

Michał Węclawski
Uniwersytet Wrocławski

Na drogach jedności. Filozofia zgody Pica della Mirandoli

Pośród licznych myślicieli epoki renesansu, tych wybitnych, i tych pospolitych, popularnych i nieznanych, próżno wypatrywać postaci bardziej niedocenianej – ale naraz bardziej przecenianej – od Pica della Mirandoli. Z górą pięć stuleci mocowały się o niego zachłannie najskrajniejsze punkty widzenia. Od „człowieka nieomal boskiego”¹ do siewcy „ziaren moralnego upadku”², widziany jako prekursor reformacji lub nawet – przez *Tezy* i konflikt z Rzymem – historyczny archetyp Marcina Lutra; nietzscheanista lub Sartrowski egzystencjalista³; dojrzały ponad wiek, stosownie do wieku zuchwały, żył dość długo i dość intensywnie, by zostawić po sobie dzieło niezwykle i głębokie, zbyt krótko jednak, aby doprowadzić do końca zamyślony przez siebie projekt. Jaki w rzeczy samej był to projekt, wiedział być może jedynie sam Pico, który koniec końców wyłącznym umysłowym dziedzicem i powiernikiem uczynił nie któregoś z florenckich przyjaciół, lecz kolejne wiersze i międzywiersze własnych pism. Jeżeli każdy wytwór ludzkiego ducha uznać za nieuchronnie skazany na interpretacje, dzieło Pica skazane jest na nie po dwakroć. W takiej też mierze, w jakiej pociąga nas jego immanentna polisemiczność i owa tajemnicza niekompletność, zdaje się dowodzić, że najważniejsze przesłanie wszelkiej opowieści skryte bywa w tym, co w niej niedopowiedziane. Ale opowieść

¹ Nazwał go tak A. Bernardi della Mirandola (za: S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. VI. *Człowiek*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1983, s. 28).

² Pogląd ten wygłosił w ubiegłym wieku R. Kirk (cyt. za: B.P. Copenhaver, *Magic and the Dignity of Man. De-Kanting Pico's Oration*, [w:] *The Italian Renaissance in the Twentieth Century: Acts of an International Conference*. Florence, Villa I Tatti, June 9–11, 1999, (eds.) A.J. Grieco, M. Rocke, F.G. Superbi, Olschki, Firenze 2002, s. 311.

³ Zob. M.V. Dougherty, *Three Precursors to Pico della Mirandola's Roman Disputation and the Question of Human Nature in the Oratio*, [w:] *Pico della Mirandola. New Essays*, (ed.) M.V. Dougherty, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 141.

Pica to z pewnością nie tylko to. Myśl jego, tak zgodliwa i otwarta w sobie samej, to myśl, w której rozmaite stanowiska i tradycje – chrześcijańskie, żydowskie i pogańskie, racjonalizm i mistycyzm – przeplatają się i pragną mówić jednym głosem. Pico niczym wytrawny kompozytor usiłuje je harmonizować i z kombinacji dźwięków wydobywać tylko konsonanse. Pomazany przez los jako *princeps Concordiae* jeszcze za życia postrzegany był jako zwiastun dobrych wieści, herold *pax philosophicae*. Florencki poeta Girolamo Benivieni pisał wprost, z charakterystyczną co prawda dla humanistów egzaltacją: „Gdy nadchodzi Pico, wszystkie niesnaski znikają i zaraz pod jego wpływem zjawia się *concordia* – zgoda”⁴. Ów naczelnny rys zarówno osoby, jak i twórczości Pica wysuwa się na czoło i towarzyszy zawsze, choć raz bardziej, a raz mniej bezpośrednio, wszystkim jego tekstom: od *Mowy*, *Tez* i *Apologii*, przez *Commento*, aż po *Heptaplus* oraz *De ente et uno*⁵, a nawet tym zapowiadany, lecz nigdy nieukończony, jak *Teologia poetycka*, *Traktat o miłości*, *Komentarz do „Biesiady”*, czy *Zgoda Platona z Arystotelesem*. Pośród bezliku „elementów pogańskich, hebrajskich i chrześcijańskich – powie Frances Yates – Mirandola porusza się z taką pewnością siebie, jak gdyby był w posiadaniu jakiegoś uniwersalnego klucza”⁶.

Jedność i cztery drogi

W istocie, sam przyznaje w swojej *Apologii*, pisanej w odpowiedzi na zarzuty wobec dziewięciuset tez⁷, że wszystkie jego twierdzenia wiąże zawsze i porządkuje jakieś ukryte spoiwo, którego krytycy zdają się nie dostrzegać⁸. Spoiwo to jest, jak można domniemywać, czymś więcej niż tylko metodologiczną dyrektywą. U jego podłoża leży rzecz o wiele większej wagi: metafizyczna zasada organizacji wszystkiego, co jest. A są, powiada Pico w *Heptaplusie* „za starożytnymi”, trzy światy: nadniebiański, niebiański i podksiężycowy. Pierwszy jest królestwem światłości, światem intelektualnych form – duchów czystych, wieczny i niezmienny; nasz świat to królestwo ciemności i zniszczalnej materii, niebios są zaś mieszaniną jednego i drugiego. Najwyższy ze światów ma swój symbol w ogniu, przez wzgląd na chwałę swojej światłości oraz wyniesienie ponad resztę⁹; nasz obrazuje woda,

⁴ Cyt. za: A. Kuczyńska, *Sztuka jako filozofia w kulturze renesansu włoskiego*, PWN, Warszawa 1988, s. 253.

⁵ Nie są to wszystkie, z pewnością jednak najważniejsze z zachowanych dzieł Pica.

⁶ F. A. Yates, *Sztuka pamięci*, przeł. W. Radwański, PIW, Warszawa 1977, s. 157.

⁷ Wypada sprecyzować, że tylko w trzynastu z nich dopatrzone są znamiona poglądów groźnych i heretyckich. Wszystkie te inkryminowane tezy przytacza i omawia P. R. Blum, *Pico, Theology and the Church*, [w:] Pico della Mirandola. *New Essays*, ed. cit., s. 40-41 i n.

⁸ Zob. G. Kurylewicz, *Poznawanie i niepoznawanie istnienia – Giovanni Pico della Mirandola w poszukiwaniu metafizycznej zgodności wszystkiego, co istnieje*, Semper, Warszawa 2004, s. 83. Autorka oddaje ów zwrot przez „jakąś ukrytą współzależność”.

⁹ Na temat symboliki ognia por. Pseudo-Dionizy Aeropagita, *Hierarchia niebiańska*, XV, 2, [w:] *idem*, *Pisma teologiczne II. Hierarchia niebiańska. Hierarchia kościelna*, przeł. M. Dzielska, Zak, Kraków 1999, s. 104-106.

wyrażająca zmienność i niestabilność; średni to ogień i woda. Trzeci poruszany jest przez drugi, drugi rządzony przez pierwszy¹⁰. Trzy te światy, wzbogacone o świat czwarty – człowieka, składają się na paralelne warstwy rzeczywistości i na mocy przenikającej wszystko odpowiedniości stanowią jedno – albowiem „nie ma wielości, która nie byłaby jednością”¹¹. Wszystko we wszystkim – zasada, którą od Greków przejął Mikołaj z Kuzy, także u Pica znajduje swe zastosowanie¹². O ile jednak Kuzańczyk koncentrował się w niej na przestrzeni jednego świata, o tyle Mirandała nadaje jej wymiar makro-, a może nawet pankosmiczny. Cokolwiek jest niżej, jest z konieczności także wyżej, cokolwiek istnieje w jednym ze światów, jest zawarte we wszystkich, aczkolwiek doskonalej na poziomach doskonalszych. Czytamy:

Pośród nas istnieje ogień, który jest żywiołem; słońce jest ogniem niebiańskim; w obszarze ponadgwiazdny ogień jest anielskim umysłem [...]. Ogień ziemski płonie, niebiański daje życie, a nadniebiański miłość.¹³

Harmonijna korespondencyjność wszystkiego, co jest, zgodne współistnienie niezgodności oraz przekonanie, że spomiędzy licznych izomorfizmów i analogii przeziera to, dzięki czemu są one izomorfizmami i analogiami właśnie – oto fundament myśli Pica, a naraz i zasada regulatywna całej jego filozofii. Filozofii, dodajmy, zorientowanej ostatecznie na badanie bytu jako bytu – metafizyki, której, by powołać się na sąd Gabrieli Kurylewicz, spośród filozofów XV w. był Pico najwybitniejszym przedstawicielem¹⁴. Twórczość ta, choć *prima facie* pozbawiona takiego motywu przewodniego, który można by lokować przynajmniej częściowo poza nią samą, rozparcelowana pomiędzy nieprzebrane inspiracje i odniesienia, wpisuje się w te same prawidła rządzące światem, o których z przekonaniem głosi: sama będąc odbiciem wielości, domaga się, by rozpoznać w niej także jedno, którego odbicie stanowi w nie mniejszym stopniu. Być może istotnie „nie jest łatwo znaleźć jedność w myśli Pica, ale też nie warto zakładać, że jej nie ma”¹⁵. Wydaje się zaś, że właśnie poszukiwanie jedności jest tym, co myśl tę porządkuje i jednoczy. Zarówno w mnogości nurtów i doktryn filozoficznych, jak i w samej rzeczywistości¹⁶, na wielu poziomach i wśród rozmaitych sposobów istnienia znaleźć się daje to, co nie tylko byt warunkuje, ale samo jest bytem, prawdą, dobrem, jednym. Nie wiecie doń inna ścieżka, jak poprzez wielość – wielość wszelako

¹⁰ Pico della Mirandola, *The Heptaplus. On the Sevenfold Narration of the Six Days of Genesis*, trans. by D. Carmichael, [w:] *idem*, *On the Dignity of Man. On Being and One*. Heptaplus, Hackett Publishing Co., Indianapolis – Cambridge 1998, s. 75-6. Dalej dzieła Pica cytowane z pominięciem autora.

¹¹ *Heptaplus*, s. 80. O człowieku jako czwartym świecie zob. s. 79.

¹² Por. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, przeł. [z łac.] i przypisami opatrzył I. Kania; wprowadzenie A. Kijewska, Znak, Kraków 1997, s. 136.

¹³ *Heptaplus*, s. 77.

¹⁴ G. Kurylewicz, *Metafizyka istnienia według Giovanniego Pico della Mirandola*, „Przegląd Tomistyczny”, t. XII/1 (2007), s. 113.

¹⁵ G. Kurylewicz, *Poznanie i niepoznanie...*, s. 62.

¹⁶ Por. *ibidem*, s. 87.

daje się pojąć wyłącznie w jedności: dzielić rzecz to tyle, co ją niszczyć¹⁷. Zadaniem, wyzwaniem, które sam byt zdaje się rzucać, staje się, by w tym, co już podzielone, wznieść się ponad podziały i poza wszelką partykularnością osiągnąć to, co niepodzielne.

Daje się to spełnić w czwórności. O trzech z dróg, jakie postuluje Pico, wzmiankuje Platon w *Fajdrosie*: dusza mająca przyjąć żywot kontemplacyjny wciela się „w zarodek, który będzie filozofem albo będzie oddany pięknu, muzom jakimś lub miłości”¹⁸. Do miłości, muzyki oraz filozofii dołącza Pico czwartą drogę: kabałę, którą jako pierwszy nieżydowski autor wdraża w dyskurs filozofii zachodnioeuropejskiej. Choć wszystkie cztery różnią się między sobą, okazują się tą samą sztuką i jedną miarą, która wszakże rozmaicie się przejawia w zależności od przedmiotu, do jakiego zostaje przyłożona. Toteż kiedy w wieńczącej dziewięćset tez konkluzji powiada Pico: „Tak jak prawdziwa astrologia uczy nas czytać w księdze Boga, podobnie kabała uczy nas czytać w księdze Prawa”¹⁹, należy przez to rozumieć, że „astrologia” i „kabała” są tylko różnymi nazwami tej samej umiejętności, którą aplikuje się do różnych przedmiotów: natury albo Biblii. W istocie bowiem wszystko jest tylko i aż czytaniem świata, wielką, niekończącą się egzegezą kolejnych stronic i rozdziałów tej samej Bożej księgi, którą wszak Pismo Święte jest najściślej.

Ontologia tekstu i hermeneutyka bytu

Dlatego z taką emfazą i atencją implementuje Pico do swych rozważań świętą naukę kabały – „Tradycji” – szkołę interpretacji Objawienia, przekazywaną ustnie przez pokolenia, choć z czasem spisana przez „starożytnych hebrajskich mistrzów”. U podłoża tej pradawnej wiedzy tkwi przekonanie, że Mojżesz, otrzymawszy od Bożego posłańca Prawo, które potem uwiecznił w postaci Tory, został jednocześnie zaznajomiony z „tajemnym i prawdziwym jego wyjaśnieniem”²⁰. Wyjaśnienie owo, inaczej niż treści poszczególnych przepisów, pozostać miało zakryte przed ludem, tak aby, nieznanie ogółowi, służyło wyłącznie przeznaczonym do jego przyjęcia mędrcom. Kabała od swego zarania jest tedy tajemną sztuką tajemnej mądrości, ale w równej mierze jest sztuką pielęgnowania owej tajemności.

Jednym z jej depozytariuszy, teologów, spośród wszystkich najznamienitszym, jest dla Pica Mojżesz. Natchniony przez Ducha, który przecież „nie tylko

¹⁷ *On Being and the One*, trans. by P.J.W. Miller, [w:] *On the Dignity of Man...*, s. 59. Dalej cyt. wedle tytułu oryginalnego: *De ente et uno*.

¹⁸ Platon, *Fajdros*, 248 D (przeł. W. Witwicki).

¹⁹ S.A. Farmer, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems. With Text, Translation and Commentary*, ACMRS Publications, Tempe 1998, teza 11>72, s. 552.

²⁰ *Mowa*, przeł. L. Kuczyński, „Przegląd Tomistyczny”, 5 (1992), s. 171.

wszystko doskonale zna, ale sam to stworzył²¹, jako najbardziej z ludzi biegły w naturze, zawarł w *Pięcioksięgu* jej dokładne o d w z o r o w a n i e . Toteż zwłaszcza w *Księdze Rodzaju* – której pierwsze 27 wersetów (sześć dni kreacji) autor *Heptaplusa* czyni przedmiotem swojej alegorezy²² – obok opisu początków świata zawiera się także *in nuce* natura całego stworzenia, rządzące wszystkim prawa, a nawet zapowiedzi przyszłych wydarzeń. Słusznie zauważa Michael J.B. Allen, że „choć Pico mierzy się z wyzwaniem tekstu Mojżesza, podejmuje się także wyzwania odczytywania świata jako tekstu”²³. Hermeneutyka biblijna staje się hermeneutyką świata, ponieważ u podłoża obu leży to samo: Boże słowo przemawiające zarówno przez proroka, jak i przez naturę. Aby to słowo należycie zrozumieć, dekodując ukryte w nim najgłębiej treści, potrzebna jest znajomość kabały, owej „niebiańskiej nauki udzielonej przez Boga”²⁴, która heksaameron pozwala przywieść jeszcze bliżej źródła.

W swej interpretacji Pico czyta *Genesis*, a czytając na nowo tworzy; krocząc w wielopoziomowym labiryncie niby po spirali, w jednym zdaniu stara się odkrywać rozmaite sensory, a w tym samym pojęciu kilka różnych desygnatów, zależnie od warstwy tekstu, którą akurat eksploruje. Same tylko niebo i ziemia obrazują już to akt i potencję, już to formę i materię, raz duszę i ciało (ożywiane przez światło – ducha, *spiritus*), a raz naturę anielską i naturę ludzką²⁵. Analiza stworzenia ma, być może paradoksalnie, charakter achroniczny (niekiedy raczej synchroniczny) o tyle, że nie interesuje Pico ani literalność przekazu – której skądinąd nie waży się negować – ani ścisłe ramy czasowe, ani problem *creatio ex nihilo*. Pisze Crofton Black:

Alegoria [Pica] rzuca światło na wydarzenia początku świata w oderwaniu od dosłowności opisu w czasie przeszłym: po pierwsze, w formie statycznej, ponadczasowej koncepcji kosmosu ujętego takim, jaki jest; po drugie, w wizji ostatecznego przeznaczenia człowieka dotyczącej przyszłości.²⁶

Alegoryczna zatem lektura tekstu czyni czytanie zadaniem poznawczym, w którym, o ile to, co czytane, naśladuje naturę – a ona wszak „lubi się skrywać” – czytający w pozornej feerii znaczeń i kontekstów odkrywa te same prawa i dochodzi tych samych przyczyn, jakie leżą u podłoża wszelkich zjawisk. Hermeneutyka jawi się tedy ćwiczeniem duchowym – więcej nawet niż ćwiczeniem: głębokim doświadczeniem wiodącym ducha wzwyż hierarchii bytów, po której porusza

²¹ *Heptaplus*, s. 79.

²² Por. rozróżnienie między alegorezą a egzegezą proponowane przez M. Domaradzkiego, *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od presokratyków do Arystotelesa*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2013, s. 26.

²³ M.J.B. Allen, *The Birth Day of Venus: Pico as Platonic Exegete in the Commento and the Heptaplus*, [w:] Pico della Mirandola. *New Essays*, ed. cit., s. 108.

²⁴ *Mowa*, s. 172.

²⁵ *Heptaplus*, s. 86-7, 118-9, 154 i in.

²⁶ C. Black, *Pico's 'Heptaplus' and Biblical Hermeneutics*, Brill, Leiden – Boston 2006, s. 225.

się on swobodnie niczym anioły zstępujące i wstępujące wzdłuż drabiny Jakubowej²⁷. Anagogiczny wymiar tego procesu, w którym intelekt chce się wznosić aż do transcendentnych idei i samego Boga, znajduje rękojmię w poznaniu przez analogie, ponieważ tylko za pośrednictwem można zbliżyć się przyrodzonymi drogami do tego, co najbardziej ze wszystkiego bezpośrednio²⁸. Któż mógł to dostrzec lepiej niż Ernst Cassirer, który zagadnienie form symbolicznych uczynił osią swjej twórczości? W jego słynnej rozprawce o Mirandoli czytamy:

[Dla Pica] wszystko jest tylko różnymi symbolami i różnymi interpretacjami jednego i tego samego znaczenia, które wszystko funduje, lecz którego nie potrafimy uchwycić w jego istocie bez żadnego symbolicznego zapośredniczenia.²⁹

Krępujące ograniczenie – tak dobrze rozumiane już przez starożytnych – a naraz wielka szansa, jaka się otwiera, by przewyciężyć ułomności intelektu. Symbol i zapośredniczenie, kategorie zrazu adekwatne jedynie w bojach z tekstem i językiem, w myśli Pica, znów znajdują dla siebie miejsce daleko głębiej i daleko dalej. Zyskując wymiar najściślej metafizyczny, dowodzą swej powszechnej przydatności, a rozciągając się na całe uniwersum, zapewniają sobie uniwersalną obowiązywalność. Dzięki temu ograniczony podmiot poznania w rzeczywistości, w której „spętane więzami zgodności [*vinculis concordiae*] wszystkie [...] światy wymieniają się naturami, a nawet imionami z wzajemną życzliwością”³⁰, może poruszać się z nadzieją, że między *discordia concors* a *concordia discors* bytów, w harmonijnym zestrojeniu mnogości, zdoła odkryć jedność i samemu się z nią zestroić.

Harmonia mundi

Kroczący tą drogą jest wówczas muzykiem o tyle, o ile jest muzyka drogą odkrywania i wprowadzania harmonii – harmonii, która przecież nie wyczerpuje się w wąskim spektrum dźwięków i głosów wydawanych przez instrument bądź artystę. Jest to harmonia świata, muzyka sfer, boska proporcja, doskonale brzmienie i współbrzmienie natury – i jedynie wrażliwi na piękno rozlicznych konsonansów zdolni są zachwycić się wiecznym pięknem kosmicznego konsensusu. Posiedli oni zdolność rozeznania, co z samej istoty odpowiada sobie wzajem, a co do siebie nie przystaje. Muzyk, a więc oddany służbie muzom, jako uprawiający sztukę, ale w nie mniejszym stopniu ten, który ją kontempluje, nie będąc ani

²⁷ Zob. *Mowa*, s. 159. Por. podobną uwagę: C. Black, *op. cit.*, s. 236.

²⁸ Związki Pica z tradycją neoplatońską nie dają się tutaj przeoczyć. Por. np. Pseudo-Dionizy Aeropagita, *op. cit.*, rozdz. II: *Objawianie się rzeczy boskich i niebiańskich przez symbole, które nie są do nich podobne*, s. 50-58.

²⁹ E. Cassirer, *Giovanni Pico Della Mirandola: A study in the History of Renaissance Ideas*, „Journal of the History of Ideas”, Vol. 3, No. 2-3 (Apr.-Jun. 1942), s. 138. Por. także: G. Kurylewicz, *Poznanie i niepoznanie...*, s. 122 i 191.

³⁰ *Heptaplus*, s. 78.

Bogiem, ani samą naturą, uosabia najpełniej fakt, że cała ludzka twórczość stoi *in medio*, jest łącznikiem między stwarzającym a stwarzanym, między jednością a wielością, jest pierwiastkiem jednocześnie biernym i aktywnym. Jak twierdzi Gabriela Kurylewicz,

[...] Pico rozumie muzykę jako związek harmonii, rytmów, form melodycznych i myśli człowieka z harmonią, rytmem, formą melodyczną i myślą Boga. Tak rozumiana muzyka wynika z kontemplacji rzeczywistości transcendentnych idei i ma do nich prowadzić, jest kontemplacyjno-czynna.³¹

W rozumieniu tym – z gruntu platońskim – sztuka jest pośredniczką, szafarką symbolu, nośnikiem boskiego znaczenia łączącym sensualne z inteligibilnym. Już struktura bytu domaga się tego, by działalność mająca za przedmiot coś spomiędzy sama się w „pomiędzy” lokowała. Ostatecznie bowiem właściwym dla muzyki światem jest świat liczb, bytów matematycznych – nie wyłączając proporcji oraz dźwięków – i tego, za czym się one kryją; przezeń tylko można „wejść w kontakt z istotą rzeczy, a nie tonąć w świecie zjawisk, które powstają i giną”³². Muzyka-sztuka w takiej mierze, w jakiej jest twórcza, służy konstruowaniu i eksplikowaniu analogii wskazujących na rzeczywistość prawdziwą, idealną, a spajając porządki egzystencji i istnienia, pomaga pokonać niepokonalny dystans między nimi. Ponieważ zaś „Bóg, mówi się, stworzył cały świat przez muzyczne czy harmoniczne uporządkowanie, kompozycję”³³, toteż przez poznawanie tego, co uporządkowane, co wyrażone w harmonii i proporcji, dusza dochodzi do poznania świata, zachwyca się jego widzialnym pięknem oraz tym, do czego ono odsyła. Ale jednocześnie poznaje samą siebie, restytuuje ład i harmonię w sobie i tak przysposobiona staje się wrażliwa na wieczne dobro, piękno i prawdę poza sobą³⁴.

Z tego samego pnia wyrasta w myśli Pica magia³⁵. Podobnie wsparta na zasadzie wszechodpowiedności i napędzana podziwem dla ładu natury, nie jest różna od drogi muzyki, lecz stanowi jej istotne dopełnienie. Sama wszakże potrzebuje muzyki i jest od niej zależna:

Magia – pisze Gabriela Kurylewicz – jest powiązana z muzyką albo jest muzyką, bo nie może uprawiać magii ktoś, kto nie słyszy harmonii boskiej (*harmonia divina*) i kosmicznej (*harmonia mundana*) – nie jest muzykiem, „nie ma uszu”³⁶.

³¹ G. Kurylewicz, *Metafizyka istnienia...*, s. 118. Por. *eadem*, *Poznawanie i niepoznawanie...*, s. 90.

³² Platon, *Państwo*, 525 B (przekład W. Witwickiego).

³³ *Commento sopra una canzona de amore composta da Girolamo Benivieni secondo la mente et opinione de' Platonic*, II, 9 (cyt. za: G. Kurylewicz, *Poznawanie i niepoznawanie...*, s. 122).

³⁴ „Medycyna leczy duszę poprzez ciało, lecz muzyka leczy ciało poprzez duszę” (S.A. Farmer, *op. cit.*, teza 7>8, s. 469). Por. Platon, *Państwo*, 401 D-402 A.

³⁵ Jeśli nie zaznaczono inaczej, chodzi o magię „białą”, „naturalną”, którą odróżnia Pico od magii „demonicznej”.

³⁶ G. Kurylewicz, *Poznawanie i niepoznawanie...*, s. 147. Zdaniem autorki, magia nie oznacza u Pica okultyzmu czy religii, lecz „sztukę prostego widzenia, to znaczy kontemplacji, rozważania, modlitwy i poznawania stworzonego świata, światów i ich związków z prawdziwą, jedyną pierwszą przyczyną w Bogu, który bezpośrednio jest niedostępny ani dla magii, ani dla filozofii metafizycznej” (*ibidem*, s. 34).

Sklania się ona ku „naturalnym i boskim mocom, rozsiانym po świecie za sprawą prawdziwego Boga dla największego pożytku tych, którzy wiedzą, jak z nich korzystać”³⁷. Magia ma charakter sympatyczny i naturalny zarazem, ponieważ z gruntu naturalna jest oplatająca całą rzeczywistość sieć wzajemnych powiązań, sympatii i antypatii, waśni i przyjaźni. Ich odkrycie i wykorzystanie nie jest chimerą obłąkanych obskurantów, lecz w pełni prawomocnym, racjonalnym i niele dwie oświeconym wnioskiem narzucającym się w obliczu przyjętych przesłanek. Dlatego możemy czytać w *Tezach*, że „magia [naturalna] jest praktyczną częścią nauki o naturze” – i to częścią najszlachetniejszą³⁸. Jest naturalna, bo w sposób naturalny wyrasta z pytań o naturę; jest odpowiedzią na odpowiedź, że światem rządzi reguła tajemnych analogii i przyciągania podobnego przez podobne. Kto zgłębił tę regułę i rozpoznać potrafi, co na poszczególnych poziomach bytu łączy się ze sobą, ten, wykorzystując swoją wiedzę, jest w stanie manipulować tym, co go otacza. Magia do tego stopnia jest naturalna, że – jak widzimy zwłaszcza u Marsilia Ficina – można ją uprawiać także bez odpowiedniego przygotowania, także zupełnie nieświadomie. Ostatecznie nawet wykonywanie zawodu lekarza, czy wręcz czynność tak prozaiczna jak spacer, jawią się czynnościami poniekąd magicznymi³⁹.

Jednak u Pica magia służy przede wszystkim celom wzniosłym. Nie zajmują go powiązania planet lub zodiaków z roślinami, metalami, kamieniami czy temperamentami i ich wpływ na samopoczucie, lecz raczej to, jaki archaniół odpowiada danej części filozofii i do którego należy się zwrócić, by prowadził duszę na właściwym odcinku jej mistycznej wędrówki⁴⁰. Dość wiemy już o księciu Konkordii, by móc pozwolić sobie na domniemanie, że przedmiotem swych głębokich studiów i dociekań nie byłby uczynił zagadnienia płytkiego i błahego. Toteż wspólnie z Porfiriuszem określa maga „tłumaczem i czcicielem rzeczy boskich”. Magia naturalna, „jeśli się dobrze przyjrzeć”, stanowi „ostateczne zwieńczenie filozofii przyrody”; „boska i dobroczynna”, wprawiając w podziw nad naturą – owymi „Bożymi cudami” – prowadzi do ożywienia duszy „czcią i miłością do Stwórcy”. Inaczej niż magia demoniczna, która, „odrażająca i potworna”, jest

³⁷ S.A. Farmer, *op. cit.*, teza 10>3.

³⁸ *Ibidem*, tezy 9>3 i 9>4, s. 495.

³⁹ Zob. R. Klíbanky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn i melancholia. Studia z historii filozofii, przyrody, medycyny, religii oraz sztuki*, przekł. A. Kryczyńska, Universitas, Kraków 2009, s. 295. Wypada w tym miejscu poczynić uwagę, że jakkolwiek związki Pica z Ficinem są niezaprzeczalne, to wokół ich relacji narosło w literaturze wiele nieporozumień. Nie podejmując się wyjaśniania ani przytaczania ich wszystkich, warto może zasugerować pokrótce, że zwłaszcza w dziedzinie magii niesłusznie dopatrywano się w Picu ucznia Ficina. Uwaga ta żadnego badacza nie dotyczy w równym stopniu, co F.A. Yates, która nie tylko nie zawahała się (zasugerowana być może otwierającym *Mowę* cytatem z *Asclepiusa*) okrzyknąć *Oratio* „wielkim manifestem magii przedstawionej przez Ficina” (F.A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge & Kegan Paul, London and Chicago 1964, s. 86), ale także nazywać tę magię hermetyczną (S.A. Farmer, *op. cit.*, s. 120 oraz B. Copenhaver, *op. cit.*, s. 318, zgodnie podkreślają i tłumaczą błędność takiej interpretacji; Yates przecenia zresztą wpływy hermetyzmu nie tylko jeśli chodzi o myśl Pica, ale całego bodaj renesansu).

⁴⁰ Zob. *Mowa*, s. 163.

„przeklęta i potępiona” przez wszystkie religie i praworządne państwa. O ile druga „czyni człowieka niewolnikiem złych mocy”, pierwsza sprawia, że staje się on „ich panem i rządcą”. Daleko bardziej jednak służą i kapłanem całego porządku naturalnego, który pokornie bada i odkrywa dzięki temu, że biała magia, „pełna największych tajemnic, obejmuje najgłębszą kontemplację najtajniejszych spraw, a faktycznie poznanie całej natury”⁴¹. Czerpiąc pożytek z jej uległości, mag nie pozostaje dłużny: stosować magię to bowiem „zaślubiać świat” (*maritare mundum*)⁴², a przeto „mag zaślubia ziemię niebu, to znaczy to, co niższe, łączy z mocą i zdolnościami wyższymi”⁴³.

Nie ulega jednak Pico, znamiennej dla epoki, w której żył i tworzył, twórcze przed następstwami zasady „jak na górze, tak i na dole”. Gwiazdy przecież – powiada za Platonem – ulepione są z tej samej, co my, mieszaniny; nie jesteśmy tedy ich niewolnikami, lecz braćmi⁴⁴. Być może niebiosy skrywają wiedzę na temat przyszłych zdarzeń, lecz pogardy godnym zda się pomysł, by tę wiedzę od nich pozyskać, chcąc z niskich pobudek wykorzystać do własnych celów. Toteż „prawdziwej [vera] astrologii”, owej sztuce „czytania z księgi Boga”⁴⁵, zostaje przeciwstawiona astrologia wróżebna – „podstęp pazernych kłamców”⁴⁶.

„Podstęp” i „pazerność”, jak można przypuszczać, nie biorą się li tylko z pragnienia owych „kłamców”, by wejrzeć w to, co nadchodzi, ale z faktu, że pragnienie to ziszcza się w sposób nader wulgarny. Niebo (*caelum*), pierwsze spośród ciał, jest jednością wszystkich niższych od siebie natur i materialną zasadą wszystkiego, co cielesne, a będąc poprzez ruch, światło i ciepło obrazem mocy, mądrości i miłości trójjedynego Boga, wszystko porusza, oświeca i doskonali⁴⁷. Zawiera więc w sobie wszystko, co w nim uczestniczy – lecz zawiera w formie niezrozumiałej dla tych, którym zbywa na należytych wykształceniu. Ostatnia z siedemdziesięciu czterech tez przygotowanych przez Pica do obrony na drodze liczbowych kombinacji (*via numerorum*) nie pozostawia wątpliwości, że w niebie wszystko jest „określone i przewidziane” (*descripta et significata*), lecz dla tych tylko, którzy wiedzą, jak czytać⁴⁸.

Na tym polu kabała dowodzi swojej wyższości nad magią. Choć zbliżony jest ich cel, druga nie dostaje tam, gdzie pierwsza, podobnie jak za sprawą przyczyn nie dociera się tam, gdzie przez wgląd niezwłoczny i bezpośredni⁴⁹. Właściwym

⁴¹ *Ibidem*, s. 169-70, *passim*.

⁴² S.A. Farmer, *op. cit.*, teza 9>13, s. 499.

⁴³ *Mowa*, s. 170.

⁴⁴ *Heptaplus*, s. 104. Cassirer (*op. cit.*, s. 344) idzie dalej, twierdząc, że „cuda duszy większe są od niebios”.

⁴⁵ S.A. Farmer, *op. cit.*, teza 11>72, s. 552, zob. wyżej.

⁴⁶ *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, 1, 40 (cyt. za: S. J. Rabin, *Pico on Magic and Astrology*, [w:] Pico della Mirandola. *New Essays*, ed. *cit.*, s. 162).

⁴⁷ *Disputationes adversus...*, 1, 387 i 1, 394 (cyt. za: S.A. Farmer, *op. cit.*, s. 140 i 141).

⁴⁸ S.A. Farmer, *op. cit.*, teza 7a>74, s. 485; zob. też tezy: 7>9 i 7>11, s. 469.

⁴⁹ Zob. *ibidem*, teza 9>26, s. 503.

dla kabały jest bowiem to, co odpowiada dziedzinie ducha, intelektu, podczas gdy magia operuje między światem wyższym a niższym, na granicy „czasu i wieczności”, niejako w sferze rozumu, racjonalnej części duszy⁵⁰. Kabała przeto, by tak rzec, działa w intelekcie niczym pierwsza przyczyna, nie zaś przez rozum jak inne przyczyny. Ujmując rzecz od innej strony, magia jest „naturalna” w wąskim sensie, ograniczając pole swego działania do badania i przekształcania dwu światów niższych: podziemnego oraz niebieskiego, podczas gdy kabała śmiało wdziera się wyżej i sięgając aż po bramy „trzeciego nieba”, usiłuje wejrzeć w najwyższe tajemnice⁵¹.

Eros

Niezaprzeczalna jednak wartość muzyki, a więc także magii, polega na tym, że prowadzi ona, jak mówi Platon, do miłości tego, co piękne⁵². Dlatego zapewne przestrzega Pico, że „nie będzie upojony przez Bachusa, kto nie obcował pierwiej z jego muzą”⁵³ – droga miłości, w szczególności tej mistycznej, zamknięta jest bowiem przed duszą niewrażliwą na piękno. Afrodycie zawsze towarzyszy Eros i nie ma Erosa bez Afrodyty. Dwa istnieją rodzaje piękna, stosownie do dwu rodzajów przedmiotów, które się poznaje, mianowicie piękno cielesne, zmysłowe, któremu odpowiada Afrodyta ziemską, wszeteczną, oraz piękno umysłowe, idealne, z pięknem boskim, Afrodytą „niebną” – jak je przedstawia w Platońskiej *Biesiadzie* Pauzaniusz (180 d-e) – toteż muszą istnieć i dwa Erosy: niski, cielesny oraz boski, niebiański. Ale choć różnią się od siebie w szczegółach, tak że należałoby mówić zawsze albo o jednym, albo o drugim, to jednak w wymiarze ogólnej swej natury i genezy pozostają tym samym rodzajem miłości – Erosem, powstałym ze zjednoczenia Biedy i Dostatku w dniu narodzin Afrodyty, kiedy bogowie wyprawiali ucztę w ogrodach Jowisza; dzięki temu w istocie miłości, już u samego jej zarania, odnajdujemy bez trudu zespolenie przeciwieństw⁵⁴. Na podstawie neoplatońskiej kosmogonii dowodzi Pico, że ów owoc sprzeczności jest i był od samego początku zasadą organizującą świat. W *Commento* czytamy:

Miłość, czyli pragnienie umysłu anielskiego, żeby posiadać piękno idei, porusza i nakłania ten umysł do zwrócenia się w stronę Boga i zjednoczenia się z Nim tak blisko, jak to możliwe⁵⁵.

⁵⁰ *Ibidem*, tezy 9>16-18, s. 501; 9>14, s. 499; 11>12, s. 525. Zob. też komentarz, s. 500.

⁵¹ Por. 2 Kor 12:2. Takie rozumienie stosunku magii i kabały na podstawie *Tez* przejawia G. Kurylewicz (*Poznawanie i niepoznawanie...*, s. 223).

⁵² Platon, *Państwo*, 403 C.

⁵³ S.A. Farmer, *op. cit.*, teza 10>24, s. 513.

⁵⁴ Zob. E. Zwolski, *Słowo towarzyszące*, [w:] Platon, *Biesiada*, przeł. E. Zwolski, De Agostini, Altaya, Warszawa 2001, s. 133-134. Por. jednak uwagi K. Alberta w jego pracy: *O Platońskim pojęciu filozofii*, przeł. J. Drewnowski, IFiS PAN, Warszawa 1991, s. 21, gdzie *Poros* sugeruje się tłumaczyć przez „Przejście” raczej aniżeli „Dostatek”.

⁵⁵ *Commento*, II, 13 (cyt. za: G. Kurylewicz, *Poznawanie i niepoznawanie...*, s. 121).

I dalej:

Tak zatem miłość jest przyczyną wszystkiego, co powstaje stworzone przez Boga, miłość tak jak ją rozumie Platon i nasz poeta [Benivieni].⁵⁶

Eros jawi się ontologiczną spójnią, motorem rzeczywistości, twórczym poędem, który nadaje bieg wszystkim sprawom, wpływa w nie mniejszym stopniu na fundamenty bytu niż na jednostkowe istnienia. Dostrzegał i pojmował to już Empedokles, który – mówi Pico – ucząc o waśni, uczył o niej nie jak o jakimś odrębnym żywiole, lecz zasadzie wszechrzeczy pospołu z miłością. Przez waśń (*discordia*) rozumiał wielość natur, przez miłość zaś (*concordia*) – ich zjednoczenie⁵⁷. Jednak akcent w miłości pada przede wszystkim na leżący u jej podstaw brak. Nie to jest bowiem najważniejsze, iż umysł anielski nie otrzymałby idei, gdyby nie zwrócił się o nie przez miłość, ale – rzadko kiedy oczywisty wniosek bywa tak bardzo na miejscu – że nie byłby się zgóło o cokolwiek zwracał, gdyby to był wprzód posiadał. Miłość zasadza się więc na tym, na czym jej zbywa – i na tym, że zbywa. „Eros jest stale biedny, [...] jest stałym sąsiadem braku”⁵⁸. Brak, bieda, ułomność, niedostatek – leżą w samym centrum natury Erosa. Ale to nie brak, lecz piękno nazywa Pico „przyczyną miłości” i to idealne piękno rodzi idealną miłość⁵⁹. Idealna miłość zaś rodzi w duszy doskonałość⁶⁰.

Miłość-Eros, jakkolwiek zrazu może być „wszeteczną”, jest zawsze pożądanym piękną (dobra) jako czegoś lepszego od siebie, ruchem motywowanym potrzebą, dążeniem do doskonałości, ani chybi tedy także do nieśmiertelności⁶¹. Ten to obraz mając na względzie, konstatuje Pico, że „miłość, o której w *Uczcie* mówi Platon, nie może żadną miarą istnieć w Bogu”⁶². Trzeba również baczyć, aby temu pragnieniu wieczności nie przypisać zbyt wiele. Nader łatwo bowiem pomylić cel ze środkiem i miłosne uniesienie uznać nie za drogę do szczęścia, lecz za szczęście samo; miłość owa jest wszak permanentnym niespełnieniem, nieustanną tęsknotą, pogonią za wiatrem, „świerzbieniem do lotu” – jakże dla Pica odmiennym od tego, czym szczęście prawdziwe być powinno⁶³.

⁵⁶ *Ibidem*, III, 4, (cyt. za: G. Kurylewicz, *Poznawanie i niepoznawanie...*, s. 115).

⁵⁷ *Ibidem*, 496 (cyt. za: G. Busi, *Giovanni Pico and the Ideal of Concordia Discors: Disharmony as a Way to Esoteric Wisdom*, [w:] *Constructing Tradition. Means and Myths of Transmission in Western Esotericism*, ed. by A.B. Kilcher, Brill, Leiden – Boston 2010, s. 296-7).

⁵⁸ Platon, *Biesiada*, 203 b-c (przekład E. Zwolskiego).

⁵⁹ *Commento*, II, 12 (cyt. za: G. Kurylewicz, *Poznawanie i niepoznawanie...*, s. 116).

⁶⁰ Zob. Platon, *Biesiada*, 212 a.

⁶¹ *Ibidem*, 207 a: „Zgodziliśmy się przecież, że miłość jest pragnieniem dostąpienia dobra na stałe, stąd zaś wynika, że i nieśmiertelności pragnie miłość”.

⁶² S.A. Farmer, *op. cit.*, teza 5>22, s. 445.

⁶³ Zob. *ibidem*, tezy 5>48-9, s. 453 oraz Platon, *Fajdros*, 252 b-c (przekład W. Witwickiego: „Ludzie skrzydlatym Erosa zwą, a bogowie/ Zwą go latawcem [*Pteros*], bo wiecznie piórka go świerzbią do lotu”).

Miłość jest ślepa – powiada Orfeusz – ponieważ jest ponad wszelkim sądem rozumu, więcej nawet: ponad intelektem⁶⁴. Aczkolwiek jest „prądem możliwym do wprowadzenia przez oczy”⁶⁵, jednak często stajemy się ślepi od nadmiaru światłości⁶⁶. Znaczy to, że miłość nadprzyrodzona, niebiańska, przerasta i przekracza wszelką wiedzę, jest, jak Plotyńskie Jedno, *epekeina nou kai noēseōs*⁶⁷.

Pico skłania się do neoplatońskiej (ale nie tylko) wizji kontemplacji jako czynnika nieomal zbawczego, przez który dusza wyzwala się z okowów tego, co ciemne i niskie, a wznosi do tego, co istnieje prawdziwie; wizji swoiście soterycznej funkcji poznania, w której noeza stanowi odwrócenie porządku rzeczywistości. Jak pisze Crofton Black,

[...] emanacyjny pochod łącucha bytów z prostoty do mnogości znajduje ekwiwalent w procesie intelekcji, będącym inwersją tegoż łańcucha na drodze wiedzy i zakończonym unią z Bogiem.⁶⁸

U Pica jednak owa droga kończy się rychło tam, gdzie kończy się domena rozumu, a zaczyna droga wiedzy bez wiedzy, tak dobrze znana z dzieła Mikołaja z Kuzy i jego poprzedników. Na niej w cudowny sposób „oślepieni mrokiem Bożej chwały” wступujemy w „światło niewiedzy”⁶⁹ i z tym tylko przekonaniem, że najwyższy byt jest ponad wszelkim bytem, jednym, prawdą i dobrem, dopiero „wówczas po raz pierwszy w pewien sposób go poznajemy, gdy zupełnie nic o nim nie wiemy”⁷⁰. Lecz taka negatywna teologia jest jedynie punktem wyjścia do mistycznej wędrówki w głąb owej bezdennej ciemności, w której jaśnieje blask niewyraźnej chwały. Jedynym na niej przewodnikiem może być ten sam Duch, który „bada wszystko, nawet głębokości Boże” i który przeto jako jedyny poznał, kim jest Bóg (*I Kor 2:10-11*). On – powiada Pico – nie jest i być nie może duchem wiedzy, gdyż ta nie zawsze wiedzie do Boga, a niekiedy wręcz potrafi od niego odwozić; jest za to duchem miłości, albowiem ona zawsze kieruje nas ku Bogu – dlatego próżne są starania tych, którzy usiłują kochać go przez poznanie miast poznawać poprzez miłość⁷¹.

Miłość stanowi więc przedłużenie i pogłębienie procesu poznania. Jawi się ona koronnym celem całej filozofii Pica – miłość mistyczna, będąca płomiennym pożądaniem Jedności. Tego, co absolutne niepodobna zgłębić inaczej niż w nim samym, toteż nieodzowne staje się, by, chcąc zespolić się z Jednym, wznieść się ponad wszystko, co partykularne – i wznieść się przeto ponad samego siebie.

⁶⁴ *Ibidem*, teza 5>6, s. 439.

⁶⁵ Platon, *Kratylos*, 420 b (przeł. W. Stefański).

⁶⁶ *Heptaplus*, s. 166. Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 12, a. 1.

⁶⁷ Por. Plotyn, *Enneady*, V, 3, 12, przeł. A. Krokiewicz, PWN, Warszawa 1959, t. II: „Ono zaś, jak jest ponad umysłem, tak jest także ponad poznaniem”.

⁶⁸ C. Black, *op. cit.*, s. 235.

⁶⁹ *De ente et uno*, s. 50.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 53.

⁷¹ *Heptaplus*, s. 109. Zob. też: *De ente et uno*, s. 52.

Niczym owo ziarno gorczyczne, które nie wyda plonu, nie obumarłszy wprzódy, kto chce osiągnąć perfekcję, zostawić musi za sobą wszystko, co go od niej oddziela. Miłosne uniesienie wieńczy ekstaza, opiewany przez Sokratesa w *Fajdroście* (244 a-245 c) szał, w którym Pico wyróżnia dwa stopnie⁷². W pierwszym intelekt wznosi się wysoko i oddziela od ciała, tak że wszystkie niższe władze zamierają, a pozostają tylko funkcje wegetatywne. Jest to „pierwsza śmierć”, w której dusza ogląda w zachwycie niebiańską Wenus, Ideę Piękną, z którą „rozmawia twarzą w twarz”, sycąc nią swoje oczy. W śmierci drugiej intelekt osiąga zupełną suwerenność i łączy się z Wenus w „intymnym uścisku”, wyrażonym w unii pocałunku, która dwoje czyni jedną duszą. Jest to kabalistyczna *binsica* – „pocałunek śmierci”, o którym powiada Pico:

Binsica lub *morte di bacio* oznacza intelektualne pochwycenie (*raptus*), podczas którego dusza tak ściśle jednoczy się z rzeczami, od których została [kiedyś] oddzielona, że opuszczając ciało, porzuca je zupełnie.⁷³

Chwila takiej ekstazy nie tyle jest chwilą, co wiecznością, a śmierć jest aktem, w którym życie przejawia się najpełniej. Woła Pico: „O nieoceniony darze miłości, który czynisz ludzi równych aniołom! O wspaniała mocy, która poprzez śmierć przynosisz nam życie!”⁷⁴. Kto rzucił na szalę własne istnienie, odnalazł je w formie daleko doskonalszej, w której nie daje się dłużej z czymkolwiek porównać. Śmierć dla Boga – oto pełnia życia⁷⁵.

Człowiek i dostojeństwo bycia

Człowiek jednak ani na jedno, ani na drugie nie jest skazany, gdyż tenże Bóg, dla którego tak pięknie jest umrzeć, obdarzył go wolnym wyborem. W *Mowie*, którą dopiero po śmierci autora nazwano niefortunnie *Mową o godności człowieka*⁷⁶, Stwórca zwraca się do Adama:

Ciebie zaś nieskrępowanego żadnymi ograniczeniami oddaję w twe własne ręce, abyś zgodnie ze swą wolą sam określił swą naturę. [...] Nie uczyniłem cię ani niebiańskim, ani ziemskim, ani śmiertelnym, ani nieśmiertelnym, abyś sam w sposób wolny i godny siebie tworząc siebie, nadał sobie taki kształt, jaki zechcesz. Będziesz

⁷² Zob. M. J. B. Allen, *op. cit.*, s. 90.

⁷³ *Commento*, 917 a (cyt. za: I. P. Couliano, *Eros and Magic in the Renaissance*, trans. by M. Cook, University of Chicago Press, Chicago – London 1987, s. 58). Zob. też: S.A. Farmer, *op. cit.*, tezy 11>11 i 11>13, s. 525.

⁷⁴ *Commento*, 554, 147 (cyt. za: M. J. B. Allen, *op. cit.*, s. 91).

⁷⁵ Zob. *Mowa*, s. 160-161.

⁷⁶ Wystąpienie to, mające otwierać wielką dysputę na temat *900 tez* (ostatecznie odwołaną), było pomyślane jako mowa o godności filozofii i teologii, pochwała filozofii i pokoju oraz intelektualnych dociekań, dla której wzmianka o godności człowieka stanowiła jedynie wprowadzenie. Pisał o tym Pico w liście do G. Benivieniiego (zob. L. Kuczyński, *Komentarz do „Mowy” Pica*, „Przegląd Tomistyczny”, 5 (1995), s. 184 i 188; por. też S. A. Farmer, *op. cit.*, s. 2, 18-9 p. 50 oraz s. 33).

mógł degenerować się do poziomu zwierząt, będziesz też mógł się odradzać i mocą swej woli wznosić się do poziomu boskiego.⁷⁷

Wiele nieporozumień narosło w literaturze wokół tych słów i jeżeli, jak powiedzieliśmy wcześniej, Pico należy do myślicieli najbardziej nadinterpretowanych, wówczas ten fragment zasługuje na miano jednego z najbardziej w historii nadużywanych. Człowiek miałby w tej koncepcji być całkiem dosłownie niewykończony, nieledwie pozbawiony swojej istoty, ograniczony tylko, o ile w ogóle, własną wyobraźnią. Ernst Cassirer pisze o przezierającym z twórczości Pica „świecie ludzkiej wolności, stojącej wyżej niż wszelka [wyróżnienie – M.W.] konieczność natury i wyniesionej ponad nią”⁷⁸. Stanowisko to, jakkolwiek powszechne i intelektualnie ponętne, jest jednak wypaczeniem intencji tekstu i, jak można domniemywać, intencji samego autora. Owszem, *Mowa* bardzo dosadnie mówi o „określeniu swej natury”, o „nieskrępowaniu żadnymi ograniczeniami”, o „tworzeniu siebie” – ale właśnie dlatego, że mówi, ma pełne prawo posługiwać się hiperbolą, a wręcz w sposób zupełnie swobodny ocierać o patetyczność. Słusznie zauważa Leszek Kuczyński, że naczelnym powodem nieporozumień piętrzących się wokół tych kilku wciąż najbardziej znanych passusów Pica, które uchodzą niezmiennie za reprezentatywne dla całej epoki, jest zapoznanie ich z gruntu retorycznego charakteru⁷⁹. Znamienne przy tym, iż gros badaczy skłonnych jest dopatrywać się w słowach Pica li tylko laudacji, manifestu potęgi człowieka, który emancypuje się od ciężących mu pęt naturalnej konieczności. Eugenio Garin powie wręcz, że jedynym przymusem, jakiemu człowiek podlega, jest przymus bycia wolnym⁸⁰. Ale w tej optymistycznej interpretacji, fundowanej sięgającym jeszcze XIX w. (Burckhardt), a nawet oświecenia, spojrzeniem na renesans, nie zważa się, że w nie mniejszym stopniu niż afirmacją jest wystąpienie Pica przestroga. Zdaje się ono podkreślać, że nie sposób oderwać autonomii od odpowiedzialności, wyboru od konsekwencji, które niesie. Zaiste, człowiek jest nieuwarunkowany, swoiście niewykończony, ale niewykończony w wymiarze moralnym, nie ontycznym; Pico, chcąc ostrzec przed możliwością moralnej degradacji – pisze Leszek Kuczyński – podejmuje znane w średniowieczu przesłanie, że jeśli człowiek „nie odpowie na wezwanie, nie podejmie wysiłku, aby przemienić siebie – zdegeneruje się”⁸¹. Człowiek bytuje więc w obszarze jakiejś nieokreśloności, jednak jest to raczej metaforyczny wyraz sfery jego wolnego działania, nie zaś statusu bytowego *sensu stricto*. To prawda, że Pico ociera się o apoteozę człowieka, ale, jak wyraził się Charles Trinkaus, jest to apoteoza raczej poetycka, w której cudowność człowieka to niby autohipnotyczna wizja, w której „wzlatuje [on] na skrzydłach wyobraźni

⁷⁷ *Mowa*, s. 156.

⁷⁸ E. Cassirer, *op. cit.*, s. 321. Por.: B. Copenhaver, *op. cit.*, s. 320.

⁷⁹ L. Kuczyński, *op. cit.*, s. 182. Podobnie: M. V. Dougherty, *op. cit.*, s. 142.

⁸⁰ E. Garin, *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, przeł. K. Żaboklicki, PWN, Warszawa 1969, s. 147.

⁸¹ L. Kuczyński, *op. cit.*, s. 186.

do boskich sfer⁸². Lecz moralna nieokreśloność jest nie tylko kwestią wyobraźni. Będąc nieomal namacalną, rodzi namacalne skutki i przejawia się – ale wtórnie niejako – w ludzkiej kondycji metafizycznej, staniu *in medio mundi*, w wolności wyboru swojej drogi. Dusza rozumna, inaczej niż intelekt anioła, umieszczona między dobrami materialnymi i duchowymi, jak środek między skrajnościami, może dążyć zgodnie z własnym wyborem i skłaniać się albo w stronę zmysłów, albo w stronę intelektu, czyli w dół lub w górę⁸³.

Położenie między skrajnościami stanowi niewątpliwie to, czego tak wielu pragnie człowiekowi Pica odmówić: jego ustaloną w łańcuchu bytów pozycję. Zrazu mniejszy od aniołów, przewyższa ich jednak tym, że, jeśli tylko zechce, może im dorównać⁸⁴.

A zatem człowiek jest uszlachetniony tym, że bardziej staje się, niż jest. Bytuje w wiecznym „pomiędzy”, jest niegotowy, jest środkiem – ale środek ów zdradza jego ontyczne uwarunkowanie. Brak miejsca w hierarchii, o którym wszakże, nie można zaprzeczyć, *Mowa* Pica gdzieś tam przekonuje, ma charakter dynamiczny, jest dopiero pewną projekcją. Człowiek z jednej strony posiada bowiem swoje miejsce i jest to miejsce wyróżnione, ale kiedy czytamy o nieuwarunkowaniu, należy przez to rozumieć, że jako jedyny w całym wszechświecie może owo miejsce zmienić: już to na swoją chwałę, już to na własną zgubę. Nawet mimo tej zmiany jednak, tak długo, jak długo jest człowiekiem, w zadziwiający sposób zawsze pozostawał będzie w „pomiędzy”.

Jest to jeden z tych przymiotów, na których się zasadza jego godność. Będąc krańcem świata anielskiego, choć nie jest aniołem, i początkiem zmysłowego, choć nie jest częścią natury, lecz jej głową i początkiem⁸⁵, stanowi człowiek węzeł rzeczywistości i jest współwłaścicielem całego kosmosu:

Postanowił przeto najlepszy Twórca – przypomina Pico – aby stworzenie, któremu nie mógł dać niczego na własność, miało wespół z innymi to wszystko, co każde z nich otrzymało z osobna.⁸⁶

Dlatego cały świat pada ochoczo do jego stóp, widząc w nim odbicie samego siebie⁸⁷. Ale piastując pozycję tak nobliwą, obarczony jest moralną odpowiedzialnością za świat. Kiedy łamie Boże prawo, cały świat cierpi, a nawet staje się mu nieprzychylny. Człowiek ma zaszczyt bycia wielkim mediatorem, dlatego

⁸² Ch. Trinkaus, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Ind. 1995 (rpt. of University of Chicago Press, 1970), s. 521.

⁸³ *Commento*, II, 7 (cyt. za: G. Kurylewicz, *Poznanie i niepoznanie...*, s. 121).

⁸⁴ O tym właściwym dla czasów Mirandoli przewartościowaniu, w którym to, co niższe, bywa wywyższone z samej tylko racji stania pośrodku, pisze A. Kuczyńska, *op. cit.*, s. 111. Por. też: M. Żarowski, *Istnienie jako styl. Renesansowi mistrzowie o godności bytu ludzkiego*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 1-2 (33), Warszawa 2012, s. 145.

⁸⁵ *Heptaplus*, s. 115.

⁸⁶ *Mowa*, s. 156.

⁸⁷ Zob. *Heptaplus*, s. 136.

jest zobligowany dźwigać to brzemień i ma obowiązki względem całego kosmosu, którego spójnią został ustanowiony.

Godność nie wyczerpuje się wszakże w stosunku do innych stworzeń, lecz znajduje swe dopełnienie i najwyższy wyraz w tym, że człowiek został uczyniony Bożym konterfektem⁸⁸. Część tego obrazu wciąż nosi w sobie. Żadne inne stworzenie nie zawiera przecież w swej naturze wszystkich natur, toteż jedynie człowiek, niczym Bóg, jednoczy w sobie wszelką doskonałość. Z tą atoli różnicą, że Najwyższy zawiera wszystko jako początek i zasada, a człowiek tylko jako centrum rzeczy; w Bogu wszystko jest lepszej jakości niż samo w sobie, natomiast w człowieku to, co niższe, staje się wyższe, a to co wyższe – niższe⁸⁹. Godność więc zawiera się w obrazie Boga, lecz nie w boskości człowieka. Słusznie zauważa Charles Trinkaus, że piszący o *dignitas humana* luminarze *quattrocenta* świadomi byli tej dystynkcji i ryzyka, że gdyby w swoich ekskursach poszli za daleko, człowiek zatraciłby swą godność i, parafrazując Augustyna, z obrazu Bożego stał się raczej obrazem zwierzęcia⁹⁰.

Pico nie tylko zachowuje tę świadomość, ale w samej kwestii *imago Dei* ani myśli zadawać się górnolotną konstatacją, że człowiek od zawsze i na zawsze jest najszlachetniejszym ze stworzeń; nie wytrwał on przecież w pełnieniu wszystkiego, co mu poruczono – choć poruczono tak niewiele – a na obrazie Bożym pojawiła się głęboka rysa, kiedy to skutek nieposłuszeństwa, jak powiada poeta, „Natura / Na tronie swoim westchnęła i wszelkim / Dziełom swym dała znak, że utracone / Już wszystko”⁹¹. Dla Pica ten przełomowy moment w dziejach ludzkości jest rozstrzygający dla dziejów jej godności. Odkąd obraz Boży w nas splugawiony został grzechem, zaczęliśmy skłaniać się ku temu, co niskie i zapominać o darze pierwotnej przystojności. Zadaniem człowieka staje się przeto odzyskać godność utraconą, stać się na powrót obrazem swego stwórcy i, jak czytamy u Stefana Swieżawskiego, z mikrokosmosu, którym jest nawet mimo zepsutej natury, przeobrazić się znów w *mikrotheos*⁹².

Można, być może, mówić wprost o dwu godnościach w myśli Pica. Pierwsza tkwi już w samej potencjalności i procesie dowolnego jej aktualizowania, w byciu i stawianiu się człowiekiem jako istotą o możliwie wielu obliczach, człowiekiem, który w moralnym kształtowaniu siebie funduje i pielęgnuje własne człowieczeństwo⁹³. Druga zaś jest godnością, po którą dopiero trzeba sięgnąć i która uszlachetnia już nie samym do niej dążeniem, lecz celem, jaki temu dążeniu przyświeca. Człowiek jest przecież Bożym obrazem, ale jednak wciąż nim nie jest. Godność,

⁸⁸ Zob. *ibidem*, s. 134.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 135.

⁹⁰ Ch. Trinkaus, *op. cit.*, s. 770.

⁹¹ J. Milton, *Raj utracony*, IX, 996-9 (przeł. M. Słomczyński).

⁹² Zob. S. Swieżawski, *op. cit.*, s. 432-433.

⁹³ Zob. P. O. Kristeller, *Renesansowa koncepcja godności*, przeł. E. Kubikowska, „Znak” XLIX, nr 5 (504), maj 1997, s. 35-6. Por. też: E. Cassirer, *op. cit.*, s. 320.

tak czy inaczej, nosi znamię wirtualności, jest godnością *in statu nascendi*, ale zwłaszcza ta druga, nadprzyrodzona, jawi się odłożoną w czasie.

Pico nawiązuje do godności zarówno sprzed Upadku, jak i po Wcieleniu, zarówno obecnej u samego źródła, jak i wypływającej z odnowienia człowieka w Chrystusie jako drugim Adamie⁹⁴. Podobnie jak „w pierwszym Adamie, który służył Szatanowi zamiast Bogu i którego synami według ciała jesteśmy, zwyrodnieliśmy wszyscy w zwierzęta”⁹⁵, tak też w drugim Adamie zostajemy wywyższeni. Antropologia Mirandoli znajduje swoje dopełnienie w chrystologii i w niej kulminuje. W Chrystusie bowiem, powiada Pico, natura ludzka wyniesiona zostaje ponad anielską⁹⁶. To dar i obietnica restytucji pierwotnej, nieskalanej, a nawet doskonalszej jeszcze natury, którymi wszakże można pogardzić – i to również jest, bodaj czy nie najjaskrawszy, wyraz godności człowieka.

Proces jej nabywania tudzież realizowania jest nierozzerwalnie związany z nabywaniem i realizowaniem szczęśliwości. Dlatego moralnym zadaniem człowieka jest dążenie do doskonałości w obrębie swej natury poprzez kontemplację boskich idei i natury najdoskonalszej ze wszystkich:

Ta rozprawa – czytamy w *De ente et uno* – zdaje się nade wszystko ostrzegać nas, że jeśli chcemy być błogosławieni (szczęśliwi), winniśmy naśladować najbardziej błogosławionego, Boga, nabywając w sobie jedność, prawdę i dobroć.⁹⁷

Bez tego nie tylko nie będziemy szczęśliwi, ale nigdy zgoła nie zaczniemy istnieć⁹⁸. Człowiek musi wytrwale wznosić się ponad siebie, by znaleźć i zrozumieć swoje miejsce. Tak jak ostateczna szczęśliwość kropli wody polega na dotarciu do oceanu, owej „pełni wód”, podobnie człowiek, jeśli chce być szczęśliwy, musi złączyć się z „pełnią i totalnością wszelkiego rozumienia”, którą jest najwyższy intelekt⁹⁹.

Nikt jednak nie podoła temu zadaniu o własnych siłach. Jest to drugi rodzaj szczęścia – nadnaturalne, osiągnane już nie przez siebie i w sobie, lecz przez Boga i w Bogu – szczęście prawdziwe, zupełne, dostępne jedynie ludziom i aniołom. Można się do niego zbliżać wieloma drogami i nigdy na własnych nogach nie dotrzeć do celu, chyba tylko przez łaskę, wiarę i poddanie się Duchowi. Czytamy:

Oto jest prawdziwa szczęśliwość, być jednym duchem z Bogiem, [dzięki czemu] poznajemy Boga w Bogu, nie w sobie samych, poznając go tak, jak sami jesteśmy poznani. [...] Oto cała nasza nagroda, oto życie wieczne, oto mądrość, której nie mają mędrcy tego świata, że z wielości, która jest niedoskonała, zostajemy przywrócenii jedności przez doskonałą więź z tym, który sam jest Jednością.¹⁰⁰

⁹⁴ Por. Ch. Trinkaus, *op. cit.*, s. 509. Por. np. *1 Kor* 15:45.

⁹⁵ *Heptaplus*, s. 125.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 115-6.

⁹⁷ *De ente et uno*, s. 61.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 62.

⁹⁹ *Heptaplus*, s. 145.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 152.

Tylko w tej relacji może człowiek zaznać „jednoczącego pokoju, najprawdziwszej światłości i najwspanialszej uciechy”¹⁰¹. Aby to osiągnąć i aby, o ile to możliwe, przygotować duszę do mistycznego zjednoczenia z Najwyższym, potrzebne jest systematyczne kształcenie woli i intelektu, któremu służy ostatnia, choć najbardziej rudymenarna z dróg – droga filozofii¹⁰². Choć zatem *Oratio*, jako się rzekło, traktuje przede wszystkim o godności filozofii, nietrudno spostrzec nierozzerwalną więź spajającą to zagadnienie z kwestią godności ludzkiej. Filozofia bowiem, by przywołać sformułowanie Gabrieli Kurylewicz, jest zasadą formalną rozwoju człowieka, bez której ten „degraduje się, nie może, nie ma siły i środków być człowiekiem”¹⁰³; stanowi *modus* jego istnienia i spośród czterech dróg jest tą, którą człowiek najbardziej ma na własność¹⁰⁴. Godność ludzka ziszcza się tedy dzięki filozofii i być może, że dopiero w niej po raz pierwszy ma okazję prawdziwie się objawić.

Filozofia i teologia. Styl, herezja i sceptycyzm

Oczyszczona dzięki filozofii, nie zazna jednak dusza trwałego pokoju bez pomocy teologii, która sięga od niej zarówno wyżej, jak i głębiej. W znanych słowach listu do Manucjusza: „Filozofia szuka prawdy, teologia ją znajduje, a religia posiada”¹⁰⁵, daje Pico wyraz temu przekonaniu, między wierszami wskazując nie po raz pierwszy, że choć filozofia jest narzędziem nieodzownym i nieocenionym, to jednak niewystarczającym. Filozofia doskonali się wręcz przez religię, tak jak człowiek doskonali się przez filozofię¹⁰⁶. I o ile za pomocą filozofii można realizować szczęśliwość naturalną, o tyle do nadnaturalnej wiedzy religia. Prawdziwa szczęśliwość pozwala transcendować własną naturę i jest możliwa tylko poprzez wiarę. W przypadku Pica nie jest to wiara jakakolwiek, lecz wyłącznie wiara chrześcijańska.

Nie jest prawdą, jak pisze o Mirandoli Ernst Cassirer, jakoby

[...] jego miłość i jego podziw i szacunek nie dały się podzielić; udzielają się w równej mierze średniowieczu i starożytności, chrześcijaństwu i islamowi, formie wiedzy o Bogu wyrażonej w pismach chrześcijańskich Ojców, arabskich filozofów czy w żydowskiej kabale.¹⁰⁷

¹⁰¹ *De ente et uno*, s. 61.

¹⁰² Zob. *Mowa*, s. 159-160.

¹⁰³ G. Kurylewicz, *Poznawanie i niepoznawanie...*, s. 136.

¹⁰⁴ Zob. *ibidem*, s. 162; *eadem*, *Metafizyka istnienia...*, s. 117.

¹⁰⁵ Cyt. za: J. Kraye, *Pico on the Relationship of Rhetoric and Philosophy*, [w:] Pico della Mirandola. *New Essays*, *ed. cit.*, s. 31-32.

¹⁰⁶ Por. M. Sudduth, *Pico della Mirandola Philosophy of Religion*, [w:] Pico della Mirandola. *New Essays*, *ed. cit.*, s. 65. Por. Także: *Heptaplus*, s. 153.

¹⁰⁷ E. Cassirer, *op. cit.*, s. 126.

Cassirer mówi o „uniwersalistycznym nastawieniu” Pica i przeciwstawia je poglądom Ficina. Jest w tym zaledwie ziarno prawdy, jako że z pewnością Mirandola przejawiał w samej filozofii daleko mniej dogmatyzmu od swego florenckiego przyjaciela. Jeśli jednak brać pod uwagę wyznawaną wiarę, dzieła Pica nie pozostawiają złudzeń, mimo że wielokrotnie chciano w nich widzieć co innego, że ich autor jak najdalszy był od konfesyjnego indyferentyzmu i naiwnej ekumenii. Miast Cassirerowi, przytaknąć wypada raczej Trinkausowi. „Można było mieć wątpliwości – pisze on – co do [religijnej] prawowierności [*orthodoxy*] Pica, ale co do jego chrześcijaństwa – żadnych”¹⁰⁸. Chrześcijaństwo to bezkompromisowe. Nawet jeśli twórczość Pica można nazwać do pewnego stopnia synkretyczną, należy wówczas w ślad za Michaeliem Sudduthem orzec, że jest to „chrystosynkretyzm”. U Pica bowiem, zwłaszcza w *Tezach* wraz z *Mową*, nawet jeżeli jakaś prawda rozsiana jest w mnogości wierzeń i religii, to jest nią bezsprzecznie prawda wiary chrześcijańskiej¹⁰⁹. Religijne poglądy Pica są skrajne, lecz nie mniej niż słowa Biblii; stoi on na stanowisku jawnie ekskluzywistycznym¹¹⁰. Nie tylko jednak uznaje swoją wiarę za wyższą od innych, lecz w każdym człowieku świadomie odrzucającym przesłanie Ewangelii widzi nieszczęśnika, który plągawi swą ludzką naturę, występuje przeciw przyrodzonej godności, a za tym także przeciw Bogu.

Wszystko to wszakże nie wyklucza otwartości i tolerancji, cechujących niezmiennie nastawienie Mirandoli, który przecież nie przestał być raptem wielkim księciem zgody. Poza wąskim polem elementarnych prawd wiary, wyznaczających niezawodnie ramy całej reszty, myśl jego znamionuje nieprzejednany antydogmatyzm. Wszelka odpowiedź, zarówno ta poprzedzająca pytanie, jak i ledwie poznana, winna wciąż na nowo sankcjonować swe roszczenia do ostateczności. Podobnie jak ogień nie płonie bez powietrza, tak też prawda martwa będzie bez krytyki; i „podobnie jak podmuch wiatru miast niweczyć płomień, pobudza go”¹¹¹, również podważanie tego, co prawdziwe, może, w najgorszym razie, prawdziwość jego umocnić. Zbyt wąty płomień nie przetrzyma atoli gwałtownego podmuchu i wyłącznie prawda solidnie osadzona się ostoi. Płomień prawdy świecić musi jasno i niezłomnie, lecz bywa, że, pozornie mocarny, okazuje się mirażem, wzmożony na krótką tylko chwilę łatwopalną „korą słów” (*cortex verborum*). Baczyć więc trzeba, by w pogoni za powabnością wyrazu nie zapoznać tego, co w samej rzeczy domaga się wysłuchania; baczyć na prawdę, że piękno bez prawdy zgoła pięknem nie jest.

W liście Pica do Ermolao Barbara, w którym humoreska miesza się ze powagą, a maska raz przywdziana niepostrzeżenie zlewa się z twarzą, relacja filozofii i języka ujęta jest nieomal obrazoburczo. Pico jest przecież humanistą,

¹⁰⁸ Ch. Trinkaus, *op. cit.*, s. 524.

¹⁰⁹ M. Sudduth, *op. cit.*, s. 77. M. V. Dougherty (*op. cit.*, s. 130) stawia w podobnym tonie tezę, że postawa ta nie tyle jest odkrywaniem uniwersalnej zgodności, ile raczej szukaniem w wielu źródłach potwierdzenia pewnych prawd chrześcijaństwa oraz własnych poglądów filozoficznych.

¹¹⁰ Zob. *Heptaplus*, s. 146; zob. też: s. 153. Por. *Dz* 4:12, *J* 10:9, 14:6.

¹¹¹ *Mowa*, s. 167.

ale więcej niż humanistą. Ani myśli piętnować średniowiecznych obskurantów, lecz z właściwą sobie wrażliwością godzi element scholastyczny z retorycznym – dwie strony filozoficznego medalu – w projekcie, w którym filozofia służyć ma poszukiwaniu prawdy, sztuka perswazji zaś – przekonywaniu do niej innych¹¹². Styl wysoki i kwiecisty sam z siebie nie przydaje mądrości, choćby najlepsze stwarzał pozory, albowiem, jak powiada Augustyn, znamienity wszak orator, i nieprzydatną strawę zaserwować można w wytwornym naczyniu¹¹³. Tym, czego nader często brakuje, jest stosowna równowaga między treścią a stylem, między Dantem a Petrarą, jednak w filozofii doniosłość treści stoi ostatecznie ponad bogactwem stylu. Czasem słowa „nieokrzese” i „proste”, jak w przypadku Pisma, potrafią nie gorzej „przenikać do samego wnętrza” i „przemieniać całego człowieka cudowną mocą”, niż gdyby ukute były na najbardziej nawet wyszukaną modłę¹¹⁴. Dobrze jest, twierdzi Pico w liście do Galgano ze Sieny, gdy filozof jest elokwentny, lecz jeśli nie jest, nie szkodzi:

Ma jeden cel i obowiązek: otwierać drzwi do prawdy. Czy dokonuje tego za pomocą drewnianego, czy złotego klucza, nie ma dla mnie znaczenia; lepiej wszelako otworzyć kluczem drewnianym, aniżeli złotym zamknięć.¹¹⁵

Zadaniem przeto filozofów jest przede wszystkim „badać i wyjaśniać naturę wszystkich rzeczy”¹¹⁶.

Ale i elementy sceptycyzmu są u Pica obecne, co szczególnie wyraźnie daje się dostrzec na gruncie teologii: stroniąc od apodyktycznego tonu i arbitralnych rozstrzygnięć, stara się postępować tak, by w ślad za Cyceronem „w każdej dyskusji szukać tego rozwiązania, które jest najpodobniejsze do prawdy”¹¹⁷. Nie tyle chce tedy dowodzić prawdziwości swojego zdania tudzież fałszywości cudzych, ile szukać uprawomocnienia dla własnego sądu na drodze szczegółowej, krytycznej dyskusji, popartej stosownymi argumentami. Jakoż w tezie o transsubstancjacji znajdujemy znamienne zastrzeżenie, że oto mówi się jedynie o tym, co wydaje się możliwe, a nie o tym, co jest właśnie tak¹¹⁸. Mimo tej przezorności posądzany

¹¹² J. Kraye, *op. cit.*, s. 36. Sam Pico w liście do Barbara krytykuje retorykę za pomocą retoryki, posługując się klasyczną prozopopeją (s. 21).

¹¹³ Zob. Święty Augustyn, *Wyznania*, przeł. J. Czuj, DeAgostini – Altaya – IW Pax, Warszawa 2001, s. 73 – V, VI, 10.

¹¹⁴ *O języku filozofów. List do Hermolauza Barbara w obronie filozofów średniowiecznych (1485)*, przeł. J. Ochman, [w:] *Filozofia włoskiego odrodzenia*, wyb. A. Nowicki, PWN, Warszawa 1967, s. 132.

¹¹⁵ Cyt. za: J. Kraye, *op. cit.*, s. 40. Metaforę tę zaczerpnąć mógł Pico od Augustyna – por. jego *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej. Tekst łacińsko-polski*, przeł. J. Sulowski, IW Pax, Warszawa 1989, s. 211 – IV, XI, 26.

¹¹⁶ *O języku filozofów...*, s. 135.

¹¹⁷ M.T. Cicero, *Rozprawy tuskulańskie*, V, 11, [w:] *idem*, *Wybór pism naukowych*, przeł. K. Wisłocka-Remero-wa, De Agostini – Altaya, Warszawa 2002, s. 45. Ostatecznie Pico nie jest sceptykiem: stosuje tylko te metody do konkretnych tez na filozoficznym poziomie sprawdzenia ich prawdopodobieństwa. Por. A. Edelheit, *Ficino, Pico and Savonarola. The Evolution of Humanist Theology. 1461/2–1498*, Brill, Leiden – Boston 2008, s. 47.

¹¹⁸ Zob. S.A. Farmer, *op. cit.*, teza 4>2, s. 423. Zob. też: S. Swieżawski, *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Znak, Kraków 1987, s. 124-125.

o wiarołomstwo, w *Apologii*, będącej poniekąd substytutem odwołanej dysputy nad *Tezami*, pochyła się Pico nad zagadnieniem herezji. W pierwotnym znaczeniu heretykiem jest ten jedynie, kto odrzuca istotne dogmaty wiary; dopiero teologia scholastyczna nazywa nim także tego, kto odrzuca przyjmowaną powszechnie doktrynę, doktrynę tzw. słusznym opinii. Pico neguje to współczesne rozumienie, podnosząc, że opinia, jakkolwiek kontrowersyjna, nie jest jeszcze herezją, tym bardziej, jeśli nie dotyczy dogmatów wiary, które byłyby jednoznacznie wyrażone w Piśmie¹¹⁹.

Poglądy, nie jako coś złego lub prawego, a jedynie mniej lub bardziej prawdopodobnego, oceniać można i należy. Zamiast dyferencjacji na podstawie „słusznym opinii”, proponuje jednak Pico badanie ich w świetle kryterium zgodności – *concordii* – jako nowego pomostu między *opinio* a *fides* i jedyne zarazem połączenia między prawdą ludzką a objawioną¹²⁰. W praktyce tej nie ma miejsca na dogmatyzm:

Pico nie może – pisze Amos Edelheit – oddać się tu żadnej z opinii, jako że zamierza zbadać status opinii jako takiej, a także wypracować zgodność między prawdopodobnymi opiniami a nieomylną prawdą.¹²¹

* * *

Pico della Mirandola, a z nim jego myśl, jawi się jednym z tych nielicznych, którzy choć znają zarówno cel, jak i najlepszą doń drogę, nie ustają w trudach różnicowania między drogami. Stale otwarty – jeżeli nie na nowe odpowiedzi, to co najmniej na nowe pytania – zadość czyniąc zadaniu myślenia, gotów jest, choćby tylko „ukrytą jakąś współzależnością” wszechrzeczy, dziwić się bez końca. Odkrywając te wciąż nowe – ustalone z dawną stosunki, właśnie i przyjaźnie, dowodzi, że nie bez racji dostrzegano u niego „korelatywność” – „zestawianie [...] z zachowaniem różnicy tożsamości elementów łączonych”, wypływające z przekonania, że wszystko wiąże się ze wszystkim i wzajemnie na siebie wskazuje¹²². Za krytycznym „zestawianiem” właśnie kryje się klucz – złoty czy drewniany – do zrozumienia tej myśli i uchwycenia eklektycznego jej charakteru – za tym zaś uchwycenia, na ile to możliwe, istoty samego eklektyzmu jako filozofii wyboru¹²³.

Pico nigdy – czytamy u Amosa Edelheita – nie ob staje konsekwentnie przy żadnej szkole czy podejściu filozoficznym, lecz wybiera i podejmuje te elementy rozmaitych znanych mu filozofii, które spełniają różne jego potrzeby w rozmaitych kontekstach¹²⁴.

¹¹⁹ Zob. A. Edelheit, *op. cit.*, s. 283, 311, 323, 339.

¹²⁰ *Ibidem*, s. 289. O dwu etapach tego procesu: *ibidem*, s. 290.

¹²¹ *Ibidem*, s. 296.

¹²² G. Kurylewicz, *Poznanawanie i niepoznawanie...*, s. 176; zob. też: S.A. Farmer, *op. cit.*, teza 10>6, s. 507.

¹²³ Kwestię eklektyzmu jako postawy zorientowanej na wybór i zestawianie przyjdzie podjąć w osobnym miejscu.

¹²⁴ A. Edelheit, *op. cit.*, s. 353.

Wybór – niewzruszony fundament oraz tyleż błogi, co nieznosny stan ciągłego wybierania, skazujący twórczość, jak twórczość Pica, na bycie raczej „rodzajem intelektualnej alchemii”¹²⁵ aniżeli doktryną filozoficzną. Wybór jako forma dobrowolnej banicji, niekończącej się tułaczki na rubieżach mądrości, jedynie obiecanej. Wybór wszakże niemożliwy bez zamierzenia wpraw, by

[...] nie przysięgając na niczyje słowa, obcować ze wszystkimi mistrzami filozofii, badać wszystkie teksty i poznać wszystkie szkoły. [...] Niewątpliwie bowiem tylko ciasną umysłowość charakteryzuje zamknięcie się w jednej szkole.¹²⁶

Wybór świadomy drogi, choćby jednej z czterech.

Myśl Pica, chociaż eklektyczna, nie jest minimalistyczna; wręcz przeciwnie, pragnie debatować *de omni re scibili*¹²⁷, mówić o wszystkim, wszystko badać, a badając, łączyć, albowiem dzielenie oznacza destrukcję. Jakoż i wszystkie drogi okazują się wreszcie jedną drogą – drogą miłości prawdy (filozofia), dobra (mistyka), piękna (muzyka) – bo sam przedmiot, cel tej drogi, objawia w nich swoją niepodzielność. Ostatecznie chodzi bowiem o to, by na którejś z wielu dróg, drogą w górę, drogą w dół, z jedna w mnogość, z części w całość, między sobą a prawdą nie wybierać już dłużej i na będący początkiem ostatek z jednostki stać się jednym z Jednością.

Michał Węclawski

Paths of Unity. Pico della Mirandola's Philosophy of Consent

Abstract

The paper aims at presenting in a synthesized manner a philosophical thought of Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) as focused on a search for a perfect harmony – between one and many, world and man, reason and faith. An affirmation of multitude, as realized on at least four paths: love, music, philosophy and cabala, leads in Pico's project to an intimate union with something that lies beyond any multitude. Called to these paths, a man, as long as capable of rising above their inherent limitations, in a process of cosmic reconciliation (uni-fication) marries the earth to the heaven, actualizes their dignity and, gradually climbing the mystic ladder, eventually reaches the inexpressible. It is not possible, however, to achieve it on one's own, thus a man needs to find an indispensable guide of his peregrinations, merely supplemented by an open-minded attitude, in the Revelation, which nevertheless does not bring the very search to an end.

Keywords: Pico della Mirandola, unity, consent, harmony, Christianity, humanism, magic, music, love, mysticism, cabala, dignity, philosophy, theology.

¹²⁵ E. Cassirer, *op. cit.*, s. 127.

¹²⁶ *Mowa*, s. 166.

¹²⁷ S.A. Farmer, *op. cit.*, teza 7>11, s. 469.