

O EPOCE RENESANSU W PERSPEKTYWIE FILOZOFII KULTURY

Jeśli przyjąć założenie Ernsta Cassirera, zgodnie z którym filozofia kultury pomaga zaprowadzić porządek w chaosie faktów, a odnalezienie sensu staje się możliwe dzięki wyrowadzaniu jedności ze składających się na nią przeciwstawnych elementów i tendencji¹, to renesans należałoby uznać za wzorcowy przedmiot badań tej dyscypliny. Dążenie do przekroczenia antynomii stało się bowiem punktem wyjścia dla znacznej części ówczesnej refleksji, nie tylko filozoficznej. Odzwierciedleniem znaczenia renesansu jest olbrzymia literatura przedmiotu, w której pojawia się on zazwyczaj jako epoka archetypicznego złotego wieku w kulturze Zachodu, tyleż fascynującego, co utopijnego. Taki stan rzeczy interesował późniejszych filologów i historyków sztuki oraz nauki, gdyż przemiany, które dokonały się w tych kulturowych obszarach należały do najważniejszych i najbardziej przełomowych. Natomiast kwestia filozofii pozostaje przypadkiem szczególnym, ponieważ była to wówczas dyscyplina specyficzna, niejednokrotnie umiejscowiona na pograniczu magii i fascynacji antycznymi mitami, więc niekoniernie zbieżna ze średniowiecznym, a także nowożytnym rozumieniem tej dziedziny².

¹ E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1971, s. 359. Koncepcję Cassirerowskich przeciwstawię poszerza Beata Szymańska w tekście *Co to jest „filozofia kultury”?* ([w:] *Co to jest filozofia kultury?*, red. Z. Rosińska, J. Michalik, Warszawa 2006, s. 19–20). Wątek ustanawiania jedności w spójnej koncepcji świata i człowieka pojawia się także w klasycznym dziele tego autora poświęconym tematyce renesansu, zob. E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig 1927. W polskiej literaturze przedmiotu warto zwrócić uwagę na pracę Gabrieli Kurylewicz pt. *Poznawanie i niepoznawanie istnienia – Giovanni Pico della Mirandola w poszukiwaniu metafizycznej zgodności wszystkiego, co istnieje* (Warszawa 2004), w której autorka omawia głoszony przez Pico della Mirandola postulat znajdowania, a jednocześnie wprowadzania zgodności w ramach systemu bytu i odzwierciedlającego go systemu wiedzy.

² Wątpliwości te niejednokrotnie sygnalizowano w literaturze przedmiotu, zob. P.O. Kristeller, *Humanizm i filozofia*, tłum. G. Błachowicz, L. Szczucki, M. Szymański, Warszawa 1985, s. 26–27; 45–46;

Ta szczególna postawa brała się w dużej mierze z przekonania ówczesnych filozofów, artystów i uczonych, że postulat jedności wyrażającej się w doskonałej synchronizacji ludzkiej wiedzy i działań, uda się zrealizować i to na wielu poziomach – kulturowym, metafizycznym, wreszcie egzystencjalnym. Takie podejście wynikało w dużej mierze z konsekwentnego przyjmowania antropologicznej perspektywy wszelkich rozważań, co w zdecydowany sposób determinowało tak kształt, jak i zawartość literatury, także tej filozoficznej. Jak pisze Zofia Rosińska:

(...) antropologiczna filozofia kultury przyjmuje pozafaktyczny, odniesieniowy sposób bycia człowieka, to znaczy, że człowiek, okreśłany przez sytuację kulturową, odnosi się do czegoś innego niż empiryczne fakty. Stawia sobie pytania o *arche* i *telos*, o prapoczątek siebie, kultury i świata, o ich cel i sens, o własną tożsamość. Odpowiedzią na te pytania są mity i religie. Przedmiotem filozofii kultury stają się zatem symbole, mity i religie jako odpowiedzi na pytania, które stawia sobie człowiek w swoim pozafaktograficznym odniesieniu, i które może rozumieć o tyle, o ile sam jest przez te pytania dręczony³.

Nawiązując do tej koncepcji można stwierdzić, że w epoce renesansu pytania, na które odpowiedzi udzielono już wcześniej, jak mogło się wydawać ostatecznie, postawiono raz jeszcze i okazało się, że uznane przez tradycję rozwiązania straciły swoją aktualność, zaś te, które pojawiły się w ich miejsce, pozwoliły zdefiniować rzeczywistość w zupełnie nowy, nieoczekiwany sposób. Zgodnie z koncepcją Thomasa Kuhna, w różnych epokach w historii ludzkości dominowały odrębne sposoby konstruowania racjonalnego modelu rzeczywistości wyrażające się w określonym paradygmacie⁴ i dlatego, z perspektywy czasu i zmieniających się doświadczeń, nie każdy schemat wydaje się równie racjonalny i godny zaufania, co nie oznacza, że racjonalność nie została w nim na swój sposób zawarta. Taki jest też w dużej mierze casus epoki renesansu. Przedstawione wówczas rozwiązania okazały się wprawdzie niestandardowe, lecz wiele z nich nie przetrwało próby czasu. Jednakże ów wykraczający poza gotowe ramy i konwencje sposób przedstawiania rzeczywistości, a przede wszystkim człowieka, na stałe wpisał się w procedury dociekań i badań w kulturze Zachodu, także wtedy, gdy zamierzona jedność pozostała już tylko niespełnioną mrzonką uwiecznioną w archiwalnych księgozbiorach.

Postulat poszukiwania jedności (przede wszystkim w sensie metafizycznej zasady bytu) ma wyjątkowo długą i starożytną tradycję, która została potem zaadaptowana w chrześcijaństwie, m.in. w jego specyficznej historiozofii. W epoce średniowiecza źródłem i gwarantem owej jedności był bowiem Bóg, a za jej ziemski przejaw uznano chrześcijańskie dominium reprezentowane przez władzę cesarza i papieża. Koncepcja dziejów opierała się

J. Domański, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997, s. 51.

³ Z. Rosińska, *Filozofia kultury jako „filozofia spraw ludzkich”*, [w:] *Co to jest filozofia kultury?*, s. 120.

⁴ Na temat koncepcji paradygmatów zob. T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromecka, Warszawa 1968; o przemianach w nauce nowożytnej w kontekście tego problemu, zob. tenże, *Przewrót kopernikański. Astronomia planetarna w dziejach myśli Zachodu*, tłum. J. Amsterdamski, Warszawa 2006.

więc na przekonaniu, że jedność ta widoczna jest także w historii, co miał dokumentować monumentalny wykład *Państwa Bożego* św. Augustyna. Jedną z przewodnich myśli tego dzieła stało się przekonanie, że historię ludzkości określają kolejne objawienia Boga, najpierw skierowane do Żydów, które potem w osobie Chrystusa nabierają charakteru uniwersalnego. Osnową tej koncepcji dziejowej było zaś założenie istnienia wyraźnie zorientowanej ewolucji, która przebiega w ten sposób, że niezależnie od wszelkich przeciwności państwo Boże cały czas poszerza swoje wpływy, wykształcając coraz doskonalsze sposoby własnego istnienia. Cel owego procesu miał charakter eschatologiczny, gdyż wiązał się z przygotowaniem świata do ostatecznego objawienia Boga u schyłku dziejów. Augustyn był zwolennikiem swoistej idei postępu, wedle której systematycznie poszerzana, doskonalona i przekazywana z pokolenia na pokolenie wiedza pozostaje ważnym elementem rozwoju kultury, przy czym tradycja Kościoła miała stanowić niezbywalne kryterium weryfikacji związanych z tym postępem osiągnięć, co zyskało wyraz w systemowym ujęciu scholastyki.

Tymczasem Frances Yates przekonująco udowodniła, że jedną z głównych przyczyn wielkiego rozkwitu platonizującego hermetyzmu w renesansie stał się impas myśli scholastycznej, która nie mogła zaoferować zbyt wiele ludziom poszukującym nie tylko precyzyjnych metod spekulacji, ale też wiedzy odnoszącej się do egzystencjalnych dylematów człowieka i związanego z tym poszukiwania pogłębionych doświadczeń religijnych⁵. Dlatego w renesansie scholastyka, stanowiąca ciągle przedłużenie wypracowanej w średniowieczu tradycji, według której ludzki rozum i tworzona przez niego wiedza dążą do doskonałości mimo, że są ograniczone przez swój status stworzenia, zyskała filozoficzną alternatywę w zapoczątkowanej wówczas refleksji humanistycznej⁶. Natomiast ambicje filozofa „humanistycznego” miały inny charakter i sięgały znacznie dalej, gdyż rozumiał on swoją dyscyplinę jako program samodoskonalenia, a jednocześnie pewną metodę poszukiwania istoty rzeczy i w tym podejściu filozofia mogła być postrzegana jako prawdziwa *soror theologiae*.

W tej sytuacji lektura starożytnych i dawnych tekstów religijnych pozwalała odzyskać nadzieję, że jest możliwe takie poznanie transcendencji, które pozwala znaleźć nowe, wiodące ku niej, a nieznanе dotąd ścieżki. Ważny wydaje się jeszcze jeden aspekt takiego rozumienia filozofii, w którym chodzi nie tylko o to, czym jest samo źródło bytu (*arche*), ale w jaki sposób manifestuje się ono nieprzerwanie w różnorodności świata natury, a także kultury. Było to nowe podejście do przejawiania się pierwotnej jedności w działaniu twórczej mocy w różnych epokach i religiach, w ludziach i ich rozumie. Ważnym elementem tych rozważań stała się rekonstrukcja znanej z mitów, idealnej przeszłości, w której odnajdywano znaczące odpowiedzi na pytania dotyczące relacji człowieka i transcendencji, potwierdzające przyjęte koncepcje kosmologiczne i całościową wizję świata. Co istotne,

⁵ F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964.

⁶ Charakterystykę tych dwóch nurtów oraz zagadnienie ich współlistnienia omówił Juliusz Domański, w książce „*Scholastyczne*” i „*humanistyczne*” *pojęcie filozofii* (Kęty 2005), zwłaszcza s. 84–121. Autor zaznacza też, że w nurcie humanistycznym szczególnie istotne stało się nawiązanie do starożytnej interpretacji filozofii tak, jak przedstawił ją Pierre Hadot w pracy *Filozofia jako ćwiczenie duchowe* (tłum. P. Domański, Warszawa 1992).

dla renesansowych myślicieli wspomniane idealne dzieje nie należały do judeochrześcijańskiej przeszłości. Ideowa podstawa tych utopijnych wizji, czyli ówczesna synteza platonizmu i *prisca theologia*, a więc pradawnej wiedzy uznawanej za natchnioną znacznie wykraczała też poza granice filozofii i jako taka stała się swoistą interpretacją religii i kultury, systemem, który pozwalał znaleźć linię rozwoju jednego przekazu, wywodzącego się z odległej „egipskiej” starożytności⁷. Trzeba przy tym mocno podkreślić, że renesansowi myśliciele prawie nigdy nie negowali wartości Ewangelii, byli natomiast przekonani o istnieniu jednej prawdy, która ujawniała się w różnych czasach, religiach i kulturach, by swój najdoskonalszy wyraz znaleźć w chrześcijaństwie⁸. To właśnie w tym ujęciu można więc szukać źródeł tak nośnej w ezoterycznych środowiskach po dzień dzisiejszy idei *philosophia perennis*⁹.

W ten sposób, przy coraz wyraźniejszej świadomości istnienia wielu odmiennych tradycji filozoficznych i religijnych, w których wspomnianą jedność ujmowano na różne sposoby, starano się odnaleźć także jakiś wspólny dla nich myślowy model, który pozwoliłby wyjaśnić, a potem zintegrować przynajmniej niektóre elementy odkrywanego kulturowego zróżnicowania. Na gruncie poznawczym takie podejście zawierało w sobie wiele optymizmu – dzięki założonej jedności, świat wydawał się bardziej „przezroczysty” i możliwy do wyjaśnienia. Uznano też, że dopiero przypomnienie i inkorporowanie tej ponadczasowej wiedzy w ideowy przekaz chrześcijańskiego uniwersalizmu gwarantować może powrót złotego wieku, który miał oznaczać nie koniec, lecz rozkwit dziejów, dzięki rozpoznaniu, że wspólnota działająca zgodnie z uniwersalnym boskim prawem przejawiającym się w naturze jest możliwa do zrealizowania.

Najistotniejszą innowacją stało się w tym przypadku przekonanie, że poznawanie starożytnej wiedzy, nawet przy założeniu, że jest ona niepełna, warunkuje właściwe zrozumienie tradycji chrześcijańskiej. Uczeni renesansu po raz pierwszy spojrzeli więc zarówno na kultury dawne i odrębne, a także na własną z podobnej perspektywy uznając, że wszystkie one są ważne i mogą być przekazem dotyczącym jednej i niezmiennej prawdy. W tym

⁷ Koncepcję *prisca theologia* przedstawił D.P. Walker w pracy *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, London 1972, s. 1. Spośród licznych publikacji związanych z tą tematyką w tym miejscu wymienię tylko wspomnianą już klasyczną pracę Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* oraz krótkie, lecz niezwykle ciekawe wprowadzenie Eugenio Garin pt. *Ermetismo del Rinascimento* (Pisa 2006). Szczegółowy przegląd niezwykle obszernego stanu badań w tej dziedzinie przedstawiła Paola Zambelli w książce *Mit hermetyzmu i aktualna debata historiograficzna* (tłum. P. Bravo, Warszawa 1992). Problem renesansowej recepcji mitologii antycznej omówił Jean Seznec w rozprawie *The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art* (Bollingen Series XXXVIII, Princeton 1981). Metodę interpretacji mitów w kontekście platonizmu Ficina przedstawiła natomiast Michael John Bridgman Allen w pracach *The Platonism of Marsilio Ficino. A Study of His Phaedrus Commentary, Its Sources and Genesis* (Berkeley, Los Angeles, London 1984) oraz *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation* (Firenze 1998).

⁸ Por. P.O. Kristeller, *L'influsso del primo umanesimo italiano sul pensiero e sulle scienze*, Estratto da Atti del V Convegno Internazionale del Centro di Studi Umanistici: Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro, Montepulciano, Firenze 1968, s. 8–9.

⁹ Początki tej koncepcji omawia Charles Schmitt, zob. tenże, *Perennial Philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz*, „Journal of the History of Ideas” XXVII, 1966, s. 505–532.

kluczu chrześcijaństwo dawało się lepiej odczytać w kontekście hermetycznych traktatów, platońskie mity można było przełożyć na zagadnienia algebraiczne, a pitagoreizm znajdował potwierdzenie w Kabale. Koherencja tych idei zdawała się w sposób ostateczny potwierdzać założenie jedności świata.

Zanim przejdę do szerszego omówienia kwestii jedności w kontekście renesansowej antropologii, chciałabym jeszcze wspomnieć o uwarunkowaniach społeczno-kulturowych, które przyczyniły się do tak szerokiej popularyzacji nowych poglądów oraz zawartej w nich idei jedności. Na pierwszym miejscu należy wymienić rozwój środowisk uniwersyteckich, które już u schyłku średniowiecza weszły w rolę nowej siły reprezentującej jedność rozumianą tym razem jako wartość intelektualna, znacznie skuteczniejsza od polityczno-religijnych planów papieżstwa czy cesarstwa. W tym czasie podróże po europejskich centrach uniwersyteckich w celu zdobycia wiedzy potwierdzonej odpowiednim certyfikatem postrzegano jako nobilitację, a świat uczonych zaczął tworzyć znakomicie zorganizowaną międzynarodową korporację. Co istotne, wykształcenie zdobywali tutaj nie tylko synowie stanu rycerskiego, ale też przedstawiciele warstwy mieszczańskiej, coraz lepiej prosperującej w wielu europejskich państwach. Dzięki temu łacina stała się nie tylko językiem przekazu dawnej tradycji, ale też warunkiem wymiany nowatorskiej myśli i podstawą szerokiej współpracy, także wówczas, kiedy w konsekwencji sporów religijnych straciła ona swoje wyjątkowe miejsce związane z przekazem treści religijnych.

O specyfice renesansowej edukacji, a zarazem naukowej komunikacji, zdecydowały przede wszystkim rozwijające się wówczas akademie. W porównaniu z ciągle rosnącym tłumem żaków studiujących na uniwersytetach, miały one charakter w dużej mierze nieformalny i elitarny, gdyż tworzyły je na ogół prywatne grupy, do których należeli ludzie pióra i wybitni intelektualiści, zajmujący się swobodną lekturą i interpretacją dawnych źródeł. Najważniejszą z nich pozostawała zainicjowana we Florencji przez Kosmę Medyceusza Akademia Platońska, prowadzona przez charyzmatycznego mistrza, jakim był Marsilio Ficino, wybitny tłumacz i autor licznych dzieł¹⁰. Dokładnie nie wiadomo gdzie studiował i jaką zajmował się akademicką dyscypliną (prawdopodobnie była to medycyna), nie ma nawet pewności, czy ukończył studia. Do legendy przeszedł jako człowiek chorowity, pełen kompleksów i podatny na melancholię, najchętniej spędzający czas w willi nieopodal Florencji, w której mieściła się główna siedziba Akademii. Kiedy został kanonikiem w tym mieście wprowadził do katedry zwyczaj publicznego czytania Plotyna. Wielkie znaczenie dla oddziaływania akademii florenckiej miały setki listów napisanych przez Ficina, który chętnie korespondował z ludźmi skorymi do wymiany myśli z osławionym florenckim nauczycielem, zwłaszcza, że wszystkie sygnowane przez niego księgi należały do prawdziwych bestsellerów epoki.

¹⁰ Na temat Akademii Platońskiej z Florencji zob. P.O. Kristeller, *The European Significance of Florentine Platonism*, „Medieval and Renaissance Studies” 1968, s. 206–220; tenże, *Marsilio Ficino and his work after five hundred years*, Firenze 1987; J. Hankins, *Cosimo de’Medici and the „Platonic Academy”*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 53, 1990, s. 144–162. Fenomen renesansowych akademii, przede wszystkim francuskich, omówiła Frances Yates w pracy *The French Academies of the Sixteenth Century*, London 1947.

Krąg uczonych skupiony wokół Ficina prowadził przede wszystkim badania filologiczne i swoistą hermeneutyczną egzegezę starożytnych źródeł sprowadzanych przez Kosmę Medyceusza, wśród których na szczególne wyróżnienie zasługują dialogi platońskie oraz zbiór pism hermetycznych. Traktaty hermetyczne fascynowały również Mikołaja z Kuzy, ale dopiero Ficino utrwalił pozycję tej literatury w kanonie *prisca theologia*. Niezależnie od stosowanych metod, które dzisiaj mogą się wydać co najmniej naiwne, ta pełna zaangażowania lektura pozwoliła na wysnucie ważnych wniosków dotyczących odkrycia pewnych wspólnych struktur w przekazach mitycznych i filozoficznych, które, jak wierzył Ficino, dawały się też odnaleźć w naturze.

Najwybitniejszym uczniem Ficina, a jednocześnie niezależnym myślicielem tego kręgu, był Giovanni Pico della Mirandola, który zamierzał przygotować interdyscyplinarny, międzynarodowy zjazd uczonych poświęcony dyskusji nad kwestiami jedności w kontekście różnych religii i kultur¹¹. Wśród zainteresowań Pico szczególnie istotne wydają się te odnoszące się do Kabały, ponieważ w nich zawiera się poszukiwanie matematycznego algorytmu kreacji, ukrytego w przekazie świętego języka¹².

W środowiskach akademików pisma Platona były uznawane za szczególnie istotne, jednakże trzeba też pamiętać o tym, że nie zawsze można w sposób zdecydowany oddzielić nurty renesansowego platonizmu od arystotelizmu¹³. Znaczące różnice obydwu szkół filozoficznych chętniej podkreślali zwolennicy Arystotelesa, dostrzegając w na nowo odkrywanym platonizmie niebezpieczeństwo tak dla tradycyjnej doktryny chrześcijańskiej, jak i uznanej schedy filozoficznej. Tymczasem większość spośród zadeklarowanych platoników dobrze znała Arystotelesa i bynajmniej nie odzęgnywała się od stosowanych przez niego kategorii filozoficznych, z poważaniem traktując również dzieła św. Tomasza, który stracił jednak w tym środowisku pozycję jedyne i niekwestionowanego autorytetu¹⁴. Wyróżnikiem platonizmu pozostał natomiast prywatny, żeby nie powiedzieć, indywidualistyczny charakter tych zainteresowań¹⁵.

¹¹ W tym celu przygotował dziewięćset tez, które miały stanowić przyczynek do projektowanej dyskusji, zob. G. Pico della Mirandola, *Conclusiones sive theses DCCC*, opr. B. Kieszkowski, Genève 1973; S. Farmer, *Syncretism in the West – Pico's 900 Theses*, Tempe 1998. Por. G. Kurylewicz, *Poznanie i niepoznanie istnienia...*, s. 57–83.

¹² Pico zainicjował renesansowe zainteresowania Kabałą, której metody dobrze poznał i wykorzystał w swoich pracach, por. Ch. Wirszubski, *Pico Della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge 1989.

¹³ Raz jeszcze należy się w tym miejscu odwołać do postaci Pico della Mirandola, który miał studiować rozmaite kierunki filozoficzne z równym zaangażowaniem, uznając ich znaczenie w całościowym studium starożytnej tradycji, zob. E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola*, Parma 1963.

¹⁴ Znaczenie myśli św. Tomasza w koncepcjach renesansowych filozofów przedstawił Paul Oskar Kristeller w książce *Medieval Aspects of Renaissance Learning. Three Essays* (tłum. E.P. Mahoney, New York 1992).

¹⁵ Przykładem takiego platonika-indywidualisty może być Mikołaj z Kuzy. O znaczeniu jego myśli dla zob. A. Koyré, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, tłum. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 1998, s. 17–35.

Studia uniwersyteckie oraz spotkania akademików wiązały się ze stworzeniem nowej biblioteki, służącej do skutecznego przechowywania, a jednocześnie przetwarzania wiedzy¹⁶. Dzieła teologiczne i komentarze biblijne dostępne tylko dla wybranej garstki wykształconych i możnych zastąpił zupełnie nowy rodzaj literatury. Jej korpus stworzyły tłumaczenia starożytnych greckich tekstów, a także dzieła „nowej filozofii”, których tematyka oscylowała głównie wokół antropologii. Do powstania tego zbioru przyczynili się Bizantyńczycy, którzy w związku z ekspansją turecką wyemigrowali do Włoch, przywożąc ze sobą greckie księgozbiory. To ponowne odkrycie starożytności pozwoliło poszerzyć perspektywy badawcze i dokonać koniecznych dla ich prowadzenia przewartościowań.

Baza nowej biblioteki uległa zasadniczej transformacji i rozszerzeniu, kiedy upowszechnił się druk i rozwinął związany z nim rynek księgarski. Niezwykle szybki postęp sztuki drukarskiej musi i dzisiaj budzić podziw¹⁷. Tekst w inkunabułach drukowanych w piętnastym stuleciu bywa jeszcze nieprzejrzysty, tworząc zwarty ciąg, bez wyraźnie wyodrębnionych fragmentów, a nawet zdań, za to pełen umownych skrótów, co sprawia, że lektura wymaga dużej wprawy i wyjątkowego skupienia. Tymczasem książki wydrukowane od początku XVI wieku mają już zupełnie inny charakter – cechuje je wyrazista czcionka, logiczny układ strony, a prawdziwy podziw może budzić swobodne użycie w jednej publikacji trzech alfabetów – łacińskiego, greckiego i hebrajskiego, czy też zapisu matematycznych działań¹⁸. Wielkie i ciężkie woluminy zastąpił wówczas mały, prawdziwie „kieszonkowy” format, co sprawiło, że książka stała się przedmiotem osobistym. Do tego należy dodać pojawienie się na marginesach lub w ciągłym tekście, często wyjątkowo szczegółowych adnotacji dotyczących cytowanych źródeł, które stały się formą nieraz bardzo dokładnie przygotowanych odnośników. Książki siedemnastowieczne zostały jeszcze wzbogacone przez wprowadzenie wyjątkowo pięknej szaty ikonograficznej, stanowiącej nie tylko ozdobę, ale będącej także niezależnym źródłem wiedzy.

Tak przygotowane publikacje wiodły własny żywot, szerząc rozliczne idee w żywiołowy sposób, o jakim wcześniej nikt nie mógłby nawet marzyć. Obawa Platona, że tekst pisany stanie się niezależny od intencji jego autora, mogła w tym przypadku znaleźć swoje pełne potwierdzenie¹⁹. Używając określenia Umberto Eco, dzieła te można określić jako „otwarte”, podatne na interpretacje i glosy²⁰. Wydania książek prowokowały pojawienie się szerokiego dyskusyjnego forum. Opublikowanie rozmaitych dzieł niosło się szerokim echem w całej Europie, często w stopniu wprost proporcjonalnym do ich odrzucenia przez rozmaite ośrodki decyzyjne, a zwłaszcza Kościół. Dobrym przykładem są wydane w 1543 roku dzieła Vesaliusa *De humani corporis fabrica* oraz *De revolutionibus* Mikołaja Ko-

¹⁶ Por. E. Garin, *Powrót filozofów starożytnych*, tłum. A. Dutka, Warszawa 1993, s. 9–47.

¹⁷ Zob. E. Lewisohn Eisenstein, *Rewolucja Gutenberga*, tłum. H. Hollender, Warszawa 2004, zwłaszcza roz. III, *Niektóre cechy kultury druku*, s. 51–92.

¹⁸ Znakomitym przykładem takiej wielojęzycznej publikacji pozostaje *De Arte Cabalistica* Johanna Reuchlina, wydana w Bazylei w 1517 roku.

¹⁹ Na temat różnych, tych przychylnych i tych krytycznych, renesansowych koncepcji tekstu i książki, także w kontekście druku zob. J. Domański, *Tekst jako uobecnienie*, Kęty 2001, s. 132–179.

²⁰ Por. U. Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. L. Eustachiewicz i in., Warszawa 2008.

pernika. Pierwsze z tych przełomowych dzieł od razu wywołało natychmiastową falę druzgocącej krytyki, drugie spotkało to dopiero po śmierci autora, tym niemniej ich oddziaływanie nie dało się powstrzymać²¹. Wielość ksiąg, dzieł, pomysłów i interpretacji przełożyła się na ustanowienie nowego obrazu świata, odzwierciedlającego tę różnorodność i otwartość na poszukiwanie jednej prawdy w jej rozlicznych znaczeniach.

Najciekawsze interpretacje idei jedności pojawiły się jednak w antropologii, zwłaszcza w kontekście problemu możliwości zjednoczenia człowieka z Absolutem. Antropologia chrześcijańska zawsze była wypadkową wyobrażeń odnoszących się do samego człowieka oraz rozważań dotyczących jego relacji z Bogiem. W średniowiecznej myśli zachodniego chrześcijaństwa dominował pogląd, że człowiek składa się z dwóch niesymetrycznych elementów: mającej wyjątkową wartość duszy otwierającej go na Boga oraz problematycznego ze względu na związane z nim słabości ciała, łączącego człowieka z materialnym światem. Takie zestawienie służyło przede wszystkim podkreśleniu odrębności rzeczywistości stworzonej, a więc i ludzkiej, oraz niestworzonej, czyli boskiej. Wątek ten szczególnie mocno podkreślono w nurcie teologii apofatycznej, w świetle której Bóg jest całkowicie inny od świata dostępnego w powszednim doświadczeniu i w związku z tym pozostaje nieuchwytny zarówno dla poznania, jak i dla języka²².

Bardzo istotną innowacją w renesansowej recepcji teologii negatywnej stało się przekonanie, że człowiek nosi w swoim umyśle archetyp boskiej nieskończoności, będący warunkiem doświadczenia i rozumienia transcencji²³. Fascynacja nieskończonością – obcą, a jednocześnie pożądaną, jest ciągle obecna w pismach Mikołaja z Kuzy, który pisał o konieczności konstruowania ciągu przybliżeń (koniektur) transcendentnego wzoru świata, stanowiącego jedyną, jakkolwiek nieuchwytną granicę poznania²⁴. Także w rozważaniach apofatycznych myśliciele renesansowi odwołali się do myśli hermetycznej oraz spuścizny kabalistycznej, co ostatecznie musiało prowadzić do stwierdzeń paradoksalnych. Bowiem nieznan w swojej istocie i nieuchwytny dla człowieka Bóg, zgodnie z naukami przynajmniej niektórych traktatów hermetycznych, a także sugestią kabalistyczną, mógł się przejawiać w formach natury i nosić wszystkie jej imiona. Ten dualizm stał się jednym z powodów zawieszenia gwarantującego jedność tradycyjnego obrazu świata, co przełożyło się na nieraz dojmujące doświadczenie zagubienia i rozproszenia opisywane przez autorów zwłaszcza siedemnastowiecznych.

Filozofowie i uczeni renesansu zdawali się jeszcze nie dostrzegać tej konsekwencji. Uważali więc, że człowiek nie może wprawdzie wejść w przestrzeń Absolutu, ale mimo to uczestniczy w kreacyjnym działaniu jako „ziemski bóg”, który pozostaje miarą rzeczy²⁵.

²¹ H. Dziechcińska, *Ciało, strój, gest w czasach Renesansu i Baroku*, Warszawa 1996, s. 20–21.

²² Kwestie apofatycznego języka w renesansowej filozofii przedstawił Jan Miernowski w pracy *Bóg-Nicość. Teologie negatywne u progu naszych czasów* (Warszawa 2002). O problemie nieskończoności w tym kontekście, przede wszystkim w odniesieniu do myśli Giordano Bruno pisał Giovanni Gentile, zob. tenże, *Giordano Bruno e il pensiero di Rinascimento*, Firenze 1991, s. 48–50.

²³ Na temat teologii apofatycznej w renesansie zob. J. Miernowski, dz. cyt.

²⁴ Por. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, tłum. I. Kania, Kraków 1997, s. 67.

²⁵ Ch. Trinkaus, *Protagoras in the Renaissance: an Exploration*, [w:] *Philosophy and Humanism: Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, red. E.P. Mahoney, New York, 1976, s. 190–213.

Tak wysoka ranga wynika z jego zdolności tworzenia sztuki, także w sensie *magia naturalis*. Stąd był już tylko krok do stwierdzenia, że naturę można nie tylko naśladować, ale także doskonalić. W tym kontekście skomplikowana procedura współtworzenia jawiła się jako prawdziwe przeznaczenie człowieka, wyznaczone perspektywą jego twórczych możliwości²⁶. Tym samym można stwierdzić, że początkiem jedności jest wprawdzie Bóg, jednak według tej odważnej wykładni przywrócić może ją światu tylko człowiek, przekształcając naturę działaniem demiurgicznej sztuki. Wyrazem tego przewartościowania stało się przekonanie, że człowiek może uczestniczyć w rzeczywistości Boga nie porzucając świata, dzięki czemu rozdzielone do tej pory *vita contemplativa* i *vita activa* połączyły się, stając się jedynie wariantami tej samej drogi²⁷. Dzięki temu, każda twórcza działalność człowieka zyskała uznanie. Tytułowy Idiota ze słynnego dialogu Mikołaja z Kuzy był jedynie wytwórcą łyżek. Jednakże ich idea nie wynikała z natury, ale pojawiła się dzięki sztuce, więc w rezultacie ta produkcja, mogłoby się zdawać, zwykłych rzeczy, stała się pretekstem do podkreślenia niezwyklej roli człowieka²⁸. Warto jeszcze przypomnieć, że w omawianym okresie po raz pierwszy pojawiła się opinia, że człowiek nie rodzi się szlachetnym, lecz takim się staje²⁹. Pico della Mirandola dawał do zrozumienia w swojej słynnej *Mowie o godności człowieka*, że natura ludzka pozostaje nieustalona, a człowiek nieustannie stoi w sytuacji wolnego wyboru, zgodnie z którym może się stać, kim zechce – aniołem albo bestią³⁰.

W tym kontekście musiało też pojawić się pytanie o ludzką wolność. Niezależnie bowiem od optymizmu referowanych przekonań, kwestia cierpienia i egzystencjalnych ograniczeń stanowiła ważny temat. Punktem wyjścia dla tych rozważań stała się klasyczna opozycja przeznaczenia (*fatum*), które zazwyczaj postrzegano jako niszczący czynnik czasu i nieznanych wyroczni losu oraz przypadku (*fortuna*), będącego nieraz szczęśliwym, ale zawsze ślepyim zbiegiem okoliczności, przynoszącym możliwość przekroczenia określonej i zamkniętej sytuacji. W tym nurcie sytuują się też renesansowe zainteresowania astrologią.

²⁶ Problem magii naturalnej należy do istotniejszych wątków w renesansowej myśli, por. D. Pickering Walker, *Spirituals and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London 1975; P. Zambelli, *White Magic, Black Magic In the European Renaissance. From Ficino, Pico, Della Porta to Trithemius, Agrippa, Bruno, Leiden*, Boston 2007. Temat ten ciekawie interpretuje także Jolande Jacobi w swoim wprowadzeniu do pism Paracelsusa, *Selected Writings* (tłum. N. Guterman, *Bollingen Series XXVIII*, Princeton 1988).

²⁷ P.O. Kristeller, *The Active and Contemplative Life in the Renaissance Humanism*, [w:] *Arbeit, Musse, Meditation: Betrachtungen zur 'Vita activa' und 'Vita contemplativa'*, red. B. Vickers, Zurich 1985, s. 133–152.

²⁸ Problem twórczości człowieka, także w jej aspekcie technologicznym i wręcz „narzędziowym” wielokrotnie powracał potem na kartach dzieł filozoficznych, np.: „Jest zatem rzeczą całkiem oczywistą, że przy każdym wielkim przedsięwzięciu, do którego ręka ludzka się przykłada, bez narzędzi i maszyn ani sił indywidualnych nie można pomnożyć, ani zbiorowych zjednoczyć”, F. Bacon, *Novum Organum*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955, s. 52.

²⁹ Por. G. Gentile, *Giordano Bruno...*, s. 39.

³⁰ G. Pica della Mirandola, *Mowa*, tłum. L. Kuczyński, „Przegląd Tomistyczny” V, 1992, s. 155–192. Analizę *Mowy* przeprowadził J. Domański w pracy *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997, s. 118–122.

Faktem jest, że w omawianej epoce horoskopy cieszyły się niesłabnącą popularnością³¹. Ficino sam zajmował się astrologią z wielką pasją i uważał się za lekarza dusz, co miało związek z przekonaniem, że los człowieka da się przynajmniej w pewnej mierze przewidzieć, a więc i odmienić. Natomiast Pico mocno występował przeciwko niemu, podkreślając, że zainteresowania astrologiczne stanowią raczej podkreślenie determinizmu, podczas gdy człowiek jest wolny i tego przekonania trzeba go uczyć³². W tym ujęciu właśnie wolność stawała się jedynym i ostatecznym warunkiem właściwego wyboru otwierającego możliwość powrotu do Absolutu.

Ostateczną odpowiedzią na renesansowe dylematy okazał się jednak nie platonizujący hermetyzm, mityczne inspiracje ani nawet scholastyczne rozważania prowadzone w duchu arystotelesowskim, lecz reformacja. Marcin Luter wrócił do lektury biblijnej i radykalizmu myśli augustyńskiej. W tym kontekście powróciła raz jeszcze problematyka zniszczenia ludzkiej natury. Przypomnijmy, że według *Formuły zgody* została ona uformowana z „tworzywa” (*massa*), które uległo swoistemu rozdarciu w rezultacie działań szatana³³. Sama natura jest zawsze i konsekwentnie uważana za dobrą substancję, zniszczoną przez grzech pierworodny, który ma jednak charakter akcydentalny³⁴. W ten sposób bardzo mocno została podkreślona różnica między stworzoną naturą człowieka i niestworzoną naturą Boga³⁵. Racjonalizacja, jaka dokonała się w konsekwencji przyjęcia tych założeń miała więc zupełnie inny charakter niż ta, którą znajdujemy w pismach przedstawicieli florenckiego renesansu. Jej fundamentalnym założeniem po raz kolejny stało się przekonanie o działaniu przeciwstawnych sił grzechu i łaski, czyli zniszczenia i odnowy w człowieku. Tylko podjęcie wytężonej pracy mogło mu pomóc w przezwyciężeniu tego rozdarcia, jednakże w tym przypadku było ono rozumiane jako droga do doskonałości grzesznika, a nie demiurgiczna misja „ziemskiego boga”. Co istotne, ta wanitatywna ścieżka przynależała także do duchowości kontrreformacyjnej. Wraz z upowszechnieniem tej zmiany

³¹ Por. E. Garin, *Zodiak życia. Astrologia w okresie Renesansu*, tłum. W. Jekiel, Warszawa 1992, zob. też S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. VI: *Człowiek*, Warszawa 1983, s. 251nn.

³² O krytyce astrologicznych koncepcji Ficina, które przedstawił Pico, zob. E. Garin, *Zodiak życia...*, s. 72–92.

³³ Brzmi ona: „(...) ponieważ człowiek ma ciało i duszę, to posiada dobrodziejstwo Bożego stworzenia i na pewno jest dziełem samego Boga, gdyż potrafi o czymś myśleć, mówić i coś czynić i działać (...). To zaś, że natura człowieka jest zepsuta, a jego myśli, słowa i czyny są skażone, to jest od początku i w sposób zasadniczy dziełem diabła”, II, I, 42, *Formuła zgody z 1577*, Biblioteka Klasyki Ewangelickiej 2, tłum. bp J. Pośpiech, Bielsko-Biała 1999, s. 95.

³⁴ *Formuła zgody...*, I, 55nn., s. 98nn.

³⁵ Opis tych dwóch natur jest szczególnie interesujący w odniesieniu do osoby Chrystusa: „Następnie wierzymy, nauczamy i wyznajemy, że bycie wszechmogącym, wiecznym, nieskończonym, móc być jednocześnie wszędzie w sposób naturalny, to jest według właściwości natury i jej naturalnej istoty, bycie obecnym dla siebie samego, wiedzieć wszystko to są rzeczywiście właściwości Boskiej natury, które też nigdy nie staną się istotnymi właściwościami ludzkiej natury. I znowu – bycie cielesnym, ciałem i krwią, bycie skończonym i ograniczonym, cierpieć, umierać, wstępować i zstępować, przenosić się z miejsca na miejsce, odczuwać głód, pragnienie, znosić zimno i gorąco, i tym podobne rzeczy to uważamy za właściwości ludzkiej natury, które nigdy nie staną się właściwościami Boskiej natury”, zob. „O osobie Chrystusa”, [w:] *Formuła zgody...*, cz. 2, VIII, 8–9, s. 175.

renesansowy ideał jedności Boga i świata, człowieka i jego działań, przeszedł do archiwum niespełnionych mitów i nieprawdopodobnych marzeń.

Podsumowując, można stwierdzić, że siłą napędową dla renesansowych przemian był narastający u schyłku średniowiecza światopoglądowy kryzys, którego świadomość pociągnęła za sobą konieczność poszukiwania nowych rozwiązań. Niestandardowym elementem tej procedury stało się odwołanie do źródeł wcześniej nieobecnych lub odrzuconych w chrześcijańskiej kulturze europejskiej, do których należały antyczne teksty, zarówno filozoficzne, jak i religijne, a także kabalistyczna tradycja żydowska. Rzecz znamienna, celem tych poszukiwań nie było obalenie tradycyjnych przekonań, ale ich nowe uzasadnienie. Jak słusznie stwierdził Johann Huizinga, indywidualizm nie był wynalazkiem renesansu, gdyż można o nim mówić już w odniesieniu do społeczności średniowiecznych. Jednakże indywidualizm odrodzeniowy stanowił wyjątkowy wariant tej koncepcji. Zgodnie z jego przesłaniem człowiek mógł nie tylko szukać jedności i doskonałej struktury w naturze i odzwierciedlających ją starożytnych mitach – on sam nadawał ją światu, kreując sensy i rzeczy i przez to integrując świat w spójną, doskonałą całość.