego duchowieństwa prawosławnego. Już w połowie wieku rosyjskie prawosławne seminaria duchowne, posługując się hasłem głoszącym, że „to, co oczywiste powinno przekonywać rozum”, mogli z przekonaniem bronić swoich interpretacji Objawienia i doktryny cerkiewnej.

Scholastyka rosyjska w znaczący sposób zmieniła wzajemne powiązanie między nauką a życiem. Jeśli byłoby możliwe określenie – z punktu widzenia filozofii – rezultatów intensywnego intelektualnego rozwoju w Rosji w XVII i XVIII wieku, szukającego swojego potwierdzenia w łacińskiej scholastyce, to znalazłyby się dwa: koniec rozumienia filozofii i teologii jako sposobu życia i narodzenie się rosyjskiego racjonalizmu. Szybki rozkwit scholastyki w Rosji postawił pod znakiem zapytania tradycyjny ontologiczny status filozofii i teologii. Do połowy XVII w. w świadomości rosyjskiego społeczeństwa dominowało przekonanie, że zarówno filozofia, jak i teologia nie są teorią, lecz *sposobem życia*. Z wielu określeń, jakie można było im dać, najmniej odpowiadała im nazwa „nauka”. Filozofia i teologia, nastawione na naśladowców, wybrańców ducha, były w takiej formie czymś elitarnym. Przewrót w spojrzeniu na świat, dokonany przez imponujący zryw rosyjskiej scholastyki, pokonał te ograniczenia. W rosyjskich szkołach drugiej połowy XVII i pierwszej połowy XVIII w. zaczęły kształtować się filozofia i teologia rozumiane jako teoretyczna, poznawcza działalność, prowadzona według dokładnie określonych, ogólnych i ogólnie dostępnych praw. W tym przełomowym dla historii myśli rosyjskiej czasie okazało się, że tradycja mistyczno-ascetyczna, wyłaniająca się z głębin wieków pozostała na boku. W wieku XVII i XVIII scholastyka była w Rosji jedynym ruchem intelektualnym, którego istotę kształtował kult rozumu. Naruszenie teoretycznej i dydaktycznej spójności scholastyki w Rosji stało się widoczne w drugiej połowie XVIII w., kiedy to wolffianizm zaczął ją wypierać z programów szkolnych.

Copyright of Forum Philosophicum is the property of Forum Philosophicum and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.