

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/215488219>

Zarys historyczny filozofii bizantyńskiej jej podstawowe zagadnienia

Article · January 2010

CITATIONS

0

READS

83

1 author:



Katelis Viglas

103 PUBLICATIONS 1 CITATION

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Jeremias II Tranos Ecumenical Patriarch of Constantinople (1536 - 1595) [View project](#)



The Neo-Platonic Tradition [View project](#)

Zarys historyczny filozofii bizantyńskiej i jej podstawowe zagadnienia

KATELIS VIGLAS / *Tessaloniki* /

1. Wstęp

W niniejszym artykule przedstawimy panoramę filozofii bizantyjskiej¹. Za punkt wyjścia przyjąć należy myśl patrystyczną, która poprzedziła filozofię bizantyjską i w pierwszych wiekach naszej ery zakorzeniła się w świecie grecko-rzymskim. Myśl ta opierała się na *Starym* i *Nowym Testamencie*, nauczaniu apostołów, a także na judaizmie i filozofii greckiej. Znaczny wpływ wywarły na nią także antyczne religie Wschodu, zwłaszcza te z okresu grecko-rzymskiego (takie jak gnostycyzm). Myśl patrystyczna oraz antyczna filozofia grecka stanowią najważniejsze podstawy filozofii bizantyjskiej. Jednakże nie wolno całkowicie oddzielać myśli patrystycznej od filozofii bizantyjskiej, jako że — po pierwsze — filozofia bizantyjska czerpała z całego zbioru pism Ojców Kościoła, a — po drugie — myśl ta rozwijała się w interakcji z filozofią bizantyjską aż do końca istnienia Konstantynopola.

Kiedy posługujemy się terminem „filozofia bizantyjska”, mamy na myśli prądy ideowe, które rozwinęły się między IX a XV wiekiem na terenach greckiego Wschodu. Podstawowym ich celem było poszukiwanie prawdy w ujęciu metafizycznym. W okresie tym nie tylko powstawały komentarze czy prace egzegetów, ale także miała miejsce asymilacja filozoficznych i naukowych osiągnięć poprzednich lat, mająca na celu

¹ Powyższy artykuł ukazał się pierwotnie w języku angielskim w *Res Cogitans. Electronic Journal of Philosophy* 2006, nr 1 (3), s. 73–105. Niniejsze tłumaczenie jest pierwszym polskim przekładem tekstu (przypis tłumacza).

wewnętrzna ewolucję. Opozycja wobec zachodniej scholastyki współistniejąca ze zjawiskiem korzystania z jej osiągnięć to specyficzne cechy myśli bizantyjskiej. Czerpanie z pism logicznych Arystotelesa, jak również z platońskiej metafizyki (zawsze w nawiązaniu do dogmatów chrześcijańskich), zadecydowało o stworzeniu teoretycznych zrębów filozofii bizantyjskiej. Zagadnienia logiczne, metafizyczne, kosmologiczne, etyczne, estetyczne i antropologiczne były silnie związane z chrześcijańską wizją świata, Boga i człowieka. Jednak pomimo wpływu zarówno religii chrześcijańskiej, jak i nauk arystotelesowskich, platońskich, stoickich, neoplatońskich itd., obecnie możemy dojść do wniosku, że od IX do XV wieku wyłoniła się względnie autonomiczna filozofia w Bizancjum, która oferowała pewne nowe rozwiązania dla starych problemów, sprzyjając zarazem postępowi nowych racjonalnych, mistycznych czy nawet empirycznych opracowań oryginalnych kwestii filozoficznych.

2. Czynniki, które wywarły wpływ na myśl patrystyczną

Wiele czynników wpłynęło na rozwój myśli patrystycznej. Ojcowie Kościoła byli świetnie zaznajomieni z filozofią grecką, zwłaszcza z tą reprezentowaną przez Platona i Arystotelesa. Byli oni także otwarci na pitagoreizm (zwłaszcza na arytmologię i inne neopitagorejskie idee pierwszych wieków chrześcijaństwa) oraz na stoicyzm, chociaż oba te stanowiska pozostawały w konflikcie z tradycyjną doktryną chrześcijańską. Innym wpływowym i ideologicznym czynnikiem był średni platonizm II wieku po Chr., którego przedstawiciele przyczynili się do reformy historycznego platonizmu jako wyrazu ogólnych napięć tej epoki. Co więcej, neoplatonizm zapoczątkowany w III w. n.e. przez Plotyna był pierwotnie w opozycji wobec Ojców Kościoła, lecz później został przez nich wchłonięty.

Judaizm i Stary Testament również wywarły duży wpływ na kształtowanie się chrześcijańskich dogmatów. Zwłaszcza dwie cechy judaizmu, mianowicie historyczny wymiar i personalistyczny element, zostały wcielone przez chrześcijaństwo do jego życia dogmatycznego. Dzięki piszącemu w języku greckim Filonowi z Aleksandrii w I w. n.e., kultura grecka została zmieszana z religią mojżeszową. W swojej pracy *O życiu teoretycznym* Filon obok praktycznego wprowadził także teoretyczne podejście do religii i życia. Także *Nowy Testament* i Prawda Objawiona odegrały wielką rolę w formowaniu się dogmatów chrześcijańskich. Nauczanie apostołów, zwłaszcza św. Pawła, stworzyło rdzeń, z którego później wyłonili się profeci i kler. Po utrwaleniu się oficjalnej dominacji chrześcijaństwa dzięki pomocy Konstantyna Wielkiego oraz zwołaniu soboru w Nikei (325 r.) założona została instytucja Kościoła. Ustalanie chrześcijańskich dogmatów zostało zakończone wraz z soborem w Chalcedonie (451 r.), podczas gdy ich interpretowanie rozpoczęło się już od wieku V.

Rozprzestrzenianie się gnostycyzmu i wschodnich misteryjnych kultów było kolejnym znaczącym historycznym zjawiskiem, które, jako czynnik antagonistyczny, wywarło wpływ na myśl chrześcijańską. Gnostycyzm rozwinął się w dwóch formach —

pogańskiej i chrześcijańskiej, uznając, na tle swych skomplikowanych i hierarchicznych teogonii, Demiurga za Zło, a świat za kiepską grę przeciwko ludzkości. Misteryjne kultury rozwinęły wraz z chrześcijaństwem swoją soteriologię, ale z powodu dziwnych dogmatów i krwawych ofiar składanych na ołtarzach zwracały się one bardziej do arystokratycznych elit aniżeli do szerszych kręgów ludności. Chrześcijaństwo, przeciwnie, rozprzestrzeniło się szeroko, gdyż interesowało się ludźmi wszelkiego pokroju, niezależnie od ich pochodzenia, poziomu kulturalnego czy rasy. Manicheizm był również manifestacją gnostycyzmu, szybko odrzuconą przez Ojców ze względu na jego diarchię. Wreszcie rzymskie prawodawstwo było także ważnym elementem, który aż do ery Justyniana (VI w.) pozostawał zaszczerpiony cywilizacji Cesarstwa Wschodniorzymskiego i, w relacji z innymi formami łacińskiego świata, częściowo wpływał na kształtowanie się myśli bizantyjskiej.

3. Reprezentatywni Ojcowie myśli patrystycznej

W II i III wieku n.e. obserwujemy stopniowe ugruntowanie się chrześcijańskich dogmatów. Klemens Aleksandryjski łączy chrystianizm z myślą grecką, co rozpoczyna współzawodnictwo chrześcijaństwa z innymi poglądami. Justyn akceptuje grecką kulturę (*paidea*), wierząc, że jest ona darem Boga. Orygenes z Aleksandrii, żyjący w tym samym czasie co Plotyn, jest teologiem, który interpretuje *Stary Testament*, akceptując preegzystencję dusz i wskrzeszenie (*apokatastasis*) wszystkiego przy drugiej paruzji Chrystusa. Orygenes jest również pierwszym greckim Ojcem Kościoła, który podejmuje trud całościowego uporządkowania chrześcijańskich elementów dogmatycznych.

Rozdział między dwiema metodami egzegezy biblijnej: spirytualną metodą Szkoły Aleksandryjskiej i literalno-historyczną metodą Szkoły Antiochijskiej nie jest już dzisiaj akceptowany. Nie możemy ściśle oddzielić tych szkół, ponieważ a) niektórzy teologowie byli związani z obiema naraz (np. Bazyli Wielki) oraz b) obie szkoły wniosły znaczący wkład do myśli patrystycznej (mimo wielu ruchów hereetyckich, które zrodziła Szkoła Antiochijska). Dawni historycy zazwyczaj zaliczali Euzebiusza z Cezarei (265–340) do Szkoły Aleksandryjskiej. Na samym początku swej drogi Euzebiusz kontynuował spuściznę swojego nauczyciela Pamfilosa, polegającą na rozwijaniu nauki Orygenesesa. Jako jeden z pierwszych stworzył Euzebiusz spójną chrześcijańską historiozofię. W swojej *Historii Kościelnej* wyraża nową świadomość historyczną chrześcijaństwa, antycypującą dokonania Św. Augustyna. Euzebiusz miał też zaszczyt wygłosić przed Konstantynem Wielkim mowę publiczną, która wyrażała idee chrześcijańskie, podczas rzymskiego święta z okazji trzydziestolecia rządów cesarskich. Po Konstantynie i Euzebiuszu wyłoniła się nowa „teologia polityczna”, która swą ideologiczną moc czerpała z wizji chrześcijańskiego cesarstwa, będącego obrazem Boga na ziemi.

W IV wieku trzech Ojców kapadockich: Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy i Bazyli Wielki, tworzy swoje teologiczne i filozoficzne dzieła. Studiowali oni w Atenach, gdzie zetknęli się z wieloma przejawami herezji tych czasów. Ci trzej Ojcowie byli pierw-

szymi teologami piszącymi w sposób obszerny o trynitaryzmie. Podejmowali też próby łączenia mistycznego i racjonalnego sposobu myślenia, głosząc zarazem nieskończoność i niepoznawalność Boga. Człowiek znajdował się teraz w centrum Wszechświata w przeciwieństwie do materii i zła, które utraciły swoją ontologiczną samoistność. Miłosierny Bóg chrześcijan zastąpił bezosobowe neoplatońskie Jedno i każdy, niezależnie od pochodzenia czy rasy, był przeznaczony do uczestnictwa w Nim.

Corpus Areopagiticum to zbiór rozpraw napisanych w V w. przez nieznanego autora, zachowanych do dzisiaj pod imieniem Dionizego Areopagity (historycznej postaci z I w.). *Corpus* ten pozostawał pod widocznym wpływem Proklosa. Poetycki język Pseudo-Dionizego, motyw mistycznej unii z Bogiem, dwie hierarchie (eklezyjastyczna i niebiańska), a także apofatyzm, są tutaj głównymi cechami charakterystycznymi. Apofatyzm, czyli formuła, zgodnie z którą imiona Boże nie dają nam twierdzącego i określonego pojęcia Boga, wywarł wielki wpływ na wielu średniowiecznych intelektualistów. Ujawniło się to w sposób szczególnie w *Komentarzach* do tego *Corpusu* autorstwa Maksyma Wyznawcy w VII w, oraz w tłumaczeniu tegoż, dokonany w IX w. przez Jana Szkota Eriugene.

Leontios z Bizancjum (475—542) może być uznany za kolejnego teoretyka o wielkim znaczeniu. Znany był on ze swej dokładnej terminologii i systematycznej struktury rozmyślań. Jego dzieło *Trzy księgi przeciw Nestorianom i Eutychem* jest wzorem metodologicznego krytycyzmu. Jego postawa była nominalistyczna. Wiele pomniejszych nurtów duchowych wyłoniło się w tym samym czasie, zwłaszcza w Gazie, pod wpływem dwóch ważnych filozofów: Eneasza i Zachariasza. Pierwszy głosił nieśmiertelność duszy i odrzucał jej platońską preegzystencję. Drugi nie akceptował natomiast teorii „wieczności świata”, która była głównym argumentem w krytyce Proklosa i Platona, przeprowadzonej przez Jana Filopona (VI w.), zwłaszcza w jego dziele *O stworzeniu świata*. Również Stefan z Aleksandrii, uczeń Filopona, przeniósł nurt Szkoły Aleksandryjskiej do Konstantynopola i wprowadził pewne elementy neoplatońskie do ducha chrześcijańskiego. W tym też okresie odnaleźć możemy ascetyczne i mistyczne dzieło *Pelnia Raju* autorstwa Jana z Syjonu. Droga do Boga prowadzi tu przez ciągłą modlitwę i niewysłowioną miłość, które są głównymi zadaniami mnicha.

Autentycznego ducha chrześcijaństwa możemy znaleźć również w dziełach Maksyma Wyznawcy (580—662). Maksym był mnichem z Konstantynopola, który wystąpił z ostrą polemiką przeciw herezji monoteletyckiej, głoszącej istnienie wyłącznie jednej woli w Chrystusie. Maksym bronił istnienia dwóch woli i aktywności Chrystusa, podkreślając ważność ludzkiej wolności i woli wewnętrznej, które były dlań równe wolności i woli boskiej. Napisał także wiele ksiąg o teologii mistycznej, chrześcijańskiej miłości, antropologii i ascetyzmie. Pisał on o swej unii z Boskością, a w swych komentarzach do *Corpus Areopagiticum* zaproponował chrześcijańskie przekroczenie neoplatonizmu. Wszelako w opozycji do neoplatonizmu podtrzymał elementy historyczności i skupił się na teoretycznych i ascetycznych konsekwencjach wcielenia Chrystusa. Teoria o cyklicznym czasie, która przetrwała neoplatonizm, została teraz zastąpiona przez ideę biegu linearnego. W ciągu owego linearnego biegu fakty Stworzenia, Wcielenia i powtórnego Wstąpienia zajmują pozycję najbardziej kluczowych punktów dynamicznych.

Dominującym systemem wieku VIII był system Jana z Damaszku, mnicha i kapłana w monasterze Św. Saby niedaleko Jerozolimy. Jego *magnum opus* zatytułowane *Źródło wiedzy* jest pierwszym systematycznym wykładem teologii chrześcijańskiej. W części noszącej tytuł *Ścisłe wyłożenie wiary prawosławnej* (*Ekdosis Akrives tes Orthodoxou Pisteos*), próbuje on przedstawić encyklopedyczny zarys całej wiedzy swoich czasów podług chrześcijańskiej ortodoksji. Można powiedzieć, że był on scholastykiem i nominalistą, który położył nacisk na „istnienie”, a nie „byt” czy „naturę”. Jan Damasceński brał także czynny udział w sporze o obrazy (ikonoklazm czy ikonomachia), który nękał od długiego czasu Cesarstwo Bizantyjskie, a zakończył się przywróceniem obrazów i zwycięstwem ducha greckiego nad orientalistycznym z genezy ikonoklazmem.

4. Względna autonomia filozofii bizantyjskiej

Początków filozofii bizantyjskiej szukać należy w IX w. po Chr., kiedy to pierwszy raz pojawił się konflikt między greckim Wschodem a łacińskim Zachodem. Ze strony bizantyjskiej konflikt został podtrzymany przez patriarchę Focjusza i zaowocował definitywną schizmą między dwoma Kościołami w XI stuleciu. Do IX wieku myśl patrystyczna była czynnikiem jednoczącym (dziś jest nim zresztą także) między łacińskim Zachodem i bizantyjskim Wschodem, mimo problemów językowych oraz różnych politycznych, kościelnych i innych ewolucji. Pierwszy konflikt ujawnił wszystkie te kulturowe różnice: zróżnicowanie między dwoma regionami nie ustało, lecz stopniowo się wzmogło. W Bizancjum, po zdobyciu Konstantynopola przez krzyżowców w 1204 r., można zaobserwować podział na dwa stronnictwa: rzeczników łacinników, którzy nalegali na zjednoczenie obu Kościołów oraz ich oponentów, którzy byli temu przeciwni. Te dwa stronnictwa przetrwały aż do zdobycia Bizancjum przez Turków Otomańskich w roku 1453.

Wiek IX winno się uznać za okres początkowy filozofii bizantyjskiej także z powodu rozbudzenia się pewnego naukowego zainteresowania. Przybrało ono formę badania filologicznego i koncentrowało się na interpretacji antycznej filozofii greckiej. Co pewien czas krytyczne podejście do tekstów antycznych przybierało na sile i pojawiały się autentycznie nowatorskie rozwiązania trudnych problemów. Filozoficzne napięcie w tym okresie, od IX do XV stulecia, zorientowane było nie tylko na interpretację chrześcijańską (tak dogmatów, jak i filozofii greckiej), ale przybrało formę względnej autonomii filozoficznej. W okresie siedmiu wieków trudno podzielić filozofię bizantyjską na szkoły czy nurty, ponieważ tylko niektóre wybitne osobowości nadawały kierunek i określały granice nurtu.

4.1. „Pierwszy bizantyjski humanizm”

W początkowym okresie względnej autonomii filozofii bizantyjskiej jednym z ważniejszych myślicieli był żyjący w Konstantynopolu Leon Matematyk (albo Filozof). Jego

działa filozoficzne nie zachowały się do naszych czasów (z wyjątkiem *Kompedium lekarzkiego*), wszelako w owym okresie był on szeroko znany ze swej naukowej i matematycznej wiedzy. W dostępnych nam źródłach historycznych przekazana o nim została pewna ciekawa historia. Oto Arabski kalif Mamun (813—833) obiecał cesarzowi bizantyjskiemu Teofilowi pokazać sumę pieniędzy i traktat pokojowy, jeśli ten pozwoli Leonowi odwiedzić jego dwór. Jednakże Teofil wolał posłać Leona do Tesalonik jako biskupa, aniżeli dopuścić do tego, aby ten wiedzę o „prawdziwych bytach” przekazywać miał Arabom.

W kręgu Focjusza (820—891), patriarchy Konstantynopola, dominowały zainteresowania humanistyczne i encyklopedyczne. Focjusz był autorem słynnej *Biblioteki*, zawierającej streszczenia wielu dzieł historycznych przeczytanych przez patriarchę. Wypracował on także wiele subtelnych definicji odnośnie do problemu uniwersaliów. *Genera* (rodzaje) i *species* (gatunki) są jak ciała, lecz nie są ciałami realnymi. Definiują istotę przedmiotów, same nie będąc definiowanymi. Rozwijają swą substancję, ale jej nie konstytuują. Focjusz próbował więc pogodzić nominalizm z realizmem, nawiązując do koncepcji wypracowanej przez Platońskich komentatorów ze szkoły Ammoniosa.

Uczony, który urodził się w Patras, acz znany jest jako Arethas z Cezarei (850—925) stanowi typowy przykład bizantyjskiego erudyty. Jego dzieło i działalność należą do chrześcijańskiej apologetyki i interpretacji. Pisał on wiele komentarzy do dzieł Platona, Arystotelesa, Euklidesa czy Diona Chryzostoma, wszelako bardziej właściwe jest uznawanie go za erudytę raczej aniżeli filozofa. W czasach cesarza Konstantyna VII Porfirogenety (913—959) tendencje encyklopedyczne zostały podtrzymane i uległy wzmocnieniu. Cesarz przejawiał bowiem szczególne zainteresowanie raczej pracą intelektualną aniżeli rządzeniem imperium.

4.2. Psellos i jego uczniowie (XI—XII w.)

W czasach dynastii założonej przez cesarza Komnena w XI w., życie duchowe przeżywało prawdziwy rozkwit. Jeśli pierwsza schizma między łacińskim i wschodnim Kościołem miała miejsce w czasach Focjusza, to teraz zakończyła się ona definitywnym rozdziałem obu Kościołów. Uczelnia w Konstantynopolu została poddana reorganizacji, a znakomity filozof Michał Psellos (1018—1078?) przejął jej zarządzanie. Psellos został mianowany „konsulem filozofów” (*hypatos tōn philosophōn*) i powszechnie uważa się go za najważniejszego i najplodniejszego erudytę bizantyjskiego. W tym okresie pierwszy raz pojawiają się w Bizancjum uczeni, których głównym zajęciem jest filozofia wraz z teologią. Takimi uczonymi byli Psellos i Jan Italos. Psellos posiadał bardzo rozległą wiedzę i nauczał antycznej filozofii greckiej. Jego znajomość starożytnych źródeł (Platona, Arystotelesa, stoików, komentatorów Arystotelesa, Plotyna, Proklosa itd.) była bezpośrednia, wszelako łączył je z chrześcijańskimi dogmatami (przedstawionymi zwłaszcza przez Grzegorza z Nazjanzu i Grzegorza z Nyssy). Ponadto pisał wiele prac poświęconych retoryce, historii, matematyce, astronomii, okultyzmie, lingwistyce, etnografii, gramatyce, muzy-

ce itd. Łączył on także wierzenia mistyczne z racjonalizmem i przystosowywał elementy neoplatońskie do chrześcijańskich prawd wiary. Przedkładał Platona nad Arystotelesa, przekazując tę preferencję swoim studentom.

Uczeń Psellosa, Jan Itallos (1023—1083?), podążał drogą neoplatonizmu (zwłaszcza Proklosa), będąc zarazem pierwszym myślicielem, który próbował krytykować chrześcijaństwo w duchu autonomicznym i filozoficznym. Ceną, jaką myśliciel ten zapłacił za swój neoplatonizm i krytycyzm wobec dogmatów chrześcijańskich, było oficjalne potępienie. Jedenaście artykułów nauk Italosa zostało potępionych przez Kościół 13 maja 1082 r. (w życiu liturgicznym Kościoła prawosławnego są one powtarzane w każdą pierwszą sobotę Wielkiego Postu). W całym XII stuleciu możemy odnaleźć liczne spory dogmatyczne, które wywołało przywrócenie autonomicznej filozofii. Za tym klasycznym nurtem podążało bardzo wielu filozofów. Wymienić tutaj można komentatora Arystotelesa Michała z Efezu, Teodora ze Smyrny i Eustratiosa z Nikei. Ten ostatni pisał wiele komentarzy do dzieł Arystotelesa, które w średniowieczu tłumaczono na łacinę. Eustratios był uczniem Italosa i rzecznikiem scholastyki oraz arystotelizmu. Ponadto w XI i XII wieku pojawił się ruch mistyczny, który domagał się powrotu do Pseudo-Dionizego i Maksyma Wyznawcy. Jego głównymi przedstawicielami byli Symeon Nowy Teolog i Niketas Stythatos. Symeon był mistykiem i ascetą, zaś jego najważniejsze dzieło *Hymn Boskiej Miłości*, przedstawia nowy rodzaj teologii, skupiającej się na osobistej miłości między Bogiem a człowiekiem. Ekstatyczny charakter tej teologii przygotował hezychastyczną duchowość XIV w. w Tesalonikach, zaś jej mistycyzm w niektórych przypadkach podobny był do tego doświadczenia religijnego, które stało się podstawą filozofii Plotyna. Natomiast Niketas Stythatos był mistykiem cnoty apatii, dla którego prawdziwą nauką była tylko nauka natchniona. Kolejnym ważnym autorem XII stulecia był Mikołaj z Methone, który napisał krytyczne dzieło o *Elementach teologii* Proklosa, świadczące o wzrastającym w owych czasach zainteresowaniu tym ostatnim wielkim neoplatonikiem.

4.3. Filozofowie z Nikei (XIII w.)

Zdobycie Cesarstwa Bizantyjskiego przez łacińskich krzyżowców w roku 1204 było przyczyną rozkwitu literatury poza samym Konstantynopolem. I tak w Azji Mniejszej, a zwłaszcza w Nikei, żyli i pracowali filozofowie: Nikefor Blemmydes i Teodor II Laskarys. Teologiczne dzieło Nikefora Blemmydesa obejmuje różne przedmioty dogmatycznych sporów między wielkimi Kościołami Wschodu i Zachodu. Jego pisma o logice i fizyce są najważniejszymi intelektualnymi osiągnięciami do działalności edukacyjnej tamtych czasów. Teodor II Laskarys natomiast, cesarz w Nikei (1254—1258), jest klasycznym przykładem monarchy oświeconego, który łączył swoje polityczne i socjologiczne zainteresowania z filozoficznymi badaniami nad jakościami bytów. Ruch filozoficzny w Nikei był ruchem przejściowym dla epoki Paleologów, kiedy to w pierwszej połowie XIII stulecia w Azji Mniejszej nastąpił wielki rozwój, przygotowujący ostatni bizantyjski renesans.

4.4. Filozoficzne i naukowe prądy (XIII–XIV w.)

W okresie Paleologów (1261–1453), czyli w ostatnich dwóch stuleciach Cesarstwa Bizantyjskiego, dostrzec możemy odrodzenie filozoficznych i naukowych studiów, zwłaszcza w dziedzinie astronomii.

Maksym Planudes (1255–1305) był mnichem, który szczególnie interesował się matematyką, nauczając zarazem wszelkich dziedzin edukacji ogólnej. Jako teolog bronił on z początku unii obu Kościołów, później jednak jego nastawienie zmieniło się diametralnie. Był on pierwszym bizantyjskim uczonym, który popierał związki z Zachodem. Przetłumaczył wiele łacińskich dzieł z zakresu teologii i filologii, a ponadto, jako pierwszy, wprowadził liczbę zero do arytmetyki greckiej. Planudes i Jerzy Pachymeres byli dwoma ważniejszymi przedstawicielami renesansu Paleologów, obok młodszych od nich: Nikefora Chumnosa i Teodora Metochitesa.

Jerzy Pachymeres (1242–1310) był ważnym bizantyjskim uczonym, teologiem, filozofem, historykiem i matematykiem, który brał udział w wielu kościelnych i politycznych sprawach. Fakt, iż zajmował się filozofią Arystotelesa, zaowocował wyborem tekstów filozofa, a także objaśnieniem wielu znaczących definicji. Uprościł on poza tym „gęsty” styl Arystotelesa, a wiele jego dzieł w formie manuskryptów krążyło w dobie renesansu. W teologii starał się upowszechnić subtelne rozróżnienia Pseudo-Dionizego Areopagity. Rozróżnienie między wiedzą noetyczną (inteligibilną) a mistyczną zostało zdegradowane do rozróżnienia między wiedzą zmysłową a noetyczną. Przejście do rzeczywistości noetycznej jest, według niego, osiąganę z pomocą mistycznej „niewiedzy” i pośrednictwa Bożej łaski i darów.

Nikefor Chumnos (1250–1327) krytykował antycznych filozofów: Platona, Arystotelesa i Plotyna, preferując jednak filozofię Stagiryty. W swoim najbardziej znanym dziele *O duszy przeciw Plotynowi* odrzucił preegzystencję i metempsychozę dusz. Nie akceptował także Platońskiego i Plotyńskiego argumentu głoszącego, że dusze pamiętają świat inteligibilny, chociaż używał argumentacji Platona do wsparcia chrześcijańskiej wiary w zmartwychwstanie ciał.

Przyjacielem i dyskutantem Chumnosa był także Teodor Metochites (1260/1–1332). W latach 1304–1328 był on pierwszym ministrem w Konstantynopolu, uczestnicząc w związku z tym czynnie w życiu publicznym swego kraju. Posiadamy wiele autobiograficznych tekstów na temat jego życia i działalności. Fakt, iż zajmował się on astronomią i kosmologią, doprowadził go (zwłaszcza po spotkaniu z nauczycielem astronomii Manuelem Bryenniosem) do napisania wielu naukowych dzieł. Akceptował on praktyczną użyteczność mechaniki z powodu jej relacji z astronomią i matematyką. Ponadto przeciwstawiał się różnym orientalnym przesądom swych czasów, które miały korzenie indyjskie. Metochites zyskał sławę jako astronom, ponieważ dokładnie przewidział zaćmienie Słońca i Księżyca. W jego książce *Adnotacje i notatki gnomiczne (Hepomnematismoi kai semeioseis gnōmikai)* odnaleźć można odwołania do ponad siedemdziesięciu antycznych autorów greckich. Poczucie greckiej tożsamości oraz niepokój o przyszłość Cesarstwa Bizantyjskiego zaznaczają się bardzo intensywnie w jego pismach. Metochites

odbył także debatę z Chumnosem poświęconą kwestiom astronomicznym oraz skrytykował filozofię Arystotelesa. Twierdził on, iż filozofia ta nie była w całości zgodna ani z nauką chrześcijańską ani nawet z platonizmem.

Uczeń Metochitesa, Nikefor Gregoras (1295—1359/1360), był również erudytą w wielu dziedzinach, który starał się naśladować Platona w dialogu *Florentios*. Na polu kosmologii akceptował on stoicką teorię Fatum (*Heimarmene*), co w podobnej formie powtórzyło się później u Jerzego Gemistosa Plethona. Ponadto jego krytyka teorii arystotelesowskiej, wymierzona w zachodnią scholastykę, utorowała drogę sporowi między arystotelikami a platonikami, który trwał całe następne stulecie. Jego poglądy na możliwość wiedzy prowadziły do pewnego rodzaju agnostycyzmu, aczkolwiek nie był to całkowity sceptycyzm. Jego wiara w to, że nasza wiedza jest w istocie symbolem naszej niewiedzy, była skierowana przeciwko sofistycznym argumentom, nie mając jednak na celu pomniejszenia znaczenia religii. Wspomniany wyżej dialog *Florentios* nawiązywał ironicznie do osoby Barlaama Kalabryjczyka, który przedstawiony w nim został jako powierzchowny sofista. Chociaż cesarz bizantyjski odrzucił naukowe konkluzje Gregorasa co do kalendarza, to jednak zostały one zaakceptowane przez papieża Grzegorza XIII w roku 1578. Obok dzieła historiograficznego pozostawił on nam także traktaty teologiczne, związane ze sporem hezychastycznym XIV w., które uczyniły zeń zresztą poważnego przeciwnika Grzegorza Palamasza.

4.5. Kontrowersja hezychastyczna (XIV w.)

Ruch hezychazmu zainicjowany został na Górze Athos przez dwóch mnichów: Nikefora Kalabryjczyka i Grzegorza Synajtę. Mnisi ci zaproponowali nową koncepcję modlenia się, którą nazwali naukową metodą wzywania imienia Jezusa Chrystusa. Mnich podczas modlitwy powinien szukać takiego miejsca, w którym znajdują się moce serca. Ten rodzaj medytacji można osiągnąć wówczas, gdy podbródek trzyma się oparty na klatce piersiowej, kontrolując w tym samym czasie oddech. Mnisi, którzy trwali w tego rodzaju medytacji, utrzymywali, iż widzieli wielkie światło, czyli chwałę i światłość Boga. Wszelako praktyka ta mogła przerodzić się w mechaniczną modlitwę. Ponadto grecki mnich Barlaam Kalabryjczyk (1290—1350) zarzucił tej koncepcji, iż prowadzi ona do absurdu, jakoby światło Boże mogło mieć postać materialną: nie możemy przecież postrzegać niestworzonej światłości Boga naszymi cielesnymi oczyma.

Barlaam nie oddzielił istoty Boga od jego aktywności, tak jako robili to Grzegorz Palamas i hezychasici. Podążając za humanizmem myśli greckiej, Barlaam był przekonany, że wiedza naukowa ma moc oczyszczenia naszych dusz, gdyż prowadzi do poznania Boga i zjednoczenia się z Nim. Boski byt nie jest oddzielony od Jego aktywności, ponieważ to właśnie dzięki tej aktywności mamy możliwość postrzegania Boga. Podtrzymując taką postawę, Barlaam przeciwstawiał się wszelkim mistycznym skłonnościom i wzmacniał bizantyjską „scholastykę”, bazującą na pismach Tomasza z Akwinu (traktaty którego krytykował, używając *Corpus Areopagiticum*). Wielu filozofów opowiedziało się za koncep-

cją Barlaama przeciw hezychastom, podobnie jak wcześniej uczynili to Nikefor Gregoras, Demetrios i Prochoros Kydonis, Manuel Kalekas, Jan Kyparissiotis i Grzegorz Akindynos. Charakterystyczne jest, iż w epoce tej Akindynos i Demetrios Kydonis przetłumaczyli najważniejsze dzieła Tomasza z Akwinu na język grecki, propagując zainteresowanie filozofią (szczególnie Arystotelesowską) i stając się w ten sposób prekursorami renesansu.

Czołowym teologiem i filozofem ruchu hezychastycznego był biskup Tessalonik, Grzegorz Palamas (1296?–1359/1360). Palamas próbował obalić argumenty Barlaama i jego zwolenników. Miał on skłonności do mistycyzmu i doszukiwał się w ruchu hezychastycznym elementów neoplatońskich (natomiast barlaamizm korzystał z Arystotelesowskiej i scholastycznej filozofii). Palamas bronił hezychastycznej metody modlitwy, wierząc, że nasz intelekt nie znajduje się na zewnątrz, ale wewnątrz naszego ciała. W opozycji do wszelkiego racjonalnego uprzedmiotowienia, starał się on bronić istoty chrystianizmu, która opiera się, jego zdaniem, na mocach naszego serca. Postawa ta nie jest subiektywna, ponieważ nawet jeśli intelekt nasz znajduje się wewnątrz naszego ciała, to jednak musimy niejako „wtłoczyć” go do środka. Tylko przez takie introwertyczne wtłoczenie możemy dostąpić zaszczytu konwersacji z Bogiem. Bóg może być postrzegany tylko jako światło w sercu. To światło nie jest materialne, ponieważ istota Boga i jego aktywność są czymś różnym. Do tej aktywności powinno być wliczone światło z góry Tabor, które wychodzi niejako z Bożej istoty. Ani spekulatywne argumenty, ani geometryczne dowody nie mogą pomóc w komunikowaniu się z Bogiem. Jego istota jest niepojęta, w związku z czym zwolennicy hezychazmu mogą mieć autentyczne doświadczenie religijne tylko dzięki łasce Bożej.

Innym teologiem i filozofem, podążającym mistyczną ścieżką Palamasa, był Mikołaj Kabasilas (1320—1371). W swych dwóch głównych dziełach *O życiu w Chrystusie* i *Interpretacja boskiej liturgii* nawiązywał on do Symeona Nowego Teologa, Maksyma Wyznawcy, Pseudo-Dionizego, a nawet Orygenesza. Wierzył w istnienie pewnego rodzaju empirycznej więzi z Bogiem, wszelako nie był zainteresowany ekstazą czy jakimś innym mistycznym doświadczeniem religijnym. Zakładał on, iż każdy człowiek jest już poświęcony, ponieważ Bóg wcześniej komunikował się z naszą naturą. Główną cechą tego personalistycznego spirytualizmu była pewna forma mistycyzmu.

4.6. Platonicy przeciw arystotelikom (XV w.)

Jak podkreślaliśmy wyżej, ruch hezychastyczny doprowadził do zarysowania się wielu istotnych przeciwieństw między platonizmem a arystotelizmem, chociaż nie miały one jakiegoś szczególnie intensywnego charakteru. Przesłanką motywującą odwoływanie się do dwóch wielkich antycznych filozofów greckich była teoria wiedzy. Z jednej strony Palamas używał Arystotelesowskiej terminologii, choć był on ostatecznie bliższy neoplatońskiemu mistycyzmowi i Platońskiej intuicji. Z drugiej strony Barlaam był natomiast zadeklarowanym arystotelikiem, preferującym scholastykę racjonalną. Antypalamiści byli tymi myślicielami, którzy jako pierwsi postawili takie pytania, jak: Kto jest bliższy

wierze chrześcijańskiej — Platon czy Arystoteles? Który z nich był większym filozofem? Który z nich bardziej zasługuje na studiowanie? W tym późnym okresie sporów filozoficznych głównymi protagonistami byli przede wszystkim dwaj wielcy mężowie: Jerzy Gemistos Plethon i jego przeciwnik Jerzy Scholarios-Gennadios.

Jerzy Gemistos Plethon (1360?—1452) był ostatnim wielkim filozofem Bizancjum przed jego upadkiem. W jego pismach odnaleźć możemy silne poczucie greckiej tożsamości. Brał on udział w Soborze we Florencji i w Ferrarze (1438—1439) razem z cesarzem Janem VIII Paleologiem. Janowi VIII towarzyszył Plethon oraz jego uczniowie: Jan Bessarion i Jerzy Scholarios. We Florencji Plethon jako świecki uczoney nie odegrał większej roli w dyskusjach nad zjednoczeniem greckiego i rzymskiego Kościoła. Założył on jednak tymczasową szkołę, by nauczać w niej doktryny Platona. Plethon był tym myślicielem, który zasadniczo upowszechnił znajomość Platona w świecie Zachodu, gdzie przez stulecia dominował głównie autorytet Arystotelesa. Jeden z mecenasów we Florencji — Cosimo de Medici — uczęszczał na te wykłady, zakładając później Akademię Platońską (*Accademia Platonica*) w roku 1459. W uczelni tej działali tacy uczeni, jak Marsilio Ficino i Pico de la Mirandola.

Dzieła Plethona obejmują ogromną liczbę mniejszych traktatów, dotyczących bardzo różnych kwestii. We Florencji napisał on swą sławną księgę *O różnicach* (*De differentiis*), która przedstawia opis różnic pomiędzy Platońską a Arystotelesowską koncepcją Boga. Także przed podróżą do Florencji przygotował znaczącą księgę pod tytułem *Zapis Praw*. To właśnie ta księga została później wrzucona w ogień przez Jerzego Scholariosa (późniejszego Gennadiusa II — Patriarchę Konstantynopola), który namówił także cesarza bizantyjskiego Manuela II Paleologa, by ten potępił Plethona w Mistrze (Peloponez). Jednakże Plethon pozostał sławny wśród swych współczesnych nawet po owym potępieniu przez patriarchę. Dzieło Plethona *De differentiis* było przyczyną podzielenia się uczonych na platoników i arystotelików nie tylko w Bizancjum, ale także w Italii. Gdy bowiem Georgios Scholarios uczynił pierwszy krok, by bronić Arystotelesa, wówczas Plethon napisał w odpowiedzi na pewne trudności antyarystotelesowski traktat w dwóch listach do Bessariona. Po tych wydarzeniach spór rozpowszechnił się na dobre: Teodor z Gazy i Andronikos Kallistos, dwaj najbardziej znani arystotelicy tej epoki, a także Jerzy z Trebizondy i jego brat Andrzej, Theofanis z Medei (który zmarł w 1480 r.) oraz Michał Sofanios (który zmarł później — w 1570 r.) — podjęli się obrony Arystotelesa. Natomiast Michał Apostolis, Gianandria, Mikołaj Perottus i Jan Apostolis wzięli stronę Plethona. Sam Bessarion został platonikiem i napisał dzieło, w którym wyraził swoją sympatię dla filozofii Platona. Wszystkie te spory mogły prawdopodobnie zapewnić Platonowi uznanie w Italii, wszelako po upadku Konstantynopola to arystotelizm utrzymał się jednak na dawnym, bizantyjskim obszarze geograficznym.

Plethon przygotował program filozoficzny dla społecznego i politycznego zreformowania swego kraju. Jakkolwiek program ten bazował na ideale społeczeństwa, nie został jednak doceniony ani na Peloponezie, ani w Mistrze, gdzie filozof mieszkał przez większą część swego życia. Jego teologia i ontologia zakładają determinizm metafizyczny, chociaż przyjmuje się tu również, iż człowiek utrzymuje swoją wolność za sprawą

rozumnej części swej duszy. Człowiek i jego dusza znajdują się pomiędzy światem inteligibilnym a zmysłowym. Etyka Plethona zawiera rozbudowaną teorię cnót, w której odnaleźć można cztery główne cnoty platońskie przedstawione w wielu rozróżnieniach. Jego teorie antropologiczne, społeczne i etyczne, jak również jego platonizm, wywarły ogromny wpływ nie tylko na kulturę jego kraju, ale także na całą europejską kulturę renesansu.

Jerzy Scholarios (1405—1468) urodził się w Konstantynopolu i, jako Gennadios II, został pierwszym chrześcijańskim patriarchą po upadku Bizancjum i zniewoleniu kraju przez Turków. Przetłumaczył wiele naukowych dzieł z łaciny na grekę, był także wielbicielem Tomasza z Akwinu i Arystotelesa. Oczywiście akceptował arystotelizm w takim stopniu, w jakim ten pozostawał w zgodzie z wiarą chrześcijańską. W wielu tekstach walczył on z Plethonem i jego neoplatonizmem. Niezależnie od swego upodobania do teologii łacińskiej, nie podjął nigdy próby stosownej adaptacji filozofii scholastycznej. Był przede wszystkim zwolennikiem Grzegorza Palamasa, który po soborze we Florencji nie mógł zgodzić się na unię obydwu Kościołów. Gdy zmarł w 1468 r., zyskał sławę ostatniego wielkiego przedstawiciela bizantyjskiej erudycji, a także mędrca, który brał czynny udział w duchowych i politycznych wydarzeniach ostatnich godzin Bizancjum.

5. Filozofia bizantyjska i filozofia łacińska

W okresie średniowiecza filozofia, szczególnie logika, uznawana była za „służebnicę teologii”. Ten pogląd nie dominował jednak w Bizancjum, gdzie filozofia zarówno na polu teoretycznym, jak i praktycznym zachowała pełną autonomię w swych relacjach z teologią. Jeśli chodzi natomiast o filozofię na Zachodzie, to scholastyka rozprzestrzeniła się tam wszędzie, zwłaszcza po XI w. Większość dzieł Platona nie była znana na Zachodzie przed renesansem. Łacini filozofowie chrześcijańscy czynili użytek z tekstów Arystotelesa, szczególnie z *Organonu*. Arabskie tłumaczenia Arystotelesa było szeroko rozpowszechnione i to właśnie poprzez aweroistyczny arystotelizm próbowali łacini teologowie wspierać dogmaty chrześcijańskie. Filozoficzne i teologiczne dzieła Tomasza z Akwinu (XIII w.) opierały się logice arystotelesowskiej. Oczywiście wielu filozofów i teologów, których można nazwać mistykami, pojawiło się na Wschodzie, w chwili gdy filozofia Plotyna poprzez niektóre łacińskie przekłady z Mariusza Wiktoryna trafiła do Augustyna. Wszelako anonimowość, jaką długo cechowała się filozofia Plotyna, sprawiła, że jego idee żyły przez wieki zamaskowane w teoriach innych — co miało zresztą znaczący wpływ na zachodnie średniowiecze. *Corpus Areopagaiticum* i Komentarze do niego napisane przez Maksyma Wyznawcę, które zostały przetłumaczone na łacinę w IX w. przez Jana Szkota Eriugenę, okazały się najbardziej efektywnymi narzędziami neoplatońskiej dyfuzji. Już pod koniec VI w. język zaczął utrudniać kontakty kulturowe między łacińskim Zachodem a greckim Wschodem. Zdobycie Konstantynopola przez krzyżowców w 1204 r. znacznie powiększyło lukę pomiędzy łacińskim a bizantyjskim światem. U Bizantyjczyków rozwinął się pewien kompleks wyższości: w swej arogancji

uznali oni bowiem, że wszyscy oprócz nich są barbarzyńcami. Grecki Wschód do XIII w. nie popierał zachodniego rozwoju. Pamiętać przy tym trzeba, iż łacińscy filozofowie (pomijając Augustyna i paru innych myślicieli) nie wypracowali jakichś szczególnie imponujących teorii. Jednakże wraz z wiekiem XIII kontakty ulegają zwielokrotnieniu. To, iż Bizantyjczycy przechowywali wiele antycznych tekstów greckich, sprawiało, że liczni zachodni badacze przybywali na Wschód w poszukiwaniu manuskryptów.

W XIV w. pojawiło się wielu uczonych, którzy byli zwolennikami zjednoczenia obydwu Kościołów. Wymienić tutaj można takich myślicieli, jak Maksym Planudes, Demetrios i Prochoros Kydones. Tłumaczyli oni na język grecki dzieła Augustyna, Anselma i Tomasza z Akwinu (*Summa Theologiae*). Wpływ myśli łacińskiej i odporność na nią są widoczne w ruchu hezychazmu oraz sporze między zwolennikami i przeciwnikami tomizmu. Plethon i Scholarios, każdy z obranej przez siebie perspektywy filozoficznej, rozwijali kontakty z łacińską i pośrednio także arabską tradycją. Plethon zaproponował tradycji łacińskiej swą własną interpretację Platona, wywierając w ten sposób ogromny wpływ na włoski humanizm. Natomiast Scholarios przetłumaczył i skomentował dzieła Akwinaty, adaptując przy tym scholastyczną metodę argumentacji, choć pozostawał także wielbicielem Grzegorza Palamasa. Bessarion, uczeń Plethona, został kardynałem Kościoła katolickiego po upadku Konstantynopola (1453 r.) i chociaż w sporze między platonikami oraz arystotelikami zamierzał początkowo być rozjemcą w dyskusji, stał się w końcu platonikiem, pisząc w języku łacińskim słynne dzieło skierowane przeciwko arystotelizmowi (*Adversus Calumniatorem Platonis*). Jednak pomimo wszystkich tych licznych kontaktów, Bizancjum pozostawało zamknięte na Zachód prawie do końca swego istnienia. Z drugiej strony podkreślić trzeba, że Bizancjum wywarło zapładniający wpływ na Zachód, nawet jeśli wcześniej wymuszona migracja greckich uczonych towarzyszyła upadkowi Cesarstwa Bizantyjskiego.

6. Zgodność pomiędzy platonizmem i arystotelizmem w Bizancjum

Jak wspomnieliśmy wyżej, głównym czynnikiem kształtującym myśl patrystyczną była filozofia antycznej Hellady. Wiadomo przy tym również, iż filozofia grecka pozostawała płodna aż do VI w., kiedy to bizantyjski cesarz Justynian rozwiązał działalność Akademii platońskiej w Atenach. Nauki dwóch wielkich antycznych filozofów, Platona i Arystotelesa, przedostały się do filozofii bizantyjskiej za pośrednictwem nie tylko myśli patrystycznej, ale także oryginalnych tekstów. Bizantyjscy filozofowie tworzyli komentarze do historycznych tekstów platońskich i arystotelesowskich, w wyniku czego dysponowali niemal pełną wiedzą na temat tradycji dawnych komentatorów tychże korpusów. Ogólnie rzecz ujmując, Bizantyjczycy rozwijali chrześcijańską filozofię według logiki arystotelesowskiej, jako podstawę przyjmując przy tym pewne elementy metafizyki platońskiej. Komunałem jest dzisiaj stwierdzenie, że Bizantyjczycy wykorzystali raczej naukową wiedzę Arystotelesa oraz jej logiczne zastosowanie aniżeli arystotelesowską metafizykę. Równie dobrze wiadomo, że komentatorzy bizantyjscy przejęli mistyczną i intuicyjną

część filozofii platońskiej w sposób podobny do tego, w jaki była ona kontynuowana w neoplatońskich pismach Plotyna, Jamblicha, Proklosa i Damaskiosa. Jednakże charakteryzowanie Bizantyjczyków jako platoników, arystotelików czy też neoplatoników nie jest zgodne z dzisiejszą koncepcją filozofii bizantyjskiej (IX—XV w.). Badania ostatnich dekad XX w. pozwoliły dojść do wniosku, że w tych siedmiu wiekach ukształtowała się względna autonomia filozofii bizantyjskiej.

Należy także zauważyć, że w średniowieczu dialogi Platona (w przeciwieństwie do tekstów Arystotelesa, znanych głównie za sprawą tłumaczeń arabskich) nie były szeroko znane na Zachodzie. Inaczej rzecz miała się jednak w Bizancjum, gdzie dzieła obu wielkich filozofów greckich były szeroko dostępne. Tak więc platonizm, a zwłaszcza neoplatonizm, często prowadził do tendencji heretyckich, spotykając się z potępieniem ze strony Kościoła (przykładem mogą być tutaj Jan Italos czy Eustratios z Nikei), mimo iż pozostawał on również w pewnych związkach z arystotelizmem. Jest to właśnie główna przyczyna tego, że nie wykształciła się scholastyka bizantyjska, jak miało to miejsce w przypadku Zachodu. W Bizancjum filozofia chrześcijańska opierała się na obu najważniejszych nurtach filozoficznych antycznej Hellady. Przekonanie o zgodności między platonizmem a arystotelizmem dominowało w greckim świecie wschodnim. Był to kierunek interpretacyjny akceptowany przez prawie wszystkich myślicieli, także takich greckich komentatorów pogańskich, jak żyjący w pierwszych wiekach chrześcijaństwa Porfiriusz, Temistios i Simplikios. Również późniejsi komentatorzy, Filoponos, Stefanos, David i Elias, byli tego samego zdania. Ojcowie greccy uważali Platona i Arystotelesa za zgodnych co do istoty swych nauk, lecz różniących się co do metody.

Idea niezgodności pomiędzy Platonem a Arystotelesem pojawiła się w Bizancjum dopiero po XIII w., kiedy to zacieśniony został związek z łańską myślą Zachodu. I tak Scholarios w XV w. promował arystotelizm w jego awerroistycznej i tomistycznej postaci, wierząc, że był to nowy ruch ideowy (dla Bizantyjczyków był on zresztą nowy, ponieważ wywodził się z jednowymiarowej interpretacji antycznej filozofii greckiej). Z drugiej zaś strony, Plethon skłaniał się ku platonizmowi, a lektura jego dzieł we Florencji (zwłaszcza tekstu *O różnicach*) sprawiała, iż platonizm uważany był za rewolucyjny w świecie łańskim. W średniowiecznej Europie Zachodniej Platon cieszył się sławą filozofa intuicyjnego, reprezentując mistyczną drogę poznania Boga. O ile przeciwstawiano to arystotelesowskiej *ratio*, o tyle można tutaj mówić o jednowymiarowej interpretacji antycznego ducha greckiego. Plethon znał świetnie nauki Arystotelesa i Platona, tak jak jego przeciwnik, Jerzy Scholarios. Sytuacja taka przyczyniła się do tego, iż tłumaczenia łańskich tekstów scholastycznych nie wywarły żadnego wpływu na filozofię bizantyjską, która zdążyła już ukształtować swój sposób filozofowania.

7. Główne tematy filozofii bizantyjskiej

Arystotelesowska logika stosowana była przez bizantyjskich filozofów w celu wyrażenia metafizyki platońskiej i chrześcijańskiej. Wszelako próby te nie były szczególnie owocne.

Ontologia związana była z metafizyką, tj. ciągłym pytaniem o pierwszy byt. Wszelkie stworzone rzeczy mają za swój początek niestworzony byt, jakim jest Bóg. Za nami umieścić trzeba stworzenie *ex nihilo*, podczas gdy strach przed śmiercią i brakiem istnienia umieścić należy przed nami. Z tego też względu metafizyka bizantyjska koncentrowała się na „egzystencji”, a nie na „bycie”. Personalistyczna teoria pojawiła się szczególnie wyraźnie w opisie relacji między Bogiem a człowiekiem. Człowiek jest celem Stworzenia i z jego powodu ocalone mają być wszelkie rzeczy stworzone. Ludzka duchowość ma swój początek w Bogu i do Boga musi powrócić. Wolność i pierwotna przemiana są jednocześnie darem i przekleństwem ludzkości, ponieważ są one przyczyną wszelkiego zła na świecie. Wolność nie unieważnia Opatrzności boskiej, która siłą swą wykorzystuje wszędzie. Źródłem wszystkiego jest Bóg, pełen dobra i miłości dla istot ludzkich. Boska istota jest niezrozumiała, a Boskie działania są środkiem do stworzenia. Te działania są także naszą jedyną drogą do tego, by poczuć i zrozumieć naszą osobistą relację z Bogiem, przy jednoczesnym zachowaniu naszej indywidualnej egzystencji.

7.1. Postawa wobec logiki

W świecie łacińskim stosowanie logiki arystotelesowskiej wpływało na rozwój scholastycznej metody argumentacji. W Bizancjum podobna ewolucja nie pojawiła się, ponieważ logika nie była rozlegle stosowana w celu wsparcia dogmatów chrześcijańskich i naukowego ich badania. Arystoteles był znany jako autorytet w dziedzinie logiki, ale do XII w. dostęp do jego logiki był jedynie pośredni (poprzez *Isagogę i Komentarze do Kategorii* Porfiriusza). Jak wiadomo, z trzech kwestii poruszonych w pierwszym ustępie *Isagogi* Porfiriusza wywodzi się słynny problem uniwersaliów. W średniowiecznej filozofii łacińskiej oraz w filozofii bizantyjskiej proponowano różne rozwiązania tego problemu. W Bizancjum logika była stosowana w systemie edukacji, a także odgrywała ważną rolę w filozoficznych rozprawach (np. Pachymeresa, Blemmydesa i Scholariosa). Już przed wiekiem IX Bizantyjczycy nauczali podstaw logiki i studiowali je. W istotnym okresie filozofii bizantyjskiej (IX–XV w.) znaleźć możemy wiele podręczników logiki i komentarzy do *Organonu*, chociaż nie zakładały one jakiegoś logicznego opracowania, które mogło zmierzać do filozoficznych badań i teologicznych systematyzacji.

7.2. Metafizyka

Filozofia Bizantyjska zawsze odwoływała się do tego, co jest poza doświadczeniem i naturą, do istnienia Boga i „prawdziwego bytu”. Ojcowie chrześcijaństwa dostosowali platońską różnicę między światem rozumowym i zmysłowym do różnicy między stworzeniem (gdzie należą oba — rozumowy i zmysłowy) i bytem niestworzonym. Pragnienie uchwycenia tego, co niewidzialne, już to przez *logos* (sposób dyskursywny), już to przez wiarę, charakteryzuje całą metafizykę bizantyjską. Termin „metafizyka” utworzo-

ny został przypadkiem, kiedy to Andronikos z Rodos, wydając dzieła swojego mistrza, Arystotelesa, umieścił po *Fizyce* Arystotelesa księgi „filozofii pierwszej” (*Meta ta physica = po* albo: *ponad fizyką*). Cały okres Wschodniorzymskiego Cesarstwa wyznacza pragnienie poznania Boga poprzez ustalenie, czy znaczeniem arystotelesowskiej „filozofii pierwszej” jest ontologia, czy też raczej platońskie i neoplatońskie rozumienie tego, co jest ponad naturą i bytem.

7.2.1. Pojęcie Boga

Podczas gdy dla starożytnych Greków, a zwłaszcza dla Platona i Arystotelesa, Bóg musiał cechować się niezmiennością, patrystyczna i bizantyjska myśl przyjmuje koncepcję Boga aktywnego. Bóg jest osobową hipostazą nie tylko substancji swojej, ale także bytu w ogóle. Nieustanny proces kreacji świadczy o przychylności i szczodrości Boga: za procesem tym odnajdujemy Demiurga i Stwórcę, który stworzył świat zmysłowy tylko ze swej miłości. Konieczność nie jest czynnikiem wystarczającym do kreacji świata, w takim stopniu jest nim bowiem spontaniczna miłość. Wiedzy o Bogu nie uważano za osiągalną drogą rozumową, z wyjątkiem paru prób ustanowienia racjonalnej argumentacji na rzecz istnienia Boga (np. Grzegorz z Nyssy czy Jan z Damaszku). Tym, co możemy poznać, jest nie tyle istnienie Boga, co raczej Jego działania.

Oprócz neoplatońskiego i scholastycznego podziału naszych metod, obejmujące poznanie *via affirmationis*, *via negationis* et *via eminentiae* (sposób przypisywania Bogu przymiotników w stopniu najwyższym), osiągnięcie wiedzy o Bogu umożliwia także droga *apofatyczna*, zgodnie z którą Bóg jest ponad bytem (czyli nie jest ani bytem, ani nie-bytem). Taki teologiczny apofatyzm ma swoje źródła (pomijając neoplatonizm) w dziełach Pseudo-Aeropagity (V w.). Tak więc racjonalne podejście do kwestii poznania Boga nie rozwinęło się, mimo prób podjętych przez Psellosa i innych. Idea Boga uznana została za wiedzę, która wykraczając poza *ratio* i z tego względu, nie może być opisania przez żadne logiczne argumenty.

7.2.2. „Pojęciowy realizm” Bizantyjczyków

Neoplatoński filozof Porfiriusz postawił w swojej *Isagodze* trzy następujące pytania:

1. Czy rodzaje i gatunki są istniejącymi substancjami, czy może istnieją tylko w umyśle?
2. Czy mają one cielesną postać, czy są bezcielesne?
3. Czy ich istnienie jest oddzielone od zmysłowych obiektów, czy może istnieją tylko w nich?

Dzięki łacińskiemu tłumaczeniu *Isagogi* przez Boecjusza pytania Porfiriusza wkrótce dotarły na Zachód. Pytania te doprowadziły do pojawienia się słynnego problemu uniwersaliów, który zajmował największe umysły średniowiecznego Zachodu.

W rzeczywistości głównym i najważniejszym pytaniem spośród wymienionych wyżej trzech pytań, jest pytanie pierwsze: czy idealne i abstrakcyjne obiekty mają istnienie realne. Problem uniwersaliów nie przybrał w Bizancjum rozmiarów takiego sporu, jak to miało miejsce na Zachodzie. Niemniej wielu filozofów bizantyjskich udzieliło pierwotnie odpowiedzi zgodnych z aleksandryjskimi, neoplatońskimi komentarzami do Arystotelesa. Następnie zaś zaznaczył swój wpływ wykształcony na Zachodzie podział na realizm i nominalizm. Po jednej stronie stanęli tedy zwolennicy Papieża i powszechnej formy religii, po drugiej — świeccy uczeni, którzy opowiadali się za feudalizmem i wzrostem indywidualizmu w miastach. W pierwszym obozie prym wiódł platoński (jak sądzono) realizm, zgodnie z którym uniwersalia istnieją rzeczywiście. W drugim obozie broniono arystotelesowskiego nominalizmu „pierwszej substancji”, zgodnie z którym uważano byty szczegółowe i indywidualne za jedyne prawdziwe. Mimo iż „pierwszej substancji” w sensie arystotelesowskim przyznawano w Bizancjum pewien priorytet, to jednak niepodobna odnaleźć tu nominalistycznego rozwiązania, odkąd uniwersalia nie są rozważane jako pojęcia naszych umysłów (*flatus vocis*). Ponadto — jak podkreślaliśmy wyżej — Bizantyjczycy nie traktowali platonizmu jako pozostającego w sprzeczności z Arystotelesem i właśnie z tego powodu preferowali oni rozwiązanie aleksandryjskich neoplatońskich komentatorów Arystotelesa, którzy łączyli osiągnięcia obu tych wielkich filozofów.

Według filozofów bizantyjskich pojęcia ogólne, uniwersalia, nie są wcześniejsze od szczegółów (*pro ton pollon*) w umyśle Stwórcy jako jego archetypy dla stworzenia świata. Tak więc nie mogą one tkwić w tych szczegółach (*en tois pollois*), nieodłączne od zmysłowych, konkretnych obiektów świata naturalnego jako Arystotelesowska „forma w materii” (*enylon eidos*) tudzież „pierwsza substancja” (*prote ousia*). Pojęcia ogólne odnoszą się do pojęć szczegółowych (*epi tois pollois kai ennoematika*). Ta ostatnia linia interpretacji przewija się przez cały okres bizantyjski. Szczególnie widoczna jest ona w tekstach Jana Italosa, Eustratiosa z Nikei, Nikefora Blemmydesa, a nawet u Jerzego Scholariosa (aczkolwiek nie u Plethona). Bizantyjskie rozwiązanie problemu uniwersaliów określić można mianem „pojęciowego realizmu”, ponieważ żadna z tendencji (ani nominalistyczna, ani realistyczna) nie okazała się ostatecznie tendencją dominującą.

7.3. Byt stworzony i niestworzony

Niestworzony Bóg, będący przyczyną wszystkiego, stworzył byty nowe (*ksimata*). Charakterystyczny dla filozofii greckiej podział na byty rozumowe i zmysłowe został włączony w obręb bytów stworzonych, które cechuje zmienność i ontologiczna jednorodność. Stworzenie wyłania się *ex nihilo* lub z niebytu. Jedynym stwórczym bytem, który sam nie został stworzony, jest Bóg. Wszystko, co nie jest Bogiem, jest stworzone. Całe stworzenie wyłania się ze spontanicznego aktu miłości Bożej. Wszelkie stworzenie jest niszczone: ma swój początek i kres. Jediną przyczyną i jedynym kresem jest przy tym Bóg. Stworzenie nie powstało jednak dzięki istocie Boga, ale dzięki jego działalno-

ści. Tylko poprzez Jego *energie* poznać możemy Boga, co jest też powodem niepoznawalności Boskiej istoty. Sam w sobie Bóg jest niepojęty. Każdy byt stworzony pochodzi z boskiej aktywności, a nie z jakichś archetypów czy modeli znajdujących się poza Bogiem. Zasady formujące (*oi logoi tōn ontōn*) czy przyczyny rodne (*oi spermatikoi logoi*) pozostają w ścisłym związku z Wolą Bożą. Boskie idee ani nie mają własnej substancji, ani nie są jakimś hierarchicznym systemem przed i poza Demiurgiem. Filozofowie bizantyjscy podążali zatem drogą neoplatońską, w szczególności opowiadając się za plotyńskim ujęciem tego problemu (*Enneady* V 9, V 1 i V 8), zgodnie z którym boskie idee istnieją wewnątrz intelektu Boga. Widzimy tutaj jednak pewną różnicę między platońskim czy neoplatońskim dogmatem, umieszczającym idee w intelekcie Boga (m.in. Fojusz, Arethas, Psellos), a patrystycznym uznaniem zasad formujących się wewnątrz energii i woli Boga (m.in. Maksym Wyznawca, Grzegorz Palamas).

Akt stworzenia, pojmowany jako wolne i spontaniczne działanie, przeciwstawiany jest możliwości pochodzenia świata z konieczności. Pojęcia trafu, zmiany i względności pojawiły się w świecie stworzonym dzięki wolnej woli Boga. Świat ma swój kres i początek. Również historyczny fakt Wcielenia jest punktem przełomowym, który łączy nas z historyczną i eschatologiczną przyszłością bytów stworzonych. Koło historycznego i naturalnego czasu zostało złamane przez względność bytów stworzonych wobec niestworzonego bytu, jakim jest Bóg. Akt stworzenia jest ciągły: spójność świata utrzymywana jest przez boską Opatrzność, która ma charakter osobowy i niedeterministyczny. Ostatecznie istnieje pewien szczególny zamysł, kryjący się za stworzeniem bytów. Jest nim mianowicie ich deifikacja tudzież przebóstwienie (*theosis*), które okazuje się być eschatologicznym i teleologicznym początkiem całej natury, a także ludzkiej historii.

7.4. Teoria etyczno-estetyczna

Etyka w bizantyjskiej teologii i filozofii była ściśle związana z estetycznym aspektem ludzkiego postępowania. Główny wysiłek etyki bizantyjskiej koncentrował się na transformacji wszystkich ludzkich namiętności w celu uformowania zdrowego bytu ludzkiego. Poprzez kolejne etapy oczyszczenia (*katharsis*), oświecenia (*phōtismos*) i przebóstwienia (*theōsis*) człowiek nabywać miał pełnię swojego osobowego życia. Jednak Bóg jest także pięknem i światłem, zaś dzięki Jego wizji, ludzie stają się dostojniejsi i zdrowsi. Człowiek zwraca swoją duszę i umysł ku Bogu, oczekując zbawienia. Bizantyjscy mnisi (zwłaszcza mistycy) opracowali pewną sztukę życia, która wzorowana była głównie na żywocie Chrystusa, ale również Sokratesa. Centralnym aspektem owej sztuki życia była duchowa asceza. Korzystało z niej wielu bizantyjskich filozofów i Ojców Kościoła. Duchowe ćwiczenia zyskały przy tym dużą popularność nie tylko wewnątrz ruchów religijnych, ale także w różnych szkołach filozoficznych, począwszy od czasów późnego antyku. Wraz z początkiem ruchu monastycznego za czasów Św. Antoniego i Św. Pachomiusza (IV w.) wiele praktyk o zamiśle etycznym i estetycznym zanikło. Mistyczni pisarze i racjonalni

uczeni opracowali mnóstwo programów edukacyjnych już to dla mnichów i kleru, już to dla wszystkich obywateli stanowiących część greckiej i chrześcijańskiej kultury.

Po zamknięciu szkoły neoplatońskiej w Atenach przez Justyniana (529 r. p.n.e.) owe duchowe ćwiczenia rozpowszechniły się, stając się dla wielu wykształconych osób swego rodzaju *order de jour*. Tak więc oprócz ugruntowanego wykształcenia chrześcijańskiego, filozofowie bizantyjscy do czasów Plethona wypracowywali systemy wychowawcze opierające się na platońskim podziale cnót i arystotelesowskiej zasadzie złotego środka. Greckie i chrześcijańskie ćwiczenia etyczne zawarte były w programie nauczania, a na celu miały przede wszystkim piękno ludzkiego życia. Wiele bizantyjskich prób stworzenia systemu etycznego (niekoniecznie w formie *scientia moralis*, jak na średniowiecznym Zachodzie z wyłączeniem *practica moralis*) przyjmowało za swą podstawę *Etykę Nikomachejską* Arystotelesa (np. Michał z Efezu, Eustratios z Nikei, Grzegorz Pachymeres, Michał Psellos, Nicefor Blemmydes, Teodor Metochites) tudzież platoński podział na cztery cnoty kardynalne (powściągliwość, odwaga, sprawiedliwość, roztropność). Zazwyczaj teorie etyczne w filozofii bizantyjskiej bazowały także na teoriach metafizycznych. Tak było w wypadku Plethona, którego traktat *O cnocie* jest przykładem tego, w jaki sposób wspomniane systemy etyczne wiązały się z odkryciem neoplatonizmu w renesansie, oraz tego, jak duży wpływ wywarły one na sformułowanie takich pojęć, jak *homo signorale* czy *homo universalis*, które były faktycznym odkryciem indywidualizmu.

7.5. Antropologia filozoficzna

Bizantyjska antropologia skupiała się na człowieku pojmowanym jako obraz i podobieństwo Boga, z czym wiązała się określona koncepcja siły ludzkiej duszy, ducha i wolnej woli. Tak więc człowiek został wybrany przez Boga do panowania nad materią świata. Ciągłe kształcenie jego duchowych i psychicznych zdolności oraz cnót pozwala mu doznać nie tylko szczęśliwości, ale także przeobóstwienia (*theōsis*). Ludzie podążający za wzorem Jezusa Chrystusa mogą przezwyciężyć śmierć i mieć nadzieję na zmartwychwstanie. Platońskie, neoplatońskie i Orygenesowe podglądy na preegzystencję dusz, podobnie jak koncepcja metempsychozy w ogóle, zostały zdecydowanie odrzucone. Również dualizm i manichejskie dwuwładztwo nie znalazły uznania w filozofii bizantyjskiej. Wszystkie dusze mogą popaść w złą zmienność, ale też wszystkie są z natury nieśmiertelne dzięki relacji z Bogiem. O ile zaś człowiek zachowuje tutaj osobowy kontakt z Bogiem, o tyle to personalistyczne podejście jest istotną różnicą między chrześcijaństwem a cywilizacją grecko-rzymską. Zaznaczmy przy tym, że personalistyczna teoria człowieka została rozwinięta przez modyfikację terminu *hipostasis*, który do czasów Plotyna znaczył tyle co „natura” czy „istota”. Grecy Ojcowie utożsamiali ów termin z terminem „osoba” czy też „sposób istnienia”, fundując tym samym ontologię personalistyczną. Najogólniej rzecz ujmując, filozofowie bizantyjscy opowiedzieli się za patrystyczną i chrześcijańską antropologią, głoszącą deifikację, ekstazę i miłość Boga.

7.5.1. Miejsce człowieka w świecie

Wraz z powstaniem chrześcijaństwa człowiek oraz jego przeznaczenie umieszczone zostały w centrum Wszechświata. Chrześcijaństwo z powodu swojego antropocentryzmu miało charakter zgoła odmienny od neoplatonizmu. Oczywiście neoplatonizm przyznawał człowiekowi wysoką pozycję w świecie, wszelako nie dopuszczał stanowiska, że to człowiek jest celem wszystkiego. Stanowisko takie zapanowało pod wpływem poglądów głoszonych przez Ojców Kościoła. Człowiek, będący w stopniu najwyższym zamysłem całego stworzenia, przybrał rolę protagonisty.

Dla Grzegorza z Nyssy na przykład człowiek był zwieńczeniem stworzenia, jego panem i królem. Przeznaczeniem stworzenia było poznanie przez człowieka i powtórne ufundowanie praporządku duchowego. Antropologiczne napięcie stało się istotową podstawą światopoglądu ery chrześcijańskiej, pozostając w ścisłym związku z określoną metafizyką. Ludzie zyskali świadomość historycznej jednorodności i uznali historię zbawienia za miarę wszystkich rzeczy. Wszystko, co stworzone i zniszczalne w czasie i przestrzeni, miało prawdziwe znaczenie tylko wówczas, gdy uczestniczyło w relacji między Bogiem i człowiekiem.

7.5.2. Wolność, zmienność i problem zła

Ponieważ cały świat jest dziełem Boga, powstało pytanie o to, czy Bóg może być przyczyną zła. Gnostycyzm był ruchem religijnym, który zło przypisywał Bogu tudzież jakiemuś innemu Bogu. Manichejska i gnostycka doktryna pozostawała w sprzeczności z poglądami Ojców Kościoła, którzy obstawali przy absolutnej dobroci Boga. Pytanie owo pojawiło się wskutek tego, że chrześcijaństwo przypisało Bogu wszechmoc: Jeśli Bóg kontroluje wszystko i jest początkiem wszystkiego, to jak można wyjaśnić obecność zła na świecie? Ani Bóg, ani materia nie mogą być przyczyną zła. Ponadto materii i złu już w czasach plotyńskiego neoplatonizmu odmówiono istnienia ontologicznego: zło było na przykład definiowane jako *privatio boni*. Grecy Ojcowie akceptowali tę ontologiczną względność zła. Przykładowo, Jan z Damaszku w swym traktacie *Przeciwko Manichejczykom* kładł nacisk na postrzeganie zła jako czegoś, co nie posiada autonomii ontologicznej. Z drugiej zaś strony Orygenes i Ewagriusz z Pontu uznawali teologiczną użyteczność zła w świecie: śmierć, choroby, ubóstwo itp. istnieć muszą dla celów wychowawczych. Człowiek musi w nieco nietzscheański sposób przebrnąć przez poszczególne bolesne zdarzenia, ażeby w ten sposób wzmocnić swój umysł, duszę i ciało. Wszelako interpretacja ta nie przeważała nad koncepcją zaproponowaną przez Maksyma Wyznawcę i Jana z Damaszku, która to uznawała neoplatońską ideę zła jako pozbawienia dobra. Jakie jest zatem źródło zła w świecie? Rozwiązanie przyjęte przez Bizantyjczyków głosiło, iż przyczyną wszelkiego zła jest ludzka wolność i wolna wola (*autexousion*). Istnienie zła w świecie jest zasadniczo wynikiem zmienności i wolności ludzi. Człowiek, który nie popełniałby błędów tudzież nie dokonywałby złych wyborów w swym życiu za sprawą Opatrzności Bożej, nie byłby

człowiekiem wolnym. Mimo iż wiąże się ona z ryzykiem i niebezpieczeństwem, wolność jest cenna i pożądana przez ludzi.

Jeżeli Bóg cechuje się wszechwiedzą (*pantagnōsia*), to musi On znać każdy ludzki czyn. Kolejne pytanie brzmiało zatem tak: Czy czyny nasze są predestynowane, czy też nie? Tradycyjna nauka wszystkich bizantyjskich filozofów, jak zresztą wszystkich Ojców greckich, opierała się na akceptacji Bożej Opatrzności. Jan z Damaszku ujmował tę kwestię na przykład w ten sposób, iż kładąc nacisk na afirmację naszej wolnej woli i przyjmując Boską wiedzę o wszystkim, nie opowiadał się jednak za zdeterminowaniem wszystkiego. Tak więc fakt Boskiej wiedzy pozostawał w związku z naszą wolną wolą, ale nie oznaczało to bynajmniej, iż Bóg predestynował ją lub w taki czy inny sposób determinował. Ogólnie rzecz ujmując, możemy podzielić uczonych bizantyjskich na dwie kategorie: a) tych myślicieli, którzy uznając Bożą Opatrzność za ważną i w pewien sposób ograniczającą nasze życie, nie odrzucali jednak wolnej woli człowieka (Jan z Damaszku, Niketas Stytatos, Michał Psellos, Mikołaj z Methony, Teodor Metochites, Grzegorz Scholarios, Marek Eugenikos, Teofanes z Medei) oraz b) tych, którzy uznając koncepcję Bożej predestynacji za koncepcję zbliżoną do pogańskiego Przeznaczenia (*Heimarmene*), kładli nacisk na naukę o wolnej woli (Focjusz, Nikefor Blemmydes, Józef Bryennios). Gemistos Plethon był z kolei tym myślicielem, który powtórnie rozpowszechnił koncepcję skrajnego determinizmu uniwersalistycznego, w którym sam Bóg podlegał Losowi. Swoją koncepcją Przeznaczenia, głoszącą coś zbliżonego do Nietzscheańskiego *amor fati*, Plethon chciał ożywić Bizantyjczyków, którzy oczekiwali rychłego upadku swego kraju. Chrześcijańska nauka o wolnej woli nie przyjmowała deterministycznego modelu kosmicznego, ale żywą dobroć i miłość Boga do wszystkiego. Tak pojmowano Boską Opatrzność. Człowiek — jak już stwierdził Sokrates — jest zdolny interweniować we wszystkie sprawy, które zależą od jego rozsądku i woli, wszelako nie jest on w stanie zmieniać tych, o których już zadecydował Bóg.

8. Bizantyjska filozofia po Bizancjum

Bizantyjska filozofia nie zakończyła się wraz ze zdobyciem stolicy Konstantynopola przez Turków Otomańskich w roku 1453. Stało się raczej tak, iż filozoficzne problemy stworzone przez filozofię bizantyjską, jej dyskusje i rozwiązania stały się przedmiotem badań w świecie zachodnim i słowiańskim. Starsi historycy filozofii wielokrotnie podkreślali już, iż ci uczeni bizantyjscy, którzy wyemigrowali do Italii, przyczynili się do rozkwitu renesansu. Na ogół historycy traktują uczonych bizantyjskich jako nosicieli tradycji grecko-bizantyjskiej. Prawdą jest, iż dzięki Bizancjum ogromna część pisanej tradycji antycznej przekazana została cywilizacji europejskiej. Wszelako filozofia bizantyjska nie była tylko strażniczką i depozytariuszką tekstów antycznej Hellady. Jak pokazaliśmy wyżej, myśl bizantyjska w ciągu ostatnich siedmiu stuleci cesarstwa wypracowała sobie względną autonomię filozoficzną (oprócz komentarzy, kompilacji i epitomów tekstów klasycznych). Oczywiście epoka bizantyjska pozostawała zdominowana przez badanie

prawd chrześcijańskich i teologicznych. Jednakże filozofia ta była połączona z chrześcijaństwem, a rozważanie dogmatów teologicznych sprzyjało rozwojowi oryginalnej myśli filozoficznej poprzez nowatorskie rozwiązywanie starych problemów tudzież otwieranie nowych horyzontów badań. Filozofia bizantyjska uciekała się do argumentacji racjonalnej, empirycznej, a czasem także irracjonalnej (lub może lepiej: transracjonalnej) w celu uzasadnienia danej prawdy filozoficznej. W ten sposób zajmowała ona miejsce między wiarą i rozumem, chrześcijańską wiarą i pogańską problematyką, próbując zarazem zapewnić obu stronom swoistą równowagę.

Słowiański świat, a w szczególności Ruś, miał wizję podobną do wizji dawnego Cesarstwa Wschodnio-Rzymskiego. Dominująca na Wschodzie po upadku Bizancjum Ruś odziedziczyła prawosławną tradycję chrześcijańską. Jak Konstantynopol nazywano „Nowym Rzymem”, tak Moskwę nazwano „Trzecim Rzymem”. Zachód również stał się odbiorcą bizantyjskiej filozofii, a dzięki Plethonowi, Bessarionowi i innym uczonym bizantyjskim w dobie renesansu rozkwitły studia neoplatońskie. W opozycji do panującego w Italii uprzywilejowania platonizmu, w Konstantynopolu (po jego upadku w 1543 r.) Jerzy Scholarchos, pierwszy grecki patriarcha Gennadios II, ufundował Patriarszą Akademię, w której bronił arystotelizmu przed Platońskimi i politeistycznymi ideami swego adwersarza — Plethona. Arystotelizm podbił Wschód wskutek żywionych przez kler obaw o możliwość pogańskiej odnowy. Arystotelizm pozostał prądem dominującym w neohelleńskiej filozofii. Jeszcze w XVII stuleciu filozof Teofil Korydalleos sprowadzał z Italii neoarystotelesowskie idee swego mistrza Cesare Cremoniniego. Obecnie wiemy, że neohelleńskiej filozofii, mimo zniewolenia Greków przez Imperium Otomańskie, a także mimo konserwatywnych poglądów greckiego Kościoła prawosławnego, udało się rozprzestrzenić bardziej, aniżeli można było się tego spodziewać przed lekturą i edycją niezliczonych manuskryptów filozoficznych ukrytych w monasterach oraz kolekcjach prywatnych. Na zakończenie możemy zatem odnotować, iż Kościołowi prawosławnemu, nawet w czasie dominacji otomańskiej, udało się zachować w Grecji ducha bizantyjskiego. Natomiast wraz z ideologicznym przebudzeniem się greckiego narodu w wieku XIX, Kościół ten pomógł wprowadzić i zasymilować europejskie idee czasów współczesnych.

Dodatek: przegląd najważniejszej literatury przedmiotu

Pod auspicjami *Akademii Aten* (red. L.G. BENAKIS) wydawane są dwie serie wydawnicze: *Corpus Philosophorum Medii Aevi — Philosophi Byzantini* (dotychczas wydanych zostało 11 tomów z dziełami następujących autorów: Mikołaj z Methony, Nikefor Bremmydes, Gemistos Plethon, Jerzy Pachymeres, Boethius, Barlaam z Kalabrii, Theofanes z Nikei, Demetrios Kydones) oraz *Commentaria in Aristotelem Byzantina* (dotychczas wydanych zostało 5 tomów z dziełami następujących komentatorów: Arethas z Cezarei, Jerzy Pachymeres, Michał Psellos). Ponadto należy także wspomnieć o następujących opracowaniach:

BENAKIS, L.G., 2002, *Texts and Studies on Byzantine Philosophy*, Athens. (Jest to zbiór 23 studiów w języku greckim oraz 18 studiów w różnych językach konferencyjnych).

HUNGER, H., 1978, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, München. (Tekst przełożony na język nowogrecki w 1991 r. Jest to kompendium na temat pism i studiów filozoficznych w Bizancjum, koncentrujące się zwłaszcza na platonizmie i arystotelizmie).

IERODIAKONOU, K. (ed.), 2002, *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford. (Zbiór rozpraw jedenastu uczonych na temat logiki, epistemologii, etyki, polityki i teozofii w Bizancjum).

KAPRIEV, G., 2005, *Philosophie im Byzanz*, Würzburg. (Gruntowne studium poświęcone głównie takim czołowym postaciom, jak Maksym Wyznawca, Jan Damasceński, Focjusz i Palamas).

LEMERLE, P., 1971, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris. (Rozprawa słynnego bizantynologa na temat odrodzenia nauki i kultury w Bizancjum).

MATSOUKAS, N., 1994, *Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας* [*Historia filozofii bizantyjskiej*], Thessaloniki. (Historyczne i systematyczne studium przeprowadzone z teologicznego punktu widzenia, nieuznające jednak względnej autonomii filozofii bizantyjskiej).

OEHLER, K., „Die Kontinuität in der Philosophie der Griechen bis zum Untergang des byzantinischen Reiches”, w: idem, *Antike Philosophie und Byzantinischen Mittelalter*, München 1969, S. 15–35. (Przełomowe studium o bizantyjskiej filozofii, ukazujące ciągłość filozofii greckiej aż do XV w.).

PODSKALSKY, G., 1977, *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte*, München. (Praca ukazująca autonomię filozofii wobec teologii, zwłaszcza w późnym Bizancjum).

RUNCIMAN, S., 1975, „Eusebius of Caesarea and the Christian Empire”, *Deucalion* 4, s. 113—128. (Artykuł ważny nie tylko historycznie).

TATAKIS, B., 2003, *Byzantine Philosophy*, transl. by N. J. Moutafakis, Indianapolis. (Przeład francuskiego oryginału z roku 1949. Jest to pierwsza próba historycznej i analitycznej prezentacji całego okresu filozofii bizantyjskiej. Obecnie wydawnictwo WAM w Krakowie przygotowuje polską edycję tej książki w przekładzie Sergiusza Tokariewa i z *Posłowiem* Mariana Wesołego).

*Z języka angielskiego tłumaczyli Sergiusz Tokariew i Seweryn Lemańczyk
Przeład uzupełnił i skorygował Marian Wesoły*

KATELIS VIGLAS

/ Tessaloniki /

ABSTRACT

A Historical Outline of Byzantine Philosophy and Its Basic Subjects

The article seeks to present an overview of the history of Byzantine philosophy. It takes its point of departure in the most important factors that influenced and shaped the Patristic thought. Subsequently, the paper considers the relative autonomy of Byzantine philosophy and offers a brief profile of major philosophers that contributed to the stream in the period from 9th to 15th century. From the numerous subjects that were taken into account by the most prominent Byzantine philosophers, the article discusses such issues as: the view of God, the problem of ‘conceptual realism’, the relationship between such ‘disciplines’ as logic, metaphysics, ethics, aesthetics and philosophical anthropology. Furthermore, such questions as the place of man in the world, the scope of their freedom and the problem of evil are also touched upon here. The paper concludes with some remarks on the development of Byzantine philosophy after the fall of Byzantium.

KEY WORDS

Byzantine philosophy, Patristic thought, hesychasm, conceptual realism