

Joanna Smoluk-Stachowska  
Wyższa Szkoła Humanistyczna  
Towarzystwa Wiedzy Powszechnej  
w Szczecinie

## MISTYCYZM I EZOTERYZM A KONCEPCJE GODNOŚCI CZŁOWIEKA W RENESANSOWYCH WŁOSZECH

### Wprowadzenie

Koncepcja człowieka jako istoty złożonej z dwóch odmiennych substancji – niematerialnej, rozumnej duszy oraz fizycznego ciała – sięga swymi korzeniami samych początków starożytnej myśli filozoficznej<sup>1</sup>. Antyczni mędracy, tacy jak Sokrates czy Platon, wierzyli bowiem głęboko, iż człowiek to nie tylko zwykła materia – ciało zdolne poruszać się czy też doznawać najróżniejszych wrażeń zmysłowych. To także coś, co musi się radykalnie od owej materii różnić, a jednocześnie jest w stanie wprowadzić fizyczne ciało w ruch i nim zarządzać. To coś odwiecznego, którego źródłem jest świat idei, eidosów – jak uważał Platon<sup>2</sup>.

Tym wyjątkowym elementem składającym się na istotę człowieka miałyby być nieśmiertelna dusza sprawująca władzę nad naszą materialną powłoką. Według starożytnych filozofów to właśnie dzięki niej człowiek różni się od zwierząt – może odczuwać i racjonalnie poznawać otaczający go świat. To w niej swoją siedzibę ma rozum, który umożliwia istocie ludzkiej myślenie, analizowanie i wydawanie sądów. To również ta część człowieka, która po śmierci ciała powróci do wiecznego świata, z którego przybyła. Ciało w tej wizji postrzegane było zatem jako marna zewnętrżność, swoiste „więzienie dla duszy”, która pragnie się uwolnić i wzbić wysoko do nieba. Cieleśność ze swojej natury ogranicza bowiem duszę i próbuje usidlić ją w materialności a tymczasem świat fizyczny nie jest jej domem i nie w nim pragnie ona przebywać. Jej cel to świat idealny, odwieczny i nieśmiertelny – świat eidosów. To właśnie tak postrzegana dusza formuje zniszczalne ciało a nie odwrotnie, dlatego też starożytni filozofowie wysuwali najróżniejsze koncepcje etyczne, aby człowiek w swoim zachowaniu starał się dbać o ową nieśmiertelną cząstkę i rozwijać ją

---

<sup>1</sup> Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, T1, Lublin 2018, s. 315-316.

<sup>2</sup> Zob. Platon, *Fedon*, Warszawa 1986.

jak najpełniej, by - gdy nadejdzie na to czas – mogła swobodnie powrócić do swojego źródła. Arystoteles dopełnił ową wizję zaznaczając, iż dusza rozumna czyli najbardziej rozwinięta część duszy ludzkiej stanowi swoisty wyznacznik godności człowieka i zarazem jego esencję<sup>3</sup>. Gdyby nie ona, ludzkość można byłoby bez żadnej przeszkody sprowadzić do kategorii czysto zwierzęcej, biologicznej. Posiadanie jej przez istotę ludzką świadczy o wyższości człowieka nad wszelkim innym stworzeniem i dlatego obowiązkiem wszystkich ludzi jest dbałość o jej odpowiedni i harmonijny rozwój. O ile jednak w starożytności nie rozwijano zbyt mocno genezy istnienia duszy w człowieku i raczej skupiano się na opisie jej struktury, sposobu działania a także znaczenia, jakie miała dla człowieka, o tyle po okresie hellenizmu i bujnym rozkwicie najrozmaitszych prądów i szkół o charakterze etycznym, w dobie renesansu powstawać zaczęły coraz bardziej skomplikowane koncepcje antropologiczne. Punktem wyjścia stał się namysł nad źródłem istnienia istoty ludzkiej (rozumianej jako nierozdzielna jedność duszy i ciała) oraz wypływających z niego konsekwencji dotyczących godności człowieka. Jednym z fundamentów, na którym Włosi, renesansowi humaniści oparli swoje dociekania na temat pochodzenia człowieka, jego duszy a także godności były szeroko pojęte koncepcje mistyczne i ezoteryczne.

## 1. Mistycyzm grecki

Motorem licznych zmian w epoce Odrodzenia było odkrycie niejako „na nowo” antycznych założeń mistycznych. Pozostająca na peryferiach głównych średniowiecznych prądów myślowych wiara w nieustanną łączność między sferami sacrum a profanum oraz przeświadczenie o możliwości dostępu do tajemnej wiedzy, która tłumaczyłaby związki zachodzące między nimi, rozpałała żarliwe umysły młodych filozofów. Dzięki licznym wyprawom do Egiptu czy Azji Mniejszej po drogocenne antyczne manuskrypty, zapomniane idee ezoteryczne z Bliskiego Wschodu oraz mistyczne koncepcje przyjęte chociażby w szkole pitagorejskiej, odżyły z niezwykłą siłą w najróżniejszych renesansowych wizjach antropologicznych. Włosi humaniści otworzyli się na nowe pomysły i żądni wiedzy, która wcześniej była dla nich niedostępna, z zapalem przystąpili do wszelakich prac translatorskich, w celu uzyskania bezpośredniego dostępu do nieznanych wcześniej dzieł i poglądów zarówno wielkich, antycznych filozofów, jak i najróżniejszych mniej znanych myślicieli i mistyków ze Wschodu.

### 1.1. Pitagorejska unia mystica

Jednym z pomysłów zaczerpniętych z odradzającej się myśli Pitagorasa, była idea wszechświata, ujmowanego jako mistyczna unia. Została ona przedstawiona jako harmonijna konstrukcja powiązanych ze sobą różnych sfer rzeczywistości i była dla pitagorejczyków podstawowym założeniem kosmologicznym<sup>4</sup>. Przewidywała ona, iż cały świat stanowi

<sup>3</sup> Por. Arystoteles, *O duszy*. Księga trzecia, PWN, 1988.

<sup>4</sup> Zob. L. Ferrero, *Storia del pitagoreismo nel mondo Romano*, Torino 1995.

nierozzerwalną całość, złożoną z wielu różnych części, podporządkowanych nadrzędnej zasadzie jedności<sup>5</sup>. Chociaż każdą z nich można rozpatrywać indywidualnie, to jednak ich pełny sens i znaczenie daje się uchwycić jedynie w momencie postrzegania owych części, jako elementów składających się na jeden, całościowy byt. Wszechświat przeniknięty jest bowiem przez tzw. Duszę Świata – harmonijną jedność, której esencją są matematyczne proporcje. Wszelkie poszczególne i konkretne dusze są jedynie częścią owej fundamentalnej Pełni. Gwarantem utrzymania jedności takiego złożonego organizmu i zarazem jego istotą była liczba – (gr.) *arithmos*, stanowiąca zasadę bytu i utrzymania świata w zgodnym istnieniu. Zawierała w sobie proporcję wszelkich rzeczy, jakie zostały stworzone. Tak więc dla pitagorejczyków:

„(...) cały kosmos oparty jest na relacji między cyframi 1,2,3,4.(...) Tworzą wielość z jedności i jedność z wielości. (...) To dzięki liczbie, jedność jako prymordialna zasada bytu, rozciąga się na świat materialny, stając się wielością. Ich suma (liczba 10), jest fizyczną granicą rozszerzania jedności”<sup>6</sup>.

I chociaż liczby pochodzą z:

„(...) bezkresnego, nieograniczonego, absolutnego świata, kiedy rozciągają się na świat fizyczny, tworzą ograniczony, jednakże doskonały, jednolity system, wszechświat”<sup>7</sup>.

Tak uchwycona jedność całego kosmosu dawała renesansowym myślicielom możliwość powiązania poszczególnych warstw rzeczywistości (np. tekstu i cech osobowości, historii zawartej w Świętych Księgach z historią danego narodu czy układu planet z symbolami religijnymi) i traktowaniu ich w sposób relacyjny<sup>8</sup>. Do tego celu znakomicie nadawała się metoda interpretacji analogicznej, stosowana w tradycji chaldejskiej a zapoczątkowana jeszcze przez Filona z Aleksandrii w I w. ne. Umożliwiała ona zestawienie oraz porównanie ze sobą najrozmaitszych elementów – nawet tych, które na pierwszy rzut oka nie tylko wydają się nieporównywalne, ale i wręcz opozycyjne względem siebie.

Od tej pory jednym z ulubionych zadań renesansowych myślicieli, takich jak chociażby Marsilio Ficino, stało się poszukiwanie i tłumaczenie wszelakich powiązań między poszczególnymi warstwami całego wszechświata – rzeczywistości zarówno ludzkiej, jak i boskiej, materialnej i duchowej, czy też świeckiej oraz religijnej. Za sprawą tej metody, także w młodzieńczym umyśle hrabiego Giovanniego Pica della Mirandoli narodził się pomysł utworzenia wielkiego zbioru myśli i sentencji, które zestawiałyby ze sobą interesujące tezy, zaczerpnięte z najróżniejszych tradycji, kultur czy wierzeń (*Conclusiones nongentae*). Następnie miały one zostać poddane publicznej dyskusji podczas wielkiego sympozjum naukowego w Rzymie. Do owego zjazdu nigdy jednak nie doszło a słynne Tezy spotkał przewrotny los.

<sup>5</sup> Por. D. Kubok, *Problem “apeiron” i „peras” w filozofii przedsokratejskiej*, Katowice 1998, s. 10.

<sup>6</sup> G. Berghaus, *Neoplatonic and Pithagorean notions on World Harmony and Unity and Their Influence on Renaissance Dance Theory*, “Dance Research: The Journal of the Society for Dance Research”, Vol. 10, nr 2, 1992, s. 45.

<sup>7</sup> Tamże, s. 46.

<sup>8</sup> Por. N. Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions*, Oxford University Press 2008, s. 7.

Humanieści, tacy jak Lico Coluccio Salutati, z koncepcji harmonijnego zjednoczenia świata wywnioskowali natomiast, iż człowiek może i jest złożony z dwóch odmiennych substancji – duszy i ciała, to jednak stanowi nierozdzielny całość i w swoim życiu powinien kierować się dobrem obu tych elementów. Istota ludzka jest bowiem „(...) *jednocześnie częścią przyrody i twórcą własnych losów*”<sup>9</sup>, dlatego też powinna skupić się na rozwoju zarówno samego siebie – swojej duchowości, jak i świata, który ją otacza. Salutati uważał przede wszystkim, że:

„*mędrzec, uczony, to nie samotnik odległy od ludzkich spraw, lecz człowiek, który idąc za głosem swego powołania, służy swemu Panu wśród trosk i udręk życia doczesnego*”<sup>10</sup>.

Tak więc godność człowieka zasadzała się u niego na realizacji swojego duchowego celu poprzez poznanie i moralne uczynki, a także za sprawą upiększania zastanej rzeczywistości oraz służeniu innym ludziom, poprzez czynny udział w życiu społecznym i politycznym. Tylko bowiem połączenie tych dwóch elementów i sumienne ich wypełnianie świadczy o wielkości i niezwyklej godności człowieka, odwzorowując tym samym harmonię całego wszechświata w mniejszej – ludzkiej – skali. Swoją argumentację Salutati oparł na tym, iż:

„*Uciekając od świata, możesz spaść z nieba na ziemię, ja zaś pozostając wśród ziemskich spraw, będę mógł wnieść swe serce z ziemi do nieba. Gdy działasz, pracujesz, troszczysz się o rodzinę, o dzieci, o krewnych, o przyjaciół, o ojczyznę, która wszystko sobą ogarnia, wznosisz swe serce do niebios, nie możesz nie podobać się Bogu*”<sup>11</sup>.

Zatem tylko poprzez harmonijne działanie zarówno umysłowe, jak i aktywne społecznie człowiek odwzorowuje jedność całego stworzenia a przez to zbliża się do Absolutu i uprawomocnia tym samym swoją godność.

Podobnie koncepcję złączenia różnych sfer życia w celu ukazania pełni ludzkiej godności prezentował Gianozzo Manetti. Jego zdaniem pojęcie cnoty moralnej (*virtus*) wywodzi się z męstwa (*virilitas*) a zatem człowiek, aby osiągnąć pełnię człowieczeństwa - powinien realizować zarówno ideały społeczne, jak i kontemplacyjne. Dlatego też z jednej strony powinien skupiać się na poznawaniu świata, twórczej i swobodnej działalności rozumu, z drugiej zaś aktywnie uczestniczyć w życiu codziennym. Można zatem uznać, iż Manetti „*opisuje doskonałość fizjologicznej budowy ludzkiego ciała, jego piękno i niezwykłą łączność z całą pozostałą przyrodą. Pokazuje bogactwo i wielkość ducha ludzkiego, wielkość przejawiającą się w samym ludzkim życiu, w historycznym rozwoju cywilizacji, w wielkich zdobyciach ludzkiego rozumu i wspaniałych wynalazkach*”<sup>12</sup>. Tak więc widać wyraźnie, iż myśliciel przejawów godności człowieka nie upatruje tylko we wzniosłych poematach czy życiu kontemplacyjnym poświęconym poszukiwaniu prawdy o boskiej rzeczywistości. Dostrzega ją także we wszelkiej działalności wytwórczej człowieka, zarówno tej artystycznej – jak przepiękne rzeźby czy freski, ale i tej rzemieślniczej – w architekturze domów, budynków sakralnych i publicznych oraz wszelkich przedmiotach codziennego użytku. Wskazując na

<sup>9</sup> A. Nowicki, *Filozofia włoskiego Odrodzenia*, Warszawa 1966, s. 22.

<sup>10</sup> E. Garin, *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1969, s. 43.

<sup>11</sup> C. Salutati, *Epistolario, II*, Roma 1891, s. 303 – 307.

<sup>12</sup> B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1968, s. 227.

fizyczne piękno ludzkiej twarzy i ciała, pokazuje jednocześnie jak doskonale (deprecjonowana dotąd przez średniowiecznych myślicieli) materia jest zespolona z nieśmiertelną, twórczą duszą. Tym samym, odwołując się do idei harmonii i jedności poszczególnych elementów całego wszechświata oraz jej analogii w ujmowaniu człowieka, jako bytu złożonego z duszy i ciała, daje on podstawę do śmielszej fascynacji i pozytywnego postrzegania cielesności człowieka.

## 1.2. Idea reinkarnacji a cel życia człowieka

W orficko-pitagorejskiej myśli mistycznej pojawiła się również zupełnie nowa koncepcja metempsychozy czyli ponownego wcielenia się duszy w dowolne ciało po śmierci poprzedniego „nosiciela”. Wynikała ona z jednej strony z koncepcji postrzegania czasu jako nieustannie obracającego się kręgu, który z każdym obrotem zbliża się lub oddala do swojego apogeum, z drugiej zaś strony miała znaczenie etyczne. W owej wizji nieśmiertelna dusza została uwięziona w ciele w wyniku upadku, dlatego też jej zadaniem jest odpokutowanie za swoje przewinienia. Wraz z każdym kolejnym wcieleniem może dostąpić ona coraz większego oczyszczenia, aż do pełnej wolności i tym samym zjednoczenia się z Duszą Świata. Może też całkowicie zatracić się w materialności i oddalić od swojego źródła, skazując się jednocześnie na kolejne wcielenia w coraz niższe formy bytu. Wpływ na owo duchowe *purgatio* (łac. oczyszczenie) ma wypełnianie przez istotę ludzką odpowiednich praktyk religijnych, właściwe postępowanie moralne oraz skupienie się na rozważaniach dotyczących kwestii najwyższych – samego Absolutu.

Echo owej idei wyraźnie uwidacznia się wśród koncepcji włoskich myślicieli, podkreślających szczególne znaczenie życia kontemplacyjnego. To właśnie możliwość poświęcenia swojego życia na dociekanie spraw niebiańskich za sprawą posiadania duszy rozumnej, surowa asceza oraz oderwanie się od pokus świata materialnego, stanowiła dla nich istotę godności człowieka, który może w ten sposób zjednoczyć się ze swoim Stwórcą. Istota ludzka jest bowiem w ich oczach:

*„(...) zdolna do obserwowania i interpretowania natury, umiejąca się wyzbyć wszelkich ziemskich ograniczeń, (...), posiadająca boski intelekt; jest niczym spekulujące lustro, będące przestrzenią dalszej współpracy między tym co duchowe i niematerialne, a tym co ziemskie”<sup>13</sup>.*

Dzięki owemu wstrzemięźliwemu zachowaniu i rozumnym rozpatrywaniu rzeczywistości, człowiek mógł dostąpić radości spotkania z tym, co Najwyższe. Tym samym, oczyszczając swą duszę za pomocą ascezy i kontemplacji, miał możliwość dostąpienia momentu pełnej jedności z Bogiem.

Jednym z czołowych przedstawicieli prezentowanego nurtu kontemplacyjnego był Cristoforo Landino. Przywołując osobę Cycerona, mówił on iż:

*„ten wielki Rzymianin nie wtedy przysłużył się najwięcej ludzkości, gdy pokonał Katylinę czy Antoniusza broniąc w konkretnym momencie historycznym wolności i szczęścia swoich*

<sup>13</sup> J. Smoluk-Stachowska, *Wpływ kabaty na filozofię Giovanniego Pica della Mirandoli*, nie wydane, s. 30.

współobywateli, ale wówczas gdy z dala od polityki, zwrócił się do roztrząsania najważniejszych zagadnień (...) i ogarniając swą myśl całą rzeczywistość określił cel człowieka<sup>14</sup>.

Jakkolwiek czyny społeczne nie byłyby zatem ważne dla całego rodzaju ludzkiego i stanowiły olbrzymią wartość dodaną, to jednak dla Landina wyznacznikiem godności istoty ludzkiej jest skupienie się na rozważaniach dotyczących natury, Boga i człowieka. Działalność intelektualna umożliwiona przez posiadanie duszy i rozumu jest bowiem nieśmiertelna i jako taka stanowi fundament każdego działania praktycznego. To zatem kontemplacja stanowi bezpośredni dostęp do tego, co dla człowieka najważniejsze – kontaktu z Absolutem i wznosi jego istotę ponad zwierzęcą naturę. Landino nauczał bowiem, że:

*„Człowiek jest wielki, bo jest zdolny do podjęcia „lotu ku Bogu”, a dzieje się to wówczas, gdy zgodnie z platońskim modelem ludzkiej natury, dusza wyzwala się z więzienia ciała. Każdy człowiek powołany jest do tego, by rozwinąć skrzydła; dopiero wtedy urzeczywistnia swoje ludzkie powołanie i osiąga swoją wielkość”<sup>15</sup>.*

Podobnie, w duchu kontemplacyjnym, kwestię godności spozstrzegał Marsilio Ficino, który upatrywał istoty pełni człowieczeństwa i jednocześnie sposobu na wyzwolenie swojej duszy z okowów materialnego ciała właśnie za pomocą utrzymywania ascezy oraz oddawania się rozmyśleniom nad całą rzeczywistością – zarówno ludzką, jak i boską. Podkreślał to pisząc:

*„Jakżeż docieklivy jest ten łowca, który w tym głębokim lesie świata szuka i znajduje najbardziej ukryte ślady Boga. Jakżeż subtelny jest ten filozof, który znajduje idee rzeczy w najwyższej idei wszystkiego. Jakżeż bystry jest ten myśliciel, który tajniki Boga przenika, (...) który, krótko mówiąc, w każdym czynie dostrzega w sobie Boga jak w zwierciadle i dostrzega siebie w Bogu jak w słońcu. Jakże boskie jest zwierciadło boskiego słońca oświecane jego promieniami i zapalone jego płomieniami. Zapala się płomieniami samego Dobra i powoli pragnie wszystkiego, co dobre, a we wszystkich, co dobre, i ponad wszystko pragnie – jego”<sup>16</sup>.*

Z powyższego wynika więc, iż także dla tego renesansowego myśliciela sposobem na oczyszczenie swojej duszy i możliwości osiągnięcia zjednoczenia ze swoim Stwórcą, a jednocześnie istotą wszelkiej godności człowieka jest – podobnie, jak we wcześniejszych wierzeniach pitagorejczyków – poświęcenie swojego życia na rozważanie kwestii boskich przy zachowaniu ascetycznego trybu życia. W odróżnieniu od starożytnych, Ficino odrzucał jednak koncepcję reinkarnacji zakładając, iż pełnego oczyszczenia można dostąpić w czasie jednego, jedyne go życia, jakie zostało nam ofiarowane przez Boga.

## 2. Wyrocznie chaldejskie i hermetyzm

Z koncepcji reinkarnacji i jej etycznego aspektu skorzystali również spadkobiercy tradycji chaldejskiej. Uważali oni, iż człowiek to istota wielokształtna, niespokojna

<sup>14</sup> C. Landini, *Quaestiones camaldulenses ad Federicum Urbinatum principem*, Florentiae 1480.

<sup>15</sup> S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, T.6, Warszawa 1983, s. 188.

<sup>16</sup> M. Ficino, *O nieśmiertelności duszy*, w A. Nowicki *Filozofia włoskiego Odrodzenia*, op.cit., s. 119.

i zmienna a w zależności od swojego postępowania, która może nawet przemieniać się w różne byty fizyczne<sup>17</sup>. Jeśli spełnia ona dobre uczynki, dba o właściwą postawę moralną oraz skupia się na poznaniu rzeczywistości ponadnaturalnej – wznosi swą duszę do poziomu aniołów. Jeśli zaś ogranicza się do spraw ziemskich i jest nikczemna – dusza jej może przemienić się nawet w kamień.

## 2.1. Możliwość przemiany

Ową nieco zapomnianą koncepcję metamorfozy, w traktacie *Oratio de dignitate hominis*, przywoływał włoski hrabia Giovanni Pico della Mirandola. Nauczał w nim, że: „Już Ateńczyk Asklepios powiada, że sam człowiek siebie przekształca i z tego powodu jest słusznie nazywany Proteuszem. Ezoteryczna teologia Izraelitów zmienia świętego Enocha w anioła boskości a innych w inne bóstwa. (...) pitagorejczycy mówili, że ludzie występni zmieniają się w zwierzęta, zaś Empedokles, że nawet w rośliny. Nawet Mahomet był znany z tego, jakoby często mawiał, że ten, kto od prawa bożego odstępuje, zwierzęciem się staje”<sup>18</sup>.

Z powyższego fragmentu wynika więc, że człowiek przedstawiony był jako istota zmienna, dynamiczna, która może przekształcać swój byt w zależności od własnych czynów. Jak to jest jednak w ogóle możliwe? O ile Chaldejczycy czy antyczni myśliciele greccy wskazywali na możliwość fizycznej przemiany człowieka zarówno w ciągu jednego życia, jak i na przestrzeni różnych wcieleń, to jednak Giovanni Pico della Mirandola wychodząc od metaforycznej koncepcji zasianych w człowieku wielu ziaren, zaproponował odmienne rozumienie owej idei ludzkiej metamorfozy.

Według tego renesansowego filozofa człowiek nie ma jednej, przypisanej do siebie i właściwej tylko jemu natury. Uważał, że:

„W rodzącym się człowieku Bóg zasiał wszelkiego rodzaju nasiona i zalążki każdego rodzaju życia, a które z nich człowiek będzie uprawiał, te dojrzeją i w nim zaowocują. Jeśli zalążki wegetatywne – będzie rośliną, jeśli zmysłowe – będzie zwierzęciem, jeśli rozumne – będzie stworzeniem niebiańskim, jeśli intelektualne – będzie aniołem i dzieckiem Bożym”<sup>19</sup>.

Owe zalążki są różnymi formami rozwoju duszy i tylko od człowieka i jego wolnej decyzji zależy, w jaką stronę rozwinię on potencjalność zawartą w swojej duszy. Mirandola twierdził bowiem następnie, iż Bóg – Stwórca, po akcie kreacji powiedział do istoty ludzkiej:

„Nie uczyniłem Cię ani niebiańskim, ani ziemskim, ani śmiertelnym, ani nieśmiertelnym, żebyś sam w sposób wolny i godny siebie, samego siebie tworząc, nadał sobie kształt taki, jaki zechcesz. Będiesz mógł schodzić do poziomu zwierząt, będziesz też mógł się odradzać i mocą własnej woli wznosić do dziedziny tego, co boskie”<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Zob. D. Miszczyński, *Wyrocznie chaldejskie. Wprowadzenie do zagadnienia i teologii systemu chaldejskiego*, Kraków 2013.

<sup>18</sup> G.P. della Mirandola, *Oration of the dignity of Man*, Indianapolis/Cambridge 1965, s. 5.

<sup>19</sup> G.P. della Mirandola, *Mowa o godności człowieka*, w A. Nowicki, *Filozofia włoskiego odrodzenia*, op.cit., s.140.

<sup>20</sup> G.P. della Mirandola, *Oration of the dignity of Man*, op.cit., s. 26.

Z przytoczonego powyżej tekstu można wywnioskować, iż z Chaldejskiego motywu fizycznej przemiany człowieka w różne byty, włoski humanista utworzył całkowicie nową antropologiczną koncepcję, opartą z jednej strony na zasianiu w duszy ludzkiej najróżniejszych możliwości form bycia, z drugiej strony zaś na posiadaniu przez człowieka wolnej woli. Raz podjęty przez istotę ludzką wybór sposobu życia nie oznaczał jednak końca jego decyzji. Mirandola przypisał bowiem człowiekowi również cechę zmienności, która sprawiła, iż raz obrana droga nie musiała być drogą ostateczną. Istota ludzka mogła zatem wielokrotnie zmieniać swój los i dokonywać kolejnych wyborów. Mogła wznosić się w swoim postępowaniu do Boga, ale i też upadać w materialność, poprzez skupienie się na świecie doczesnym. To właśnie owa wolność wyboru, źródłowa potencjalność egzystencji na różnych poziomach rozwoju duszy oraz dynamiczność i zmienność istoty ludzkiej – zainspirowana Chaldejską koncepcją metamorfozy – stanowiła dla Giovanniego Pica della Mirandoli swoisty dowód na wielkość i godność człowieka. Możliwość swobodnego kształtowania własnego losu podług własnej chęci, spośród najróżniejszych sposobów bycia, które zostały nam dane w naszej istocie, stały się następnie podwalinami dla utworzenia nowoczesnej koncepcji godności oraz rozwoju współczesnego nurtu egzystencjalnego oraz filozofii życia, z takimi przedstawicielami jak Martin Heidegger czy Jean Paul Sartre na czele.

Kwestię wolności jako istoty człowieczeństwa podnosili również pozostali renesansowi humaniści. Wspomniany już Salutati zauważył, iż:

*„godność człowieka zasadza się na wolności jego chcenia i działania”<sup>21</sup>, oraz że to właśnie „(...) wola – i to wola z istoty swojej wolna – stanowi istotę ludzkiej duszy, (...) to w niej tkwi ostateczne źródło wolności”<sup>22</sup>.*

Człowiek zatem musi podjąć decyzję co do swojego postępowania i rozwoju całkowicie autonomicznie. Świadomie wybrać drogę życiową, jaką będzie podążał i następnie przyjąć za nią pełną odpowiedzialność. Ficino natomiast zauważył, że:

*„(...) tylko jeden jedyny człowiek, spośród wszystkiego na tej ziemi nigdy nie spoczywa; tyko on jeden nie jest zadowolony z miejsca, które zajmuje”<sup>23</sup>.*

On też, jako jedyny musi wybrać właściwe dla siebie miejsce, zdecydować o własnym losie i formując swą duszę – wspinać się coraz wyżej po kolejnych szczeblach na drabinie rozwoju, aż osiągnie pełnię jedności i harmonii zarówno ze światem, jak i z Absolutem. Owa wolność wyboru oraz możliwość dynamicznej zmiany gwarantującej samodzielne określenie sposobu swojej egzystencji, także dla tych myślicieli stanowiły o niesamowitej godności człowieka.

<sup>21</sup> S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, T.6, op.cit., s. 202.

<sup>22</sup> Tamże, s. 395, 404.

<sup>23</sup> M. Ficino, *Opera*, Bazylea 1576, s. 315.



## 2.2. Korespondencja wszechświata a mikrokosmiczność człowieka

Włoscy humaniści, opierając się na pitagorejskiej koncepcji harmonii całego wszechświata i dodając do niej hermetyczne założenie „jak na górze, tak na dole”, mówili również o alegorycznie ujmowanej korespondencji między poszczególnymi warstwami rzeczywistości<sup>24</sup>, torując tym samym drogę do usankcjonowania i ugruntowania ekstatycznej formy zjednoczenia z Absolutem. Ślady takiego myślenia uwidaczniają się chociażby w renesansowej koncepcji mikrokosmiczności człowieka, która również między innymi świadczy o jego wielkiej godności. Choć początkowo idea ta zaczerpnięta została z tradycji wczesnochrześcijańskiej, według której człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, to jednak w dobie renesansu dodano do niej nowy, hermetyczny wymiar. Giovanni Pico della Mirandola uważał bowiem, że to właśnie „(...) w człowieku zebrane są wszystkie natury, centrum świata znajduje się tam, gdzie jest człowiek”<sup>25</sup>. Filozof wyjaśnia to pokazując, iż istota ludzka jest „małym światem” na mocy swojej bezkształtnej formy, w której przecinają się wszystkie możliwe sposoby istnienia – w tym także boska natura, przejawiająca się zarówno w rozpatrywaniu rozumną duszą zagadnień dotyczących spraw ziemskich oraz niebiańskich, jak i w posiadaniu twórczej mocy oraz wolnej woli. Człowiek jest zatem swoistym zwornikiem całego kosmosu i to w nim odzwierciedla się zarówno cały zamysł boskiego stworzenia (najróżniejsze potencjalne formy bytowania), jak i boskość sama w sobie (wolna wola i zdolność tworzenia świata). To w nim spotykają się wszystkie możliwe rzeczywistości, odwzorowując tym samym całą strukturę wszechświata oraz potwierdzając zachodzenie hermetycznie ujmowanej korespondencji między tym, co na górze i tym, co na dole. Według Mirandoli ową analogiczność podkreśla również sam akt stworzenia człowieka, podczas którego Bóg miał powiedzieć: „Umieściłem cię pośrodku świata byś lepiej mógł widzieć wszystko we wszechświecie”<sup>26</sup>. Istota ludzka jest zatem swoistym mikrokosmosem zatopionym w świecie i jednocześnie będącym jego spoiwem<sup>27</sup>.

Na moc twórczej i swobodnej kreacji otaczającej nas rzeczywistości i tym samym ujmowania jej jako świadectwa naszej godności powoływał się natomiast Lorenzo Valla, który podkreślał, iż „Człowiek jest jak Bóg, przez nieustanne kreowanie swojego własnego świata za sprawą słów, literatury, sztuki i życia osobistego”<sup>28</sup>. W podobnym tonie wypowiadali się również Marsilio Ficino, który uważał, że „człowiek, który tworzy myśl, słowo i kształt, który tworzy dzieła piękne, jest właśnie najpełniej Bogiem na ziemi, ponieważ działa podobnie jak Bóg we wszechświecie”<sup>29</sup> oraz Gianozzo Manetti twierdzący, jakoby „Człowiek jest istotą godną najwyższego szacunku i podziwu przede wszystkim ze względu na tworzone przez siebie doskonałe dzieła”<sup>30</sup>.

<sup>24</sup> Zob. N. Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Tradition*, op.cit., s. 7-10.

<sup>25</sup> S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, op.cit., s. 195.

<sup>26</sup> G.P. della Mirandola, *Mowa o godności człowieka*, op.cit., s. 139.

<sup>27</sup> Por. B. Suchocholski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, op.cit., s. 169.

<sup>28</sup> S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, T.6, op.cit., s. 331 (przypis 200).

<sup>29</sup> A. Chastel, *Art. Et Humanisme a Florence Au temps de Laurent Le Magnifique*, Paris 1959 s. 188.

<sup>30</sup> A. Nowicki, *Filozofia włoskiego odrodzenia*, op.cit., s. 31.

### 3. Mistyka żydowska

Z mistycznego odłamu judaizmu zwanego Kabałą, renesansowi humaniści zaczerpnęli natomiast nacisk na szczególną formę duchowości, która z jednej strony fundowała godność człowieka, z drugiej zaś dawała możliwość bezpośredniego zetknięcia się stworzenia ze swoim kreatorem. Żydowscy kabaliści uważali bowiem, że:

*„Człowiek wyposażony w intelekt a zatem zdolny do poznawania i interpretowania otaczającej go rzeczywistości, uzyskuje w ten sposób możliwość wejścia w bezpośrednią relację z Bogiem”<sup>31</sup>.*

Podejście to stanowiło całkowicie odmienną perspektywę transcendentnego Boga przyjętą zarówno w chrześcijaństwie, jak i w judaizmie. Skoro bowiem cały wszechświat jest ze sobą nierozzerwalnie związany a poszczególne jego części przejawiają się w sobie nawzajem, to za sprawą umiejętności uchwycenia i zrozumienia owych relacji, istota ludzka uzyskała możliwość bezpośredniego dotarcia do samego Stworzyciela.

#### 3.1. Językowe ujmowanie całego świata

Niezwykle istotnym elementem takiej idei była koncepcja symbolu, rozumianego jako swoistego pośrednika między światem boskim a stworzonym. Twórca wszechświata przejawia się bowiem w swoim dziele właśnie pod postacią symbolu, który transcendując fizyczną rzeczywistość, odnosi się na powrót do swego boskiego źródła. To także za pomocą symbolu ludzki umysł mógł dostąpić niejako wtajemniczenia i poprzez mozolne wspinanie się po drabinie poznania dostąpić spotkania z Absolutem. Podstawą dla takiego rozumowania jest ponownie przyjęcie pitagorejskiego założenia jakoby Stwórca (Dusza Świata) przenikający całe stworzenie, stanowił z nim swoistą jedność i dzięki temu był w nim uchwytywany<sup>32</sup>. Zarówno bowiem świat, jak i człowiek, choć złożeni są z wielu elementów, to przecież istnieją harmonijnie zespoleni w jedności. Z tak postrzeganej jedności wypłynęła bowiem wszelka wielość. Podkreślał to Abraham Abulafia pisząc, że:

*„(...) wszystkie wewnętrzne moce człowieka i ukryte w nim dusze są porozdzielane między liczne ciała i zróżnicowane.(...) każda z nich, (...) biegnie zgodnie ze swoją istotą do prazródła, które jest niedwoiście jedno i mieści w sobie nieskończoną wielość”<sup>33</sup>.*

Pitagorejskie założenie o harmonii wszechświata, mistycy żydowscy uzupełnili jednak twierdzeniem, iż:

*„(...) stworzenie jest aktem pisania boskiego, podczas którego Bóg wciela swój język w rzeczy i wlewa go w postaci podpisów. Pismo formuje materię stworzenia(...) dlatego język ma, przynajmniej potencjalnie, niewymierną i nieskończoną świadomość rzeczy”<sup>34</sup>.* Dlatego też *„(...) interpretacje całych wersetów, liter, znaków muzycznych, przykazań mają charakter*

<sup>31</sup> J. Smoluk-Stachowska, *Wpływ kabaly na filozofię Giovanniego Pica della Mirandoli*, nie wydane, s. 29.

<sup>32</sup> Por. N. Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Tradition*, op.cit., s. 20.

<sup>33</sup> G. Scholem, *Mystycyzm żydowski i jego główne kierunki*, Warszawa 2007, s. 148-149.

<sup>34</sup> R. Goetschel, *Kabała*, Warszawa 1994, s. 33.

symboliczny, (...) stają się symbolem i określeniem rzeczywistości niebieskiej, lub jeszcze wyżej<sup>35</sup>.

Odczytując owo stwórcze Pismo i odpowiednio je interpretując, człowiek przy pomocy swojego rozumu może zatem osiągnąć najwyższą formę poznania i tym samym dostąpić ekstazy zjednoczenia ze swoim Stwórcą. Kluczem do tego swoistego zespolenia była wobec tego specyficzna medytacja nad literami hebrajskiego alfabetu, pełniącymi funkcję ontologiczną. To na nich bowiem w tej koncepcji opierały się różne poziomy wszechświata – człowiek, świat i czas<sup>36</sup>. Język, posiadający status ontologiczny i kosmogoniczny poprzez moc kreacji, prezentuje się zatem w tej wizji jako swoiste manifestacje imienia Najwyższego, będącego fundamentem dla całego dzieła stworzenia<sup>37</sup>. Według kabalistów, takich jak chociażby Abraham Abulafia czy Józef Gikatilla, formy czytania tak „zapisanej” rzeczywistości mogły być bardzo różne – od tradycyjnej medytacji nad treścią Pisma Świętego i rozważania go w odniesieniu zarówno do różnorodnych sytuacji i wydarzeń historycznych, jak i do indywidualnego zachowania moralnego konkretnych ludzi, do bardzo restrykcyjnej ascezy i wyczerpujących ćwiczeń fizycznych. One to – przed rozpatrywaniem Bożej Księgi – miały wprowadzić mistyka w odpowiedni nastrój i przenieść go na inny poziom rzeczywistości mentalnej, który następnie umożliwi poczucie ekstazy zjednoczenia z Bogiem podczas wypowiedzania najróżniejszych inkantacji.

Giovanni Pico della Mirandola, głęboko wierzący w godność człowieka zasadzającą się także na posiadaniu intelektu i rozumu zdolnego swą mocą poznawać wszelką rzeczywistość, gorąco zachęcał do wszelkich prób kontemplacji nad symboliką i znaczeniem poszczególnych liter w Piśmie Świętym, zgodnie z zaleceniami myślicieli kabalistycznych. Przejął on od owych żydowskich mędrców fascynację nad literami i przypisywanymi im wartościami liczbowymi wraz z przekonaniem, iż dzięki odpowiednim praktykom medytacyjnym a także poprzez możliwość poszukiwania między poszczególnymi słowami najróżniejszych powiązań opartych na metodzie gematrii i temury, można bezpośrednio odczytać i poznać plan boskiego stworzenia po to, by następnie w akcie ekstazy kreacji dostąpić całkowitego stopienia się ze swoim stwórcą i osiągnąć pełnię człowieczeństwa. Świadczą o tym chociażby jego samodzielne próby wielopoziomowego odczytania słowa *Bereshit*, które przedstawił w metaforycznym dziele *Heptaplus*<sup>38</sup>. Jednakże koncepcja stwórczej mocy liter, jak i godności człowieka zawieszona na przeniknięciu dzieła stworzenia za pomocą poznawczej funkcji swojego rozumu jest także silnie związana z kabalistyczną wizją drzewa życia i harmonii wszechświata.

<sup>35</sup> Tamże, s. 25.

<sup>36</sup> Zob. P. Mordell, *The origins of letters and numerals. According to the Sefer Yetzirah*, Philadelphia-Breslau 1914.

<sup>37</sup> Por. J. Smoluk-Stachowska, *Wpływ kabały na filozofię Giovanniego Pica della Mirandoli*, nie wydane, s. 36.

<sup>38</sup> Zob. G.P. della Mirandola, *On the Dignity of Man*, op.cit., s. 63-174.

### 3.2. Drzewo Życia jako symbol jedności

Interesująca włoskich humanistów koncepcja „drzewa emanacyjnego”, opartego na teorii 10 stwórczych sefirot, pojawiła się natomiast w mistycznym traktacie *Sefer-ha-Bahir*<sup>39</sup> a rozwinięta i dopracowana została w księdze *Zohar*. Owe sefiroy tworzyły zhierarchizowany system kosmicznych zasad i imion Boga, do których przypisane zostały różne atrybuty. Na samej górze swoje miejsce miała *Keter Elijon* – uchwytywana jako nieograniczona Boska Myśl/Logos, której analogicznie odpowiadała myśl ludzka. Następnie miejsce swoje miała *Chochma* – Mądrość i *Bina* – Matka Światów i jednocześnie Bojaźń Boża<sup>40</sup>. Z owej trójcy wypływało następnie kolejnych stwórczych 7 sefir, które przecinały się w środku współtworząc sefirę *Da'at* – Wiedzę. Intrygującą kwestią w owej koncepcji jest przypisywanie sefirom (umieszczonym zarówno po lewej, jak i po prawej stronie od sefiroy *Keter*) pierwiastków męskiego i żeńskiego. Jedynie zespolenie owych dwubiegunowych sefir sprawić miało, że zaistnieją dowolne światy, których odkupienie będzie mogło się dopełnić. Analogicznie zatem jak w kosmicznej hierarchii emanacyjnego drzewa, oba elementy – żeński i męski – łączą się ze sobą w harmonijną pełnię jedności, tak i w samym człowieku jedynie komplementarność tych dwóch pierwiastków gwarantuje mu uzyskanie pełni godności i człowieczeństwa oraz toruje drogę do spotkania z Absolutem.

W koncepcji drzewa życia pojawiła się również idea Adama Kadmona – symbolu praczłowieka czy też człowieka niebiańskiego, który odpowiadał sefirze *Da'at* i umieszczony był pośrodku hierarchii emanacyjnej. Utożsamiany z Logosem, odzwierciedlał tym samym siłę Absolutu, w którym działają wszelkie modalności Boga<sup>41</sup>. To on też wykreował na swoje podobieństwo człowieka ziemskiego, który połączył w sobie nie tylko boską strukturę sefirot, ale i hierarchię całego wszechświata<sup>42</sup>. Kabalistyczny pierwowzór człowieka aktualnego, posiadał więc także cechę mikrokosmiczności poprzez spajanie w sobie wszelkich rzeczywistości – zarówno boskich, jak i kosmicznych. Tym samym, za sprawą zakotwiczenia w istocie Boga oraz dzięki posiadaniu rozumu, który umożliwiał mu wszelkie poznanie – uzyskał status wyjątkowej godności wśród wszystkich innych stworzeń i stał się wzorem, na którym włoscy renesansowi filozofowie próbowali budować swoje nowatorskie antropologiczne koncepcje.

#### Podsumowanie

Głęboki namysł włoskich odrodzeniowych filozofów nad źródłami istoty ludzkiej oraz szeroko pojętą godnością człowieka zaowocował najróżniejszymi pomysłami, jak i dojrzałymi koncepcjami, które stały się później podwalinami dla nowoczesnego ujmowania zarówno samej istoty godności, jak i pełni człowieczeństwa. Mało kiedy zdajemy

<sup>39</sup> Zob. *Sefer-ha-Bahir*, §119, Tora Padres 2019.

<sup>40</sup> Zob. E.R. Wolfson, *Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism and Hermeneutics*, State University of New York Press 1995, s. 206.

<sup>41</sup> Por. *Idra Rabba* III, e-University.pub 2019, 139b.

<sup>42</sup> Zob. *Zohar*, ii, The Kabbalah Centre International 2003, 70b.

siebie sprawę, jak wiele najróżniejszych kultur i tradycji miało wpływ na nasze współczesne postrzeganie kondycji człowieka. Nie tylko bowiem sama idea posiadania rozumnej duszy stanowi wyznacznik ludzkiej wielkości. Koncepcja wolnej woli, dynamicznej i zmiennej natury człowieka czy przeświadczenie o harmonijnym współistnieniu istoty ludzkiej z całym wszechświatem, to tylko niektóre elementy renesansowych wizji godności, które zaczerpnięte zostały przez ówczesnych myślicieli z mistycznej myśli Wschodu oraz Zachodu. Orficko-pitagorejskie misteria, żydowska kabała czy ezoteryczne koncepcje Chaldejczyków odegrały niebagatelną rolę w kształtowaniu się poglądów włoskich humanistów epoki Odrodzenia, wpływając tym samym na nasze dzisiejsze myślenie. Inspirując renesansowych filozofów i oferując całą gamę najróżniejszych idei wiążących człowieka zarówno ze światem, jak i z samym Stworzycielem, owe hermetyczne koncepcje stanowiły niezwykle fundament, na którym swoje antropologiczne teorie budować mogły kolejne pokolenia. Wprowadzając mistyczne przekonania w kulturę Zachodu, odrodzeniowi filozofowie zagwarantowali im trwałość i nieśmiertelność pod postacią fundamentów, na których został oparty nowoczesny model rozumienia godności człowieka. Aby w pełni uchwycić i zrozumieć idee oraz przeświadczenia, które są w nas zakorzenione niejako właśnie za pośrednictwem owych renesansowych koncepcji, trzeba jednak sięgnąć do różnych tradycji i otworzyć się nie tylko na racjonalne postrzeganie świata – tak typowe dla zachodniego sposobu myślenia, ale i na mistyczną wiedzę, która od wieków gwarantowała wielkość i godność istoty ludzkiej, umożliwiając jej jednocześnie osiągnięcie bliskiego, osobistego i bezpośredniego kontaktu ze swoim Stworzycielem.

## Bibliografia

- Abulafia A., *We-Zot Yehudah*, [w:] „Auswahl Kabbalistischer Mystic, vol.1, Leipzig 1853.
- Arystoteles, *O duszy*, PWN, Warszawa 1988.
- Avizier N., *Kabbalah, Science and the Creation of the Universe*, [w:] ”Jewish Action”, vol.65, nr 1, Fall 2004.
- Berghaus G., *Neoplatonic and Pithagorean notions on World Harmony and Unity and Their Influence on Renaissance Dance Theory*, [w:] “Dance Research: The Journal of the Society for Dance Research”, Vol. 10, nr 2. 1992.
- Burns D., *the Chaldean Oracles of Zoroaster. Hekate's Church and Platonic Orientalism in Psellos and Plethon*, [w:] ”Aries”, vol. 6, nr 2, 2006.
- Chastel A., *Art. Et Humanisme a Florence Au temps de Laurent Le Magnifique*, Presses Universitaire de France, Paris 1959.
- Copenhaver B. P., *Number, Shape and Meaning in Pico's Christian Cabala: The Upright Tsade, The Closed Mem, And The Gaping Jaws of Azazel* [w:] ”Natural Particulars: Nature and the Disciplines in Reinassance Europe”, Cambridge, MA/London: MIT Press 1999.
- Ferrero L., *Storia del pitagoreismo nel mondo Romano*, Torino 1995.
- Ficino M., *Opera*, Bazylea 1576.

- Garin E., *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1969.
- Garin E., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florence 1961.
- Garin E., *La filosofia 1. Dal medio evo all'umanesimo*, [w:] *Storia dei generi letterari italiani*, Milano 1947.
- Geller M., Geus K., *Esoteric Knowledge in Antiquity – Some Thoughts*, [w:] *Esoteric Knowledge in Antiquity*, Max Planck Institut für Wissenschaftsgeschichte 2014.
- Goetschel R., *Kabała*, Warszawa 1994.
- Goodrick-Clarke N., *The Western Esoteric Traditions*, Oxford University Press 2008.
- Ha-Bahir Sefer*, [w:] *The Book Bahir: An Edition Based on the Earliest Manuscripts*, ed. D.Abrams, Los Angeles: Cherub Press 1994.
- Ha-Zohar Sefer*, [w:] *The Zohar Pritzker Edition*, transl. D.C. Matt, Stanford University Press 2004-2007.
- Idel M., *Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance*, [w:] *Neoplatonism and Jewish Thought*, State University of New York 1992.
- Idel M., *Kabbalah in Italy.1280-1510. A Survey*, New Haven-London 2011.
- Kieszkowski B., *Studi sul Platonismo del Rinascimento in Italia*, Firenze 1936.
- Kubok D., *Problem „apeiron” i „peras” w filozofii przedsokratejskiej*, Katowice 1998.
- Lewy H., *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Kair 1956.
- Landini C., *Quaestiones camaldulenses ad Federicum Urbinatum principem*, Florentiae 1480.
- Lubac H., *Pico della Mirandola. L'alba incompiuta del Rinascimento*, Milano 1975.
- Mirandola G.P. della, *Mowa o godności człowieka*, [w:] Nowicki A., *Filozofia włoskiego odrodzenia*, Warszawa 1966.
- Mirandola G.P. della, *Oration of the dignity of Man*, Chicago:Regnery Publishing 1956.
- Mirandola G.P. della, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e Scritti vari*, Florence 1942.
- Mirandola G.P. della, *On the Dignity of Man*, Indianapolis/Cambridge 1965.
- Mirandola G.P. della, *Conclusiones Nongentae:le novecento tesi dell'anno*, Firenze 1995.
- Miszczyński D., *Wyrocznie chaldejskie. Wprowadzenie do zagadnienia i teologii systemu chaldejskiego*, Kraków 2013.
- Mordell P., *The origins of letters and numerals.According to the Sefer Yetzirah*, Philadelphia-Breslau 1914.
- Nowicki A., *Filozofia włoskiego Odrodzenia*, Warszawa 1966.
- Ogren B., *Renaissance and Rebirth: Reincarnation in Early Modern Italian Kabbalah*, Brill 2009.
- Platon, Fedon, PWN, Warszawa 1986.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, T1, Lublin 2018.
- Salutati C., *Epistolario*, Roma 1891-1911.
- Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, Warszawa 2007.
- Scholem G., *Jewish Gnosticism*, wyd II, Nowy Jork 1964.

Scholem G., *Kabbalah*, New York: Penguin/Meridian, 1978.

Smoluk-Stachowska J., *Wpływ kabały na filozofię Giovanniego Pico della Mirandoli*, nie wydane.

Suchodolski B., *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1968.

Swieżawski S., *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, T.6, Warszawa 1983.

Wirszubski Ch., *Giovanni Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Harvard University Press, Cambridge 1989.

Wirszubski Ch., *Giovanni Pico's Companion to Kabbalistic Symbolism*, [w:] *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom Scholem*, Jerusalem 1967.

Wolfson E.R., *Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism and Hermeneutics*, State University of New York Press 1995.

Yates F. A., *Giordano Bruno and the Hermetic Philosophy*, London 1967.

Joanna Smoluk-Stachowska

### **Mistycyzm i ezoteryzm a koncepcje godności człowieka w renesansowych Włoszech**

Artykuł prezentuje przegląd mistycznych i ezoterycznych motywów zaczerpniętych z myśli pitagorejskiej, hermetyzmu wschodniego oraz mistyki żydowskiej zwanej kabałą, które miały wpływ na kształtowanie się renesansowych koncepcji godności człowieka we Włoszech. Idea harmonijnej jedności całego wszechświata, koncept reinkarnacji wraz z jej teleologicznym celem, możliwość przemiany człowieka czy też ujmowanie świata za pomocą języka, będącego jednocześnie ontologicznym fundamentem całego kosmosu, zainspirowały takich myślicieli, jak: Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Cristoforo Landino czy Gianozzo Manetti. W niniejszym studium, autorka pokazuje, jaki wpływ miały owe mistyczne założenia – mające swoją genezę zarówno w mistyce Wschodu, jak i Zachodu – na ukształtowanie się renesansowych koncepcji godności człowieka, które stały się następnie podwalinami dla nowoczesnego postrzegania kondycji istoty ludzkiej.

**Słowa kluczowe:** renesans, godność, pitagoreizm, kabała, mistyka.

### **Mysticism and esoterism in the concepts of human dignity in the Italian renaissance.**

This article presents different mystical and esoteric motifs gained mainly through Pythagorean thought, Eastern Hermeticism and Jewish mysticism called Kabbalah, which had a biggest impact on the formulation of the renaissance concept of the Dignity of Man in Italy. The ideas of united harmony – mystical union of the Universe, reincarnation with its teleological goals, human metamorphosis and vision of the world as a language reality – which is also an ontological fundament of all the Cosmos, inspired famous renaissance thinkers such as Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Cristoforo Landino or Gianozzo Manetti. In this paper, the author shows, what influence could have this mystical assumptions - whose roots are in Eastern and Western mysticism – on the formulation of the renaissance concepts of Dignity of Man, which are also a fundamental base for modern anthropological thinking about human condition and dignity.

**Keywords:** renaissance, human dignity, Pythagorean thought, Kabbalah, mysticism.

*Translated by Joanna Smoluk-Stachowska*