

Wojciech Brojer

Giovanni Pico della Mirandola i trzech magowie

1. Giovanni Pico we Florencji: 1484–1486

W listopadzie 1484 roku na dworze Wawrzyńca Medyceusza i w kręgu bliskich mu humanistów pojawił się młody, ledwie dwudziestojednoletni hrabia della Mirandola e di Concordia, Giovanni Pico. Pojawił się z głową naładowaną kilkuletnim kursem uniwersyteckiej scholastyki, ale wciąż żądną nowej wiedzy. Możemy sobie wyobrazić, jakie wrażenie jego arystokratyczne pochodzenie robiło na republikańskich parweniuszach dworu medycejskiego. Blask hrabiowskiego tytułu otworzył wszystkie niemal serca i – co ważniejsze – biblioteki humanistów florenckich. Giovanni w ciągu półtora roku poznał ich skryte w rękopisach utwory, traktaty i przekłady (przede wszystkim Marsyliusza Ficino: nieznanne dotąd dialogi Platona, *Pimandra* Hermesa Trismegistosa i *Enneady* Plotyna), a także ich poglądy i projekty; przede wszystkim solidną porcję platonizmu i neoplatonizmu, których próżno by szukać w ówczesnych uniwersytetach. To wszystko – po uniwersytecku – natychmiast uznał za swoją intelektualną własność.

W drugim roku swego pobytu we Florencji, w maju 1486 roku, Giovanni Pico rozpoczął przygotowania do niezwykłego przedsięwzięcia. Postanowił w publicznym wystąpieniu w Rzymie, wobec papieża, kolegium kardynalskiego oraz licznego gremium filozofów i teologów z całej Italii, przedstawić summę wszelkiej wiedzy ludzkiej, wszystkich

czasów, kultur i szkół, od pogańskich: Zoroastra, Orfeusza, Pitagorasa, Platona i Arystotelesa z jednej strony, i starotestamentowego Mojżesza, z drugiej, począwszy, przez Ojców Kościoła, filozofów arabskich i żydowskich oraz autorytety scholastyczne, po naukę Chrystusa, dogmaty chrześcijańskie i doktrynę Kościoła¹. W tym celu w ciągu pół roku przygotował słynne *900 tez* (*Conclusiones sive theses nongente*), dość obszerny tekst w poetyce opartej na scholastycznych, uniwersyteckich *quaestiones disputatae*². Pismo to składa się z dwóch mniej więcej równych objętościowo części. Pierwsza, zawiera *conclusiones secundum doctrinas*, prezentujące poszczególne tradycje filozoficzne, druga, *conclusiones secundum propriam opinionem*, to propozycje własnych, autorskich interpretacji tych tradycji³. Całość – świadectwo imponującej rozległości lektur i wiedzy młodzieńca, choć napisana nieco chaotycznie, pospiesznie, pełna niejasnych skrótów myślowych, ryzykownych merytorycznie analogii, zaskakujących skojarzeń i nieznanych dotąd, a niezdefiniowanych pojęć i kategorii –

¹ O formacji Giovanniego i projekcie z 1486 roku por. E. GARIN, *History of Italian philosophy*, tłum. G.A. Pinton, t. 1, Amsterdam–New York 2008, s. 295–306; S.A. FARMER, *Syncretism in the West. Pico's 900 Theses (1486). The evolution of traditional religious and philosophical systems*, Tempe 1998, *passim*.

² M.V. DOUGHERTY, *Three precursors to Pico della Mirandola's Roman Disputation and the Question of Human Nature in the Oratio* [w:] *Pico della Mirandola. New Essays*, red. TENZE, Cambridge Ma, s. 114–151, zwłaszcza s. 116–120.

³ Giovanni Pico della Mirandola, *Conclusiones sive theses MCCCC*, wyd. B. KIESZKOWSKI [dalej: *Conclusiones*], Geneve 1973, cz. I: 27–53; cz. II: 53–89. Przymiotnik „*proprius*” jest w tekstach humanistów zwykle rozumiany jako „własny”, indywidualny” i odgrywa istotną rolę w teorii imitacji autorów starożytnych, jako aspekt przekroczenia tradycji, por. A. FULIŃSKA, *Naśladowanie i twórczość. Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*, Wrocław 2000, s. 118. W *Oratio* Giovanni używa tego przymiotnika zarówno we wspomnianym znaczeniu, jak i w sensie „właściwy”; „*secundum propriam opinionem*” można by więc tłumaczyć jako „rozumieć właściwie”, czyli „w świetle dogmatów chrześcijańskich”.

próbuję uporządkować ową wiedzę zgromadzoną przez całą ludzkość w rodzaj piramidy, hierarchii, która żywo przypomina – jak zobaczymy – program Marsyliusza Ficino *prisca theologia*, „starożytnej teologii”, przygotowującej ludzkość do przyjęcia Objawienia chrześcijańskiego. Ficino był mentorem Giovanniego w okresie bezpośrednio poprzedzającym spisanie *Conclusiones*⁴. Zasadnicza idea traktatu była więc humanistyczna. Również przygotowana przez Giovanniego w listopadzie 1486 roku *Oratio*⁵, specjalna mowa pomyślana jako wprowadzenie do planowanej konferencji uczonych, była utrzymana w retoryce zdecydowanie humanistycznej, nawiązującej do typu renesansowej oracji publicznej, stylizowaną zbliżoną do modnego w drugiej połowie XV wieku

⁴ Imię nauczyciela w tekście nie pojawia się, za to zasługi własne podnoszone są przez autora wielokrotnie, np. w grupie też dotyczących hymnów orfickich wyraźnie to zaznacza: „*Conclusiones numero XXXI secundum propriam opinionem de modo intelligendi hymnos Orphei secundum Magiam, id est, secretam divinarum rerum naturaliumque sapientiam a me primum in eis repertam*”, *Conclusiones*, s. 80.

⁵ Tekst po raz pierwszy wydany został drukiem dopiero po śmierci autora przez jego bratanka, Giovanniego-Francesco Pico w *Omnia opera* w Bolonii 1496 roku pod nazwą *Oratio quaedam elegantissima* [dalej: *Oratio*]. Wydanie polskie: *Giovanni Pico della Mirandola. Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka*, tłum. i oprac. Z. NERCZUK, M. OLSZEWSKI, Warszawa 2010; edycja numeruje zdania tekstu [dalej: *Oratio-Mowa* z numerem zdania i stroną wydania]. Eugenio Garin opublikował pierwszą wersję *Mowy*, bodaj z początku listopada 1486 roku, zachowaną w Bibliotece Narodowej we Florencji. Tekst ten zawiera około 2/3 ostatecznej wersji, E. GARIN, *La prima redazione dell' 'Oratio de hominis dignitate'* [w:] TEGOŹ, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano; ricerche e documenti*, Firenze 1961, s. 231–240. W wydaniu *Opera omnia* w Bazylei z 1572 roku [dalej: OOP] *Mowa* otrzymała tytuł: *De hominis dignitate*, f. 313–321. Dla historyków XIX i XX w. *Oratio* stała się sztanदारowym tekstem włoskiego humanizmu, manifestem o ludzkiej godności i przedmiotem edycji i studiów, całkowicie wyjętym z kontekstu *Conclusiones* i wydarzeń z 1486 roku. Przegląd dokonań interpretacyjnych *Oratio* por. W.G. CRAVEN, *Giovanni Pico della Mirandola. Symbol of his Age. Modern interpretations of a Renaissance philosopher*, Genève 1981; ostatnio: D. FACCA, *Wstęp* [w:] *Oratio-Mowa*, s. 7–25.

stylu filologicznego, którego wybitnym reprezentantem był Angelo Poliziano, florencki przyjaciel Giovanniego. Styl ten charakteryzował się wyrafinowaną składnią, skłonnością do alegorii, do nie zawsze jasnej aluzji, mnożeniem powtórzeń tej samej myśli w coraz to innych kontekstach literackich, epatowaniem wielością cytatów i odniesień, zwłaszcza do autorów antycznych, które miały poświadczać rozległość wiedzy retora. Wszystkie te figury odnajdziemy bez trudu w *Mowie Giovanniego*.

Przy opracowaniu *Conclusiones* młody humanista wydatnie poszerzył „bazę źródłową” swego mentora o nieznane dotąd „magiczne” teksty chaldejskie i greckie (Zoroastra i Orfeusza) oraz traktaty żydowskich kabalistów, o których Ficino wiedział jedynie z lektur pośrednich. Uznał je wręcz za najważniejsze w historii myśli przedchrześcijańskiej i za świadectwo wiedzy ludzkiej, które w sposób najdoskonalszy dowodzą prawdziwości chrześcijańskich dogmatów⁶. Znajomość tekstów kabalistycznych (ale także tych, które uważał za chaldejskie) Pico zawdzięczał przede wszystkim przekładowi zamówionym u Flawiusza Mitrydatesa. Tłumacz był nawróconym w 1467 roku na chrześcijaństwo żydem, księdzem, poliglotą, kaznodzieją i awanturnikiem w jednej osobie⁷. W Italii zastąpił jako autor kazania wygłoszonego przed papieżem Sykstusem IV i kolegium kardynalskim w Wielki Piątek 1481 roku, kazania, które dowodziło, że Żydzi od początku byli świadomymi mesjaństwa Chrystusa⁸.

⁶ Dziewiąta teza z rozdziału *Conclusiones Magice numero XXVI secundum opinionem propriam* mówi o tym wyraźnie: „Nulla est sciencia, que nos magis certificet de divinitate Cristi, quam magia et cabala”, tamże, s. 79. *Nota bene* jest to jedna z 13 tez zakwestionowanych przez papieską komisję i uznanych za heretyckie w 1487 roku, por. niżej: przyp. 99.

⁷ CH. WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's encounter with Jewish mysticism*, Cambridge Mass. 1989, s. 69–76.

⁸ Tekst ten jest w dużej części oparty na *Pugio fidei* Rajmunda Martiniego (ok. 1280), ochrzczonego Żyda, dominikanina katalońskiego. *Flavius Mithridates. Sermo de passione Domini*, wyd. CH. WIRSZUBSKI,

Dla swego nowego mocodawcy między majem i listopadem 1486 roku Mitrydates dokonał wręcz niewiarygodnej sztuki przekładu ogromnej liczby tekstów żydowskiej kabały z XIII i XIV wieku, które w ostatecznej, łacińskiej wersji wypełniły – jak ocenia badacz kabały chrześcijańskiej, Chaim Wirszubski – niemal pięć i pół tysiąca stron *in folio*⁹. Giovanni zdołał zresztą skorzystać z jego translatorskiej pracy trakcie tworzenia *Conclusiones* jedynie w niewielkim stopniu. Miał na to zbyt mało czasu.

Zarazem znacząca część tez Giovanniego odwoływała się do dorobku średniowiecznych scholastyków, od Alberta Wielkiego, przez Tomasza z Akwinu, Jan Szkota, Henryka z Gandawy, po Idziego Rzymianina¹⁰, dorobku, który był przez Marsyliusza Ficino oraz krąg skupionych wokół niego humanistów ostentacyjnie pomijany¹¹. Poetyka *Conclusiones* odwoływała się do uniwersyteckich kwestii zapewne nie tylko dlatego, że całe przedsięwzięcie skierowane było do włoskich środowisk akademickich¹², ale również z racji intelektualnego temperamentu pomysłodawcy przyszłej debaty. Tu niewątpliwie dochodził do głosu scholastyczny szlif

Jerusalem 1963, s. 37–43 i *passim*; TENŻE, *Pico della Mirandola's encounter*, s. 241–244.

⁹ Tamże, s. 11. Zachowało się niemal 3500 stron tłumaczeń.

¹⁰ Chodzi o pierwsze 113 tez (ponad 12 proc. całości), *Conclusiones*, s. 27–33.

¹¹ O programowym ignorowaniu scholastyki przez florenckich humanistów por. A. EDELHEIT, *Ficino, Pico and Savonarola. The Evolution of Humanist Theology 1461/2–1498*, Leiden 2008, *passim*. Nie przeszkadzało to Marsyliuszowi w komentarzu do *Listów św. Pawła (List do Rzymian)* przepisywać całych partii tekstu od św. Tomasza, por. J. LAUSTER, *Marsilio Ficino as a Christian thinker: theological aspects of his Platonism* [w:] *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*, red. M.J.B. ALLEN, V. REES, M. DAVIES, Leuven 2002, s. 47.

¹² Autor we wstępie pisze: „In quibus recitandis non Romanae linguae nitorem, sed celebratissimorum Parisiensium disputatorum dicendi genus est imitatus. Propterea quod eo nostri temporis philosophi ple-risque omnes utuntur”. Por. *Conclusiones*, s. 27.

wykształcenia autora, który w latach 1477–1485 pobierał nauki w prestiżowych akademiach ówczesnego świata od Bolonii, Ferrary i Padwy po Paryż.

Pico della Mirandola nie był typowym renesansowym humanistą z jeszcze innego powodu. Wysokie urodzenie dawało mu rzadki w tamtym czasie *handicap*: niezależność finansową, która pozwalała unikać obligacji wynikających z konieczności wiązania się z jakimś środowiskiem uniwersyteckim czy z dworem któregoś z italskich tyranów. Nie miał też kłopotów z dostępem do potrzebnej mu literatury. Ceny rękopisów, zwłaszcza z tekstami rzadkimi, po raz pierwszy pojawiającymi się w obiegu, najbardziej pożądanymi przez humanistów, przekraczały możliwości finansowe większości klerków. Marsyliusz Ficino, unikalny dostęp do greckich rękopisów z tekstami Platona i neoplatoników, pozostałych po bizantyjskich gościach soboru z 1439 roku (głównie po Jerzym Gemistosie, zwanym Pletonem), zawdzięczał Kosmie Medyceuszowi. Pico mógł sobie pozwolić nie tylko na zaspokojenie każdego niemal intelektualnego kaprysu, na zgromadzenie w ciągu 10 lat imponującej, osobistej biblioteki¹³, lecz również – jak wiemy – na wynajęcie ekskluzywnego tłumacza. Stać go było także na coś bodaj jeszcze bardziej kosztownego. Młody hrabia na początku listopada przybywa do Rzymu, by swoje *900 tez* złożyć w oficynie Eucheriusza

¹³ O swoich wydatkach na rękopisy Giovanni dość chętnie wspomina. W *Oratio* przy okazji omawiania ksiąg żydowskich powiada: „Hos ego libros non mediocri impensa mihi cum comparassem [...]”, *Oratio*, f. TVI^r, 227, *Oratio-Mowa*, 277, s. 114. O bibliotece autora por. P. KIBRE, *The library of Pico della Mirandola*, New York 1936, s. 18–36 i *passim*; A. GRAFTON, *Giovanni Pico della Mirandola. Trials and triumphs of an omnivore* [w:] *Commerce with the Classics. Ancient books and Renaissance readers*, Ann Arbor 1997, 93–134, 101 nn.; o losach zbioru Giovanniego M.J.C. LOWRY, *Two great Venetian libraries in the age of Aldus Manutius*, “Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester” 57, 1974, s. 128–66.

Silbera¹⁴. Druk ten, nazwany *Conclusiones disputandae*, nie jest książką dużą: obejmuje 36 kart *in folio*, ale niezależnie od nakładu, którego zresztą nie znamy, musiał kosztować autora dość sporo, tym bardziej że nie był przeznaczony do sprzedaży. Na odwrocie kolofonu znajdujemy informację, z której wynika, że cały nakład prezentowanych do dyskusji tez ma być wysłany do wszystkich ośrodków naukowych (*gymnasiis*) Italii oraz, że ci z filozofów i teologów, którzy zechcieliby podjąć dyskusję nad tekstem, zaproszeni są do Rzymu na koszt autora, na debatę, która odbyć się ma zaraz po Epifanii, po 6 stycznia 1487 roku (1486 według kalendarza florenckiego, który rok liczy od Zwiastowania, czyli od 25 marca)¹⁵. To kolejny gest, na który nie stać by było żadnego świeckiego klerka.

Plan Giovanniego ma pewien nieodległy w czasie prece-dens. W sierpniu 1469 roku kardynał Bazyli Bessarion, orę-downik irenizmu filozoficznego, pisze apologetyczny traktat *Przeciw prześladowcy Platona*, projektujący uzgodnienie platonizmu z arystotelizmem i skierowany przeciw tym, którzy twierdzą, że Platona nie da się pogodzić z wiarą chrześcijańską¹⁶. Jednak tytularny łaciński patriarcha Konstantynopola

¹⁴ Kolofon edycji, f. 35^v: „Impressum Romae opera Venerabilis viri Eucherii Silber alias Franck. Anno ab Incarnatione Domini Mcccc. lxxxvi. die septima Decembris. Sedente Innocentio viii Pont. Max. Anno Pontificatus eiusdem Tertio”. Drukarz ten działał od 1478 roku i do końca wieku wydał ponad 500 tytułów (ponad połowa całej produkcji inkunabułowej Florencji – około 900 druków); obok Stefana Plancka był najsilniej związany z kancelarią papieską XV wieku.

¹⁵ „Conclusiones non disputabuntur nisi post Epiphaniam. Interim publicantur in omnibus Italiae Gymnasiis et si quis Philosophus aut Theologus etiam ab extrema Italia arguendi gratia Romam uenire uoluerit pollicetur ipse D. disputaturus se uiatici expensas illi soluturum de suo”, tamże, f. 35^v.

¹⁶ *Adversus calumniatorem Platonis. Correctio librorum Platonis de legibus Georgio Trapezuntio interprete. De natura et arte* drukowany w rzymskiej oficynie Konrada Sweynheyma i Arnolda Pannartza. Była to odpowiedź na traktat *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis*

nie poprzestaje na tym: oddaje tekst do druku i rozsyła do wszystkich liczących się władców i intelektualistów, wraz z listem mobilizującym do jedności przeciw Turcji¹⁷. W ten sposób traktat wydaje się rodzajem propozycji ideologicznej, płaszczyzną wspólnego porozumienia całej Europy, filozoficznej podstawy jedności chrześcijaństwa. Kontekst nadaje temu filozoficznemu tekstowi wymiar polityczny.

Pico della Mirandola musiał znać okoliczności tego przedsięwzięcia, przynajmniej od Marsyliusza Ficino, który był jednym z adresatów Bessariona w 1469 roku¹⁸. Możemy się domyślać, że gest patriarchy był dla Giovanniego wzorem, choć nigdzie, ani w tekście *Conclusiones*, ani w *Oratio*, ani też w licznych listach do przyjaciół z 1486 roku, referujących postępy w pracy nad *Tezami* o tym nie wspomina. Młodzieniec nie zwykł – jak wiemy – przywoływać imion swoich intelektualnych nauczycieli. Czy można więc przez prostą analogię, intencje, które motywowały kardynała Bessariona, przypisać Giovanniemu? Nie wolno zapominać o głębokich różnicach formacyjno-pokoleniowych, jakie dzielą go od ponad pół wieku starszego Greka, bizantyjskiego, wszechstronnie wykształconego teologa, wybitnego polityka, kilkakrotnego kandydata na Stolicę Piotrową i jednej z najważniejszych postaci ówczesnej Europy. Pico nie mówi w swych tekstach o jakimkolwiek uniwersalnym celu ogromnego i kosztownego projektu. Stefan Farmer, analizując tekst i okoliczności powstawania *Conclusiones*, zwraca

Jerzego z Trapezuntu, *napisanego* około 1455 roku, J. MONFASANI, *Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle controversy* [w:] *Marsilio Ficino. His theology, his philosophy, his legacy*, s. 187 n., por. też M. CISZEWSKI, 'Arystotelizm chrześcijański' Jerzego z Trapezuntu, „*Studia Mediewistyczne*” 15, 1974, s. 3–69.

¹⁷ Tamże, s. 59.

¹⁸ Zachował się list Bessariona do Marsyliusza w tej sprawie, por. W. ROLEWINCK, *'Paradisus Conscientiae'* [w:] *Incunabula. Studies in Fifteenth-Century printed books presented to Lotte Hellinga*, red. M. DAVIES, London 1999, s. 109–128.

uwagę na ukryte znaczenia liczby też w poszczególnych sekcjach traktatu: liczby były dla Giovanniego Pico ważnym elementem języka symbolicznego¹⁹. Badacz podkreśla też znaczący wybór Watykanu jako miejsca spotkania i wybór papieża jako sędziego w apostołskim senacie. Przygotowania do debaty charakteryzują pośpiech i atmosfera nienazwanej nadziei, których nie sposób wyjaśnić jedynie ambicją i niecierpliwością młodego arystokraty. Wyczuwa się tu perspektywę myślenia mesjańskiego i oczekiwań eschatologicznych²⁰. Brzmi to przekonująco; problem jednak w tym, że nie znajduje potwierdzenia w żadnej dosłownej deklaracji Giovanniego z tego okresu. Za jedyny bodaj wyraźny ślad uniwersalnej perspektywy w projekcie debaty rzymskiej, ślad tyle wymowny, co tajemniczy, można uznać wyznaczony przez Giovanniego termin przyszłej dyskusji nad tezami: *non disputabuntur nisi post Epiphaniam*²¹. Czas ten odniesiony jest do chrześcijańskiego roku liturgicznego i wskazuje na oktawę jednego z najważniejszych świąt chrystologicznych Kościoła.

¹⁹ W ostatnim etapie przygotowań do debaty Giovanni pisze do przyjaciela i poety, Hieronima Benivieni: „Nim cię opuściłem, problemów, które zamierzam poddać publicznej dyskusji było 700. Potem liczba ta wzrosła do 900. Nim nie wrócę, mogłoby ich być tysiąc. Ale właściwie jest poprzestać na tej liczbie, ponieważ jest mistyczna. Jeśli moja doktryna liczb jest poprawna, jest to symbol pobudzenia duszy do powrotu ku sobie przez szal muz”, cyt. za: S.A. FARMER, *Syncretism in the West*, s. 40 (tłum. WB).

²⁰ Tamże, s. 41–44. Por. D. COSTA, *‘Stuck sow’ or ‘broken heart’. Pico’s ‘Oratio’ as ritual sacrifice*, „Journal of Medieval and Renaissance Studies” 12, 1982, s. 221–235. Wśród też dotyczących kabały znajdujemy nagle taką – jedyną zresztą w całym tekście – przepowiednię: „Si qua est de nouissimis temporibus humana coniectura, inuestigare possumus per sacratissimam viam Cabale, futuram esse consumacionem seculi hinc ad annos quingentes, et quatuordecim, et dies vigintiquinque”, (*Concl. cabalistiche* 9), *Conclusiones*, s. 84. Giovanni przewiduje więc koniec świata za 514 lat i 25 dni: od 7 grudnia 1486 roku oznaczałoby to termin 1 stycznia 2000 roku!!! Trudno byłoby udowodnić, że autor ogarnięty był jakąś gorącą milenarystyczną.

²¹ Por. wyżej: przyp. 15.

W tekstach Giovanniego z 1486 roku nie znajdziemy jednak najmniejszego nawet śladu wyjaśnienia, dlaczego na debatę przed papieżem, kolegium kardynalskim i zgromadzeniem uczonych z całej Italii wybrał właśnie święto Epifanii.

2. Święto Epifanii we Florencji: XIV–XV wiek

Nie wiemy nic na temat tradycji i kręgu wyobrażeń związanych z Epifanią w ojczyźnie Giovanniego, w hrabstwie Mirandola i Concordia, czy w samej rodzinie Pico. Musimy przyjąć, że nie odbiegały one zbyt od liturgicznego kanonu zachodniego chrześcijaństwa, który dzień i oktawę tego święta wiązał przede wszystkim z hołdem trzech mędrców (*magoi*) ze Wschodu, opisanym w Ewangelii Mateusza (Mt 2. 1–12), zwanych w Italii, przynajmniej do końca wieku piętnastego, magami, ale także z Chrztem Chrystusa w Jordanie (Mk 1,6–11; Łk 3,15–22) oraz z Kaną Galilejską (J 2, 1–12). Dominacja trzech magów oraz ich wzmożony kult w epoce zagrożenia islamskiego i wypraw krzyżowych wiązały się niewątpliwie z eklozjologicznym wymiarem ewangelicznego wydarzenia i kształtowaniem się tożsamości chrześcijan wobec innych religii monoteistycznych. Zgodnie z interpretacją Augustyna, magowie, poganie rozpoznający w małym Jezusie Boga, Mesjasza i króla, ujawniają uniwersalność nowej religii oraz wypełnienie się proroctwa mesjańskiego i przez to stają się reprezentantami ogółu chrześcijan²².

Giovanni Pico we Florencji, która stała się jego duchową ojczyzną, spotkał się z natomiast z bogatym i wielowątkowym, specyficznym kręgiem liturgiczno-ideowych wyobrażeń

²² H. KEHRER, *Die Heiligen Drei Könige in der Legende und in der deutschen bildenden Kunst bis Albrecht Dürer*, Strassburg 1904, s. 25 nn.; TENŻE, *Die Heiligen Drei Könige in Literatur und Kunst*, t. 1, Leipzig 1908, s. 66 nn.

związanych z trzema magami. Nie udało się dotąd przekonująco wyjaśnić tego fenomenu florenckiej „mody” na trzech magów w późnym średniowieczu. Żadna dostępna nam tradycja, czy to legendarna, apokryficzna, hagiograficzna czy historyczna, przynajmniej do XIV wieku, nie wiązała toskańskiej stolicy z postaciami ani relikwiami trzech magów. Patronem miasta był św. Jan Chrzciciel, zatem należałoby się spodziewać dominacji Chrztu Pańskiego w święto Epifanii. Jednak źródła, liturgiczne i kronikarskie, mówią wyłącznie o mędrcach ze Wschodu. Liturgię chrztu w Jordanie przenoszono w oktawę Epifanii, a zasadnicze uroczystości patrona koncentrowały się – co już nie dziwi – na kilkudniowej nieraz celebrze św. Jana Chrzciciela, w czerwcu. O niezwykłej fascynacji piętnastowiecznej Florencji magami przekonuje bogactwo przedstawień w tutejszym malarstwie *Quattrocenta* – zachowało się dobrze ponad dwadzieścia wizerunków; sam Sandro Botticelli stworzył ich co najmniej sześć – dystansujące wszelkie inne centra ówczesnego świata, łącznie z cesarską Kolonią, której trzej magowie (królowie) byli patronami i która od trzech stuleci posiadała ich relikwie²³. Przekonują o tym również dokumenty pisane, przede wszystkim zapiski kronikarskie oraz uregulowania prawne wydane przez władze miejskie. Trzeba jednak stwierdzić, że dokumenty te prezentują obraz fragmentaryczny, dość przypadkowy, czasem wręcz mało wiarygodny.

Dzięki wieloletnim badaniom Raba Hatfielda i Richarda Trexlera we florenckich archiwach, mamy do dyspozycji przekonująco kompletny materiał źródłowy dotyczący obecności trzech magów w kulturze miasta²⁴. Najstarsza wzmianka,

²³ O ikonografii magów w malarstwie florenckim por. H. KEHRER, *Die Heiligen Drei Könige in Literatur und Kunst*, t. 1, s. 57 nn.; A. CHASTEL, *Art et humanisme à Florence au temps de Laurent le Magnifique*, Paris 1959, s. 240–248.

²⁴ R. HATFIELD, *Compagnia de' Magi*, “Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, 33, 1970, s. 107–161; TENŽE, *Botticelli's Uffizi*

odnosząca się do święta Epifanii, 6 stycznia 1390 (1389) roku, opisuje procesję całej komuny z gwiazdą i trzema magami na czele (*de' santi Magi e della stella*) od Piazza Signoria do kościoła San Marco przy klasztorze benedyktynów, gdzie oczekiwała uczestników kołyska z małym Jezusem. Po drodze, przed Baptysterium św. Jana znajdował się mansjon Heroda, wokół którego rozegrano dramat oparty na opowieści Ewangelii Mateusza. Całość kończyła się sceną rzezi niewiniątek na placu św. Marka. Ten wielki spektakl liturgiczno-komunalny organizowali benedyktyni z San Marco pod kuratelą Signorii, a finansowały Mercanzia (floreński trybunał regulujący finanse i handel) oraz cechy większe²⁵. Święto posiadało więc w dużym stopniu charakter święta elity, kupców i bankierów, a rozmach, wystawność i bogactwo miały być – jak to określa Trexler – głównym wehikułem pretensji arystokratycznych patrycjatu miejskiego²⁶. Powszechny udział mieszkańców w procesji, z zachowaniem właściwych podziałów i zależności, miał odtwarzać i petryfikować ustalony porządek publiczny wspólnoty²⁷.

'Adoration'. A study in pictorial content, Princeton 1976; R.C. TREXLER, *Public life in Renaissance Florence*, New York 1980; TENŻE, *The Magi enter Florence. The Ubriachi of Florence and Venice* [w:] TEGOŻ, *Church and community, 1200–1600. Studies in the history of Florence and New Spain*, Rome 1987, s. 75–168 (pierwodruk: “Studies in Medieval and Renaissance History” n.s. 4, 1981, s. 129–216), TENŻE, *Florentine Theatre, 1280–1500. A Checklist of Performances and Institutions*, “Forum Italicum” 14, 1989, s. 454–474; R. TREXLER, M. LEWIS, *Two captains and three kings. New light on the Medici Chapel* [w:] R. TREXLER, *Church and community*, s. 75–168 (pierwodruk: “Studies in Medieval and Renaissance History” n.s. 4, 1981, s. 93–171). Por. też K. EISENBICHLER, *Nativity and magi plays in Renaissance Florence*, “Comparative Drama”, 29, 1995.

²⁵ Dowiadujemy się o tym z nieco późniejszego dokumentu, z 1408 roku, w którym Signoria zobowiązuje Mercanzia oraz priorów wszystkich cechów większych do ofiary dla kościoła św. Marka w celu zorganizowania święta. Tekst: R. HATFIELD, *Compagnia de' Magi*, s. 145.

²⁶ R.C. TREXLER, *The Magi enter Florence*, s. 205.

²⁷ W manifestacjach publicznych całego miasta nie brały udziału przedstawicielstwa parafialne, ale brackie i cechowe. Każda rodzina

Na to racjonalne, społeczne jądro celebry nakładał się czynnik emocjonalny, odwołujący się do sfery *memoria*. Florentyńczycy uczestnicząc w demonstracji świeckiej, miejskiej, brali jednocześnie udział w rozpisany na topografię całego miasta dramacie liturgicznym, gdzie religijne centrum komuny, Katedra z Baptysterium stawała się Jerozolimą, a San Marco – Betlejem. Obecność benedyktynów w tym miejsko-kościelnym tandemie organizatorów może sugerować, że florencki sposób świętowania Epifanii miał swe źródła w dramacie liturgicznym, w *Officia Stellae* oraz *Ordines Rachelis* (rzeź niewiątek) organizowanych przez mnichów św. Benedykta od XI wieku w dniu Objawienia Pańskiego w formie dramatyzowanych klasztornych procesji, prezentujących podróż magów do Betlejem, hołd Jezusowi oraz motywy związane z Herodem²⁸. Dojrzała i silnie skomunalizowana forma celebracji miejskiej, opisanej przez dokument z 1390 roku świadczyłaby o dość odległych początkach tej tradycji we Florencji. Procesja epifaniczna była jednym z dwóch – po procesji na św. Jana Chrzciciela – najważniejszych florenckich świąt komunalnych. Obydwa święta miały zresztą podobną strukturę ideową. Świętojanka odwoływała się do chrześcijańskich dziejów świata i zbawienia, opartych na dramatyzowanych scenach Starego i Nowego Testamentu. Rozstawione na Piazza Signoria mansjony reprezentowały walkę archanioła Michała z Lucyferem, Stworzenie i wygnanie

musiała delegować dwu swoich członków według gonfalonów. Zbierali się oni w ustalonym miejscu i ustawiani byli według hierarchii, od najbardziej szacownych po najmłodszych, por. H. MANIKOWSKA, *‘Popolo, contrada, gonfalone’*. *Od wspólnoty sąsiedzkiej do grupy klientalnej w późnośredniowiecznej Florencji* [w:] *Studia nad dziejami miast i mieszczaństwa w średniowieczu*, t. 1, red. M. BOGUCKA i in., Toruń 1996, s. 35–45, zwłaszcza s. 40–44.

²⁸ K. YOUNG, *The drama of the Medieval Church*, t. 1, s. 125 nn. oraz t. 2, s. 37–58; L.R. MUIR, *The Biblical Drama of Medieval Europe*, Cambridge University Press 1995, s. 104–109. Por. R. HATFIELD, *Botticelli’s Uffizi ‘Adoration’*, s. 46.

z Raju, Wcielenie, Zmartwychwstanie, Wniebowstąpienie, po sceny związane z eschatologią powszechną. Florenckie święta łączyły niemal bezkonfliktowo *sacrum* i *profanum*. Bezpośrednie osadzenie dramatu świątecznego w religii i chrześcijańskim Objawieniu nie przeszkadzało *stricte* politycznej demonstracji komuny czy grupy społecznej, której towarzyszyć mogła nawet dyspersja norm obyczajowych i zachowań, nieodłączna od republikańskiej wersji świętowania, kiedy biorą w nim udział wszystkie warstwy społeczne.

W drugiej dekadzie XV wieku komunalne procesje w dniu Objawienia zaczynają się odbywać w cyklu trzyletnim: święto miejskie odrywa się od liturgii z jej corocznym przepowiadaniem wydarzeń epifanicznych, choć niezmiennie z liturgią jest związane i osadzone na ewangelicznym wydarzeniu – staje się świętowaniem „przy okazji”, a nie celebracją samej Epifanii²⁹. Najwyraźniej Florencja decyduje się na bogactwo i wystawność obchodów, na komunalną demonstrację potęgi i jedności miasta, rezygnując z cyklu rocznego, zbyt często obciążającego finansowo mieszkańców. W tym samym mniej więcej czasie pojawia się świecka instytucja wspierająca benedyktynów w organizacji procesji epifanicznych, bractwo magów (*compagnia de' Magi*) przy kościele San Marco³⁰. Mamy tu do czynienia z jeszcze jednym z kilkunastu istniejących w ówczesnej Florencji świeckich bractw typu *laudesi* (lub *stendardi*), mających za zadanie wspomagać parafialny kler w organizacji kultu, liturgii i świąt kościelnych. *Compagnia de' Magi* ma jednak od początku przekraczające parafię czy gonfalon zadania i ambicje. Bractwo finansowane jest przez całe miasto i współdziała

²⁹ Tamże; R. TREXLER, *Florentine Theatre*, s. 461. Od 1447 roku obchody w dniu Epifanii – zapewne również ze względów finansowych – weszły w cykl pięcioletni, por. R. HATFIELD, *Compagnia de' Magi*, s. 113.

³⁰ Pierwsze potwierdzenie z 1417 roku, tamże, s. 112; tekst dokumentu: s. 146.

z władzami komunalnymi. Od lat dwudziestych XV wieku staje się również odpowiedzialne za organizację – stopniowo rozbudowujących się – mansjonów ilustrujących Narodzenie Jezusa w procesjach świętojańskich³¹. W przyszłości *compagnia de' Magi* czeka niezwykła kariera polityczna.

Kiedy po politycznym kryzysie i powrocie z rocznego wygnania, w 1434 roku Kosma Medyceusz praktycznie zdobywa we Florencji władzę, postanawia oprzeć swą dominację na autorytecie bractwa magów. Rozpoczyna od sprowadzenia z pobliskiego Fiesole do opuszczonego tymczasem przez benedyktynów i podupadłego kościoła i klasztoru San Marco dominikanów linii obserwanckiej św. Jan Dominici. W ciągu kilku lat, wykorzystując strukturę bractwa, Medyceusz buduje wokół siebie nieformalne stronnictwo polityczne z ludzi gromadzących się wokół nowego klasztoru i pałacu Medyceuszy, ludzi, którzy – związani z nim siecią zależności, krwi, powinowactwa, interesów – stają się jego klientami³². Udaje mu się w ten sposób, posiadając faktyczną władzę, prowadzić subtelną grę ze zwolennikami idei republikańskich, których wpływy we Florencji są tradycyjnie znaczące³³. Odtąd procesje w dniu Epifanii i wizerunek trzech magów staną się demonstracją potęgi rodu i narzędziem realizacji jego polityki, polityki, której horyzonty daleko przekroczą granice Toskanii³⁴.

Wykorzystał Kosma to sugestywne narzędzie propagandowe przy okazji soboru florenckiego, który sam w sobie był wielkim sukcesem Medyceusza. Decyzja o przeniesieniu obrad do Florencji została podjęta 10 stycznia 1439

³¹ Tamże.

³² I. CLOULAS, *Wawrzyniec Wspaniały*, tłum. W. Gilewski, Warszawa 1988, s. 54.

³³ O polityce Medyceuszy wobec republikańskich idei we Florencji por. A. BROWN, *De-masking Renaissance republicanism* [w:] *Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and reflections*, red. J. HANKINS, Cambridge 2000, s. 179–199.

³⁴ R. HATFIELD, *Compagnia de' Magi*, s. 135–141.

(1438) roku, w oktawie Epifanii³⁵. W dzień św. Jana procesja z udziałem trzech magów stała się demonstracją miasta wobec tysięcy zgromadzonych z okazji soboru najważniejszych przedstawicieli całego świata chrześcijańskiego, ze Wschodu i z Zachodu. Florencja stawiała się nową Jerozolimą, do której przybywali magowie³⁶. Wykorzystał Kosma to narzędzie również w 1454 roku, kiedy przekraczająca tradycyjne rozmiary procesja świętojańska z ośmioma mansjonami organizowanymi przez *compagnia de' Magi* (na liczbę 22 wszystkich) stała się ideologiczną demonstracją wyższości chrześcijaństwa i jego dominacji w świecie, odpowiedział Florencji wobec tureckiej aneksji Konstantynopola³⁷. Jednak demonstracja ta mogła być również obliczona na wewnętrzną sytuację polityczną. Ważyły się wówczas losy pokoju w Lodi (9 kwietnia między Wenecją i Mediolanem), a Kosma – orędownik przystąpienia do Ligi Włoskiej – natrafił na poważny opór miejskich elit. Publiczny pokaz potęgi zwolenników Medyceuszy mógł mieć wpływ na ostateczną decyzję podpisania przez Republikę pokoju i przystąpienia do Ligi w sierpniu 1454 roku³⁸. Strategię republikańskich, komunalno-liturgicznych procesji, obliczonych na uzyskanie pożądanych efektów politycznych, kontynuował w czasie swej krótkiej, bo ledwie pięcioletniej „dominacji” (1464–1469), syn Kosmy, Piotr Podagryk³⁹.

³⁵ *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 3, Kraków 2004, s. 454.

³⁶ A. D'ANCONA, *Origini*, s. 230 n.; K. EISENBICHLER, *Nativity and magi plays*, s. 320.

³⁷ A. D'ANCONA, *Origini*, s. 228 n.; R. TREXLER, *Florentine Theatre*, s. 454–474, zwłaszcza s. 462 nn.; K. EISENBICHLER, *Nativity and magi plays*, s. 319–333.

³⁸ Na ten aspekt sytuacji politycznej w 1454 roku zwróciła mi uwagę profesor HALINA MANIKOWSKA, za co w tym miejscu składam Jej podziękowania.

³⁹ R. HATFIELD, *Compagnia de' Magi*, s. 115 nn. (tekst dokumentu dotyczący pochodzenia magów na s. 148–151); R.C. Trexler, *Two captains and three kings*, s. 206.

W Epifanię 1469 roku, już poważnie chory, kazał bractwu magów zorganizować pyszną, obejmującą wszystkie cztery kwartały miasta procesję petryfikującą jego zwycięstwo polityczne, zamykającą długotrwały kryzys po śmierci wielkiego ojca i promującą syna, Wawrzyńca, na następcę⁴⁰. W republikańskim świętowaniu – oprócz demonstracji komunalnej jedności, odtwarzania społecznych hierarchii i pokazu siły grup społecznych – zawsze wyczuwa się ślad myślenia magicznego: próby publicznego zaklęcia rzeczywistości, wymuszania na świecie wewnątrzkomunalnym i zewnętrznym określonych – zgodnych z interesem elit – reakcji, symbolicznej przemocy zbiorowych zachowań, emblematów i alegorii.

Procesjonalna formuła florenckich obchodów święta Epifanii znalazła swe odbicie we florenckim malarstwie *Quattrocenta*. Następowало to jednak powoli, stopniowo i ze sporym opóźnieniem, charakterystycznym dla mocno jeszcze tradycyjnej sztuki pierwszej połowy stulecia. Dla ówczesnych malarzy tokańskich niewątpliwym źródłem ikonograficznych konwencji – także w przedstawieniach trzech magów – był Giotto. W słynnej kaplicy Scrovegnich w Padwie zachował się jego fresk z *Pokłonem* z 1305 roku, na którym spotkanie mędrców ze Świętą Rodziną przedstawione zostało lateralnie (Maria z Jezusem po lewej), a kompozycja skupia się na samym akcie adoracji: w kadrze znajdujemy poza bohaterami spotkania jedynie postaci dwóch aniołów oraz sylwetkę pojedynczego sługi. Magowie posiadają wyraźne atrybuty królewskie (korony i płaszcze)⁴¹; ich głowy okolone

⁴⁰ Miesiąc później, 7 lutego, odbył się słynny na całą Italię turniej rycerski (giostro di Lorenzo), por. I. CLOULAS, *Wawrzyńiec Wspaniały*, s. 112 nn.

⁴¹ Jednak w dokumentach pisanych Florencji aż po lata osiemdziesiąte XV wieku postaci te określa się jako „magów” (*magi*), a nie królów, w przeciwieństwie do literatury kręgu niemieckiego i kancelarii cesarskiej.

są aureolami. Reprezentują trzy różne pokolenia⁴²: najstarszy, klęcząc, całuje stopy małego Jezusa. Wokół tej konwencji krąży całe późniejsze malarstwo florenckie. Na początku lat dwudziestych Lorenzo Monaco w tablicy dla kościoła św. Idziego (dzisiaj w Galerii Uffici) za plecami giottowskich magów otwiera rozległą przestrzeń ramowaną łukami gotyckiej architektury, wypełnioną konwencjonalnym górskim pejzażem z miastem na wzgórzu (Jerozolima?) oraz orszakiem orientalnych postaci – świętą trzech magów⁴³. Nieco później (1423) Gentile da Fabriano wykonuje dla Palla Strozzi, najbogatszego obywatela ówczesnej Florencji, tablicę z przedstawieniem *Pokłonu* do rodowej kaplicy w kościele Santa Trinitá (Uffici). Malarz powtarza kompozycję Lorenza, jednak w orientalną świętę mędrców wplata wiele postaci z florenckiej rzeczywistości. Według świadectwa Vasariego, Gentile portretuje samego siebie jako dworzanina w czerwonym berecie⁴⁴, a pod postaciami dwóch mężczyzn stojących za najmłodszym z magów – tego Vasari już nie potwierdza –

⁴² Tradycja magów jako przedstawicieli trzech pokoleń była obecna w sztuce od dawna, por. mozaikę San Apollinare Nuovo w Rawennie (VI wieku). W VIII wieku opisuje ich w ten sposób tekst przypisywany Bedzie Wielbnemu, *Excerptationes Patrum* (PG 96. 541). Tak też przedstawiał ich najstarszy opis relikwii trzech królów sprowadzonych do Kolonii w 1164 roku w *Kronice Normanów* Roberta z Torigny, opata St. Michel (1110–1186): dobrze zachowane ciała mężów w wieku 15, 30 i 60 lat, por. P.J. GEARY, *I Magi e Milano* [w:] *Il Millennio Ambrosiano. La città del vescovo dai carolingi al Barbarossa*, red. C. BERTELLI, Milano 1988, s. 274–287, zwłaszcza s. 278 nn. Reguła trzech pokoleń magów będzie najbardziej konsekwentną konwencją malarską, od której nie ma bodaj żadnego odstępstwa do końca *Quattrocenta*.

⁴³ Lorenzo dokonuje jeszcze jednej zmiany: odwraca laterację przedstawienia i Świętą Rodzinę przesuwając w lewy skraj obrazu. Wydaje się jednak, że zmiana ta dyktowana była kryteriami kompozycyjnymi, a nie ideowymi. Późniejsi malarze uważali obie lateracje za równoprawne (np. Fra Angelico). Po połowie wieku pojawią się również kompozycje centralne (Botticelli). A. CHASTEL, *Art et humanisme*, s. 244.

⁴⁴ G. VASARI, *Żywoty najslawniejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów*, tłum. K. Esteicher, t. 3, Warszawa 1985, s. 7.

kryć się mają sam Palla Strozzi z synem Lorenzo⁴⁵. Stopniowo przedstawienia malarskie *Pokłonu* nabierają florenckich realiów. Na obrazach Fra Angelico z lat trzydziestych i czterdziestych świta trzech mędrców całkowicie traci tradycyjny, orientalny sztafaż i przywodzi na myśl raczej rodzajowy tłum florentyńczyków, ciągnący w procesji za trzema mędrcami ulicami miasta w dzień Objawienia. Sami magowie tracą atrybuty królewskie oraz aureole, upodabniają się do wiernych idących do Jezusa, by złożyć mu hołd⁴⁶.

Szczytowym punktem tej ikonicznej ewolucji wydaje się zamówiony przez Kosmę Medyceusza fresk z 1459 roku Benozza Gozzoliego, ucznia Fra Angelico, w kaplicy rodowej siedziby przy Via Larga, którego program ikonograficzny, trzymając się konwencji *Pokłonu*, bezpośrednio nawiązuje do realiów soboru florenckiego (sprzed 20 lat!!!)⁴⁷. Gozzoli na trzech ścianach kaplicy z rozmachem maluje trzy niekończące się kawalkady, podążające za trzema po królewsku odzianymi jeźdźcami, w których rozpoznaje się dwóch bizantyjskich uczestników i animatorów soboru, cesarza Jana VIII Paleologa oraz patriarchę Konstantynopola, Józefa. W postaci trzeciego maga należałoby się spodziewać papieża Eugeniusza IV, niekwestionowanego współtwórcę unii z Grekami. Zamiast niego mamy młodzieńca identyfikowanego – za Ernstem Gombrichem⁴⁸ – z małym, bo ledwie

⁴⁵ D. BODART, *Renaissance & Mannerism*, New York 2008, s. 68.

⁴⁶ Por. malowidło z tzw. sypialni Wawrzyńca Medici (raczej Piotra Medici) z 1445 roku, dokończony przez Fra Filippo Lippiego (dziś w waszyngtońskiej National Gallery of Art).

⁴⁷ M. OXLEY, *The Medici and Gozzoli's Magi*, "History Today", 44, 1994, 12, s. 16–22; R. HATFIELD, *Botticelli's Uffizi 'Adoration'*, s. 92; Gombrich jako pierwszy identyfikuje najmłodszego maga z fresku Gozzoliego jako Wawrzyńca, por. E.H. GOMBRICH, *The early Medici as patrons of art: a survey of primary sources [w:] Norm and form. Studies in art of the Renaissance*, London 1966, s. 35 n., przyp. 50.

⁴⁸ Tamże, s. 35–57, zwłaszcza s. 49 n. R. HATFIELD, *Botticelli's Uffizi 'Adoration'*, s. 92.

dziesięcioletnim, w roku powstawania malowidła, Wawrzyńcem Medyceuszem, wnukiem Kosmy i wielką nadzieją rodu. W ten sposób zachowana zostaje konwencja trzech różnych pokoleń magów. Po raz pierwszy (ale nie ostatni) rzeczywiste osoby pojawiają się już nie w orszaku mędrców ze Wschodu, ale wręcz utożsamione zostają z ewangelicznymi magami. To ważne świadectwo głębokiej zmiany, jakiej w pierwszej połowie XV wieku ulegają florenckie wyobrażenia o trzech magach: z biblijnych świętych postaci te stają się realnymi osobami przywódców prowadzących lud ku Chrystusowi.

W końcu lat sześćdziesiątych XV wieku nic nie zapowiadało, by mogło coś zagrozić republikańskiej, znakomicie rozwijającej się tradycji procesji epifanicznych i przywiązaniu Florencji do trzech magów jako emblematu komunalnego. A jednak nagle, od 1470 roku magowie znikają definitywnie z ulic i placów miasta⁴⁹. Interesujące, że zbiega się to z momentem przejścia władzy przez Wawrzyńca (Piotr Podagryk umiera w grudniu 1469 roku). Czyżby decydowały tu cechy psychologiczne nowego władcy, jego niechęć do tego typu publicznych spektakli, do uprawiania polityki na sposób „republikański”⁵⁰? Kłóciłoby się to z obiegowym wizerunkiem młodego Wawrzyńca jako renesansowego humanisty. Historycy mają duży kłopot z interpretacją tego zjawiska⁵¹. W strukturze władzy we Florencji nic istotnego się nie zmienia. Wawrzyniec od początku patronuje bractwu magów, którego przełożonym jest jego młodszy brat, Julian,

⁴⁹ Benedetto Dei, poeta i historyk blisko związany z kręgiem Medyceuszy, informuje w swej *Chroniche fiorentine*, że *festa de' Magi* od 1470 (1469) roku obchodzone są już tylko w murach San Marco, por. R. HATFIELD, *Compagnia de' Magi*, s. 119.

⁵⁰ Tamże, s. 144; N. NEWBIGIN, *Piety and Politics in the Feste of Lorenzo's Florence* [w:] *Lorenzo il Magnifico e il suo Mondo. Convegno internazionale di studi, Firenze 9-13 giugno 1992*, red. G.C. GARFAGNINI, Florence 1994, s. 17-41.

⁵¹ Trexler poszukuje przyczyn ekonomicznych: R.C. TREXLER, *Florentine Theatre*, s. 466.

i które grupuje aż 700 członków-stronników Medyceuszy. Bractwo wciąż więc pozostaje narzędziem politycznego nacisku i kontroli. A jednak *compagnia de' Magi* rezygnuje nie tylko z organizacji procesji epifanicznych, lecz także z udziału w komunalnych obchodach święta patrona miasta, św. Jana⁵². Po zamachu Pazzich w 1478 roku Wawrzyniec doprowadzi do całkowitego zaniechania także procesji świętojańskich⁵³. Czy będzie to tylko ostrożność polityczna, czy także pretekst do całkowitej eliminacji „zachowań republikańskich” w mieście?

Dostępna dokumentacja związana z *compagnia de' Magi* wyraźnie poświadcza, że już od końca lat sześćdziesiątych, a więc zanim Wawrzyniec doszedł do władzy, w bractwie pojawiają się symptomy istotnej zmiany o charakterze religijno-duchowym. Zamiast wniosków do Mercanzii czy Signorii o dotacje, *compagnia de' Magi* zwraca się już w 1467 roku do papieża o prawo do wyboru spowiednika *in articulo mortis* oraz prawo przyjmowania komunii we własnej kaplicy, z wyjątkiem Wielkiej Nocy, kiedy bracia winni to czynić w swych parafiach. Bractwo otrzymuje odpusty i inne duchowe przywileje. W odniesieniu do niego pojawia się określenie *santa compagnia*⁵⁴. Zmienia się też charakter władzy w bractwie. Przywództwo koncentruje się w jednym ręku, *padre governatore* – do zamachu Pazzich jest nim Julian Medyceusz – któremu przynależy bezwzględne posłuszeństwo i który jest rodzajem świeckiego opata: w okresie wielkanocnym dzieli chleb i wino symbolizujące Eucharystię oraz sprawuje specyficzną liturgię, czyniąc wszystko, co

⁵² W opisie procesji świętojańskiej z 1473 roku mowa jest o tylko 7 mansjonach, wśród których nie ma sekwencji magów; w ich miejsce pojawia się Chrzest Chrystusa, tamże, s. 466.

⁵³ Świętojanki przywrócone zostały w 1488 roku, ale dalej bez magów, K. EISENBICHLER, *Nativity and magi plays*, s. 327. W 1494 roku ponownie ich poniechano, być może za sprawą Sawonaroli, R. HATFIELD, *Compagnia de' Magi*, s. 119.

⁵⁴ Tamże, s. 123.

nie jest zastrzeżone dla kapłana⁵⁵. Na spotkaniach w kaplicy kościoła San Marco bracia słuchają kazań głoszonych we własnym kręgu przez członków bractwa. *Compagnia de' Magi* stopniowo staje się bractwem dyscypliny (*compagnia di disciplina*), na wzór kilkunastu istniejących przy parafiach w piętnastowiecznej Florencji świeckich formacji religijnych, wywodzących się z czternastowiecznych grup biczowników (*flagellati*), koncentrujących się wokół pokuty, modlitwy, posługi chorym i memorii zmarłych współbraci⁵⁶.

Wspomniane kazania członków bractwa magów, głoszone aż po lata dziewięćdziesiąte, wydają się współbrzmieć z tą głęboką duchową przemianą i dotyczą przede wszystkim tematów pasyjnych, eucharystycznych, penitencyjnych, eschatologicznych, pokory, miłosierdzia, modlitwy i pobożności. Temat trzech magów pojawia się w nich sporadycznie i najczęściej w kontekście pokutnym⁵⁷. Z biegiem czasu mowy te stają się coraz bardziej emocjonalne. Wśród brackich kaznodziejów spotykamy najznakomitsze postaci florenckiego humanizmu: Giovanni Nesi, dyplomata, pitagorejczyk, blisko związany z Marsyliuszem Ficino i wyznawca jego filozofii⁵⁸, Alamanno Rinuccini, znawca greki, filozof, autor słynnej mowy do papieża Kaliksta III z 1455 roku w sprawie krucjaty⁵⁹, Krzysztof Landino, autor

⁵⁵ Tamże, s. 124–126.

⁵⁶ O działalności tego typu bractw por. R.F.E. WEISSMAN, *Ritual brotherhood in Renaissance Florence*, New York 1982; J. HENDERSON, *Piety and charity in late medieval Florence*, Chicago: University of Chicago Press, 1997.

⁵⁷ Bernardo d'Alamanno de' Medici (daleki krewny z Rimini, na dworze Kosmy od 1462 roku) w kazaniu o Ukrzyżowaniu przywoływał dary magów: „mirra gorzkich łez, kadzidło szczyrych westchnień, szczerze złoto czystego sumienia”, por. R. HATFIELD, *Compagnia de' Magi*, s. 131.

⁵⁸ CH.S. CELENZA, *Piety and Pythagoras in Renaissance Florence. The Symbolum nesianum*, Leiden–Boston 2001.

⁵⁹ R. BLACK, *Benedetto Accolti and the Florentine Renaissance*, Cambridge, NY 1985, s. 232. Po spisku Pazzich jeden z nielicznych, którzy opowiedzieli się przeciw Medyceuszom, uznając zamachowców za

pierwszego komentarza do *Komedii* Dantego, platonik, tutor Wawrzyńca i Juliana czy Angelo Poliziano, poeta i nauczyciel dzieci Wawrzyńca⁶⁰. Głównym *timbrem* tych emocjonalnych mów jest poczucie głębokiego kryzysu duchowego i religijnego, jakie dotknęło Florencję i całe chrześcijaństwo i poszukiwanie dróg wyjścia w pokucie i w odnajdowaniu indywidualnego – czasem wręcz mistycznego – kontaktu i zjednoczenia z Bogiem. Charakterystyczne, że wszyscy wymienieni humaniści staną się w końcu wieku gorącymi zwolennikami Savonaroli⁶¹. Na te sięgające lat sześćdziesiątych zjawiska trzeba patrzeć w szerszym kontekście duchowych przemian społeczeństwa florenckiego i w horyzoncie przyszłego pojawienia się proroka z San Marco jako naturalnego finału ewolucji postaw religijnych.

Odrębnym fenomenem florenckiej kultury drugiej połowy XV wieku był niewątpliwie najwybitniejszy humanista kręgu Medyceuszy, Marsyliusz Ficino. Nie był on członkiem *compagnia de' Magi*, choć – jak widzieliśmy – wielu jego przyjaciół i uczniów należało do aktywnej elity bractwa. Można też się domyślać wpływu tego humanisty na ideowy program Medyceuszy prezentowany od lat pięćdziesiątych w procesjach epifanicznych i świętojańskich organizowanych przez bractwo magów. Miał przy tym Ficino dość radykalną, nietypową dla ówczesnych florenckich kręgów intelektualnych opinię o magii i astrologii⁶². O magii napisał wiele, zwłaszcza w końcówce lat osiemdziesiątych;

męczenników w obronie Republiki, por. L. MARTINES, *April blood. Florence and the plot against the Medici*, London 2004, s. 214–220.

⁶⁰ Wybór tekstów tych kazań w R. HATFIELD, *Compagnia de' Magi*, s. 153–161. Analiza mów głoszonych przez Poliziana, Rinucciniego i Nesiego por. A. EDELHEIT, *Ficino, Pico and Savonarola*, s. 171–204.

⁶¹ Tamże, s. 203.

⁶² O problemach Ficino z astrologią por. E. GARIN, *History of Italian philosophy*, t. 1, s. 266 nn.; TENŻE, *Ermetismo del Rinascimento*, Roma 1988, s. 21–32; F. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago 1964, s. 70 nn. oraz P. ZAMBELLI, *White magic, black magic in*

o ewangelicznych trzech magach – mało, ledwie jedno niewielkie dziełko, powstałe na marginesie komentarzy do *Ennead* Plotyna w 1482 roku, zatytułowane *De stella magorum*, zaliczane w pierwszym, drukowanym wydaniu do *Predicationes*⁶³. Głównym tematem dziełka – w zgodzie zresztą z jego tytułem – są nie tyle magowie, ile prowadząca ich gwiazda, więc astrologia. Według autora magowie byli spadkobiercami pokoleń władców i kapłanów wschodnich, biegłych w obserwacji znaków na niebie, których przed wiekami Balaam, babiloński prorok z biblijnej *Księgi liczb* powiadomił: *oriatur stella ex Jacob*⁶⁴, „wезде gwiazda z Jakuba”, czyli pojawi się gwiazda zwiastująca narodzenie się w Judei Mesjasza. Ponieważ magowie ci – jak zapewnia Ficino – byli biegli w astrologii, z układu gwiazd i planet dowiedzieli się, że ów Mesjasz, Bóg potężniejszy od ich bogów (demonów), mimo że urodził się królem, jest biedny oraz że przyszedł na świat z łona dziewicy⁶⁵. Marsyliusz konstruuje nawet przypuszczalny horoskop Jezusa, by wyjaśnić źródło wiedzy magów⁶⁶. Autor odchodzi w ten sposób od tradycji teologicznej. Wedle Orygenesusa, który podał w tej kwestii wykładnię obowiązującą aż do późnego średniowiecza, ewangeliczni mędracy nie uprawiali astrologii, lecz znali jedynie

the European Renaissance. From Ficino, Pico, Della Porta to Trithemius, Agrippa, Bruno, Leiden 2007, s. 17 nn.

⁶³ *Marsilii Ficini opera omnia*, t. 1–2, Basel 1576 (repr. Torino 1959, 1962) [dalej: OOF], s. 489–491.

⁶⁴ Lb 24. 17.

⁶⁵ OOF, s. 490.

⁶⁶ Nie był to ani pierwszy, ani jedyny tego typu horoskop. W piętnastowiecznej Italii kursowało ich co najmniej kilka. Chętnie przypisywano je dawnym autorytetom jako argument wobec podejrzeń inkwizycji: między innymi Albertowi Wielkiemu i kardynałowi Piotrowi z Ailly, por. D. RENAKER, *The horoscope of Christ*, „Milton Studies” 12, 1978, s. 218–223; W. SHUMAKER, *Renaissance curiosa. John Dee's conversations with angels, Girolamo Cardano's horoscope of Christ, Johannes Trithemius and cryptography, George Dalgarno's universal language*, Binghamton 1982, s. 58–63.

przepowiednię Balaama i poszli posłusznie za zesłaną przez Boga gwiazdą: byli wręcz pogańskimi ignorantami, dla których rezultat wędrowki stał się objawieniem⁶⁷. Ficino – przeciwnie – uważa magów za wschodnich mędrców, aktywnych udziałowców *prisca theologia*, pośredników między starożytną filozofią a Objawieniem chrześcijańskim.

W tym miejscu Marsyliusz odwołuje się do swojego bodaj najważniejszego dzieła *De christiana religione* z 1474 roku⁶⁸, gdzie przedstawił koncepcję starożytnej wiedzy *prisca theologia* o Bogu i jego relacji do świata, opartej na pieśniach chaldejskich, prorocत्वach Sybill, platońskich prawdach, kombinacji pogańskiej religii i mądrości personifikowanej przez Zoroastra, Hermesa i Orfeusz oraz Pitagorasa, Platona i jego uczniów. Religia posiada, wedle autora, dwa źródła: pierwsze – z pośredniej inspiracji Boga – to religia naturalna pogan kulminująca w Platonie, *prisca religio*, wypływająca z tęsknoty do boskości, najbardziej charakterystycznej cechy ludzkości; drugie, z bezpośredniej interwencji, z Objawienia, przez Mojżesza i proroków. Wiedza zgromadzona przez pogan w pełni potwierdza prawdy wiary chrześcijańskiej: nieśmiertelność duszy, Boskie synostwo Mesjasza, istnienie

⁶⁷ „Magowie zatem pragnęli czynić to, co zwykle czynili, ale nie mogli dokazać tego, czego zwykle dokazywali za pomocą zaklęć i czarów: szukali więc przyczyn swoich niepowodzeń, a domyślali się, że jest ona bardzo ważna, i ujrawszy znak boży na niebie, zapragnęli dowiedzieć się, co on oznaczał. [...] Przybyli więc do Judei w przekonaniu, że urodził się jakiś król, choć nie rozumieli istoty jego królestwa i nie wiedzieli, gdzie się urodził”. Orygenes, *Przeciw Celsusowi* I 60, tłum. St. Kalinkowski, Warszawa 1977, t. 1, s. 114 n. Por. też Justyn Męczennik, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 78 (PG 6. 659). Podobnie widzi magów Jakub z Varazze w *Złotej legendzie*. M.A. POWELL, *Chasing the eastern star. Adventures in biblical reader-response criticism*, Louisville, Ky 2001, s. 168.

⁶⁸ Napisany w latach 1473–1474, opublikowany w końcu 1476 roku w oficynie Nicolaus Laurentii Alamanus, dedykowany Wawrzyńcowi (wersja włoska pojawiła się wcześniej, na początku 1475 roku). Traktat dokładnie, choć pod nieco innym kątem omawia ostatnio A. EDELHEIT, *Ficino, Pico and Savonarola*, s. 210–278.

nie Trójcy Świętej. Nie jest to jednak przypadek, ponieważ – zdaniem autora – Zoroaster uczył się od Abrahama astrologii, którą ten poznał od spadkobierców Henocha⁶⁹. Magowie byli chaldejskimi odpowiednikami egipskiego Hermesa Trismegistosa czy chaldejskiego Zoroastra: dzięki spekulacji przyrodzonego rozumu osiągnęli tajemnice przekazane żydom przez Boga w świadectwie biblijnym⁷⁰. Autor zapewnia jednak, że byli świadkami i wyznawcami tej wersji astrologii, która w niczym nie narusza Opatrzności Boga i wolnej woli człowieka. Gwiazdy nie mogą tworzyć praw i rządzić przeznaczeniem, przekazują jedynie znaki spraw, które przypisane są do porządku wyznaczanego przez moc Boską. Do filozofów (magów) należy staranie o rozumienie tych znaków. Kometa, za którą trzech magowie podążali i z której odczytywali prawdę o narodzeniu króla judzkiego była *non causa Christi, sed signum*⁷¹.

W drugiej połowie lat osiemdziesiątych opinia Marsyliusza o wpływie gwiazd na ludzkie życie mocno się radykalizuje w stosunku do tego, co deklarował w traktacie *De stella magorum*. W *Komentarzu do 'Ennead' Plotyna*, powstałym w 1486 roku, równoległe – warto to sobie w tym miejscu

⁶⁹ OOF, s. 29 (c. 26). Dalej autor referuje, że Zoroaster jest identyfikowany z Chamelem, synem Noego, zwanym przez Hebrajczyków również Chanaanem (OOF, s. 31). W późniejszych pismach jednak Ficino uważał Zoroastra za założyciela niezależnej od boskiego objawienia szkoły filozoficznej i ojca magów, por. M. IDEL, *Prisca theologia in Marsilio Ficino and in some Jewish treatments* [w:] *Marsilio Ficino. His theology, his philosophy, his legacy*, s. 137–158, zwłaszcza s. 154.

⁷⁰ S.M. BUHLER, *Marsilio Ficino's*, s. 349 n.

⁷¹ OOF, s. 191. Podobną opinię Ficino wyrażał już w *De christiana religione*. Rozróżniał tam astrologię, jako naukę naturalną i przepowiednie proroków i Sybill, które opierały się na inspiracji Boskiej. Astrologia nigdy nie zapowiadała przyjścia Chrystusa, bo religia jest niezależna od doczesnych ruchów nieba, por. tamże, s. 12. Uderzające jest podobieństwo opinii o astrologii i argumentacji autora do Rogera Bacona (*Opus maius* 4.16), którego imię jednak nie zostaje przywołane, por. M. A. POWELL, *Chasing*, s. 169; S.M. BUHLER, *Marsilio Ficino's*, s. 360 n.

uświadomić – z przygotowaniem Giovanni Pico della Mirandola do rzymskiej debaty, Ficino buduje rodzaj teorii *ars magica*, którą zalicza – w ślad za Plotynem odczytywanym w duchu późnej Akademii – do sztuk wyzwolonych. Magia nie jest ani darem Łaski, ani aktywnością szatańską, to sztuka naturalna (*magia naturalis*), przez uprawianie której dusza intelektualna, uczestnicząca w naturze anielskiej może domagać się od demonów (aniołów zawiadujących ciałami w świecie ziemskim, gdyż stwarzają ich formy), aby oddziaływały na niższą rzeczywistość, która od nich zależy, i zmieniały jedno ciało w drugie przez zmianę form. Pomocne w tym działaniu są zgromadzone przez pokolenia starożytnych pieśni orfickie, wyrocznie chaldejskie, teksty hermetyczne i magiczne; wymaga użycia właściwych receptur, talizmanów, tworzenia znaków i figur na ziemi i w powietrzu, które działają podobnie oraz wypowiedaniu formuł inkantacji czerpiących z języka demonów⁷². Mag Marsyliusza wydaje się więc nieodległym spadkobiercą średniowiecznego, „chrześcijańskiego” czarnoksiężnika (*nigromanticus, maleficus*), który zawodowo trudnił się kontaktem z zaświatami i przy pomocy swojej sztuki (*ars, opera*) wpływał na rzeczywistość z pomocą sił nadnaturalnych (przeważnie diabelskiej proveniencji)⁷³.

Magowie z *De stella magorum* są nie tylko świadkami starożytnej teologii, ale – przede wszystkim – stają się jej animatorami: odczytując znaki, idą w poszukiwaniu władcy, który odnowi świat; uczestniczą w realizacji Boskiego planu zbawienia. Ich władza nad rzeczywistością fizyczną i spo-

⁷² Koncepcję tę Ficino powtarza w trzeciej części *De vita libri tres*, czyli *De vita coelitus comparanda* napisanej trzy lata później, dedykowanej Maciejowi Korwinowi. O poglądach Marsyliusza na magię i astrologię por. F.A. YATES, *Giordano Bruno*, s. 12–43, 62–83; F. ROULIER, *Jean Pic de la Mirandole (1463–1494). Humaniste, philosophe et théologien*, Geneva 1989, s. 72 n.

⁷³ Por. W. BROJER, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej. Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie*, Wrocław 2003, s. 490–515.

łeczną winna być wykorzystana dla ratowania świata, który znajduje się w głębokim kryzysie religijnym i politycznym. W tym miejscu Ficino znów nawiązuje do *De christiana religione*. We wstępie do traktatu odnajdujemy wykład o kryzysie duchowym chrześcijaństwa oraz poszukiwaniu dróg wyjścia. W opisie tego kryzysu uderza permanentne mieszanie języka polityki i religii, tendencja do posługiwania się terminami, wartościami i ideami politycznymi w kontekstach religijnych oraz pojęć konfesyjnych w kontekstach społecznych⁷⁴. Autor jako główną przyczynę upadku świata chrześcijańskiego i jego instytucji upatruje w oddzieleniu króla od kapłana, mądrości od religii. Nie powinno być rozdziału między praktyką religijną a administracją miasta (państwa) i ta sama osoba winna być zarówno religijnym, jak i politycznym liderem. Marsyliusz wierzył, że taka unia polityki i religii istniała w dawnych czasach⁷⁵. U wielu narodów ci sami ludzie byli filozofami i kapłanami i władcami jednocześnie, jak Hermes Trismegistos i Melchizedek.

Na ostatnie ćwierćwiecze życia i działalności Marsyliusza można spojrzeć jako na czas wciąż ponawianych prób realizacji sformułowanego w *De christiana religione* projektu i poszukiwań nowego Melchizedeka. Zwłaszcza po 1480 roku i zdobyciu przez Turków Otranto, przyczółku na Półwyspie Apenińskim, po wydarzeniu, które wstrząsnęło elitami całej Italii, realizacja tego programu stawała się palącą. Po rozczarowaniach papieżem Sykstusem IV (zm. 1484), nadzieje Marsyliusza i grupy skupionych wokół niego humanistów zwróciły się ku Maciejowi Korwinowi, królowi Węgier, synowi Jana Hunyadyego, pogromcy Turków pod Belgradem w 1456 roku. Korwin, wykształcony wedle

⁷⁴ A. EDELHEIT, *Ficino, Pico and Savonarola*, s. 210–253.

⁷⁵ „O felicia secula, quae divinam hanc sapientiae religionisque copulam praesertim apud Hebraeos Christianosque integram servavistis [...]. Proh nephas, sic datum est sanctum canibus lacerandum”. (Ponownie aluzja do Mt 7. 6), OOF, s. 1.

formacji humanistycznej, około połowy lat osiemdziesiątych, w opinii elit włoskich, zwłaszcza florenckich humanistów, stał się nadzieją na pokonanie (nawrócenie) Turków i był przedmiotem powszechnego uwielbienia oraz bohaterem włoskiej poezji. Antonio Bonfini, który w 1486 roku pojawił się na dworze w Budzie i spisał Kronikę Węgry (Rerum Hungaricum Decades), udaną wyprawę króla do Mołdawii w 1467 roku – z właściwą humanistom emfazą – porówna do wojny Trojańskiej, a Macieja Korwina do Achillesa, gdzie indziej do Hannibala albo Aleksandra. Ficino z kolei określił go mianem współczesnego Herkulesa⁷⁶ i zadedykuje mu najważniejsze dzieło w swej późnej twórczości, *De vita coelitus comparanda* (1489). Korwin – według planów papieża Innocentego VIII – będzie wyznaczony w 1490 roku na wodza krucjaty przeciwko Turkom, jednak kilka tygodni wcześniej umrze nagle w wieku 43 lat. Po załamaniu się kolejnej nadziei, Marsyliusz Ficino nowego Melchizedeka odkryje w Hieronimie Savonaroli, który ponad dwadzieścia lat po powstaniu *De christiana religione*, w Niedzielę Palmową 1496 roku ogłosi królem Florencji nie nowego Hermesa i nie nowego Melchizedeka, ale samego Chrystusa, przenosząc polityczną ideę Marsyliusza Ficino w wymiar mistyczny.

Nie trudno odnaleźć pewne wspólne mianowniki dla republikańskiego sposobu świętowania florenckiej komuny w pierwszej połowie XV wieku i dla ficiniańskiego programu wychodzenia z kryzysu chrześcijaństwa. Jednym z tych wyznaczników podobieństwa jest programowe mieszanie języków, politycznego i religijnego⁷⁷. Wiąże się to z wciąż ponawianym – zarówno przez humanistów florenckich, jak i przez badaczy – sporem o zaangażowanie chrześcijanina w sprawy świata i społeczeństwa, o relację między *vita*

⁷⁶ A. KALOUS, *Matyáš Korvín (1443–1490). Uherský a český král*, Budějovice 2009, s. 287–288.

⁷⁷ Sprawę wnikliwie dyskutuje A. EDELHEIT, *Ficino, Pico and Savonarola*, s. 123–278.

contemplativa i vita activa. Wśród historyków włoskiego renesansu dominuje pogląd, ufundowany na autorytetach Hansa Barona i Eugenio Garina, że w pierwszej połowie XV wieku humaniści uczestniczyli w życiu komunalnym, uprawiając *vita activa* i podejmując praktyczne wysiłki tworzenia „społeczeństwa doskonałego” (Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini), ale w drugiej połowie stulecia wycofali się z aktywności publicznej, bo politykę zdominował pałac medycejski, a myśliciele skupili się na poetyce i uczonej elokwencji⁷⁸. Marsyliusz Ficino i jego program odnowy całkowicie przeczy temu pogładowi⁷⁹. Drugim wspólnym mianownikiem jest obecność „współczynnika” magicznego w postrzeganiu rzeczywistości społecznej i szacowaniu szans na skuteczne na rzeczywistość tę wpływanie. Mag – jaki, jakim go widzi Ficino – okazuje się mocno republikański. Być może to właśnie jest istotne źródło popularności ewangelicznych trzech magów w Republice Florencji późnego średniowiecza.

3. Giovanni Pico i trzech magowie

Giovanni Pico della Mirandola przybył w 1484 roku do Florencji, w której blask świetności trzech magów praktycznie zgaś. Od piętnastu lat nie widziano tu kawalkady ciągnącej ulicami miasta do kołyski w San Marco w dzień Epifanii, ani mansjonu wschodnich mędrców w procesji świętojańskiej. Młody przybysz miał zapewne niejedną

⁷⁸ H. BARON, *The crisis of the early Italian Renaissance. Civic Humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*, Princeton 1955, *passim*; E. GARIN, *La cultura filosofica*, s. 27; TENŽE, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari 1970, s. 94–97, gdzie autor odwołuje się do modnej wśród humanistów astrologicznej alegorii Jowisza, boga życia aktywnego i Saturna, boga melancholii i przemijania, ale też mądrości i kontemplacji; CH.S. CELENZA, *Piety and Pythagoras*, s. 1.

⁷⁹ A. EDELHEIT, *Ficino, Pico and Savonarola*, s. 37, 51 i *passim*.

okazję poznania tej republikańskiej tradycji, wraz z jej wystawnością i polityczno-ideologiczną oprawą, dzięki opowieściom swych nowych przyjaciół, intelektualistów skupionych wokół Wawrzyńca, być może nawet dzięki zapiskom kronikarskim, na pewno dzięki licznym malowidłom, spotykanym w kaplicach kościołów św. Idziego, Santa Maria Novella, Santa Trinità czy pałacu Medyceuszy. Nie ma wątpliwości, że poznał opinie o trzech magach Marsyliusza Ficino, o ich astrologicznej biegłości, o roli, jaką mag winien odegrać w odnowieniu chrześcijaństwa. Wreszcie, Giovanni Pico mógł (choćby w towarzystwie przyjaciela, Angelo Poliziano) brać udział w epifanicznej liturgii i w wielkopostnych spotkaniach *compagnia de' Magi* w kaplicy kościoła dominikanów obserwantów, San Marco i przysłuchiwać się pokutnym, emocjonalnym, niemal mistycznym kazaniom, koncentrującym się wokół cierpiącego i zbawiającego Chrystusa. Młody humanista z Mirandoli miał więc do dyspozycji całą gamę skojarzeń dotyczących święta Epifanii i trzech magów: od tradycyjnej, augustyńskiej teologii uniwersalnego Objawienia, przez republikańską, paraliturgiczną procesję wschodnich mędrców do żłóbka Jezusa lub równie republikańskie, polityczno-religijne poszukiwania humanistów z kręgu Marsyliusza Ficino dróg wyjścia z kryzysu, w jakim znalazł się świat chrześcijański, po indywidualne, mesjańsko-mistyczne dążenie do zjednoczenia z Bogiem. Który z tych programów, kojarzonych ze świętem trzech magów, skłonił Giovanniego Pico do wyznaczenia terminu wystąpienia ze swymi dziewięcioma setkami tez w Rzymie przed papieżem, kolegium kardynalskim i rzeszą uczonych na dzień po Epifanii Chrystusa?

W spuściznie Giovanniego znajdujemy ledwie jedną bezpośrednią aluzję do trzech magów. W liście do Marsyliusza Ficino, pisany (zapewne) jesienią 1486 roku, a więc w ostatniej fazie przygotowań do rzymskiego kongresu, Pico z dumą donosi swemu przyjacielowi i mentorowi,

że jest w posiadaniu książek będących zbiorem przepowiedni chaldejskich w wersji znacznie doskonalszej niż te, które w zbiorach greckich, spisanych przez Michała Pselosa i Jerzego Pletona, a przetłumaczonych na łacinę przez samego Marsyliusza, posiadają liczne błędy i braki. Otóż teksty te – zapewnia Giovanni – są autorstwa przede wszystkim chaldejskich magów, Ezdrasza (?), Zoroastra oraz Melchiora⁸⁰. Pierwszy z nich, skądinąd nieznan, nie jest oczywiście tożsamy z biblijnym Ezdraszem, którego Giovanni zna doskonale, także jako autora apokryficznej, tak zwanej *IV Księgi Ezdrasza* i nigdy nie nazwałby go mędrcem chaldejskim; drugi, wprowadzony – jak wiemy – do literackiego kanonu humanistów (za Platonem) przez Marsyliusza, trzeci wreszcie, zapewne – w intencji Giovanniego – najstarszy z trzech ewangelicznych *magoi*, któremu późna, bodaj dwunastowieczna tradycja przypisała imię Melchior⁸¹. Sprawa

⁸⁰ „Chaldaici hi libri sunt, si libri sunt et non thesauri: In primis Ezre, Zoroastris et Melchiar Magorum oracula, in quibus et illa quoque, que apud Graecos mendosa et mutila circumferuntur, leguntur integra et absoluta. Tum est in illa Chaldeorum sapientum brevis quidem et salebrosa, sed plena misteriis interpretatio”, por. P.O. KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum*, t. 1, Florence 1937, s. 272 n. Inna lekcja: „Ezdrasza, Zoroastra oraz Melchiora, [jednego z] magów”. Por. S.A. FARMER, *Syncretism in the West*, s. 11.

⁸¹ Przypisywane Bedzie Wielebnemu, a powstałe zapewne w XII wieku, *Collectanea et Flores* (PL 94. 541) podają znane imiona trzech magów: Melchior, Caspar i Balthasar. O tym pierwszym, najstarszym czytamy: „primus fuisse dicitur Melchior, senex et canus, barba prolixa et capillis, tunica hyacinthina, sagoque mileno, et calcementis hyacinthino et albo mixto opere, pro mitrario variae compositionis indutus: aurum obtulit regi Domino”. Na mozaice (bizantyjskiej) w San Vitale w Rawennie z VI wieku imiona przyporządkowane są odmiennie: najstarszy jest Gaspar, potem Balthassar i Melchior najmłodszy. Napis jest niewątpliwie późniejszy niż wizerunki. Nie wiadomo, czy zmiana ta jest efektem pomyłki, czy też świadectwem jakiejś odmiennej tradycji italskiej. Por. H. KEHRER, *Die Heiligen Drei Könige in Literatur und Kunst*, t. 1, s. 66–68. Rab Hatfield wspomina o jeszcze innej tradycji, w której najstarszym z magów miałby być Baltazar, por. R. HATFIELD, *Compagnia de' Magi*, s. 111. Giovanni zapewne nawiązuje do przekazu pseudo-Bedy.

anonsowanych przez młodego humanistę tekstów chaldejskich wyroczni jest wielce podejrzana, wręcz wstydliva. Nikt nigdy nie widział za jego życia, ani po śmierci, w jego bogatej bibliotece, nie znalazł żadnych ksiąg chaldejskich. Jeszcze 10 listopada 1486 roku – na prośbę któregoś z przyjaciół, by nauczył go alfabetu chaldejskiego – Giovanni odpowiedział odmownie, tłumacząc, że Mitrydates, który zdradził mu tajniki tej umiejętności, zakazał pod przysięgą przekazywać jej komukolwiek⁸². Jedyнным śladem po chaldejskich księgach są dwa miejsca w *Oratio*, w których pojawiają się słowa zapisane znakami tajemniczego alfabetu, a które autor określił jako słowa chaldejskie. Słowa te w pierwszym, już pośmiertnym, drukowanym wydaniu *Oratio*, w Bolonii w roku 1496, przygotowanym do edycji przez bratanka Giovanniego, Gianfrancesco Pico, zostały we wszystkich egzemplarzach wpisane ręcznie, zapewne przez samego wydawcę, z rękopisu stryja⁸³.

Chaim Wirszubski z powodzeniem rozwiązał tę zagadkę. Okazało się, że słowa są mieszaniną hebrajsko-aramejską, zapisaną alfabetem ... koptyjskim. Okazało się również, że podobnie skonstruowane frazy znajdują się w *Sermo de Passione Domini*, w tekście wspomnianego już kazania Flawiusza Mitrydatesa wygłoszonego przed papieżem w Wielki Piątek 1481 roku. Oznacza to, że Mitrydates potrafił posługiwać się mistyfikacją, wykorzystując ograniczone kompetencje lingwistyczne swoich chrześcijańskich słuchaczy⁸⁴. Podczas gdy w kontekście wielkopiątkowego kazania oszustwo to nie miało większego znaczenia (nie było zresztą oszustwem

⁸² „Alphabetum chaldaicum quod petis nec a Mithridate impetrasses, nihil per illum licet, ut a me impetrare possis, a quo posses omnia. Nam ille docere me linguam chaldaicam nulla voluit ratione, nisi adiurassem prius, et quidem conceptis verbis, ne cuiquam illam tradere”. OOP, s. 385. Adresat listu jest nieznan.

⁸³ Por. *Oratio*, TI^r oraz TIII^r, *Oratio-Mowa*, 46, s. 44 oraz 141, s. 70 (z błędami edytorskimi).

⁸⁴ Por. wyżej: przyp. 8.

jedynym), w wypadku Giovanniego Pico, żadnego poznawania nowych tradycji, nowych języków i tekstów, konsekwencje były poważniejsze. Młody, łatwowierny humanista bezkrytycznie wierzył we wszystko, co mu starszy o co najmniej 20 lat poliglota i teolog podsuwał i obiecywał; ten ostatni zaś (nie bezinteresownie) podsuwał i obiecywał wszystko, w co młodzieniec chciał wierzyć i co pasowało do jego koncepcji, będącej osią ideową przygotowywanego kongresu rzymskiego. Należy w tym miejscu zastrzec, że sporządzone równoległe przez Mitrydatesa dla Giovanniego, wspomniane już przekłady ogromnej liczby tekstów kabalistycznych były – w zgodnej opinii wszystkich badaczy – pracą translatorską bardzo wysokiej próby. Podstawowe zamówienie tłumacz potraktował poważnie; pozostałe zlecenia najwyraźniej uważał za kaprysy młodego arystokraty i odnosił się do nich z dystansem i ironią⁸⁵. Wszystko więc wskazuje na to, że księgi chaldejskie, o których wspomniał Giovanni w liście do Marsyliusza, zrodziły się w wyobraźni Flawiusza Mitrydatesa, zrodziły się zapewne wraz z informacją, że jednym z ich autorów był Melchior, najstarszy z przybywających w dzień Epifanii do małego Jezusa wschodnich mędrców.

Dla Giovanniego Pico della Mirandola z roku 1486 pojęcia *magia* oraz *magus* mają natomiast ogromne znaczenie i stanowią jeden z podstawowych filarów wystąpienia przygotowanego na rzymskie spotkanie uczonych. Poświęca im obszerny (przedostatni) fragment swej *Oratio*⁸⁶ oraz 72 spośród *Tez*⁸⁷, choć bez żadnych wyraźnych aluzji do

⁸⁵ Na marginesach rękopisów przekładów Mitrydatesa znajdujemy liczne glosy, wśród których pojawiają się ironiczne komentarze tłumacza pod adresem Giovanniego, por. CH. WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's encounter*, s. 204 n.

⁸⁶ *Oratio* TV^{v-v}, *Oratio-Mowa*, 228–254, s. 100–108. Po nim omawia jeszcze tradycję żydowskiej kabały, odpowiednio, TV^v–TVI^f, 255–281, s. 108–116.

⁸⁷ *Conclusiones*, s. 74–83. Liczba wydaje się nieprzypadkowa: 72 to pełna liczba kabalistycznych imion Bożych.

biblijnych *magoi*. Rozumie jednak magię w sposób zdecydowanie odmienny od swoich współczesnych, zwłaszcza od Marsyliusza Ficino. Wykład zaczyna Giovanni od wyróżnienia dwóch form magii, form skrajnie przeciwstawnych w swych zasadach, istocie i konsekwencjach. Jedna, „odrażająca”, „demoniczna” i „godna potępienia”, którą Grecy zwali *goèteian*⁸⁸, druga – godna najwyższej pochwały – zwana *mageian*, jest „najdoskonalszą i najwyższą mądrością”, „wzniosłą i świętą filozofią”, „pewną, godną zaufania i stałą”, „lekarstwem dla duszy” i „dopełnieniem filozofii naturalnej”. Magiem zaś nazywa się czciciela Boskości i jej tłumacza⁸⁹. Jego działanie – tłumaczy dalej autor – opiera się na powszechnej zgodności i wzajemnym pokrewieństwie rzeczy, którą Grecy nazywają *sympatheian*⁹⁰. Dzięki rozumieniu tej zasady mag „wydobywa na światło dzienne, ukryte w otchłaniach świata, w łonie natury, w spichlerzach i tajniach Bożych, cuda, jakby sam był ich twórcą. Tak jak rolnik łączy wiązy z winoroślą, tak mag jednoczy ziemię z niebem, to znaczy niższe porządki z darami i mocami wyższymi”⁹¹.

⁸⁸ Platon, *Uczta* 203a; *Państwo* 584b.

⁸⁹ „Proposuimus et Magica theoremata, in quibus duplicem esse magiam significavimus, quarum altera daemonum tota opere et auctoritate constat, res medius fidius execranda et portentosa. Altera nihil est aliud, cum bene exploratur, quam naturalis philosophiae absoluta consummatio. Utriusque cum meminerint Graeci, illam magiae nullo modo nomine dignantes *goèteian* nuncupant, hanc propria peculiarique appellatione *mageian* quasi perfectam summamque sapientiam vocant. Idem enim, ut ait Porphyrius, Persarum lingua magus sonat quod apud nos divinatorum interpret et cultor [...] altior sanctiorque philosophia [...] firma, fidelis et solida [...] esse animi medicinam”. *Oratio* TV; *Oratio-Mowa*, 228–232; 235, s. 100. Definicję maga Giovanni przejmuję z Porfyriusza, *De abstinentia* IV 16.

⁹⁰ Pico rozumie to słowo przez analogię *consensus, symphonia, concordia*; w sensie szerokim, stoickim: wspólnota odczuć, por. Plutarch, *Pisma moralne* 906e; Pliniusz, *Naturalis historia* 20.1.

⁹¹ „Haec universi consensum, quem significantius Graeci ‘sympatheian’ dicunt, introrsus perscrutatus rimata et mutuum naturarum cogni-

Mag – wedle Giovanniego – jest znającym i rozumiejącym najgłębsze tajniki natury filozofem, który dzięki swej wiedzy łączy to, co ziemskie z tym, co Boskie. Na czym jednak polegać ma działanie maga, ów akt łączenia, jednoczenia świata? W swych *900 Tezach* Giovanni nazywa magię „częścią praktyczną filozofii naturalnej”⁹², mówi o *ars magica*⁹³, o *voces et verba in magico opere*, których działanie przyrównuje do stwórczego głosu Boga⁹⁴. Łatwo tu ulec pokusie, by – mimo przytoczonych wyżej, wyraźnych deklaracji autora *Mowy*, potępiających magię demoniczną – uznać, że autor *Conclusiones* przejął od swego mentora, Marsyliusza Ficino, koncepcję maga skutecznie oddziałującego – z pomocą swej wiedzy i umiejętności panowania nad nadnaturalnymi siłami (*daimonion*) – na rzeczywistość fizyczną i społeczną⁹⁵. Bliższe przyjrzenie się tekstom Giovanniego dowodzi jednak,

tionem habens perspectam, nativas adhibens unicuique rei et suas illecebras, quae magorum ‘iugges’ nominantur, in mundi recessibus, in naturae gremio, in promptuariis arcanisque Dei latitantia miracula, quasi ipsa sit artifex, promit in publicum, et sicut agricola ulmos vitibus, ita Magus terram caelo, idest inferiora superiorum dotibus virtutibusque maritat”., *Oratio TV, Oratio-Mowa*, 250, s. 106 (wszystkie tłumaczenia *Oratio – WB*).

⁹² „Magia est pars practica sciencie naturalis” (*Conc. magicae* 3), *Conclusiones*, s. 78.

⁹³ „Nulla est virtus in celo et in terra seminaliter et separata, quam et actuare et unire magus non possit”; „Mirabilia artis magicae non sunt nisi per unionem et actuationem eorum quasi seminaliter et separate sunt in natura”. (*Conc. magicae* 5 oraz 11), tamże, s. 79.

⁹⁴ „Ideo voces et verba in magico opere afficienciam habent, quia illud in quo primum magicam exercet natura, vox est Dei. Quelibet vox virtutes habet in magia, in quantum Dei voce formatur”. (*Conc. magicae* 19–20), tamże, s. 79 n.

⁹⁵ Tak to widzi F.A. YATES, *Giordano Bruno*, s. 84–116. Inspiracją autorki był E. GARIN, *Magia e astrologia nella cultura del Rinascimento* [w:] *Medioevo e Rinascimento*, Bari 1954, s. 146 nn. Pogląd Amelii Yates w zasadzie bez większych zmian powtórzyła ostatnio P. ZAMBELLI, *White magic*, Leiden 2007, s. 48 nn. Autorka wręcz nazywa Giovanniego „uczniem czarnoksiężnika”, por. TEJŽE, *L'apprendista stregone. Astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Milano 1995.

że opinia młodego humanisty o magii była całkowicie odmienna. Niewątpliwie przyjął on od Marsyliusza część neoplatonickiego aparatu pojęciowego związanego z magią i astrologią. Jednak jego *ars magica* nie była sztuką oddziaływania na zewnętrzną rzeczywistość, ale na osobę maga-filozofa, na jego świadomość i sposób bycia w świecie⁹⁶. Łączenie, scalanie – dzięki znajomości praw powszechnej sympatii – rozproszonych i rozdzielonych w sferach wyższej i niższej elementów nie jest działaniem wykorzystującym jakiegokolwiek zewnętrzne moce, ani demoniczne, ani Boskie, odbywa się wyłącznie w intelekcie, wewnątrz duszy, powiedzielibyśmy dzisiaj: w jaźni. Tak rozumiany akt kontemplacji świata, owa *pars practica scientie naturalis* zmienia maga w istotę wyższą. „Jeśli [widzisz] – powiada Giovanni – czystego kontemplatora, zapominającego o ciele, całkowicie zanurzonego w meandrach myśli, ani ziemską, ani niebieską istotę [widzisz], ale samą boską moc przyobleczoną w ciało człowieka”⁹⁷. Tezy niektórych badaczy o podobieństwie poglądów na magię Giovanniego i Marsyliusza zostały zbudowane na literalnym odczytaniu kilku tez z *Conclusiones*⁹⁸ i całkowitym pominięciu kontekstu, jaki owym tezom nadawała *Oratio*. Giovanni jednak taktował oba teksty jako integralną całość⁹⁹.

⁹⁶ F. ROULIER, *Jean Pic de la Mirandole*, s. 463–473.

⁹⁷ „Si purum contemplatorem corporis nescium, in penetralia mentis relegatum, hic non terrenum, non caeleste animal; hic augustius est numen humana carne circumvestitum”. *Oratio*, TI¹, *Oratio-Mowa*, 42, s. 42.

⁹⁸ Odczytanie to zostało zresztą dokonane selektywnie. Giovanni swoje tezy „magiczne” rozpoczynał od zastrzeżenia całkowicie zgodnego z duchem *Oratio*: „Tota magia, que in usu est apud modernos, et quem merito exterminat ecclesia, nullam habet firmitatem, nullum fundamentum, nullam veritatem, quia pendet ex manu hostium prime veritatis, potestatum harum tenebrarum, que tenebras falsitatis, male dispositis intellectibus obfundunt”. (*Conc. magicæ* 1), *Conclusiones*, s. 78.

⁹⁹ Teza Frances Yates doczekała się zresztą licznej krytyki. Podają tylko kilka ważniejszych głosów: M. IDEL, *Kabbalah and Hermeticism in Dame Frances A. Yates's Renaissance* [w:] *Ésotérisme, gnosés et imaginaire*

Pico rozumie magię nie jako technikę osiągania realnych, fizycznych rezultatów, lecz jako swoistą hermeneutykę, narzędzie interpretacji świata, służące magowi do samodoskonalenia. Podobnie radykalnie zresztą Giovanni redefiniuje kabałę żydowską, w której techniki magiczne, wręcz teurgiczne, wymuszające na samym Bogu oczekiwane przez mistagoga decyzje, są silnie obecne¹⁰⁰. Wśród dzieł tłumaczonych przez Mitrydatesa, które Pico zdążył przeczytać przed sformułowaniem swoich *900 Tez*, niewątpliwie znalazły się teksty Abrahama Abulafii, trzynastowiecznego kabalisty z Sycylii, twórcy kabały ekstazy, opartej na oddziaływaniu na sferę Boską, a tą drogą na uniwersum, przez nieskończone permutacje (*themura*) liter imion Boga (*szemoth*). Humanista zdążył również przeczytać *Komentarz do Pięcioksięgu* (*Pirusz 'al-ha-Thora*) Menachema Rekanatiego, reprezentanta kabały teozoficznej z przełomu XIII i XIV wieku, koncepcji opartej na dziesięciu Boskich aspektach, sefirach (*sefiroth*)¹⁰¹.

symbolique, red. R. CARON i in., Leuven 2001, s. 71–90, zwłaszcza s. 74–76; S.A. FARMER, *Syncretism in the West*, s. 118–132; J.F. D'AMICO, *Humanism and Pre-Reformation Theology* [w:] *Renaissance Humanism. Foundations, forms, and legacy*, red. A. RABIL JR., Philadelphia 1988, t. 3, s. 349–379, s. 361; B. COPENHAVER, *Magic and the dignity of man. De-Kanting Pico's 'Oration'* [w:] *The Italian Renaissance in the Twentieth Century*, red. A.J. GRIECO, M. ROCKE, F. GIOFFREDI-SUPERBI, Florence 2002, s. 295–320, s. 318; SH.J. RABIN, *Pico on Magic and Astrology* [w:] *Pico della Mirandola. New Essays*, s. 152–178; M.V. DOUGHERTY, *Three Precursors to Pico della Mirandola's Roman Disputation and the Question of Human Nature in the Oratio* [w:] tamże, s. 114–151. Dodać wypada, że oceniająca Giovanniego Pico komisja papieska 7 grudnia 1486 roku – na szczęście – bardziej wnikliwie słuchała wystąpienia młodego humanisty. Żadna z tez „magicznych” nie stała się przedmiotem krytyki teologicznej. Jedyna z 13 potępionych tez, w której padło słowo „magia” nie wzbudziła podejrzeń, co do sposobu traktowania magii czy kabały, ale co do ich prymatu nad teologią chrześcijańską, por. wyżej przyp. 6. Por. L. DOREZ, L. THUASNE, *Pic de la Mirandola en France (1485–1488)*, Paris 1897, s. 125–132.

¹⁰⁰ M. IDEL, *Kabała. Nowe perspektywy*, tłum M. Krawczyk, Kraków 2006, s. 322–367.

¹⁰¹ CH. WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's encounter*, s. 121–153.

Z udostępnioną mu przez Mitrydatesa tradycją żydowskiej mistyki, młody hrabia z Mirandola poczyną sobie dość swobodnie, rzecz można, nonszalancko. Swoje tezy dotyczące kabały rozpoczyna bowiem od stwierdzenia: „Cokolwiek nie orzekliby inni kabaliści, ja dokonuję podziału wiedzy kabalistycznej na wiedzę o sefirach i wiedzę o imionach, na [kabałę] praktyczną i teoretyczną (*speculatiua*)”¹⁰². Można przypuszczać, że owi „inni kabaliści” przystaliby na podział dokonany przez Giovanniego, choć zapewne odwrócili by przyporządkowanie tego, co jest „kabałą praktyczną”, a co „kabałą teoretyczną”. Autor zaraz potem doprecyzowuje: „Wiedza, która jest częścią praktyczną kabały, obejmuje całą metafizykę i niższą teologię”¹⁰³. Ponownie – jak już w wypadku magii – spotykamy tu owo szczególne rozumienie przez Giovanniego pojęcia *practica*: chodzi o czyn intelektualny, prowadzący do duchowej przemiany myśliciela. W ten sposób autor całkowicie pozbawia kabałę jej wymiaru teurgicznego, tak jak wcześniej *ars magica* pozbawił mocy (dodać można: i sensu) oddziaływania na świat nadnaturalny i na fizyczną rzeczywistość¹⁰⁴.

Przygotowując rzymski kongres, Pico uporządkował cały zgromadzony przez siebie materiał wedle własnej hierarchii doniosłości: od średniowiecznej teologii, przez filozofię arabską, neoplatoników, grecką starożytność (Platona i Arystotelesa), *prisca sapientia (doctrina)*, kojarzoną z Hermesem Trismegistosem¹⁰⁵, po magię orficką i chaldejską oraz żydowską

¹⁰² „Quicquid dicant ceteri Cabaliste, ego prima divisione scienciam Cabale in scienciam Sefiroth et Semot, tanquam in practicam et speculatiuam distinguem”. (*Conc. cabalistiche* 1), *Conclusiones*, s. 83.

¹⁰³ „Sciencia, que est pars practica Cabale, practicat totam metaphysicam formalem et theologiam inferiorem”. (*Conc. cabalistiche* 3), tamże.

¹⁰⁴ B. MCGINN, *Cabalists and Christians. Reflections on cabala in Medieval and Renaissance thought* [w:] *Jewish Christians and Christian Jews. From the Renaissance to the Enlightenment*, red. R.H. POPKIN, G.M. WEINER, Boston 1994, s. 11–34, zwłaszcza 24 nn.

¹⁰⁵ Por. *Oratio TIV*, *Oratio-Mowa*, 212, s. 94 i *Conclusiones*, s. 83.

kabałę. Według licznych deklaracji autora taka właśnie kolejność wznosi umysł kontemplatora ku Objawieniu chrześcijańskiemu. Hierarchia ta w części pokrywająca się z koncepcją Marsyliusza Ficino¹⁰⁶, realizowała podstawową heurystyczną zasadę humanistów: „im starsze, tym bliższe prawdy”. Giovanni uważał, że kabała jest z tych tradycji najstarsza, jest bowiem – zgodnie zresztą z tezą żydowskich mistyków – niespisaną częścią Boskiego przekazu dla Mojżesza na Synaju, zawierającą prawdziwe objaśnienie Prawa (*veram legis enarrationem*)¹⁰⁷, spisane później na polecenie Ezdrasza. Dlatego kabała – w opinii Giovanniego – stanowi „kanał rozumienia”, „niewysłowioną teologię ponadsubstancjalnej boskości”, „prawdziwe źródło mądrości”, „precyzyjną metafizykę form inteligencji i aniołów”, „rzekę wiedzy i najpewniejszą filozofię rzeczy naturalnych”¹⁰⁸. Kabała jest żydowskim odpowiednikiem pogańskiej magii i wraz z nią stanowi bezpośredni pomost całej myśli ludzkiej do chrześcijańskiego Objawienia.

Giovanni Pico w *Oratio* całą tę uporządkowaną skarbnicę wiedzy, wraz z – po swojemu rozumianą – magią i – po swojemu rozumianą – kabałą, wprowadza w jeszcze jeden, znacznie dla niego ważniejszy kontekst: na wiele sposobów, powołując się na argumenty biblijne, klasyczne, arabskie, żydowskie i chrześcijańskie, czyniąc erudycyjne aluzje do drabiny jakubowej, wizji św. Pawła, wyroczni chaldejskich,

Ale w *Oratio TVI*, *Oratio-Mowa*, 283, s. 116 „prisca sapientia” utożsamiona jest z kolei z Orfeuszem i Zoroastrem.

¹⁰⁶ Ficino nie uznawał – jak wiemy – dwóch pierwszych ogniw i nie znał ostatniego.

¹⁰⁷ Tamże, TVv, 256, s. 108.

¹⁰⁸ „Hi sunt libri scientiae Cabalae, in his libris merito Esdras venam intellectus, idest ineffabilem de supersubstantiali deitate Theologiam, sapientiae fontem, idest de intelligibilibus angelicisque formis exactam metaphysicam, et scientiae flumen, idest de rebus naturalibus firmissimam Philosophiam esse, clara in primis voce pronuntiavit”. tamże, TVI, 273, s. 114.

pieśni orfickich, trzech delfickich zasad¹⁰⁹, apollińskiego szafu, niebieskich hierarchii pseudo-Dionizego, stosując modną wówczas poetykę amplifikacji, nakłania swych przyszłych słuchaczy do kontemplacji świata trzyetapową drogą studiowania kolejno: filozofii moralnej i dialektyki, filozofii naturalnej, a na koniec – teologii. Tym samym autor ujawnia prawdziwą (i – dodajmy – dość banalną) proveniencję swego programu: tradycyjny kurs średniowiecznego uniwersytetu – *trivium* i *quadrivium* (albo filozofia praktyczna i spekulatywna) oraz teologia, w wersji piętnastowiecznej, kiedy trywialny wykład gramatyki zdominowała etyka, a metafizykę w *quadrivium* zastąpiono filozofią przyrody¹¹⁰. To zapewne nie tylko ukłon Giovanniego wobec myślowych nawyków przyszłego audytorium uczonych, ale świadectwo jego własnego temperamentu i światopoglądu. W tej perspektywie postać tajemniczego kontemplatora świata okazuje się po prostu adeptem scholastyki.

Tak określoną procedurę poznawczą wpisuje Giovanni Pico w jeszcze jeden kontekst, najbardziej zewnętrzny, antropologiczno-metafizyczny. Człowiek – jak sugeruje autor w słynnym, wstępnym fragmencie *Mowy*, uznanym przez większość badaczy za Jakubem Burckhardtem za manifest renesansu – jest istotą, której Stwórca nie nadał żadnej własnej natury i która może tę naturę sama kształtować *quasi plastes et fctor*, upodabniając się do aniołów albo do dzikich zwierząt¹¹¹. Motorem tego kształtowania ma być wola człowieka. Wyraźny woluntaryzm młodego filozofa może być refleksem ówczesnych uniwersyteckich dyskusji nad relacją między dobrem i prawdą, życiem aktywnym i kontempla-

¹⁰⁹ Trzy sentencje wryte nad wejściem do świątyni Pytii apollińskiej w Delfach. W wersji przywołanej w tekście są to: „meden agan” (bez przesady), „gnothi seauton” (poznaj samego siebie „ei”, czyli „jesteś”).

¹¹⁰ Por. S. SWIEŻAWSKI, *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*, Warszawa 1983, s. 11–65.

¹¹¹ *Oratio SVI*^v, *Oratio-Mowa*, 10–23, s. 36–38.

tywnym, wolą i intelektem¹¹². Może też być efektem wpływu ficiniańskiej koncepcji miłości jako głównego mechanizmu pokonywania ogromnego dystansu dzielącego świat ludzki i Boski¹¹³. Praktycznym celem programu Giovanniego miała więc być perswazja, odwołanie się do woli słuchacza, nakłonienie zaproszonego do Rzymu gremium do doskonalenia swej natury przez kontemplację świata narzędziami scholastyki. Nie sposób uniknąć pytania, jaki sens widział autor w namawianiu uczonych, w zdecydowanej większości scholastycznych, do scholastyki? Skoro nie napisał tego wprost, poszukajmy odpowiedzi, przyglądając się instrumentom jego perswazji.

„Dosięga duszę jakaś święta ambicja, by, nie zadawalając się miejscem środkowym, pragnąć najwyższego i je (skoro możemy, jeśli chcemy) wszelkimi siłami osiągnąć. Pogardzamy ziemskim, za nic mamy niebieskie i pozostawiając za sobą wszystkie sprawy tego świata, pragniemy zbliżyć się do nadświatowego regionu najwyższej Boskości. Tam, jak zaświadczały święte tajemnice, pierwsze miejsce zajmują Serafyny, Cherubiny i Trony. Lecz my, nie umiając się im podporządkować i nie zadawalając się drugim miejscem, współzawodniczymy [z nimi] w godności i chwale. Jeśli zechcemy, w niczym nie będziemy wobec nich gorsi. [...] Cóż więc winniśmy czynić? Obserwować, co tamci czynią i jakim życiem żyją. Jeśli będziemy (przecież możemy) żyć tak samo, osiągniemy ten sam rodzaj

¹¹² S. SWIEŻAWSKI, *Filozofia w Europie XV wieku*, „Studia Mediewistyczne” 13, 1971, s. 109–159, zwłaszcza s. 133 nn.; TENŻE, *Między średniowieczem*, s. 35 n.

¹¹³ Pico niewątpliwie znał traktat Marsyliusza Ficino *De amore* (1469) poświęcony temu problemowi, por. A. LEVY, *Ficino, Augustine and the pagans* [w:] *Marsilio Ficino. His theology, his philosophy, his legacy*, s. 99–114. Równoległe z *Conclusiones* i *Oratio* Giovanni pisze *Commento alla canzone d'amore*, czyli komentarz do pieśni miłosnych przyjaciela, Hieronima Benivieni, por. E. GARIN, *History of Italian philosophy*, t. 1, s. 304.

życia”¹¹⁴. „Ponieważ nie jest nam dane osiągnięcie tego jedynie własnym wysiłkiem, skoro mamy ciało i wiedzę dotyczącą jedynie rzeczy ziemskich (Rz 8. 5), musimy odwołać się do starożytnych ojców, którzy o tych sprawach wystarczająco sobie znanych i przyswojonych mogą zapewnić nam pełną wiarę. [...] A więc i my wiodący na ziemi życie Cherubinów, przez naukę moralną powściągnającą nasze odruchy emocji, przez rozproszenie niejasności naszego rozumu dialektyką, jakby z płam, duszę z niewiedzy i występków oczyszczając, aby ani emocje nie ograniczały, ani nieoczyszczony rozum nie fantazjował. Wówczas dobrze ułożoną i oczyszczoną duszę wypełniamy światłem filozofii naturalnej, aby wreszcie myśleniem o rzeczach boskich ją umocnić”¹¹⁵. „Odwo-

¹¹⁴ „Invadat animum sacra quaedam ambitio ut mediocribus non contenti anhelemus ad summa, adque illa (quando possumus si volumus) consequenda totis viribus enitamur. Dedignemur terrestria, caelestia contemnamus, et quicquid mundi est denique posthabentes, ultramundanam curiam eminentissimae divinitati proximam advolemus. Ibi, ut sacra tradunt mysteria, Saraphin, Cherubin et Throni primas possident; horum nos iam cedere nescii et secundarum impatientes et dignitatem et gloriam aemulemur. Erimus illis, cum voluerimus, nihilo inferiores. [...] Quid tandem agentes? Videamus quid illi agant, quam vivant vitam. Eam si et nos vixerimus (possumus enim), illorum sortem iam aequaverimus”, *Oratio II*, *Oratio-Mowa*, 50–55, s. 46. Zwraca tu uwagę użycie czasownika „aemulare” – „rywalizować, współzawodniczyć”. Jest to podstawowa kategoria w ówczesnych dyskusjach na temat stosunku humanistów do tekstów starożytnych, problemów *imitatio* i przewyższania mistrzów, por. A. FULIŃSKA, *Naśladowanie i twórczość*, s. 120–133 i *passim*. Giovanni – przeciwieństwo do swego przyjaciela, Angelo Poliziano i swego bratanka, Gianfranco – w dyskusjach tych nie bierze udziału. Najwyraźniej własne miejsce w relacji do starożytnych mędrców nie jest dla niego przedmiotem wątpliwości.

¹¹⁵ „Quod cum nobis per nos, qui caro sumus et quae humi sunt sapimus, consequi non liceat, adeamus antiquos patres, qui de his rebus utpote sibi domesticis et cognatis locupletissimam nobis et certam fidem facere possunt. [...] Ergo et nos cherubicam in terris vitam aemulantes, per moralem scientiam affectuum impetus coercentes, per dialecticam rationis caliginem discutientes, quasi ignorantiae et vitiorum eluentes sordes animam purgemus, ne aut affectus temere debacchentur aut ratio imprudens quandoque deliret. Tum bene compositam ac expiatam animam naturalis

łajmy się do Rafaela, tego niebieskiego lekarza (Tb 12. 14), który nas, przez [naukę] moralną i dialektykę, niczym przez uzdrawiające leki, uwolni. Gdy zaś zostaniemy przywróceniu zdrowiu, wtedy Gabriel, moc Boska, zamieszka [w nas] i – prowadząc nas przez cudowności natury i pokazując wszędzie moc i dobroć Boga – przekaże nas na koniec w opiekę Najwyższego Kapłana, Michała. Ten, z kolei, tych z nas, którzy z powodzeniem wypełnili służbę dla filozofii, przyozdobi kapłaństwem teologii, jak koroną z drogich kamieni”¹¹⁶.

Tę triadę autor powtarza w *Oratio* jeszcze kilka razy jako filozoficzne *curriculum*, jako trzystopniowy proces deifikacja człowieka przez wznoszenie ku Boskiej sferze¹¹⁷. Na tej drodze ku szczytom odnajdujemy – znanego już nam z koncepcji Giovanniego – maga, który, dzięki swej praktycznej sztuce łączenia tego, co rozdzielone w świecie, doznaje „podziwu dla dzieł Bożych, owocującego miłością, wiarą i nadzieją. Nic bowiem nie skłania tak ku religii i kultowi Boga, jak nieustanna kontemplacja cudowności Bożych, więc – przez rozumienie naturalnej magii – możemy sprawdzać te cuda głębiej, możemy z większym zapałem skłaniać się ku miłości i czci dla Niego i Jego dzieł, by w końcu być pchnięci do wybuchu pieśni¹¹⁸: ‘Pełne są niebiosa i pełna cała ziemia majestatu Twojej chwały’ (aluzja do *Trisagionu*, Iz 6. 3)”¹¹⁹.

philosophiae lumine perfundamus, ut postremo divinarum rerum eam cognitione perficiamus”, *Oratio* TI^v, *Oratio-Mowa*, 71; 73–75, s. 50.

¹¹⁶ „Raphaellem caelestem medicum advocemus, qui nos morali et dialectica uti pharmacis salutaribus liberet. Cum ad valitudinem bonam restitutos, iam Dei robor Gabriel inhabitabit, qui nos per naturae ducens miracula, ubique Dei virtutem potestatemque indicans, tandem sacerdoti summo Michaeli nos tradet qui, sub stipendiis philosophiae emeritos, Theologiae sacerdotio quasi corona preciosi lapidis insignet”, tamże, III^v, 148–149, s. 72.

¹¹⁷ M.V. DOUGHERTY, *Three Precursors to Pico*, s. 142–146.

¹¹⁸ Aluzja do pieśni, ku którym pcha człowieka apolliński szal muz i natchnienie, Platon, *Fajdros* 245^a.

¹¹⁹ „Operum Dei admirationem excitat, quam propensa caritas, fides ac spes, certissime consequuntur. Neque enim ad religionem, ad Dei

W pewnym momencie swojego wykładu autor zwraca się do słuchaczy z wyznaniem: „I to jest przyczyna, najczciodszy Ojcowie, która nie tylko pozwoliła mi, ale wręcz popchnęła do studiowania filozofii”¹²⁰. Okazuje się, że to sam Giovanni Pico della Mirandola jest magiem, który przemierza drogę ku Boskości i pragnie – przygotowując debatę bractwa uczonych – nakłonić innych, by go naśladowali. Czy jednak droga ta, z jej trzema etapami intelektualnego dojrzewania, jest nową, kolejną – w porządku od Orygenesesa – wersją gnozy, zbliżenia się do Boga przez czysto inteligibilne poznanie? Wiele fragmentów *Mowy* zaburza tę racjonalną perspektywę. Już przytoczone przed chwilą odwołanie do anielskiej pieśni *Trisagionu* z prorockiej wizji Izajasza świadczy o tym, że program autora może mieć wymiar mistyczny. Mówca zdaje się traktować pierwszy etap wstępowania ku szczytom, filozofię moralną i dialektykę, jako inicjacyjne oczyszczenie przed dalszą drogą, poznaniem metafizyki i teologii, przyrównanym do apollinijskiego szału muz, natchnieniem, którego pochwałę wygłasza Sokrates w platońskim *Fajdrosie* (244e–245b). Na końcu wędrówki czeka magia zjednoczenia z Bogiem wyrażone w kategoriach *unio mistica*.

„Dajmy działać, o Ojcowie, temu sokratejskiemu szalowi, który wyprowadzi nas poza umysł i złoży go i nas samych

cultum quicquam promovet magis quam assidua contemplatio mirabilium Dei, quae ut per hanc de qua agimus naturalem magiam bene exploraverimus, in opificis cultum amoremque ardentius animati illud canere compellemur: ‘Pleni sunt caeli, plena est omnis terra maiestate gloriae tuae’.., *Oratio* TV^v, *Oratio-Mowa*, 252–253, s. 106 n. „Caritas, fides ac spes” – mamy tu aluzję do trzech cnót teologicznych św. Pawła (1 Kor 13,12–13) w zmienionym porządku, zgodnie zresztą z twierdzeniem pawłowym, że „z nich miłość jest najważniejsza”. Proces, który zapowiada Apostoł, że w przyszłości „będziemy widzieli twarzą w twarz” już się rozpoczął.

¹²⁰ „Haec sunt, Patres colendissimi, quae me ad philosophiae studium non animarunt modo sed compulerunt”.., *Oratio* TIII^f, *Oratio-Mowa*, 150, s. 72.

w Bogu. Dajmy mu działać, by nas powiódł tą drogą, na której dokonamy wszystkiego tego, czego nam należy dokonać. Jeśli przez [naukę] moralną, moce naszych namiętności zostaną powściągnięte i przez właściwą kontrolę osiągną harmonię, jeśli przez dialektykę nasz rozum podaży ku doskonałemu uporządkowaniu, wówczas, pobudzeni przez muzy do szału, nasze uszy wspólnie wypiją harmonię niebios¹²¹. „Wzniesieni [zostaniemy] do najwyższego szczytu teologii, skąd będziemy w stanie mierzyć prętem niepodzielnej wieczności wszelkie sprawy, jakie są i jakie były i pojmując pierwotne piękno rzeczy, jak wieszcz Febus, staniemy się skrzydlatymi jej [teologii] miłośnikami. I, wreszcie, porwani przez niewysłowioną miłość, niczym przez ukąszenie, i jak Serafyny, wypełnieni przez Boskość, staniemy się już nie sobą, ale Nim Samym, który nas stworzył”¹²².

Ta mistyczna perspektywa filozoficznych studiów obejmujących dokonania całej ludzkości nie ma bodaj precedensu we włoskim humanizmie. Specyfika ta mogła wynikać nie tylko z temperamentu intelektualnego czy cech wyobraźni Giovanniego Pico, mogła mieć swe źródła również w odmienności formacyjnej. Wieloletnie studia akademickiej filozofii wyróżniały go wśród florenckich humanistów drugiej połowy XV wieku, hołdujących – nawet jeśli mieli za sobą kurs uniwersytecki – neoplatonńskiej filologii

¹²¹ „Agemur, Patres, agemur Socraticis furoribus, qui extra mentem ita nos ponant, ut mentem nostram et nos ponant in Deo. Agemur ab illis utique, si quid est in nobis ipsi prius egerimus; nam si et per moralem affectuum vires ita per debitas competentias ad modulos fuerint intentae, ut immota invicem consonent concinentia, et per dialecticam ratio ad numerum se progrediendo moverit, musarum perciti furore caelestem armoniam auribus combibemus”, tamże, TII^v, 116–117, s. 62–64.

¹²² „Nam in illius eminentissimam sublimati speculam, inde et quae sunt, quae erunt quaeque fuerint insectili metientes aevo, et primaevam pulchritudinem suspicientes, illorum Phoebai vates, huius alati erimus amatores, et ineffabili demum caritate, quasi aestro perciti, quasi Saphini ardentis extra nos positi, numine pleni, iam non ipsi nos, sed ille erimus ipse qui fecit nos”, tamże, TII^v, 119, s. 64.

i retoryce, pogardzających często scholastyką za jej *cruditas linguae*¹²³. A to nie tyle Platon czy neoplatonizm, ile właśnie epistemologia arystotelesowska (awerroistyczna) wydaje się dostarczać najbardziej poręcznych narzędzi do wiązania intelektualnego aktu poznawczego z procesem mistycznym, dzięki koncepcji łączenia się (*copulatio*) poznającego intelektu czynnego (podmiotu) z *inteligibilia* (przedmiotem poznania). W teologii akt poznawczy byłby więc tożsamy z *unio mistica* z Bogiem¹²⁴.

Niezależnie od przyczyn odmienności, zamierzenia Giovanniego Pico nie wolno redukować ani do rozpowszechnionego w ówczesnej filozofii konkordyzmu, poszukującego zgody między szkołami, przede wszystkim między Platonem i Arystotelesem, ani do irenizmu dowodzącego jedności wszelkiej myśli ludzkiej i niesprzeczności jej z wieńczącym całość Objawieniem chrześcijańskim¹²⁵. Celem przygotowywanej debaty uczonych nie była też w żadnym wypadku ambicja stworzenia ideologicznej bazy chrześcijaństwa, jako intelektualnej płaszczyzny mobilizującej do walki z islamem i zagrożeniem tureckim, którą odnaleźliśmy w programach Mikołaja z Kuzy, Bazylego Bessariona czy Marsyliusza Ficino. Pico tak skrzętnie, choć w pośpiechu, a czasem – jak

¹²³ Określenie Ermolao Barbaro w liście do Giovanniego z 1485 roku, por. A. EDELHEIT, *Ficino, Pico and Savonarola*, s. 356.

¹²⁴ Mistyka neoplatońska odwracała ten porządek: złączenie duszy ze sferą Boską było aktem inicjującym proces poznawczy, por. PH. MERLAN, *Monopsychism, mysticism, metaconsciousness. Problem of soul in the Neoplatonist and Neoplatonic traditions*, The Hague 1963, s. 16 nn. i *passim*. Na mistyczny wymiar pisarstwa Giovanniego, zwłaszcza w *Heptaplus*, komentarzu do *Pięcioksięgi* powstałym trzy lata później (1489), zwrócił uwagę już ponad pół wieku temu B. NARDI, *La mistica averroistica e Pico della Mirandola* [w:] TEGOŻ, *Saggi sull'aristotelismo padovano dall secolo XIV al XVI*, Firenze 1958, s. 127–146, zwłaszcza s. 140 nn. Artykuł napisany już w 1949 roku słabo oddziałal na późniejszych badaczy. Por. D. FACCA, *Wstęp*, s. 20 n.

¹²⁵ Irenizm przypisywany jest Giovanniemu dość powszechnie, por. np. E. GARIN, *History of Italian philosophy*, t. 1, s. 308.

widzieliśmy – lekkomyślnie, gromadził ogromny materiał literacki przeszłości, a w swej *Mowie* na rzymski kongres wyznał: „Ja, przeciwnie [niż inni], tak sam siebie kształciłem, by nie hołdować żadnej doktrynie, ale objąłem myśl wszystkich mistrzów filozofii, przebadałem wszystkie ich dzieła, zapoznałem się z wszystkimi szkołami”¹²⁶, nie po to, by budować jakiś uniwersalny system filozoficzny, by kogośkolwiek przekonywać do wyższości chrześcijaństwa, bo i on sam i jego ewentualni słuchacze nie mieli co do tego żadnych wątpliwości. Hrabia z Mirandola, humanista o słabo rozwiniętym instynkcie republikańskim – podobnie jak jego mag – nie zamierzał niczego na rzeczywistości wymuszać, niczego w niej zmieniać¹²⁷, zamierzał natomiast połączyć w jedność to, co było w świecie wyższym i niższym rozdzielone i rozproszone, a co Bóg przewidział jako połączone siłami sympatii. Traktował swoją *practica* jako indywidualne ćwiczenie duchowe, wznoszące duszę do *unio mistica* ze sferą Boską. Filozofia była tu jedynie metodą, instrumentem dążenia do osobistej doskonałości. Młody humanista, podniecony swoim mistycznym odkryciem, nagle zapragnął namówić filozofów i teologów całej Italii do pójścia w jego ślady. Stąd być może ten pośpiech, który Stefan Farmer diagnozował jako mesjańsko-eschatologiczny.

Mystycyzm Giovanniego nie był jednak abstrakcyjny, nosił charakter wybitnie chrystocentryczny. Trzeba zaznaczyć,

¹²⁶ „At ego ita me institui, ut in nullius verba iuratus, me per omnes philosophiae magistros funderem, omnes schedas excuterem, omnes familias agnoscerem”, *Oratio TIV*, *Oratio-Mowa*, 192, s. 84.

¹²⁷ Por. list Giovanniego z 15 października 1486 roku do Andrzeja Corneo w odpowiedzi na zachętę, by swoją wiedzę i studia wykorzystywał w celach praktycznych (OOP, s. 376–379). Pico najpierw broni filozofii jako dziedziny, która służyć może praktyce życia społecznego, ale musi zachować autonomię i nie stać się towarem na sprzedaż, A. EDELHEIT, *Ficino, Pico and Savonarola*, s. 361. Odpowiada to gwałtownej filipice w *Oratio* przeciwko tym, „qui mercennarium faciunt studium sapientiae”, *Oratio IIII*^{r-v}, *Oratio-Mowa*, 151–160, s. 74–76.

że w tej kwestii tekst *Oratio* może być mylący, bo nie znajdziemy w niej ani imienia Jezus, ani określeń Chrystus, Mesjasz czy Syn Boży, a jedynie metaforyczne tytuły: „Król Chwały” i „prawdziwy Apollo”¹²⁸. Natomiast w *Conclusiones* imieniu Jezus (hebr. *Jeszu*) oraz Chrystusowi autor poświęca znakomitą większość (54 spośród 72) konkluzji, tez bodaj najważniejszych, bo dotyczących wieńczącej debatę kabały i na teurgicznych technikach *themura* opartych¹²⁹. W *Oratio* spotykamy natomiast ciekawy fragment odwołujący się do bogatej chrześcijańskiej tradycji mistyki chrystologicznej: „A wszystko po to, by – po oczyszczeniu swego brudu przez naukę moralną i dialektykę, po ozdobieniu przez wielorakie dyscypliny filozofii jak dworskim przepychem, po ukoronowaniu wieńcami teologicznych najwyższych bram – zstąpił ku niej [duszy] i uczynił w niej mieszkanie Król Chwały wraz ze swym Ojcem. Jeśli okaże się godna takiego gościa i jego niezmierzonej łaskawości, wystrojona złocistym strojem różnorodnych sentencji niczym togą weselną, nie jako zwykłego gościa, ale jako Oblubieńca przyjmie. I aby nigdy od niego nie być odłączoną, zapagnie być odłączoną od swojego ludu i domu swego ojca, zapomniana przez samą siebie, zapagnie dla samej siebie umrzeć i żyć w Oblubieńcem, ‘w którego oczach drogocenna zaiste jest śmierć jego świętych’ (Ps 115. 15). Rozważanie tej śmierci – jeśli wolno nam tę pełnię życia nazywać śmiercią – mędracy nazywają studiowaniem filozofii”¹³⁰. Tak jak pierwsza część obrazu

¹²⁸ „Qui non ficti sed veri Apollinis, qui illuminat omnem animam venientem in hunc mundum”, tamże, TII^v, 121, s. 64. Aluzja do J 1. 9. Por. też *Oratio* TII^v, *Oratio-Mowa*, 125, s. 66.

¹²⁹ *Conclusiones*, s. 83–88.

¹³⁰ „Ut, postquam per moralem et dialecticam suas sordes excusserit, multiplici philosophia quasi aulico apparatu se exornarit, portarum fastigia theologicis sertis coronarit, descendat Rex gloriae et cum Patre veniens mansionem faciat apud eam. Quo tanto hospite si se dignam praestiterit, quae est illius immensa clementia, deaurato vestitu quasi toga nuptiali multiplici sententiarum circumdata varietate, speciosum

czepie z mistycznej tradycji chrześcijańskiej, tak jego zakończenie odwołuje się wyraźnie do mistyki kabalistycznej. Chodzi o podstawową dla tej mistyki kategorię *dewekuth* (przyłgnięcie), która jest pełnym odpowiednikiem łacińskiego *unio mistica*. Menachem Rekanati w znanym Giovanniemu – jak wiemy – *Komentarzu do Pięcioksięgu* rozwija metaforę złączenia mistycznego jako *mithath neszika*, czyli „pocałunku śmierci” albo „śmierci przez pocałunek”, który Giovanni nazywa *binsica* i przekłada jako *mortis osculum*¹³¹. W jego interpretacji chodzi o ekstatyczne złączenie z Bogiem poprzez oddzielenie duszy od ciała, w odróżnieniu od śmierci naturalnej, polegającej na oddzieleniu ciała od duszy¹³². Najwyższym celem filozofa jest śmierć duszy wobec świata.

Giovanni Pico della Mirandola na debatę, w której chciał przekonywać innych filozofów do opuszczenia świata i dążenia do unii mistycznej z Chrystusem, wyznaczył – jak pamiętamy – czas Epifanii. Z jakim kręgiem spraw kojarzyli mu się trzej magowie, tak nierozzerwalnie związani w renesansowej Florencji ze świętem Objawienia Pańskiego? Przywołany przed chwilą obraz zstępowania Chrystusa, Króla Chwały, do duszy filozofa, by uczynić z niej swoje mieszkanie i stać się jej Oblubieńcem, musi odsyłać wyobraźnię do Wcielenia, do zstąpienia Boga w świat ludzki, do narodzin Jezusa, ku któremu zmierzają magowie. Jest ich trzech, tak jak trzy są etapy ekstatycznej wędrówki maga ku zjednocze-

hospitem, non ut hospitem iam, sed ut sponsum excipiet, a quo ne umquam dissolvatur dissolvi cupiet a populo suo et domum patris sui, immo se ipsam oblitam, in se ipsa cupiet mori ut vivat in sponso, in cuius conspectu preciosa profecto mors sanctorum eius, mors, inquam, illa, si dici mors debet plenitudo vitae, cuius meditationem esse studium philosophiae dixerunt sapientes”. *Oratio III, Oratio-Mowa*, 102–103, s. 58–60.

¹³¹ O kabalistycznej kategorii „dewekuth” M. IDEL, *Kabala. Nowe perspektywy*, s. 74–118, zwłaszcza s. 87–89.

¹³² Por. *Conc. cabalisticae* 11 i 13, *Conclusiones*, s. 84. Por. CH. WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's encounter*, s. 153–160.

niu z Bogiem: filozofia moralna i dialektyka, filozofia natury oraz teologia. Ewangeliczni mędracy ze Wschodu są symbolem uczonego kontemplatora, który w mistycznej wędrówce porzuca świat i wewnątrz duszy wznosi się ku Chrystusowi, by złączyć się z Nim w *unio mistica*. 900 też Giovanniego Pico della Mirandola to paciorki chrystologicznego różańca wspierające maga w tej ekstatycznej podróży.

W latach osiemdziesiątych XV wieku (od co najmniej 1478 roku) w kościele Santa Maria Novella we Florencji, na wewnętrznej ścianie fasady, nad tumbą grobową niejakiego Gaspare dal Lama, w miejscu zwanym kaplicą *sub titulo trium Magorum in die Epiphanye Domini nostri Yhesu Christi*¹³³, znajdował się obraz Sandro Botticellego, przedstawiający pokłon trzech magów. Był dobrze widoczny dla wychodzących ze świątyni wiernych. Giovanni Pico zapewne znał go świetnie, mimo że kościół należał do innego kwartału miasta niż kwartał Medyceuszy, jego patronów. Malowidło posiada kompozycję centralną, rzadką w ówczesnych przedstawieniach adoracyjnych. W środku obrazu znajduje się Madonna z małym Jezusem na kolanach. Na główkę Dzieciątka pada z góry, zstępujący z niewidocznego źródła strumień światła: blask betlejemskiej gwiazdy? światło Ducha Świętego? Boża Chwała? Niezależnie od interpretacji, ślad ten rysuje drogę, którą zstąpił wcielający się Chrystus. Trzej magowie, pod postaciami których kryją się przedstawiciele trzech pokoleń Medyceuszy: Kosma, Piotr i (zapewne) Julian, przedstawieni są od tyłu lub z profilu. Wszyscy w momencie powstawania dzieła już nie żyli. Na obrazie odradzają się, wznoszą stopniowo w pochodzie ku wywyższonemu w centrum Jezusowi: Julian (?) w głębokim pochyleniu, niczym alegoria wiary, Piotr, z ramieniem wyciągniętym ku Chrystusowi, to nadzieja, Kosma – z dłońmi ujmującymi stopy małego Jezusa, gotujący się do pocałunku – zdaje się obrazować

¹³³ R. HATFIELD, *Botticelli's Uffizi 'Adoration', passim* i app. I 1, s. 117.

miłość. Zbawiający Bóg opuszcza niebieską ojczyznę, mędrcy umierają dla świata, by przez trzy stopnie mistycznego wtajemniczenia wznieść się i połączyć z Bogiem w połowie drogi między niebem a ziemią, niczym w duszy filozofa. Trzeba uznać za więcej niż prawdopodobne, że Giovanni Pico – spoglądając czasami na to malowidło – wyczuwał ideowe podobieństwa między wizerunkiem biblijnych trzech magów Sandra Botticelliego i własnym wyobrażeniem o trzyetapowej wędrówce swego abstrakcyjnego kontemplatora-filozofa ku *unio mistica* z Chrystusem. Być może obraz z Santa Maria Novella stał się dla niego inspiracją do decyzji o wyznaczeniu czasu Epifanii na debatę uczonych w Rzymie w 1487 roku. Byłby to jeden z rzadkich śladów ikonicznej inspiracji w literaturze średniowiecznego chrześcijaństwa. Zwykle badacze odnajdują zależności odwrotne.

Nie trudno zauważyć uderzające podobieństwa między programem Giovanniego Pico z 1486 roku i duchowymi aspiracjami braci z późnej *compagnia de' Magi*, ich wysiłkami do samodoskonalenia się i skłonnościami mistycznymi. Arystokratę z Mirandola i humanistów z San Marco łączył też zdecydowany chrystocentryzm. Dzielił ich jednak rodzaj narzędzi, jakimi chcieli osiągać podobne cele. Bracia – obok liturgii – kładli nacisk na retorykę kaznodziejską, w stosunku do której Giovanni był wówczas mocno krytyczny, jak wynika z jego znanej polemiki z Ermolao Barbaro z 1485 roku na temat bałamutnego, zaśłaniającego języka retoryki (*merum mendacium, mera impostura, merum praestigium*), w przeciwieństwie do precyzyjnej i odsłaniającej filozofii¹³⁴. Wyjątek zrobi jedynie dla Hieronima Sawonaroli, zapewne

¹³⁴ Trudno chyba jest znaleźć bardziej gwałtowną inwektywę jakiegokolwiek humanisty pod adresem retoryki. List opublikował Bausi: *Filosofia o eloquenza? Ermolao Barbaro, Giovanni Pico della Mirandola*, wyd. F. BAUSI, Napoli 1998, s. 40; problem wyczerpująco omówił A. EDELHEIT, *Ficino, Pico and Savonarola*, s. 354–360, por. też A. FULIŃSKA, *Naśladowanie i twórczość*, s. 113 nn.

pod wpływem osobowości i prorockiego daru dominikanina.

A Sawonarola? Powszechnie wiadomo, że jego program był w swych narzędziach i celach zdecydowanie bardziej podobny do programu Marsyliusza Ficino: republikański, magiczny, obliczany na realną zmianę świata¹³⁵. Ale czy do końca? W dokumentacji San Marco zachował się anonimowy opis liturgii epifanicznej z samego końca XV wieku, z czasu tuż przed upadkiem proroka z Ferrary, z dnia Objawienia Pańskiego 1498 (1497) roku. Hieronim Sawonarola jako jeden z trzech magów, w asyście Franciszka Salviati, przeora San Marco i Dominika da Pescia, przeora San Domenico w Fiesole, prowadzi procesję dominikanów we wnętrzu kościoła św. Marka ku Dzieciątku w żłóbku na ołtarzu i wśród śpiewu psalmów, trzykrotnie najpierw sam całuje, a potem daje braciom do pocałowania małego Jezusa w nóżki, w rączki, i na koniec, w usta¹³⁶. Nie sposób nie zobaczyć znaczących analogii między planem rzymskiej debaty a liturgią w San Marco, między magiem Giovannim, prowadzącym uczonych drogą intelektualnego samodoskonalenia ku mistycznej unii z Chrystusem, a magiem Hieronimem, prowadzącym swych braci drogą bezwarunkowej miłości i oddania dla wcielającego się Jezusa. Na końcu trzyetapowej sekwencji obu dróg czekał wędrowców pocałunek miłości i śmierci w *unio mistica* z Bogiem.

Sawonarola, który w latach dziewięćdziesiątych XV wieku zafascynował zarówno Marsyliusza Ficino, jak i Giovanniego Pico, połączył w sobie to, co uległo w kulturze Florencji trzydzieści lat wcześniej dyspersji, maga politycznego z magiem religijnym. Trzej magowie, którzy w latach siedemdziesiątych XV wieku wycofali się z ulic i placów Florencji, pojawili się w indywidualnych programach humanistów, by kontynuować swoją wędrówkę ku Zbawicielowi świata.

¹³⁵ O tych podobieństwach por. A. EDELHEIT, *Ficino, Pico and Savonarola*, s. 421–438.

¹³⁶ R. TREXLER, *Public Life*, s. 189 n.