

* * *

Marcus Plested, *Orthodox Readings of Aquinas*, Oxford: Oxford University Press, pierwsze wydanie 2012 (*Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology*), 272 s.

W 1351 roku, na zakończenie cyklu synodów znanych na Wschodzie jako Sobór Konstantynopolitański IV, Kościół prawosławny uznał za ortodoksyjną doktrynę hezychazmu rozwijaną przez św. Grzegorza Palamasa. Doktryna ta bezpośrednio dotyczyła możliwości ujżenia światłości Bożej (tej samej, która rozbłysła na górze Tabor) w trakcie modlitwy wyciszenia (gr. *hēsychia*), szła jednak w parze z pewnym bagażem filozoficzno-teologicznym, szczególnie zaś z rozróżnieniem w Bogu niepartycypowalnej istoty i partycypowalnych energii oraz z, powiązaną z nim, nauką o powołaniu człowieka do przebóstwienia przez udział w Bożych energiach. Trzy lata później, dokładnie 24 grudnia 1354 roku, polityk i teolog Demetriusz Kydones ukończył swoje tłumaczenie *Summa contra gentiles* św. Tomasza z Akwinu. Dzięki wsparciu byłego cesarza Jana VI Kantakuzena (zwolennika Palamasa) pierwszy przekład dzieła Akwinaty na grecki został szeroko rozpowszechniony w ośrodkach intelektualnych chrześcijańskiego Wschodu.

W tym samym czasie miały też miejsce w Bizancjum ważne wypadki polityczne — wojna domowa o tron cesarski, pod-

boje Turków osmańskich, którzy zdobyli właśnie swój pierwszy przyczółek w Europie — ale dla dwóch greckich myślicieli przełomu XX i XXI wieku to raczej wspomniane wyżej wydarzenia ze sfery ducha sprawiają, że lata pięćdziesiąte XIV wieku powinny być uznane za tragiczną cezurę dla kultury greckiej. Stelios Ramfos za przełomowy w dziejach swojego narodu uznaje Sobór Konstantynopolitański IV, który jest dla niego triumfem irracjonalizmu i odwrotu od doczesności. Gdyby Wschód — argumentuje Ramfos — zamiast stawiać na Palamasa, poszedł drogą Zachodu (i św. Tomasza), z charakteryzującym ją szacunkiem dla rozumu, ciała i historii, być może inaczej potoczyłaby się jego historia. To właśnie w tamtej decyzji sprzed wieków należy szukać źródeł nie tylko upadku Bizancjum w 1453, lecz także kolejnych nieszczęść Grecji aż po kryzys finansowy 2008 roku! Inny współczesny myśliciel grecki, szerzej znany na świecie teolog i filozof Christos Yannaras, też wraca do połowy XIV wieku, choć za bardziej brzemienne w skutki uważa wydanie greckiego tłumaczenia *Summy filozoficznej*. Import myśli Akwinaty był według Yannarasa niczym otwarcie puszeki Pandory. To właśnie wtedy rozpoczął się na greckich ziemiach proces zdrady

własnych, wschodnich korzeni i stopniowego porzucania prawosławnego mistycyzmu na rzecz zachodniego racjonalizmu. Racjonalizm zaś — jak twierdzi za Heideggerem Yannaras — zawsze zmierzania nieuchronnie do odczłowieczającego kultu techniki.

Od tych dwóch współczesnych stanowisk i miejsca, jakie zajmują w nich wydarzenia lat pięćdziesiątych XIV wieku, zaczyna swoją pracę o prawosławnych odczytaniach Akwinaty teolog i historyk Marcus Plested. Jak widać, Ramfos i Yannaras fundamentalnie różnią się w swojej ocenie, na czym polega kryzys greckiej kultury, zgadzają się jednak co do istnienia dwóch przeciwstawnych archetypów kulturowych i teologicznych — Wschodu i Zachodu — uosabianych odpowiednio przez św. Grzegorza Palamasa i św. Tomasza z Akwinu. Dla Ramfosa w greckiej historii było za dużo Wschodu, a za mało Zachodu, dla Yannarasa — odwrotnie, samo istnienie opozycji Wschód–Zachód jest jednak dla obu oczywiste. Tymczasem dla Plesteda właśnie nie jest ono oczywiste. Jego praca może być postrzegana jako propozycja innej, bardziej jednoczącej narracji o „dwóch płucach” chrześcijaństwa.

Postrzeganie Wschodu i Zachodu w kategoriach fundamentalnego kontrastu nie jest z pewnością jedynie domeną współczesnych myślicieli greckich. Podobnie myślało wielu spośród największych teologów prawosławnych wieków XX i XIX — wymieńmy za Plestedem choćby Sergieja Bułgakowa, Włodzimierza Łoskiego, Philipa Sherrarda, Johna Romanidesa i Johna Meyendorffa. W ich narracjach, jak u Ramfosa i Yannarasa, Wschód jest, z grubsza rzecz biorąc, mistyczny, apofatyczny, personalistyczny, praktyczny, Zachód zaś — racjonalistyczny, katafatyczny, esencjalistyczny, teore-

tyczny. Te ogólne różnice postrzegane są z reguły jako powiązane z różnicami dogmatycznymi między prawosławiem i katolicyzmem — albo te pierwsze wynikają z drugich w mniej lub bardziej bezpośredni sposób, albo te drugie stanowią krystalizację tych pierwszych. Różnice dogmatyczne jawią się przy tym jako ogromne, jak u Łoskiego, wedle którego trynitologia zachodnia już od św. Augustyna jest tak fundamentalnie różna od wschodniej, że trudno w ogóle odnosić to samo słowo „teologia” do dociekań religijnych Zachodu i Wschodu (str. 196). Dla Plesteda, osoby o wrażliwości raczej ekumenicznej, jest to bolesna mowa.

Jak się jednak wydaje, jaskrawe rozróżnienia na Wschód i Zachód nie opierają się na analizach *stricte* historycznych. Na przykład Philip Sherrard — za którym zdaje się iść Yannaras — wprost pisze w swojej klasycznej pracy *The Greek East and Latin West* z 1959, że fakty z przeszłości nie stanowią źródła jego tezy o opozycji, lecz jedynie jej „ilustrację”. Innymi słowy, opozycja ta ma charakter na poły metafizyczny, jak gdyby Wschód i Zachód — nawet jeśli tu na ziemi czasem się przenikają — w platońskim świecie idei i tak stanowiły dwa przeciwległe bieguny, niemożliwe do pogodzenia niejako z definicji. Zachód, jak u Yannarasa, może wdrzeć się na Wschód, ale pozostaje Zachodem; Wschód z kolei, nawet gdy zdradzi swoje korzenie, będzie tęsknił za swą prawdziwą — wschodnią — istotą. Plested, historyk, jest sceptyczny wobec takiego podejścia, które nieco ironicznie nazywa „historią *sub specie aeternitatis*” (str. 209) i woli raczej dokładnie zanalizować, czy owe archetypy „Wschodu” i „Zachodu” odpowiadają prawdziwym historycznym rzeczywistościom.

Zaczyna od św. Tomasza z Akwinu i św. Grzegorza Palamasa, postaci,

w których miały one najdoskonalej się zmaterializować. W świetle nowych badań postrzeganie Akwinaty jako „zachodniego” racjonalisty oddanego teoretycznym spekulacjom jest jednak według Plesteda zupełnie błędne. Jest Akwinata raczej teologiem rozwijającym wspólną Wschodowi i Zachodowi tradycję prawdziwej scholastyki: uznającym prymat Pisma i Tradycji nad wszelkimi oderwanymi spekulacjami, tworzącym w oparciu o własne doświadczenie duchowe i w dialogu z liturgiczną wspólnotą Kościoła (i swojego zakonu), wreszcie sięgającym nie tylko do tekstów ojców Kościoła (tak greckich, jak łacińskich), lecz także do późniejszej literatury teologicznej (znów tak greckiej, jak łacińskiej) oraz — co było pewnym *novum* — do dokumentów wschodnich soborów powszechnych (Chalcedońskiego, Konstantynopolińskich II i III). Plested przypomina anegdotę, wedle której św. Tomasz miał cenić komentarz (wschodniego) św. Jana Chryzostoma do Ewangelii św. Mateusza więcej niż całe miasto Paryż, i zauważa, że w Tomaszowym *Złotym tańcu* Złotousty jest wspomniany częściej niż (zachodni) św. Augustyn, a łącznie jest tam ponaddwukrotnie więcej myślicieli greckich niż łacińskich, wśród nich zaś także teologowie późniejsi, np. Teofilakt z Ochrydy (ur. ok. 1050–1060, zm. ok. 1125). Te, zaskakujące być może, statystyki zdają się do pewnego stopnia uwarunkowane (a w każdym razie umożliwiające) przez mały renesans myśli ojców greckich na Zachodzie, jaki miał miejsce od XII wieku w następstwie rozpowszechnienia wielu nowych tłumaczeń na łacinę (str. 16–17). Dodatkowo Plested twierdzi, że greka św. Tomasza była lepsza, niż się zwykle przypuszcza (str. 24). Choć inspiracje wschodnie są najbardziej widoczne w dziełach egze-

getycznych, sięgają również kwestii filozoficznych i *stricto* teologicznych, np. chrystologii (str. 20). Autor żartuje, że Tomaszową spuściznę można określić jako teologię *ad mentem patrum* (w duchu ojców), a więc używając dokładnie tego samego stwierdzenia, którym Georgij Florowski określił pożądaną według niego teologię prawosławną, różną od „zachodniej” teologii *ad mentem sancti Thomae* (w duchu św. Tomasza), do jakiej nawoływał Leon XIII w *Aeterni Patris* (str. 20). Wreszcie autor zwraca uwagę, że w sprawie różnic doktrynalnych między Kościołem katolickim a Grekami Tomasz zajmował raczej koncyliacyjne stanowisko, ograniczając punkty sporne do minimum (kwestii *filioque* i, według niego blisko z nią powiązanej, kwestii prymatu papieża). W *De potentia* czytamy zdumiewające zdanie: „Jeśli przyjrzymy się dokładnie stwierdzeniom Greków [Plested zapewnia nas, że chodzi tu o Greków współczesnych Tomaszowi], przekonamy się, że ci różnią się od nas bardziej w słowach niż w treści” (str. 25). W konsekwencji św. Tomasz — inaczej niż np. Bonawentura — nie nazywa ani razu Greków heretykami, pisząc raczej o błędach zrodzonych z ignorancji i uporu (str. 22).

Podobnie heretykami nie określa nigdy katolików św. Grzegorz Palamas i również on nie mnoży doktrynalnych różnic między Zachodem i Wschodem, samemu robiąc użytek z *De Trinitate* św. Augustyna w swojej własnej — jakże prawosławnej — trynitologii. Co ciekawe, to raczej przeciwnicy Palamasa w teologicznych sporach o hezychazm, np. Barlaam z Kalabrii, chętnie wdają się w antyzachodnią polemikę i to oni widzą w św. Tomaszu z Akwinu — o którym Grzegorz, prawdopodobnie nie znając go, milczy — przykład teologii

przesadnie racjonalistycznej (str. 54–55). W tych samych sporach Grzegorz — rzekomo archetypiczny przedstawiciel „irracjonalnego” Wschodu — jawi się jako obrońca użycia filozofii i logiki (w tym niestawnych „sylogizmów apodyktycznych” Arystotelesa) w teologii. W liście do Akyndyna pisze on, że użycia sylogizmu uczą nas sami ojcowie „i nie będziemy krytykować go nawet u łacinników” (str. 55). Nie jest też Palamas przeciwnikiem teologii katafaticznej, opowiada się wprost za komplementarnością między elementami apofatycznymi i katafaticznymi w rozumowaniach o Bogu (tamże). Dobrym dopełnieniem argumentacji Plesteda odnośnie do św. Grzegorza byłby artykuł *The Logic of Palamism* (zawarty w zbiorze *Logic in Orthodox Christian Thinking*, Berlin 2012) krakowskiego filozofa Pawła Rojka, który podejmuje się sformalizowania dwóch głównych punktów myśli Palamasa — rozróżnienia na istotę i energię oraz pojęcia przeobóstwienia — w języku współczesnej logiki, dochodząc do wniosku, że „nauczanie Palamasa nie jest mniej racjonalne niż inne teorie metafizyczne”.

Jeśli przez „scholastykę” rozumiemy teologię charakteryzującą się logicznym rygorem, św. Grzegorz Palamas był według Plesteda scholastykiem. A już na pewno był nim wielki wschodni ojciec Kościoła, św. Jan Damasceński, mistrz tak dla Grzegorza, jak dla Akwinaty (uznany za doktora Kościoła katolickiego przez, co ciekawe, Leona XIII). Twórczość Jana też z kolei nie bierze się znikąd, stanowiąc raczej zwieńczenie „scholastycznego” nurtu reprezentowanego wśród ojców również przez Cyryla Aleksandryjskiego, Teodoretę z Cyru, Pseudo-Justyna czy Atanazego (str. 46–50). U niektórych z nich znajdziemy nawet formę bliską zachodnim

pytaniom dyskutowanym. Nie jest więc scholastyka wymysłem tylko zachodnim i nie ma fundamentalnej różnicy metodologicznej między Wschodem i Zachodem, o jakiej pisał Łoski (str. 45). Dlatego też w dalszej części pracy Plested będzie widział nawet w jawnym powielaniu wzorców późnej zachodniej (katolickiej i luterkańskiej) scholastyki przez prawosławie — jakie miało miejsce w szkole kijowskiej od XVII wieku i w akademickiej teologii ateńskiej po odzyskaniu przez Grecję niepodległości — coś, co nie jest jednoznacznie zdradą „wschodnich” korzeni i powinno być mimo wszystko czytane w pewnej „hermeneutyce ciągłości”. Plested z uznaniem wypowiada się na przykład o scholastycznym podręczniku prawosławnej teologii dogmatycznej Christosa Androutsosa z 1907 roku (str. 186–187), a spośród prawosławnych teologów współczesnych najbardziej jednoznacznie chwali chyba Rumuna Dumitru Stăniloae (1903–1993), który potrafił nie tylko połączyć elementy katafaticzne z apofatycznymi i św. Augustyna z ojcami wschodnimi, lecz także znaleźć miejsce dla dziedzictwa nurtu podręcznikowego późnej prawosławnej scholastyki, od którego inni — choćby wielki Gieorgij Florowski — raczej odcinają się jako przykładu pasywnego „kopiowania” Zachodu (str. 217). W (bardzo dobrym) indeksie tematycznym znajdziemy hasło „scholasticism” z mnóstwem podpunktów, w tym odnośnikami do prawie siedemdziesięciu postaci, których stosunek do scholastyki omawiany jest w głównym tekście. Książka Plesteda jest w jakimś stopniu historią scholastyki na Wschodzie.

Jak widać, Plested celnie punktuje trudności, jakie napotka każdy zwolennik prostej opozycji między Zachodem i Wschodem. Jego „duchową ojczyzną”

jest ortodoksja niezająca tej opozycji, dochodząca — wedle jego narracji — do głosu tak na Wschodzie, jak na Zachodzie, ilekroć czerpano z Pisma, ojców, modlitwy i rozumu (w tej kolejności), okraszając je pewną dozą świętej łagodności. Będąc, jak można wnioskować, katolikiem, nie lekceważy on różnic doktrynalnych, ale zauważa, że najwięksi teologowie obydwu Kościołów zwykle zajmowali w ich kwestii pozycje dość koncyliacyjne na tle sobie współczesnych, i potrafili czytać siebie nawzajem z pożytkiem pomimo różnic. O „czytanie z pożytkiem” — w tym przypadku Akwinaty przez teologów prawosławia — a niekoniecznie o bezkrytyczną akceptację apeluje Plested i większą część książki poświęca na gruntowne opisanie owoców, jakie już przyniosło ono przez wieki w różnych rejonach świata prawosławnego, szczególnie zaś w Bizancjum.

Znajdziemy w tej historii co prawda przykłady, które zdają się potwierdzać tezę o opozycji Wschód–Zachód, pokrywającej się z opozycją Palamas–Tomasz i prawosławie–katolicyzm. Np. wspomniany na początku prawosławny tłumacz *Summa contra gentiles*, Demetriusz Kydones, krytykuje Palamasa i zostaje w końcu katolikiem (str. 63–72), a jego brat Prochoros, też tłumacz Akwinaty, katolikiem co prawda nigdy nie zostaje, ale swoje stylizowane na Tomasza (i oparte w dużej mierze na nim) dzieła też kieruje w Palamasa, za co zostaje następnie ekskomunikowany przez Konstantynopol (str. 72–84). Zna też historia wielu prawosławnych antyunionistów zaciekle krytykujących z kolei Tomasza (str. 108–114). Plested jednak dość przekonująco pokazuje, że nawet sytuacje tego typu są „bardziej skomplikowane”. Demetriusz na przykład cieszy się wielkim miernem u arcyprawosławnego Józefa

Bryenniosa i ma patrona w Janie Kantakuzenie, który jest jednym z zagorzałych zwolenników Palamasa (a jednocześnie czytelnikiem Akwinaty), Prochoros z kolei w swoich potępionych tezach dotyczących światłości Bożej na górze Tabor akurat odchodzi wprost od Tomaszowych słów na ten temat z *Tertia pars*, które sam przetłumaczył. Dodatkowo — argumentuje Plested — przykłady wpisujące się z pozoru w tezę o opozycji są w jakimś sensie nie do uniknięcia, biorąc pod uwagę animozje między Bizancjum a zachodnią Christianitas w następstwie napaści łacinników na Konstantynopol w roku 1204 i schizmy kościelnej (a więc „kontyngentne” animozje historyczne, nie odwieczną, metafizyczną różnicę, str. 109 i 119–120). Zadziwiające jest jednak to, że przeważają mimo to przykłady prawosławnej recepcji Akwinaty, które w ogóle nie pasują do tezy o opozycji. To one najbardziej interesują Plesteda. Za ilustrację niech posłuży Grzegorz Scholariusz (1403–1472), piastujący, jako Genadiusz II, godność pierwszego patriarchy Konstantynopola pod panowaniem osmańskim. Jego stosunek do unii z Rzymem ewoluował od poparcia do ostrego sprzeciwu i obrony czystości prawosławnej doktryny. Miłość do Akwinaty towarzyszyła mu jednak, zdaje się, do końca życia. Jako arystotelik, poznał go prawdopodobnie dzięki komentarzom do Stagiryty, by wkrótce w swoim własnym tłumaczeniu *De esse et essentia* określić się najbardziej oddanym uczniem Tomasza na Wschodzie i Zachodzie i nawet wyrzucać franciszkanom, że wolą Franciszka de Mayronis albo Dunsza Szkota niż mającego aprobatę Kościoła rzymskiego (!) Akwinatę (str. 128). Już jako patriarcha za czasów osmańskich przygotował skróconą wersję *Summy teologii*, prawdopodobnie również na własny użytek — by

zabierać ją w podróż. W uwadze do skrótu *Prima secundae* znajdziemy apostrofę skierowaną do św. Tomasza: „Gdybyś tylko, znakomity Tomaszu, nie urodził się na Zachodzie! Wówczas nie byłbyś zobowiązany uzasadniać błędy tego Kościoła! [...] Wówczas byłbyś tak nieomylny w kwestiach teologicznych, jak jesteś w twoim traktacie o etyce” (str. 132). Nie był przy tym Gennadiusz obojętny na inne nurty zachodniej teologii. Odwoływał się na przykład do Dunsza Szkota dla poparcia Palamasowego rozróżnienia na esencję i energie (które przyjmował) oraz — jak Kościół katolicki wieków później — wołał Dunsza Szkota od św. Tomasza w kwestii niepokalanego poczęcia (str. 132–133). Jako największy teolog Bizancjum w czasach jego schyłku, Gennadiusz miał znaczny wpływ na teologię prawosławną przez kilka kolejnych wieków panowania osmańskiego.

Sytuacja zmienia się drastycznie dopiero w wiekach XIX i XX, wraz z rozpowszechnieniem się na Wschodzie tezy o opozycji. Przy tym, jak argumentuje Plested, teza ta ma w pewnej mierze, o ironio, zachodnie korzenie, ostro stawiają ją bowiem po raz pierwszy rosyjscy słowianofile, a ci inspirowali się „niemieckim idealizmem”, w tym Schleglem i Schellingiem (str. 179–182). Choć autor mógłby poświęcić trochę miejsca na dowód — najlepiej oparty, jak w innych przypadkach, na skrupulatnej analizie tekstów — że rzeczywiście istniał ów wpływ z Zachodu — oraz na wytłumaczenie, w jaki sposób zmienił się on w niechęć do Zachodu — słowianofilstwo zdaje się naprawdę stanowić pewną cezurę, przynajmniej w świecie rosyjskim. W Grecji z kolei wyraźną zmianę widać od lat sześćdziesiątych XX wieku, wraz z rozwojem — w jakimś stopniu pod wpływem lektury wielkich teo-

logów rosyjskich — tzw. neoprawosławia (ang. *neoorthodoxy*), reprezentowanego choćby przez wspomnianych na początku Christosa Yannarasa i Johna Romanidesa (str. 204–213). Ruch ten — zapoczątkowany przez Demetriosa Koutrobisa (1921–1983), który przebywał przez trzy lata u francuskich jezuitów jako nowicjusz, a następnie porzucił zakon i Francję, by w swoim domu pod Atenami gromadzić młodych myślicieli i odgrywać między nimi rolę Sokratesa — jest u nas praktycznie nieznaną, a wydaje się niezwykle płodny intelektualnie. Choć łańcuch lekturowych wpływów od niemieckiego idealizmu poprzez słowianofilstwo i teologów „rosyjskiego odrodzenia religijnego” po greckie neoprawosławie rzeczywiście mógł mieć miejsce, ciekawsza wydaje mi się obserwacja, że zarówno słowianofilstwo, jak i neoprawosławie miały charakter antyakademicki i „antyestablishmentowy” — kształtowały się na peryferiach Kościoła i Akademii, w opozycji do dominującej w obydwu sferach jeszcze w XX wieku prawosławnej scholastyki. Ta opozycja — jak się wydaje — przerodziła się w opozycję wobec mitycznego „Zachodu”. Szkoda, że Plested nie eksploatuje szerzej tej obserwacji w swojej pracy. Niewykorzystany wydaje mi się również ewidentny u Yannarasa wpływ Heideggera i, za jego pośrednictwem, Lutra.

Wśród myślicieli XIX i XX wieku ma jednak Plested również swoich bohaterów. Jednym z nich jest wielki Włodzimierz Sołowjow (1853–1900, str. 182–184), innym — pomimo pewnych zastrzeżeń — Georgij Florowski (1893–1979, str. 197–204). Ci dwaj nie tyle może nawet czytali Akwinatę — choć znajdziemy u obydwu dowody lektury — ile reprezentowali bardziej pojednawcze stanowisko w kwestii

Wschodu i Zachodu i, przynajmniej w teorii, nie byli przeciwni korzystaniu z obydwu tradycji, prawosławie definiujące siebie w opozycji do Zachodu uważali zaś za „pseudoprawosławie”. Godny pochwały okazuje się także Paweł Fłoriński (1882–1937, str. 188–190) ze swoim, krytycznym co prawda, ale pełnym szacunku stosunkiem do Akwinaty i ogólnie zachodniej scholastyki. Co ciekawe, Sołowjow i Fłoriński (lecz także Łoski i Piotr Czadajew) wymienieni zostali przez Jana Pawła II w *Fides et ratio*

jako prawosławni myśliciele potrafiący znaleźć równowagę między wiarą i rozumem (archetypicznymi Wschodem i Zachodem?). Sołowjow, Florowski i Fłoriński — ale bardziej jeszcze czytający Akwinatę myśliciele z czasów Bizancjum — pokazują według Plesteda drogę wyjścia z tezy o opozycji między Wschodem i Zachodem kładącej się cieniem na stosunki między podzielonymi Kościołami.

Marcin Suskiewicz