

Józef Kuffel

Uniwersytet Jagielloński

Maksym Grek – między humanizmem a hezychazmem

1. Dziecię swojej epoki

Maksym Grek – tożsamy, jak wykazał w drugiej połowie lat 40-tych XX w. Elie Denisoff, Michałowi Trivolisovi – jest postacią emblematyczną dla swojej epoki (tj. ostatniej ćwierci XV i pierwszej połowy XVI w.). Jednocześnie jest on osobowością wyjątkową i odosobnioną, niemieszczącą się w ramach żadnego z historycznych kierunków czy lokalnych tradycji.

Urodził się ok. 1470 r. już w czasach panowania tureckiego – w epirskim mieście Arta (dziś w obszarze północno-zachodniej Grecji). Dojrzewał na wyspie Korfu, gdzie rodzina przeniósł się, gdy był 10-letnim chłopcem. W roku odkrycia Ameryki przez Kolumba przybył (być może razem z Janem Laskarisem) do Italii. Na pewno dłuższy czas przebywał we Florencji, gdzie słuchał kazań przeora klasztoru San Marco – Hieronima Savonaroli. W cztery lata po egzekucji proroka *renovatio* (23 maja 1498 r.) – sam został nowicjuszem w jego klasztorze, o czym świadczy stosowny wpis w miejscowej kronice, prowadzonej od XIV w. Zamieszczono tam kilka informacji biograficznych: dokładną datę wstąpienia do nowicjatu – 14 czerwca 1502 r., imię świeckie nowicjusza – Michał, zachowane po obłócznych, oraz ojca – Emmanuel, a także miejsce pochodzenia – Arta. Dwie kolejne rubryki – daty złożenia ślubów zakonnych oraz śmierci – są z oczywistych względów niezapełnione¹, co jednocześnie koryguje różne domysły o dominikańskim epizodzie biografii prawosławnego mnicha. Jak wynika z dwóch listów adresowanych do Scypiona Karteromacha, należącego do bliskich współpracowników drukarza Alda Manucjusza, Michał Trivolis już w 1503 r. opuścił zakon. W korespondencji podano bliżej niesprecyzowane problemy zdrowotne – jako jedyną przyczynę tej z pewnością niełatwej decyzji, której skutkiem stały się różnorakie problemy młodego cudzoziemca, nie tylko natury materialno-bytowej. Najprawdopodobniej wkrótce potem przenosi się do Wenecji, dołączając do grona humanistów zgro-

¹ Por. Н. Синицына, *Раннее творчество преподобного Максима Грека*, [w:] *Преподобный Максим Грек, Сочинения*, т. 1, Москва 2008, s. 23-25.

madzonych wokół słynnego wydawcy. We wspomnianych powyżej listach, powstałych w odstępie niespełna trzech dni (21 i 24 kwietnia 1503 lub 1504 r.) we Florencji, zdesperowany Trivolis prosi bowiem Karteromacha o wstawiennictwo u Alda². Z kolei w liście do księcia Wasyla Tuczkowa, napisanym po 1518, ale przed 1525 rokiem, w którym Maksym objaśnia znaczenie inskrypcji drukarni Manucjusza (kotwica z owiniętym wokół niej delfinem), wspomina swój pobyt w Wenecji. Zgodnie ze słowami samego autora – często spotykał się on ze sławnym drukarzem humanistą w sprawach związanych z publikacją książek (cs. «и к нему часто хаживал книжным делом»); nazywa go filozofem oraz wybitnym znawcą gramatyki greckiej i łaciny³.

Mniej więcej w 1505-1506 r. Michał Trivolis opuszcza Italię, wstępując do monasteru Watopedi na Athosie i wtedy przyjmuje imię wielkiego apologety i wyznawcy teologii bazującej na mistyczno-ascetycznym doświadczeniu Kościoła prawosławnego. W marcu 1518 r. przybywa do Moskwy razem z poselstwem patriarchy konstantynopolińskiego, któremu przewodzi metropolita Zichni – Gregorios. Jest to pierwsza oficjalna wizyta delegatów patriarchatu w Moskwie od czasu banicji uny Izydora i powołania – z inicjatywy wielkiego księcia Wasyla Ślepego – metropolity Jonasza. Przez pierwsze 7 lat Maksym uczestniczy w pracy przekładowej, ucząc się jednocześnie języka cerkiewnosłowiańskiego. W roku 1525 zostaje osądzony, m. in. pod zarzutem herezji, i zesłany do Wołokołamska. Wyrok potwierdzono w 1531 r. na kolejnym procesie, na którym na ławie oskarżonych zasiada również bliski uczeń Niła Sorskiego, a następnie przywódca starców bielezińskich – Wassian Patrikiejew. Mimo to Maksym nie powróci już do lochów monasteru Josifa Wołockiego, ale następne 20 lat spędzi w Twerze, z czasem otrzyma też pozwolenie na prowadzenie działalności piśmienniczej. Za sprawą Iwana Groźnego, zabiegającego u patriarchy konstantynopolińskiego o koronę carską dla siebie, Hagioryta przez ostatnie 5 lat życia przebywa w monasterze troicko-siergijewskim i w zasadzie jeszcze przed śmiercią zostaje zrehabilitowany⁴.

2. Wzajemne kontakty bizantyńskich i włoskich humanistów

Dość wybiórcze informacje na temat włoskiego okresu biografii Maksyma Greka zawarte są w jego greckich tekstach powstałych przed 1505 r., podpisywanych samym imieniem „Michał” bądź nazwiskiem „Trivolis”, bądź też obydwojoma jednocześnie⁵. Zostają one dopełnione licznymi retrospekcjami w utworach napisa-

² Zob. № 6-7 *Письма Сципиону Картеромачу*, [w:] *Преподобный Максим...*, s. 98-101.

³ Zob. *Послание В. М. Тучкову о типографском знаке Адьда Мануция*, [w:] *Преподобный Максим...*, s. 345.

⁴ Podstawowe fakty biografii Maksym Greka przytoczone zostały za: Н. Сеницына, *Раннее творчество...*, s. 15-34.

⁵ Zob. *Сочинения 1498 – 1516 гг.*, № 1-4, 6-7, [w:] *Преподобный Максим...*, s. 84-93, 98-101.

nych w języku cerkiewnosłowiańskim w Moskwie przed 1525 r. Potwierdzają one jednoznacznie pobyt we Florencji oraz Wenecji – dwóch ważnych ośrodkach humanizmu renesansowego.

Kiedy Michał Trivolis przybywa do Italii, Renesans włoski jest w stadium pełnego rozkwitu. Minęło półtora wieku od czasu, gdy 23 sierpnia 1341 r., w kilka miesięcy po pierwszym soborze palamickim, Barlaam Kalabryjski przybył do Awinionu. Z powodu uwieńczenia laurem Petrarcki – w rzymskim Kapitolu – rok ten niektórzy uznają za symboliczny początek Renesansu. W następnym roku największy poeta pierwszego pokolenia Odrodzenia uczy się już greki pod kierunkiem Barlaama. Na owych prywatnych jeszcze lekcjach czyta się i komentuje dialogi Platona. Wkrótce jednak działalność ta nabierze oficjalnego charakteru, gdy Barlaam przyjmie katolicyzm i zostanie wykładowcą języka greckiego przy awiniońskiej kurii papieża Klemensa VI⁶. Z kolei uczeń i krajan kalabryjskiego mnicha – Leontios Pilatos, dzięki pośrednictwu Petrarcki, zostanie nauczycielem greki dla Boccaccio i pomoże mu w realizacji pierwszego przekładu eposów Homera na łacinę⁷.

Przez następne stulecie kontakty bizantyńsko-włoskie nabiorą szczególnej intensywności. W tym okresie nie tylko humaniści z Bizancjum przyjeżdżali do Italii i Paryża, aby wykładać język i literaturę grecką na uniwersytetach bądź w mniej zinstytucjonalizowanych akademiach, ale też wielu włoskich humanistów podejmowało podróże do Konstantynopola w poszukiwaniu bezcennych rękopisów. Dzięki temu znaczna część grekojęzycznej spuścizny klasycznej została na nowo odkryta i odtąd już zawsze Renesans kojarzyć się będzie z odrodzeniem zainteresowań literaturą starożytną.

Dokładnie w sto lat od pierwszego spotkania w Awinionie Barlaama z Petrarcką (w 1339 r.) – podpisana zostaje unia florencka. Metropolita Bessarion, który był jedną z pierwszoplanowych postaci delegacji pod przewodnictwem cesarza Jana VIII Paleologa i patriarchy konstantynopolitańskiego Józefa II, uczyni ze swego rzymskiego domu przy via San Sebastiano ośrodek studiów klasycznych. W gronie jego przyjaciół, które współcześnie mianowali „Akademią”, byli wybitni Bizantyńscy związani z najważniejszymi ośrodkami renesansowymi, m.in. Jan Argyropulos i Demetrius Chalkondyles (wykładowcy literatury i języka greckiego we Florencji), Georgios z Trapezuntu (zwolennik arystotelizmu, sekretarz papieża Mikołaja V), Teodor z Gazy (obrońca Platona, pełniący funkcję rektora Uniwersytetu w Ferrarze), Jan Laskaris (wykładał w Padwie, a potem w Wenecji), Konstantyn Laskaris

⁶ Пор. «Варлаам Калабрийский», [w:] *Православная Энциклопедия*, под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, <http://www.pravenc.ru/text/154245.html> (15.04.2014).

⁷ Пор. А. Васильев, *История Византийской империи*, том II (*От крестовых походов до падения Константинополя*), гл. 3.12. «Византия и итальянское Возрождение», http://azbyka.ru/otechnik/?Istorija_Tserkvi/istorija-vizantijskoj-imperii-tom2=3_14 (15.04.2014).

(nauczyciel greki w sycylijskiej Messynie oraz w Paryżu), Andronikos Kallistos (wykładowca w Bolonii, Rzymie, Florencji, a następnie w Paryżu i Londynie)⁸.

Accademia Bessarionea współpracowała z większością włoskich humanistów tamtego czasu i zainicjowała druk klasyków greckich w oryginale. Na 4 lata przed śmiercią kardynał Bessarion przekazał zbiór swoich rękopisów (482 kodeksy greckie i 246 po łacinie) Republice Weneckiej, dając tym samym początek słynnej Biblioteka Marciana⁹. Manuskrypty tej rozrastającej się w następnych latach kolekcji posłużyły za podstawę dla szerokiej działalności naukowo-wydawniczej Neoakademii Alda Manucjusza, która zaczęła swą działalność od publikacji gramatyk Konstantyna Laskarisa i Teodora z Gazy¹⁰.

3. Bizantyńscy hezychaci: Grzegorz Palamas i Marek Eugenicos

Uformowany w Italii grecki mnich Barlaam, studiujący Arystotelesa, Platona i dość dobrze zorientowany w scholastyce Tomasza z Akwinu, jako poseł cesarza bizantyńskiego przedstawił papieżowi Benedyktowi XII własny projekt unijny oparty na neopłatońskim, skrajnym apofatyzmie, tj. totalnej niepoznawalności Boga, sugerując relatywizm dogmatyczny. W takim podejściu dyskusja nad problemem „filioque” przestawała mieć jakiegokolwiek znaczenie. Swoją polemiką wobec *Triad* Grzegorza Palamasa i praktyki modlitwy Jezusowej wywołał w czerwcu 1341 r. pierwszy z sześciu soborów konstantynopolitańskich, na których potwierdzono ortodoksyjność hezychazmu z punktu widzenia teologii prawosławnej. Sam Barlaam reprezentował racjonalistyczne podejście w kwestii poznania Boga, wskazując logikę i syllogizmy jako najlepsze narzędzia dla teologa. Hezychaci trzymali się mistyczno-ascetycznej tradycji wyrażonej w patrystyce chrześcijaństwa wschodniego. Ostatecznie Barlaam został wykluczony z Kościoła prawosławnego i, jak wiemy, znalazł uznanie w papieskim Awinionie, gdzie wyświęcono go na biskupa kalabryjskiego Gerace¹¹.

Metropolita Bessarion, przyszedłszy kardynał, tłumacz *Metafizyki* Arystotesa na łacinę i apologeta Platona, w imię ocalenia spuścizny greckiej kultury, przypieczętował

⁸ Por. J. Miziołek, *Odkrycie antyku w renesansie*, <http://ptolemeusz.bn.org.pl/ptolemeusz/#t5> (15.04.2014); M. Ciszewski, *Akademia Bessariona (Accademia Bessarionea)*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/a/akademiabessariona.pdf> (15.04.2014); Т. Куц, *Византийские ученые в Италии. К вопросу об интеллектуальных связях Византии и Запада*, [w:] idem, *Античная древность и средние века*, Свердловск 1997, s. 116-128, online: <http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/3296/2/adsv-28-11.pdf> (15.04.2014).

⁹ Por. „Biblioteca Marciana”, [w:] portal naukowy.pl, http://encyklopedia.naukowy.pl/Biblioteca_Marciana# (17.03.2014).

¹⁰ Por. M. Rokosz, *O dwóch renesansowych medalach Alda Manucjusza i Piotra Bembo*, [w:] „Zapiski Numizmatyczne”, t. III/IV, Kraków 1999, s. 363.

¹¹ Zob. przyp. 6.

swoim autografem akt unii z katolikami. Drugi oficjalny pełnomocnik prawosławnych w dyskusjach soborowych w Ferrarze i Florencji, jego rodak Marek Eugenikos – jako jedyny z biskupów delegacji bizantyńskiej odmówił złożenia podpisu. W odpowiedzi na wątpliwości katolickich kardynałów odnośnie charakteru Bożego światła, które ogarnia świętych w niebie, przywołał słowa *Drabiny rajskiej* Jana Synajskiego: „Oświecenie jest niewystawionym działaniem, rozumieniem niepoznawalnego i widzeniem niewidzialnego”¹². Jednocześnie zalecił w sprawach dotyczących poznania Boga opierać się całkowicie na świadectwach Świętych Ojców¹³. W swoim traktacie *O istocie i energii* (ros. *О сущности и энергии*)¹⁴ – w polemice z poglądami potępionego na soborze w 1347 r. bizantyńskiego tomisty Akindynosa, najwybitniejszego kontynuatora nauki Baraalamy – rozwija temat niestworzonego światła oglądanego przez Apostołów na Taborze. XV-wieczny apologeta prawosławia, choć nie cytuje bezpośrednio *Triad*, a powołuje się na świadectwa Ojców IV w. oraz Jana Damasceńskiego, *de facto* wyklada w skrócie teologię Grzegorza Palamasa.

Uznając znaczenie inspirującego wpływu Bizantyńczyków na starsze pokolenie humanistów włoskich, do którego należeli Petrarca i Boccaccio, a tym bardziej wkład intelektualnej elity greckiej po soborze florenckim i upadku Konstantynopola, nie sposób nie zauważyć jednostronności tych oddziaływań. Renesansowa Italia z entuzjazmem chłonęła pogańską literaturę oraz myśl starożytnej Grecji, natomiast zupełnie była zamknięta na spuściznę bizantyńskiej myśli chrześcijańskiej. Spotkanie w Ferrarze i Florencji mogło być szansą (zaprzepaszczoną!), dla zademonstrowania światu zachodniemu idei, która stanowiła serce bizantyńskiej tradycji, określała cel i sens istnienia Cesarstwa Wschodniego od samego początku. Poczynając od IV wieku wyznaczała ona nić przewodnią greckiej literatury patrystycznej. Pogłębianą i aktualizowaną przez całe tysiąclecie, dotarła do czasów współczesnych w greckiej antologii opublikowanej ponad 300 lat po upadku Konstantynopola. Najpierw ukazała się w formie wyboru dzieł i żywotów 36 hezychastów, w edycji weneckiej z 1782 r., pod znaczącym tytułem *Filokalia*, przygotowanym przez Makarego z Koryntu i jego ucznia Nikodema Hagiorytę z monasteru Dionysiou na Athosie¹⁵. W niespełna dziesięciolecie później przekład Paisjusza Wieliczkowskiego stał się podstawą dla moskiewskiego wydania pierwszego z dwóch tomów cerkiewnosłowiańskiego *Добротолюбия*. Publikacje te

¹² Św. Jan Klimak, *Drabina raju*, 7.55, wstęp A. Naumowicz, przekł. W. Polanowskiego, E. Osek, Kęty 2011, s. 171-172.

¹³ Por. Святитель Марк Эфесский, *Ответы на вопросы латинян*, <http://www.pagez.ru/lsn/0269.php> (18.03.2014).

¹⁴ Zob. idem, *О сущности и энергии*, <http://lib.pravmir.ru/library/book/614> (15.04.2014).

¹⁵ Por. «Добротолюбие», [w:] *Православная Энциклопедия*, pod red. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, <http://www.pravenc.ru/text/178682.html> (15.04.2014).

więzały się już jednak z programem odrodzenia Tradycji po długotrwałym kryzysie w oparciu o literaturę patrystyczną, co sygnalizowane jest w nazwie *neohezychazm* przydanej całemu ruchowi przez badaczy XX-wiecznych. Niestety w XV w. idea hezychazmu była czymś zupełnie niedostępnym dla myślicieli zachodnich. Dlatego nadzieje patriarchy Filoteosa Kokkinosa, cesarza Jana VI Kantakuzena i Marka z Efezu – na sobór, na którym prawda prawosławia osłoni się katolikom w sposób oczywisty i niepodważalny nie miały się ziścić.

4. Strategia *Filokalii* – projekt antropologiczny bizantyńskiego hezychazmu

Dzięki teologiczno-antropologicznemu zwrotowi studiów nad literaturą patrystyczną w XX w. oraz wypracowaniu przez Siergieja Chorużego nowej metodologii synergiijnej¹⁶ – coraz więcej naukowców przyjmuje, że centralna idea 1000-letniej kultury bizantyńskiej odnosi się do sfery zjawisk duchowych. Jako materiał badawczy dla jej rozpoznania posłużyła niezwykle bogata literatura patrystyczna o charakterze mistyczno-ascetycznym. Badania unaocznily niezwykle spójność systemu światopoglądowego oraz ukierunkowanie antropologiczne bizantynizmu. Wbrew uproszczonym poglądom o zubożeniu aspektu człowieczeństwa w wiekach średnich na rzecz teocentrycznej wizji świata, to właśnie osoba ludzka stanowi najważniejszy temat *Filokalii*. Celem wszystkiego jest – doskonały, prawdziwie piękny i dobry człowiek (co w tytule antologii oddano greckim pojęciem *kalos*). Jesteśmy w stanie zrekonstruować strategię hezychastów, która prowadzi do osiągnięcia tego nowego stanu. Punktem wyjścia jest uzmysłowienie sobie aktualnej, upadłej sytuacji człowieczeństwa, radykalnie odmiennej od stanu doskonałości sprzed pierwszego grzechu. Rodzi to głęboki smutek oraz rozczarowanie wobec wartości tego świata. W efekcie podejmowana jest decyzja o rezygnacji z nich i pójściu drogą, która przywróci naturze ludzkiej utraconą harmonię.

W hermeneutyce hezychazmu dominują obrazy biblijne, które pełnią rolę symboli odwołujących do realnych ontologicznie zjawisk i procesów. Wytęskniony ideał jest przywróceniem człowiekowi stanu rajskiego, czyli podobieństwa Bożego. Cały więc proces duchowy wiodący ku doskonałemu człowieczeństwu odbywa się w kontekście światopoglądu chrześcijańskiego, zgodnie z którym Stwórca powołał do istnienia człowieka noszącego w sobie obraz Boga. Zerwanie wspólnoty z Tym, który jest Źródłem Życia, Dobra i Piękna – spowodowało zniekształcenie, tj. chorobę natury ludzkiej. Dlatego warunkiem odrodzenia będzie przywrócenie więzi pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Dzieje się to dzięki ekonomii zbawczej (miłości) Boga, której centralnym wydarzeniem jest wcielenie Syna Bożego. Cały zatem pro-

¹⁶ Zob. strona internetowa: ISA (Институт синергийной антропологии), <http://synergia-isa.ru/>, a także С. Хоружий, *К феноменологии аскезы*, Москва 1998.

ces prowadzący do przewyciężenia skutków upadku odbywa się we współpracy (synergii) działań Boga i człowieka (Bożych i ludzkich energii). Zakłada to wielką pokorę, której wzorem jest uniżenie Boga (gr. *kenosis*, ros. *Богосмощение*). Ostatecznym celem będzie więc przywrócenie jedności z Bogiem, jednakże nie oznacza to dokładne odtworzenie sytuacji Adama w raju, dlatego że utożsamienie się Boga z człowiekiem (w Chrystusie) spowodowało wyniesienie natury ludzkiej do bezpośredniej wspólnoty z Trójcą. Wszyscy, którzy przez Chrzeszt, Bierzmowanie i Eucharystię stali się z Nim jeno, mają otwartą drogę do tej niesłychanej wspólnoty z Bogiem, którą w języku Świętych Ojców określa się pojęciem przeobóstwienie (gr. *theosis*, ros. *обожение*).

W XIV-wiecznej dyskusji Barlaam i Akindynos (zresztą w zgodności z Tomaszem z Akwinu) pytali, jak jest to możliwe, skoro przyjmujemy absolutną transcendencję Boga wobec swego stworzenia, co uniemożliwia bezpośredni dostęp do Niego. W tej tradycji modlitwa zawsze posługuje się narzędziami o charakterze stworzonym, do których należą duchowe władze człowieka (rozum, wyobraźnia, uczucia). Więc nawet wizje mistyczne nie są bezpośrednim objawieniem samego Boga, ale darami, obrazami, łaskami (choćby o nadprzyrodzonym charakterze), przez pośrednictwo których transcendentny Stwórca wchodzi w relacje ze swoim stworzeniem. Grzegorz Palamas w Trójosobowym Bogu rozróżnił dwa aspekty – istotę i energie. Oba mają charakter niestworzony i odwieczny. Do istoty Boga człowiek nie ma nigdy dostępu. Natomiast w energiach Bożych może on bezpośrednio doświadczyć Przenajświętszej Trójcy, pod warunkiem, że we współpracy z nimi dokona się przemiana jego natury, tj. przywrócenie jej pierwotnego podobieństwa do Stwórcy – poprzez utożsamienie się z człowieczeństwem Chrystusa. Zanim jednak to nastąpi, musimy przejść trudną i daleką drogę – od pokuty, w której przenikająca do szpiku kości skrucha przepala zdemonizowane skłonności upadłej natury, poprzez heroiczną ascezę, gdzie bezwarunkowe posłuszeństwo określa kierunek. Efektem staje się stan pełnej synchronizacji Bożych i ludzkich działań (energii), zintegrowana postawa biblijnej wierności Bogu, co język Świętych Ojców nazywa mądrością scalającą (gr. *sophrosyne*, ros. *целомудрие*) lub milczeniem (gr. *hesychia*, ros. *безмолвие*). Jest to już ten poziom procesu duchowego, w którym według Siergieja Chorużego przekraczamy ontologiczną granicę doczesnego istnienia. W *Filokaliach* te dwa główne poziomy w życiu duchowym rozróżnia się określeniami „działanie” (gr. *praxis*, ros. *деяние*) i „kontemplacja” (gr. *theoria*, ros. [Бого]вудение). Przekraczając ontologiczną granicę, wchodzimy w przestrzeń, w której niejako całą inicjatywę przejmują energie Boże – dokonuje się przeobóstwienie człowieka. Nie oznacza to bynajmniej jakiegoś rozmycia się człowieczeństwa w bóstwie, ani też zatracenia ludzkiej twórczości, ale pełną synchronię, w której doskonały człowiek, utożsamiony w swej naturze z Chrystusem znajduje upodobanie w oczach Boga i na Jego wzór tworzy tylko Piękno i Dobro.

5. Humanizm – projekt antropologiczny włoskiego Renesansu w *Oratio* Giovaniego Pica della Mirandoli

Oratio de hominis dignitate Giovaniego Pica della Mirandoli powstała w końcu 1486 r. i miała spełnić funkcję manifestu humanistycznego. W duchu iście renesansowym tekst odwołuje się do odległych w czasie i przestrzeni tradycji, które zdaniem autora łączy wspólna nić poszukiwań najwyższej mądrości. W tym dążeniu podmiotowa rola przypada rozumowi ludzkiemu. Giovanni sięga więc zarówno do pism filozoficznych sprzed Chrystusa – starożytnych Greków, Rzymian, ale też neoplatoników i ulubionego w Średniowieczu *Corpus Areopagiticum*. Odwołuje się do starotestamentalnej tradycji biblijnej, włączając w to również *Talmud* i późnośredniowieczną interpretację kabalistyczną oraz islamskich sufistów. Szczególnie ważną rolę w jego myśli odgrywa pradawna tradycja Chaldejczyków, związana z imieniem i pismami Zaratustry. Nie znaczy to jednak, że twórczość Pica należy uznać za przejaw sprzeciwu wobec chrześcijaństwa. W sensie światopoglądowym autor utożsamia się z katolicyzmem, cytując nawet Tomasza z Akwinu, co w przypadku renesansowego humanisty nie było typowe. W swojej *Mowie* utrzymuje on, że wszystkie wielkie tradycje potwierdzają naukę Chrystusa. Dlatego też jego inicjatywę zorganizowania w Rzymie czegoś w rodzaju pierwszego kongresu filozoficznego, który *Mowa o godności człowieka* miałyby zainaugurować, Stefan Świeżawski nie zawahał się nazwać „soborem wszystkich religii”¹⁷.

Oratio możemy potraktować jako tekst programowy humanizmu wyrażający projekt antropologiczny włoskiego Renesansu. Wielu historyków kultury (m.in. Dymitr Lichaczow) wskazywało nieraz na wspólny rys „renesansu Paleologów” oraz Odrodzenia w zachodniej Europie, jakim było szczególnie zainteresowanie człowiekiem, jego rozwojem i wnętrzem¹⁸. Celem, jaki postawił sobie Pico, było doprowadzenie człowieczeństwa do stanu boskości: „(...) a na koniec pobudzeni niewysłowioną miłością niby ukąszeni przez gza, oderwani od samych siebie, niczym płonący Serafini, pełni bóstwa, nie będziemy już sobą, lecz tym, który nas stworzył”¹⁹.

Jak już powiedzieliśmy, celem strategii hezychazmu jest realne ontologicznie utożsamienie się ludzkiej natury z człowieczeństwem Syna Bożego. Czy mamy jednak podstawy do tego, aby *theosis* hezychastów identyfikować z ubóstwieniem

¹⁷ Wywiad w miesięczniku „Znak”, za D. Facca, *Wstęp*, [w:] Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka*, przeł. i przyp. opatrzyli Z. Nerczuk i M. Olszewski, Warszawa 2010, s. 22.

¹⁸ Пор. Д. Лихачев, *Исследования по древнерусской литературе*, s. 35-42, http://www.promacedonia.org/dl/dl_a_1.htm#II (30.04.2014).

¹⁹ Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio...*, s. 65.

„czystego, niepomnego ciała kontemplatora, zagłębianego we wnętrzu rozumu”²⁰, które jest ideałem dla filozoficznego geniusza z Mirandoli?

Giovani Pico ma świadomość tego, że porusza trudne do wyrażenia, najwznioślejsze tematy, dlatego często posługuje się symbolami, czerpiąc z bogactwa różnych tradycji religijnych. Musimy jednak pamiętać, że Renesans, który upowszechnił starożytne pojęcie przenośni jako podstawy dla tworzenia poezji oraz rozwinął całą dziedzinę naukową kojarzącą obrazy z sentencjami (emblematykę), radykalnie inaczej rozumiał znaczenie symbolu, niż patrystyka. Teologia ikony metodę realizmu symbolicznego, mającego również zastosowanie dla zrozumienia funkcji słowa w liturgii, Biblii oraz całej spuściznie patrystycznej, zakłada bezpośredni związek pomiędzy odbieranymi za pośrednictwem wzroku bądź słuchu symbolami i rzeczywistością metafizyczną, czyli światem bytów poza granicą ontologiczną naszego tu i teraz.

Tytułowa *godność człowieka* opiera się na wolności traktowanej jako nieograniczoność, która odróżnia go od wszystkich bytów ziemskich czy niebieskich i jest wyrazem szczególnego usytuowania wśród stworzenia. Może osoba ludzka wybierać wedle własnego uznania, kim chce być – rośliną, zwierzęciem, aniołem lub Bogiem, tzn. troszczyć się tylko o doczesne sprawy bytowe, poddawać namiętnościom, zajmować filozofią, czy wreszcie uczestniczyć w poznaniu spraw boskich, co jest domeną *świętej teologii*. W tym kontekście przywołany zostaje obraz drabiny Jakubowej, który również w tradycji hezychazmu, zwłaszcza od czasu Jana z Synaju, odgrywa rolę podstawowego symbolu. Odbywający się w dwóch przeciwnych kierunkach ruch aniołów po drabinie, która opiera się o ziemię i sięga krańca nieba, gdzie na szczycie zasiada Bóg, dla księcia Mirandoli jest figurą procesu intelektualnego prowadzącego do celu strategii humanizmu renesansowego:

(...) dzięki sztuce dyskursywnej, czyli rozumowej, ożywieni duchem Cherubimów, filozofując zgodnie ze stopniami drabiny, czyli natury, przemierzając wszystko z jednego środka do drugiego, wtedy też albo zstąpimy po jej stopniach, rozszarpując siłą tytaniczną, niby Ozyrysa, jedno w wiele, albo też pójdziemy w górę, mocą Feba zbierając wielość, niby członki Ozyrysa, w jedno, aż wreszcie, znalazłszy spoczynek w łonie Ojca, który wznosi się ponad drabiną, doznamy teologicznej szczęśliwości²¹.

Mamy tu do czynienia ze swoistą reinterpretacją archetypu biblijnego w duchu arystotelesowskim, gdzie zstępowanie i wstępowanie odpowiada dwom częściom dialektycznego dyskursu – analizie i syntezie. Komentarz Pica do tego obrazu wskazuje na podstawowe węzły (etapy) strategii własnego projektu antropologicz-

²⁰ Ibidem, s. 45.

²¹ Ibidem, s. 53-55.

nego. Komentator wychodzi od figury rąk i stóp u Platona, Plutarcha, Filona Aleksandryjskiego i Augustyna – oznaczających zmysły, w których mieści się cielesna podnieta i pożądania, stanowiących jednocześnie siedlisko poznania zmysłowego. Wstępowanie na drabinę Jakubową przyrównane zostaje do misterii orfickich, dla uczestnictwa w których wymagano rytualnej czystości. A zatem jeśli się chce dotykać niewymownie czystej drabiny Pańskiej i utrzymać na niej, należy oczyścić swoje ręce i stopy. Metaforę obmycia naszej części zmysłowej w rzece życia Pico interpretuje jako stosowanie filozofii moralnej, utożsamiając ją z pierwszym z etapów uświęcenia w traktacie *O hierarchii niebiańskiej*: „(...) jak objaśnia Dionizy, że są oczyszczani, potem dostępują oświecenia, a następnie stają się doskonali”²². Również pozostałe dwa etapy mistycznego wznoszenia zostały poddane reinterpretacji w duchu humanistycznym:

Zatem i my konkurując na ziemi z żywotem Cherubinów, powściągnąjąc gwałtowność namiętności filozofią moralną, ciemności rozumu rozprasząc dialektyką, oczyścimy duszę, splukując brudy niewiedzy i błędów, by pożądania nie roznamiętniały się bez zastanowienia, ani też by nigdy nie błędził nierozważny rozum. Napełnijmy tedy dobrze ułożoną i oczyszczoną duszę światłem filozofii przyrody by następnie wzbogacić ją o poznanie rzeczy boskich²³.

Ważne miejsce w *Oratio* przysługuje starożytnej myśli Zaratusty, znanej w Renesansie za pośrednictwem gnostyckich *Oracula Chaldaica*. Pico wychodzi od napotkanej tam idei duszy, która wznosi się do bogów, gdy wyrastają jej skrzydła, pod warunkiem jednak obmycia ich w wodach życia czterech rzek Edenu:

Cztery strumienie opływają i nawadniają ogród Boga; stamtąd nabierzcie dla siebie zbawczych wód. Imię tego z północy Pischon, co oznacza słuszność. Imię tego z zachodu Dichon, co oznacza skrucę; tego ze wschodu Chiddekel, co wyraża światło, a tego z południa Perath, co możemy rozumieć jako pobożność²⁴.

Florencki filozof przykłada popularny biblijny topos, występujący zarówno w tradycji judeochrześcijańskiej jak i talmudyczno-kabalistycznej, do własnego systemu antropologicznego:

Zwróćcie uwagę i rozważcie pilnie, ojcowie, cóż znaczą te nauki Zoroastra; z pewnością nic innego jak tylko to, żebyśmy nauką moralną, jakby falami zachodnimi usunęli brud z naszych oczu; byśmy dialektyką, jakby za pomocą północnego

²² Ibidem, s. 51.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem, s. 71.

pionu murarskiego wykreślili poprawne linie ich spojrzeń; byśmy potem przyzwyczajali się doświadczać słabego jeszcze światła prawdy, jakby kolebki wschodzącego słońca; byśmy w końcu dzięki pobożności teologicznej i najświętszej czci Boga, jak orły niebieskie, dzielnie znosili najjaśniejszy blask południowego słońca²⁵.

Kluczem do zrozumienia charakteru procesu duchowego, który przechodzi *anthropos* Pica, są nazwy czterech strumieni życia w tym centralnym dla strategii *Mowy* obrazie. Każdej z nich przypisana została jedna z doskonałości, lub, posługując się stylistyką synergizmu, pewien stabilny układ energii: słuszność – (inaczej sprawiedliwość – łac. *rectum*), skrucha (czyli odkupienie – łac. *expiatione*), oświecenie (tj. światło – łac. *lumen*), w końcu pobożność (łac. *pietate*). Można przyjąć, że stanowią one podstawowe węzły strategii antropologicznej. Każdy z nich w systemie Pica realizowany jest w ramach określonej gałęzi filozoficznej: etyki, dialektyki, filozofii przyrody oraz ich zwieńczenia, jakim jest święta teologia. W systemie tym punkt wyjścia stanowi filozofia moralna, czyli nauka o doskonałym człowieczeństwie. U schyłku Średniowiecza, w dobie wojen, kataklizmów, dżumy i nierówności społecznej – pragnienie sprawiedliwości, czyli, jak zauważa (za Johanem Huizingą) Andrzej Borkowski, *tęsknota za życiem piękniejszym*, legła u genezy Renesansu włoskiego²⁶. Takie wyeksponowanie etyki i oparcie na niej strategii duchowej prowadzącej do ubóstwienia (można ją uznać za renesansową wizję zbawienia) jest zresztą zgodne z ukierunkowaniem ruchów reformatorskich epoki, zarówno katolickich (Savonarola) jak i protestanckich (Luter i Kalwin). W tym aspekcie humanizm chrześcijański owych czasów prezentował stanowisko pokrewne. Postawienie Chrystusa – doskonałego człowieka, wypełniającego wszystkie przykazania Ojca – w centrum chrześcijańskiej medytacji było wspólnym rysem katolickiej i protestanckiej duchowości post renesansowej (wystarczy wskazać Ignacego Loyolę w XVI i pietyzm w XVII wieku), odwołującej się do tradycji późnego Średniowiecza i prerenesansu (np. duchowość Tomasza a Kempisa w *O naśladowaniu Chrystusa*).

Nieco zaskakujące może natomiast wydać się wysunięcie skruchy jako drugiego węzła strategii, zwłaszcza, że *Mowa* powstała na długo przedtem, nim autor zaprzyjaźnił się z Savonarolą. Podobnie zresztą jak postulowanie dialektyki – w charakterze narzędzia stosownego dla osiągnięcia tego stanu – jakby kłóci się z naszymi pojęciami o negatywnym stosunku humanistów wobec średniowiecznych scholastyków. W liście do Arnaldo Barbaro z 1485 r., wyprzedzającego o dwa lata *Mowę*, Pico wspomina o swoich studiach nad klasykami scholastyki (Tomaszem z Akwinu, Janem Szkotem, Albertem). A choć przyznaje, że *wiele lat i wiele nocy strawił na czytaniu ich pism*, jednocześnie przestrzega ludzi wykształconych

²⁵ Ibidem, s. 71-73.

²⁶ Por. A. Borkowski, *Renesans*, Kraków 2002, s. 33.

przed przyłączeniem się do właściwego im sposobu myślenia ze względu na nieprzestrzeganie zasad retoryki²⁷. A zatem pod pojęciem „dialektyki” należy tu rozumieć nie tomistyczną modyfikację arystotelizmu, ale metodę rozumowania stosowaną przez starożytnych z Pitagorasem, Platonem i Arystotelesem na czele²⁸. Co jednak znaczy w tym kontekście *ekspiatio* (skrucha lub odkupienie)? Wyjaśnienie możemy uzyskać w jeszcze jednej reinterpretacji – tym razem wizji trzech chórów anielskich z traktatu *O hierarchii niebieskiej* – oznaczających w *Oratio* trzy węzły antropologicznej strategii:

Popatrzmy cóż robią aniołowie i jakim życiem żyją. Jeśli i my żyć będziemy tym życiem, a jest to możliwe, wtedy zrównamy się z nimi stanem. Serafin płonie ogniem miłości. Cherubin jaśniej blaskiem rozumności. Tron stoi wspierając się na stałości osądu. Przeto jeśli oddawszy się czynnemu życiu, po właściwym namyśle troszczyć się będziemy o rzeczy niższe, staniemy się silni pewnością Tronów. Jeśli uwolnieni od działań będziemy wiedli życie w spokoju kontemplacji, rozważając Stwórcę w stworzeniu a stworzenie w Stwórcy, rozbłyśniemy ze wszech miar światłem Cherubina. Jeśli rozgorzejemy miłością do samego Stwórcy, rozplomienimy się nagle, na podobieństwo Serafina ogniem, który trawi²⁹.

Otóż w owej hierarchii wstępującej Trony charakteryzują się *stałością osądu*, pozwalającą właściwie oceniać naturę bytów oraz relacje pomiędzy nimi, a przez to słusznie angażować się we wszystkie sprawy prywatne i publiczne, co zwykliśmy nazywać właśnie „sprawiedliwością”. Pomaga nam w tym filozofia przyrody i etyka. Powściągając namiętności filozofią moralną, zbliżamy się do chóru Cherubów oznaczających rozumność, czyli myślenie kierujące się prawami dialektyki. Z tym wiąże się taki rodzaj skruchy rozumu, wcześniej pogrążonego w ciemności sylogizmów scholastycznych, która przynosi odkupienie wyzwalające z upadku i zepsucia ludzkiej myśli. Dialektyka zatem rozprasza ciemności umysłu epoki Średniowiecza. Zaś Serafiny, dla których miłość jest właściwym sposobem istnienia, uosabiają oświecenie umysłu rozplomienionego świętym pragnieniem, który wzlatuje „ku siedzibie poza światem, najbliższej boskości najznakomitszej. Tam, jak przekazują święte misteria, w pierwszych rzędach zasiadają Serafin, Cherubin i Trony”³⁰. Powyżej jest już tylko Bóg, a więc stan Pobożności, kiedy niczym nieograniczony humanistyczny *anthropos*, niby genialny rzeźbiarz – dzięki swej woli – przekształca bezładną materię własnego człowieczeństwa w boskie arcydzieło: „(...) Jeśli zaś niezadowolony z losu żadnego ze stworzeń zwróci się ku środkowej

²⁷ Por. *ibidem*, s. 88.

²⁸ Por. Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio...*, s. 67.

²⁹ *Ibidem*, s. 47-49.

³⁰ *Ibidem*, s. 47.

swej jedności i stanie się jednym duchem z Bogiem, to – pozostając w samotnej ciemności z Bogiem, który jest ponad wszystkim – przewyższa wszystko”³¹.

Zestawiając metodykę *Oratio* ze strategią hezychastów – pomimo pozornych zbieżności w określaniu podmiotu, niektórych węzłów, a nawet celu procesu duchowego – dostrzegamy istotne rozbieżności. Prawosławny asceta w punkcie wyjścia powinien dogłębnie uświadomić sobie sytuację upadku, tj. ontologicznego oddalenia od Stwórcy, w jakim znalazła się natura ludzka po grzechu i w której on osobiście uczestniczy. Ma go to przywieść do prawdziwej skruchy (ros. *сокрушение*), która jest warunkiem nawrócenia (gr. *metanoia*, ros. *обращение*). Pojęcie winy dla humanisty Renesansu dotyczyło natomiast błędnego myślenia, a także niepoprawnej stylistyki, których przyczyną było niestosowanie zasad klasycznej dialektyki bądź retoryki. Z kolei nieznamość etyki i filozofii przyrody prowadziła umysł do popadnięcia w chaos namiętności i zabobonu.

Jak wiemy, filozofia moralna oraz dialektyka są charakterystycznymi instrumentami ascetyki oraz teologii katolickiej i również protestanckiej. Właściwie – to one wyznaczają sposób dochodzenia do świętości oraz do prawdy w zachodniej tradycji, oczywiście po uprzednim dostosowaniu systemu Arystotelesa oraz Platona do dyskursów zachodniego chrześcijaństwa, w czym zresztą i nie mała zasługa humanistów. W systemie Pica to właśnie te gałęzie filozofii prowadzą do ubóstwienia człowieczeństwa, utożsamienia ze Stwórcą w świętej teologii, którą rozumie on jako oderwanie od siebie i podziwianie pierwotnego piękna. W słynnym passusie *Oratio* o pokoju autor kojarzy je ze stanem, gdy dusza „zapragnie umrzeć w sobie samej by żyć w oblubieńcu. Przed Jego obliczem zaprawdę bezcenna jest śmierć świętych Jego. Ta śmierć, powiadam, jeśli wolno nam pełnię życia nazwać śmiercią, której medytowanie, jak głosili filozofowie, jest studium filozofii”³².

Z punktu widzenia hermeneutyki patrystycznej brak właściwego rozpoznania sytuacji jako stanu upadku również w aspekcie epistemologicznym – z powodu utraty bezpośredniego dostępu do Boga, który jest źródłem Prawdy – narażał na pójście w niewłaściwym kierunku. Renesans z góry zakładał nieomylnność ludzkiego rozumu i absolutyzował naukę. Filozoficznemu umysłowi Pika obce jest pojęcie *kenozy*, wolnej decyzji nieodwołalnej rezygnacji ze swojej wolności w każdym aspekcie człowieczeństwa. Florencki filozof nie dąży do powierzenia swojej woli starcu, który już wspiał się na wyższe stopnie procesu *theosis*, przejawia zaś absolutną wiarę w ludzi prawego rozumu – tzn. filozofów. Ich „umysły nie tylko trwają w zgodzie w jednym umyśle, który jest ponad każdym umysłem, ale nadto w jakiś niewysłowny sposób stają się jednym. Oto przyjaźń, o której pitagorejczycy mówią, że jest celem całej filozofii”³³.

³¹ Ibidem, s. 41.

³² Ibidem, s. 59-61.

³³ Ibidem, s. 59.

Ponadto intelektualny mistycyzm Pica, często kojarzony z awerroizmem³⁴, oddala zaprezentowany system od holistycznego charakteru duchowości hezychazmu, którego nieodłącznym symbolem i narzędziem jest psychosomatyczna modlitwa Jezusowa. Mistycyzm ontologiczny hezychastów, nie darząc zaufaniem aktualnego stanu któregokolwiek z aspektów człowieczeństwa, zakłada przemianę i wyniesienie w inny wymiar istnienia wszystkich władz ludzkiego ciała i ducha. Również organy zmysłów poddane zostają transformacji (ros. *преображение*), co uwidacznia się w możliwości oglądania niestworzonego światła.

Mniej więcej dziesięcioletni pobyt Maksyma Greka na Athosie oraz bezpośredni udział w działalności piśmienniczo-translatorskiej moskiewskich starców wywodzących się z pustelni Biełozierza uzasadniają tezę rosyjskich oraz radzieckich uczonych o jego bliskości duchowej ze środowiskiem uczniów i kontynuatorów Niła Sorskiego, a tym samym z tradycją hezychazmu³⁵. Jakkolwiek więc wielostronność zainteresowań i encyklopedyczny charakter wiedzy wyróżniają Maksyma Greka na tle pisarzy Rusi Moskiewskiej pierwszej połowy XVI w., niemniej jednak zarówno metoda poznania, antropologia jak i eklezjologia plasują go w mistyczno-ascetycznym nurcie chrześcijaństwa wschodniego dalekim od renesansowego humanizmu.

SUMMARY

Maximus the Greek – Between Humanism and Hesychasm

Maximus the Greek, identified as Michael Trivolis, is an emblematic person of his age. He was born in Greek Arta in 1470 and grew up on Corfu Island. In the year, when Christopher Columbus discovered America, Michael went to Italy, perhaps with the Greek humanist John Lascaris. He knew main figures of the Renaissance. For a long time he stayed in Florence, where Savonarola was preaching his passionate homilies. He became a novice at the Dominican convent of Saint Marco. After a year he went to Venice and joined the famous editor Aldus Manutius. In 1505-1506 Trivolis as the monk Maximus joined the Monastery of Vatopedi on Mount Athos. In March 1518 the Hagiorite came to Moscow and for 7 years he directed Russian translators. In 1525 he was judged under suspicion of heresy and was sent to the Joseph-Volotsky Monastery. Maximus the Greek was rehabilitated 5 years before his death. He was buried in the Trinity Lavra of St. Sergius in 1556. Finally he identified himself with the mystical-ascetic trend in the Orthodoxy monasticism called Hesychasm.

³⁴ Por. *ibidem*, s. 20-21.

³⁵ Por. В. Никитин, *Богословские воззрения преподобного Максима Грека*, [w:] «Символ», Paris-Meudon 1988, № 20, s. 120. А. Клибанов, *К изучению биографии и литературного наследия Максима Грека*, “Византийский временник”, т. 14, Москва 1958, s. 158, 163-164.