

Barbara Marczuk

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Od mikrokosmosu do nowego człowieka: refleksje na podstawie traktatów *De hominis dignitate* (1486) oraz *Heptaplus* (1489) Pica della Mirandoli

Mówi się, że człowiek jest mikrokosmosem złożonym z tych samych elementów co wszystko stworzenie (św. Grzegorz z Nyssy)¹.

Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe (2 Kor 5, 17).

Koncepcja człowieka jako zminiaturyzowanego modelu wszechświata, której pierwsze systematyczne sformułowanie przypisywane jest

¹ Grzegorz z Nyssy, *De hominis opificio*, cyt. za: L. Sozzi, *L'uomo microcosmo: diversi modi interpretativi*, [w:] *Macrocosmo, microcosmo. Scrivere e pensare il mondo nel Cinquecento tra Italia e Francia*, a cura di Rosanna Gorris Camos, Firenze 2004, s. 24.

Demokrytowi², stanowiła jedno z najbardziej popularnych *loci communes* zarówno w pismach filozofów starożytnych, jak i u ojców Kościoła czy przedstawicieli scholastyki. Człowiek, powołany do życia na końcu Boskiego dzieła stworzenia, jest jego ukoronowaniem: *omnium conclusio*³, dlatego nie stanowi nowej substancji, ale łączy w sobie cechy wszystkich wcześniejszych bytów i jest ich syntezą. Jego ciało zbudowane jest z tych samych co wszechświat czterech żywiołów: kośćce z ziemi, płuca z powietrza, płynny organiczny z wody, umysł z ognia („Z minerałami dzieli byt, z trawami i drzewami życie, czucie ze zwierzętami, myślenie z Aniołami”)⁴. Żadna inna istota nie jest wyposażona we wszystkie cztery atrybuty bytu, dlatego też w hierarchii istnień człowiek zajmuje miejsce osobne: sytuuje się powyżej minerałów, roślin i zwierząt, ale poniżej czystych duchów.

Człowiek nie tylko odzwierciedla w sobie harmonię i porządek wszechświata, ale jest z nim powiązany gęstą siecią analogii, korespondencji, więzów sympatii i antypatii. Panpsychiczny wszechświat, który według słów Platona „żyje, jest obdarzony duszą i rozumem” (*Timajos*, 30c), wpływa na kompleksję człowieka przez działanie planet, konstelacji gwiazd czy następstwo pór roku.

Wiele miniatur i rycin (najstarsze zachowane pochodzą z początku XIII wieku z *Elucidarium* Honoriusza z Autun) przedstawia system powiązań łączących człowieka z czterema żywiołami i planetami. Najpopularniejsze ilustracje ukazują patronat, który nad poszczególnymi częściami ciała człowieka roztaczają znaki zodiaku (*homo zodiacus*): są to np. *Godzinki Księcia de Berry* braci Limbourg (ok. 1410), stanowiące arcydzieło gotyckiego miniatorstwa, encyklopedyczne dzieło *Margarita Philosophica* Gregora Rejscha (1535) czy ilustrowany podręcznik anatomii Charles’a Estienne’a (1575). Słynny *Homo Vitruviano* Leonarda da Vinci (1490) przedstawia ciało człowieka jako wzór proporcji i miary wszechświata. Do końca XVI wieku w kulturze popularnej, szczególnie w almanachach, funkcjonują przedstawienia oparte na niekończących się i coraz bardziej skomplikowanych systemach analogii, łączących cztery żywioły

² Por. słowa Galena, który powołuje się na fragment B 34 Demokryta: „człowiek, który według Demokryta jest *mikrokosmosem*” (*De l'utilité des parties du corps humain*, III, 10, [w:] *Les présocratiques*, édition établie par Jean-Paul Dumont, Paris 1988, s. 862).

³ Formuła Scota Eriugeny, *De Divisione naturae*, cyt. za: A.-M. Schmidt, *La poésie scientifique en France au seizième siècle*, Paris 1938, s. 109.

⁴ Alain de Lille, *Distinctionum liber*: „Creatura proprie homo quia habet similitudinem cum omni creatura: esse cum lapidibus, vivere cum herbis et arboris, sentire cum brutis, ratiocinari cum Angelis” (cyt. za: A.-M. Schmidt, *La poésie scientifique en France au seizième siècle*, op. cit., s. 109).

z czterema temperamentami, czterema stadiami życia, czterema porami roku etc.

Historycy badający dzieje tej koncepcji w kulturze europejskiej zwracają uwagę na dwa istotne momenty jej reinterpretacji⁵. Pierwsza dokonała się w refleksji ojców Kościoła, którzy nie do końca akceptowali sztywny system powiązań między mikro- i makrokosmosem, zwłaszcza w jego wydaniu deterministyczno-astrologicznym. W IV wieku Grzegorz z Nyssy krytykował ten „pogański symbol”, twierdząc, że jego autorzy zamiast chwalić naturę człowieka, „uczynili go podobnym do komara i kreta [...], ponieważ i w nich są pomieszane cztery żywioły”. I dalej, za pomocą retorycznego *ratiocinatio*, podważał argumentację „mikrokosmiczną”:

Jaka zatem jest wielkość człowieka, jeśli uznamy go za obraz i podobieństwo kosmosu? Tego nieba, które krąży, tej ziemi, która się zmienia i wszystkich rzeczy, które się w nich zawierają i które przemijają jak to, co je otacza. Co więc decyduje o wielkości człowieka? Nie jego podobieństwo do kosmosu, ale to, że jest obrazem Stwórcy naszej natury⁶.

Nie odrzucając całkowicie toposu „mikrokosmicznego”, autorzy chrześcijańscy pojmują człowieka przede wszystkim jako *imago Dei*, dopiero w dalszej kolejności jako *imago mundi*⁷.

Renesans jest epoką kulminacji i licznych reinterpretacji teorii mikrokosmosu. Jak pisze Hélène Védrine, idea ta „od Paracelsusa (1493–1541) do Bruno (1548–1600), od Cardana (1501–1576) do Campanelli (1568–1639) przenika literaturę, filozofię, naukę i sztukę. Natura jawi się w niej jako siła witalna, bujna, tworząca bez wytchnienia”⁸. Wszechobecność tej teorii w XVI wieku wyznacza zarazem kres jej funkcjonowania w myśli zachodnioeuropejskiej. Filozoficzna i naukowa rewolucja dokonana w następnym stuleciu odsunęła w zapomnienie koncepcję korespondencji i analogii między człowiekiem i wszechświatem, choć pewne elementy tego imaginarium przetrwały u przedstawicieli prądów okultystycznych, by powrócić w XIX stuleciu w wyobraźni romantyków i symbolistów.

⁵ Przegląd interpretacji pojęcia mikrokosmosu wraz z obszerną bibliografią przedstawia L. Sozzi, *L'uomo microcosmo: diversi modi interpretativi*, op. cit., s. 23–36.

⁶ Grzegorz z Nyssy, *De hominis opificio*, cyt. za: L. Sozzi, *L'uomo microcosmo: diversi modi interpretativi*, op. cit., s. 24.

⁷ Por. H. Védrine, *Microcosme et macrocosme*, [w:] *Encyclopaedia Universalis*, t. 15, Paris 1992, s. 293–295.

⁸ H. Védrine, *Microcosme et macrocosme*, op. cit., s. 295.

Dwa teksty Pica della Mirandoli: *De hominis dignitate* (1486) oraz *Hep-taplus* (1489) sytuują się w centrum wczesnonowożytnej refleksji na temat człowieka jako mikrokosmosu. W pierwszym z nich Pico interpretuje tradycyjny topos *minore mundus* przez pryzmat fundamentalnej dla epoki renesansu idei godności istoty ludzkiej. W drugim podejmuje refleksję nad mikrokosmosem w świetle koncepcji Nowego Człowieka zawartej w Listach św. Pawła.

Celem tego artykułu nie jest zaproponowanie nowej interpretacji tych dzieł, co w zestawieniu z pracami na temat Pica, pióra najwybitniejszych współczesnych historyków idei byłoby zuchwałością⁹, ale przedstawienie kilku interesujących wątków, mogących stanowić punkt odniesienia dla rozważań na temat koncepcji Nowego Człowieka w czasach bliższych współczesności.

Mowę o godności człowieka dwudziestotrzyletni Pico planował wygłosić w Rzymie w styczniu 1487 roku podczas debaty uczonych na temat jego dziewięciuset *Conclusiones*, które właśnie wyszły drukiem. Debata nie doszła do skutku z powodu interwencji papieża Innocentego VIII, a sam tekst został opublikowany dopiero w 1496 roku, już po śmierci autora¹⁰. Zasadniczym tematem *Oratio* jest pochwała mądrości, odwołującej się do całego dostępnego wówczas intelektualnego dziedzictwa ludzkości. Ten „niezrównany erudyta, który przeczytał wszystko”¹¹, czerpie inspiracje z filozofii Platona i Arystotelesa, z chaldejskich nauk ezoterycznych, egipskiego hermetyzmu, żydowskiej kabały, a także od mędrców arabskich, scholastyków i neoplatoników, poszukując jednej, uniwersalnej prawdy¹². Interesować nas będzie pierwsza, tzw. antropologiczna część *Oratio* (wersy

⁹ Na temat Pica pisali m.in. E. Cassirer, P. O. Kristeller, H. de Lubac, F. A. Yates. Obszerłą bibliografię, głównie obcojęzyczną, podają autorzy wydania: G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka*, tłum. i oprac. Zbigniew Nerczuk i Mikołaj Olszewski, wstęp Danilo Facca, Warszawa 2010. Jedyną monografią w języku polskim na temat Pica jest książka G. Kurylewicz, *Poznanie i niepoznawanie istnienia – Giovanni Pico della Mirandola w poszukiwaniu metafizycznej zgodności wszystkiego, co istnieje*, Warszawa 2004.

¹⁰ Pierwotny tytuł *Oratio*, zachowany w pierwodruku bolońskim przygotowanym przez bratanka Pica, Gianfrancesco della Mirandola, został zmieniony w wydaniu w Strasburgu w 1504 r. na *De hominis dignitate* i w takiej formie wszedł do kanonu.

¹¹ Y. Hersant, *Préface*, [w:] G. Pico della Mirandola, *De la dignité de l'homme*, traduit du latin et préfacé par Y. Hersant, Nîmes 2002, s. XIII.

¹² Łączenie tak rozbieżnych inspiracji było charakterystyczne dla piętnasto- i szesnastowiecznych humanistów przekonanych o istnieniu *prisca theologia* (teologii pierwszych czasów), czyli pierwotnej prawdy objawionej, której istota przetrwała w pismach starożytnych filozofów. Termin ten pojawia się u nauczyciela i mistrza Pica, Marsilia

1–149), ponieważ dalsze sekwencje tekstu stanowią wprowadzenie do problematyki i metodologii *Conclusiones*, do których miały stanowić wstęp.

W *exordium* oracji Pico zwraca uwagę na niewystarczalność wcześniejszej, materialistyczno-astrologicznej, koncepcji człowieka jako *imago mundi*, która unieruchamiała ów „mały wszechświat” w deterministycznym kombinezonie zależności od żywiołów i planet. Tradycyjnie używane formuły, mające zaświadczać o wyższości człowieka wobec wszystkich innych stworzeń: *interstitium* (środek), *mundi copula et hymenaeus* (zwornik i zaślubiny świata), *creaturarum internuntius* (pośrednik między stworzeniami) (s. 3)¹³ nie stanowią według Pica wystarczającego argumentu dla potwierdzenia tej tezy. Dlatego podstawą rozważań o godności człowieka jest w tym tekście nie tyle sama budowa istoty ludzkiej, ile jej usytuowanie w świecie. Pozycja „pośrednia” (*interstitium*) nie jest pojmowana przez Pica na sposób statyczny i deterministyczny, lecz jako dynamiczna przestrzeń wolności, zmuszająca do czujności i nieustannego wysiłku. Syntetyczny wykład rozumienia tej idei zawiera się w prozopoei, którą Bóg, *summus architectus et optimus opifex* (najwyższy architekt i najlepszy rzemieślnik, s. 4), wypowiada do Adama w ostatniej sekwencji dzieła stworzenia:

Nie przyznaliśmy ci, Adamie, ani określonego miejsca, ani własnego kształtu, ani szczególnego dziedzictwa, abyś miał i posiadał, według swego pragnienia i decyzji, zawsze taki kształt i takie dobra, jakie sam wybierzesz. Wszystkie inne stworzenia mają określoną naturę, ograniczoną prawami przez nas ustalonymi. Ty jeden, wolny od wszelkiej przeszkody, według **swjej woli** (*pro tuo arbitrio*), w której mocy cię pozostawiliśmy, ustalisz swoją własną naturę. Umieściliśmy cię pośrodku świata, abyś stamtąd dogodnie zgłębiał to, co jest w świecie. Nie uczyniliśmy cię ani niebiańskim, ani ziemskim; ani śmiertelnym, ani nieśmiertelnym; niczym wolnym i z nadania **twórcą i rzeźbiarzem** (*quasi arbitrius honorariusque plastes et fctor*) samego siebie. Nadaj sobie taki kształt, jaki wybierzesz. Możesz zejść (*degenerare*) do kształtu zwierzęcia, bytu niższego szczebla. Będziesz mógł, według decyzji swego ducha, odrodzić się (*regenerari*) stworzeniem boskim, bytem szczebla wyższego (s. 7–9).

Ficina w dziele *Theologia Platonica* z 1482 r. (por. A. Klimkiewicz, *Hypnerotomachia Poliphili Francesca Colonna*, Kraków 2015, s. 31, przypis 22).

¹³ Wszystkie cytaty z *Oratio* podaję za wydaniem łacińsko-francuskim G. Pico della Mirandola, *De la dignité de l'homme*, op. cit. w moim tłumaczeniu (po cytacie podaję numer strony tego wydania). W proponowanych tłumaczeniach wykorzystuję niektóre sugestie tłumaczy polskich zawarte w wydaniu: G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka*, op. cit.

Człowiek został umieszczony pośrodku świata i powołany do życia na końcu stworzenia po to, „by był ktoś, kto będzie mógł docenić racjonalność tego dzieła, ukochać jego piękno, podziwiać jego ogrom” (s. 6). W ujęciu Pica, Adam-mikrokosmos to zatem *universi contemplator; naturae interpres* (kontemplujący wszechświat; tłumacz natury), który streszcza świat nie tylko w swoim ciele, ale przede wszystkim w umyśle, poprzez dynamiczne poznanie. Tym samym słowa *plastus et factor* (twórca i rzeźbiarz) nie odnoszą się do zagospodarowywania ziemi i czynienia jej sobie poddaną, ale do kształtowania i doskonalenia samego siebie.

Adam nie został stworzony jako doskonały, ale jako wolny¹⁴, dlatego nie podlega determinizmowi natury, według swej wolnej woli decyduje, czy chce zniżyć się (*degenerare*) do poziomu bytów niższych (zwierząt, roślin, minerałów...) czy odrodzić się (*regenerari*) w formie boskiej. Podstawowym rysem człowieka-mikrokosmosu jest więc możliwość dokonywania wyboru w nieustannym oscylowaniu między różnymi szczeblami bytu. Tym samym opuszczenie właściwej mu pozycji *interstitium* i unieruchomienie na niższym poziomie istnienia odbiera mu plastyczność, która w zamysle Boga miała być głównym atrybutem jego kondycji: „Jeśli widzicie pełzającego po ziemi człowieka hołdującego własnemu brzuchowi, nie jest to człowiek, ale kłoda drewna, jeśli widzicie człowieka, który ze wzrokiem omamionym próżnymi fantasmagoriami własnej wyobraźni [...] stał się niewolnikiem zmysłów, macie zwierzę przed oczami, a nie człowieka” (s. 11).

Jedynym środkiem do tego, by „wspinać się po drabinie Jakubowej w towarzystwie aniołów” (s. 23) jest według Pica studiowanie filozofii i sztuk wyzwolonych. Istotną część oracji poświęca on na omówienie roli, jaką „nauki oczyszczające” odgrywają w duchowym doskonaleniu się człowieka: wiedza moralna „opanowuje impet namiętności”, dialektyka „rozprasza mgłę umysłu”, filozofia, „gwarantuje pokój między ciałem i duszą” i wreszcie teologia, która pozwala doświadczyć „wewnętrznej wizji boskich prawd”¹⁵ (s. 25). Kontemplacja dzieła stworzenia, umiłowanie mądrości, nieskrępowane pragnienie poznania pozwalają nie zejść do stadium

¹⁴ O. Boulnois podkreśla, że w systemie antropologicznym Pica wolność stanowi fundament istoty człowieka i jest najważniejszym atrybutem udzielonego mu Boskiego obrazu (idem, *Humanisme et dignité de l'homme selon Jean Pic de la Mirandole*, [w:] J. Pic de la Mirandole, *Ceuvres philosophiques*, trad. G. Tognon i O. Boulnois, Paris 1993, s. 308n).

¹⁵ Pico określa to doświadczenie za pomocą greckiego słowa *epopteia*, oznaczającego stan pełnej inicjacji w misteria. Termin ten pojawia się w *Uczcie* Platona 209e oraz u Pseudo-Dionizego, *O hierarchii niebieskiej*, I, 2 (por. *Mowa o godności człowieka*, op. cit., s. 63, przypis 72).

zwierzęcia, utrzymać nadany Adamowi przez Boga status istoty pośredniej, nieustannie wznoszącej się ku bytom wyższym, anielskim: „Niech święta ambicja napełni nasz umysł i sprawi, abyśmy nie zadowolając się przeciętnością, dążyli do szczytów i ze wszystkich sił pracowali nad tym, by je osiągnąć, ponieważ możemy to zrobić, jeśli chcemy” (s. 15).

Zawarta w *Oratio* entuzjastyczna pochwała *dignitas hominis* ufundowanej na wolności i nieograniczonej mocy twórczej sprawiła, że w ubiegłym stuleciu wielu badaczy (szczególnie Giovanni Gentile i Ernst Cassirer)¹⁶ uznało to dzieło za „manifest humanizmu”, jeden z tekstów założycielskich renesansowej antropologii o epokowym znaczeniu dla nowożytnej filozofii europejskiej. Pica okrzyknięto prekursorem religii racjonalnej i synkretyzmu poznawczego, a tytuł *O godności człowieka* „stał się niemal sygnaturą epoki nowożytnej – antropocentrycznej *par excellence*”¹⁷. Wbrew tym opiniom późniejsi badacze: Henri de Lubac, Giovanni di Napoli, Bruno Nardi, analizując wielość patrystycznych, scholastycznych i mistycznych reminiscencji obecnych w *Oratio*, podkreślali zgodność tego tekstu z katolicką ortodoksją. Henri de Lubac zwraca uwagę, że Bóg kieruje swą przemową do Adama przed jego upadkiem, gdy dążenie do osiągnięcia formy boskiej było jego naturalną skłonnością. Podkreśla także istotny szczegół, jakim jest różnica gramatyczna dwóch ważnych czasowników użytych w konkluzji boskiej prozopopei. Zejście do stadium zwierzęcia wyrażone jest w stronie czynnej (*degenerare*), podczas gdy wzniesienie się na wyższy szczebel wymaga interwencji nadprzyrodzonej (*regenerari*). Szczególnie ważne jest także sformułowanie: „quasi arbitrarius **honorariusque** plastes et fitor”. Uzmysławia ono, że możliwość tworzenia i rzeźbienia samego siebie człowiek posiada nie ze swej natury, ale z Boskiego nadania¹⁸. W świetle tych uwag diagnozowanie woluntarystycznej czy pelagiańskiej inklinacji w *Oratio* staje się mniej przekonujące, jakkolwiek kwestie takie jak skażenie natury ludzkiej przez grzech czy konieczność łaski zawarte są w tym tekście wyłącznie *implicite*. Nie sposób też nie spostrzec braku wątków chrystologicznych oraz śladowej proporcji odwołań do Nowego Testamentu w stosunku do innych autorytetów.

¹⁶ G. Gentile, *Il concetto dell'uomo nel Rinascimento* (1916); E. Cassirer, *Indywiduum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927). Ich opinie przytacza D. Facca, *Wstęp*, [w:] G. Pico della Mirandola, *Mowa o godności...*, op. cit., s. 14–16.

¹⁷ D. Facca, *Wstęp*, op. cit., s. 14.

¹⁸ Na te interpretacje powołuje się D. Facca, *Wstęp*, op. cit., s. 19. Polscy tłumacze *Mowy* wyjaśniają, że termin *honorarius* określa funkcję pochodzącą z nadania najwyższego władcy i sprawowaną w jego imieniu (*ibid.*, s. 39, przypis 14).

Kwestie obecne w *Oratio* zaledwie *in filigrane* zostały wysunięte na pierwszy plan w powstałym trzy lata później dziele *Heptaplus*. *De septiformi sex dierum Genesoes enarratione* (1489). Ten „skończony traktat z dziedziny metafizyki, filozofii natury i hermeneutyki”¹⁹ składa się z siedmiu (jak wskazuje tytuł) *expositiones*, stanowiących komentarz do Genesis 1, 1–27, „w którym zostały zawarte tajemnice całego stworzenia” (*Proemio*, s. 170)²⁰. Pico powrócił w nim do koncepcji mikrokosmosu, rozwijając ją tym razem na podstawie tekstów biblijnych (Stary Testament, interpretowany przez pryzmat kabały żydowskiej, a z Nowego głównie Listy św. Pawła). Zgodnie z tradycyjną koncepcją mikrokosmosu człowiek przedstawiony jest tu jako kompendium stworzenia: „*minore mundus*, w którym dostrzec można i ciało zbudowane z pomieszanych żywiołów, i niebiańskiego ducha, i roślinną duszę wegetatywną, i zwierzęce czucie, i podobieństwo do Boga” (*Proemio*, s. 193). Inaczej jednak niż w *Oratio*, Pico rozważa nie tylko nadzwyczajną godność człowieka, sytuującą go nawet ponad aniołami²¹, ale także jego status ontologiczny po grzechu pierworodnym. Stan Adama po upadku interpretuje konsekwentnie przez pryzmat koncepcji *Homo Novus*, takiej, jaką św. Paweł zawarł w Listach²². Osnową rozważań Pica we wszystkich siedmiu *expositiones*, dotyczących stworzenia świata, jest zatem nie tylko korespondencja, łącząca mikro- i makrokosmos, ale przede wszystkim relacja między pierwszym, ziemskim człowiekiem – Adamem, a Drugim Człowiekiem, człowiekiem niebieskim – Jezusem Chrystusem, mikrokosmosem doskonałym: „Tak jak człowiek jest najwyższą syntezą wszystkich niższych bytów, tak Chrystus jest najwyższą syntezą wszystkich ludzi” (exp. I, s. 221).

Trzeba w tym miejscu przypomnieć, że według św. Pawła konsekwencje grzechu pierworodnego, którymi są słabość woli, skłonność ku temu, co doczesne i przemijające, poddawanie się pożądliwościom ciała i pysze

¹⁹ G. Kurylewicz, *Poznanie i niepoznawanie istnienia...*, op. cit., s. 232. Według autorki słowo *cabala* oznacza u Pica hermeneutykę biblijną w ogólności.

²⁰ Wszystkie cytaty z *Heptaplusa* na podstawie wydania G. Pico della Mirandola, *Heptaplus*, [w:] *De dignitate hominis. Heptaplus. De ente et uno e scritti varii*, a cura di E. Garin, t. 1, Firenze 1942. W nawiasach po cytacie podaję numer *expositio* oraz stronę niniejszego wydania.

²¹ „My wszyscy, którym przez łaskę Chrystusa dana została moc stania się dziećmi Bożymi, możemy wznieść się ponad naturę aniołów” (*Heptaplus*, exp. III, s. 267).

²² Na kartach Nowego Testamentu termin ten pojawia się 168 razy (por. A. J. Nowak, *Homo religiosus et homo novus*, [w:] *Homo Novus*, red. A. J. Nowak, T. Paszkowska, Lublin 2002, s. 18).

żywota, składają się na dziedzictwo „dawnego człowieka”²³. Nowym Człowiekiem jest Chrystus: „obraz Boga niewidzialnego – Pierworodny wobec każdego stworzenia” (Kol 1, 15). Potomkowie Adama, zanurzeni przez chrzest w śmierć i w zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, stają się nowym stworzeniem, nowym człowiekiem²⁴. Tę przemianę ontyczną i egzystencjalną Apostoł określa mianem „przyoblekania się w Chrystusa” (Gal 3, 27). Nie może się ona dokonać wysiłkiem woli człowieka, ale przez działanie Ducha Świętego w sakramencie chrztu. Nowy człowiek, odrodzony przez chrzest, otrzymuje łaskę, bez której nie mógłby odbudowywać w sobie *imago Dei*, zniszczonego przez grzech pierworodny.

Koncepcje antropologiczne św. Pawła są istotnym punktem odniesienia dla rozważań Pica na temat Adama: Listy są wielokrotnie cytowane i przywoływane *explicite* na kartach *Heptaplusa*. Jednocześnie proponowana przez filozofa refleksja na temat starego i nowego człowieka zostaje wzbogacona odwołaniami do toposu „mikrokosmicznego”²⁵. Według Pica grzech pierworodny zatarł bowiem w człowieku nie tylko *imago Dei*, ale także odzwierciedlenie harmonii wszechświata. Adam przestał być wolny, ponieważ utracił naturalną skłonność do panowania nad zmysłami i złymi namiętnościami; nie jest harmonijną syntezą bytów, została bowiem zachwiana równowaga między jego duszą racjonalną (niebo), duszą czującą (woda) i ciałem (ziemia) (exp. IV, s. 279), nie może też być twórcą samego siebie, bo unieruchomił się na niższym szczeblu istnienia: „gdy tylko obraz Boga został w nas zatarty przez zmazę grzechu, zaczęliśmy, nieszczęśni nędznicy, służyć naszym zwierzętom i mieszkać w ich zagrodzie” (exp. IV, s. 286).

Na starym człowieku ciąży nie tylko brzemień grzechu pierworodnego: skoro bowiem został stworzony jako *imago mundi*, to każdy popełniony przez niego grzech efektywny staje się „kosmiczną katastrofą”, w której uczestniczą wszystkie żywioły:

Tak jak wszystkie rzeczy są nam życzliwe, gdy zachowujemy prawo, które zostało na nas nałożone, tak samo gdy przez grzech łamiemy prawo, wszystkie żywioły stają się nam wrogie i nieprzyjazne. [...] Szkodzimy bowiem nie tylko sobie, ale światu (*universo*), który w sobie zawieramy. [...] Ci, którzy gwałcą

²³ Por. S. Szymik, *Nowy człowiek w Chrystusie. Wybrane aspekty antropologii biblijnej*, „Forum Teologiczne” 10 (2009), s. 14.

²⁴ Rozróżnienie pisowni małą literą (gdy chodzi o człowieka) i wielką (gdy dotyczy Chrystusa) stosuje A. J. Nowak, *Słowo wstępne*, [w:] *Homo Novus*, op. cit., s. 8n.

²⁵ Obrazowanie „mikrokosmiczne” nie jest obce św. Pawłowi: „My również, dopóki byliśmy nieletni, pozostawaliśmy w niewoli »żywiołów tego świata«” (Gal 4, 3).

Boskie prawo [...] są winni obrazy wszechświata i Bożego majestatu, którego obraz splugawili swoją szkaradną nieprawością (exp. V, s. 307).

Eksponując skutki grzechu pierworodnego i skażenie ludzkiej natury, Pico podkreśla za św. Pawłem, że odbudowanie w człowieku Bożego obrazu i przywrócenie harmonii między mikro- i makrokosmosem mogą się dokonać wyłącznie z woli Stwórcy, poprzez Nowego Człowieka-Chrystusa:

Tak jak my wszyscy, w pierwszym Adamie [...] zniżyliśmy się do stadium prymitywnego zwierzęcia, tak w Adamie nowym, Jezusie Chrystusie [...], przemienieni przez łaskę, jesteśmy ponownie poczęci (*regeneramur*), by przejść od stanu człowieka do Bożego synostwa (exp. IV, s. 286)²⁶.

Przez sakrament chrztu [...] zostaliśmy na nowo poczęci jako synowie Boży, zrodzeni nie z krwi, ale z Boga (exp. VII, s. 373).

W pierwszym fragmencie warto zwrócić uwagę na czasownik *regeneramur*, użyty w stronie biernej. Wskazuje on na to, że przyjmując chrzest, człowiek nie zostaje **od-rodzony** w stanie pierwotnym, ale **zrodzony na nowo** przez łaskę, wprowadzony w zupełnie inny wymiar²⁷. Wprawdzie nadal podlega skażonej grzechem ludzkiej naturze, ale jest człowiekiem łaski, dzięki niej może się doskonalić i dążyć do „natur lepszych” (exp. VI, s. 319), aby na końcu drogi „móc przegłądać się w Bogu” (*reflecti in Deo possumus*, exp. VII, s. 337).

O ile w *Oratio* celem Adama było wznoszenie się na poziom wyższych bytów poprzez filozofię i kontemplację, o tyle w *Heptaplusie* dążeniem człowieka jest *christiformitas*: stanie się „na obraz i podobieństwo” Syna Bożego. Poruszając kwestię *imago Dei*, Pico inspirowane jest głównie słowami św. Pawła: „Stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą, a ostatni Adam duchem ożywiający. [...] Pierwszy człowiek z ziemi – ziemski, Drugi Człowiek – z nieba [...]. A jak nosiliśmy obraz ziemskiego [człowieka], tak też nosić będziemy obraz [Człowieka] niebieskiego” (1 Kor 15, 45–47). Nawiązuje także do interpretacji ojców Kościoła, zgodnie z którą

²⁶ We fragmencie tym Pico nawiązuje do typologii Adama i Chrystusa rozwiniętej przez św. Pawła w Rz 5, 12–18.

²⁷ Zob. J. Pałucki, *Nowy człowiek w Jezusie Chrystusie. Studium patrystyczne*, [w:] *Homo Novus*, op. cit., s. 47.

obraz i podobieństwo („faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram”, Gen 1, 26) nie są pojęciami synonimicznymi²⁸:

Pierwowzorem „obrazu i podobieństwa” był przewidziany w planach Bożej Opatrzności wcielony Jednorodzony Syn Boży²⁹. „Obraz” wskazywał na Jego człowieczeństwo, a „podobieństwo” na Jego bóstwo. Adam w raju, wyposażony w atrybuty „obrazu”, czyli wolną wolę i rozum, miał zmierzać do „podobieństwa”, czyli coraz bardziej się doskonalić, aż do osiągnięcia zjednoczenia z Bogiem. [...] Popelniając pierwotny grzech pychy, Adam zamazał w sobie „obraz Boży” i utracił „podobieństwo”, którego udzielił mu Bóg, aby je w sobie rozwijał³⁰.

Pico rozumie zależność między *imago* i *similitudo* w ten sam dynamiczny sposób. Choć tylko raz używa w *Heptaplusie* binomu „obraz i podobieństwo” (exp. V, s. 303) (w innych wypadkach posługuje się wyłącznie *imago*), pojmując „obraz” nie jako stan zastany, ale jako punkt dojścia, etap, na którym nowy człowiek poprzez łaskę dostąpi *summae felicitatis*³¹, innej niż *felicitas naturale*. Do szczęścia naturalnego, pojmowanego jako harmonia i pokój, prowadziły filozofia, a także *artes liberales*, o których była mowa w *Oratio* i dzięki którym człowiek mógł zniżyć się do poziomu zwierzęcia. *Vera felicitas* ma natomiast według Pica wymiar mistyczny, polega

²⁸ Por. Klemens Aleksandryjski: „A czyż niektórzy z naszych nie w ten sposób interpretują zwrot: »na obraz«, że tę właściwość otrzymał człowiek zaraz po urodzeniu, a zwrot »na podobieństwo«, że tę właściwość uzyskuje dopiero później, w miarę doskonalenia?” (*Kobierce*, II, 22, cyt. za: J. Pałucki, *Nowy człowiek w Jezusie Chrystusie*, op. cit., s. 46).

²⁹ Teza, że Chrystus był przewidziany w planach Bożych bez względu na to, jak postąpi Adam w Raju, została sformułowana przez Dunsza Szkota (*Opus Oxoniense*, III, d. 19). Pico w *Conclusiones* potwierdza to przekonanie: „Nawet gdyby Adam nie zgrzeszył, Bóg by się wcielił, ale nie zostałby ukrzyżowany” (*Conclusiones*, 15, cyt. za: J. Pic de la Mirandole, *Œuvres philosophiques*, op. cit., s. 315).

³⁰ M. Chmielewski, *Duchowość nowego człowieka (zarys problematyki)*, [w:] *Homo Novus*, op. cit., s. 218. To rozróżnienie opiera się na słowach św. Pawła: „My zaś wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu” (2 Kor 3, 18); zob. także Kol 3, 9–10.

³¹ Pico podkreśla, że pragnienie osiągnięcia takiego stanu własnym staraniem, a nie przez łaskę, jest grzechem: „Od tej szczęśliwości odsunięty jest diabeł, ponieważ chciał się do niej wznieść o własnych siłach (*ascendere*), a nie zostać porwanym (*rapi*)” (exp. VII, s. 336).

na tym, by – jak powtarza za św. Pawłem: „Znać Boga tak, jak jesteśmy poznani” (exp. VII, s. 337)³².

Dzięki swej paulińskiej inspiracji *Heptaplus* jawi się jako dopełnienie gnozeologicznego optymizmu wyrażonego w *Oratio*. Adam to nie tylko *universi contemplator*, filozof wspinający się poprzez poznanie do świata transcendentnych idei, ale *homo novus*, który będzie miał udział w eschatologicznym zjednoczeniu stworzenia ze Stwórcą:

Widzicie, z jaką dokładnością wszystkie części świata i człowieka wzajemnie ze sobą korespondują. Ich przymierze jest dobre, ponieważ jest zwrócone do Boga, będącego dobrem samym. I tak jak świat jest jeden, choć składa się z wielu części, tak też na końcu stanie się jednym ze swym Autorem. My także naśladujemy najświętsze przymierze świata [...], aby połączyć się z Nim w szczęśliwości (exp. VII, 7)³³.

Podsumowując tych kilka refleksji, trzeba zadać pytanie o to, w jakim stopniu idee sformułowane przez filozofa u progu epoki wczesnonowożytnej mogą wytrzymać konfrontację ze współczesnymi koncepcjami Nowego Człowieka, opartymi na wierze w soteriologiczną moc nauki i techniki czy na utopijnym marzeniu o przewyżczeniu wszelkich biologicznych ograniczeń ludzkiej istoty³⁴.

Podstawową różnicą między koncepcjami technologicznymi a propozycjami Pica wydaje odniesienie tych ostatnich do Boskiej transcendencji. W *Oratio* Adam-Mikrokosmos, wyniesiony w swej godności ponad wszystkie inne stworzenia i uzdolniony do przyswajania sobie cnoty, jest poddany Stwórcy, nie aspiruje do konkurowania z Jego mocą czy przejmowania boskich kompetencji. W *Heptaplusie* Adam, ponownie zrodzony w Chrystusie, staje się nowym stworzeniem, niesionym mocą łaski (ale przy współpracy wolnej woli) do ostatecznego podobieństwa z Bogiem. W zestawieniu z dwudziestowiecznymi totalitarnymi projektami inżynierii dusz czy też z aktualnymi post- i transhumanistycznymi

³² 1 Kor 13, 12: „Teraz poznaję po części, wtedy zaś będę poznawał tak, jak sam zostałem poznany”.

³³ Podobną wizję zjednoczenia człowieka-mikrokosmosu z Bogiem kończy się poemat *Microcosme* Maurice Scève’a, powstały 80 lat później (1562): „Son fils, son Christ, son consubstantial [...] / Qui restituera son Homme à Dieu, son Père / Nous adoptant en part de son règne prospère: / Commencement, et fin principiant son bout, / Son Rien, son **Microcosme, unira à son Tout**” (M. Scève, *Microcosme*, Paris 2013, ks. III, w. 983–993).

³⁴ Syntetyczny przegląd współczesnych koncepcji nowego człowieka przedstawia M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji*, Poznań 2014.

eksperymentami mającymi zapewnić nieśmiertelność cielesną przez klonowanie „części zamiennych” albo umożliwić wieczne trwanie wyabstrahowanej świadomości ludzkiej przeniesionej z ciała w komputer, koncepcje Pica mogą być traktowane jako „wspomnienie, które rozświetla moment niebezpieczeństwa”³⁵ i stanowić przednaukową, humanistyczną przeciwwagę dla scjentystycznych utopii.

Abstract

From the Microcosm to the New Man: Reflections on *Oratio de hominis dignitate* (1486) and *Heptaplus* (1489) by Pico della Mirandola

This chapter considers the idea of the new man through the prism of two texts by the Italian Neoplatonic philosopher Pico della Mirandola (1463–1494): *Oration on the Dignity of Man* and *Heptaplus*. The points of reference for the proposed analysis are two key concepts in Renaissance anthropology: the notion of man as a microcosm containing all of the elements of the universe and the great chain of life on the one hand, and on the other, the opposition between Adam and the New Man – Christ – developed in the letters of St. Paul. In his *Oration*, Pico moves away from traditional determinist interpretations of the topos of the *minor mundus*, accenting instead man’s freedom, which through contemplation and the study of philosophy, enables him rise to the level of the angels. In *Heptaplus*, Pico stresses that in perfecting himself man’s aim is to become like the New Adam and the perfect microcosm that is Christ.

Bibliografia

- Boulnois Olivier, *Humanisme et dignité de l’homme selon Jean Pic de la Mirandole*, [w:] Jean Pic de la Mirandole, *Œuvres philosophiques*, trad. Giuseppe Tognon i Olivier Boulnois, Paris 1993, s. 293–340.
- Chmielewski Marek, *Duchowość nowego człowieka (zarys problematyki)*, [w:] *Homo Novus*, red. o. Antoni Jozafat Nowak, Teresa Paszkowska, Lublin 2002, s. 217–226.
- Klichowski Michał, *Narodziny cyborgizacji*, Poznań 2014.
- Klimkiewicz Anna, *Hypnerotomachia Poliphili Francesca Colonna*, Kraków 2015.
- Kurylewicz Gabriela, *Poznanie i niepoznawanie istnienia – Giovanni Pico della Mirandola w poszukiwaniu metafizycznej zgodności wszystkiego, co istnieje*, Warszawa 2004.
- Lubac Henri de, *Pic de la Mirandole, Études et discussion*, Paris 1974.
- Nardi Bruno, *La mistica averroista e G. Pico della Mirandola*, [w:] idem, *Saggi sull’aristotelismo padovano*, Firenze 1958, s. 127–146.
- Nowak Antoni Jozafat, *Nowy Człowiek*, Rybnik 2002.

³⁵ W. Benjamin, *Thèses sur la philosophie de l’histoire*, cyt. za: M. Clément, *Préface*, [w:] M. Scève, *Microcosme*, op. cit., s. 32.

- Pałucki Jerzy, *Nowy człowiek w Jezusie Chrystusie. Studium patrystyczne*, [w:] *Homo Novus*, red. Antoni Jozafat Nowak, Teresa Paszkowska, Lublin 2002, s. 43–55.
- Pico della Mirandola Giovanni, *De la dignité de l'homme*, tłum. i oprac. Yves Hersant, Nîmes 2002.
- Pico della Mirandola Giovanni, *Heptaplus*, [w:] *De dignitate hominis. Heptaplus. De ente et uno e scritti varii*, a cura di Eugenio Garin, t. 1, Firenze 1942.
- Pico della Mirandola Giovanni, *Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka*, tłum. i oprac. Zbigniew Nerczuk i Mikołaj Olszewski, wstęp Danilo Facca, Warszawa 2010.
- Scève Maurice, *Microcosme*, oprac. Michèle Clément, Paris 2013.
- Schmidt Albert-Marie, *La poésie scientifique en France au seizième siècle*, Paris 1938.
- Sozzi Lionello, *L'uomo microcosmo: diversi modi interpretativi*, [w:] *Macrocosmo, microcosmo. Scrivere e pensare il mondo nel Cinquecento tra Italia e Francia*, a cura di Rosanna Gorris Camos, Firenze 2004, s. 23–36.
- Szram Mariusz, *Nauka o grzechu Adama w Komentarzu do listu Św. Pawła do Rzymian Orygenesu*, [w:] *Grzech pierworodny*, Kraków 2012, s. 41–66 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 12).
- Szymik Stefan, *Nowy człowiek w Chrystusie. Wybrane aspekty antropologii biblijnej*, „Forum Teologiczne” 10 (2009), s. 7–18.
- Védrine Hélène, *Microcosme et macrocosme*, [w:] *Encyclopaedia Universalis*, t. 15, Paris 1992, s. 293–295.