

Dawid Nowakowski
Uniwersytet Łódzki

ABSOLUTNIE WOLNY? WOLNOŚĆ CZŁOWIEKA W FILOZOFII GIOVANNIEGO PICO DELLA MIRANDOLI¹

Żadna postać — tak włoskiego, jak i północnego renesansu — nie przykuła równie mocno uwagi filozofów XX wieku, co postać Giovanniego Pico della Mirandoli (1463–1494). Idąc za Burckhardtem, szczególnie silnie podkreślano idee rzekomo nieograniczonej wolności człowieka, nazywano Pico przedstawicielem pelagiańskiej herezji i widziano w nim protoplastę Sartre'owskiego egzystencjalizmu². Wprost odnosił się do niego Jaspers (1987, s. 29), gdy w swej przemowie *Człowiek* przypisywał mu doktrynę niczym nieograniczonej wolności istoty ludzkiej. Jednakże dzisiaj, gdy badania nad myślą Pico stały się nieco dojrzałe, coraz częściej wskazuje się na ograniczoność i jednostronność takich interpretacji.

Większość tych nieporozumień wzięła się z nazbyt jednostronnego odczytania najśłynniejszego pisma Pico — *Mowy o godności człowieka*³.

¹ Artykuł ten jest częścią pracy magisterskiej pt. *Spór Erazma z Lutrem na tle renesansowych i reformacyjnych koncepcji wolnej woli* napisanej w 2010 roku pod kierunkiem prof. dr. hab. M. Grygorowicza.

² Por. Burckhardt 1965, s. 187. Hiram Collins Haydn w swej znanej książce *The Counter-Renaissance* (1950, ss. 349–350) nazywa Pico nie tylko „równie wolnym, co pelagiańska herezja”, ale w jego koncepcji ludzkiej wolności widzi również zapowiedź egzystencjalizmu Sartre'a (za: Farmer 1998, s. 108, przyp. 24). Podobny błąd czyni również Ernst Cassirer (1942, s. 329) w słynnym eseju o Giovannim Pico della Mirandoli, pisząc, iż „Pico potwierdza podstawową tezę pelagiańską”. Również Kristeller myli się, gdy stwierdza, że dla Mirandoli „człowiek nie jest już dłużej określonym elementem hierarchii, ani nawet jej uprzywilejowanym centrum: jest on całkowicie wydzielony z tej hierarchii i może poruszać się w górę i w dół zgodnie ze swą wolną wolą” (Kristeller 1944, s. 226). Na temat błędności XIX- i XX-wiecznych interpretacji pisze również Dulles 1941, ss. 109–117; Trinkaus (2009, ss. 524–525).

³ *Oratio de dignitate homine* jest tytułem, który pojawia się po raz pierwszy w dziesięć lat po śmierci Pico w zepsutym niemieckim reprimie zbioru jego dzieł — pierwotnym tytułem był prawdopodobnie *Oratio ad laudes philosophiae* (Farmer 1998, s. 2, przyp. 4). *Oratio* jest przedmową do zbioru dziewięciuset tez (*Conclusiones*) przygotowanych przez Pico do publicznej dyskusji i wydanych drukiem (wraz z przedmową) 7 grudnia 1486 roku przez Euchariusza Silbera

I rzeczywiście, gdy odbierze się tekst w sposób dosłowny, wniosek o nieskończonej wolności istoty ludzkiej nasuwa się samorzutnie. Mówi bowiem Stwórca do człowieka:

Nie wyznaczam ci, Adamie, ani określonej siedziby, ani własnego oblicza, ani też nie daję ci żadnej swoistej funkcji, ażebyś jakiegokolwiek siedziby, jakiegokolwiek oblicza lub jakiegokolwiek funkcji zapragniesz, wszystko to posiadał zgodnie ze swoim życzeniem i swoją wolą.

Natura wszystkich innych istot została określona i zawiera się w granicach przez nas ustanowionych. Ciebie zaś, nieskrępowanego żadnymi ograniczeniami, oddaję w twoje własne ręce, abyś swą naturę sam sobie określił zgodnie z twoją wolą (Pico della Mirandola 1967, s. 139).

Jednakże już dalsza część tekstu wskazuje, że wolność ta jest odtwórcza, a nie — jak Boska — twórcza:

Któż więc — pisze Pico — mógłby nie podziwiać człowieka, tego, o którym ze wszech miar słusznie wyrażają się święte pisma mojżeszowe i chrześcijańskie, nazywając go bądź wszelkim ciałem, bądź wszelkim stworzeniem, ponieważ człowiek może siebie samego w każdy kształt ciała i w każdy kształt umysłu wyrzeźbić i przetworzyć, i przekształcić (Pico della Mirandola 1967, s. 141 — podkr. D. N.).

Nie możemy zatem zgodzić się do końca z Cassirerem (1942, ss. 320–321), który wykładając koncepcję Pico nie tylko mówi, iż człowiek „jest tym, czym sam siebie *uczyni*”, lecz twierdzi nawet, że swój „byt zawdzięcza on swym własnym aktom”. Wydaje się bowiem, że w powyższych fragmentach chodzi nie tyle o tworzenie siebie na sposób „ontologiczny”, co raczej o tworzenie siebie na sposób „etyczny”, gdzie zmianie ulega nie istota człowieczeństwa, lecz nadany jej w aktach wyboru kształt. Pico nie odbiega zatem w tym względzie od stanowiska, jakie zajmowali inni myśliciele renesansu i w gruncie rzeczy powtarza tylko — choć w sposób bardziej jaskrawy i dosadny — te idee, które istniały w tradycji intelektualnej od czasów klasycznej filozofii greckiej⁴.

w Rzymie (*tamże*, s. 3). Ciekawym przejawem wpływu *Oratio* na późniejszą tradycję filozoficzną, jest oparta na ideach Pico *Fabula de homine* Ludwika Vivesa; por. Kristeller 1944, s. 225.

⁴ W renesansie podobne idee głosili Manetti (Trinkaus 2009, s. 506), Kuzańczyk (Mikołaj z Kuzy 2008, s. 107; Cassirer 2010, ss. 84–87; Swieżawski 1983, s. 202) i Ficino (Ficino 2003, ss. 240–242 [XIV, III]). Peter Burke (2009, s. 82) wskazuje, że idea godności człowieka w średniowieczu pojawia się już w XII wieku. Dulles (1941, s. 16), powołując się na pracę Garina (Eugenio Garin, *La 'dignitas hominis' e la letteratura patristica*, „La Rinascente”, I, no. 4, 1938, ss. 102–146), podkreśla, iż idea godności człowieka ma proveniencję patrystyczną; podobną myśl wyraża Trinkaus (2009, ss. 506 i n.), wskazując iż wątek ludzkiej wolności w kształtowaniu własnej natury pojawia się również u św. Augustyna w *De quantitate animae* oraz w traktacie *Hexameron* Grzegorza z Nyssy.

W pierwszej połowie XX wieku dominowało w interpretacji *Oratio* stanowisko zajmowane przez Cassirera i Kristellera, uznające, iż człowiek nie ma wyznaczonej pozycji w strukturze bytów, a jego istota zależy całkowicie od jego własnych zdolności metamorfozy⁵. W latach 80. Craven przeciwstawił się tym poglądom, dowodząc, iż w *Heptaplus Pico* wyraźnie określa miejsce człowieka na kosmicznej drabinie, a wolność głoszona w *Oratio* jest — jak wynika z jej pierwotnego tytułu, *Oratio ad laudes philosophiae* — wolnością filozofów i powinna być traktowana jedynie jako retoryczna „metafora” (Almási 2004, s. 192).⁶ Ostatecznie, najbardziej przekonująco wypowiada się w tej materii Zsolt Almási, który, choć zgadza się z Cravenem, że *Oratio*, przez wzgląd na jej „retoryczną konstrukcję”, traktować trzeba właśnie jako mowę, to jednak nie opowiada się za traktowaniem wyrażonych w niej idei tylko jako metafor. Almási uznaje, a my za nim, iż celem przedmowy Pico było jedynie wskazanie i zachęcenie do obrania etycznej „drogi filozoficznego życia”; nie miał on zatem zamiaru wyklądać w niej swojej antropologii czy kosmologii (Almási 2004, ss. 193, 197.).⁷ Tak więc poszukując odpowiedzi na pytanie o to, jak wyglądała u Pico koncepcja wolnej woli, należy zwrócić się także do innych jego dzieł i korespondencji.

Jak już wspomnieliśmy wcześniej, najczęściej błędnie kojarzy się Pico z proto-nowoczesną, wręcz surrealistyczną, koncepcją wolności, podczas gdy on sam nie rezygnował wcale z podstawowych kategorii średniowiecznej filozofii. I chociaż prawdą jest — na co wskazuje Wind — że nie można brać go za bezkompromisowego scholastyka, to jednak nie sposób nie zauważyć, że niesiony przez Pico bagaż intelektualny w sposób niedwuznaczny stawia go po stronie Tomasza z Akwinu, Duns Szkota i Alberta Wielkiego (Wind, 1957, s. 18, przyp. 4)⁸.

O tym, jak szeroki był zakres filozoficznych lektur Giovanniego, najlepiej powiadamia nas treść słynnych *Conclusiones*. Obok późnego neoplatonika, Proklosa, stoi przedstawiciel złotego wieku scholastyki, Tomasz z Akwinu, dalej żydowscy kabaliści, arabski Awerroes, subtelny Duns Szkot i pitagorejscy matematycy⁹. Duży wpływ na formację intelektualną Mirandoli wywarła

⁵ Por. Cassirer 1942, ss. 321, 323; Almási 2004, s. 191.

⁶ O podobnie rozumianej wolności filozofów pisze Pico (1682, ss. 90–97) w liście do Anreasa Corneusa. Warto podkreślić, że jednym z wcześniejszych interpretatorów, w ten sposób pojmujących koncepcję wolności Pico, był Dulles (1941, ss. 113 i nn.).

⁷ Por. również: Copenhaver, Schmitt 2009, ss. 166 i nn.

⁸ Wind występuje tutaj przeciw nieco jednostronnej interpretacji Dullesa. Cassirer (Cassirer 1942, s. 345) nazywa Pico myślicielem „stojącym całkowicie wewnątrz scholastyki”. Znamienna dla podejścia Pico do filozofii średniowiecznej jest słynna pochwała scholastyki wyrażona przez młodego Pico w liście z 1485 roku do Hermolao Barbaro (Pico della Mirandola 1967a, ss. 126 i nn.).

⁹ Źródłem poszczególnych tez *Conclusiones* Pico są (w nawiasie podaję ilość tez): Albert Wielki (16), Tomasz z Akwinu (45), Francis z Meyronnes (8), Jan Duns Szkot (22), Henry

również kombinatoryka Rajmunda Lulla, którego pisma — *Ars brevis* i *Ars generalis ultima* — posiadał w kilku kopiach (Judycka 2005, s. 74–75). Wspomnieć również należy o wielkiej admiracji, jaką Pico żywił dla wschodnich Ojców Kościoła, których nauczanie najbliższe było jego pojmowaniu chrześcijaństwa¹⁰. Z sobie współczesnych zaś Giovanni szczególnie cenił Mikołaja Kuzańczyka, z którym dzielił fascynację filozofią Proklosa i Ficina, a który przez lata był jego duchowym mistrzem i przewodnikiem¹¹.

To właśnie Proklos — jak można sądzić — był tym myślicielem, który wskazał Pico della Mirandoli ogólną formę uprawiania filozofii, dając mu asumpt do próby wyłonienia doktrynalnej *concordantiae oppositorum*. Od niego też niewątpliwie została zaczerpnięta naczelną tezę stojącą u podstawy filozoficznego systemu florentczyka, głosząca iż „wszystko, co istnieje we wszystkich światach, zawarte jest w każdym jednym”¹². Warunkowane jest to przez specyfikę podejścia do problemu jedno — wiele, w którym wielość dla Mirandoli nie jest „efektem” Jednego dedukowanym z niego niczym z przyczyny, lecz raczej jest ona owego Jednego wyrazem, obrazem lub symbolem — na tej też kategorii „symbolicznej myśli” opiera się według Cassirera możliwość mediatyzacji najbardziej sprzecznych doktryn — wszystkie bowiem są wyrazem jednej prawdy (Cassirer 1942, s. 137–138)¹³.

Niestety, ów wspaniały, uniwersalistyczny projekt filozoficzny Mirandoli nigdy nie został w pełni zrealizowany¹⁴. W dokonaniu tej koncyliarystycznej,

z Ghentu (13), Idzi Rzymianin (11), Awerroes (41), Awicenna (12), Al-Farabi (11), Izaak z Narbonne (4), Abumaron (4), Majmonides (5), Avempace (2), Teofrast (4), Ammoniusz (3), Symplicjusz (9), Aleksander z Afrodyzji (8), Temistiusz (5), Plotyn (15), Adeland Arab (8), Porfiriusz (12), Iamblich (9), Proklos (55), pitagorejscy matematycy (14), teologowie Chaldejczy (6), Mercury Trismegistus (10), kabaliści (47); [za:] Farmer 1998, ss. 204–205. O wpływie Tomasza z Akwinu: Almási 2004, *passim*; Kurylewicz 2004, ss. 31 i nn.

¹⁰ Por. Cassirer 1942, s. 325; Trinkaus 2009, s. 511. Szczególnie znaczący wpływ wywarła na Pico teologia Orygenes (por. Crouzel 2004, s. 18), z którym dzielił on nie tylko przekonanie o wolności ludzkiej woli, ale także przeświadczenie o ostatecznym powrocie wszystkich bytów do Boga — *apokathastasis* (np.: „Secunda est quod peccato mortali finiti temporis non debetur pena infinita secundum tempus, sed finita tantum.” Pico della Mirandola 1998, 4>20, s. 430; por. Cassirer 1942, s. 330).

¹¹ O relacjach Pico — Kuzańczyk: Cassirer 1942, ss. 139 i nn.; Copenhaver, Schmitt 2009, s. 165 (podkreślają jednak brak tekstualnego świadectwa bezpośredniego wpływu Kuzańczyka na Pico); Kurylewicz 2004, s. 61, przyp. 210; Wind 1957, s. 58. O wpływie Ficina na Pico: Dulles 1941, ss. 109, 113; Kurylewicz 2004, ss. 75 i nn.; Swieżawski 1978, ss. 184–185; Trinkaus 2009, s. 505; odejście Pico od Ficina omawia Wind (Wind 1957, s. 67).

¹² Pico della Mirandola, *Heptaplus* (*Opera*, 1557, s. 72); [za:] Farmer 1998, s. IX.

¹³ Ta myśl — co wprost wyraża Pico w swej *Apologii* — stała za wielkim projektem *Conclusiones*, nadając wszystkim tezom ukryte spojenie: *Et sic in omnibus meis conclusionibus, semper occulta quaedam est concatenatio, quam forte ipsi non advertunt* (Pico della Mirandola 1557, s. 235); [za:] Farmer 1998, s. 1.

¹⁴ Najbliżsi jego realizacji wydają się być Leibniz i Hegel (por. Wind 1957, ss. 161, 159).

synkretyczno-magicznej odnowy religijnej przeszkodziły mu zarówno czynniki bezpośrednio związane z jego osobą (przedwczesna śmierć w wieku 31 lat) jak i, używając terminologii Braudela, czynniki z poziomu „długiego trwania” — reformacja protestancka i rewolucja kopernikańska (Copenhaver 1978, s. 39–40)¹⁵. Kres jego życia, zwiastującego nadejście epoki, która nigdy nie miała nadejść, symbolizuje również koniec wielkiej kulturowej i politycznej ery w historii renesansu¹⁶. I podobnie jak w przypadku Proklosa możemy ze smutkiem powiedzieć o Pico, że „jego geniusz, jak sowa Minerwy, pojawił się wtedy, gdy nastał wieczór i zapadała już noc”¹⁷.

Jednakże mówienie o całkowitej klęsce ideałów Pico nie jest do końca słuszne — kiedy w przypadku Proklosa pojawienie się chrześcijaństwa faktycznie do gruntu zniszczyło dawne nadzieje na ożywienie starogreckiej kultury, to w przypadku Giovanniego nie tyle doszło do zagubienia motywującego go celu, co raczej zmianie uległy wiodące do niego środki. Wiele bowiem myśli Pico, w szczególności tych odnoszących się wprost do chrześcijaństwa, znalazło licznych admiratorów również w łonie rodzącej się reformacji. I nie powinno to bynajmniej wywoływać w nas zdziwienia, gdyż sam Pico, mimo swobodnego stosunku do instytucji Kościoła i dogmatów religijnych, nie tracił nigdy z horyzontu ewangelicznego posłannictwa chrześcijaństwa.

W liście z 13 stycznia 1490 roku do *fratri* Baptysty Mantuano, Pico wyraźnie stwierdza, że nic nie było dla niego ważniejsze, niż „by połączyć mądrość z pobożnością” (Pico della Mirandola 1682, s. 87)¹⁸, a w dwa lata później, w liście z 25 maja 1492 do Franciszka *ex fratre Nepotii*, pisze:

Bowiem wielkie to zaiste szaleństwo nie wierzyć Ewangelii, której prawdę głosi krew męczenników, szerzą głosy apostołskie, udowadniają cuda, potwierdza rozum, poświęca świat i opiewają żywioły a podtrzymują demony; lecz jeszcze większym szaleństwem jest, gdy nie wątpisz w prawdę Ewangelii, a żyjesz tak, jak gdybyś nie wątpił w jej fałszywość (Pico della Mirandola 1682, s. 6).

Powyższe słowa jednoznacznie wskazują, że zagadnienia etyczne nie stały poza centrum zainteresowań Pico, lecz to wszystkie inne wokół nich się grupowały. Również jego koncepcja człowieka — jak podkreśliliśmy to już w przypadku *Oratio* — wiąże się przede wszystkim ze sferą jego działań i moralnych wyborów. Człowiek nazywany jest niekiedy przez Pico czwartym — obok ziemskiego, niebieskiego i ponadniebieskiego — światem¹⁹, choć

¹⁵ Koncepcję „długiego trwania” historii omawia Braudel w swym eseju *Historia i nauki społeczne: długie trwanie* (Braudel 1971, ss. 46–89).

¹⁶ Por. Farmer 1998, s. 137.

¹⁷ Tak o Proklosie pisze Giovanni Reale (1999, s. 661).

¹⁸ „(...) videbis apud me nihil esse prius, quam vt pietatem cum sapientia coniugam (...)”.

¹⁹ Por. Copenhaver, Schmitt 2009, s. 173; Kurylewicz 2004, s. 166; Trinkaus 2009, s. 507.

bardziej właściwym określeniem — jak stwierdza sam Giovanni w *Heptaplus* — jest inne, nazywające go scaleniem trzech pozostałych:

Mówiliśmy dotąd o tych trzech światach: ponadniebieskim, niebieskim i podksiężycowym. Obecnie należy zastanowić się nad człowiekiem, o którym napisano „uczynimy człowieka na nasz obraz” (Rdz. 1, 26), który nie tyle jest czwartym światem, niczym jakieś nowe stworzenie, co raczej owych trzech, o których wspomnieliśmy, zjednoczeniem i związaniem²⁰.

Właśnie w owym obejmowaniu przez człowieka wszystkich rzeczy leży również jego podobieństwo do Boga — Bóg bowiem zawiera wszystkie rzeczy jako ich źródło, człowiek zaś zawiera je jako ich centrum.²¹ Jednakże istniejący pierwotnie w człowieku *imago Dei*, dający mu panowanie nad naturą, w wyniku upadku pierwszych ludzi, uległ zatarciu, co uczyniło z nich jej niewolnika. Dopiero Chrystus, wypełniając wolę Ojca, odnawia uszkodzony obraz, przywracając człowiekowi wolność:

Lecz tak jak my wszyscy w pierwszym Adamie, który bardziej posłuszny był Szatanowi niż Bogu, a którego synami jesteśmy podług ciała, tracąc formę człowieka, przekształcamy się w bydła, tak w Nowym Adamie — Jezusie Chrystusie, który wypełnił wolę Ojca i pokonał swą własną krwią duchowych nieprzyjaciół, a którego synami jesteśmy podług ducha, zreformowani przez łaskę i odnowieni przez niego stajemy się dziećmi Bożymi (...)²².

Co więcej, nawet sama osławiona *dignitas hominis* — jak stwierdza nieco wcześniej w *Heptaplus* Pico — wywodzi się z doskonałości najlepszego z ludzi, Chrystusa.²³ A zatem traktowanie problemu ludzkiej wolności w filozofii Mirandoli w oderwaniu od wartości chrześcijańskich, w oderwaniu od Bożego wsparcia i posłannictwa Ewangelii jest tak samo nieuzasadnione, jak rozkazanie latać ptakowi pozbawionemu skrzydeł.

Skrzydłami zaś, pozwalającymi wzbić się ludzkiej wolności ponad ograniczenia własnej kondycji, jest łaska. Jak stwierdza Pico w cytowanym już przez

²⁰ Pico della Mirandola, *Heptaplus*; [cyt. za:] Trinkaus 2009, ss. 517–518.

²¹ Por. Copenhaver, Schmitt 2009, s. 174; Dulles 1941, s. 112; Wind 1957, s. 53.

²² Pico della Mirandola, *Heptaplus*; [za:] Trinkaus 2009, s. 517.

²³ „Quemadmodum autem inferiorum omnium absolut consummatio est homo, ita omnium hominum absoluta est consummatio Christus; quod sie, ut dicunt philosophi, ab eo quod unaquoque in genere est perfectissimum ad ceteros eiusdem ordinis quasi a fonte omnis perfectio derivatur, dubium nimini a Christo homine in omnes homines totius bonitatis perfectionem derivari; illi scilicet uni datus non ad mensuram, ut de plenitudine eius omnes acciperemus. Vide quam haud dubie haec ei praeogativa debeatur Deo et homini, quae etiam, qua homo, est peculiaris ei et legitimo privilegio convenit”. Pico della Mirandola, tamże, [za:] Trinkaus 2009, ss. 508–509.

nas liście do *fratri* Baptysty Mantuano, człowiek w zmaganiu z przeciwnościami powinien starać się przede wszystkim o Boże wsparcie:

Dwa zaś będą szczególnie najniezawodniejsze dla ciebie środki przeciw światu i Szatanowi, którymi niczym dwoma skrzydłami z doliny łez podniesiesz się w górę: mianowicie miłosierdzie i modlitwą. Cóż bowiem możemy bez Bożego wsparcia? (Pico della Mirandola 1682, s. 7)²⁴.

A zatem, jedynie dzięki Bożemu wsparciu człowiek zdolny jest przeciwstawić się mocom zła. Sam z siebie nie potrafi bowiem niczego uczynić, lecz dzięki łasce danej w Chrystusie, otrzymując moc stania się dzieckiem Bożym, może swą godnością przewyższyć nawet aniołów²⁵. Tak więc zbawienie człowieka — wbrew temu, co sugerują pelagianizujące interpretacje *Oratio* — nie wynika z jego immanentnej siły, lecz jest raczej dziełem łaski Bożej, z którą człowiek, dzięki sile wolnej woli, może co najwyżej współdziałać²⁶.

Na czym jednak polega działanie owej łaski i w jakiej sferze się przede wszystkim rozgrywa, najpełniej informuje nas tekst *Conclusiones*, w którym Pico — cytując tezę Dunska Szkota — wyraźnie stwierdza, że „łaska istnieje podmiotowo w woli, a nie w istocie duszy” (Pico della Mirandola 1998, 4.11, s. 238), będąc pewnym promieniem, boską *virtus*, która czyni ludzi i anioły miłymi Bogu²⁷. Tak więc to nie siłą intelektu, lecz dzięki wspartej łaską woli, dostępujemy najpełniejszego zbliżenia do Boga.

A zatem, mimo iż człowiek, dzięki swej racjonalnej, niecielesnej duszy, będąc ponad porządkiem *fatum*, jest prawdziwie wolny²⁸, to jednak bez wsparcia łaski nie może on wznieść się ponad porządek wiedzy i intelektu. Z jednej strony broni Pico naturalnej wolności negatywnej człowieka (wolności „od”) i przeciwstawiając się z całą mocą astrologii, wskazuje, że duch ludzki, jako niepodległy żadnym zewnętrznym determinacjom nie tylko stoi ponad ruchem niebios i wpływem gwiazd, ale — z racji swej niecielesnej natury — jest nawet

²⁴ Pico della Mirandola 1682. Por. Dulles 1941, ss. 127 i nn.

²⁵ „Adsit Ille [domyślnie: Christus — D.N.] nobis et laqueum conterat, qui et contrivit Sathanam sub nostris pedibus, Iesus Christus primogenius omnis creaturae; hic laqueum profecto conterit et nodum omnem solvit et abrumpit, quoniam non solum in eo in quo tota divinitas corporaliter habitavit adeo sublimata est natura humana, ut homo Christus, qua homo est, si credimus Dionysio, angelos doceat, illuminet et perficiat, tanto, ut inquit Paulus, melior angelis effectus, quanto differentius prae illis nomen hereditavit, sed et nos omnes, quibus data potestas filios Dei fieri per gratiam cuius dator est Christus, supra angelicam dignitatem evehi possumus”; [za:] Trinkaus 2009, s. 512.

²⁶ „The immediate cause of salvation, he [tj. Pico — D.N.] held, is divine grace” (*Opera omnia*, Basel 1573, s. 123). “But man can play a part in his salvation by making use of the means of grace which God in his Mercy has provided” (Dulles 1941, s. 145).

²⁷ Tak w *Heptaplus*; [za:] Dulles 1941, s. 123.

²⁸ *Opera*, s. 745 [Comento, II, 23; [za:] (Dulles 1941, s. 118–119)]. Widać tutaj podobny co u Ficina augustyński wątek *uti et frui*, przeciwstawiający rozum zmysłom.

ich bratem²⁹. Z drugiej zaś strony, odmawia człowiekowi naturalnej wolności pozytywnej (wolności „do”), twierdząc, że w przypadku braku łaski, nawet *potentia Dei absoluta* nie może sprawić, by dostał on wiecznego życia (Pico della Mirandola 1998, 2.8)³⁰.

Jednakże, z racji tego, że Bóg chce, by wszyscy byli zbawieni, daje on człowiekowi uprzednie — ale mimo, iż powszechne, to jednak ponadnaturalne — moce, uzdatniające ludzką wolę tak, by mogła współdziałać z Boską w dziele zbawienia (*tamże*, 2.22–2.23)³¹. Konkludując, możemy więc stwierdzić, że Pico w kwestii wolnej woli i łaski, reprezentuje tradycyjną szkołę postaugustyńską i idąc drogą św. Tomasza opowiada się za stopniowalnością łaski, której wielopoziomowe działanie, mimo iż wyklucza autonomię ludzkiej zasługi, to jednak nie niszczy wolności ludzkiej woli.

BIBLIOGRAFIA

Almási Z. 2004, *Fable or Philosophical Claim? Thomas of Aquinas in Pico's Oratio*, [w:] „Verbum”, vol. 6, no. 1.

Braudel F. 1971, *Historia i nauki społeczne: długie trwanie*, tłum. B. Geremek, [w:] *Historia i trwanie*, tegoż, Warszawa.

Burckhardt J. 1965, *Kultura odrodzenia we Włoszech*, tłum. M. Kreczowska, Warszawa.

Burke P. 2009, *Renesans*, tłum. E. E. Nowakowska, Kraków.

²⁹ Por. Cassirer 1942, s. 342; Copenhaver, Schmitt 2009, s. 176; Kristeller 1992, ss. 220 i nn; Trinkaus 2009, s. 510; Vasoli 2008, ss. 241 i nn. Jak można domniemywać, inspiracją dla Giovanniego Pico della Mirandoli (być może *via* Savonarola?) w krytyce astrologii, były rozważania Tomasza z Akwinu i jego zdroworozsądkowe podejście do zagadnienia możliwości przepowiedzenia przyszłości z ruchu gwiazd. Szczególnie ważne jest tutaj dzieło *De iudiciis astrorum* (Tomasz z Akwinu, 1976, s. 201), w którym Akwinata, podobnie jak później Pico, z jednej strony broni niezależności ludzkiej woli, a z drugiej wskazuje na „naturalistyczną” wartość astrologii.

³⁰ „Nec habens gratiam potest etiam de potentia dei absoluta deo non esse acceptus ad uitam aeternam, nec non habens esse acceptus” (teza zaczerpnięta od Tomasza z Akwinu).

³¹ „Dictum Apostoli dicentis Deus uult omnes homines saluos fieri positue de uoluntate beneplaciti antecedente intelligenda est. Voluntas antecedens sic potest describi: Voluntas dei antecedens est ilia qua deus dat alicui naturalia uel antecedentia quibus potest aliquid consequi, cui deus paratus est coagere si alius uelit, nec sibi contrarium manifestabit cum praecepto uel consilio exequenti permittens eum libere uelle agere ad consequutionem suae salutis”.

- Cassirer E. 1942, *Giovanni Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance Ideas*, [w:] „Journal of the History of Ideas”, vol. 3.
- Cassirer E. 2010, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, tłum. M. Domandi, Chicago.
- Copenhaver B. P. 1978, *Symphorien Champier and the Reception of the Occultist Tradition in Renaissance France*, The Hague — Paris — New York.
- Copenhaver B. P., Schmitt, Ch. B. 2002, *Renaissance Philosophy*, New York.
- Crouzel H. 2004, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Kraków.
- Dulles A. 1941, *Princeps Concordiae. Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*, Cambridge Mass.
- Farmer S. A. 1998, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, Tempe, Arizona: Medieval & Renaissance Texts & Studies.
- Ficino M. 2003, *Platonic Theology. Theologia Platonica De Immortalitate Animorum*, (wyd. J. Hankins, tłum. M. J. B. Allen), Cambridge Mass.
- Jaspers K. 1987, *Człowiek*, tłum. D. Lachowska, [w:] *Filozofia egzystencji*, tegoż, Warszawa.
- Judycka J. 2005, *Wiara i rozum w filozofii Rajmunda Lulla*, Lublin.
- Kristeller P. O. 1944, *Ficino and Pomponazzi on the Place of Man in the Universe*, [w:] „Journal of the History of Ideas”, vol. 5, no. 2.
- Kristeller P. O. 1992, *Introduction [to Giovanni Pico della Mirandola]*, [w:] *The Renaissance Philosophy of Man*, (ed.) E. Cassirer, P. O. Kristeller, J. H. Randall jr., Chicago, London.
- Kurylewicz G. 2004, *Poznanwanie i niepoznawanie istnienia — Giovanni Pico della Mirandola w poszukiwaniu metafizycznej zgodności wszystkiego, co istnieje*, Warszawa.
- Mikołaj z Kuzy 2008, *Laik o umyśle*, tłum. A. Kijewska, Kęty.
- Pico della Mirandola G. 1682, *Epistolarum liber, recensitus & illustratus a Christophoro Cellario Smalcaldiensi*, Cizae: Sumtu Io. Bielcki.
- Pico della Mirandola G. 1967, *Godność człowieka*, tłum. Z. Kalita, [w:] *Filozofia włoskiego odrodzenia*, red. A. Nowicki, Warszawa.
- Pico della Mirandola G. 1967a, *List do Hermolauza Barbara w obronie filozofów średniowiecznych (1485)*, tłum. J. Ochman, [w:] *dz. cyt.*, red. A. Nowicki.
- Pico della Mirandola G. 1998, *Conclusiones*, [w:] *dz. cyt.*, Farmer S. A.
- Reale G. 1999, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, tłum. E. I. Zieliński, Lublin.
- Swieżawski S. 1978, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 3: *Byt*, Warszawa.

Swieżawski S. 1983, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 6: *Człowiek*, Warszawa.

Tomasz z Akwinu 1976, *De iudiciis astrorum*, [w:] *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 43, Roma.

Trinkaus Ch. E. 2009, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Notre Dame, Indiana.

Vasoli C. 2008, *Dojrzałość humanistycznej myśli teologicznej w Italii*, [w:] *Historia teologii III. Epoka odrodzenia*, red. G. d'Onofro, tłum. W. Szymona, Kraków.

Wind E. 1957, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, New Haven.

Dawid Nowakowski

ABSOLUTELY FREE? HUMAN FREEDOM
IN THE PHILOSOPHY OF GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA

Pico was generally perceived as a representative of the Pelagian heresy and a supporter of absolute freedom of man. However, more detailed analysis of his works reveals that in his views he was much more traditional than it used to be judged. Although Pico does not negate human freedom, he has consistently stressed the necessity of grace in salvation. So, in the question of free will Pico represents traditional post-Augustinian school and advocates, also present at the Thomas', graduated concept of grace.