

Ivan Mozhovy, Iryna Mozhova
Sumy, Ukraina

AKADEMIA KIJOWSKA JAKO POMOST MIĘDZY ZACHODEM I WSCHODEM

Na początku XVII wieku szczególnej aktualności nabral problem stworzenia prawdziwych, własnych krajowych szkół wyższych. Pograniczne usytuowanie Ukrainy między Zachodem i Wschodem uwarunkowało polaryzację poglądów ukraińskich działaczy oświaty, gdy jedni (Iwan Wiszenskij, Jow Poczaiwskij, Wasyl Surazkij, Kliryk Ostrozki, Jow Kniaginickij, Izajasz Kopinski) bronili zasad edukacji, opartej na tradycjach prawosławno-bizantyjskich, a drudzy (Meletij Smotrickij, Zachariasz Kopistenski, Kasjan Sakowicz, bracia Zizanij i Kiryło Trankwilion-Starowieckij) odwoływali się do tradycji oświaty europejskiej.

W tym czasie problem samowychowania narodu był nierozdzielnie związany z koniecznością duchowego odrodzenia, włączał on bowiem zadania dotyczące przygotowania wysoko kwalifikowanych kadr młodzieży, duchowieństwa, zdolnych podnieść kulturę ukraińską do poziomu panującej kultury polskiej, poprzez wykorzystanie kulturowej spuścizny Zachodu. Ale by to osiągnąć, trzeba było wyjść poza granice słowiańsko-greckiego typu kultury i oświaty, skończyć z jednostronnym ukierunkowaniem na Bizancjum. Najbardziej dalekowzroczni przedstawiciele prawosławia uważali język łaciński i nowe języki europejskie za środek, dający możliwość skierowania na Ukrainę potoku zachodnioeuropejskiej kultury, aby wartości tej ostatniej mogły się stać zdobyczą każdego oświeconego człowieka. Dlatego na przełomie wieków XVI i XVII priorytetową dla Ukrainy staje się orientacja na Zachód przy jednoczesnym zachowaniu duchowych związków ze Wschodem.

Właśnie nad rozwiązaniem tego problemu pracowali działacze Szkoły Kijowskiej (1632–1817), którą uważano za szkołę „helleńsko-słowiańskiego i łacińsko-polskiego pisma”, gdyż helleńsko-grecki kierunek, jaki ukształtował się w procesie rozwoju stosunków z katolicyzmem, teraz obnażał swoją niewystarczalność. Właśnie dlatego uświadomiono sobie konieczność przyswojenia osiągnięć filozoficznych Wschodu i Zachodu przy pomocy języków klasycznych na podstawie rodzimej tradycji. Szko-

ła, zwana Kolegium, „odpowiadała wymogom czasu i pewnie kroczyła szlakiem kształtowania wyższej oświaty w Ukrainie”¹.

Dopiero w latach 1694–1701 otrzymano monarsze dyplomy z Polski i z Moskwy, dzięki którym Kolegium zmieniło nazwę na Akademię. Jednakże większość badaczy jest zgodna z tym, że już w XVII wieku szkoła była „pierwszym ukraińskim wyższym zakładem naukowym” z wysokim poziomem oświaty i że „lepszej niż ta oświata raczej być nie mogło, nawet w ówczesnych europejskich uczelniach”².

Nieprzypadkowo francuski inżynier i kartograf G. L. de Bauplan (Боплан), który w XVII wieku przebywał w polskiej misji na Ukrainie, pisał o Kijowie, że „Rusini greckiego obrządku mają około dziesięciu chrampów, które nazywają cerkwiami. Jedna z nich znajduje się obok Ratusza. Przy niej jest Uniwersytet albo Akademia. Cerkiew tę nazywają „Bracką”³.

Już założyciel szkoły – metropolita kijowski Piotr Mohyła przeprowadził pierwszą na Ukrainie próbę systematyzacji teologicznego nauczania. Wykorzystywał przy tym pojęcia filozofii platońskiej. W swoim *Trebniku* P. Mohyła rozwijał naukę o Bogu, opierając się na tradycji *Areopagiku* z jej dialektycznymi ideami apofatycznej (negatywnej) i katafatycznej (pozytywnej) teologii, z platońskimi reminiscencjami i symboliką światła. P. Mohyła przy określeniu Boga unikał antropomorficznych definicji, właściwych dobie średniowiecza. Uciekał się przy tym do wyższych abstrakcji, związanych z zastosowaniem myślenia filozoficznego i nieprzerwanego procesu zbliżenia pojęć Boga i filozoficznego Absolutu.

Zwolennik zachodnich (przede wszystkim polskich) form edukacji P. Mohyła pragnął oprzeć się nie tylko na dawnej ukraińskiej tradycji, ale i na osiągnięciach europejskiej nauki. W tym celu sprzyjał kształtowaniu się narodowej świadomości, rozszerzeniu kontaktów kulturowo-oświatowych z Polską, Mołdawią, Białorusią i innymi europejskimi krajami. P. Mohyła zebrał grupę zdolnych młodych ludzi i wysłał ich na naukę za granicę do Polski, Litwy i Wiednia. Przejawiając troskę o zapewnienie doświadczonych wychowawców i nauczycieli, zaprosił do Kijowa lwowskich uczonych Izaaka Trochimowicza-Kozłowskiego i Sylwestra Kosowa, którzy swego czasu uczyli się w Wileńskiej, Lubelskiej i Zamojskiej Akademii.

Dzięki swojej działalności oświatowej i piśmienniczej Piotr Mohyła wprowadził ukraińską edukację i filozofię w kontekst wszechprawosławny, a nawet w powszechny – chrześcijański. I nie tylko na tej podstawie, gdyż już wówczas Ukraina korzystała z tysiącletniej duchowej tradycji poprzez przekłady Pisma Świętego, dzieł ojców kościoła i średniowiecznych bizantyjskich autorów traktatów, uczonych, filozofów czy antycznych pisarzy i humanistów bizantyjskich XIV–XV wieku. Cerkiew prawosławna sama z powodzeniem rozwijała dawną tradycję, stając się, w epoce Petra Mogyły, słynnym „wytwórcą” literatury teologicznej.

¹ Z. Hiżniak, *Kijewo-Mogilianska akademija*, Kijw 1988, s. 50.

² S. T. Gołubiew, *Kijewska akademija w konce XVII i naczale XVIII st.*, Kijw 1901, s. 115.

³ G. Boplan, *Opis Ukraini*, Lwiv 1998, s. 20.

Profesorowie i absolwenci tej „szkoły łacińskiej” wnieśli znaczący wkład w rozwój filozofii, teologii i innych dziedzin nauki. Ponieważ walka ideologiczna w tym okresie odbywała się w formie religijnej, więc i filozofia nie mogła nie mieć charakteru scholastycznego i musiała pozostawać na usługach teologii. Jednakże profesorowie Akademii Kijowsko-Mohylańskiej (AKM), wychodząc od arystotelizmu, nie ograniczają się tylko do scholastyki, gdyż na elementy tej ostatniej nałożyły się inne idee, jakie złąły się w jedną swego rodzaju całość, która nie sprowadza się do żadnego ze swych komponentów. Dlatego, obok racjonalizmu teologicznego, pojawia się i mistyka, opierająca się na idei platonizmu i której nadawano nową treść. Kontynuując tradycję, zapoczątkowaną przez uczonych – działaczy bractw, profesorowie Akademii Kijowsko-Mohylańskiej skończyli z jednostronną orientacją krajowej edukacji na bizantyjską „bogobojność” i zaczęli na nowo opracowywać, przyswajając i wykorzystywać najlepsze osiągnięcia całej ówczesnej kultury duchowej, przede wszystkim zachodniej, polskiej. Projektując kursy, opierali się oni na dziełach ojców Kościoła (Orygenes, Kappodyjczyków, Pseudo-Dionizjusza, Augustyna, Joana Damaskiusza i in.), dlatego ich sądy filozoficzne realizowały się w granicach doktryn teologicznych, do jakich wprowadzone zostały, jako wyjściowe, elementy nauki Arystotelesa, poddane scholastycznej obróbce.

Ponieważ „helleńsko-słowiański” (wschodni) kierunek jednoczył się tu z „łacińsko-polskim” (zachodnim), scholastyka kijowska miała wiele punktów styczności ze światową nauką, z którą walczyli grekofile. Dlatego, będąc „prawosławną duchem”, filozofia AKM „pragnęła w stosunkach naukowych nie ustępować zachodnioeuropejskiemu poziomowi oświaty, iść z duchem czasu”⁴. Tak Akademia zsyntezowała tradycje i doświadczenie, zdobyte przez szkoły brackie i Kolegium Ostrogskie, z systemem nauczania w zachodnich uniwersytetach.

Nie ograniczając się jedynie do scholastyki, profesorowie Akademii w oparciu o spuściznę antyku i patrystykę rozwiązywali problemy związane z staroruskimi i grecko-bizantyjskimi koncepcjami. „To była nauka Stagiryjczyka, przystosowana do prawosławia, ale w jego wykładzie wyczuwało się echa idei humanistów-neoplatoników”⁵. Działacze Akademii znali dzieła Platona i Plotyna, Porfirego i Proklesa. Opierając się na tych ideach chrześcijańskiej tradycji, uczeni Akademii rozwijali obecne w nich elementy panteistyczne.

W myśli filozoficznej był to etap przejściowy od scholastyki do filozofii Nowego czasu. Uчени wpływali na życie duchowe i problemy społecznego rozwoju. Dlatego wielu myślicieli dostrzec można pojednanie starego i nowego. Przejawia się to przede wszystkim w sprzecznościach między panteizmem, który wprowadzał Boga do przyrody, a deizmem, jaki go z niej usuwał. To z kolei warunkowało uzależnienie kursów od koncepcji filozoficznej dotyczącej substancyjnej immanentności i trans-

⁴ A. Zatowskij, *Switilniki rozumu i wiri. Kijewo-Mohiljanska Akademia. Istoryczna misja i znaczenija dlia prawoslawija*, „Prawosł. wisnik” 1993, № 8, s. 28.

⁵ *Rozwitek progresiwnoj filozofskoj dumki, rosijjskiego, ukraińskiego ta biloruskiego narodiw u XVII–XVIII st.* [Widp.]. Red. M. W. Kaszuba, Kijw 1978, s. 16.

cententności boskiej pierwszej przyczyny, cel której, z jednej strony leżał w tym, by oddalić Boga od świata i umieścić go nad nim, a z drugiej – dać mu możliwość być niewidzialnie obecnym w świecie, by swoją obecnością mógł uświęcać wszystko co cielesne, zlekceważone i materialne.

W końcu XVII wieku początkowo w Akademii rozszerzono panteizm naturalistyczny, którego przedstawiciele (Innocenty Gizel, Łazarz Baranowycz, Joannikij Galiatowski) kontynuowali tradycje uczonych miejscowych bractw budujących swoje koncepcje na fundamencie syntezy neoplatonizmu z perypaptetyzmem. Pojęcie Boga, jako pierwszego źródła ruchu, zmuszało ich do sięgania to do deizmu, to do panteizmu. Właśnie w granicach tego ostatniego ugruntowali oni ideę obecności Boskości „wszędzie”.

Znaczącą osobą wśród profesorów AKM był Łazarz Baranowycz (1620–1693). Co prawda, niekiedy zajmował pozycję promoskiewską, ale wysoko cenił właśnie ukraińskie oświecenie. Jego poglądy filozoficzne charakteryzują się wyraźnie wyrażonym ukierunkowaniem teologicznym. W polemice ze swoimi oponentami zaznaczał on: „Masz wystarczająco dużo czasu, by być filozofem, ale nie masz czasu być chrześcijaninem: lepiej być boskim filozofem, być boskim prorokiem, nie szukając, a krocząc za Bogiem”⁶. Filozofia, uważał myśliciel, może być jedynie przedmiotem nauki szkolnej, podczas gdy Pismo Święte ma znaczenie absolutne zarówno dla każdego człowieka, jak i dla całego społeczeństwa. Autor wychodził od faktu, że religia głębiej niż filozofia przenika istotę świata: „Gdzie filozof przełęknie się świata, tam święty Apostoł skarb zdobędzie”⁷.

W opinii Łazarza Baranowycza, celem wyższym ludzkiej działalności powinno być poznanie Boga. „Bóg dał człowiekowi na drogę życia ten niezbędny talent – Rozum... Wykorzystywać ten talent trzeba nie inaczej, niżby zrozumieć, że w świecie wszystko jest marnością nad marnościami i że oprócz Boga nie ma czego rozumieć”⁸. W człowieku dostrzegał Ł. Baranowycz dwie substancje – duchową i cielesną, znajdujące się w opozycji do siebie. Przy tym właśnie rozum i wola, jako pochodzące od Boga, powinny być skierowane na Jego poznanie. A droga ta wiedzie przez poznanie samego siebie, przez wiarę i spoglądanie mistyczne.

Jednym z najbardziej świątłych działaczy AKM był Innocenty Gizel (1600–1683), z pochodzenia Niemiec, jednakże oddany ukraińskiemu prawosławiu, jakie przyjął i jakiego bronił. Szczerze, niekiedy z polemicznym zapałem pragnął on, sięgając do utworów niechrześcijańskich, pogłębić prawosławną teologię, napęłnić ją aktualną dla Ukrainy treścią. Jeśli cokolwiek może zostać wzięte od nauczycieli z zewnątrz, dopuszcza myśliciel, nikt nie powinien gardzić tym, gdyż czasami są w naukach helleńskich prawdziwe opowieści, jakie służą zdrowemu rozsądkowi, tak jak złoto wśród błota odnajdywane. J. Stratij podkreśla, że „budując swoją koncepcję na fun-

⁶ *Narisi istorii filozofii na Ukraini*, [red. kol.:] D. H. Ostrjanin ta in., Kijw 1966, s. 60.

⁷ *Ibidem*, s. 61.

⁸ *Ibidem*.

damencie swego rodzaju syntezy neoplatonizmu z perypatetyzmem”, I. Gizel przy rozwiązywaniu problemów uniwersaliów opiera się na idei Plotyna i Porfirego⁹. Bóg u I. Gizela jest obecny w każdej istocie. „Bóg właściwie nie ma określonego miejsca, gdyż w konsekwencji swojej nieograniczoności przebywa nie w jakimś konkretnym miejscu, a najpewniej – wszędzie”¹⁰.

Według I. Gizela przyroda jest tym, co jawi się właściwe dla każdej rzeczy we wszelkich jej indywidualnych przejawach i jednocześnie – immanentne materii, nierozdzielne od niej w rzeczywistym byciu. Do momentu stworzenia świata, rzeczy oraz ich indywidualne pierwotne obrazy zlewały się z Bogiem, a następnie wyodrębniły się w procesie emanacji, chociaż nadal są powiązane z Nim poprzez swoje istoty. Dlatego wszystko, co znajduje się poza Bogiem, „ma od niego realny byt poprzez jego działanie”¹¹. Na tej podstawie myśliciel utożsamia przyrodę z „autorem przyrody”, to jest z Bogiem. W swojej emanatywno-panteistycznej koncepcji Boga uczony szeroko wykorzystuje idee neoplatonczyków Damaskiusza i Simplicjusza, a oprócz tego, za źródło idei immanentności Boga i jego utożsamienia z przyrodą posłużyła apofatyczna teologia Pseudo-Dionizjusza.

Podobna obecność elementów panteistycznych uwarunkowała sprzeczność jego kreacjonistycznej koncepcji, niedoprowadzenie do logicznego końca idei transcendencyjności Boga wobec świata. Wysuwając, przy pomocy arystotelizmu i neoplatonizmu, deistyczne i panteistyczne pojęcie Boga, tworzy myśliciel „swoją, zbliżoną do Odrodzenia, koncepcję przyrody”, przełamując średniowieczny dualizm ziemskich rzeczy i transcendentálnych istot, czym potwierdza jedność świata bytów¹².

U Innocentego Gizela pojawia się właściwe dla humanizmu renesansowego pragnienie zbliżenia człowieka do Boga, z którym spokrewnia nas stworzona przez Boga nieśmiertelna dusza. Mimo wszystko jednak I. Gizel pozostawał przy stanowiskach scholastyki. Przez całe swoje życie nie zdołał uwolnić się od wyniesionego z niej doktrynerstwa, formalizmu, skłonności do drobiazgowych definicji. Nieprzypadkowo Antoni Radziwiłowski nazwał go „naszym Arystotelesem”. Przeprowadzając się w młodości na Ukrainę, Innocenty Gizel oddał swój rozum i swoją energię nowej ojczyźnie i wykorzystując jej dziedzictwo sam wywarł olbrzymi wpływ na różne sfery ówczesnego życia, w tym religijną, stając się nauczycielem, mentorem, opiekunem i przyjacielem prawie wszystkich pisarzy i kaznodziejów II połowy XVII wieku.

Trzecim słynnym przedstawicielem naturalistycznego panteizmu był polemista i kaznodzieja, działacz AKM Joannikij Galiatowski (zm. 1688). Uważając, że pierwotnym i wszechwórczym początkiem jest Bóg, naucza o nim z pozycji apofatyki: „Bóg nie ma ciała, jest bezcielesny [...], jest Duch [...] niewidzialny i nieśmiertelny [...], ma on rozum i wolę”. Wychodząc od powstania Boga jako samodzielnej sub-

⁹ *Rozwitek...*, s. 49.

¹⁰ B. D. Litwinow, *Ideje wczesnego oświecenia u filozofów Ukrainy*, Kijów 1984, s. 79.

¹¹ J. M. Stratij, *Problemy naturfilozofii i filozofskiej mysli Ukrainy XVII w.*, Kijów 1981, s. 29.

¹² *Rozwitek...*, s. 53.

stancji, J. Galiatowski sędzi, że w nim istnieje cała przyroda. Dlatego, zrodziwszy całą różnorodność świata, Bóg pozostał wewnętrzną treścią wszelkiego bytu. Bóg jest nierozdzielny i jest całością w każdym miejscu, w niebie – cały, na ziemi – cały, na morzu – cały i w całym świecie Bóg pojawia się jako całość.

Spoglądając na człowieka jako na jedność dwóch komponentów – ciała i duszy, J. Galiatowski uważa, że właśnie myśląca, niewidzialna i nieśmiertelna dusza jako duch jest istotą człowieka, przenika całe jego ciało. Ona jawi się tą charakterystyczną oznaką, jaka łączy człowieka z Bogiem. Człowiek jest podobny do Boga dzięki swojej duszy, dlatego że Bóg jest duchem. Tak więc i droga do poznania Boga wiedzie przede wszystkim poprzez poznanie samego siebie. Ponieważ Ducha Świętego nie jest w stanie „rozumem ludzkość ogarnąć”, Bóg objawia się przez wiarę. Słowa apostoła Pawła J. Galiatowski przestrzega wierzących przed nadmierną fascynacją rozumem.

W XVIII wieku w epoce Oświecenia i panowania rozumu na Ukrainie zaczyna przyspieszać proces rozdzielenia teologii i filozofii. W tym okresie, wspierając się na dziedzictwie neoplatonizmu, aktywnie zaczyna pracować przedstawiciel nurtu plebejsko-humanistycznego, a jednocześnie działacz AKM Danyło Tuptało (Dymytrij Rostowski) (1651–1709). Sprzeciwiając się antropomorfizmowi, zapożycza u Pseudo-Dionizjusza i Damaskiusza tak spekulatywne określenia Boga, jakie „przez przewagę” wyrażają sformułowania „nadbyt”, „naddobro” i w taki sposób wykazuje, że Boga nie można poznać w całości do końca. Bóg „sam siebie mieści”, „sam w sobie przebywa”, ale zarazem, jako Twórca, „Bóg niebo i ziemię i cały świat Boskością swoją napęlnia”.

Jednocześnie D. Tuptało kontynuuje rozwój tendencji panteistycznych. W dziełach myśliciela można znaleźć i neoplatońską ideę pochodzenia świata z boskiej emanacji i szczegółowe przedstawienie aktu jego stworzenia z niczego zgodnie z koncepcją chrześcijańską, wyłożoną w Biblii. Często w jego utworach Bóg jawi się jako duchowa natura wszystkiego, co istnieje, jako światło, przenikające w przyrodę. Tuptało sędzi, że Bóg jest niewidzialny, gdyż Bóg jest Duchem, Bóg jest światłem, Bóg jest duchową przyrodą, bezcielesny, niewyobrażalny, nieopisywalny, niewysłowiony.

W centrum nauki myśliciela znajduje się problem człowieka i moralności. Tuptało podtrzymuje ideę dwunaturowości wszystkiego istniejącego – natury widzialnej (cielesnej, złej, nietrwałej) i duchowej (niewidzialnej, dobrej, niezmiennej). Osobliwy jest człowiek, zewnętrzny i wewnętrzny, cielesny i duchowy. Zewnętrzny i cielesny jest widzialny, wewnętrzny zaś i duchowy – niewidzialny. Nasz człowiek zewnętrzny przemija, ale wewnętrzny się odnawia. Rozwijając ideę samopoznania, Tuptało uważa, że Królestwo Niebieskie znajduje się nie w niebie, a w duszy, dlatego, stąpając po schodach duchowości, wewnętrzny człowiek odkrywa w sobie Boga. To znaczy: nie można poznać Boga, nie znając siebie.

Przez długi czas najwybitniejszym autorytetem filozoficznym na Ukrainie i w Rosji pozostawał Feofan (Eleazar) Prokopowycz (1681–1736), głowa „uczonej

drużyny”, zebranej z całej Europy przez Piotra I. Jego poglądy są w znacznej mierze teologiczne, chociaż należał on i do naukowo-oświeceniowego nurtu myśli filozoficznej AKM. Według niego Bóg jest istotą jedyną, duchową, niezależną, wieczną, wolną, wszechmogącą, najdoskonalszą, najmądrzejszą, która występuje w trzech postaciach. Obok chrześcijańskiej nauki o stworzeniu świata przez Boga myśliciel rozwija także neoplatońską ideę pochodzenia świata drogą emanacji. W rezultacie Bóg występuje to jako transcendentny wobec świata, jako taki, który w nim przebywa, tj. w przyrodzie i w rzeczach. Dlatego nierzadko w dziełach Prokopowycza pojawiają się pojęcia „Bóg”, „przyroda”, „substancja”, „materia” oznaczające jedną i tę samą istotę, jakiej właściwa jest i cielesność i duchowość. „Pełne określenie przyrody zbiega się z Bogiem co do naturalnych rzeczy, w których on niezbędnie istnieje i jakie on porusza. Wynika stąd, że to określenie nie tylko dla przyrody..., ale stosuje się też bezsprzecznie i materii i formy”¹³. Tak Feofan Prokopowycz uzasadnia ideę istnienia i obecności Boga w stworzonej przez niego i chronionej przyrodzie.

Aby oddalić od siebie zarzuty heretyzmu, Feofan Prokopowycz w dziele *Rozmyślenia o bezbożności* (1730) poddaje krytyce panteistyczny system B. Spinozy. Jednakże niekonsekwencja tej krytyki dała z czasem podstawy ortodoksyjnym teologom, by twierdzić, że w kwestii określenia jedności Boga i przyrody „myśli Feofana i amsterdamskiego filozofa zauważalnie się zbiegają”¹⁴.

Wielopłaszczyznowe dziedzictwo F. Prokopowycza przedstawia całą właściwą mu niespójność poglądów. Budując swój kurs filozoficzny na arystotelizmie, niekiedy krytycznie odnosił się do scholastyki i, na przekór Stageryjczykowi, bronił idei jedności świata, skłaniał się do neoplatońskiej tezy, według której wszystko, co istnieje – to jedność bytu i niebytu. Apelując o zgłębianie świętych ojców, nierzadko poddawał w wątpliwość autorytet przekazu. Przy wszystkich swoich panteistycznych skłonnościach, ciągle krytykował antyczne wyobrażenia ubóstwiania sił przyrody.

Deistyczne i panteistyczne tendencje świadczą o reformatorskiej próbie rozdzielenia przez myśliciela, w granicach teorii podwójnej prawdy, filozofii od teologii. F. Prokopowycz wszedł do historii filozofii nie tyle jako twórca nowej nauki, co jako krytyk starej. Jednocześnie jednak wzywał on uczniów do badań twórczych, radził im „iść nie tylko drogą, wydeptaną przez innych uczonych, ale podążać za samodzielnymi naukowymi przekonaniem, które, rodząc solidną uczoneść, kształtują znawców, a nie handlarzy nauki”¹⁵.

Razem z myślicielami XVIII wieku (Joasaf Krokowskij, Gawrił Burzyńskij, Georgij Konyskij i in.) Feofan Prokopowycz reprezentował grupę oświeconych, którzy popierali wejście rozumu do spraw wiary, syntezę wschodniej i zachodniej kultury, naśladowanie mądrości antycznej, wspólnej dla wszystkich chrześcijan. Odmienne

¹³ F. Prokopowycz, *Filosofski twori* [red. kol.:] W. I. Szinkapyk ta in., T. 3. *Matematika. Istoriczni praci. Wirsz. Listi*, Kijw 1981, s. 149.

¹⁴ W. M. Niczik, *Feofan Prokopowycz*, Moskwa 1977, s. 23.

¹⁵ F. Prokopowycz, *Pisma, napisannyje w carstwowanie Pietra Wielikogo*, T. 1. Kijw 1865, s. 29.

stanowisko zajmowali członkowie grupy, na czele której stał absolwent AKM Stefan (Symeon) Jaworski (1658–1722). Należeli do niej także Feofilakt Łopatyńskij, Gedeon Wysznewskij i inni zwolennicy zwierzchnictwa wiary i autorytetu, którzy nie odrzucali zarazem idei Oświecenia. Zgodnie z ogólną opinią, Feofan Prokopowycz i Stefan Jaworskij to „dwie najwyrazistsze postacie *szkoły kijowskiej* okresu baroku”¹⁶.

Filozoficzne poglądy Stefana Jaworskiego są sprzeczne. Myśliciel, otrzymawszy wykształcenie w Europie, uważał jednak, że człowiekowi wypada „wypробować” pisma będące pod kontrolą Kościoła, ponieważ tłumaczyć teksty biblijne można tylko wychodząc od Świętego Przekazu. Jako przedstawiciel ortodoksyjnych kół w mniejszym stopniu niż Feofan Prokopowycz skłania się do jednoczenia idei chrześcijańskich i filozoficznych, aczkolwiek w jego pracach także obecne są elementy deizmu i panteizmu.

Trzymając się idei stworzenia świata, pozostaje jednocześnie pod wpływem neoplatonickiej koncepcji emanacji, tyle że emanatywną działalność przenosi Jaworskij z Boga na materię. Właśnie ta ostatnia, uważał on, rodzi z siebie formy. Przywołując słowa Arystotelesa, że „materia posiada swoje właściwości cierpieć i pozostawać w ruchu, zaś działać i poruszać to właściwości innego potencjału”, zauważa on, że Stagiryjczyk „przeczy tylko własnej przejściowej działalności materii z zewnątrz, a nie emanatywnej od środka”¹⁷. Tłumacząc ideę nieśmiertelności duszy, S. Jaworskij łączy Arystotelesowski rozum z platońskim pojęciem duszy jako samodzielnej substancji.

Jedynym w swoim rodzaju był na AKM filozoficzny kurs Stefana Kalinowskiego, który popierał istnienie idei platońskich. Przy tym powoływał się on na dzieło Pseudo-Dionizjusza *O boskich imionach* i na jego komentarz autorstwa włoskiego neoplatonczyka doby renesansu Marcello Ficino. Według niego, platończycy nigdy nie twierdzili, że idee istnieją odrębnie z boskim intelektem, jak to celowo rzucają oszczerstwa perypatetycy, ale że przebywają one spokojnie w boskim Rozumie i różnią się między sobą.

Za oryginalnego wykładawcę AKM w okresie jej stopniowego schyłku uważa się Georgija Konyskiego (1717–1795), którego system filozoficzny był najlepszym z systemów wykładanych na Akademii w duchu scholastycznym. Był on ostatnim profesorem, który opracował samodzielny kurs, wychodząc od arystotelizmu, chociaż autor nie we wszystkim zgadzał się ze Stagiryjczykiem. Tak jak F. Prokopowycz, mówił on, iż naśladuje „prawdy, a nie Arystotelesa”¹⁸. Odrzucając pitagorejsko-platońską myśl o uduchowieniu świata i rozpatrując platońskie idee jako „puste mrzonki”, Georgij Konyskij sprowadza Boga do zachowania raz na zawsze danych praw i jak gdyby sprzeciwia się utożsamieniu go z przyrodą. Co prawda, sam nie

¹⁶ D. J. Cziżewskij, *Istorija ukraińskiej literatury (wid początkiw do dobi realizmu)*. Tiernopitl: MPP „Prezent”, za uczestju TOW „Femina”, 1994, s. 34.

¹⁷ I. S. Zachara, *Borba idei w filozofskiej myśli na Ukrainie na rubieżu XVII–XVIII ww.*, Kijw 1982, s. 72.

¹⁸ *Rozwitek...*, s. 109.

jest daleki od podobnego utożsamienia, ponieważ i Boga i przyrodę uważa on za „wewnętrzne zasady działania przyrodniczego ciała”¹⁹.

Chociaż teologia w tamtych czasach stała się ważną bronią ideologiczną w walce z katolicyzmem na Ukrainie, to warto podkreślić, jako plus akademickich teologów, że nie głosili oni fanatyzmu religijnego. Uczni Akademii, w ślad za krzewicielami oświaty, propagowali idee religijnej cierpliwości, występowali przeciwko marnotrawstwu, nieuctwu, zabobonom, fanatyzmowi, osobom, które uważały duchownych za nieoświeconych. Ł. Baranowycz, W. Jasiński, I. Krokowski, R. Zaborowski, F. Prokopowycz i inni uczeni najbardziej cenili w człowieku rozum, a nie pochodzenie i przekonania religijne. Nie uważali oni rozmaitych światopoglądów za przeszkodę w kontaktach uczonych z ludźmi, w przejmowaniu osiągnięć filozoficznych narodów nieprawosławnych. W znacznej mierze stało się to możliwe dzięki ich znajomości przewodnich idei Europy. Jednocześnie działalność tych krzewicieli oświaty dowodzi pragnienia przynależności naszego narodu do europejskiej wspólnoty, do ścisłej kulturowej współpracy.

Kiev Academy as the bridge between the West and the East

Summary

The Kiev-Mogilany Academy played a significant role in the history of Ukraine. In philosophical thought it was a transitional stage from scholasticism to modern philosophy, from the reconciliation of the old and the new in philosophical thought to directing attention to Western culture, including Polish culture. A significant role in the Academy was played by Lazar Baranowytch (1620-1693), Innocent Gizel (1600-1683), and Feofan Prokopovytch (1681-1736) – scholars, whose philosophical opinions are characterized by a distinct theological focus. These scholars valued reason in man, and not religious beliefs and family background, which became possible in great measure thanks to the acquaintance with the thought and leading ideas of Western Europe. They promoted the membership of the Ukrainian nation to the European community.

¹⁹ Ibidem, s. 128.