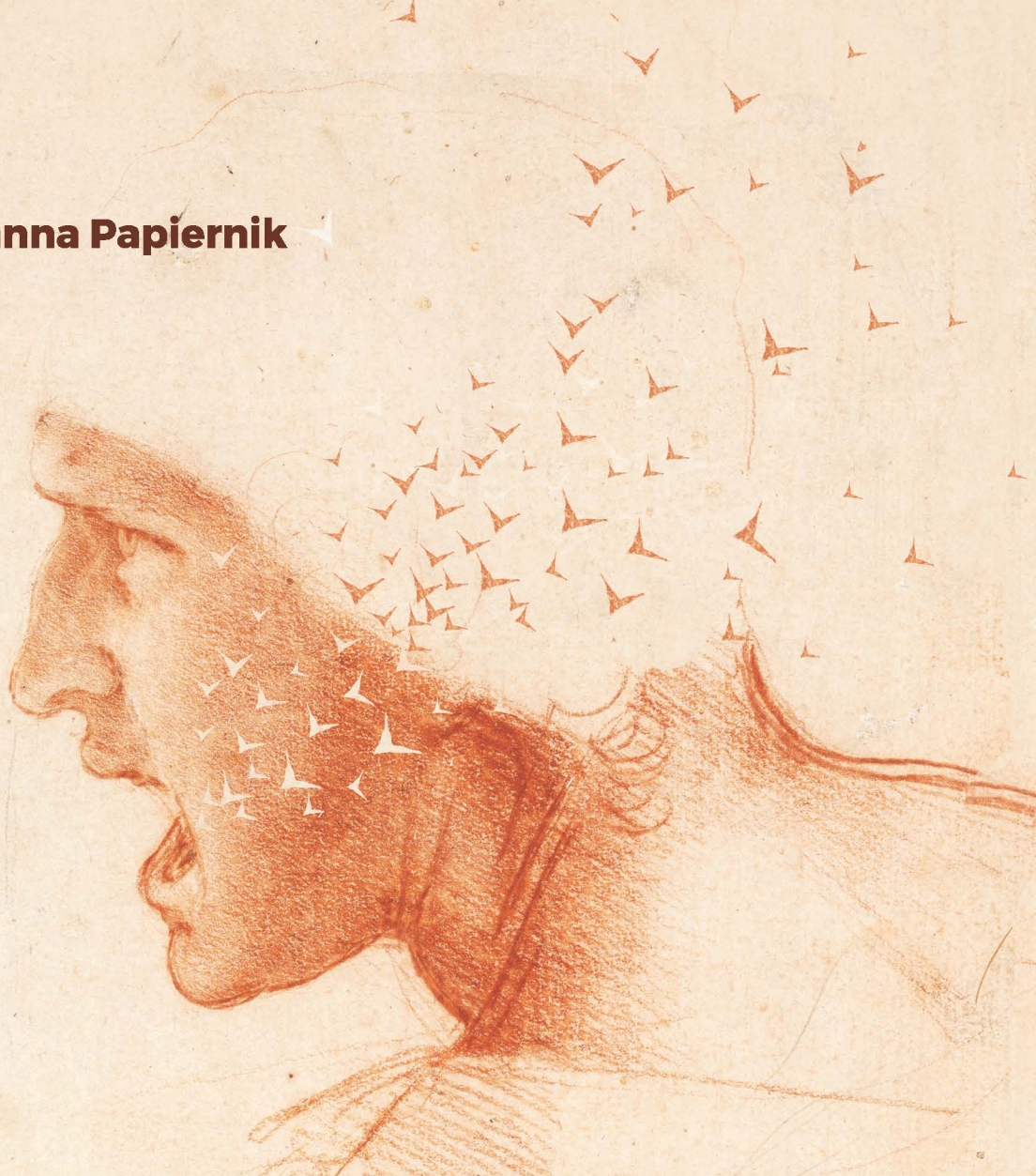


Joanna Papiernik



Czy możemy Boga poznać naprawdę?

Marsilio Ficino o duszy ludzkiej

Czy możemy Boga poznać naprawdę?

Marsilio Ficino o duszy ludzkiej



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

Joanna Papiernik

Czy możemy Boga poznać naprawdę?

Marsilio Ficino o duszy ludzkiej

Joanna Papiernik – Uniwersytet Łódzki, Katedra Historii Filozofii
90-131 Łódź, ul. Lindleya 3/5

RECENZENT
Włodzimierz Olszaniec

REDAKTOR INICJUJĄCY
Damian Rusek

KOREKTA
AGENT PR

SKŁAD I ŁAMANIE
AGENT PR

KOREKTA TECHNICZNA
Leonora Wojciechowska

PROJEKT OKŁADKI
Katarzyna Turkowska

Zdjęcie wykorzystane na okładce: <https://commons.wikimedia.org>
Leonardo da Vinci – Study of a Warrior's Head for the Battle of Anghiari

© Copyright by Joanna Papiernik, Łódź 2016
© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2016

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.07347.16.0.M

Ark. wyd. 19,2; ark. druk. 17,0

ISBN 978-83-8088-216-4
e-ISBN 978-83-8088-217-1

<https://doi.org/10.18778/8088-216-4>

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. (42) 665 58 63

SPIS TREŚCI

WSTĘP	7
ROZDZIAŁ I <i>Apologia nieśmiertelności w Teologii Platońskiej</i>	11
<i>Zarys zagadnienia nieśmiertelności przed powstaniem Teologii</i> <i>Platońskiej</i>	11
<i>Teologia Platońska jako traktat o nieśmiertelności i poznaniu</i> <i>Boga</i>	30
ROZDZIAŁ II <i>Ficiniańska scala entium. Centralne miejsce duszy i jego poznaw-</i> <i>cze konsekwencje</i>	63
<i>Ciało</i>	65
<i>Jakość</i>	66
<i>Dusza</i>	69
<i>Anioł</i>	86
<i>Bóg</i>	92
<i>Jak dusza poznaje</i>	104
ROZDZIAŁ III <i>Zdolność do poznania Boga a nieśmiertelność</i>	135
<i>Teoriopoznawcze uwarunkowania dążenia do Boga</i>	139
<i>Formy kontemplacji Boga. Problem zdolności do jej osiągnięcia</i> <i>w czasie ziemskiego życia</i>	169
<i>Udział Ficina w sporze o mononoizm</i>	181
ZAKOŃCZENIE	209
Marsilio Ficino <i>Argumentum do „Teologii Platońskiej”</i>	213
BIBLIOGRAFIA	251
SUMMARY	267

WSTĘP

Niniejsza monografia stanowi poszerzenie i pogłębienie części badań prowadzonych w ramach pracy doktorskiej *Platon schrystianizowany? Marsilia Ficina intuicyjne poznanie idei drogą do zjednoczenia z Bogiem*. Jej podstawowym celem jest propozycja zinterpretowania *Teologii Platońskiej*, jednego z najsłynniejszych i najważniejszych filozoficznych dzieł renesansowych, jako traktatu o nieśmiertelności duszy jednostkowej, której jednym z głównych uzasadnień jest zdolność człowieka do poznania Boga.

Uzasadnienie nieśmiertelności duszy człowieka stanowi *explicite* wyrażony cel renesansowego dzieła – jego podtytuł brzmi: „o nieśmiertelności dusz” (*de immortalitate animorum*) – a przetrwanie duszy indywidualnej (nie zaś przysługujące gatunkowi ludzkiemu *en bloc*) zostaje jasno wyartykułowane w polemice z awerroistyczną koncepcją jedności intelektu (choć w sposób dorozumiany jest obecne we wszystkich księgach traktatu). Do pewnego stopnia problematyczna pozostaje jednak ocena podbudowy i doboru argumentów Ficiniańskiego projektu. Obszerna i drobiazgowa *Teologia*... zawiera bardzo liczne odniesienia do rozmaitych koncepcji świadczące o erudycji Florentyńczyka, a klarowna i zadowolająca przez samego autora struktura wzbogacona jest wieloma ekskursami w obrębie określonych ksiąg, a także rozdziałów. Z tego względu traktat stanowi dla czytelników zasobne źródło filozoficznych dociekań i inspiracji, ale i może wywoływać pewne trudności interpretacyjne.

W ocenie autorki zagadnienie nieśmiertelności jest w omawianym traktacie wpisane w zrozumienie i uwielbienie Boga przez duszę ludzką, które – jak klarownie wskazuje Ficino – stanowią cel ludzkiego życia. Zbiór uzasadnień nieśmiertelności duszy w znacznej mierze odnosi się do możliwości poznawczych i źródła szczęścia człowieka, te z kolei wynikają z wyznaczonego duszy centralnego miejsca na pięciostopniowej skali bytowej. Zawarte w tytule niniejszego studium pytanie o możliwość poznania Boga wyznacza perspektywę badawczą przejawiającą się w sformułowaniu stanowiącym dalszą część tytułu, tj. w teorio-poznawczych uzasadnieniach jednostkowej nieśmiertelności.

Plan niniejszego studium obejmuje: (1) wyjaśnienie wzrostu popularności problemu nieśmiertelności w Renesansie oraz wskazanie racji, dla których *Teologia Platońska* może być uznana za traktat o nieśmiertelności i poznaniu Boga; (2) przedstawienie Ficiniańskiej hierarchii ontycznej ze szczególnym uwzględ-

nieniem centralnego w niej miejsca duszy ludzkiej oraz wynikających stąd konsekwencji dla możliwości poznawczych człowieka, jak również objaśnienie mechanizmu poznawczego; (3) zobrazowanie, dlaczego zdolność do poznania Boga stanowi uzasadnienie nieśmiertelności duszy, co wiąże się z (a) wykazaniem zasadności kognitywno-wolitywnego dążenia do Boga, (b) analizą efektywności wysiłku poznawczego na ziemi i po oddzieleniu duszy od ciała oraz (c) wyjaśnieniem przynależności wspomnianej zdolności do jednostkowej duszy ludzkiej. Suplementem prezentowanego studium jest przekład *Argumentum do Teologii...*

Jeśli chodzi o stan badań, należy podkreślić, że od ubiegłego wieku odnotowuje się znaczący wzrost zainteresowania historyków idei myślą Renesansu, w tym filozofią Ficina, niemniej jednak przeważająca większość tekstów na temat tej ostatniej, nawet gdy mają one charakter monograficzny, dotyczy wielu Ficiniańskich dzieł i nie traktując *opus magnum* Florentyńczyka dystynktywnie. Wyjątek stanowi wydane w 1974 roku studium Ardis B. Collins, w którym szczegółowo przedstawiono platońskie i tomistyczne źródła zawartych w *Teologii...* rozważań. Trzeba zarazem zaznaczyć, że omawiany traktat renesansowy pozostaje podstawowym punktem odniesienia przy wyjaśnianiu Ficiniańskich koncepcji, co w istocie znajduje odzwierciedlenie w publikacjach różnych badaczy, jednakże treść tego dzieła jest bądź zintegrowana z zawartością innych prac Ficina dotyczących wybranego zagadnienia, bądź stanowi przedmiot analiz określonego fragmentu (np. rozdziału) pracy o szerszej tematyce.

Polskie badania nad myślą Marsilia Ficina są nieliczne, choć ich tradycja sięga okresu znacznego wzrostu zainteresowania tym filozofem na świecie. W latach trzydziestych XX wieku powstały prace Mariana Heitzmana i Bogdana Kieszekowskiego, których głównym celem było przedstawienie działalności tzw. Akademii Florenckiej (od ponad dwóch dekad toczy się debata, czy Akademia w ogóle istniała lub/i jaka była jej forma), a zatem i jej protagonisty, tj. Ficina. Z założenia więc opracowania te cechują się wyższym poziomem ogólności i obecnie, w świetle wyników nowych badań, nie mogą stanowić głównego punktu odniesienia rzetelnych analiz tej myśli. Poza tym należy wspomnieć o tekstach na temat wybranych aspektów Ficiniańskiej filozofii i jej recepcji. Juliusz Domański badał m.in. popularność koncepcji Ficina w renesansowej Polsce, Alicja Kuczyńska przedmiotem swoich analiz uczyniła myśl estetyczną Florentyńczyka, Włodzimierz Olszaniec jest autorem studiów dotyczących zagadnień przekładu u renesansowego filozofa. Warto również wspomnieć o doktoracie Magdaleny Olejnik zawierającym analizę *De vita libri tres* Florentyńczyka. Tym samym niniejsze studium stanowi pierwszą polską monografię obejmującą badania wykładni *Teologii Platońskiej*.

Zamierzeniem autorki było stworzenie monografii, która może być użyteczna zarówno dla osób dopiero zaznajamiających się z myślą Ficina, jak i – wobec pogłębienia analiz przedstawionych w tytule – badaczy tej filozofii. Celem studium jest propozycja odczytania *Teologii...* w kontekście apologii ludzkiej nieśmiertelności na podstawie rozważań teoriopoznawczych, w tym – do pewnego stopnia – w stosunku do nierozstrzygniętego w średniowieczu, a zintensyfikowanego w dojrzałym Renesansie sporu o jedność intelektu możliwościowego.

Jeśli chodzi o pisownię tytułu analizowanego dzieła, będzie się ona różnić w zależności od kontekstu językowego. Gdy przywoływany jest tekst oryginalny, zachowana zostaje także oryginalna pisownia (tj. *Theologia Platonica*), w przypadku pozostałych nawiązań do traktatu (czy to w tekście głównym, czy też w przypisach) stosuje się pisownię w przekładzie (tj. *Teologia Platońska*).

Wszystkie przekłady z języka starogreckiego, łacińskiego, angielskiego, włoskiego i francuskiego, o ile nie podano nazwiska tłumacza, zostały dokonane przez autorkę. Tłumaczenia przygotowano głównie w odniesieniu do referowanych fragmentów, które nie zostały dotychczas przełożone na język polski. Przekład nie jest zamieszczany w przypadku parafrazy czy innej formy objaśnienia omawianych *passusów* bądź gdy istnieje polska wersja danego tekstu. W tłumaczeniach w nawiasach okrągłych znajdują się łacińskie terminy, które trudno jest oddać w języku polskim. W nawiasach kwadratowych – słowa dodane do tekstu przez tłumaczkę.

Badania zawarte w monografii zostały sfinansowane ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych w ramach finansowania stażu po uzyskaniu stopnia naukowego doktora na podstawie decyzji numer DEC-2013/08/S/HS1/00509. Chciałabym podziękować osobom, które pomogły mi w pracy nad książką: szczególnie dziękuję Pani Dr hab. Krystynie Krauze-Błachowicz oraz Pani Dr hab. Elżbiecie Jung za przydatne sugestie dotyczące czy to treści, czy struktury pracy. Dziękuję również Panu Profesorowi dr. hab. Włodzimierzowi Olszańcowi za cenne wskazówki podane w recenzji. Najbliższym serdecznie dziękuję za wsparcie.

APOLOGIA NIEŚMIERTELNOŚCI W TEOLOGII PLATOŃSKIEJ

Zarys zagadnienia nieśmiertelności przed powstaniem *Teologii Platońskiej*

Nieśmiertelność duszy stanowi jedno z najdonioślejszych i najpowszechniej podejmowanych zagadnień niemal od początku rozwoju filozofii europejskiej. Dzieje jego rozstrzygnięć w świecie chrześcijańskim, do którego włoski filozof okresu *quattrocento* Marsilio Ficino należał *par excellence* pomimo dość swobodnego czerpania z wielu pogańskich źródeł, można podzielić – na wyższym poziomie ogólności – na koncepcje odwołujące się do platonizmu i neoplatonizmu oraz rozwiązania w duchu arystotelesowskim z uwzględnieniem (często obejmującym krytykę) interpretacji Komentatora. Jeśli chodzi o pierwszą grupę, przyjęła ona rozstrzygnięcia zaczerpnięte głównie z Platońskiego *Fedona*, głosząc, że dusza jest kompletnym, jednostkowym nieśmiertelnym z natury bytem, który kieruje ciałem. Druga zaś opowiadała się za arystotelesowskim ujęciem duszy jako formy lub zasady aktualizacji ciała nieoddzielnej od tego ciała, podejmując jednocześnie szeroką dyskusję na temat słynnego fragmentu *O duszy* (III 5) dotyczącego oddzielenia i nieśmiertelności rozumnej części duszy. Zaznaczyć jednak należy, że żadna z tych koncepcji nie została zaakceptowana *en bloc* przez znakomitą większość średniowiecznych myślicieli, ale zmodyfikowana była tak, by ujmowała zagadnienie duszy na tle problemu zmartwychwstania i wszechmocy Boga w odniesieniu do jej zbawienia lub potępienia. Tradycja platońska i neoplatońska zdecydowanie dominuje w pismach św. Augustyna, Jana Szkota Eriugeny czy świętego Anzelm, podczas gdy odwołania do rozważań Stagiryty wraz z analizą interpretacji Awerroesa stanowią główny punkt odniesienia w rozważaniach na temat duszy świętego Tomasza, Idziego Rzymianina czy Sigera z Brabancji.

W związku z takim zapleczem intelektualnym oraz wobec nowo powstałych przekładów na język łaciński tekstów platońskich, neoplatońskich i arystotelesowskich w XV wieku¹ problematyka nieśmiertelności duszy – w żadnym razie nie wy-

¹ Marsilio Ficino jest autorem pierwszego tłumaczenia na łacinę całego *Corpus Platonicum*, także nieco wcześniej humaniści włoscy wślawili się licznymi przekładami autorów greckich. Dysponujemy dość obszerną literaturą na temat wysiłku

czyerpana ani w rozważaniach pierwszych filozofów chrześcijańskich, ani w szczegółowych analizach scholastyków, a także sytuowana w odmiennym renesansowym kontekście teologiczno-filozoficznym – zyskała nowy impuls. Trzeba bowiem zaznaczyć, że jakkolwiek zagadnienie nieśmiertelności jest obecne w rozważaniach niektórych prominentnych myślicieli średniowiecznych, liczba traktatów tytułowo ujmujących wspomnianą kwestię jest w wiekach średnich zaskakująco niska. Poza wczesną pracą należącego wszak do chrześcijańskiej starożytności Augustyna pt. *De immortalitate animae*, do której jednak nierzadko odnoszą się myśliciele średniowieczni, wymienić można teksty Dominika Gundisalviego (tytuł brzmi: *De immortalitate animae*)² oraz Wilhelma z Owernii (także pt. *De immortalitate animae*)³.

renesansowych intelektualistów, których celem było udostępnienie tekstów greckich nieznającym języka Platona i Arystotelesa łacinnikom; poniżej podane są jedynie podstawowe referencje dotyczące (przynajmniej częściowo) znaczenia i charakteru przekładów okresu *quattrocento* z zaznaczeniem, że nie jest to wyczerpująca lista – ograniczono ją do opracowań obejmujących więcej niż tłumaczenie jednego dzieła przez jednego autora. E. Garin, *Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV*. Atti e Memorie dell'Accademia Fiorentina di Scienze Morali, „La Colombaria” 16 [n. s. 2] (1947–1950), s. 55–104; idem, *Ricerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del sec. XV*, [w:] *Medioevo e Rinascimento: Studi in onore di Bruno Nardi*, vol. 1, Firenze 1955, s. 339–374; P.O. Kristeller, *Marsilio Ficino as a Beginning Student of Plato*, „Scriptorium” 20 (1966), s. 41–54; idem, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Rome 1956, s. 339–342; *Leonardo Bruni Aretino: Humanistisch-Philosophische Schriften: Mit einer Chronologie, seiner Werke und Briefe*, ed. H. Baron, Leipzig–Berlin 1928; J. Domański, *Kilka uwag o teorii i praktyce przekładania w łacińskim obszarze językowym*, Nadb. „Przegląd Tomistyczny”, t. 1, s. 123–161; idem, *Użytkownicy i badacze filozofii starożytnej w XV wieku*, [w:] *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, red. T. Michałowska, Warszawa 1993, s. 29–40; idem, *Przekład jako praca twórcza*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 40 (1995), s. 21–29; J. Hankins, *Some Remarks on the History and Character of Ficino's Translation of Plato*, [w:] *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, I, Firenze 1986, s. 87–304; idem, *Plato in the Italian Renaissance*, 2 t., London–Leiden 1990; idem, *Translation Practice in the Renaissance: the Case of Leonardo Bruni*, [w:] *Études classiques*, 1. Actes du colloque „Methodologie de la traduction: de l'Antiquité à la Renaissance”, eds. C.M. Ternes, M. Mund-Dopchie, Luxembourg 1994, s. 154–175; E. Berti, *Traduzioni oratorie fedeli*, „Medioevo e Rinascimento” 2 (1988), s. 250–266; P. Botley, *Latin translation in the Renaissance. The Theory and Practice of Leonardo Bruni, Gianozzo Manetti, Erasmus*, Cambridge 2004; W. Olszaniec, *Od Leonarda Bruniego do Marsilia Ficina. Studium renesansowej teorii praktyki i przekładu*, Warszawa 2008.

² Dominicus Gundissalinus, *De immortalitate animae*, [w:] *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele nebst einem Anhang, enthaltend die Abhandlung den Wilhelm von Paris (Auvergne) „De immortalitate animae”*, BGPhMA (Beiträge

W XV wieku autorami traktatów dotyczących nieśmiertelności (jako tytułowego zagadnienia) byli m.in.⁴: Agostino Dati (traktat *De animi immortalitate*)⁵, Jan z Ferrary (*De celesti vita*)⁶; Antonio degli Agli (*De immortalitate*

zur Geschichte der Philosophie [und Theologie] des Mittelalters. Texte und Untersuchungen) II, 3, ed. G. Bülow, Münster 1897, s. 1–38; na temat tego tekstu zob. przede wszystkim (poza badaniami G. Bülowa, o których piszę w kolejnym przypisie): B.C. Al-lard, *Note sur le „De immortalitate animae” de G. d’Auvergne*, „Bulletin de Philosophie Médiévale” 18 (1976), s. 68–72; G. Di Napoli, *L’immortalità dell’anima nel Rinascimento*, Torino 1963, s. 34–35; tematyka tego traktatu zawarta w tytule stanowi rozszerzenie rozważań Gundisalviego z jego wcześniejszego dziełka pt. *De anima*, przy pisaniu którego w znacznej mierze inspirował się rozważaniami Awicenny: Dominicus Gundissalinus, *Tractatus de anima*, [w:] J.T. Muckle, *The Treatise „De anima” of Dominicus Gundissalinus. With an Introduction by Étienne Gilson*, „Mediaeval Studies” 2 (1940), s. 23–103; o wpływie Awicenny na myśl Gundisalviego zob. także m.in.: Sander de Boer, *The Science of the Soul. The Commentary Tradition on Aristotle’s De anima, c. 1260 – c. 1360*, Leuven 2013, s. 23–24; D. Bloch, *Aristotle on Memory and Recollection: Text, Translation, Interpretation, and Reception in Western Scholasticism*, Leiden 2007, s. 169–171.

³ Guilelmus Parisiensis, *De immortalitate animae*, BGPhMA, ed. G. Bülow, s. 39–61. Podobnie jak w przypadku Gundisalviego, ta relatywnie krótka praca stanowi uszczegółowienie zagadnienia omówionego we wcześniejszym tekście pt. *De anima*. Wilhelm z Owernii, *De anima*, [w:] idem, *Opera omnia*, vol. 2, Parisiis 1674, s. 65–228. Na temat tego dzieła zob. przede wszystkim: E.A. Moody, *William of Auvergne and His Treatise “De Anima”*, [w:] idem, *Studies in Medieval Philosophy, Science and Logic. Collected Papers, 1933–1969*, Berkeley–Los Angeles–London 1975, s. 1–109; *De immortalitate animae* autorstwa Wilhelma z Owernii jest uważane za nieoryginalne, ponieważ w znacznej mierze inspirowane tekstem o tym samym tytule Gundisalviego – zob. G. Bülow, *Beziehung zwischen Dominicus’ und Wilhelm’s Schriften „De immortalitate animae”*, [w:] BGPhMA, s. 88–99.

⁴ Nie jest to wyczerpująca lista. Obejmuje zarówno teksty wydane, jak i niewydane, napisane przez postaci o odmiennej formacji intelektualnej i różnych zdolnościach koncepcyjnych. Jasno z niej jednak wynika, że w piętnastym stuleciu znaczącą w porównaniu do wieków średnich popularność zyskały opracowania tytułowo ujmujące kwestię nieśmiertelności duszy ludzkiej.

⁵ Agostino Dati, *De immortalitate animae*, [w:] idem, *Opera omnia*, Siena 1503; choć dziełko zostało wydane już w XVI wieku, Dati zmarł w 1478 roku, a więc skomponował je w XV stuleciu. Na temat tego tekstu zob.: E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Firenze 1969, s. 108–110; G. Di Napoli, *L’immortalità dell’anima*, s. 110–114.

⁶ Johannes Ferrariensis, *De coelesti vita: liber noviter editus in quo infrascripta continentur in primis: De natura animae rationalis; De immortalitate animae; De inferno et cruciatu animae; De paradysio et felicitate animae*, Venezia 1494.

animae)⁷, Leonardo Nogarola (*De immortalitate animae*)⁸, Philippus de Barberiis (*De immortalitate animarum libri tres*)⁹ oraz Jacopo Camfora (*Dialoghi sull'immortalità dell'anima*)¹⁰; poza tym należy wspomnieć o niewydanym traktacie *De humani animae immortalitate*, którego autorem jest Pier Candido Decembrio¹¹.

Jak można wnioskować z przedstawionych powyżej danych, okres *quattrocento* odznaczał się wzrostem zainteresowania problemem nieśmiertelności. Powstaje zatem pytanie o przyczyny takiego *status quo*. Jak uważa m.in. Raymond Marcel, filozofowie średniowieczni z większym zaangażowaniem prowadzili rozważania na temat zmartwychwstania ciał, podkreślając tym samym wszechmoc i miłość Boga, ale w znacznej większości pomijali tematykę nieśmiertelności w jej odniesieniu do naturalnej dyspozycji duszy do życia wiecznego, tymczasem ten właśnie aspekt wydaje się mieć istotne znaczenie dla humanistów renesansowych¹². Ci ostatni nie tyle bowiem chcieli zaprzeczyć boskiej miłości i cudowi cielesnej rezyrkacji, ile nie godzili się na wiarę w konieczność aktywności Boga w celu uczynienia ludzkiej duszy nieśmiertelną¹³. Należy też podkreślić, że najznacniejsi myśliciele scholastycznego okresu wysublimowanych rozważań filozoficzno-teologicznych nie uczynili zagadnienia nieśmiertelności głównym przedmiotem swych dociekań.

⁷ Datowany na 1470 rok traktat *De immortalitate animae* zachował się w formie rękopiśmiennej w Bibliotece Watykańskiej: Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1494. Na temat tego traktatu zob. E. Garin, *La cultura filosofica*, s. 111–113; na temat Aglego por. także: A. Della Torre, *Storia dell' Accademia platonica di Firenze*, Firenze 1902, s. 775 i n. (o traktacie *De immortalitate animae* s. 776) oraz G. Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia, cioè, Notizie storiche e critiche intorno alle vite e agli scritti dei letterati italiani*, Brescia 1753, t. I, s. 185–185.

⁸ Dzieło *De immortalitate animae* zachowało się w formie rękopiśmiennej w Bibliotece Medicea Laurenziana (Ashb. 180), pochodząca z niego dedykacja skierowana do Wawrzyńca Medyceusza została zawarta w: E. Garin, *La cultura filosofica*, s. 123–124.

⁹ Philippus de Barberiis, *Libellus de animorum immortalitate et de divina Providentia*, Napoli 1490.

¹⁰ Jacopo Camfora, *Dialoghi sull'immortalità dell'anima*, Roma 1472.

¹¹ Na ten temat zob.: P.O. Kristeller, Pier Candido Decembrio and His Unpublished Treatise on the Immortality of the Soul, [w:] *The Classical Tradition: Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*, ed. L. Wallach, New York 1966, s. 536–558; J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, s. 417–418. Tekst traktatu: P.O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, I, Rome 1985, s. 567–584.

¹² Piszac w dalszej części tekstu o humanistach i humanizmie, o ile nie poczyniono dodatkowego zastrzeżenia, odnoszę się do intelektualistów i kierunku filozoficzno-kulturalnego Odrodzenia.

¹³ R. Marcel, *Marsilie Ficin (1433–1499)*, Paris 1958, s. 650.

Swoje relatywnie krótkie rozważania na ten temat św. Tomasz ogranicza przede wszystkim do argumentacji odnoszącej się do zasadności pragnienia nieśmiertelności poprzez *appetitus naturalis*, który nie może istnieć w człowieku w sposób nieefektywny oraz do zdolności pojmowania przez człowieka wiecznych prawd matematyki i bycia w kontakcie z Bogiem, choć trzeba wspomnieć, że podaje również rozumowania, zgodnie z którymi niezniszczalność duszy rozumnej wynika także z niepodlegania zniszczeniu jej formy. To do pewnego stopnia treściowo mogło spełniać oczekiwania humanistów, nie zostało jednak ujęte przez Akwinatę w odrębnym, dedykowanym temu właśnie zagadnieniu dziele i na tle innych omawianych przez niego wątków mogło wydawać się zdawkowe¹⁴. Jakkolwiek święty Tomasz broni niezniszczalności duszy rozumnej i przyszłej szczęśliwości, nie przypisuje specjalnej wagi problematyce nieśmiertelności, a nawet wydaje się unikać terminu *immortalitas*¹⁵.

Duns Szkot z kolei uznaje istniejące argumenty dotyczące nieśmiertelności duszy za niekonkluzywne i postuluje pozostawienie kwestii nieśmiertelności duszy przedmiotem wiary¹⁶, przy czym jest to problematyczne, jako że za jego czasów omawiany aspekt nie stanowi przyjętej przez Kościół prawdy wiary.

¹⁴ Argumentację na rzecz niezniszczalności duszy ludzkiej Akwinata zawarł przede wszystkim w: *Scriptum super Sententiis*, II, D. 19, q. 1, a. I; IV, D. 50, q. I, a. I; *Summa contra gentiles*, II 55; II 79–82; *Quaestiones de quolibet*, Quodlibet X, q. 3, a. 2; *Quaestio disputata de anima*, a. 14; *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 6, *Compendium theologiae*, cap. 84.

¹⁵ *Doctor angelicus* bardzo rzadko stosuje w swoich rozważaniach rzeczownik *immortalitas* lub przymiotnik *immortalis*. Z tego względu w przypisie powyżej użyłam określenia „niezniszczalność duszy ludzkiej” – w odniesieniu do zagadnienia statusu ontycznego duszy znacznie częściej Akwinata używa rzeczownika *corruptio* oraz przymiotników *corruptibilis* lub *incorruptibilis*. Spośród wymienionych powyżej całości tylko dwie zawierają formy słów *immortalitas* bądź *immortalis*, są to: *Summa contra gentiles*, II, 82 oraz *Quaestio disputata de anima*, a. 14, przy czym w pierwszym z wymienionych fragmentów przymiotnik *immortalis* odnosi się nie do duszy ludzkiej, ale zastosowany jest w celu zaprzeczenia, że wszystkie dusze są nieśmiertelne, a dokładniej rzecz ujmując, że dusze zwierząt są nieśmiertelne – rozdział ten nosi tytuł: *Quod animae brutorum animalium non sunt immortales*. Jedynie zatem w artykule 14 *Quaestionis disputatae de anima* św. Tomasz używa przymiotnika „nieśmiertelna” w odniesieniu do duszy ludzkiej. W całym tekście tej *Quaestio* natomiast rzeczownik *immortalitas* występuje cztery razy, a przymiotnik *immortalis* – osiem.

¹⁶ Por. Jan Duns Szkot, *Opus Oxoniense*, 4, d. 43, q. 2; *Reportata Parisina*, 4, d. 43, q. 2. Szkot nie ogranicza się jedynie do uznania, że ani na gruncie arystotelizmu, ani poza nim nie istnieją niepodważalne rozumowania dowodzące apodyktycznie tezy o nieśmiertelności jednostkowej duszy, w swych wywodach potwierdza, że dusza rozumna jest formą ciała i wbrew Aleksandrowi z Afrodyzji uznaje ludzki intelekt za duchowy.

Warto przypomnieć, że na Soborze generalnym w Vienne za takową uznano Arystotelesową definicję duszy jako aktu i formy człowieka, jednakże takiego samego statusu nie uzyskała nauka o nieśmiertelności duszy¹⁷. Poza tym problematyka jednostkowej nieśmiertelności w myśli średniowiecza jest związana z rozpowszechnieniem awerroistycznej interpretacji Arystotelesowej koncepcji duszy, w ramach której neguje się przynależność intelektu czynnego i możliwościowego do jednostkowej duszy ludzkiej. Wobec popularności propozycji Komentatora arystotelicy niegodzący się z takim odczytaniem koncepcji Stagiryty, w tym święty Tomasz, prowadzili ożywioną polemikę ze zwolennikami Awerroesa. Spór o monopsychizm¹⁸ stanowił jedno z głównych wyzwań intelektualnych drugiej połowy XIII wieku. Zaangażowali się weń najsłynniejsi uczeni tamtych czasów, m.in. Siger z Brabancji, św. Tomasz z Akwinu i Idzi Rzymianin¹⁹.

Należy jednak zauważyć, że jakkolwiek wnioski z tej dyskusji wiążą się z problemem nieśmiertelności, ma ona przede wszystkim inny niż u późniejszych intelektualistów zainteresowanych tym tematem (humanistów) wymiar, mianowicie bezpośrednio zawiera tezy i argumenty głównie z zakresu teorii poznania, tj. ogniskuje się wokół rozstrzygnięć epistemologicznych i nie omawia się w jej ramach w sposób dobitny pośmiertnej kontynuacji trwania jednostkowej tożsamości²⁰. W świetle tak zarysowanego *status quo* można za P.O. Kristellerem

¹⁷ Na temat tego aspektu soboru por. przede wszystkim: E. Müller, *Das Konzil von Vienne, 1311–1312. Seine Quellen und seine Geschichte*, Münster 1934, s. 352–385; T. Schneider, *Die Einheit des Menschen: Die anthropologische Formel „anima forma corporis“ im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne*, Münster 1973, s. 247–257; J. Lecler, *Vienne, Histoire des conciles oecuménique*, t. 8, s. 105–113; *Constitution dogmatique „Fidei catholicae“ sur l’âme forme du corps*, tłum. J. Lecler, [w:] J. Lecler, *Vienne*, s. 191–193; F. Bécheau, *Historia soborów*, tłum. P. Rak, Kraków 1998, s. 146–148.

¹⁸ Zgodnie ze zwyczajem panującym w literaturze przedmiotu terminów „monopsychizm” i „mononoizm” używam synonimicznie.

¹⁹ Por. e.g. Siger z Brabancji, św. Tomasz z Akwinu, Idzi Rzymianin, *Spór o jedność intelektu*, tłum. M. Olszewski, Kęty 2008. Kontrowersja zrodziła się nieco wcześniej. Już Albert Wielki i Bonawentura w latach pięćdziesiątych XIII wieku napisali teksty dotyczące zagadnienia mononoizmu, wskazując Awerroesa jako zwolennika tezy o jedności intelektu (*De unitate intellectus contra Averroem* Alberta Wielkiego powstał w 1256 roku, *Breviloquium* Bonawentury zostało napisane przed 1257 rokiem). Narodziny i rozwój sporu o jedność intelektu streszcza oraz podaje obszerną bibliografię na ten temat M. Olszewski we *Wstępie do Sporu o jedność intelektu*, s. 5–51.

²⁰ Po raz kolejny warto poczynić uwagę filologiczną. Należy zaznaczyć, że dwóch wielkich krytyków interpretacji Awerroesa negującej wieczność wielości intelektów moż-

uznać, że koncepcja nieśmiertelności nie odgrywała głównej roli w myśli średniowiecza²¹. A właściwie, precyzyjniej rzecz ujmując, filozoficzno-teologiczne

nościowych, tj. św. Tomasz i Idzi Rzymianin, zaskakująco rzadko używają w tekstach *explicite* poświęconych refutacji koncepcji awerroistycznej rzeczownika *immortalitas* lub przymiotnika *immortalis*. W *De unitate intellectus* Akwinaty wspomniany rzeczownik nie pada ani razu, przytoczony przymiotnik zaś – zaledwie czterokrotnie. W początkowej części traktatu św. Tomasz pisze, że stanowisko mające źródło w twierdzeniach Awerroesa przeciwstawia się chrześcijaństwu, ponieważ „pozbawia ludzi różności intelektu, który wydaje się jedyną niezniszczalną i **nieśmiertelną** spośród części duszy” (*Subtracta enim ab hominibus diversitate intellectus, qui solus inter animae partes incorruptibilis et immortalis apparet*; Thomas de Aquino, *De unitate intellectus contra averroistas*, [w:] Siger z Brabancji, św. Tomasz z Akwinu, Idzi Rzymianin, *Spór o jedność intelektu*, s. 186–187), a to oznacza zniesienie pośmiertnych nagród i kar. Jednocześnie zaznacza, że rozumowanie to jest sprzeczne nie tylko z wiarą, ale i filozofią Arystotelesa, czego zamierza dowieść w tymże tekście (por. ibidem, s. 188–189). Poza opisanym fragmentem określającym cel traktatu, przymiotnik *immortalis* dwukrotnie jest zastosowany w powtórzonym cytacie z *O duszy* (III, 5.430a22–23) i raz tuż pod jednym z przytoczeń jako komentarz do słów Stagiryty (por. ibidem, s. 214, 216). Jeśli chodzi o tekst Idziego Rzymianina *De plurificatione possibilis intellectus*, ani rzeczownik *immortalitas*, ani przymiotnik *immortalis* nie pada ani razu, choć występują w nim przymiotniki *aeternus* oraz *incorruptibilis* (por. ibidem, s. 298–375). W tym kontekście warto także przytoczyć rozważania Wilhelma Ockhama, który odnosi się do sporu o mononoizm w ten sposób, że w *Quodlibet septem*, *Qaestio 11* zastanawia się *Utrum possit probari evidenter quod non est unus intellectus numero in omnibus* („Czy można niewątpliwie dowieść, że nie ma jednego numerycznie intelektu u wszystkich ludzi”). Odrzuca tezy Awerroesa, pisząc: *nego Commentatorem, quia erravit in hac parte sicut in multis* („odrzuć Komentatora, bo mylił się w tej części, jak i w wielu”), ale zaznacza nieco wcześniej: *dico quod difficile est illam partem evidenter probare, nec est hoc possibile* („twierdzę, że trudno jest niewątpliwie dowieść tej części i nie jest to możliwe”). Guillelmus de Ockham, *Quodlibeta septem*, I, q. 11, *Guillelmi de Ockham Opera philosophica et theologica*, IX, ed. J.C. Wey, New York 1980, s. 66–68.

²¹ P.O. Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, ed. M. Mahoney, New York 1979, s. 187. O tym, że zagadnienie nieśmiertelności było w średniowieczu zaniedbywane przez chrześcijańskich teologów, a stało się szczególnie istotne dla myśli chrześcijańskiej w XVI wieku, P.O. Kristeller pisze również w: *Renaissance Concepts of Man and Other Essays*, New York 1972, s. 30 et seq. Należy jednak zaznaczyć, że poza wymienionymi w tekście autorami rozważań na temat nieśmiertelności duszy tematyką tą w sposób bezpośredni, choć nie w ramach polemiki o mononoizm, zajmowali się także m.in. Aleksander z Hales, Jan de la Rochelle, Odo Rigaldi, Robert Grossteste, Roger Bacon, Tomasz z Yorku, Jan Peckham. Żaden z nich nie dedykował nieśmiertelności duszy osobnego traktatu, jednakże problematyka ta była przez nich rozwijana w ramach szerszego spektrum analiz dotyczących duszy.

dysputy średniowiecznego chrześcijaństwa nie dotyczyły w znaczącej mierze tego zagadnienia, ponieważ panowała co doń powszechna zgoda. Przyjmowano nieśmiertelność duszy za pewnik i podejmowano próby odrzucenia przeciwnego poglądu jedynie w ograniczonym zakresie, tj. nie poprzez koncepcyjne (holistyczne) ujęcie problematyki, ale odniesienie się, w ramach ogólnie przyjętych scholastycznych schematów refutacyjnych, do powstałego problemu *ad hoc*. Dobitnie świadczy o tym burzliwa polemika myślicieli trzynastowiecznych z awerroistyczną interpretacją newralgicznego fragmentu *O duszy*²².

Jeszcze inaczej ujęcie problemu nieśmiertelności duszy w wiekach średnich można określić za Giovannim Di Napolim jako dogmatyczne²³, nie *sensu proprio*, ponieważ nieśmiertelność jednostkowej duszy będącej formą ciała stała się artykułem wiary w 1513 roku²⁴, ale w odniesieniu do powszechnie akceptowanej tezy o jednostkowej nieśmiertelności, uznawania jej wręcz za oczywistą i dlatego niewymagającą odrębnych obszernych uzasadnień. Z drugiej strony, wraz z rozwojem tego zagadnienia w kontekście silnie wyartykułowanego sporu o mononoizm daje się zauważać kryzys dotychczasowego podejścia i krytyczną rewaluację osiągnięć w dziedzinie obrony jednostkowej nieśmiertelności (tu przede wszystkim Szkot i Ockham)²⁵.

²² Warto przywołać słowa S. Vanni-Rovighi (*L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII*, Milano 1936, s. 5) na ten temat: „Kto podejmuje się badania problemu nieśmiertelności w średniowiecznej filozofii chrześcijańskiej, może mieć wrażenie, że nie zajmuje on ważnego miejsca w traktatach scholastyków, że nie jest on dla nich głównym zagadnieniem. Należy mieć na uwadze przede wszystkim to, że rozwodzą się nad dyskutowanymi problemami, nieśmiertelność natomiast jest punktem, w którym scholastycy się zgadzają. Aby zobaczyć jednak, na ile ta kwestia leży im na sercu, wystarczy pomyśleć o sile, z jaką dyskutowali i zwalczali awerroistyczną teorię o jedności intelektu możliwościowego, której bezpośrednią konsekwencją była negacja nieśmiertelności osobowej. Na drugim miejscu musimy rozważyć, że różne inne problemy szeroko omawiane wówczas przez scholastyków tak bardzo przykuwają średniowieczną uwagę, ponieważ są związane z zainteresowaniem nieśmiertelnością”.

²³ G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima*, s. 20–50.

²⁴ Ogłoszona podczas ósmej sesji V Soboru Laterańskiego 19 grudnia 1513 roku bulla papieża Leona X *Apostolici Regiminis* zawierała jako jeden z nielicznych dokumentów doktrynalne decyzje tego soboru. Pełny tekst bulli został zawarty w: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. J.D. Mansi, t. 32, Venezia 1773, cols. 842–883 (reedycja: Graz 1961); na temat tego soboru zob. przede wszystkim: O. de la Brosse, *Latran V*, [w:] idem et al., *Latran V et Trente*, part 1, Paris 1975, s. 11–114; F. Bécheau, *Historia soborów*, tłum. P. Rak, Kraków 1998, s. 171–179.

²⁵ G. Di Napoli tak streszcza opisywaną sytuację (*L'immortalità dell'anima*, s. 51): „Średniowieczna dogmatyka nieśmiertelności (...) zaczyna przekształcać się pod koniec XIII wieku w żywą problematykę, która w kolejnym wieku ciągle ulega pogłę-

Omawiana problematyka zyskuje nowy wymiar (i znaczącą intensyfikację) wraz z rozwojem myśli renesansowej, w tym humanizmu²⁶, który, według określenia Gilsona – a może być ono uznane za jedno z egzemplarycznych – jest „kultem starożytności greckiej i rzymskiej, poczuciem wartości i piękna formy wziętej w samej sobie, (...) wreszcie poczuciem wartości i godności natury, i człowieka jako takiego”²⁷. Ten ostatni wyróżnik, tj. filozofowanie na temat

bianiu; egzegetyczny arystotelizm Sigera z Brabantu i fideistyczny krytycyzm Szkota konkurują w wycofywaniu teorii nieśmiertelności, rezerwując pewność co do duszy nieśmiertelnej dla wiary. Trwa oddziaływanie Alberta, Tomasza, Szkota; ten wpływ wręcz utrwała się w «szkołach» bez zasadniczego wsparcia w myśli; szkoły, w oczach wielu, są zachowaniem *status quo*, są «*via antiqua*», a nadchodzi, z Wilhelmem Ockhamem, «*via moderna*» filozofowania, która – wątpiąc teraz w zlecenie rozumowi pracy nad augustiańskimi zagadnieniami dotyczącymi Boga i duszy – koncentruje się i ogranicza swe zainteresowanie do doświadczenia, tego psychologicznego i tego kosmologicznego”.

²⁶ P.R. Blum (*The Immortality of the Soul*, [w:] *Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, s. 213), powołując się na artykuł R. Pasnaua (*Human nature*, [w:] *Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, ed. A.S. McGrade, Cambridge 2003, s. 208–230), wyraża nawet opinię, że w odniesieniu do renesansowej fazy problemu nieśmiertelności duszy warto pominąć scholastyczną dysputę na omawiany temat, ponieważ miała ona miejsce przede wszystkim w szkołach i nie odbiła się szerokim echem w sferze publicznej – nastąpiło to dopiero dzięki humanistom.

²⁷ E. Gilson, *Humanisme médiéval et Renaissance*, [w:] idem, *Les Idées et les Lettres, Essais d'Art et de Philosophie*, Paris 1932, s. 175. Za stricte adekwatną uważa tę definicję R. Marcel (*Marsile Ficin*, s. 34). Spośród niezliczonej ilości prób scharakteryzowania elementów dystynkcyjnych renesansowego humanizmu warto przytoczyć choć kilka autorstwa najwybitniejszych badaczy myśli odrodzeniowej, które potwierdzają cytowane w tekście Gilsonowskie ujęcie, uwypuklając zagadnienie godności i szlachetności człowieka. Zaznaczyć jednak należy, że wybrano passusy, które zawierają nie tyle wyczerpującą listę głównych zagadnień podejmowanych przez humanistów, ile wskazanie, że opisywana problematyka godności i szlachetności człowieka stanowi dla charakteryzowanego okresu jeden z emfatycznie opracowywanych tematów. P.O. Kristeller, *Humanizm i filozofia. Cztery studia*, tłum. G. Błachowicz, L. Szczucki, M. Szymański, Warszawa 1985, s. 29: „Przemienne oddziaływanie humanizmu na wszystkie przejawy kultury renesansowej, a zwłaszcza na myśl filozoficzną tego okresu, stanowi obszerne zagadnienie, z którego przedstawić możemy tylko kilka ważniejszych punktów. Niektóre aspekty oddziaływania humanizmu renesansowego są charakterystyczne dla tej właśnie epoki i nie są związane koniecznie z wpływami klasycznymi. **Jest to uwydatnienie roli człowieka, jego godności i uprzywilejowanego miejsca we wszechświecie**”; C. Vasoli, *Marsile Ficin et la dignité de l'homme*, [w:] *La dignité de l'homme. Actes du Colloque tenu à la Sorbonne-Paris IV en novembre 1992*, ed. P. Magnard, Paris 1995, s. 75: „**Pojęcie «dignitas hominis»**, związane z rozważaniem dotyczącym natury ludzkiej i «miejsca», które zajmuje w świecie w porządku kreacji, **jest głównym tematem kul-**

człowieka, nierozzerwalnie wiąże się z zagadnieniem indywidualizmu, a jednocześnie z tematyką jednostkowej nieśmiertelności. Trzeba bowiem podkreślić, że jednym z pierwszych owoców *studiorum humanitatis* były m.in. traktaty o godności i szlachetności człowieka, których liczba systematycznie wzrastała wraz z rozkwitem myśli renesansowej. Ich obfitość dobitnie świadczy o sile odrodzeniowego zainteresowania zawartą w nich problematyką. Teksty te składały się na nowy obraz świata i odmienną od nawołujących do ascezy średniowiecznych toposów *contemptus mundi* czy *miseria humanae vitae*²⁸ wizję realizacji człowieczeństwa²⁹, choć zaznaczyć należy, że zyskujący w Renesansie na popularności

tury humanistycznej XV wieku"; G. Gentile, recenzja włoskojęzycznego wydania książki J.E. Spingarna pt. *La critica letteraria del Rinascimento*, „La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce” 3 (1905), s. 237: „Po średniowieczu odrodzenie otwiera epokę ducha ludzkiego, o której nie można powiedzieć, że już jest zamknięta: *regnum hominis*, humanizm prawdziwy i właściwy, wówczas rozpoczęty, jeszcze doprawdy niedoskonały (...); ponieważ pracujemy ciągle nad uznaniem czy znaczeniem wolnej aktywności człowieka, która w Renesansie odniosła gwałtowny sukces w opozycji do transcendentalnych perspektyw średniowiecza jako prawdziwy i prosty powrót do faktycznie minionych uwarunkowań ducha antycznego”. Poza tym na ten temat zob. E. Garin, *La „dignitas hominis” e la letteratura patristica*, [w:] idem, *La dignitas hominis e la letteratura patristica* i L. Sozzi, *La dignitas hominis dans la littérature française de la Renaissance*, Torino 1972, s. 11–50 (o *dignitas hominis* w okresie renesansu zob. także *Premessa* D. Cecchetti, s. 1–7); pierwotnie tekst E. Garina został wydany w „La Rinascita” 4 (1938), s. 102–146; G. Di Napoli, *Contemptus mundi e „dignitas hominis” nel Rinascimento*, „Rivista di Filosofia Neoscolastica” 48 (1959), s. 9–41.

²⁸ Temu tematowi liczne prace poświęcił Robert Bultot, zob. m.in. *La doctrine du mépris du monde en Occident de S. Ambroise à Innocent III*, t. IV: *Le XI^e siècle*. 1. Pierre Damien, Louvain–Paris 1963; 2. Jean de Fécamp, Hermann Contract, Roger de Caen, Anselm de Canterbury, Louvain–Paris 1964; dalsze wskazówki bibliograficzne do swoich (i nie tylko swoich) licznych prac związanych z tematem *contemptus mundi* R. Bultot podaje w: *Deux traductions françaises inédites du de „contemptus mundi” d’Érasme au XVIII^e siècle*, „Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-Latin Studies”, vol. XLVI (1997), s. 170–171. Jak wskazuje J. Domański (*Uwagi o średniowiecznej i renesansowej „pogardzie świata” i „nędzy człowieka” (Lotariusz – Poggio Bracciolini – Erazm z Rotterdamu)*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” XXXVI (1991), s. 8–9), doktryna „pogardy świata” zyskuje reprezentatywny wymiar dla wczesnego średniowiecza, a w sposób szczególny dla czasów „walki dialektyków z antydialektykami” (wiek XI i częściowo XII). Została bowiem zawarta w tekstach myślicieli o diametralnie odmiennych poglądach, tj. i u zagorzałego antydialektyka Piotra Damianiego, i u uważanego za ojca scholastyki Anzelma z Canterbury.

²⁹ Dyskusja na temat specyfiki myśli renesansowej i jej tudzież skrajnej odmienności, tudzież bliskości do filozofii i teologii średniowiecznej, toczy się od XIX wieku. Pozostawiając w mocy zastosowane w tekście głównym charakterystyki tych epok o wyższym

poziomie ogólności i nie przytaczając wieloletniej polemiki na ten temat, należy podkreślić problematyczność zilustrowania obrazu myśli odrodzeniowej w relacji do czasów bezpośrednio poprzedzających ten okres. Warto zacytować słowa E. Garina, który w sposób syntetyczny, ale i uwzględniający różne narosłe wokół tego tematu stereotypy, pisze o związku między renesansem i wiekami średnimi: „Pojmowanie renesansu bazujące na antytezie pomiędzy «człowiekiem średniowiecznym» a «człowiekiem nowym», pomiędzy ciemnością przeszłości i światłem rażącym niczym nagle olśnienie, zawsze okazuje się nazbyt niesatysfakcjonujące w dokładnym i konkretnym badaniu różnych postaci i określonych problemów” (E. Garin, *Filosofi italiani del Quattrocento*, Firenze 1942, s. 3). „Jeśli temu, kto pamięta o szczerzej wierze myślicieli XV wieku, wydaje się dziwne nie na miejscu wysławianie poganizujących postaw jako charakterystycznych dla nich, nie mniej dziwne i nie mniej antyhistoryczne wydaje się żądanie odłączania ich tak od tych spekulacji, na których bazują, także gdy poddają je dyskusji, jak od tych, które podsycają, nawet jeśli [czynią to] w jednomyślniej niezgodzie. Jeśli niezaprzeczalny jest dystans między średniowiecznymi «quaestiones» a dziełami Ficina, pomiędzy scholastycznymi komentarzami do etyki arystotelesowskiej a stronicami Leonarda Bruniego, również prawdą jest, że problemy, nad którymi się dyskutuje, często są tymi samymi, że w wyraźnej antytezie pozostaje w tle związek głębokiego pokrewieństwa. Jeśli poważnym błędem było niewzięcie pod uwagę tego, iż wracano do starożytności, ponieważ nowo sformułowane problemy naprawdę ponownie tam prowadziły w taki sposób, że ów antyk był wchłonięty w ten nowy porządek; nie innym błędem byłoby przeoczenie różnych związków, poprzez które odnowiona świadomość tych wartości klasycznych zostaje wpleciona w świat, który ma oświecić. Uważniejszy namysł nie powinien zastępować ostrymi nowymi pęknięciami podobnie dziwnych pęknięć, ale dążyć do ujęcia jednocześnie kontynuacji i różnic. Idea «humanitas», która byłaby prostym i czystym uwolnieniem od zaciemniającej kultury średniowiecznej lub celebrowaniem owego kultu człowieka, życia i świata właściwego cywilizacji grecko-rzymskiej, [idea ta] jest nierozzerwalnie związana z określonymi interpretacjami starożytności jako gloryfikatorki postaci heroicznych i harmonijnej pełni życia. Jednym słowem, pewne syntezy renesansu wywodzą się ze specyficznych wizji antyku i z określonych koncepcji wartości ludzkich. Jedne i drugie, być może, nie są już dla nas satysfakcjonujące, jak i nie jest już odpowiednia dla usatysfakcjonowania owa koncepcja średniowiecza [jako] jedynie pobożnego i ascetycznego, tłumiącego człowieka, [takiego], przeciw któremu w każdej dziedzinie walczyłby renesans, światło rozbłyśkujące na pustyni cieni. Niezadowolenie klarownie manifestuje się u wielu nieznajdujących łatwo w rzeczywistości historycznej tego wyimaginowanego średniowiecza [i] coraz dalej przesuwają początek renesansu lub też wymyślają długą teorię powracających renesansów, która prowadzi stopniowo aż do Boecjusza, gubiąc się w ten sposób w ogólnikowym mitologizowaniu specyfiki renesansu i średniowiecza. W rzeczywistości same przez się krańcowo niejasne terminy klasyku, pogaństwa, chrześcijaństwa; tego, co starożytne, średniowieczne, humanistyczne, muszą znaleźć pewność w dokładniejszych określeniach pojęć i w życiu pełnym pojedynczych myślicieli, jeśli chcemy uwolnić się od dwuznaczności zbyt wielu próżnych dyskusji” (ibidem, s. 5–6).

temat nie tyle został rozwinięty w całkowitej opozycji do tego średniowiecznego *locus communis*, ile był opracowywany m.in. jako kontynuacja problemu ujętego w słynnym piśmie mnicha Lotariusza (późniejszego Innocentego III)³⁰. Wśród

³⁰ Lotharius (Innocentius III), *De miseria conditionis humanae sive de contempt mundi*, Patrologia Latina, vol. 217, Paris 1855. W liście dedykacyjnym do biskupa Prato Lotariusz pisze: „Odrobinę czasu wolnego wykorzystałem dla poskromienia pychy, będącej wedle księgi Eklezjastyka największym ze wszystkich grzechów, i jak umiałem, opisałem marność ludzkiej kondycji. Dedykuję Ci to dzieło, prosząc i domagając się, abyś, jeśli znajdziesz tam coś godnego Twojej dostojności, przypisał to łasce Bożej. Gdyby zaś taka była sugestia Twojej łaskawości ojcowskiej, to z pomocą Chrystusa **opiszę też godność natury człowieka**, aby – przez tamten opis wyniesiony – tak jak przez ten został ponizony – mógł zaznać radości” (cyt. Za: J. Domański, *Uwagi o średniowiecznej i renesansowej „pogardzie świata”*, s. 12). Warto zaznaczyć, że to właśnie pod koniec XII wieku temat *dignitas hominis* pojawia się jako trwały lub często podejmowany i stanowiący przeciwwagę dla traktatu Lotariusza. Do zadania niepodjętego przez autora *De miseria* wrócili właśnie humaniści włoskiego Quattrocenta (por. J. Domański, *Z dawnych rozważań o godności człowieka*, [w:] *Na krawędzi epoki*, praca zbiorowa pod red. J. Rudniańskiego i K. Murawskiego, Warszawa 1985, s. 15–16, a także: idem, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997, s. 113–114). Do niezrealizowanego zamiaru Innocentego III odnosi się w swoim dziele Bartolomeo Fazio, który dedykując tekst Piusowi II, pisze, że przystąpił do skomponowania dzieła o wyjątkowości człowieka, o której to w tekście o nędzy człowieka zobowiązał się napisać Innocenty, ale w wypełnieniu obietnicy przeszkodziły mu obowiązki sprawowania pontyfikatu. (*De hominis excellentia scribere nuper aggressus sum, beatissime Pater, de qua quidem re acceperam Innocentium Fliscum, qui olim fuit et ipse Pontifex Maximus, virum plane eruditissimum, in eo libro in quo humanas miseras complexus est, pollicitum esse se scripturum; sed, quod fortasse accidere potuit, Pontificatus negotiis impeditum quod promiserat, non praetitis; Bartholomae Faccii De excellentia ac praestantia hominis ad Pium Papam Secundum*, [w:] *De Regibus Siciliae et Apuliae in queis et nominatim de Alfonso Rege Arragonum, Epitome Felini Sandei...*, Hanover 1611, s. 149; Fazio myli Innocentego III, który nazywał się Lotario de Conti di Segni, z Innocentym IV, który nazywał się Sinibaldo Fieschi, ale w oczywisty sposób odnosi się do tekstu autorstwa tego pierwszego). Także G. Manetti w swym przedstawionym w 1452 roku królowi Neapolu tekście *De dignitate et excellentia hominis* (Basilea 1532; odniesienia do traktatu z edycji: Iannottius Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, Basilea 1802) nawiązuje do dzieła Innocentego III, krytykując autora za przedstawienie nieprawdziwego obrazu życia człowieka (s. 213–214). Zagadnienie godności i deprawacji człowieka od czasów Innocentego III do późnego renesansu przedstawia np. M.C. Horowitz w szóstym rozdziale pt. *Vegetative Language of Virtue and Vice in Discourses on the Dignity or Depravity of Humankind* pracy *Seeds of Virtue and Knowledge*, Princeton 1998, s. 119–154. Bardzo instruktyną w zakresie analiz dotyczących oceny (nie)odmienności renesansu jest praca P. Burke’a pt. *Renesans* (tłum. E.E. Nowakowska, Kraków 2009, pierwsze, oryginalne wydanie tekstu: 1987).

najbardziej znanych autorów pism o tej tematyce znajdują się: Gianozzo Manetti³¹, Buonaccorso da Montemagno³², Bartolomeo Sacchi (Platina)³³, Cristoforo Landino³⁴, Bartolomeo Fazio³⁵, Poggio Bracciolini³⁶, Giovanni Pico della Mirandola³⁷. Stanowi ona także istotny wątek myśli Marsilia Ficina³⁸ i jest zawarta w tekstach wielu innych autorów odrodzeniowych nieujmujących jej tytułowo³⁹.

³¹ Gianozzo Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, op. cit.

³² Buonaccorso da Montemagno, *De vera nobilitate*, Augusta 1540; tekst w języku łacińskim oraz jego tłumaczenie na język włoski zawarte są też w: E. Garin, *Prosatori latini del 400*, Milano 1952, s. 142–165.

³³ Bartolomeo Sacchi, *De vera nobilitate*, Paris 1530.

³⁴ Napisany przez C. Landina około roku 1469 dialog filozoficzny *De vera nobilitate* zachował się w Biblioteca Corsiniana di Roma, Ms. 433.

³⁵ *Bartholomae Faccii De excellentia* napisane zostało około 1447 roku, ale wydane dopiero w 1611, s. 149–168.

³⁶ Poggio Bracciolini, *De nobilitate*, Venezia 1471

³⁷ Napisana w 1486 roku *Oratio de hominis dignitate* została opublikowana w 1496 w Bolonii.

³⁸ W odniesieniu do myśli Ficina P.O. Kristeller pisze (*Huit philosophes de la renaissance italienne*, traduit de l'anglais par Anne Denis, Genève 1975, s. 43): „Szczególne zainteresowanie poświęcone problemowi godności i miejscu człowieka we wszechświecie, w pojęciach fortuny i losu, skłania do ponownego podjęcia ulubionych tematów pierwszego okresu humanizmu”. Na ten temat zob.: C. Vasoli, *Marsile Ficin et la dignité de l'homme*, s. 75–86; E. Garin, *La Filosofia*, Storia dei generi letterari italiani, vol. I: *Dal medio evo all'umanesimo*, Milano 1947, s. 315–317; G. Saitta, *La filosofia di Marsilio Ficino*, Messina 1923, s. 153–177; P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico*, Firenze 1988, s. 114–123 (wydanie poprawione; pierwsze wydanie: Firenze 1953, oryginalnie tekst został napisany po niemiecku w 1938 roku, ale wydano go po przetłumaczeniu na angielski przez Virginie Conant: *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Columbia U.P., New York 1943; w języku niemieckim – *Die Philosophie des Marsilio Ficino* – ukazał się w 1972 roku, miejsce wydania – Frankfurt am Main; we wspomnianym fragmencie autor porównuje koncepcję *dignitas animae* w myśli Ficina i Pico). Ostatnia z wymienionych prac stanowi jedno z głównych odniesień z zakresu opracowań dla niniejszej monografii – jakkolwiek jej tytuł i treść w zamyśle autora sugerują, że zawiera holistyczne ujęcie koncepcji ficiniańskiej, w istocie obejmuje przede wszystkim filozoficzne wątki zawarte w *Teologii Platońskiej* (Por. M.J.B. Allen, *The Platonism of Marsilio Ficino: A Study of His Phaedrus Commentary, Its Sources and Genesis*, Berkeley–Los Angeles–London 1984, s. xii).

³⁹ Oczywiście jest, że dzieła tytułowo ujmujące określony temat nie stanowią jedyne-go wskaźnika poziomu zainteresowania nim, choć bez wątpienia są istotnym zbiorem referencyjnym dla opracowywania podjętej problematyki. Przykładem może być *Oratio de hominis dignitate* Pico, która w pierwotnym zamyśle autora miała stanowić pochwałę i zachętę do oryginalnie ujmowanej przez renesansowego myśliciela filozofii, będąc wstępem

Co ważne, piętnastowieczny namysł nad ludzką godnością i szlachetnością⁴⁰ – jej przyczynami, konsekwencjami, przejawami – choćby z racji wielości autorów o niej traktujących, jest wieloaspektowy, jednakże ogniskuje się na tym, co ma wyróżniać człowieka w świecie natury, a więc na duszy. Jakkolwiek niektóre uzasadnienia cechującej człowieka *dignitas* obejmowały także rozważania na temat ludzkiego ciała⁴¹, w znacznej mierze sprowadzały się do koncepcji dotyczących wyjątkowości, na tle świata natury, ludzkiej duszy⁴². Świadomie przekraczano ograniczenia *philosophiae naturalis*, panegirycznie opisując duszę i proklamując jej *divinitas* poprzez podkreślanie jej boskiego pochodzenia i stworzenia na podobieństwo Boga⁴³.

do słynnych 900 *Conclusiones* filozofa (na temat tego tekstu zob. przede wszystkim: E. Garin, *L'Oratio, le Conclusiones, l'Apologia*, [w:] G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, e scritti vari a cura di E. Garin, Firenze 1942, s. 18–23; M. Riva, *Preface. History of the Pico Project and Criteria for the Current Edition*, s. 3–9, [w:] G. Pico della Mirandola, *Pico della Mirandola: Oration on the Dignity of Man: a New Translation and Commentary*, eds. F. Borghesi, M. Papio, M. Riva, New York 2012 i pozostałe części z tego wydania: P.C. Bori, *The Historical and Biographical Background of the „Oration”*, s. 10–36; M. Papio, *The oration Printed Editions*, s. 45–51; F. Borghesi, *Interpretations*, s. 52–65; F. Borghesi, M. Riva, M. Papio, S. Marchignoli, G. Melloni, D. Buzzetti, *Overview of the Text*, s. 66–106). Zagadnieniem *dignitas hominis* i/lub nieśmiertelności, poza autorami wymienionymi w tekście głównym, zajmowały się najwybitniejsze postaci włoskiego humanizmu, m.in. Petrarka, Colluccio Salutati, Leonardo Bruni, Francesco Filelfo, Lorenzo Valla, Leon Battista Alberti, Carlo Marsuppini, Francesco Zabarella.

⁴⁰ O związku tych dwóch pojęć G. Di Napoli pisze w ten sposób (*L'immortalità dell'anima*, s. 73): „tematyka *dignitas hominis* wsparta na *nobilitas hominis*, czy też po prostu *nobilitas* aktywnego ducha ludzkiego, zyska szerokie uznanie”. Warto wspomnieć także, iż bywało, że w dysputie na temat godności nauk szesnastowieczni myśliciele używali terminów *dignitas* i *nobilitas* (por. M. Ciszewski, *Franciszka de Sylvestris koncepcja*, s. 148).

⁴¹ Pierwsza księga *De dignitate* Manettiego (s. 14–60) traktuje (s. 12) *de egregiis dumtaxat humani corporis dotibus* („o wspaniałych przymiotach jedynie ciała ludzkiego”).

⁴² Według P.R. Bluma (*Immortality of the soul*, s. 213) ludzka nieśmiertelność stała się tematem humanistycznej retoryki „godności człowieka”, a realnym początkiem renesansowej debaty na temat nieśmiertelności był Sobór we Florencji rozpoczęty w 1439 roku. Zdaniem P.O. Kristellera (*Marsilio Ficino and His Work after Five Hundred Years*, [w:] *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, s. 28) w systemie Ficina zagadnienie nieśmiertelności zajmuje główne miejsce i stanowi dla Florentyńczyka kosmologiczne i metafizyczne rozszerzenie godności człowieka.

⁴³ Słowa z Księgi Rodzaju (1,26): „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze” były ważnym punktem odniesienia dla myślicieli renesansowych piszących o *dignitas*

Nie chodziło jednak tylko o emfatyczne ujęcie nieśmiertelności duszy człowieka. Aby doprecyzować źródła renesansowych zainteresowań opisywaną tematyką, należy odwołać się do słynnej pracy Jakuba Burckhardta z 1860 roku⁴⁴ i przypomnieć słowa G. Gentilego, że wielka zasługa, którą przypisuje Burckhardt włoskim pisarzom i ludziom Renesansu i którą uważa za ich zdobycz, to ujawniona wówczas koncepcja głosząca wartość własną człowieka i jego wyższość nad naturą⁴⁵. Szwajcarskiego badacza obarcza się odpowiedzialnością za zmitologizowanie Renesansu – swobodnie uwypuklał i hiperbolizował zjawiska, które uważał za charakterystyczne dla Odrodzenia⁴⁶. Niemniej jednak

i *divinitas hominis*. Cytat stał się tytułem słynnej pracy na temat włoskiego humanizmu Charlesa Trinkausa *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, vols. I–II, London 1970 (jej druga część jest zatytułowana *The Human Condition in Humanist Thought: Man's Dignity and His Misery*, s. 171–321). J. Domański (*Z dawnych rozważań o godności*, s. 52–53; *Z dawnych rozważań o marności*, s. 112–113) wymienia tę koncepcję jako jeden z patrystycznych pomysłów mających na celu ukazanie wielkości człowieka jako „pośrednika” między światem i Bogiem, który znalazł zastosowanie u myślicieli włoskiego Quattrocenta. Na podstawie badań E. Garina (*La „dignitas hominis” e la letteratura patristica*, „La Rinascita. Rivista del Centro Nazionale di Studi sul Rinascimento” I (1938), z. 4, s. 102–146) podaje jeszcze dwa: ideę ekspansji człowieka w świat zewnętrzny, panowanie nad ziemią oraz ideę mocy wewnętrznej, siły moralnej zbudowanej na podstawie siły intelektualnej. Co ważne, każdy z trzech wymienionych wariantów nieodzownie wiąże się z możliwościami człowieka dzięki posiadaniu duszy, a dokładniej duszy rozumnej.

⁴⁴ J. Burckhardt, *Kultura odrodzenia we Włoszech*, tłum. M. Kreczkowska, Warszawa 1961.

⁴⁵ G. Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze 1920, s. 47–113.

⁴⁶ Uznany dziś powszechnie za stereotypowy, a przez to zafalszowany obraz Renesansu, którego naszkicowania upatruje się u Jakuba Burckhardta, do pewnego stopnia został przejęty przez szwajcarskiego historyka od słynnych poprzedników piszących o tej epoce, przede wszystkim Jeana le Rond d'Alemberta, Stendhala i Jules'a Micheleta. Na ten temat zob. m.in.: Z. Łempicki, *Wybór pism*, t. I: *Renesans, oświecenie, romantyzm*, oprac. H. Markiewicz, wstęp B. Suchodolski, Warszawa 1966, s. 31–32; M. Brahmer, *Wstęp*, [do:] *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1991, s. 6; A. Raczyńska, *Renesans włoski z perspektywy Jacoba Burckhardta*, „Wiedza i Edukacja”, <http://wiedzaiedukacja.eu/archives/17876>. Burckhardta wizja Renesansu spotkała się z krytyką już po około dwóch dekadach od wydania *Kultury Odrodzenia* (pierwsza edycja książki to 1860 rok), tu przede wszystkim należy wymienić następujące prace: É. Gebhart, *Les origines de la Renaissance en Italie*, Paris 1879; idem, *La Renaissance italienne et la philosophie de l'Histoire*, Paris 1887; H. Thode, *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien*, Berlin 1885; K. Burdach, *Vom Mittelalter zur*

krytyka badań Burckhardta *en bloc* także stanowi pewne uproszczenie. Dotyczy ono m.in. właśnie emfatycznego ujęcia *il valore proprio dell'uomo* ogniskującego się w zagadnieniu indywidualizmu oraz chęci sławy, które autor *Kultury Odrodzenia we Włoszech* uznał za rzeczy nowe i typowo renesansowe⁴⁷. Jak zauważył P.O. Kristeller, w czasach Renesansu pożądanie wiecznej sławy rzeczywiście było bardziej rozpowszechnione i wyrazistsze niż w jakimkolwiek czasie od klasycznego antyku⁴⁸. Pragnienie to zaś wiązało się z rozwojem koncepcji godności oraz indywidualizmu. To ostatnie pojęcie słusznie zostało wyeksponowane przez Burckhardta i niesłusznie – jak uznał Kristeller – poddane krytyce, ponieważ indywidualizm, o którym mowa, nie dotyczy jedynie imponującej liczebnością grupy „ludzi, którzy osiągnęli najwyższy stopień rozwoju”⁴⁹, ani nominalistycznego nacisku na przedmioty jednostkowe w opozycji do powszechników, co w takim aspekcie odnosi się zarówno do człowieka, jak i rzeczy, lecz raczej wagi przykładanej do osobistych doświadczeń, myśli, dążeń jednostki i ich ekspresji w literaturze omawianego okresu⁵⁰. Kristeller przyznaje, że nie może oprzeć się wrażeniu,

iż rozpowszechniona i eksponowana atencja myślicieli renesansowych dotycząca nieśmiertelności duszy była na poziomie metafizycznym inną ekspresją tego samego indywidualizmu. W swej nieśmiertelnej duszy [jednostka] kontynuuje życie bardziej efektywnie niż w swej sławie i przenosi swe doświadczenie w wieczność⁵¹.

Reformation (siedmiotomowa antologia), Berlin 1893–1926; J. Huizinga, *Herfsttij der Middeleeuwen*, Haarlem 1919; G. Gentile, *Il carattere dell'Umanesimo e del Rinascimento*, [w:] idem, *Giordano Bruno*, s. 241–267. O koncepcjach Renesansu (także w odniesieniu do problemów z periodyzacją oraz nazewnictwem) zob. przede wszystkim (lista prac na ten temat jest bardzo długa, obszerną bibliografię podaje C. Vasoli w *Umanesimo e Rinascimento*, Palermo 1976, przytaczam zatem tylko jedno z najpowszechniej cenionych prac): W.K. Ferguson, *The Renaissance In Historical Thought: Five centuries of interpretation*, Toronto–Buffalo–London 2006; L. Febvre, *Comment Jules Michelet inventa la Renaissance*, [w:] *Studi in onore di Guido Luzzatto*, t. III, Milan 1950, s. 1–11; C. Vasoli, *Il Rinascimento tra mito e realtà storica*, [w:] idem, *Le filosofie del Rinascimento*, Milano 2002, s. 3–25; F. Chabod, *Y a-t-il un état de la Renaissance?*, [w:] *Actes du colloque sur la Renaissance*, III, Paris 1958, s. 57–78; P. Burke, *Renesans*, op. cit.

⁴⁷ Poświęcił temu osobne rozdziały: *Państwo włoskie a jednostka, Ostateczne kształtowanie się indywidualności oraz Nowoczesna sława* w części zatytułowanej *Rozwój jednostki*. J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia*, s. 73–84. Por. także: P. Castelli, *Alcune note sul concetto di identità e di individualismo: Burckhardt e gli 'altri'*, „Accademia” X (2008), s. 119–140.

⁴⁸ P.O. Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, s. 182.

⁴⁹ J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia*, s. 75.

⁵⁰ P.O. Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, s. 183.

⁵¹ Ibidem.

Wszystko to miało wpływ na fakt, że humaniści nie tylko odrzucali koncepcje negujące nieśmiertelność duszy ludzkiej w ogóle, ale i te, które przeczyły indywidualnej nieśmiertelności. Odpowiedź na pytanie dotyczące przyczyn wzmożonego zainteresowania problemem nieśmiertelności jednostkowej w okresie włoskiego *quattrocento*, odnaleźć można właśnie w ówczesnej atmosferze intelektualnej naszkicowanej powyżej w sposób sumaryczny i fragmentaryczny, niemniej – w moim przekonaniu – przedstawiający najistotniejsze uwarunkowania rozwoju opisywanego zagadnienia w XV wieku.

Humanistyczne dążenia stanowią istotny, pierwszy (chronologicznie) element obrazu renesansowych rozważań na temat nieśmiertelności duszy ludzkiej. Na kolejny składają się (przy uwzględnieniu licznych platońskich i neoplatońskich odniesień kultury humanistycznej, ale przy założeniu jej ograniczonego znaczenia na polu filozoficznym⁵²) koncepcje filozoficzne wywodzące się w przeważającej mierze ze źródeł platońskich i neoplatońskich, a za jeszcze inny można uznać dociekania myślicieli o proveniencji arystotelesowskiej. Przy czym trzeba podkreślić, że podział ten nie jest ani wyczerpujący,

⁵² Wokół pojęcia „humanizm” narosło wiele kontrowersji. Co do jego charakterystyki i znaczenia dla myśli odrodzeniowej polemizowali uczeni o najwyższym autorytecie w zakresie badań nad kulturą intelektualną Renesansu. Przedmiotem sporu uczyniono głównie relację pomiędzy humanizmem renesansowym a filozofią tego okresu pojmowaną *sensu stricto*. Jakkolwiek przedstawienie tej materii wymagałoby obszernej rozprawy, warto tu przypomnieć jedynie, że w XX wieku autorami polemicznych interpretacji humanizmu byli P.O. Kristeller i E. Garin. Pierwszy wskazywał, że humanizm renesansowy należy określić jako program kulturalny i edukacyjny, a nie kierunek filozoficzny; drugi twierdził, że prąd ten ma ważny także wymiar filozoficzny (na temat Kristellerowskiej interpretacji humanizmu odrodzeniowego zob. przede wszystkim zbiór najważniejszych artykułów na ten temat: P.O. Kristeller, *Humanizm i filozofia. Cztery studia*, przeł. G. Błachowicz, L. Szczucki, M. Szymański, Warszawa 1985; E. Garin, *Italian Humanism: Philosophy and Civil Life in the Renaissance*, trans. P. Munz, Oxford 1965). Spór zyskał tak istotne znaczenie, że został opisany przez innych badaczy: J. Domański, *Humanizm i filozofia. Kristellerowska i Garinowska interpretacja myśli renesansowej*, „Człowiek i Światopogląd” 1975, nr 2, s. 160–184; przedruk: idem, *Philologica, litteraria, humaniora. Studia i szkice z dziejów recepcji dziedzictwa antycznego*, Warszawa 2009, s. 65–86; J. Hankins, *Two Twentieth Century Interpreters of Renaissance Humanism: Eugenio Garin and Paul Oskar Kristeller*, [w:] idem, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, vol. I: *Humanism*, Rome 2003, s. 573–590 (najpierw tekst został opublikowany w „Comparative Criticism” 2001, nr 23, s. 3–19); idem, *Garin and Paul Oskar Kristeller, Existentialism, Neo-Kantianism and Post-war Interpretation of Renaissance Humanism*, [w:] E. Garin *dal Rinascimento all' Illuminismo*, ed. M. Ciliberto, Roma 2011, s. 481–505.

ani rozłączny, ale ma jedynie zasygnalizować pewne główne nurty w intelektualnym spektrum inspiracji i pomysłów towarzyszących opracowywaniu odrodzeniowych koncepcji nieśmiertelności⁵³. Zaznaczyć jednocześnie należy, że poczynione rozróżnienia co prawda ułatwiają poruszanie się w obrębie kierunków rozwoju intelektualnej kultury renesansowej (według takiego bądź podobnego podziału zazwyczaj pisane są podręczniki i inne opracowania dotyczące filozofii tego okresu⁵⁴), niemniej jednak powinny być odczytywane w kontekście tak powszechnie stosowanego w charakteryzowaniu myśli renesansowej pojęcia „eklektyzm”⁵⁵.

⁵³ Dobitnie i adekwatnie – moim zdaniem – sytuację tę wyjaśnia Di Napoli (*L'immortalità*, s. 17): „Nie jest usprawiedliwione utrzymywanie, że platonizm należy do humanizmu i jakby stanowi filozofię humanizmu, podczas gdy arystotelizm byłby filozofią renesansu (jako drugi moment lub okres jednoelementowego renesansu), niemal powtarzając polemiczny dualizm ideologiczny i chronologiczny [tego, co określa się jako] *sapientia* i *scientia*, bądź, w sposób augustyński, *ratio superior* i *ratio inferior*; arystotelizm jest żywy i energiczny, i groźny (*minaccioso*) w humanizmie; (...) platonizm, i [to] silnie, znajduje się u Patriziego, u Bruna, u Campanelli, u (można by nie wierzyć) Telesia i u wielu arystotelików lub za takich uważanych. Także nie jest usprawiedliwiony podział geograficzny dwóch adresów jakby miejscem dla platonizmu była Florencja, a dla arystotelizmu Padwa i Bolonia; platonizm rozwijał się poza Florencją i poza Italią, podczas gdy arystotelizm rozwijał się w Pizie i Neapolu, i w innych miejscach. I nie należy też zapominać (...) o tradycji platońskiej w średniowieczu”.

⁵⁴ Problemy z usystematyzowaniem prądów intelektualnych opisywanego okresu wymuszają rozwiązania kompromisowe, przykładowo E. Garin w swym słynnym opracowaniu (*La filosofia*, Storia dei generi letterari italiani, 2 vols., Milan 1947), w jego pierwszym tomie, wyodrębnił część II, którą zatytułował *L'Umanesimo*, przy czym mieszczą się w niej rozdziały zarówno obejmujące aktywność humanistów (*Dal Petrarca al Salutati, Il mondo degli uomini*) i myśl Ficina (*La scuola di Marsilio Ficino*), jak i rozważania postaci tzw. kultury akademickiej kontynuującej dyskusje tradycyjnie scholastyczne (*Gli aristotelici*).

⁵⁵ S. Świeżawski tak ocenia tendencję do stosowania przez badaczy pojęcia „eklektyzm” (*Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 1, Warszawa 1974, s. 38): „Tak często używane i nadużywane przez historyków epoki określenie «eklektyzm», mające rzekomo ujmować specyficzność ówczesnego stawiania i rozwiązywania zagadnień, jest z całą pewnością cechą umysłowości tego stulecia [i.e. XV wieku], ale nadawane temu terminowi znaczenie najczęściej daleko odbiega od właściwej treści znaczeniowej, jaką należałoby wiązać z tak zwanym zjawiskiem eklektycznego charakteru myśli późnośredniowiecznej; zachodzi poważna różnica między pejoratywnym i rozpowszechnionym dziś znaczeniem tego wyrazu a sensem eklektyzmu jako jednej z cech ówczesnego życia umysłowego”.

Co do humanizmu, jego niewątpliwą zasługą był także wkład w opracowanie krytyczno-filologicznej metody badań i dostarczenie szerokiemu gronu ówczesnych myślicieli nowych przekładów pism Arystotelesa, co również przyczyniło się do ponownego podjęcia problematyki nieśmiertelności duszy ludzkiej w kontekście rozważań dotyczących intelektu czynnego i możliwościowego. Jakkolwiek humaniści wręcz programowo unikali tradycyjnie scholastycznych przedmiotów debat, opisywane zagadnienie rozpowszechnienia awerroistycznej i aleksandrystycznej interpretacji tekstu Stagiryty *O duszy* wymagało odniesień także do teorii intelektów, co uczynił np. Cristoforo Landino w dialogu *De Anima*⁵⁶. Niemniej jednak problematyka ta pozostała domeną środowiska akademickiego, głównie bolońskiego i padewskiego. W XV wieku dyskusje na temat duszy, w ramach analiz popularnych interpretacji myśli arystotelesowskiej, w kontekście zniszczalności bądź niezniszczalności oraz wielości bądź jedności intelektu możliwościowego, kontynuowali m.in. Paolo Veneto, Alessandro Achilini, Nicoletto Vernia, Gaetano da Thiene (choć nie stanowiło to podstawowego przedmiotu ich dociekań). Silny wzrost zainteresowania odczytywaniem *De Anima* Stagiryty na nowo obserwuje się jednak nieco później – w pierwszej połowie XVI wieku⁵⁷, gdy wspomniane nowe tłumaczenia zarówno tekstów samego Arystotelesa, jak i słynnych komentarzy do *O duszy*⁵⁸ zostały rozpowszechnione

⁵⁶ Na temat tego tekstu zob. G. Di Napoli, *L'immortalità*, s. 114–120.

⁵⁷ Tak zjawisko to, w odniesieniu do Uniwersytetu w Padwie, opisuje H. Busson (*La rationalisme dans la littérature française de la renaissance (1533–1601)*, Paris 1957, s. 45–46): „Szkola w Padwie, wyszedłszy od metody pozytywistycznej (*positiviste*) i badań natury (koniec XIII i XIV wiek), zaangażowała się, w wieku XV, w badania logiczne, a następnie w metafizykę; ale XVI wiek przywiódł ją do badań nad duszą. Niedawny [względem opisywanego okresu] sukces komentarzy Aleksandra z Afrodyzji, gdzie nieśmiertelności duszy zaprzeczono jeszcze brutalniej niż u Awerroesa, ożywił ten problem, który zresztą nigdy nie został przygaszony od wieku XIII. Śmiałe ataki Pawła z Wenecji, komentarze Tomasza de Vio Kajetana, o którym Renan [chodzi o słynną pracę: E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Paris 1866, s. 351] powiedział (...), że od niego Pomponazzi «zacerpnął swój jad», lekcje Verni, rozjątrzyły opinię na temat tej kwestii nieśmiertelności. Wszyscy profesorowie napisali traktaty dotyczące tego problemu i poprzez postawę, którą tam zaadaptowali, można ocenić prawidłowość ich wiary. Studenci także uznali, że nie chcą kursu, który by nie podejmował tego tematu”.

⁵⁸ Jak pisze B. Nardi (*Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al. XVI*, Firenze 1958, s. 365): „Kontrowersje na temat doktryny arystotelesowskiej dotyczącej intelektu, które rozgorzały w drugiej połowie XIII wieku, ponownie wybuchły wraz z rozwojem w końcu XV wieku wiedzy o *Parafrazie* Temistiusza oraz komentarzach do *De anima* Aleksandra z Afrodyzji, Filiponosa i Symplicjusza”.

i ponownie podnoszono awerroistyczne, aleksandrystyczne i szkotystyczne obiekcje. Wyrazem intensyfikacji tego zainteresowania jest ponad sześćdziesiąt komentarzy do *De Anima* powstałych w tym okresie⁵⁹, a kontynuacja debaty na temat nieśmiertelności stała się ważnym elementem kultury umysłowej pierwszej połowy włoskiego *cinquecento*⁶⁰. Wspomniane dzieje koncepcji nieśmiertelności wykraczają już jednak poza ramy tego opracowania.

Teologia Platońska jako traktat o nieśmiertelności i poznaniu Boga

Zagadnienie nieśmiertelności duszy zyskuje oryginalny i ważny dla historii europejskiej myśli oraz chrześcijaństwa wymiar w postaci analiz i rozstrzygnięć dokonanych przez Marsilia Ficina, który podjął je w odpowiedzi na współczesne mu intelektualne zapotrzebowanie. Dysponując greckim oryginałem tekstów Platona i neoplatoników (w tym Plotyna, Proklosa, Symplicjusza, Jamblicha i in.) oraz mając zaplecze badawcze w postaci gruntowanego wykształcenia filozoficznego, Ficino stworzył własną koncepcję filozoficzną, której podstawy wyłożył w swym *opus magnum* zatytułowanym *Teologia Platońska o nieśmiertel-*

⁵⁹ Przypomina o tym M. Ciszewski (*Franciszka de Sylvestris koncepcja*, s. 12), polewując się na pracę: M.-H. Laurent, *Introductio: Le Commentaire de Cajétan sur le „De Anima”*, [w:] Thomas de Vio Cardinalis Cajetani, *Commentaria in libros Aristotelis De Anima*, ed. cur. P.I. Coquelle, Romae 1938, s. IX, XII–XIII.

⁶⁰ Jak pisze J. Hankins (*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig, vol. 3, London–New York 1998, s. v. *Ficino, Marsilio*), „zagadnienie nieśmiertelności duszy było, być może, najgoręcej dyskutowanym problemem filozoficznym pod koniec XV i na początku XVI wieku”. Na ten temat w omawianym okresie zob. przede wszystkim: G. Di Napoli, *L’immortalità*, s. 179–408 (podane strony uwzględniają dysputę dotyczącą nieśmiertelności w całym XVI stuleciu); E. Gilson, *L’affaire de immortalité de l’âme à Venise au début du XVI^e siècle*, [w:] *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano*, a cura di V. Branca, Firenze 1963, s. 31–61; L. Casini, *The Renaissance Debate on the Immortality of the Soul: Pietro Pomponazzi and the Plurality of Substantial Forms*, [w:] *Mind, Cognition and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle’s „De anima”*, eds. P.J.J.M. Bakker, J.M.M.H. Thijssen, Aldershot 2007, s. 127–150; E. Gilson, *Autour de Pomponazzi. Problématique de l’immortalité de l’âme en Italie au début du XVI^e siècle*, „Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age” 36 (1961), s. 163–279; B. Nardi, *Saggi sull’aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, op. cit.; idem, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze 1965, rozdział pt. *L’aristotelismo della metà del quattrocento alla metà del cinquecento a volo d’uccello* w trzeciej części pracy, s. 371–382 (na s. 375 badacz pisze, że „zagadnienie nieśmiertelności duszy jest dyskutowane w XVI wieku tak samo, jeśli nie więcej, jak doktryna kopernikańska”). Dalsze liczne referencje dotyczące tego tematu są dostępne w wymienionych pracach.

ności dusz (*Theologia Platonica de immortalitate animorum*). W dziele tym przedstawił zasadnicze założenia i rozstrzygnięcia w zakresie teorii bytu i poznania, a także etyki oraz estetyki uwypuklając cel podjętego wysiłku zaznaczonego już w podtytule, tj. wykazania nieśmiertelności (jednostkowej) duszy ludzkiej, które uznał za niezbywalne dla człowieka wierzącego, za najistotniejsze zagadnienie zarówno dla filozofa, jak i teologa⁶¹. Napisane pomiędzy rokiem 1469 a 1474

⁶¹ M. Ficino, *Opera*, I, s. 885: (Marcel, s. 651) „Jaką korzyść odniesie człowiek, jeśli cały świat by zyskał, a doznałby straty swojej duszy? (Mt 16, 24) Na próżno wysiłasz się, Filozofie, gdy starałbyś się wszystko zrozumieć, a nie pojąłbyś swojej duszy, poprzez którą pozostałe rzeczy możesz poznać; Teologu, jaką korzyść odniesiesz z przypisania Bogu wieczności, jeśli nie przypisałbyś jej także sobie, abyś przez swoją wieczność mógł cieszyć się wiecznością boską. Zatem, Filozofowie i Teologowie, przybądźcie wszyscy, proszę, posłuchajcie wyrażającego zdziwienie proroka: *jak wiele uczynił Bóg naszej duszy* (Ps 65, 16). Cóż wygłaszasz, proroku, dlaczego nakazujesz: *przybądźcie*? Czemu dziwisz się, gdy mówisz: *jak wiele*? Wreszcie, co wyrażasz, kiedy dodajesz: *Bóg*? Głoszę, podziwiam, wyrażam, że Bóg dał naszej duszy boskie [dary]. Jeśli, o bracia, nie dowierzacie prorokowi, szukajcie, sprawdzajcie, dobijajcie się [do bram] obecnego dla nas Boga. Czyż to doprawdy możliwe, że Ty, dobry Jezu, który tutaj wisisz za duszę, chciałbyś cierpieć za duszę cielesną, umrzeć za duszę śmiertelną? Spójrzcie, o bracia, posłuchajcie, proszę was, czy nie widzicie, że On otwiera te usta i odpowiada: «daleko od tego, bym za rzecz najmniej wartościową wymienił rzecz najcenniejszą, doprawdy za boską duszę człowieka Bóg stał się człowiekiem, za duszę nieśmiertelną umarłem»”. (*Quidnam prodest homini si universum mundum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur? Frustra laboras, Philosopho, dum conaris omnia comprehendere, nisi apprehenderis animam, per quam sis reliqua comprehensurus, quidnam tibi, Theologe, prodest, aeternitatem asserere Deo, nisi eadem tibi quoque asseras, ut per aeternitatem tuam frui possis aeternitate divina. Ergo Philosophi atque simul Theologi venite precor omnes, audite Prophetam admirantem: quanta fecit Deus animae nostrae. Quidnam exclamas, o Propheta, cum ais: venite? Quid rursum admiraris quando dicis: quanta? Quid tandem portendis ubi subdis: Deus? Exclamo quidem, admiror, portendo Deum ipsum animae nostrae dedisse divina. Si (=enim) minus, o fratres, Prophetas creditis, querite, petite, pulsate, quantum licet parentem (=praesentem) nobis Deum. Ergo tu, bone Jesu, qui pendes isthic pro anima, numquid voluisti pro anima corporea pati, pro anima mortali mori? Aspicite, o fratres, auscultate, precor nonne videtis? Os ille suum aperire atque respondere: absit, ut pro re vilissima rem pretiosissimam commutaverim, immo vero pro anima hominis divina, Deus factus est homo, pro anima immortalis sum mortuus*). W liście do Iacopa Braccioliniego, syna Poggia, filozof pisze znamienne słowa podkreślające wagę rozważań o duszy i wyrażające jej niezwykły status w hierarchii bytów (*Opera*, I, s. 657–658): „Nic w większym stopniu nie dotyczy człowieka niż rozważania dotyczące duszy. Tak wypełnia się i delficki nakaz «poznaj samego siebie», i wnikliwiej bada się wszystkie pozostałe rzeczy, które są ponad lub poniżej duszy. Jakim bowiem sposobem możemy w pełni

dział (wydane jednak dopiero w 1482 roku) ma formę średniowiecznej *summy*⁶² na temat nieśmiertelności duszy⁶³, gdzie do wykazania głównej tezy zastosował serię rozmaitych, uporządkowanych problemowo argumentów, które – także same w sobie – stanowiły przedmiot zainteresowania współczesnych mu intelektualistów⁶⁴. Inaczej niż humaniści *par excellence*, Ficino zamieścił w swym

poznać inne rzeczy, jeśli nie pojmiemy samej duszy, poprzez którą muszą być pojmowane inne rzeczy? Czy nie zaprzepaszcza duszy ten, kto nie usiłuje mieć wglądu w nią samą, przez którą i dzięki której pragnie mieć wgląd we wszystko? Dusza rozumna, co do czego wszyscy się zgodziliśmy [Ficino nawiązuje do początkowej części listu, w której przypomina adresatowi, że uczestniczył w corocznych spotkaniach odbywających się w rocznicę urodzin Platona i podczas jednego z nich zebrani rozprawiali o naturze duszy], umiejscowiona jest na horyzoncie, tj. na granicy wieczności i czasu, ponieważ posiada naturę pośrednią pomiędzy tym, co wieczne, i tym, co podlega czasowi i jako pośrednia odznacza się racjonalnymi władzami oraz działaniami wznoszącymi się do tego, co wieczne, a także cechuje się siłami i działaniami zstępującymi do tego, co podległe czasowi. Wobec tego, skoro z odmiennych natur zradzają się odmienne skłonności, tym samym widzimy, że dusza zmierza to do tego, co wieczne, to do tego, co podległe czasowi [i] sądzimy, że stworzona jest z obydwu natur”. (*Nihil enim magis ad hominem pertinet quam quae de anima disputantur. Sic et Delphicum praeceptum illud impletur, nosce te ipsum, et caetera omnia sagacius, quae vel super animam, vel infra animam sunt, investigamur. Quo enim pacto capere alia abunde possumus, nisi animam ipsam, per quam capienda sunt alia, capiamus? An non abutitur anima qui intueri eam non studet, per quam et cuius gratia intueri cuncta desiderat? Anima rationalis quemadmodum omnes ibi convenimus in orizonte, id est, in confinio aeternitatis et temporis posita est, quoniam inter aeterna et temporalia naturam mediam possidet, et tanquam media rationales vires actionesque habet ad aeterna surgentes, habet quoque vires operationesque declinantes ad temporalia. Merito cum ex diversis naturis inclinationis diversae nascantur eo ipso quod animam videmus, tum ad aeterna, tum ad temporalia vergere, eam ex utrisque naturis constitutam esse cognoscimus*).

⁶² P.O. Kristeller, *Marsilio Ficino e Lodovico Lazzarelli: Contributo alla diffusione delle idee ermetiche nel Rinascimento*, „Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa, Lettere, Storia e Filosofia”, ser. 2, 1938, s. 241–242: „w myśli piętnastowiecznej (...) schemat doktryny koncepcyjnej i (...) spekulatywny wykład bardziej niż czemu innemu zawdzięcza się średniowiecznej scholastyce. (...) «Theologia platonica» w formie wykładu przypomina bardziej «Summę» średniowieczną niż traktat humanistyczny”. Por. także: idem, *Huit philosophes*, s. 43.

⁶³ *Teologia* stanowi najobszerniejsze Ficiniańskie dzieło dotyczące zagadnienia nieśmiertelności, niemniej jednak filozof podejmował je także w innych tekstach, zarówno w listach, jak i dłuższych pracach, np. komentarzach do dialogów. Na szczególną uwagę zasługują V i VI rozdział *Komentarza do Fajdrosa* (M. Ficino, *Opera*, vol. II, s. 1366–1367), a także streszczenie *Fedona* (ibidem, s. 1390–1395).

⁶⁴ R. Marcel tak ocenia decyzję Ficina o podporządkowaniu całego *opus* temu jednemu zagadnieniu (*Marsile Ficini*, s. 648): „Na pierwszy rzut oka mogło wydawać się

dziele złożony opis uniwersum i drobiazgową charakterystykę statusu ontologiczno-epistemologicznego człowieka.

Głównymi źródłami filozoficznej inspiracji Ficina, co sam wielokrotnie podkreślał, były teksty Platona i neoplatoników. Platona nazywał ojcem filozofów (Plato, philosophorum pater), a platonizm uznał za dobre źródło nowej apologetyki chrześcijańskiej, widział bowiem w tym nurcie, reaktywowanym w świecie zachodnim dzięki działalności bizantyjskich intelektualistów⁶⁵, bogatą i wpływową syntezę różnorodnych elementów historii filozofii i religii. Dla Ficina chrześcijaństwo i platonizm nie stanowiły dwóch odrębnych pojęć, które wymagały poszukiwań tego, co im wspólne, ale były wzajemnie przenikającymi się koncepcjami. Prawdziwa religia, a za taką uznawał chrystianizm jako najpełniejsze objawienie boskich tajemnic i najwyższą formę wszelkich wierzeń⁶⁶, znajduje

dziwne, że Ficino zredukował swoją *Teologię* do kwestii, która wydawała się zawężać granice. W istocie był to jednak zręczny sposób postawienia problemu. Proponując badanie nieśmiertelności «dusz», Ficino dobrze wiedział, że nieśmiertelność duszy ludzkiej z konieczności sytuuje się w tym zbiorze, na którym działania poprowadzą ją do rozważania wszystkich kwestii, które interesują teologię i które, w duchu jemu współczesnych, domagały się rozwiązania”.

⁶⁵ W połowie XV wieku na terenie Grecji i Italii trwał spór o pierwszeństwo filozofii Platona bądź Arystotelesa. W ramach polemiki omawiano wartość rozwiązań określonych problemów filozoficznych autorstwa greckich filozofów – nie tyle jednak spierano się o oryginalność, trafność czy elegancję wywodów, ile o ich przydatność dla chrześcijaństwa: główną osią kontrowersji była ocena użyteczności koncepcji platońskiej lub arystotelesowej dla doktryny chrześcijańskiej. Jakkolwiek najostrzejsze fazy tej dyskusji przypadły na okres poprzedzający filozoficzną działalność Ficina, świadomie wpisuje się on w ruch intelektualistów o proplatońskiej postawie, postulując przydatność myśli Platona dla wykładu nauk chrześcijańskich. Na temat słynnego sporu o wyższość Platona lub Arystotelesa zob. m.in. Ch.S. Celenza, *The Revival of Platonic Philosophy*, [w:] *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. J. Hankins, Cambridge 2007, s. 77–81; J. Monfasani, *Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle Controversy*, [w:] *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, ed. M.J. B. Allen, V. Rees, Leiden–Boston–Köln 2002, s. 179–202; J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, 2 vols., London–Leiden 1990, s. 165–263; F. Purnell Jr, *Jacopo Mazzoni and his Comparison of Plato and Aristotle*, praca doktorska, Columbia University 1971; M. Ciszewski, *Kardynała Bessariona interpretacja filozofia Platona i Arystotelesa*, Lublin 1990, s. 13–25; J. Papiernik, *Platon schystianizowany? Marsilia Ficino intuicyjne poznanie idei drogą do zjednoczenia z Bogiem*, praca doktorska, Uniwersytet Łódzki 2012, s. 22–48.

⁶⁶ Ficino uważał, że chrześcijaństwo jest najwyższym gatunkiem w rodzaju religii. Pisze o tym w liście do Pannoniusa (*Marsili Ficini Florentini, insignis philosophi platonici, medici, atque theologi clarissimi, opera, & quæ hactenus extitêre, & quæ in lucem nunc*

odzwierciedlenie w najwartościowszych dziełach ludzkich bez względu na czas ich powstania, w szeroko rozumianym platonizmie zaś, tj. tradycji, z której czerpał Platon i obszernej galerii postaci nawiązujących w kolejnych wiekach do tego filozofa, można odnaleźć boską mądrość. Przekaz najgłębszej mądrości i dobroci Boga jest ukryty w tekstach filozofów, starożytnej teologii, przewidywaniach proroków, wizjach Sybilli.

Chronologiczna catena aurea uczonych z bożej inspiracji umieszczających w swoich dziełach wartościowe treści zgodne z religią chrześcijańską rozpoczyna się od Hermesa Trismegistosa w Egipcie, rozwija się poprzez działalność Zoroastra w Persji, przejawia się aktywnością Orfeusza i Aglaofema w Tracji, wyraża się poprzez filozofowanie Pitagorasa w Grecji i Italii, a zostaje zwieńczona myślą Platona w Grecji⁶⁷. W późniejszych czasach nośnikiem tych idei są wspo-

primū prodiere omnia: omnium artium & scientiarum, majorumque facultatum multipharia cognitione refertissima, in duos tomos digesta, & ab innumeris mendis hac postrema editione castigata: quorum seriem versa pagella reperies. Unā cum Gnomologia, hoc est, Sententiarum ex iisdem operibus collectarum farragine copiosissima in calce totius voluminis adiecta, Basileae 1561, vol. I, s. 871): ad meliorem religionis sepiem sub genere. Zob. także: J. Domański, Z dawnych rozważań o marności, s. 117–188.

⁶⁷ M. Ficino, *Opera*, vol I, s. 871: *Itaque non absque divina providentia volente omnes pro singulorum ingenio ad se mirabiliter revocare, factum est, ut pia quaedam Philosophia quondam et apud Persas sub Zoroastre. Et apud Aegyptios sub Mercurio nasceretur, utrobique sibimet consona. Nutriretur deinde apud Thraces, sub Orpheo atque Aglaophemo, adolesceret quoque mox sub Pythagora apud Graecos et Italos, tandem vero a divo Platone consummaretur Athenis.* Podobnie M. Ficino pisze w *argumentum* do przekładu *Corpus Hermeticum* (*Opera*, vol. II, s. 1836): „Ten [Hermes Trismegistos] jako pierwszy wśród filozofów poświęcił się fizyce i matematyce w celu kontemplacji rzeczy boskich, pierwszy bardzo mądrze rozprawiał o boskim majestacie, porządku duchów, zmianach zachodzących w duszach. Jest zatem pierwszym autorem teologii; za nim podążył Orfeusz, [który] dzierżył drugie miejsce starożytnej teologii. W święte pisma Orefusza wtajemniczony został Aglaofem, za Aglaofemem w teologii zmierzał Pitagoras, za którym podążył Filolaos, nauczyciel naszego boskiego Platona. Zatem, zewsząd harmonijnie brzmi jedna doktryna starożytnej teologii za przyczyną sześciu teologów złączona w jakimś niezwykłym porządku, biorąc początek od Hermesa, przez boskiego Platona całkowicie zrealizowana”. (*Hic inter philosophos primus a physicis ac mathematicis ad divinorum contemplationem se contulit, primus de maiestate Dei, demonum ordine, animarum mutationibus, sapientissime disputavit. Primus igitur theologiae est auctor; eum secutus Orpheus, secundas antiquae theologiae partes obtinuit. Orphei sacris initiatus est [Aglaophemus], Aglaophemo successit in theologia Pythagoras, quem Philolaus sectatus est, divi Platonis nostri praeceptor. Itaque una priscae theologiae undique consona secta, ex theologis sex miro quodam ordine conflata, exordia sumens a Mercurio, a divo Platone penitus absoluta*). Jako *prisci theologi* wymienienie-

mniana już filozofia neoplatońska, ze szczególnym uwzględnieniem Plotyna (Ficino przełożył wiele tekstów tego nurtu)⁶⁸, a także koncepcje myślicieli chrześcijańskich, którzy w opracowywaniu swych tez szeroko korzystali z osiągnięć tradycji platońskiej. Wśród tych ostatnich renesansowy filozof uwzględnia głównie Orygenesesa, Ojców Kościoła (tu duże znaczenie miała postać św. Augustyna, do którego tekstów Ficino często się odwołuje)⁶⁹, Dionizego Areopagity, a także bliskiego Ficinowi chronologicznie Mikołaja Kuzańczyka.

Florentyńczyk przekładał i studiował dzieła uznawane za wyraz *prisca theologia*⁷⁰, by wydobyć z nich to, co łączy ich treść z chrystianizmem. Wierzył,

ni zostali w *De chrisitana religione* (M. Ficino, *Opera*, vol. I, s. 25): Zoroaster, Hermes, Orfeusz, Aglaofem, Pitagoras i Platon; w *Teologii* (vol. IV, XII.1, s. 24) Ficino wymienia tę samą grupę. Jak zaznacza, są to starożytni teologowie, którzy zawsze łączyli badania filozoficzne z religijną pobożnością (*philosophiae studium semper cum religiosa pietate iunxerunt*).

⁶⁸ M. Ficino jest autorem przekładów tekstów Jamblicha, Proklosa, Porfiriusza oraz innych neoplatoników. Plotyn to – zdaniem Ficina – wyraziciel prawdy zawartej w pismach platońskich do tego stopnia, że czytelnicy *Ennead* powinni uważać, że z ust Platona mogłyby paść w odniesieniu do Plotyna takie słowa, które według Ewangelii św. Mateusza wypowiedział Bóg o Jezusie do jego uczniów: „to jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie, Jego słuchajcie” (Mt 17,5). Zob. M. Ficino, *Opera*, vol. II, s. 1548. W innym fragmencie (M. Ficino, *Opera*, vol. I, s. 872): „W naszych czasach boska Opatrzność lubi sprawiać, by religia opierała się na racjonalnym autorytecie filozofii aż w ustalonym czasie nie potwierdzi najprawdziwszej religii oczywistymi cudami wśród wszystkich ludów, jak uczyniła to już raz. Z inspiracji Opatrzności przetłumaczyliśmy więc [dzieła] boskiego Platona i wielkiego Plotyna”. (*Placet autem divinae providentiae his saeculis ipsum religionis suae genus auctoritate, rationeque philosophica confirmare: quoad statuto quodam tempore verissimam religionis speciem ut olim quandoque fecit, manifestis per omnes Gentes confirmet miraculis. Divina igitur providentia ducti divinum Platonem et magnum Plotinum interpretati sumus*).

⁶⁹ Na ten temat zob. m.in. A. Tarabochia Canavero, S. Agostino nella „Teologia Platonica” di Marsilio Ficino, „Rivista di filosofia neo-scolastica” 70 (1978), s. 626–646.

⁷⁰ Na temat znaczenia *prisca theologia* dla rozwoju myśli Ficina por. e.g. P.O. Kristeller, *Renaissance Thought and its Sources*, s. 196–210; J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, s. 460–464; M. Idel, *Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in Some Jewish Treatments*, [w:] *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy*, s. 137–156; Ch. Trinkaus, *In Our Image and Likeness*, s. 726–742; F. Purnell Jr, *The Theme of Philosophic Concord and the Sources of Ficino's Platonism*, [w:] *Marsilio Ficino e il Ritorno di Platone*, s. 397–415 (w tym artykule dalsze ważne referencje dotyczące *prisca theologia* nie tylko w ścisłym związku z myślą Ficina; autor podejmuje także zagadnienie *comparatio* Platona i Arystotelesa w odniesieniu do koncepcji Ficiniańskiej).

że to doprowadzi do stworzenia syntezy w postaci „pobożnej filozofii” (*pia philosophia*), która w efekcie stanie się „uczoną religią” (*docta religio*). Jak przekonuje, synteza ta jest potrzebna i użyteczna, ponieważ wiąże się z tym, że religia to coś, co wyróżnia człowieka na tle zwierząt, jest zatem specyficznie ludzka i stanowi naturalny instynkt, poprzez który zawsze i wszędzie myślimy o Opatrzności oraz czcimy ją⁷¹. Do pobożności zaś docieramy z trzech głównych przyczyn: (a) poprzez przenikliwość udzieloną nam przez samą Opatrzność, (b) poprzez rozważania filozoficzne wywodzące Opatrzność architekta z porządku jego budowli, a także (c) dzięki proroczym słowom i cudom⁷². Właściwie jednak pomiędzy angażującymi intelekt rozważaniami filozofów a mądrością objawioną nie ma rozbieżności. Jak pisze filozof w *De christiana religione*, „pomiędzy mądrością a religią występuje najwyższa zgodność”⁷³. Wyjaśnia, że u wszystkich ludzi funkcjonowali i filozofowie, i kapłani, co nie stanowi niczego zdrożnego, ponieważ – poetycko wskazuje, powołując się na Platona – dusza może wzlecieć do niebiańskiej ojczyzny i Ojca na dwóch skrzydłach symbolizujących intelekt i wolę, przy czym intelekt stanowi domenę filozofów, wola natomiast – duchownych. Intelekt oświecla wolę, wola podsyca intelekt i ci, którzy jako pierwsi odkrywają boskie rzeczy za pomocą intelektu albo docierają do nich z boskiego

⁷¹ Na temat koncepcji religii u Ficina zob. przede wszystkim: G. Saitta, *La filosofia*, s. 69–99 (rozdział zatytułowany *La nuova teodicea o la religione del Ficino*); A. Edelheit, *Ficino, Pico, Savonarola. The Evolution of Humanist Theology 1461/2–1498*, Leiden–Boston 2008, s. 205–277 (rozdział trzeci, zatytułowany *Marsilio Ficino and the „Conditio religionis: Quandiu durum et miserabilem hanc ferrei seculi sortem sustinebimus”*); C. Vasoli, *Ficino e la religione*, [w:] *Il pensiero di Marsilio Ficino. Atti del convegno di Figline Valdarno, 19 Maggio 2006*, ed. S. Toussaint, „Cahiers Accademia” VII (2007), s. 85–94; idem, *Ficino, la religione e i profeti*, [w:] idem, *Ficino, Savonarola e Machiavelli. Studi di storia della cultura*, Torino 2006, s. 87–109; P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico*, s. 334–348; J. Hankins, *Marsilio Ficino and the Religion of the Philosophers*, „Rinascimento” 48 (2009), s. 101–121; wiele wątków dotyczących religii w myśli Ficina i jego religijności zawarto w pierwszej części pracy *Marsilio Ficino. His Theology, His Philosophy*, s. 1–178.

⁷² M. Ficino, *Theologia*, vol. IV, XIV.9, s. 294–296: *Cum religionem dico, instinctum ipsum omnibus gentibus communem naturalemque intellego, quo ubique et semper providentia quaedam, regina mundi, cogitatur et colitur. Ad quam certe pietatem causis praecipue tribus inducimur. Primo quidem naturali quadam, ut ita loquar, sagacitate ab ipsamet providentia nobis infusa; deinde philosophicis rationibus ex ipso aedificii ordine architecti providentiam comprobantibus; postremo prophetis verbis atque miraculis.*

⁷³ Idem, *Opera*, vol. I, s. 1 (*De christiana religione*): *quod inter sapientiam religionemque maxima cognatio est.*

natchnienia, są pierwszymi, którzy czczą to, co boskie, swoją wolą i poszerzają ten kult oraz jego zasadność⁷⁴.

Religia jako jedyna droga prowadząca do prawdy i szczęścia była wspólna ludziom niewykształconym i uczonym. Dlatego Bóg wspierał Platona, aby filozof dzięki niezwykłości swojego życia, geniuszu i elokwencji wszystkim ludziom ukazał świętą religię⁷⁵. Pierwsi z wymienionych, aby osiągnąć eudajmonię, pozostaną przy przyjęciu dogmatów i życiu zgodnym z religijnymi nakazami, nie doznając potrzeby zapoznawania się z uzasadniającymi wspomniane wytyczne wywodami. Drudzy jednak będą domagać się przedstawienia spójnego rozumowania leżącego u podstaw chrześcijańskiej doktryny i zaleceń. Ficino pisze o tym m.in. w liście skierowanym do Pico w odpowiedzi na informacje tego ostatniego, że udało mu się przekonać wielu epikurejczyków i awerroistów do uznania błędów w ich rozważaniach. Ficino wita przyjaciela, nazywając go „łowiącym ludzi” i wyjaśnia, że ci, którzy przekonują tzw. zwykłych ludzi, łapiać ryby czy też małe rybki, natomiast osoby składające do zmiany zapatrywań wybitne jednostki, są uważane za łowiących ludzi. Co więcej, „złowione” znamienite osoby, czyli wielkie ryby – kontynuuje metaforyczną wypowiedź Ficino – nie przerywają sieci, w którą zostają złapane, tę bowiem stanowi nauka

⁷⁴ Ibidem: *apud omnes gentes philosophi, et sacerdotes existerent. Neque id quidem iniuria. Nam cum animus (ut Platoni nostro placet) duabus tantum alis, id est, intellectu, et voluntate possit ad coelestem patrem, et patriam revolare ac philosophus intellectum maxime, sacerdos voluntate nitatur, et intellectus voluntatem illuminet, voluntas intellectionem accendat, consentaneum est qui primi divina per intelligentiam, vel ex se invenerunt, vel divinitus attigerunt, primos divina per voluntatem rectissime coluisse, rectumque eorum cultum rationemque colendi ad caeteros propagasse. Posługując się tą samą metaforą i podkreślając jej platońskie pochodzenie, filozof opisuje funkcje woli i intelektu w Teologii (M. Ficino, *Theologia*, vol. IV, XIV.3, s. 246–248): *Concludamus animam nostram per intellectum et voluntatem tamquam geminas illas platonicas alas idcirco volare ad deum, quoniam per eas volat ad omnia. Per primam omnia sibi applicat, per secundam se applicat omnibus.**

⁷⁵ Idem, *Opera*, vol. II, s. 1128 (przedmowa do Komentarzy do Platona): *Divina providentia, fortiter attingens omnia, suaviterque disponens magnanime Laurenti, statuit religionem sanctam, non solum Prophetis et Sybillis, sacrisque Doctoribus, verumetiam via quadam, elegantique Philosophia singulariter exornare: ut ipsa pietas omnium origo bonorum, tam secunda tandem inter omnes sapientiae et eloquentiae professores incederet, quam tuta penes domesticos conquiescit. Oportebat enim religionem (quae unica est ad felicitatem via) non rudioribus tantum hominibus, verumetiam peritioribus communem fore. (...) Itaque Deus omnipotens, statutis temporibus divinum Platonis animum ab alio demisit, vita, ingenio, eloquioque mirabili, religionem sacram apud omnes gentes illustraturum.*

platońska, a ona, jeśli jest ujmowana na tle prawdy chrześcijańskiej, nie zrywa się, gdy jest wypełniana⁷⁶. Ci, którzy chcą nie tylko walczyć z błędami, ale i nawrócić błądzących, muszą dostosować sposób realizacji swoich zamierzeń do formacji rozmówców. Filozofom nie wystarczy niewyszukany wykład na temat wiary zarówno w odniesieniu do treści, jak i formy. Potrzeba bardziej wysublimowanych wyjaśnień i odpowiedniej wymowności, która usatysfakcjonuje myślicieli o subtelniejszej wrażliwości. Do tego celu adekwatna jest – w opinii Ficina – wykładnia platońska.

We wspomnianym liście do Pico Florentyńczyk wyraża radość z powodu „połowu” kolejnych zwolenników rozważań Platona na temat duszy i Boga, które stanowią drogę prowadzącą do chrześcijańskiej pobożności⁷⁷. W wielu swoich tekstach Ficino prezentuje przekonanie, że został powołany przez Opatrzność do uleczenia dusz osób wykształconych poprzez zastosowanie dialogów Platońskich jako głównego medykamentu. W jego ocenie teksty te są w stanie zaspokoić polityczne i duchowe potrzeby tych, którzy stanowią klasę rządzącą i są zaznajomieni z literaturą klasyczną⁷⁸. Dobitnie o użyteczności filozofii w racjonalnym przekonywaniu niedowierzających i o opatrnościowym wpływie na określone dywagacje o charakterze filozoficznym pisze autor *Teologii...* we wstępie (*Prohemium*) do tego dzieła:

Wierzę – i nie jest to próżna wiara – że boska Opatrzność zarządziła, aby ci o przewrotnej naturze, którzy niełatwo podporządkowują się samemu autorytetowi boskiego prawa, zgodzili się przynajmniej z platońskimi argumentami w pełni wspierającymi religię i [wierzę], że ci, którzy bezbożnie oddzielają studiowanie filozofii od świętej religii, rozpoznają wreszcie, że błędzą nie inaczej niż ten, kto albo oddziela miłość mądrości od poważania mądrości samej, albo prawdziwe pojmowanie od właściwej woli. Wreszcie [wierzę, że] ci, którzy ujmują myślą tylko rzeczy postrzegane dzięki wrażeniom cielesnym i w swym nieszczęściu wolą cienie rzeczy samych od rzeczy prawdziwych, w końcu zachęteni argumentami platońskimi będą i kontemplować wspanialsze rzeczy przekraczające to, co zmysłowe, i szczęśliwie przedłożą rzeczy same nad cienie. To przede wszystkim nakazuje wszechmocny Bóg. Tego absolutnie wymaga kondycja ludzka. Tego z pomocą Boga dokonał bez trudu dla współczesnych

⁷⁶ Idem, *Opera*, vol. I, s. 930: *Salve, vere piscator hominum. Qui enim vulgaribus ingeniis persuadent, pisces vel potius pisciculos captare videntur, sed qui egregiis, piscatores hominum iudicantur. Hos forte magnos pisces nuncupat Evangelium, quibus coprehendendis nec rete quidem scinditur. Nostrum vero Mirandula rete nunc est Platonica ratio, quae quidem si modo rite trahitur sub Christiana veritate non scinditur, sed permanet integra dum impletur.*

⁷⁷ Ibidem: *piam de anima Deoque Platonis nostri sententiam, per quam sane quasi mediam quandam viam, christianam pietatem divinique sequantur.*

⁷⁸ Por. J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, s. 292.

mu boski Platon. To wreszcie i my sami, naśladowując Platona, ale całkowicie zaufawszy boskiej pomocy, usilnie podjęliśmy się uczynić dla nam współczesnych w tym dziele⁷⁹.

Takie ujęcie relacji filozofii i religii, tj. dążenie do ukazania równoważności pomiędzy *pia philosophia* i *docta religio*, pozwala Florentyńczykowi, co bez powyższego wyjaśnienia może wydawać się paradoksalne, na swobodne i szerokie korzystanie ze źródeł niechrześcijańskich w celu skonstruowania własnego, mającego chrześcijański charakter, projektu filozoficznego. W centrum tej koncepcji zaś jest człowiek – jego miejsce w strukturze bytowej, jego możliwości, zdolności, kierunek działania, szczęście, ale wszystko to podlega głównemu zagadnieniu, jakim jest jego nieśmiertelność. Jak pisze w swej monografii na temat filozofii Ficina Paul Oskar Kristeller,

teoria jako taka [nieśmiertelności człowieka] jest bardzo powszechna w tradycji filozoficznej i stanowiła nawet zagadnienie specjalnych traktatów Platona, Plotyna i św. Augustyna, aby wspomnieć jedynie kilku myślicieli, którzy byli znani Ficinowi i z których czerpał. Nowa i oryginalna sytuacja u Ficina polega właściwie na tym, że poświęca on problemowi nieśmiertelności swoje największe i najpełniejsze dzieło, które wyraźnie nosi podtytuł *de immortalitate animorum*, tj., innymi słowy, na tym, że swojemu głównemu dziełu, które miało przedstawiać jednocześnie wszystkie jego koncepcje filozoficzne, daje zewnętrzną przynajmniej formę *Summy de immortalitate animorum* i podporządkowuje wszystkie inne pojęcia i problemy zagadnieniu nieśmiertelności⁸⁰.

A ponieważ głównym punktem odniesienia, inspiracją, źródłem argumentów, jest dla Ficina platonizm – jak sam deklaruje – studia nad tą właśnie myślą zaowocowały skomponowaniem *Teologii* ...:

⁷⁹ M. Ficino, *Theologia*, vol. I, s. 10 (*Prohemium*): *Reor autem, nec vana fides, hoc providentia divina decretum, ut et perversa multorum ingenia, quae soli divinae legis auctoritati haud facile cedunt, platonicis saltem rationibus religioni admodum suffragantibus acquiescant, et quicumque philosophiae studium impie nimium a sancta religione seiungunt, agnoscant aliquando se non aliter aberrare quam si quis vel amorem sapientiae a sapientiae ipsius honore vel intelligentiam veram a recta voluntate disiunxerit. Denique, ut qui ea solum cogitant quae circa corpora sentiuntur rerumque ipsarum umbras rebus veris infelicer praeferrunt, platonica tandem ratione commoniti et praeter sensum sublimia contemplantur et res ipsas umbris feliciter anteponant. Hoc in primis omnipotens Deus iubet. Hoc omnino humana res postulat. Hoc caelestis Plato quondam suis facile Deo aspirante peregit. Hoc tandem et ipsi nostris Platonem quidem imitati, sed divina dumtaxat ope confisi, operoso hoc opere moliti sumus.*

⁸⁰ P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico*, s. 376.

Długo już pod wodzą Platona praktykuję medycynę zbawczą dla dusz, od kiedy po przetłumaczeniu jego wszystkich pism napisałem osiemnaście ksiąg o nieśmiertelności dusz i wiecznej szczęśliwości⁸¹.

To w tekstach Platona odnaleźć można rozważania dotyczące najważniejszych zagadnień i odpowiedzi na najgłębsze problemy:

Ktokolwiek bardzo uważnie czyta dzieła Platona, odkryje wśród wielu innych spraw dwie najistotniejsze: pobożność i kult poznanego Boga oraz boskość dusz, od których zależy powszechna percepcja i sposób prowadzenia życia oraz cała szczęśliwość⁸².

Przytoczone rozważania i cytaty skłaniają do udzielenia klarownych odpowiedzi na dwa podstawowe pytania dotyczące opisywanego zagadnienia myśli ficiniańskiej, mianowicie dlaczego renesansowy filozof uczynił nieśmiertelność głównym tematem swych dociekań oraz dlaczego to Platon i platonizm stanowią dla niego jedno z najważniejszych źródeł rozważań i rozstrzygnięć. Jak się wydaje, pierwsze z nich nie wymaga dodatkowych – poza zawartymi powyżej – wyjaśnień. Zagadnienie jednostkowej nieśmiertelności stało się jednym z najbardziej zajmujących umysły myślicieli renesansowych i skomponowaniem *Teologii*... Ficino odpowiedział na zapotrzebowanie na traktat, który ujmie problem w sposób nie tylko retoryczny, ale i filozoficzny. Doskonale zdawał sobie sprawę z doniosłości sprawy i jej oddziaływania na poczucie szczęścia, celowość, sensowność ludzkiego życia. Już tytuł pierwszego rozdziału pierwszej księgi *Teologii*... – *Jeśli dusza nie byłaby nieśmiertelna, żadne stworzenie nie byłoby nie-
szczęśliwsze od człowieka*⁸³ – jasno wyznacza podjęte w dziele zagadnienie. Ficino wskazuje na wieloaspektową słabość ludzi, która ogranicza ich bardziej niż inne istoty żywe. Píše jednocześnie, że nie jest możliwe, aby ci w najwyższy sposób wykazujący religijność byli najniezszczęśliwsi, dlatego nawołuje do kontemplacji rzeczy niebiańskich, co wszak stanowi cel jego *opus magnum*.

⁸¹ M. Ficino, *Three Books on Life (De vita libri tres)*, a Critical Edition and Translation with Introduction and Notes by C.V. Kaske and J.R. Clark, Binghamton–New York 1989, s. 102: *Iamdiu igitur sub Platone salutarem animorum exercui medicinam, quando post librorum omnium eius interpretationem, mox decem atque octo De animorum immortalitate libros et aeterna felicitate composui.*

⁸² Idem, *Theologia*, vol. I, s. 8 (*Prohemium*): *quisquis Platonica (...) diligentissime legerit, consequetur quidem cuncta, sed duo haec ex omnibus potissima, et pium cogniti dei cultum et animorum divinitatem, in quibus universa consistit rerum perceptio et omnis institutio vitae totaque felicitas.*

⁸³ Ibidem, I.1, s. 14: *Si animus esset immortalis, nullum animal esset infelicius homine.*

Ponieważ rodzaj ludzki z powodu niepokoju duszy, słabości ciała, niedostatku wszelkich zasobów prowadzi na ziemi życie bardziej przykre od zwierząt [i] gdyby natura przydzieliła mu te same granice, co innym stworzeniom, żadna istota nie byłaby nieszczęśliwsza niż człowiek. Wszelako jest rzeczą niemożliwą, by człowiek, który poprzez kult Boga zbliża się do Niego (będącego źródłem szczęścia) bardziej niż inne istoty śmiertelne, był najnieszczęśliwszy spośród wszystkich; jednak dopiero po śmierci ciała może stać się szczęśliwszy, wydaje się więc konieczne, by po opuszczeniu tego [cielesnego] więzienia dla naszej duszy pozostało jakieś światło. I jeśli umysły ludzkie w żaden sposób nie zwracają się ku swojemu światłu, ze ślepych kryjówek nie śmiaj spojrzeć w niebiańskich sfer przepych⁸⁴, stąd częstokroć jesteśmy kierowani do zwątpienia w naszą boskość; uwolnijmy się, zaklinam, [o] niebiańskie dusze żadne niebiańskiej ojczyzny, uwolnijmy jak najszybciej od skępowania więzami rzeczy ziemskich, abyśmy wzniesieni na platońskich skrzydłach i z Bogiem jako przewodnikiem w sposób bardziej wolny wzlecieli do eterycznej siedziby, gdzie wnet w szczęśliwości będziemy kontemplować znakomitość naszego rodzaju⁸⁵.

Jeśli chodzi o Platona i platonizm jako podstawowe referencje dla argumentów, poglądów, interpretacji zawartych w *Teologii...*, kilka czynników składa się

⁸⁴ Wergiliusz, *Eneida*, VI, 733–734, tłum. T. Karyłowski, Wrocław 2004.

⁸⁵ M. Ficino, *Theologia*, vol. I, I.1, s. 14: *Cum genus humanum propter inquietudinem animi imbecillitatemque corporis et rerum omnium indigentiam duriorum quam bestiae vitam agat in terris, si terminum vivendi natura illi eundem penitus atque caeteris animantibus tribuisset, nullum animal esset infelicius homine. Quoniam vero fieri nequit ut homo, qui Dei cultu propius cunctis mortalibus accedit ad Deum beatitudinis auctorem, omnino sit omnium infelicissimus, solum autem post mortem corporis beatior effici potest, necessarium esse videtur animis nostris ab hoc carcere discedentibus lucem aliquam superesse. At si lucem suam humanae mentes nequaquam respiciunt, „clausae tenebris et carcere caeco”, unde saepe numero cogimur propriae divinitati diffidere, solvamus, obsecro, caelestes animi caelestis patriae cupidi, solvamus quamprimum vincula compedum terrenarum, ut alis sublatis platonicis ac Deo duce, in sedem aetheream liberius pervolemus, ubi statim nostri generis excellentiam feliciter contemplabimur.* Podobnie o znakomitości człowieka i jego celu, którym jest poznanie Boga, pisze św. Tomasz (*Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, vol. III, IV, I, Poznań 2003–2011, s. 15): „Lecz ponieważ doskonałe dobro człowieka polega na tym, by poznał w jakiś sposób Boga, człowiek otrzymał pewną drogę, przez którą może się wnieść do poznania Boga, aby się nie wydawało, że tak szlachetne stworzenie istnieje daremnie, jako niezdolne do osiągnięcia swego celu. I tak, ponieważ wszystkie doskonałości rzeczy zstępują w pewnym porządku od najwyższego szczytu, którym jest Bóg, człowiek, zaczynając od najniższych doskonałości i wznosząc się stopniowo ku wyższym, dochodzi do poznania Boga. Albowiem i w ruchach cielesnych droga, którą się wchodzi i którą się schodzi jest ta sama, a rozróżnia się ją tylko ze względu na początek i kres”.

na taką rolę opisywanej tradycji w myśli ficiniańskiej. Wśród nich są przede wszystkim: (1) platonizm mający charakter zyskującego na popularności renesansowego trendu myślowego, (2) naukowa formacja Ficina, jego intelektualne przyjaźnie i głębokie osobiste przekonanie o ponadczasowej, najwyższej (teologicznej) wartości filozofii Platona, (3) nieadekwatność arystotelesowskiej *philosophia naturalis* do wykazania nieśmiertelności duszy. Pierwszy z wymienionych punktów został dokładniej wyłożony przy opisie działalności humanistów. Rozwijając drugi punkt, należy podkreślić, że Florentyńczyk studiował m.in. filozofię perypatetycką i dobrze znał tradycję scholastyczną⁸⁶, ale to myśl platońska stanowiła główną sferę jego filozoficznej aktywności (w tym zlecona przez Kośmę Medyceusza praca nad tłumaczeniem *Corpus Platonicum*⁸⁷).

Ważne jest także zaangażowanie Ficina w spór pomiędzy zwolennikami myśli Platona i Arystotelesa, w którym – choć nie był kluczowym uczestnikiem – wspierał platoników, czego jaskrawym przykładem jest list gratulacyjny do kardynała Bessariona z okazji wydania *In calumniatorem Platonis*⁸⁸. Florentyńczyk pisze w nim, że swoją pracą Bessarion na nowo rozniecił światło Akademii i tym samym zastosował terapię, która uzdrowiła zamglone oczy. Teksty Platona zawierają bowiem wartościową wiedzę przydzieloną temu filozofowi przez Boga, która jednak została ukryta w niejasnych słowach autora i dlatego niektórzy, nie potrafiąc jej rozpoznać, krytykowali te dzieła. Mądrość tę odkryli zaś Plotyn, Porfiriusz, Jamblich i Proklos⁸⁹. Wreszcie Ficino *explicite* wyraża przekonanie

⁸⁶ Jego nauczycielem w tej dziedzinie był Niccolò Tignosi, autor komentarzy do *O duszy* i do *Etyki* oraz traktatu *De ideis* za perypatetykami w ich sporze z platonikami (por. A. Della Torre, *Storia*, s. 495–498; G. Saitta, *La filosofia*, s. 2; R. Marcel, *Marsilio Ficino*, s. 174–184). O scholastycznych dociekaniach we wczesnych tekstach Ficina zob.: P.O. Kristeller, *The Scholastic Background of Marsilio Ficino*, [w:] idem, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, vol. I, s. 35–97; poza tym: idem, *Un nuovo trattatello inedito*, [w:] idem, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, vol. I, s. 139–150.

⁸⁷ Na ten temat zob. przede wszystkim rozdział w pracy J. Hankinsa (*Plato in the Italian Renaissance*) zatytułowany *Ficino and the „Platonis opera omnia”*, s. 300–318.

⁸⁸ Tekst został napisany przez Bessariona jako odpowiedź na *Comparatio Philosophorum Platonis et Aristotelis* Jerzego z Trapezuntu, który przedstawił filozofię Platona jako niespójną z chrześcijaństwem oraz jako przyczynę zła szerzącego się w społeczeństwach i rodzinach. *In calumniatorem* zostało wydane w Rzymie w 1469 roku. Kopię dzieła Bessarion przesłał słabo znanemu jeszcze wówczas Ficinowi, który entuzjastycznie przyjął dzieło.

⁸⁹ M. Ficino, *Opera*, vol. I, s. 616–617: *Plato noster, venerande pater, cum in Phaedro, ut te non latet, subtiliter et copiose de pulchritudine disputasset, pulchritudinem animi a Deo, quam sapientiam, et aurum appellavit pretiosissimum, postulavit, aurum hoc Platoni*

nanie, że poznawszy najgłębszą mądrość, Platon wszelkie dyscypliny uprawia tak, by odnieść je do tego, co boskie i innych także nakłania do takiego badania rzeczy. Jego sposób filozofowania pozwala więc jednocześnie odkryć prawdę o świecie i o nas samych oraz czcić Boga jako Stwórcę tego, co poznawane, także w tym, co poznawane. Filozofia tego rodzaju staje się teologią⁹⁰.

Kiedy Platon, ojciec filozofów, zrozumiał, że jak wzrok ma się do światła Słońca, tak nasze umysły mają się do Boga i z tego powodu nigdy nie mogą niczego

a Deo tributum, Platonico in sinu utpote mundissimo fulgebat clarissime. Verbis autem et literis licet luculentissimus, mente tamen obscurioribus involutum evasit obscurius, et quasi terreno quodam habitu obsitum, eos homines latuit, qui linceos oculos non habeant. Quamobrem nonnulli quondam minutiores Philodoxi exteriori gleba decepti, cum non possent ad intima penetrare, latentem thesaurum contemnebant. Verum in Plotini primum, Prophyrii deinde, et Iamblici, ac denique Proculi, officinam aurum illud iniectum, exquisitissimo ignis examine excussis arenis enituit, usque adeo ut omnem orbem miro splendore repleverit. (...) Verum Bessarion Academiae lumen, medelam confestim habetibus, et caligatis oculis adhibuit saluberrimam, ut aurum illud non solum mundum sit et splendidum, verumetiam tractabile manibus oculisque innoxium.

⁹⁰ Jak pisze A.B. Collins (*The Secular is Sacred: Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology*, Hague 1974, s. 3), „teologowie w znacznej mierze pozostają w zgodzie z filozofią platońską. Ponieważ zaś Ficino podzielał pogląd Augustyna dotyczący tego, iż platonicy byliby po niewielkich zmianach chrześcijanami, napisał *Teologię*, w której manifestować się ma jedność filozofii i religii”. I kontynuuje: „Prze-to intencją Ficina jest przeciwstawienie się świeckiemu arystotelizmowi awerroistów, ale w większej niezgodzie pozostaje z sekularyzmem niż arystotelizmem. Poprzez filozofię platońską Ficino proponuje szerszy cel filozoficznego wysiłku niż ten rozpoznawany przez dzieło filozofów arystotelesowskich. Nie jest on szczególnie zafrapowany ich określonymi wnioskami, ale emfaticznie zaprzecza zasadności ich ograniczonego oglądu. Wszystkie rzeczy są poznawane poprzez Boga. Stąd wszelka wiedza, nawet wiedza dotycząca natury (fizyki), odnosi się do Boga. Filozofia nie może podążać swoją własną drogą i zostawić teologię na boku, ponieważ filozofia nie ma innej drogi niż ta w kierunku Boga ujawnionego człowiekowi poprzez chrześcijańskie nauczanie. Ficino wybrał aktywność w ramach platońskich, ponieważ Platon zawsze postrzega rzeczy na boskim tle. Filozofia platońska uznaje samą siebie za poszukiwanie Boga. Ale ten, kto ma poznać Boga, musi najpierw poznać siebie samego. To jest rada, za którą podąża Platon i za nią – śladami Platona – pójść zamierza Ficino. Ludzka dusza w swej wiedzy odzwierciedla wszystkie rzeczy. Nosi też obraz boskiego wizerunku. W nim zatem spotykamy samego Boga i boskie dzieła. Według Ficina jednak, ten ruch poprzez samowiedzę jest istotową kontemplacją nieśmiertelności człowieka. Istnieje w człowieku coś, co manifestuje wieczne przeznaczenie i ta manifestacja zarówno uzasadnia twierdzenie, że filozofia jest nieoddzielna od religii oraz wskazując drogę do przedmiotu czci”.

poznać bez boskiego światła, właściwie uznał za słuszne i pobożne, że jak umysł ludzki ma wszystko od Boga, tak wszystko zwraca do Boga. Zatem czy to filozofujemy w zakresie moralności, dusza musi być oczyszczona, żeby uczyniwszy [to], wreszcie w sposób bardziej przejrzysty postrzegała boskie światło i wielbiła Boga; czy to zgłębiając przyczyny rzeczy, muszą być one badane [tak], abyśmy w końcu odkryli przyczynę przyczyn, a odnalazłszy ją, czcili. Nasz Platon nie tylko wzywa do tego pobożnego obowiązku, lecz także sam w najwyższym stopniu wyróżnia się [w podejmowaniu tego zadania]. Ze względu na to ogłoszony jest boskim, a jego nauka nazywana jest wśród wszystkich ludzi „teologią”, skoro nie uprawia żadnej [dyscypliny], czy to etyki, czy to dialektyki, czy to matematyki, czy to fizyki, nie sprowadzając [jej] szybko z najwyższą pobożnością do kontemplacji i uwielbienia Boga⁹¹.

Wreszcie w odniesieniu do trzeciego z wymienionych punktów należy wskazać, że platonizm został uznany przez Ficina za umożliwiający, znacznie bardziej niż arystotelizm, wzniesienie się ponad przedmiot badań *philosophiae naturalis*. Jakkolwiek bowiem Stagiryta jasno określał wartość teologii, rozumiejąc przez nią badanie rzeczy boskich, wielokrotnie akcentował znaczenie i metodę dociekań z zakresu filozofii przyrody⁹². Istotne jest też to, że chociaż Ficino bardzo obszer-

⁹¹ M. Ficino, *Theologia*, vol. I, s. 8 (*Prohemium*): *Plato, philosophorum pater, Magnanime Laurenti, cum intelligeret quemadmodum se habet visus ad solis lumen, ita se habere mentes omnes ad Deum, ideoque eas nihil unquam sine Dei lumine posse cognoscere, merito iustum piūque censuit, ut mens humana sicut a Deo habet omnia, sic ad Deum omnia referat. Igitur sive circa mores philosophemur, animum esse purgandum, ut tandem factus serenior divinum percipiat lumen Deūque colat; sive rerum causas perscrutemur, causas esse quaerendas, ut ipsam denique causarum causam inveniamus inventamque veneremur. Neque solum ad id pietatis officium Plato noster caeteros adhortatur, verum etiam ipse maxime praestat. Quo factum est ut et ipse sine controversia divinus et doctrina eius apud omnes gentes Theologia nuncuparetur, cum nihil usquam sive morale, sive dialecticum, aut mathematicum, aut physicum tractet, quin mox ad contemplationem cultumque Dei summa cum pietate reducat.* Zob. także A.B. Collins, *The Secular is Sacred*, s. 1–3.

⁹² Jak pisze S. Menn (*Aristotle's Theology*, [w:] *The Oxford Handbook of Aristotle*, ed. Ch. Shields, Oxford 2012, s. 426), warto przypomnieć, że miano *θεολόγοι* Arystoteles nadaje Homerowi, Hezjodowi czy Orfeuszowi i nie uznaje ich za filozofów; tymi ostatnimi są już *φυσικοί*, do których zalicza np. m.in. Talesa. Wspomniane dwie grupy jednak zestawiane są przez Stagirytę w celu deprecjacji tych drugich, nie zaś docenienia tych pierwszych. Co więcej, wskazuje, że w odniesieniu do nauki o rzeczach boskich Platon w swym rozumowaniu o ideach nie odniósł większych sukcesów w tej dyscyplinie niż poeci (*Metaf.* III 2, 997b5–12). Arystoteles postrzegany był przez myślicieli renesansowych przede wszystkim jako filozof przyrody. Tak ocenia go również Fi-

nie korzystał z Tomaszowego ujęcia koncepcji Arystotelesa, tomizm w tym obszarze był dość szeroko krytykowany przez ówczesnych perypatetyków, co także mogło wpłynąć na kierunek rozwoju myśli Florentyńczyka. Znaczna grupa renesansowych arystotelików uważała bowiem, że na podstawie tekstów Stagiryty nie można wykazać nieśmiertelności jednostkowej duszy, a zatem przyjmowali w tej sprawie stanowisko fideistyczne⁹³. Nie zapominajmy także o wzmiankowanym powyżej znaczeniu indywidualizmu dla renesansowych intelektualistów, który, jak piszą np. P.O. Kristeller i C. Randall, wydaje się postponowany przez główny nurt ówczesnego włoskiego arystotelizmu, a dla Ficina stanowi niezbywalną wartość⁹⁴.

Ponieważ podstawą niniejszego studium jest *Teologia Platońska*, konieczne wydaje się przedstawienie jej treści – choćby w bardzo ograniczonym zakresie – z uwzględnieniem struktury dzieła. W sposób synoptyczny, ale i lapidarny, czyni to sam Ficino w pierwszym rozdziale pierwszej księgi swego *opus*. Co istotne, nie tylko odwołuje się w tym fragmencie do porządku traktatu, ale klarownie przedstawia własny pogląd na rozwój filozofii, za którego podstawę przyjmuje efekty rozważań kolejnych myślicieli na temat tego, co istnieje. Jego lista obejmuje jedynie filozofów starożytnych, a za zwieńczenie etapów prowadzenia badań filozoficznych uznaje Platona, uważa bowiem, że ten jako pierwszy ujął w swych dociekaniach cały łańcuch bytowy – cały, tj. taki, jaki opisuje wszelkie rodzaje bytu uwzględnione w koncepcji Ficina⁹⁵.

Zresztą, aby jasno pokazać, jak najlepiej umysły ludzi mogą przeciąć śmiertelne więzy, dostrzec swoją nieśmiertelność, osiągnąć szczęście, usilnie postaramy się dowieść w następujących wywodach, że poza tą ociążałą masą ciał, na której kończyły się rozważania zwolenników Demokryta, Arystypa i Epikura, istnieje

cino (*Theologia*, vol. II, VI.1, s. 124–126): *Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Pythagoras, Plato, quorum vestigia sequitur plurimum **physicus Aristoteles***. Choć warto zaznaczyć, że w przytoczonym fragmencie, przyznając Stagirycie miano *physicus*, Ficino zwraca uwagę, że w nauce o duszy Arystoteles podążył za wspomnianymi myślicielami, którzy właściwie tę rzecz ujmowali.

⁹³ Por. G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima*, s. 131–132.

⁹⁴ E. Cassirer, P.O. Kristeller, J.H. Randall Jr, *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago 1948, s. 17: „To, co odrzucało Ficina w pozycji włoskich arystotelików, była koncepcja ludzkiej natury, która minimalizowała wszystko to, co osobiste i indywidualne. W obronie osobistej nieśmiertelności przeciw panowaniu nieśmiertelności nieosobowej w gruncie rzeczy, jak przed nim św. Tomasz, bronił godności i wartości poszczególnego człowieka”.

⁹⁵ Co oczywiste, wspomniane przez Ficina grupy filozofów w jego interpretacji przyjmują określoną strukturę rzeczywistości. O niektórych z nich informacje są szczegółowe, np. o Hermotimosie (*Metaf.* 984b).

pewna aktywna jakość i siła, do której sprowadzało się badanie stoików i cyników. [Postaramy się też dowieść, że] ponad jakością, która wraz z wymiarem materii całkowicie ulega podziałowi i zmianie, istnieje jakaś doskonalsza forma – ta, choć w pewien sposób ulega zmianie, jednak nie dopuszcza [u siebie] żadnej zmiany w ciele. W tej formie dawni teolodzy lokalizowali siedzibę dusz rozumnych. Do opisanego miejsca [rozważań] dotarli Heraklit, Marek Warron, Marek Maniliusz. [Postaramy się również dowieść, że] ponad duszą rozumną istnieje umysł anielski nie tylko niepodzielny, ale i niepodlegający zmianie; wydaje się, że w tym miejscu zaprzestali [badań] Anaksagoras i Hermotimos. Wreszcie oko umysłu anielskiego, które pragnie światła prawdy i dociera [doń], jest kierowane przez samo boskie słońce, o którym nasz Platon nauczał, do którego dążył, i do którego nakazywał skierowanie oczyszczonego wzroku umysłu. W ten sposób, gdy wzniesiemy się do tego miejsca, porównamy następnie tych pięć stopni wszystkich rzeczy, mianowicie: masę ciała, jakość, duszę, anioła i Boga. Ponieważ zaś sam rodzaj duszy ludzkiej, zajmując w ten sposób środkowy stopień, wydaje się spojeniem całej natury; kieruje jakościami i ciałami, łączy się z aniołem i Bogiem – pokażemy, że [dusza] jest całkowicie niezniszczalna, skoro stanowi łącznik stopni natury; jest najznakomitsza, skoro kontroluje konstrukcję świata; jest najszcześniejsza, skoro wkrada się w to, co boskie. Przeto wykażemy, że tak nasza dusza rzeczywiście się ma i jest tego rodzaju, po pierwsze na podstawie powszechnych racji, po drugie na podstawie racji bezpośrednio odnoszących się do duszy, po trzecie ze znaków, po czwarte poprzez rozwiązanie problematycznych zagadnień⁹⁶.

⁹⁶ M. Ficino, *Theologia*, vol. I, s. 14–16: *Ceterum, ut evidenter appareat qua ratione potissimum mentes hominum mortalia claustra resolvere, immortalitatem suam cernere, beatitudinem attingere valeant, conabimur sequenti disputatione pro viribus demonstrare, praeter pigram hanc molem corporum qua Democritorum, Cyrenaicorum, Epicureorum consideratio finiebatur, esse efficacem qualitatem aliquam atque virtutem, ad quam Stoicorum Cynicorumque investigatio sese contulit. Supra qualitatem vero, quae cum materiae dimensione dividitur et mutatur omnino, formam quamdam praestantiorum existere, quae, licet mutetur quodammodo, divisionem tamen in corpore non admittit. In ea forma rationalis animae sedem veteres theologi posuere. Hucusque Heraclitus, Marcus Varro, Marcusque Manilius ascenderunt. Super animam rationalem extare mentem angelicam, non individuum modo, sed etiam immutabilem, in qua videntur Anaxagoras et Hermotimus quiescere. Huius denique mentis oculo, qui cupit veritatis lumen et capit, solem ipsum praeesse divinum, in quem Plato noster purgatam mentis aciem dirigere iussit, docuit et contendit. Proinde cum huc ascenderimus, hos quinque rerum omnium gradus, corporis videlicet molem, qualitatem, animam, angelum, Deum, invicem comparabimus. Quoniam autem ipsum rationalis animae genus, inter gradus huiusmodi medium obtinens, vinculum naturae totius apparet, regit qualitates et corpora, angelo se iungit et Deo, ostendemus id esse prorsus indissolubile, dum gradus naturae connectit; praestantissimum, dum mundi machinae praesidet; beatissimum, dum se divinis insinuat. Ita vero nostrum animum se habere atque esse talem, rationibus*

W tym krótkim wstępnym passusie filozof przedstawia jednocześnie przyjętą przez siebie hierarchię bytów oraz czteroelementową kompozycję traktatu, która jest podporządkowana wykazaniu niezniszczalności, znakomitości i szczęśliwości duszy. Tak sumarycznie ujęta struktura umożliwia jednak tylko bardzo powierzchowny ogląd zawartości osiemnastu ksiąg *Teologii...*, dlatego warto nieco dokładniej ująć treść dzieła.

Pierwsze cztery księgi to wykład dotyczący Boga, stworzenia i miejsca w nim duszy. Zawarte w tej części rozważania stanowią dla Ficina podstawę dalszego wywodu mającego uzasadnić przyjęty porządek rzeczy, a w nim dokładniej status duszy i wynikającą zeń nieśmiertelność.

W pierwszej księdze autor w porządku wstępującym prezentuje stopnie bytu – zaczyna od materii i jako doskonały wskazuje byt boski, w drugiej księdze opisuje cechy „odkrytego” na podstawie wcześniejszej analizy Boga, w trzeciej natomiast porównuje pięć stopni bytu, rozpoczynając od najwyższego i skupiając się na środkowym, tj. duszy (hierarchia obejmuje: Boga, anioły, dusze, jakość oraz to, co cielesne). Czwarta księga poświęcona jest gatunkom duszy – duszy świata, duszom sfer oraz duszom ludzi⁹⁷.

Księgi V–XIV zawierają argumenty za takim statusem i naturą duszy, jakie Ficino przedstawił w początkowych częściach dzieła. Księga V jest poświęcona wykazaniu nieśmiertelności duszy na podstawie ogólnych zasad metafizycznych (*rationes communes*), tj. w odniesieniu do tego, co charakteryzuje duszę w porządku ontycznym. Dusza jest nieśmiertelna, ponieważ: sama dla siebie stanowi przyczynę swojego ruchu okrężnego, ale jej substancja nie ulega modyfikacjom; łączy się z tym, co boskie; jest niezależna od materii, ale nią włada; jest niepodzielna; istnienie zawdzięcza swojej istocie; stanowi czystą formę; jej istnienie należy do niej; poprzez samą siebie wraca do Boga; nie ma w sobie możności nieistnienia; jej istnienie pochodzi bezpośrednio od Boga; jest zasadą życia.

primo communibus, secundo argumentationibus propriis, tertio signis, quarto solutionibus quaestionum asseverabimus.

⁹⁷ Jak wskazuje M.J.B. Allen w *Outline of Ficino's Platonic Theology* (w: M. Ficino, *Theologia*, vol. VI, s. 319), budowa przytoczonych ksiąg odwraca porządek przyjmowany zwykle w średniowiecznych summach, który zresztą oparty został na neoplatońskich modelach. Zazwyczaj w początkowej części summy omawiano byt boski, następnie stworzenie *en bloc*, w dalszej kolejności naturę aniołów, wreszcie – człowieka, a potem podejmowano tematy dotyczące powrotu stworzenia do jego źródła, tj. zagadnienia odnoszące się do zbawienia, do rozpoznania, jak poprzez miłość, rozum i łaskę człowiek może powrócić do swego Stwórcy. Ficino tymczasem inicjuje wywód, analizując to, co zmysłowe i przechodząc do kolejnych stopni bytu aż do Boga, a następnie ponownie „zstępuje” do poziomu duszy, by opisać jej naturę.

Kolejnych sześć ksiąg jest poświęconych uzasadnieniom nieśmiertelności, które bezpośrednio są związane z charakterystyką duszy i cechują się większą szczegółowością (*rationes propriae*) względem uzasadnień tezy głównej. Na początku VI księgi autor wymienia różne poglądy na temat tego, czym jest dusza, postulując prawdziwość ujęcia platońskiego i odrzucając jako fałszywe inne koncepcje. Następnie zaś odwołuje się do niepodzielności duszy (jedna z *rationes communes*) i dowodzi jej na podstawie funkcjonowania trzech władz (*virtutes*) duszy (wegetatywnej, zmysłowej i intelektualnej). Pierwsza z wymienionych władz odpowiada za wzrost, ruch, odżywianie i choć oddziaływanie to dotyczy wszystkich części ciała, sama zasada takiej aktywności nie odznacza się rozproszeniem charakterystycznym dla tego, co cielesne.

W księdze VII Ficino przekonuje, że dusza jest niepodzielna w odniesieniu do władzy zmysłowej, co wynika ze specyfiki postrzegania zmysłowego, które następuje w sposób całościowy oraz nie odbywa się pasywnie, lecz aktywnie. Co więcej, niepodzielność wiąże się z teorią czterech temperamentów i harmonią *humores*⁹⁸.

Kolejna księga zawiera argumenty na rzecz nieśmiertelności intelektualnej części duszy uzasadnianej jej niepodzielnością. Ficino pisze, że dusza jest formą wszędzie pod każdym względem kompletną (*ubique tota*) i nie ma swego źródła w materii. Z tego względu, na co wskazuje władza pojmowania, jest nieśmiertelna. Poza tym świadczą o tym następujące racje: dusza żywi się prawdą; władze (tudzież cnoty) duszy nie mogą być jakością ciała, ponieważ są niepodzielne; formy inteligibilne nie mogą być przyjmowane przez ciało; jeśli umysł jest ciałem, poznaje dotykając i poruszając się; to, co umysł przyjmuje, przyjmuje całym sobą; forma w umyśle jest ogólna i nie może istnieć w ciele; umysły wzajemnie siebie pojmują; umysł działa poprzez wszystkie ciała i ponad nimi; umysł robi większe postępy w spoczynku niż w ruchu; przeciwieństwa w materii nie są przeciwieństwami w umyśle; przyjmując formy, umysł się nie zmienia; działanie ciała zmierza do czegoś złożonego, działanie umysłu – do rzeczy prostych; kresem działania umysłu jest działanie, ciała – dzieło; forma cielesna nie ma nieskończonej władzy, umysł – tak.

Księga dziewiąta to próba wykazania, że to, co nieśmiertelne, jest skuteczniejsze (*efficacius*) nie tylko ze względu na niepodzielność, ale także z tego powodu, że nie zależy od ciała. W tym celu autor przeprowadza sześć rozumowań, które dotyczą tego, że: umysł odzwierciedla się w sobie; im większe oddzielenie umysłu od ciała, tym lepiej się on ma; umysł przeciwstawia się ciału; dusza działa w sposób wolny; dusza częściowo pozostaje w zgodzie z tym, co boskie, częściowo

⁹⁸ W koncepcji fizjologii Hipokratesa *humor* (łac. płyn, wilgoć) stanowił jeden z płynów organicznych, których ilość i jakość określała temperament danego człowieka oraz oddziaływała na stan jego zdrowia.

wo z tym, co zwierzęce. Co więcej, znalazł się tam też wywód odrzucający obiekcje Epikura co do rzeczy częściowo niszczonej, częściowo nieniszczalnej.

Księga dziesiąta zawiera dowody na nieśmiertelność duszy odnoszące się do porządku rzeczy. Pierwszy polega na wyjaśnieniu, że skoro ostatnie w porządku ciał jest nieniszczalne, taką naturę ma także ostatni w porządku umysłów. Drugim odwołuje się do tego, że w porządku rzeczy naturalnych schodzi się do nieśmiertelnej materii pierwszej i wstępuje się do nieśmiertelnej najdalszej formy (*ultimam formam*). Trzeci zaś wiąże się z tym, że jaki jest przedmiot, taka jest moc czy władza (Ficino zamiennie używa tu pojęć *potentia* i *virtus*). Poza tym autor odpowiada na obiekcje, jakie wobec podawanych przez niego rozwiązań znaleźć można u Epikura, Lukrecjusza oraz Panecjusza.

W jedenastej księdze przekonuje, że dusza jest nieśmiertelna ze względu na jej jednoczenie się z przedmiotami wiecznymi, a także przyjmowanie przez nią czystych form i wiecznych zasad (*species absolutas* oraz *rationes sempiternas*) oraz na podstawie tego, że umysł jest podmiotem wiecznej prawdy. Ficino poświęca też osobne rozdziały na omówienie i odrzucenie obiekcji dotyczących tych uzasadnień wysuwanych przez epikurejczyków, sceptyków oraz perypatetyków.

Kolejna księga zawiera argumenty i znaki, które dowodzą, że umysł, gdy pojmujemy, jest formowany przez umysł boski. W pierwszym rozdziale autor powołuje się na Platona, przytaczając pięć rozumowań i dwa „znaki” (*signa*) mające potwierdzać tezę zawartą w tytule księgi. Następne trzy rozdziały składają się z kwestii (*quaestiones*), które odpowiednio odnoszą się do: sposobu wznoszenia się umysłu do boskiej idei; powodu, dla którego przebywając na ziemi, nie uświadamiamy sobie tego, że oglądamy Boga; sposobu, w jaki Bóg bezustannie udziela nam pojmowania. Dalsze trzy rozdziały zawierają „wzmocnienia” (*confirmationes*) argumentów z pierwszego rozdziału stanowiące obszernie cytaty z tekstów św. Augustyna (głównie z *De vera religione*, *De musica*, *De immortalitate animae*, *De trinitate*).

Księga trzynasta jest poświęcona czterem „znakom”, na podstawie których można konstatować nieśmiertelność duszy; są to: afekty fantazji, efekty rozumowania, ludzka aktywność w sztukach i rządzeniu, efekt cudów. Poza tym filozof podejmuje zagadnienie niezwykłych mocy duszy ludzkiej.

W księdze czternastej autor przekonuje, że nieśmiertelność wywodzi się stąd, że dusza, dążąc do stania się Bogiem, naśladuje dwanaście przymiotów boskich⁹⁹: (1) pożąda pierwszej prawdy i pierwszego dobra; (2) czyni wysiłki,

⁹⁹ Ficino dzieli *signa* mające świadczyć o nieśmiertelności duszy na dwie kategorie. Pierwsza dotyczy stopnia zarządzania ciałem przez duszę i jest opisana w księdze XIII, druga kategoria obejmuje *signa* korespondujące z przymiotami Boga, dlatego Ficino zaczyna ich wyliczanie od numeru V (*Theologia*, vol. IV, s. 2–4).

by stać się wszystkimi rzeczami, (3 i 4) usiłuje czynić wszystkie rzeczy i górować nad nimi; (5) człowiek pragnie być wszędzie i być zawsze; (6, 7, 8, 9) chcemy osiągnąć cztery cnoty główne: roztropność, sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie; (10) dusza dąży do bogactwa i przyjemności najwyższego stopnia; (11) szanujemy samych siebie tak, jak szanujemy Boga; (12) dla rodzaju ludzkiego religia jest czymś najwłaściwszym i w najwyższym stopniu mówiącym prawdę spośród wszystkich rzeczy. Ostatni (dziesiąty) rozdział tej książki został dedykowany omówieniu i rozwiązaniu trzech zarzutów dotyczących przyczyn religijnego zaangażowania człowieka – powodów, dla których oddajemy cześć Bogu.

Księgi XV–XVIII zawierają rozwiązanie sformułowanych w różnych tradycjach filozoficznych pięciu *quaestiones* odnoszących się do nieśmiertelności duszy. Pierwszą stanowi pytanie o to, czy intelekt jest jeden dla wszystkich ludzi i cała XV księga jest poświęcona polemice z rozstrzygnięciem Awerroesa. Ficino odrzuca koncepcję Komentatora i pokazuje, że umysł to forma ciała, co jest oczywiste na podstawie porządku natury; tego, jak umysł przystępuje do ciała, jak jest dla niego i w nim obecny. Poza tym wskazują na to przekonania (*opiniones*) i działania ludzi: człowiek bowiem to istota rozumna, która pojmuję i w sposób wolny się porusza; władze duszy raz przeszkadzają sobie nawzajem, raz wzajemnie się poruszają; oddzielony umysł nie potrzebuje fantazji; każdy intelekt jest władzą w duszy. Co więcej, Ficino podaje rozwiązanie argumentacji Awerroesa dotyczącej oddzielenia umysłu (tj. odrzuca zaprzeczenie temu, że umysł jest dającą życie formą ciała) oraz awerroesowskiego poglądu, zgodnie z którym umysł jest jeden. Nadto przedstawia *signa* świadczące o tym, że umysł nie jest jeden oraz wymienia popierające tę tezę argumenty: konsekwencje wynikające z tezy przeciwnej są niekonieczne; umysł zachowuje formy i jest nimi wypełniony; jak często dwie osoby pojmują tę samą rzecz, tak często występują absurdy; albo wiedza wielu ludzi jest ta sama, albo w tym samym człowieku jest wiele zbytecznych jakości; w tym samym umyśle byłyby sprzeczne rzeczy.

W XVI księdze Ficino rozwiązuje *quaestiones* podnoszone przez epikurejczyków. W odpowiedzi na pytanie, dlaczego dusze są uwięzione w ziemskich ciałach, wskazuje, że po to, by: mogły poznawać rzeczy jednostkowe i łączyć to, co jednostkowe, z formami ogólnymi; po to, by boski promień i jego *formulae* (odpowiedniki boskich idei w ludzkim umyśle), odbiwszy się w duszy, mogły powrócić do Boga; dusze stawały się bardziej błogosławione; niższe władze duszy były w stanie efektywnie działać; świat był ozdobiony, a Bóg – czczony. Filozof podaje też rozwiązanie dwóch innych wątpliwości: (I) dlaczego dusze są wstrząsane silnymi niepokojami, skoro są boskie oraz (II) dlaczego dusze rozumne niechętnie odłączają się od ciał?

Księgi XVII i XVIII zawierają rozstrzygnięcia platońskich zagadnień związanych ze statusem duszy przed jej wejściem w ciało i po jego opuszczeniu. Pierwszy rozdział pierwszej z wymienionych ksiąg traktuje o problemach interpretacyjnych związanych z recepcją myśli platońskiej w odniesieniu do tego problemu. Ficino pisze, że w tej kwestii zgodnych pozostaje sześciu teologów, tj. Zoroaster, Hermes Trismegistos, Orfeusz, Aglaofem, Pitagoras oraz Platon. Jakkolwiek – zdaniem Florentyńczyka – każdy z nich był wyrazicielem uniwersalnej mądrości, ponieważ święte tajemnice zawoalowali poetycką ekspresją, platońscy interpretatorzy nie byli jednomyślni i można wyróżnić sześć akademii (trzy greckie: pod kierownictwem Ksenokratesa, Archesilasa oraz Karneadesa z Cyreny, do tego: egipska akademia Ammoniusza Sakkasa, rzymska szkoła Plotyna i licyjska – Proklosa). W rozdziałach drugim i trzecim opisane są interpretacje dwóch ostatnich akademii dotyczące platońskiej nauki o *compositio* duszy, jej rodzajach i obiegach, jakim podlega. W czwartym rozdziale filozof wyjaśnia, że myśl platońska poprawniej jest wyłożona przez cztery najwcześniejsze akademie, a szczególnie przez pierwszą i czwartą.

Księga XVIII zawiera poglądy dotyczące duszy, co do których panuje powszechna zgoda wśród teologów. W trzech pierwszych rozdziałach autor pisze, że Platon nie zabrania pokładania ufności w teologii żydowskiej, chrześcijańskiej i islamskiej, zgodnie z którą (I) świat został stworzony w określonym momencie w czasie, (II) anioły i dusze nie istniały od zawsze; anioły zostały stworzone przez Boga wraz z kreacją świata, (III) dusze są stwarzane przez Boga ciągle, proces ten więc podlega Opatrzności, a nie decyzji ludzi o prokreacji. W rozdziałach od czwartego do siódmego Ficino udziela odpowiedzi na pytanie, skąd dusze zstępują do ciał. Opisuje koncepcje *vehiculum* (z pewnymi modyfikacjami znaczeniowymi: *receptaculum*, *simulacrum*; ściśle związane z nimi zaś jest *idolum*)¹⁰⁰ duszy; wskazuje, w której części nieba dusze są tworzone i z której schodzą oraz przedstawia wpływ konfiguracji ciał niebieskich na sekwencję tych zdarzeń; podejmuje kwestię momentu animacji oraz tego, przez co dusza jest prowadzona, żyjąc w ciele; przedstawia rozważania dotyczące części ciała, przez którą dusza dostaje się doń i przez którą zeń wychodzi. Ostatnie rozdziały są poświęcone temu, co dzieje się z duszą po opuszczeniu przez nią ciała. W ósmym omówiony jest (przede wszystkim w nawiązaniu do koncepcji platońskich) stan duszy czystej (*anima pura*), tj. błogosławionej: jej zdolność do dostrzeżenia i pokochania boskiego światła, dziewięć stopni kontemplacji boskości, niezmiennosc jej trwania w tym stanie, sposób złączenia umysłów z Bogiem, hierarchia dusz w niebie, stabilność dusz w oglądaniu niezmiennego Boga, doskonale szczęście

¹⁰⁰ Zagadnienie to zostanie rozwinięte w drugim rozdziale monografii.

w Bogu. Rozdział dziewiąty dotyczy błogosławionych ciał, tzn. zmartwychwstania cielesnego przewidywanego przez starożytnych mędrców, a potwierdzanego przez trzy największe religie. Ponadto Ficino przedstawia argumenty na rzecz zmartwychwstania dostarczone przez chrześcijańskich teologów (św. Tomasa), a także wskazuje, że wynika to z porządku natury. W następnym rozdziale autor omawia stan dusz nieczystych, skupiając się na koncepcjach pośmiertnej nagrody i kary opracowanych przez platoników i chrześcijan. Opisuje też cztery sposoby życia oraz możliwość dusz nieczystych stania się błogosławionymi i poglądy starożytnych teologów na status duszy po śmierci ciała. Kolejny rozdział traktuje o duszach w stanie pośrednim (*animae mediae*), tj. duszach zmarłych niemowląt oraz osób nie zrównoważonych umysłowo.

Ostatnią częścią dzieła jest krótkie podsumowanie – *conclusio exhortationis* – w którym Ficino akcentuje odmienny od innych stworzeń cel ludzkiego życia przydzielony przez Boga i przypomina o podstawowych warunkach życia w wieczności, życia doskonałego, trafnego pojmowania. Zapowiada także, że możemy osiągnąć najwyższy stopień natury, żyć boskim życiem w wieczności, o ile nasza dusza będzie w stanie odseparować się od najniższego stopnia bytu, tj. rzeczy materialnych:

Jako że Bóg nie przydzielił nam tego samego celu, co pozostałym stworzeniom żywym, tak jak pokazaliśmy, po pierwsze, na podstawie powszechnych zasad, po drugie, poprzez właściwe dowodzenia, po trzecie, poprzez znaki i rozwiązanie kwestii, trzeba wykazać najwyższą gorliwość – jak sądzę – abyśmy nie przedłożyli tego niepewnego momentu szybko mijającego życia nad nieskończoność wieków. Powinniśmy pamiętać, skoro jesteśmy mądrzy, że nie możemy żyć w wieczności, żyć dobrze lub doskonale, bądź też trafnie pojmować, jeśli: (1) nie jesteśmy ukształtowani przez boską istotę, poprzez której aktywność stwórczą otrzymujemy istnienie, (2) nie żyjemy życiem Boga, dzięki tchnieniu którego oddychamy i poruszamy się, (3) pojmujemy samego Boga i poprzez Niego wszystkie rzeczy dzięki pojmowaniu Go wskutek codziennej iluminacji, poprzez którą rozpatrujemy wszystkie rzeczy stworzone i poszukujemy Stwórcy. Jednakże, kierowani przez Boga, dojdziemy do najwyższego stopnia natury, jeśli dokonamy oddzielenia duszy od materii stanowiącej najniższy stopień natury, tak że na ile od niej odstąpimy, możemy zbliżyć się do Boga i odrzuciwszy wpływ tego zwodniczego życia, żyć od tego czasu dla Boga, a wreszcie żyć Jego życiem przez wieczność¹⁰¹.

¹⁰¹ M. Ficino, *Theologia*, vol. VI, XVIII.12: *Postquam terminus vitae non idem nobis atque ceteris animantibus est a deo tributus, quemadmodum primo communibus rationibus, secundo argumentationibus propriis, tertio tum signis tum solutionibus quaestionum ostendimus, summa diligentia cavendum, arbitror, ne incertum hoc fugacis vitae momentum saeculis infinitis anteponamus. Meminerimus autem, si sapimus, non posse nos in aeternum aut bene*

Jak można wnioskować ze struktury *Teologii*..., z ilości miejsca poświęconego *explicite* na zagadnienia poznawcze, argumentacja natury gnoseologicznej jest bardzo obszernie zastosowana do analizy i potwierdzenia tezy głównej *Teologii Platońskiej*. Dotyczy to szczególnie części zawierających *rationes propriae* (tu przed wszystkim pewne passusy księgi VI, księgi: VII, VIII, IX, XI, XII), ale także części uwzględniających *signa* (określone fragmenty ksiąg XIII oraz XIV) i dotyczących odrzucenia koncepcji niezgodnych z Ficiniańskim projektem (głównie księga XV, częściowo księga XVI oraz XVIII). Przyczyn tego, jak sądzę, należy upatrywać w: (a) oczywistym fakcie silnego sprzężenia zagadnień teorii bytu i poznania w tradycji filozoficznej, z której czerpał Ficino i w jego własnej koncepcji; (b) znaczeniu rozstrzygnięć epistemologicznych dla problemu nieśmiertelności (co wiąże się z poprzednim punktem), który intensywnie omawiano od drugiej połowy XIII wieku i który był ciągle aktualny w czasach Ficina oraz (c) randze, jaką Florentyńczyk przyznaje wysiłkom kognitywnym – kontemplacja rzeczy inteligibilnych i poznanie Boga stanowi bowiem, wielokrotnie powtarzany przezeń, wraz z oddawaniem czci Bogu, cel życia człowieka¹⁰². O wartości

esse aut perfecte vivere aut feliciter intellegere, nisi eius formemur essentia, quo creante, ut essemus, accepimus; eius vita vivamus, quo afflante spiramus atque movemur; eius intellegentia intellegamus ipsum perque ipsum omnia, quo illustrante quotidie et creata consideramus et quaerimus creatorem. Pervenimus autem deo duce ad hunc gradum naturae supremum, si modo ab ipsa materia, quae naturae gradus est infimus, affectum animi pro viribus segregabimus, ut quantum ab ea discedimus, tantum accedamus ad deum, et cui nunc posthabito fallacis huius vitae momento quoad possumus vivimus, tandem eius vivamus in aevum.

¹⁰² Dostrzega i akcentuje to m.in. P.O. Kristeller (*Renaissance Thought and the Arts: Collected Essays*, Princeton 1990, s. 96; cytowany artykuł *The Platonic Academy of Florence* został opublikowany pierwotnie w zbiorze *Renaissance Thought II*, New York 1961, 1965): „Istnieją też głębsze powody dla tej ważności [problemu nieśmiertelności], które są bezpośrednio związane z jego [Ficina] fundamentalną koncepcją kontemplacji. Doświadczenie wewnętrzne czy kontemplacja jest dla niego stopniowym wznoszeniem się duszy ku najwyższemu celowi, bezpośredniemu poznaniu Boga. Zgodnie z tradycją neoplatońską Ficino przyznaje, że ten najwyższy cel może być osiągnięty na krótką chwilę przez niewielu mędrców w trakcie ich ziemskiego życia. Jednakże, ponieważ bezpośrednie poznanie Boga jest zaproponowane jako najwyższy cel dla każdego człowieka i ponieważ jest to cel wszystkich naszych duchowych wysiłków, nie jest wystarczające myślenie, że może być osiągnięty przez niewielką liczbę osób na parę rzadkich i ulotnych chwil. Jeśli ideał życia kontemplacyjnego ma być uznany za ideał prawomocny dla wszystkich ludzi, musimy postulować przyszłe życie, w którym wizja Boga i radowanie się, tj. najwyższy cel kontemplacji, rzeczywiście zostanie osiągnięty przez wielką liczbę ludzi w sposób ciągły i trwały. **Dokładnie to jest jeden z najczęstszych i najsilniejszych argumentów proponowanych przez Ficina na rzecz nie-**

poznania i uwielbienia Boga pisze kilkakrotnie w krótkim *Prohemium*¹⁰³ oraz w jeszcze zwięźlejszej *Conclusio exhortationis*¹⁰⁴, a także w wielu innych miejscach w *Teologii*...¹⁰⁵. Warunkiem efektywnej aktywności kognitywnej jest jednak uprzednie poznanie samego siebie, ponieważ dusza ludzka odzwierciedla oblicze Boga. Taki *modus procedendi* w kierunku ujęcia bytu najwyższego jest przedstawiony przez Platona, a potwierdzony przez św. Augustyna, co stanowi (kolejne) uzasadnienie, dla którego Ficino-chrześcijanin otwarcie nawiązuje do greckiego myśliciela, a nawet czyni z jego rozważań główny punkt odniesienia dla własnego projektu. W przytoczonym poniżej fragmencie *Prohemium* Florentyńczyk po raz kolejny dobitnie wyartykułowuje cel swojego przedsięwzięcia.

Ponieważ uważa [Platon], że dusza stanowi niejako zwierciadło, w którym łatwo odbija się obraz oblicza Boga, skoro pilnie poszukuje samego Boga poprzez każdy [Jego] ślad, zwraca się bez przerwy ku idei duszy, rozumiejąc, że owe najważniejsze

śmiertelności duszy. Ponieważ argument ten blisko wiąże się z centralnym aspektem jego myśli filozoficznej, jestem skłonny **uznać go za decydujący** [wyróżnienia – J.P.].” Por. także: idem, *Il pensiero filosofico*, s. 359–360: „Doświadczenie wewnętrzne stanowi (...) ciągle wznoszenie się świadomości, która – skłaniana przez głęboki niepokój – porzuca sferę aktywności zewnętrznej i wspina się po coraz wyższych stopniach kontemplacji, poprzez którą jednocześnie otwierają się [dla świadomości] inteligibilne obszary, najwyższe obszary bytu. **Proces tego rodzaju znajduje swoje zakończenie i ostateczną realizację w najwyższym akcie kontemplacji, w którym osiąga bezpośrednią intuicję Boga. Taki akt, będący najdoskonalszym spośród wszystkich aktów możliwych dla człowieka, stanowi także punkt wyjścia dla filozoficznej interpretacji egzystencji ludzkiej w ogóle i ponieważ można uznać go za najwyższy cel życia, cała inna wiedza i wszelkie działania wydają się w stosunku do niego prostymi działaniami wstępnymi i przygotowawczymi**”. Ibidem, s. 241: „**Akt najwyższej kontemplacji jest w dwóch aspektach elementem orientacyjnym dla Ficina. Z jednej strony (...) stanowi prawdziwy cel doświadczenia wewnętrznego i wobec tego egzystencji człowieka w ogóle, zatem wszystkie poprzedzające stopnie w życiu i kontemplacji zyskują stąd nowe znaczenie i nową zawartość. Z drugiej strony przyszłe życie duszy jest ujęte jako wieczny ogląd intuicyjny Boga** [wyróżnienia – J.P.]. Por. również: idem, *Huit philosophes*, s. 49–50; idem, *Renaissance Thought and Its Sources*, s. 189.

¹⁰³ Por. cytaty przytoczone na s. 38 i 40.

¹⁰⁴ Por. s. 52

¹⁰⁵ Fragmentów o takim przekazie jest w *Teologii*... bardzo dużo. Podane referencje nie stanowią wyczerpującej listy, są jedynie przykładowymi wskazaniem pierwszoplanowości opisywanej tematyki, znamiennymi dla całego Ficiniańskiego projektu filozoficznego. M. Ficino, *Theologia*, vol. I, II.6, s. 130–132; vol. III, IX.6, s. 90–94; vol. III, X.5, s. 160–162; vol. III, X.8, s. 180–192; vol. IV, XII.1, s. 16–18; vol. IV, XIV.2, s. 228; vol. IV, XIV.8, XIV.9, s. 278–298.

słowa wyroczni „poznaj samego siebie” pouczają, że ktokolwiek chce poznać Boga, przedtem musi poznać samego siebie. Z tego powodu ktokolwiek bardzo uważnie czyta dzieła Platona, które już dawno w całości przetłumaczyłem na łacinę, odkryje wśród wielu innych spraw dwie najistotniejsze: pobożność i kult poznanego Boga oraz boskość dusz, od których zależy powszechne pojmowanie i sposób prowadzenia życia oraz cała szczęśliwość. Właśnie ze względu na to, że Platon tak ujmował te [zagadnienia], św. Augustyn wybrał go na wzór do naśladowania spośród wszystkich filozofów jako najbliższego prawdzie chrześcijańskiej wśród wszystkich i uznał, że platolicy, zmieniawszy niewiele, byłiby chrześcijanami¹⁰⁶. Ponieważ, pokładając ufność w autorytet Augustyna i będąc powodowany miłością do rodzaju ludzkiego, dawno temu postanowiłem nakreślić obraz Platona jako najbliższego prawdzie chrześcijańskiej, skoncentrowałem się przede wszystkim na dwóch wspomnianych powyżej kwestiach [tj. na zrozumieniu i uwielbieniu Boga przez ludzką duszę będącą obrazem Stwórcy] i dlatego postanowiłem zatytułować całe swoje dzieło *Teologia Platońska o nieśmiertelności dusz*. Moim zamysłem w jego tworzeniu było, abyśmy w samej boskości umysłu stworzonego, jak gdyby w lustrze w środku wszystkich rzeczy, zarówno zbadali dzieło samego Stwórcy, jak i kontemplowali oraz czcili [jego] umysł¹⁰⁷.

Problem nieśmiertelności zostaje zatem wpisany w „zrozumienie i uwielbienie Boga przez ludzką duszę”. W takim ujęciu *Teologia*... może być postrzegana jako dzieło stanowiące zbiór uzasadnień nieśmiertelności duszy, którego

¹⁰⁶ Św. Augustyn, *De vera religione*, IV, 7; *Confessiones*, VII, 9, 13; *De civitate Dei*, VIII, 9–10; X, 19, 1.

¹⁰⁷ M. Ficino, *Theologia*, vol. I, s. 8–10: *Quoniam vero animum esse tamquam speculum arbitratur, in quo facile divini vultus imago reluceat, idcirco dum per vestigia singula Deum ipsum diligenter indagat, in animi speciem ubique divertit, intelligens oraculum illud „nosce te ipsum” id potissimum admonere, ut quicumque Deum optat agnoscere, seipsum ante cognoscat. Quamobrem quisquis Platonica, quae iamdiu omnia latina feci, diligentissime legerit, consequetur quidem cuncta, sed duo haec ex omnibus potissima, et pium cogniti Dei cultum, et animorum divinitatem, in quibus universa consistit rerum perceptio et omnis institutio vitae totaque felicitas. Praesertim cum Plato de his ita sentiat, ut Aurelius Augustinus eum, tamquam christianae veritati omnium proximum, ex omni philosophorum numero elegerit imitandum, asserueritque Platonicos, mutatis paucis, christianos fore. Ego vero, cum iampridem Aureliana auctoritate fretus summaque in genus humanum caritate adductus, Platonis ipsius simulacrum quoddam christianae veritati simillimum exprimere statuissem, ad illa quae dixi duo prae caeteris diligenter incubui, ideoque universum opus Platoniam Theologiam, de immortalitate animorum, inscribendum esse censui. In quo quidem componendo id praecipue consilium fuit, ut in ipsa creatae mentis divinitate, ceu speculo rerum omnium medio, creatoris ipsius tum opera speculemur, tum mentem contemplemur atque colamus.*

– wobec wskazania przez autora celu ludzkiego życia w poznaniu i czczeniu Boga – główną osią tematyczną są rozważania dotyczące możliwości poznawczych i źródła szczęścia człowieka z uwzględnieniem jego miejsca w hierarchii bytowej. Jak pisze P.O. Kristeller, „teoria poznania Boga (...) tworzy prawdziwy i właściwy punkt centralny ficiniańskich rozważań”¹⁰⁸. Zatem teoriopoznawcze ustalenia niezbędne do udzielenia odpowiedzi na pytanie zawarte w tytule nie są po prostu jednym z wielu wątków *Teologii*..., ale należą do głównych odniesień dla ogólnego zamierzenia autora i planu skomponowanego przezeń dzieła¹⁰⁹.

Jeśli chodzi o treść *Teologii*..., warto zwrócić uwagę na jeszcze jedno kluczowe zagadnienie wyraziście ujęte w cytowanym powyżej wycinku *Wstępu*, tj. na nawiązania i inspiracje Ficina innymi myślicielami. Filozof jasno wskazuje na swój zamiar przedstawienia myśli platońskiej jako zgodnej z chrześcijaństwem, co uzasadnia augustyńską aprobatą dla platonizmu jako koncepcji bliskiej chrystianizmowi¹¹⁰. Co więcej, jak wspomniano powyżej, poza tekstami

¹⁰⁸ P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico*, s. 246.

¹⁰⁹ O argumentach na rzecz nieśmiertelności duszy w myśli ficiniańskiej C. Carbonara (*Il secolo XV*, Milano 1943, s. 251) pisze, że „zostały wydobyte już nie z samych rozważań kosmologicznych i obiektywnych dotyczących substancji duszy, ale z dążenia człowieka do nieskończonego, z pożądania chwały, z możliwości i wielkości naszego intelektu”.

¹¹⁰ Warto zauważyć, że Ficino przemilczał fakt, iż Augustyn – jakkolwiek w istocie wyraża opinię, zgodnie z którą platonicy są bliscy prawdzie chrześcijańskiej – jednocześnie przestrzega filozofów chrześcijańskich przed bezkrytycznym zachwytem tą myślą. Wyznawcy chrystianizmu powinni zaadaptować część koncepcji platoników, jednakże odizolować się od nich duchowo. Por. e.g. św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej* (*De doctrina Christiana*), tekst łacińsko-polski, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 113: „Tych natomiast, którzy nazywają się filozofami, zwłaszcza platoników, nie tylko nie należy się obawiać, ale od nich, jako od nieprawnych posiadaczy, należy rewindykować to, co przypadkiem powiedzieli prawdziwego i odpowiadającego naszej wierze na nasz pożytek. (...) Oczywiście zawierają one kłamliwe i zabobonne fikcje oraz ciężkie brzemie bezużytecznego trudu, co każdy z nas przy opuszczaniu społeczności pogańskiej – idąc pod przewodnictwem Chrystusa – powinien odrzucić oraz unikać ze wstrętem. Zawierają one wszakże również sztuki wyzwolone, dość dobrze przystosowalne ku pożytkowi prawdy, a także niektóre przepisy moralne bardzo pożyteczne, jak i wskazówki oddawania czci Bogu jednemu, co stanowi niejako ich złoto i srebro. Paganie nie znaleźli tych prawd sami, lecz niejako wydobyli z niektórych metali dostarczanych przez Opatrzność Bożą. Są one powszechnie dostępne, oni zaś nadużywają ich w sposób niewłaściwy i przewrotny dla oddawania czci demonom. Otóż kiedy człowiek dzięki zrozumieniu odchodzi od ich nędznej społeczności, stawszy się już chrześcijaninem, powinien odebrać im te prawdy i poświęcić je na sprawiedliwą służbę głoszenia Ewangelii”.

samego Platona do głównych źródeł Ficiniańskiego *opus magnum* należą pisma platoników i neoplatoników. Nie jest to jednak pełny obraz merytorycznych referencji w tekście *Teologii*... Deklaratywne stwierdzenia Florentyńczyka co do polegania na wspomnianych autorach w zakresie realizacji własnego programu filozoficznego nie odpowiadają w sposób wyczerpujący przedmiotowej zawartości traktatu, choć można je uznać za bardziej trafne dla określenia innych jego dzieł (szczególnie komentarzy do tekstów Platona). W rzeczywistości wywody zawarte w *Teologii*... w dużej mierze zbiegają się z koncepcjami i argumentami charakterystycznymi dla scholastyków i ich mistrza, tj. Arystotelesa¹¹¹. Trudno też przecenić wpływ myśli św. Tomasza na kompozycję *Teologii Platońskiej*, w której całe akapity stanowią sparafrazowane lub wręcz skopiowane fragmenty dzieł Akwinaty, szczególnie z *Summa contra gentiles*¹¹².

W odniesieniu do swojego zaangażowania w upowszechnianie nie tylko filozofii Platona, ale też innych antycznych mędrców, Ficino pisze, że jest ono służbą wobec Opatrzności (M. Ficino, *Opera*, vol. I, s. 873 – list, którego adresatem jest Joannes Pannonius: *Si nostra quae legis te dicis intellexisses, non dubitares nunc qua potissimum ratione nostra haec veterum renovatio divinae providentiae servat*).

¹¹¹ Ficino szeroko nawiązuje w *Teologii*... do tekstów Arystotelesowskich. *De anima*, *De caelo* oraz *Metaphysica* stanowią najpowszechniejsze odwołania, jeśli chodzi o dzieła Stagiryty. W mniejszym stopniu Florentyńczyk czerpie z takich pism, jak: *Categoriae*, *De generatione animalium*, *Ethica ad Nicomachum*, *Physica* i in.

¹¹² Na ten temat zob. przede wszystkim: P.O. Kristeller, *Le thomisme et la pensée italienne de la renaissance*, Conférence Albert-Le-Grand 1965, Montréal–Paris 1967, s. 93–122, *passim*; A.B. Collins, *The Secular is Sacred*, szczególnie s. 114–215; E. Gilson, *Marsile Ficin et le Contra Gentiles*, „Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age” 24 (1957), s. 101–113; R. Marcel, *Marsile Ficin*, s. 10–12, 673–677; C. Fabro, *Influenze tomistiche nella filosofia del Ficino*, „Studia Pataviana” 3 (1959), s. 393–413 (przedruk w: idem, *Esegesi Tomistica*, Roma 1969, s. 313–328); G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima*, s. 130–132. Ficino dokładnie zapoznał się z *Summą filozoficzną* Akwinaty kilka lat przed napisaniem *Teologii*... Miał w tym udział Antonio Pierozzi (1389–1459), od 1446 roku arcybiskup Florencji, postać ciesząca się szacunkiem mieszkańców Florencji i utrzymująca dobre kontakty z Medyceuszami, moralista i człowiek obowiązkowy w nadzorowaniu podległych mu szkół oraz kontroli nad procesem kształcenia, wreszcie mający jasno sprecyzowane poglądy na temat relacji myśli starożytnej do chrześcijaństwa. Zdaniem Perozziego, którego klerikiem miał być Ficino (co do tego wątpliwości wyraża P.O. Kristeller, *Per La Biografia di Marsilio Ficino*, [w:] *Studies in Renaissance Thought and Letters*, s. 288), rozważania starożytnych są bezużyteczne dla chrześcijan we wszystkich dziedzinach filozofii. Według niego „bardziej przydatne jest oranie ziemi niż studiowanie ksiąg pogan” (cyt. za: R. Marcel, *Marsile Ficin*, s. 207). Nie ma w nich bowiem nic, co pozwoliłoby umacniać wiarę, a więc – jak kategorycznie wyraża się Pierozzi – „ogólnie rzecz ujmując, ci, którzy

Nadto, biorąc pod uwagę aspekty formalne, należy podkreślić, że struktura traktatu i sposób dowodzenia stawianych tez w znacznym stopniu odzwierciedlają te wypracowane przez filozofię i teologię scholastyczną. P.O. Kristeller charakteryzuje to zagadnienie, pisząc, że – mimo wysiłków humanistów w celu uznania Platona za największego myśliciela – tradycja scholastyczna istotnie oddziaływała na edukację i sposób filozofowania w okresie Renesansu, co dotyczy także Ficina. W swoim największym dziele wielokrotnie zastosował scholastyczną budowę argumentacji i terminologię o tymże pochodzeniu¹¹³. Warto również zauważyć, że wczesne teksty Ficina zawierają wiele cytatów pochodzących od Arystotelesa, Awerroesa i innych komentatorów Arystotelesa¹¹⁴. W jednym

oddają się studiom tego rodzaju, zasługują na potępienie”. Zaobserwowawszy przemożne zainteresowanie Ficina platonizmem i jego koncyliatorską postawę, Pierozzi uznał, że takie nastawienie niesie za sobą zagrożenie dla czystości wiary. Rekomendował więc podopiecznemu lekturę *Summa contra gentiles* św. Tomasza przed kontynuowaniem studiów nad Platonem i platonikami. Zanobi Acciaiuoli zawarł tę cenną informację w dedykacji do tłumaczenia *Graecorum affectionum Curatio* Teodoretą skierowanej do papieża Leona X (tj. Giovanniego di Lorenzo de’ Medici, syna Wawrzyńca Medycusza, wnuka Kosmy). Acciaiuoli wspomina w niej Ficina jako tłumacza, który dzięki wsparciu pradziada obecnego papieża dokonał przekładu dzieł Platona i Plotyna. Jednak jego przełożony obawiał się, że w wyniku lektury Platona, do której Ficino żywił upodobanie od najmłodszych lat, młody adept filozofii mógłby popaść w herezję. Dlatego Pierozzi, będący dobrym pasterzem, polecił mu cztery księgi przeciw poganom św. Tomasza jako antidotum na zagrożenie ze strony pism pogańskich. *Marsilius Ficinus qui, proavi tui liberalitate adiutus, Platonem saeculi nostri hominibus ac Plotinum Latinus fecit, saepius mihi dicere inter loquendum solebat, factum providentia Florentini praesulis Antonini, quo minus e Platonis lectione, quam inde a pueris summopere adamavit, in perniciosam haeresim prolapsus fuerit. Bonus enim pastor, cum adolescentem clericum suum nimio plus captum Platonis eloquentia cerneret, non ante passus est in illius Philosophi lectione ferquentem esse, quam eum divi Thomae Aquinatis quatuor libris contra Gentes conscriptis quasi quodam antipharmaco praemuniret* (cyt. za: A. Della Torre, *Storia*, s. 518). Wpływ Pierozziego na Ficina był zdaniem Anichiniego tak znaczny, że autor śmierć arcybiskupa uważa za koniec jednej z trzech wyróżnionych przez siebie faz życia filozofa. Według Anichiniego *curriculum vitae* Florentyńczyka można podzielić na okres od narodzin do 1459 roku (w którym umarł Pierozzi, a Ficino skończył 25 lat), etap drugi obejmujący lata 1459–1469 (od 25. do 35. roku życia Ficina) oraz trzecią fazę – od 1469 do 1499 roku (do śmierci filozofa) (por. G. Anichini, *L’umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio Ficino*, Milano 1937, s. 15, 17).

¹¹³ Por. P.O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, s. 35–97, 139–150.

¹¹⁴ Por. E. Garin, *History of Italian Philosophy*, trans. G.A. Pinton, vol. I, New York 2008, s. 230. Na temat filozoficznej formacji Ficina i jego biblioteki zob. S. Gentile, *La formazione e la biblioteca di Marsilio Ficino*, „Cahiers Accademia” VII (2007), ed. S. Toussaint, s. 19–31.

ze swoim artykułów Kristeller przedstawia treść jednego z rękopisów Ficina, który świadczy o tym, że myśliciel był silnie zainteresowany średniowieczną filozofią. Badacz wskazuje na scholastyczne pochodzenia niektórych pojęć używanych przez florenckiego filozofa. Pisze również, że scholastyka nie była przedmiotem krytyki Ficina:

nigdy nie podjął ogólnej polemiki ze scholastyką, a gdy zaatakował awerroizm w XV księdze swojej *Teologii*, reprezentował nie tylko humanistyczną, ale także scholastyczną tradycję. Często cytuje Arystotelesa i czasami scholastyków, zwłaszcza Tomasz z Akwinu, z wielkim szacunkiem¹¹⁵.

Odminną opinię w tej kwestii prezentuje James Hankins, który uważa, że Ficino był krytykiem scholastyki. Według tego badacza Florentyńczyk odrzucał nie tylko metodę scholastyczną, ale także przedmiot scholastycznej edukacji, zwłaszcza renesansowych perypatetyków interpretacje poglądów Arystotelesa na temat duszy. Hankins twierdzi, że w tekstach Ficina można znaleźć krytyczne oceny zarówno humanizmu, jak i scholastyki, jednocześnie jednak przyznaje też, że wymienione tradycje wpłynęły na prace renesansowego myśliciela i wspomina, że Kristeller wykazał scholastyczne pochodzenie niektórych schematów koncepcyjnych i pojęć u Ficina¹¹⁶.

¹¹⁵ P.O. Kristeller, *Florentine Platonism and Its Relations with Humanism and Scholasticism*, „Church History”, vol. 8, No. 3, 1939, s. 204.

¹¹⁶ J. Hankins, *Marsilio Ficino as a Critic of Scholasticism*, „Vivens homo. Rivista teologica fiorentina” 5(2) (1994), s. 326: „Zatem, choć zobowiązany zarówno wobec humanizmu, jak i scholastyki, Ficino w pewnym stopniu trzymał się z dala od obu ruchów. Rzeczywiście (...) w całej pracy Ficina można znaleźć wypowiedzi, które można traktować jako krytykę wartości kulturowych i metod zarówno humanizmu, jak i scholastyki”; s. 325: „Kristeller wykazał, że słownictwo filozoficzne Ficina i jego schematy koncepcyjne były w dużym stopniu zapożyczone od scholastycznego dyskursu filozoficznego powszechnego na uniwersytetach we współczesnym mu okresie”. W cytowanym artykule (s. 325–334) J. Hankins koncentruje się na dysonansie pomiędzy poglądami Ficina na edukację filozoficzną i jej scholastycznym charakterem w tamtym czasie. Na scholastycznym nauczaniu i co do jego formy, i w zakresie treści badacz ten skupia się w: *Plato in the Italian Renaissance*, s. 271–277. Jednocześnie trzeba podkreślić, że Ficino powszechnie funkcjonuje w literaturze przedmiotu jako humanista, skoro jednym z wyróżników tego miana ma być upowszechnianie (w tym tłumaczenie) tekstów kultury antycznej. Przykładowo E. Galli (*La morale nelle lettere di Marsilio Ficino*, Pavia 1897, s. 21) wskazuje, że sława filozofa, jaką cieszy się Florentyńczyk, nie koliduje z włączeniem go do grupy humanistów ze względu na jego zasługi w udostępnianiu starożytnych źródeł.

Ficino miał świadomość istnienia zagadnienia jedności intelektu, które było gorliwie dyskutowane w okresie rozkwitu scholastyki i nie uległo „przedawnieniu” w jego czasach. Znajduje to wyraz przede wszystkim w treści XV księgi dzieła, ale i pewnych terminologicznych rozstrzygnięciach w innych częściach *Teologii*... oraz przywołaniach tekstów komentujących arystotelesowską koncepcję intelektu. Jakkolwiek określenie opisywanego tekstu jako kontynuacji czy rozwinięcia sporu o jedność intelektu możliwościowego nie wydaje się uzasadnione¹¹⁷, bez wątpienia do pewnego stopnia dzieło jest związane z tą dyspu-

¹¹⁷ Interesujący jest brak zgody u badaczy myśli Ficina co do związku rozważań zawartych w *Teologii*... z zagadnieniem mononoizmu. E. Garin pisze (*La cultura filosofica*, s. 93), że wśród wielu obserwacji P.O. Kristellera dwie są szczególnie istotne – jedna odnosi się do tego, że wszelkie rozważania ficiniańskie wiążą się z duchowym wnętrzem, zgodnie z drugą zaś analizy Florentyńczyka są odrębne od problemów cechujących tradycję scholastyczną, np. oddzielenia intelektu czynnego czy jedności intelektu możliwościowego (Garin przywołuje oceny niemieckiego uczonego z *The Philosophy of Marsilio Ficino*, New York 1943, nie podając dokładnych referencji). W wydaniu zawartym w bibliografii niniejszego studium, tj. *Il pensiero filosofico*, na s. 254 czytamy, że „teoria *intellectus agens* nie jest dla Ficina istotna”; niemniej jednak na s. 351 Kristeller wskazuje: „Ficino, który szczególnie w teorii duszy w znacznej mierze zależał od tradycji, w niektórych ustępach zastosował także arystotelesowską koncepcję duszy w polemice przeciwko Awerroesowi, kładąc nacisk na to, że ponieważ dusza jest formą ciała, nie może być pomyślana poza istnieniem indywidualnym”). Garin także w dalszej części swojej pracy odwołuje się do analiz Kristellera (s. 94), zgodnie z którymi filozofia ficiniańska to refleksja duszy nad samą sobą, nad zajmowanym przez nią miejscem w uniwersum oraz jej przeznaczeniem, to medytacja nad duszą wcieloną, człowiekiem postrzeganym w jego związku ze światem, ludzkim życiem. Przy takim ujęciu problematyki duszy ludzkiej – zdaniem E. Garina – (s. 94) popełniają błędy ci, którzy łączą tę koncepcję z dyskusją na temat intelektu i zagadnieniami gnoseologicznymi kolejnego wieku. Odnosi się tu do pracy G. Saitty *Marsilio Ficino e la filosofia dell'umanesimo*, Firenze 1943, s. 233 sqq. (jest to drugie wydanie – pod zmienionym tytułem – cytowanej w niniejszym tekście pracy *La filosofia di Marsilio Ficino*, w tej ostatniej edycji s. 203 sqq.). Odmienne od Garinowskiego zdanie wyraża B. Lotti (*Mente, riflessione e consapevolezza di sé in Marsilio Ficino*, „Esercizi filosofici” 2 (2007), s. 146–147): „Temat autorefleksji przeplata się z głównym zagadnieniem w myśli ficiniańskiej, które stanowi odrzucenie awerroizmu. Refleksyjne autopoznanie umysłu jest podnoszone w argumentacji przeciw awerroistycznej doktrynie jedności intelektu. (...) Polemika z awerroistycznym monopsychizmem jest centralna w *Teologii Platońskiej*, w której cała księga XV jest poświęcona *confutatio Averrois* w zakresie koncepcji, w której potwierdzenie wieczności umysłu nie przydaje żadnej korzyści duszom ludzkim, skoro wieczny umysł jest jeden, podczas gdy liczne dusze jednostkowe są śmiertelne”. Nie jest to zupełnie nowe stanowisko, biorąc

tą ze względu na argumenty odrzucające koncepcję Awerroesa *expressis verbis*, ale też w związku z tym, że przedstawiając kognitywne wysiłki duszy, odnosi się do jednostkowej duszy ludzkiej. Podsumowując, jak wynika z przedstawionych powyżej rozważań, *Teologia Platońska* może być ujmowana jako traktat o nieśmiertelności (jednostkowej) duszy ludzkiej, z którą nieodzownie związane jest poznanie i oddawanie czci Bogu.

Ponieważ nie jest możliwe rzetelne przedstawienie problematyki nieśmiertelności duszy w odniesieniu do teorii poznania bez odwołania się do przyjętej koncepcji ontycznej i miejsca w niej bytu ludzkiego, stąd w kolejnej części niniejszego studium zostanie zaprezentowane stanowisko Florentyńczyka w zakresie budowy uniwersum.

pod uwagę, że już G. Toffanin (skrytykowany za to przez Krsitellera w monografii *Il pensiero filosofico*, s. 23) w swej słynnej pracy *Storia dell'umanesimo (dal XIII al XVI Secolo)*, Napoli 1933, s. 212 uznał, że autor *Teologii*... wpisuje się w polemikę dotyczącą mononoizmu.

FICINIAŃSKA SCALA ENTIUM CENTRALNE MIEJSCE DUSZY I JEGO POZNAWCZE KONSEKWENCJE¹

Teoria poznania Ficina sprzężona jest w sposób nierozzerwalny z jego koncepcją bytu, co stanowi jeden z charakterystycznych rysów myśli neoplatońskiej. Miejsce kolejnych stopni bytu jest zależne od zbioru ich cech ontycznych, które jednocześnie wyznaczają ramy możliwości kognitywnych i są decydujące dla relacji pomiędzy określonymi stopniami (*gradus*) tej struktury. Pozycja duszy w porządku bytowym jest zatem kluczowa dla jej możliwości poznawczych.

Hierarchia bytów jest opisana w pierwszej księdze *Teologii*... Kolejne jej rozdziały (II–VI) zawierają charakterystykę stopni bytu od najniższego po najwyższy. Pierwsze w tym porządku jest ciało (*corpus*), następnie jakość (*qualitas*), później dusza określona jako ruchoma wielość (*mobilis multitudo*), dalej aniołowie, tj. duchowa wielość nieruchoma (*multitudo immobilis*), a na szczycie tej drabiny – Bóg, czyli nieruchoma jedność (*immobilis unitas*)². Tak ujęta struktura ontyczna do pewnego stopnia wydaje się oryginalną koncepcją Ficina z zastrzeżeniem czynionym przez badaczy tej myśli dotyczącym jej neoplatońskiej

¹ Przy pisaniu niniejszego rozdziału wykorzystano materiały z drugiego rozdziału pracy doktorskiej autorstwa J. Papiernik pt. *Platon schrystianizowany? Marsilia Ficina intuicyjne poznanie idei drogą do zjednoczenia z Bogiem*, s. 72–110.

² Tytuły wspomnianych rozdziałów streszczają zawartą w tych fragmentach charakterystykę kolejnych stopni bytowych (M. Ficino, *Theologia*, vol. I, s. 2): rozdział II: *Ciało nie działa poprzez swoją własną naturę*. Rozdział III: *Powyżej formy podzielonej w ciele istnieje forma jednostkowa, tj. dusza*. Rozdział IV: *Dusza rozumna jest nieruchoma ze względu na substancję, ruchoma ze względu na działanie, ze względu na władzę częściowo jest nieruchoma, częściowo – ruchoma*. Rozdział V: *Ponad ruchomą duszą jest nieruchomy anioł*. Rozdział VI: *Ponad aniołem jest Bóg, ponieważ dusza jest ruchomą wielością, anioł nieruchomą wielością, Bóg jest nieruchomą jednością*. (Cap. II *Corpus natura sua nihil agit*; Cap. III *Supra formam divisam in corpore extat forma individualis, id est anima*; Cap. IV *Anima rationalis per substantiam immobilis est; per operationem est mobilis; per virtutem est partim immobilis, partim mobilis*; Cap. V *Super animam mobilem est immobilis angelus*; Cap. VI *Super angelum est deus, quoniam anima est mobilis multitudo, angelus multitudo immobilis, deus immobilis unitas*).

genezy: „Ficino prawie na pewno przejął tę pentadyczną strukturę od Proklosa i odczytywał ją u Plotyna, a następnie u Platona, a stąd i u preplatońskich mędrców czerpiących z Zoroastra”³. Oryginalność ficiniańskich rozwiązań odnosi się przede wszystkim do usytuowania duszy w centralnym miejscu hierarchii bytowej, stanowi ona środkowy element jako równo „oddalona” od najniższego oraz najwyższego elementu tego szeregu i jest jednocześnie „spoiwem” uniwersum świadczącym o jego ciągłości i jedności⁴.

³ M.J.B. Allen. *Introduction*, [w:] *Theologia*, s. xiv–xv; Por. także: A.B. Collins, *The Secular is Sacred*, s. 21; jak również P.O. Kristeller, *Il pensiero*, s. 103, gdzie czytamy: „Ficino wyraźnie rozpoczyna od Plotyna teorii hipostaz i modyfikuje ją stopniowo, pomijając określone elementy”. W interpretacji autorstwa Kristellera systemu Plotyna jego najpełniejsza forma obejmuje: *έν, νοϋς, ψυχή, αίσθησις, φύσις, σῶμα*. Znajduje to odzwierciedlenie w Ficiniańskim Komentarzu do „Uczty” (*Opera*, vol. II, s. 1361; cały tekst: *Commentarium in Convivium Platonis de amore*, s. 1320–1363), choć należy zaznaczyć, że w tym samym tekście (który jest wcześniejszy niż *Theologia* – został napisany w 1469 roku. Na nowo był zredagowany w latach 1474–1475 z inicjatywy Wawrzyńca Medyceusza, a następnie przetłumaczony na język włoski. Na ten temat np. J. Festugière, *La philosophie de l’amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVIe siècle*, Paris 1941, s. 27–29; R. Marcel, *Marsile Ficin*, s. 336–341; Festugière datuje powstanie wspomnianego tekstu na 1467 rok, ale Marcel w swoim wydaniu tego dzieła ostatecznie ustalił czas jego napisania na rok 1469: R. Marcel, *Marsilie Ficin sur le Banquet de Platon*, Paris 1956, s. 45) autor wyodrębnia pięć lub cztery sfery ontyczne (*Opera*, vol. II, s. 1324, 1351). Na tę rozbieżność wskazuje M.J.B. Allen w *Ficino’s Theory of the Five Substances and the Neoplatonists’ Parmenides*, „The Journal of Medieval and Renaissance Studies” 12 (1982), s. 21 (przedruk w: idem, *Plato’s Third Eye: Studies in Marsilio Ficino’s Metaphysics and its Sources*, Aldershot 1995). W opinii Allena, którą szeroko uzasadnia w przytoczonym artykule, ficiniańska pentada wyeksponowana w *Teologii...* została opracowana na podstawie Proklosowej (choć uzależnionej od wcześniejszych neoplatońskich odczytań) interpretacji *Parmenidesa*.

⁴ Jak wskazano już w przypisie powyżej, neoplatoński rodowód ficiniańskiego łańcucha bytowego jest bezdyskusyjny, interpretatorzy różnią się zaś co do bezpośrednich nawiązań, akcentując już to wpływ projektu Plotyna, już to Proklosa, rzadziej innych myślicieli neoplatońskich. Na ten temat zob. przede wszystkim: M.J.B. Allen, *Ficino’s Theory of the Five Substances*, s. 19–44; idem, *Icastes: Marsilio Ficino’s Interpretation of Plato’s „Sophist”*, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1989, s. 439–82; P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico*, s. 86–123 (rozdział V: *L’unità del mondo*, szczególnie s. 77, 102–105), 176–178, 266–268; G. Saitta, *La filosofia di Marsilio Ficino*, s. 103–105; R. Marcel, *Marsile Ficin*, s. 664–668; M. Heitzman, *Studia nad Akademią Platońską we Florencji*, cz. III, Kraków 1936, s. 239. Według B.P. Copenhavera i Ch.B. Schmitta (*A History of Western Philosophy*, t. 3: *Renaissance Philosophy*, New York 2002, s. 149) proklosowe *Teologia Platońska* i *Elementy teologii* są głównym źródłem ficiniańskiej koncepcji: „Ważnym i wyraźnie

Ciało

Najniższy stopień w łańcuchu ontycznym stanowi ciało, które określa za Platonem – jak sam twierdzi – jako zbudowane z materii oraz ilości (*quantitas*). Jeśli chodzi o materię, dotyczy jej jedynie bycie rozciągłą oraz poddaną działaniu czegoś innego, a więc może jedynie doznawać, a nie działać. Ilość natomiast jest po prostu rozciągłością materii, czy też podłożem podziału, poprzez które materia podlega niekończącemu się doznawaniu. Zatem ciało jest pozbawione formy i całkowicie pasywne⁵. Ciało, inaczej: materia cielesna⁶, jest ostatnim elementem

neoplatoniskim elementem *Teologii* jest hierarchia rzeczywistości, która gwarantuje nieśmiertelność człowieka i stanowi porządek, poprzez który dusza przechodzi, gdy ucieka z więzienia swojego ciała. Dusza racjonalna zajmuje środkowe miejsce w serii pięciu poziomów, z których dwa najwyższe w swoim długim traktacie Ficino nazwał «umysłem anielskim» i «boskim słońcem»; wszystkie trzy stoją powyżej dwóch niższych rodzajów bytu, «aktywnej jakości» i nadaje ona pewne formy materii oraz «bezwładnej masie ciał», które znajdują się na spodzie. To, co wyższe w hierarchii odpowiada trzem hipostazom – Jedni, Umysłowi i Duszy – które według Plotyna są boską częścią rzeczywistości. Ponieważ Plotyn nie porządkuje hipostaz starannie i konsekwentnie, wymieniając ich cztery, pięć lub sześć w tym lub innym miejscu, jego sukcesorom, czyli głównie Jamblichowi i Proklosowi, pozostało uzupełnienie szczegółami relacje hipostaz pomiędzy sobą oraz z rzeczami poniżej. Proklos pozostawił najwyraźniejsze metafizyczne plany w *Elementach teologii* i *Teologii Platonskiej*; ich pięcioelementowe schematy miały wpływ na ficiniańską sekwencję: Bóg, anioł, dusza, jakość i ciało, w której centralność duszy dała jej rolę osłabiającą pozycję anielską z górnej części hierarchii i jakości w części niższej”. Zamieszczona w tym rozdziale analiza gradacji ontycznej Ficina najobszerniej ujmuje dwa stopnie struktury bytowej – duszę i Boga, ponieważ główne zagadnienie tego studium dotyczy przede wszystkim relacji pomiędzy nimi. Wszak zdolność duszy do kontaktu z Bogiem i forma tej łączności są podstawowym odniesieniem dla całej *Teologii Platonskiej* i głównym odniesieniem dla badań zawartych w niniejszej pracy.

⁵ M. Ficino, *Theologia*, vol. I, I.2, s. 18: *Quoniam corpus apud Platonem ex materia quadam constat et quantitate, atque ad materiam extendi et affici pertinet solum, et ipsa extensio affectioque passionis quaedam sunt. Quantitas autem aut nihil est aliud quam extensio ipsa materiae, aut si quid aliud est, est tamen res quaedam talis, ut divisioni subiecta sit semper et materiam sequentibus omnibus subiiciat passionibus et nihil effundat in materiam alienam; consequens est ut corpus ipsum, quatenus corpus, agat quidem nihil, sed soli passioni subiiciatur*. Powołując się na Platona, autor nie podaje dokładnych referencji. Według Marcela odniesieniem jest *Timajos* 31b et sqq. Podobnie M.J.B. Allen i J. Warden przypuszczają, że Ficino odnosi się do *Timajosa* 31b oraz 53c.

⁶ Najniższe ogniwo łańcucha ontycznego nazywane jest także *materia corporalis* w celu odróżnienia go od materii pierwszej, której brakuje nawet ilości rozumianej jako rozciągłość przestrzenna. Por. P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico*, s. 33. Jak wyjaśnia Fi-

natury i jako taki od wszystkiego doznaje, samodzielnie natomiast nie działa, nie ma już bowiem niczego poniżej, na co mogłoby oddziaływać⁷.

Jakość

Kolejny element bytowy to jakość (*qualitas*), tj. forma cielesna. Opisując jej funkcje, jako pierwszą Ficino wskazuje umożliwienie działania ciałom w naturze⁸. Co istotne, *qualitas* stanowi jednak specyficzną formę, mianowicie taką,

cino, materia pierwsza jest pozbawiona jakiegokolwiek jakości i jakiegokolwiek określenia, ponieważ w innym przypadku nie byłaby zdolna do przyjmowania form przeciwnych jej własnej (M. Ficino, *Theologia*, vol. II, V.4, s. 18: *Non enim esset infima, si quam haberet perfectionem et agendi facultatem sibi ex forma propria naturale, nec esset ad aliam formam formae suae repugnantem idonea*). Nie może też ulegać modyfikacji w zakresie tego, czym jest, poza unicestwieniem. Skoro zaś natura niczego nie unicestwia, materia nie może przestać istnieć. Materia pierwsza nie powstaje i nie ulega zniszczeniu w procesie charakterystycznym dla rzeczy naturalnych. Ponieważ jest podstawą tego, co cielesne, gdyby była zniszczona, cała struktura świata zapadłaby się. (Ibidem, vol. II, V.4, s. 26: *Materia nequit ex eo quod est aliter permutari quam si vertatur in nihilum. In nihilum verti aliquid natura non patitur*. Ibidem, s. 22: *Materia vero haec ideo numquam corrumpitur, quia totius naturae corporalis est fundamentum, quo diruto omnis mundi machina corrueat*). Obszerna analiza wzmiankowanego zagadnienia zawarta jest w: J.G. Snyder, *Matter and Method in Marsilio Ficino's „Platonic Theology”*, praca doktorska, City University of New York 2008 (szczególnie rozdział III, s. 106–161). Zob. także S. Kodera, *Narcissus, Divine Gazes and Bloody Mirrors. The Concept of Matter in Ficino*, [w:] Marsilio Ficino. *His Theology, His Philosophy, His Legacy*, s. 285–306 (rozszerzona wersja tego materiału w: S. Kodera, *Disreputable Bodies: Magic, Medicine and Gender in Renaissance Natural Philosophy*, Essays and Studies, vol. 23, Toronto 2010, s. 47–111, rozdział pt. *Matter as a Mirror: Marsilio Ficino and Renaissance Neoplatonism*); A.B. Collins, *The Secular is Sacred*, s. 8–10.

⁷ M. Ficino, *Theologia*, vol. I, I.2, s. 22: *ultimum [in natura], quod est materia corporalis, pati oportet ab omnibus, agere vero per se in aliud minime, cum nihil sit infra ipsam, quod ab ipsa patitur*.

⁸ Ibidem, s. 22: „Pitagorejczycy uważają, że ciało jest nieskończoną mnogością, ponieważ bez końca ulega podziałowi. Jeśli zatem ciała wydają się działać, nie staje się to dzięki ich ciężarowi, jak uważali zwolennicy Demokryta, cyrenaicy i epikurejczycy, ale z powodu umieszczonych w nich siły i jakości. Nic w tym zdroźnego. Gdzie rodzi się bowiem opozycja przeciwieństw, tam następuje działanie naturalnych ciał. Ta opozycja rodzi się w rodzaju jakości” (*Infinitam multitudinem corpus esse Pythagorici arbitrantur, quoniam absque fine dividitur. Si quid igitur agere corpora videantur, non ex ipsa sui mole, ut Democritii, Cyrenaici, Epicurei putaverunt, sed ex aliqua vi et qualitate illis insita operantur. Nec iniuria. Ubi enim contrariorum oritur oppositio, ibi naturalium corporum editur actio. Oppositio illa nascitur in genere qualitatum*).

która ulega zanieczyszczeniu materią. Natura formy jest czysta, efektywna i aktywna. Jeśli jednak jest nasycona materią, staje się podzielna i nieczysta, podlegająca doznawaniu i niestosowna⁹. Tkwiąc w materii, jakość wraz z nią rozszerza się i dzieli. Skoro zależy od niej, gdy się odłącza, ulega zniszczeniu – wszak jest podtrzymywana przez materię jak przez podłoże. Jeżeli nie może sama siebie podtrzymywać, nie może też istnieć samodzielnie; ponieważ leży w czymś innym, od czegoś innego jest zależna¹⁰. Natura niesamodzielności jakości nie tylko odnosi się do konieczności łączenia się z materią¹¹, ale dotyczy też jej pochodzenia. Nie może pochodzić od materii pozbawionej form, nie może również brać początku od innej jakości, jako że – istniejąc w danym ciele – nie ma zdolności nadawania formy innemu ciału¹². Z tego Ficino wnioskuje, że ponad wszelkimi jakościami musi być jakaś niecielesna substancja¹³, która przenika ciała, kierując nimi, a jakości cielesne są jej narzędziami. Niestabilne z natury jakości nie mogą odpowiadać za zachowanie stabilnego porządku następstwa zrodzenia, o ile nie

⁹ Ibidem, vol. I, I.3, s. 28: *Qualitas forma quaedam est. Formae natura simplex, efficax, agilis ad agendum, unde forma a physicis actus saepe vocatur. Natura huiusmodi in materiae inficitur gremio: ex simplici divisibilis impuraque, ex activa passioni obnoxia, ex agili fit inepta.*

¹⁰ Ibidem, s. 30: *Adde quod qualitas, quia ita inhaeret materiae, ut cum ea dilatetur et divitatur, materialis, ut ita dixerim, prorsus evadit ac, si a materia separetur, corrumpitur. Quocirca seipsam non sustinet, sed a materia tamquam subiecto sustinetur. Quod vero seipso sustinere non potest, multo minus ex seipso subsistere. Itaque cum in alio iaceat, ab alio certe non dependet.*

¹¹ Ibidem, s. 34: *qualitas, quia esse nequit absque fomento materiae, ideo materiae suae non dominatur.*

¹² Ibidem: *Non igitur potest corporis alicuius qualitas corpus sola sua potestate formare.*

¹³ Substancjami Ficino nazywa stopnie hierarchii ontycznej. Nie są one rozumiane, jak u Arystotelesa, jako konkretne indywidua, ale jako gatunki. Substancja rzeczy jest pojmowana przede wszystkim w definicji tejże rzeczy (por. M. Ficino, *Theologia*, vol. II, VIII.4, s. 304–306). W przypadku wymienianych elementów bytu poziom ogólności ich charakterystyki jest po prostu jeszcze większy. Ontyczna samodzielność substancji wiąże się z tym, że z natury i ze względu na swój status są one wcześniejsze niż ilość lub inne przypadłości. To zaś, co wcześniejsze, może istnieć bez tego, co późniejsze, zatem substancja może istnieć bez podziału ilościowego (ibidem, vol. I, I.3, s. 46: *substantia per naturam et dignitatem prior est quantitate ac reliquis accidentibus. Et quia quod prius est, potest esse a posteriore seorsum, potest esse substantia quaedam sine quantitatis divisione*). Na pytanie, które może się zrodzić w zestawieniu tego wyjaśnienia z opisem ciała jako pierwszego elementu bytowego (stanowiącego materię określoną poprzez rozciągłość przestrzenną), odpowiedzieć można, że podział ilościowy dotyczy ciała w jego skonkretyzowanym sposobie istnienia, jako substancja zaś odznacza się immanentną zdolnością do podlegania podziałowi ilościowemu.

są rządzone przez porządek wyższej przyczyny¹⁴. Wracając do funkcji jakości, Ficino podkreśla jej rolę w ruchu ciał, ale zaznacza jednocześnie, że jest niewystarczająca, ponieważ jednocząc się z ciałem, nie dysponuje dostateczną siłą potrzebną do tego, by ciała poruszały się:

Jakość jest najbliższa ilości. Przeto jakość nie jest w pełni zdolna do zewnętrznej aktywności. Jeśli zatem wykazuje ułomność w zakresie działania, jest kierowana przez przewyższającą [ją] substancję mającą pełną zdolność [w tym zakresie]. Nie dziwi jednak niedoskonałość jakości, ponieważ w momencie zrodzenia rozprasa się w długości i głębokości materii i topi się [jak] w rzece Lete. Z tego powodu dzieje się tak, że gdy jakość dąży do uczynienia czegoś, jest jakby zwyciężana przez beczynną materię. [Jakość] nie ma siły, by sama z siebie zwyciężyła materię. Zatem nigdy sama nie wprawi niczego w ruch, chyba że będzie wspierana przez przewyższającą ją przyczynę¹⁵.

Tak scharakteryzowana sfera bytowa wydaje się oryginalnym aspektem koncepcji Ficina. Trzeba jednak podkreślić, że również cechuje się neoplatoniskim rodowodem. Według P.O. Kristellera jest zapożyczona od Plotyna, a zasadnicza różnica polega na tym, że w *Enneadach* jakość nie jest samodzielną hipostazą, w *Teologii*... natomiast zyskuje status niezależnego stopnia na skali bytów¹⁶.

¹⁴ Ibidem, s. 36: *Quamobrem praeter omnes huiusmodi formas inesse oportet omnibus et praeesse substantiam quandam incorporealem per corpora penetrantem, cuius instrumenta sint corporeae qualitates. Quo enim pacto qualitates singulae, quae suapte natura instabiles inordinataeque sunt, aut stabilem ordinem in generationis succezione servarent, nisi per ordinem altioris causae stabilem regerentur (...).*

¹⁵ Ibidem, s. 42: *Qualitas autem est proxima quantitati. Itaque non est omnino sufficiens qualitas ad extrinsecam actionem. Si ergo claudicat ad agendum, a substantia superiore dirigitur, quae omnino sit potens. Merito qualitas claudicat, quoniam eo ipso momento quo nascitur, spargitur per materiae latitudinem profunditatemque et quasi Letheo flumine mergitur. Quo fit ut, antequam ipsa agat quicquam, a materia quasi inficiente quodammodo superetur. Numquam ergo vis eius vincit per se materiam. Idcirco numquam per se movebit, nisi a superiore causa roboretur.*

¹⁶ P.O. Kristeller, *Il pensiero*, s. 104: „Podczas gdy *αἰσθησις* i *φύσις* [u Plotyna] są ściśle związane z prawdziwą i właściwą duszą, jakość [u Ficina] w sposób klarowny jest od niej oddzielona i wraz z ciałem może tworzyć niższą połowę świata”. Por. *Enneady* IV. 2.1. W *Enneadach* jakość (*ποιόν*) może być rozumiana przede wszystkim jako immanentna idea czy forma rzeczy cielesnej, poprzez którą rozpoznajemy byty zmysłowe. Koncepcja ta klaruje relację między światem zmysłowym i intelektualnym. Na ten temat: G. Karamanolis, *Plotinus on Quality and Immanent Form*, [w:] *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism: Proceedings of the European Science Foundation*

Warto także zauważyć, że rola jakości w Ficiniańskiej koncepcji jest znacznie ograniczona. Wynika to zarówno z obszerności samego jej opisu w *Teologii...*, jak i odniesień do tej substancji w innych fragmentach dzieła – są raczej sporadyczne i lapidarne, zwykle stanowią część uzasadnień harmonijnego układu bytowego świata lub konieczności istnienia, bądź charakterystyki określonego elementu bytowego, nie zaś analizę właściwości czy sposobu funkcjonowania jej samej¹⁷.

Dusza

Z opisu jakości wynika, że nie stanowi ona dostatecznej zasady ruchu rzeczy cielesnych i mocy stwórczej. Potrzebna jest wyższa przyczyna, która – jeśli także byłaby zależna od materii – z tych samych powodów, co *qualitas*, wymagałaby kolejnej przyczyny dla siebie samej. Rozumowanie tego rodzaju natomiast prowadziłoby do cofania się w nieskończoność¹⁸. Niezbędna okazuje się zatem czyista forma niezależna od materii¹⁹, a taką jest dusza:

Exploratory Workshop (il Ciocco Castelvechio-Pascoli, June 22–24 2006), eds. R. Chiara-donna, F. Trabattoni, Leiden–Boston 2009, s. 79–100 (dalsze referencje w cytowanym artykule). Na rodowód jakości w myśli neoplatonńskiej wskazuje też Allen w przytaczanych fragmentach prac dotyczących koncepcji ontycznej Ficini *en bloc*. Zob. także P.O. Kristeller, *Ficino and His Work*, s. 27; A.B. Collins, *The Secular is Sacred*, s. 10–13.

¹⁷ E.g. por. M. Ficino, *Theologia*, vol. I, III.1, s. 220, 222; III.2, s. 236–238; IV.1, s. 274; inny charakter mają fragmenty: vol. I, I.2, s. 22–26; vol. II, VII.7, s. 240–244.

¹⁸ Ficino często stosuje *regressus ad infinitum* jako argument za odrzuceniem rozumowania prowadzącego do takiego ciągu; por. P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico*, s. 48–49.

¹⁹ M. Ficino, *Theologia*, vol. I, I.3, s. 44: *formas corporales non habere ex se invicem generationem sufficientem, sed causam postulare insuper aliquam altiore. Quae quidem superior causa, si rursus forma esset similiter iuncta materiae, ab alia iterum substantia superiore descenderet. Tandem, ne fiat infinitum progressio, ad formam aliquam perveniendum est quae nullis sit mixta corporibus*. Przytoczone uzasadnienie nie tylko stanowi odwołanie do ciągu w nieskończoność, ale jego konstrukcja odzwierciedla też wnioskowanie szeroko przez Ficini stosowane w analizie bytów. Polega ono na tym, iż przyjmuje się, że dwie substancje pozostają w określonej zależności obejmującej ich rangę w taki sposób, że doskonałość niższej tym bardziej przysługuje wyższej (por. P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico*, s. 78–79). W odniesieniu do opisywanych stopni bytu ujawnia się to w tym, że dusza dalece doskonalej niż jakość formuje ciało, skoro ta druga nie ma w sobie dostatecznej władzy tworzenia i nawet w swoim istnieniu zależna jest od ciał.

Jak od ciała, które jest najniżej [w hierarchii bytów], wzniesliśmy się do formy cielesnej niejako pośredniej (ponieważ zawiera pewne aspekty ciała, kiedy rozciąga się w tym, co cielesne, ale nie zawiera [innych aspektów ciała], ponieważ nie jest czymś złożonym z formy i materii), tak teraz od tego pośredniego postąpimy ku formie wznioślejszej, tj. niecielesnej, która nie ma żadnych cech ciała, która nadaje ciałom właściwości, która, ponieważ trwa sama z siebie, nazywana jest prawdziwą formą lub istotą²⁰.

Tak pojmowana dusza²¹ (stanowiąca prawdziwą, bo niezależną od ciała, ale nadającą mu jakości, formę) określana jest w Ficiniańskim projekcie jako *tertia essentia*, zajmuje bowiem trzecią, a więc centralną w pięciostopniowej skali bytów, pozycję, bez względu na to, czy analizuje się ten porządek „od dołu”, tj. od ciała, czy „od góry”, tj. za początek biorąc byt boski²². Konieczność istnienia takiego stopnia bytowego filozof wywodzi z rozważań dotyczących cech innych szczebli porządku natury. Odwołując się do ustaleń platoników, wskazuje, że anioł – jako nieruchoma wielość – istnieje, natomiast jakość – ze względu na ciągłe zmiany – staje się. Wobec tego te dwie substancje różnią się od siebie całkowicie: druga z wymienionych podlega ciągłym modyfikacjom i zradza się

²⁰ M. Ficino, *Theologia*, vol. I, I.3, s. 52: *Ut sicut a corpore tamquam infimo ascendimus ad formam corpoream quasi mediam, (quia habet corporis aliquid, dum dilatatur in corpore, aliquid vero non habet, siquidem ipsa non est aliquid ex materia et forma compositum), ita nunc ab hoc medio ad formam subliniorem, incorpoream scilicet, provehamur quae nihil habeat corporis, quae corporibus distribuat qualitates, quae, quoniam per se subsistit, vera forma et essentia nominatur.*

²¹ Ficino przyjmuje podział duszy na wegetatywną, zmysłową i rozumną. Dusza rozumna obejmuje, podobnie jak u Platona, trzy rodzaje, takie jak: (a) dusza świata, (b) dusze ośmiu sfer i czterech elementów oraz (c) dusze istot żywych, które są zawarte w poszczególnych sferach. Rozdział pierwszy czwartej księgi *Teologii*... zatytułowany jest (M. Ficino, *Theologia*, vol. I, s. 248): *Tres sunt animarum rationalium gradus. In primo est anima mundi, in secundo animae sphaerarum, in tertio animae animalium quae in spheris singulis continentur.* Por. Platon, *Timajos*, 34; Plotyn, *Enneady*, VI, 4, 14. W odniesieniu do głównego zagadnienia, tj. poznania Boga, analiza przedstawiona w tej części studium dotyczy trzeciego z wymienionych typów.

²² M. Ficino, *Theologia*, vol. I, III.2, s. 230–232: *in quinque gradus iterum omnia colligamus, deum et angelum in arce naturae ponentes, corpus et qualitatem infimo, animam vero inter illa summa et haec infima mediam, quam merito essentiam tertiam ac mediam more Platonico nominamus, quoniam et ad omnia media est et undique tertia. Si a deo descenderis, tertio descensus gradu hanc reperis; tertio quoque ascensus gradu, si supra corpus ascenderis.* Określenie *tertia essentia* odnosi się do duszy rozumnej (ibidem, vol. I, I.3, s. 52): *Tertia inquam essentia, quam etiam suo loco rationalem animam appellabimus.*

do bycia, podczas gdy pierwsza pozostaje niezmienna i istnieje nieprzerwanie. Ponieważ zaś zgodnie z przyjętymi przez autora *Teologii...* neoplatońskimi zasadami hierarchia bytowa nie może odznaczać się nieciągłością, potrzebny jest jakiś pośredni byt, który cechuje się pewnym podobieństwem do obydwu wymienionych ogniw łańcucha ontycznego. Jest on czymś, co podlega ruchowi zawsze, dzięki temu z aniołem dzieli wieczność, z jakością – bycie poruszonym²³.

Podobnie (tj. odwołując się do tego, że uniwersum nie może być nieciągłe, tj. odznaczać się bytowymi „lukami”) konieczności istnienia *tertia essentia* filozof dowodzi w dalszym fragmencie tego samego rozdziału. Uznaje, że doskonałość tego, co składa się z części, jest uwarunkowana ścisłym złączeniem elementów składowych, które gwarantuje harmonię tejże rzeczy z samą sobą i uniemożliwia jej łatwy rozpad. W przypadku obiektów cielesnych taka struktura jest widoczna w tym, że najbardziej różniące się od siebie elementy, tj. ziemia i ogień, są spajane poprzez powietrze i wodę. Tym bardziej taki „mechanizm” musi dotyczyć części całego dzieła Boga. W naturze to Bóg i ciało stanowią diametralnie różniące się od siebie ekstrema. Nie może połączyć ich anioł, ponieważ kieruje się ku Bogu, ignorując ciało, nie może dokonać tego także jakość, skoro jest ściśle związana z tym, co materialne i do tego stopnia oddala się od wyższych substancji, że sama staje się cielesna. W opisanym układzie brakuje zatem spojenia – tym właśnie jest *tertia essentia*, która istnieje w taki sposób, że trzyma się tego, co powyżej, nie opuszczając jednocześnie tego, co poniżej, a zatem łączy te dwie odległe sfery²⁴.

²³ Ibidem, III.2, s. 232: *Huiusmodi essentiam in natura summopere necessariam arbitramur. Quoniam angelus quidem, ut Platonici dicunt, vere est, id est stat semper, qualitas fit, id est movetur aliquando, ideo qualitas omnino differt ab angelo, tum quia haec movetur, ille manet, tum haec fit aliquando, ille est semper. Ergo opus est medio, quod partim cum angelo, partim cum qualitate conveniat. (...) medium erit illud quod semper fit, id est movetur. Quod quia semper est, cum angelo congruit; quia movetur, cum qualitate. Unde sequitur esse oportere essentiam tertiam horum mediam, quae semper moveatur et vivat suoque motu vitam diffundat in corpora.*

²⁴ Ibidem, s. 232–234: *omne opus, quod constat ex pluribus tunc est perfectissimum quando ita ex suis membris conglutinetur, ut unum fiat undique, sibi constet et consonet, neque facile dissipetur. Quod liquido in quatuor elementorum temperamento corporalis natura demonstrat, ubi terra et ignis longe distantes per aerem copulantur et aquam. Multo magis in universo dei opere connexio partium est ponenda, ut unius dei unum quoque sit opus. Deus et corpus extrema sunt in natura, et invicem diversissima. Angelus haec non ligat, nempe in deum totus erigitur, corpora negligit. Iure perfectissima et proxima creatura dei fit tota divina transitque in deum. Qualitas etiam non connectit extrema, nam declinat ad corpus, superiora relinquit, relictis incorporeis fit corporalis. Hucusque extrema sunt omnia, seque invicem superna et inferna fugiunt competenti carentia vinculo. Verum essentia illa tertia interiecta talis existit ut superiora teneat, inferiora non deserat, atque ita in ea supera cum inferis colligantur.*

Bóg posiada byt z siebie, w sobie i przez siebie. Anioł posiada byt od Boga, ale jest w sobie i dla siebie. Dusza rozumna nie posiada bytu od siebie ani też dla siebie, ponieważ nie zachowuje swojego bytu jedynie dla siebie, ale łączy się z ciałem. Jednakże posiada byt w sobie ze względu na to, że jest on ufundowany na jej istocie. Aby to dokładnie zobrazować, Ficino przywołuje platońskie – jak twierdzi – odwołanie do duszy Słońca, które świeci w sobie, oświetlając Słońce, ale jednocześnie nie traci nic ze swego światła. Jeśli chodzi o formy cielesne – nie mają bytu z siebie, dla siebie ani w sobie. Są tak ofiarowane materii, że z nich i z materii tworzy się pewne szczególne *compositum*, na którym ufundowany jest ich byt i którego bytem jest ruch. Niemniej jednak forma tego *compositum* nie stanowi właściwej podstawy jego bytu. W tak uporządkowanej naturze nie ma braku, ale byłby, gdyby nie istniała jakaś niecielesna forma ciała. Dzięki duszy rozumnej zachowana jest integralność uniwersum²⁵.

Umiejscowienie duszy nierozzerwalnie wiąże się z jej możliwościami, cechami i sposobem działania. Ponieważ w pewnym zakresie jej charakterystyka dotyczy i wyższych, i niższych obszarów bytowych, równocześnie podlega ruchowi (podobnie jak ciała i jakość) i jest nieruchoma (podobnie jak anioł i Bóg). Instynktownie niejako wznosi się ku temu, co ponad nią, nie pozostawiając rzeczy niższych i zstępuje do tego, co poniżej niej samej, nie opuszczając rzeczy wyższych. W innym przypadku nie byłaby prawdziwym łącznikiem ontycznym²⁶.

Atrybuty bytów skrajnych w porządku natury wyznaczają specyfikę duszy. Poza wzmiankowanym powyżej jednoczesnym podleganiu ruchowi i byciu nieruchomym, Ficino pisze o jednoczesnej podzielności i niepodzielności *tertia essentia*. Bóg i anioł nie mogą podlegać podziałowi czasowemu lub przestrzen-

²⁵ Ibidem, vol. V, XV.2, s. 44–46: *Deus esse posidet a se, in se atque pro se. Angelus non a se, quoniam a deo, sed in se atque pro se. Forma corporis, qualis rationalis est anima, neque a se habet esse, quoniam fit ab alio, neque pro se ipsa tantum esse suum servat, quia ipsum communicat corpori; esse tamen habet in se, quia suum esse in eiusdem fundatur essentia suaeque essentiae actus est proprius, sicuti solis anima secundum Platonicos in se lucet et illuminat solem, ita tamen ut lumen proprium non amittat. Forma vero corporalis esse neque a se neque pro se habet, ut etiam anima, neque rursus in semetipsa. Ita enim est materiae dedicata ut ex ea et materia tale fiat compositum, in quo proprie esse ipsum fundetur et cuius esse sit actus; forma autem eius non sit ipsius esse proprium fundamentum. Hoc ordine carere natura non debet; careret autem, nisi esset forma quaedam corporis non corporea.*

²⁶ Ibidem, vol. I, III.2, s. 234: *Est enim immobilis, est et mobilis. Illinc cum superiori-bus, hinc cum inferioribus convenit. Si cum utrisque convenit, appetit utraque. Quapropter naturali quodam instinctu ascendit ad supera, descendit ad infera. Et dum ascendit, inferiora non deserit. Et dum descendit, sublimia non relinquit. Nam si alterutrum deserat, ad extremum alterum declinabit; neque vera erit ulterius mundi copula.*

nemu. Natomiast ponad ciałem i jakością, jako rozproszonymi w czasie i przestrzeni, musi istnieć harmonizujące świat *medium*, które mogłoby być podzielone przez bieg czasu, ale nie wymiar i które nie pozostaje zawsze „skupione w swojej naturze” jak Bóg czy anioł, ani nie ulega rozproszeniu na części jak ciała czy jakości. W równej mierze dusza jest więc podzielna i niepodzielna²⁷. Zagadnienie to filozof rozwija, wskazując na podzielność duszy ze względu na to, że komunikuje się z różnymi częściami ciała. Co więcej, określa się ją jako podzielną także dlatego, że jej cień jest obecny w całym, podlegającym podziałom ciele; przypisuje się jej natomiast niepodzielność, skoro w sposób niepodzielny cała znajduje się wszędzie w ciele. Ponadto dusza jest niepodzielna, gdyż posiada trwałą i tworzącą jedną całość substancję, a podzielna, skoro w procesie swego działania dzieli się na wiele części, kiedy działa poprzez ruch i w czasie. Ponownie – jest niepodzielna, bowiem spogląda na byty wyższe, które całkowicie są jednością, a podzielna, gdyż zwraca się ku bytom niższym, będącym zupełnie podzielnymi²⁸.

Taka charakterystyka prowadzi do wniosku, że dusza, tak zasadniczo różniąc się od innych elementów łańcucha ontycznego, a równocześnie będąc im tak bliska, jest czymś wyjątkowym w świecie natury. Łączy w sobie dystynktywne elementy pozostałych, diametralnie różnych i niesprowadzalnych do siebie sfer bytowych. Ficino wnioskuje, że dusza jest wszystkimi rzeczami, stanowi więc wyjątkowy element uniwersum, tj. taki, który należy wręcz nazwać spoiwem świata:

Pozostałe rzeczy poniżej Boga są każda czymś szczególnym w sobie, ale dusza jest jednocześnie wszystkimi rzeczami. Zawiera w sobie boskie obrazy, od których jest zależna i które stanowią przyczyny i wzorce niższych bytów niejako przez nią stwarzanych. Ponieważ jest środkiem wszystkiego, posiada władze wszystkiego. A skoro

²⁷ Ibidem, s. 240: *Talis quaedam natura in ordine mundi videtur summopere necessaria, ut post deum angelumque, qui neque secundum tempus neque secundum dimensionem dividui sunt, ac supra corpus et qualitates quae tempore dimensioneque dissipantur, sit medium competens, quod temporali quidem discursione quodammodo dividatur, non tamen sit dimensione divisum; neque rursus in sua quadam natura collectum maneat semper ut illi, neque in partes discernatur ut ista, sed individuum sit pariter et dividuum.*

²⁸ Ibidem, s. 240: *haec essentia et dividua sit simul et individua: dividua, quia per divisionem corporis vitalem sui umbram diffundit, dum diversis partibus corporis se communicant; individua, quia integra simul adstat et simplex. Dividua, inquam, quia umbra eius in toto corpore est dividuo; individua, quia ipsa per modum individuum est in qualibet corporis parte tota. Individua rursus, quoniam stabilem habet unitamque substantiam; dividua, quoniam per operationem in plura dividitur, dum per motum operatur et tempus. Individua tertio, quia suspicit superiora quae admodum sunt unita; dividua, quia ad inferiora declinat, quae plurimum dividuntur.*

jest taka, przechodzi we wszystko. Ponieważ zaś jest prawdziwym spoiwem całości, kiedy przechodzi w jakieś rzeczy, nie opuszcza innych, ale przechodzi w rzeczy jednostkowe, zawsze zachowując wszystkie rzeczy. Wobec tego można nazwać ją centrum natury, środkiem wszystkiego, łańcuchem świata, obliczem wszystkiego i węzłem oraz łącznikiem świata²⁹.

W odniesieniu do tego opisu duszy, a szczególnie w związku z jej podzielnością i niepodzielnością, które to określenia filozof odnajduje – jak twierdzi – u Timajosa z Lokri oraz Platona w dialogu *Timajos*, powstaje pytanie o nieśmiertelność bytu tego rodzaju. Jak wyjaśnia Ficino, choć dusza sama lokuje się w rzeczach cielesnych, nie podlega śmierci. Jako całość wchodzi w ciało, cała znajduje się w każdej jego części, i w ten sam sposób z niego uchodzi. Nie staje się poprzez to samowprowadzenie zależna w swym istnieniu od rzeczy materialnej. Kieruje tym, co cielesne, a jednocześnie tkwi w rzeczach boskich, jest „panią” ciała, nie zaś ich „towarzyszką”, stanowiąc wielki cud w naturze³⁰. Harmonia uniwersum wymaga braku wyraźnych „wyrw” w konstrukcji bytowej. Nawet nieprzekraczalna odmienność świata duchowego i cielesnego wpisuje się w szerszy plan bytowej jedności. Tę jedność gwarantuje dusza, która stanowi najniższą formę bytów duchowych będącą w bezpośrednim kontakcie z naturami cielesnymi. Co więcej, ponieważ wyróżnia się duszę rozumną i nierozumną, a ta ostatnia istnieje jedynie poprzez obecność w ciele, można w pewnym sensie powiedzieć, że dusza jest najwyższym elementem świata cielesnego.

Porządek natury wymaga ponadto, by istniały: czyste dobro, dobro intelektualne (czysty intelekt), intelekt duszy (czysta dusza) i **dusza cielesna**. Pierwszy [z wymienionych elementów] to Bóg, drugi – anioł, trzeci – dusza rozumna. Czwartym jest dusza nierozumna. Gdyby nie istniała gdzieś forma częściowo intelektualna,

²⁹ Ibidem, s. 242: *Reliqua enim sub deo unum quiddam in se singula sunt, haec omnia simul. Imagines in se possidet divinorum, a quibus ipsa dependet, inferiorum rationes et exemplaria, quae quodammodo et ipsa producit. Et cum media omnium sit, vires possidet omnium. Si ita est, transit in omnia. Et quia ipsa vera est universorum connexio, dum in alia migrat, non deserit alia, sed migrat in singula ac semper cuncta conservat, ut merito dici possit centrum naturae, universorum medium, mundi series, vultus omnium nodusque et copula mundi*. Por. G. Saitta, *La filosofia*, s. 110–112.

³⁰ M. Ficino, *Theologia*, vol. I, III.2, s. 240–242: *Haec illa ipsa essentia est quam Timaeus Locrus et Plato in libro De mundo constare dixerunt ex individua dividuaque natura. Haec illa est quae seipsam inserit mortalibus, neque fit ipsa mortalis. Sicut enim seipsam inserit integram, non discerptam, ita et integram retrahit, non dispersam. Et quia dum corpora regit, haeret quoque divinis, corporum domina est, non comes. Hoc maximum est in natura miraculum*. Por. Platon, *Timajos*, 34c–35a.

częściowo ożywiająca, zakłócony by został porządek natury, który polega na tym, że Bóg jest czystym dobrem, a anioł jest dobrem intelektualnym, ale czystym intelektem, dusza rozumna intelektem duchowym, ale duszą czystą, gdyż sama siebie podtrzymuje, **dusza nierozumna nie jest więc duszą w pełni, dlatego że potrzebuje wsparcia ciała**. Ponieważ byt w sobie poprzedza byt w czymś innym, a to, co istnieje w sobie, wypełnia swoją doskonałością także coś innego, z tego wynika więc, że istnieje dobro w sobie i dobro w umyśle, umysł w sobie i umysł w duszy, dusza w sobie i dusza w ciele, podobnie jak ciało najwyższych niebios istnieje w sobie, a inne ciała w nim³¹.

Okazuje się zatem, że związek z ciałem jest jednym z najistotniejszych wyróżników sposobu istnienia duszy. Aby go adekwatnie ująć, należy odnieść się do trzech zagadnień: tego, jak dusza łączy się z ciałem, przyczyn oraz charakteru tego zjednoczenia. Jeśli chodzi o pierwsze z wymienionych, Ficino wyjaśnia, że dusza nie może wejść w ciało poprzez kontakt z jego jakimś pojedynczym punktem, bo w ten sposób byłaby zjednoczona z tymże punktem ciała, a nie nim całym i nie mogłaby ożywiać całego ciała³². Co więcej, pozostawałaby wówczas

³¹ M. Ficino, *Theologia*, vol. V, XV.2, s. 36–38: *Requirit insuper ordo naturae ut sit bonum purum et bonum intellectuale (intellectus purus) et intellectus animalis (anima pura) et anima corporalis. Primum deus est, secundum angelus, tertium anima rationalis. Anima vero irrationalis est quartum. Igitur nisi alicubi sit forma partim intellectualis, partim vivifica, ordo naturae confunditur, qui in eo consistit ut deus purum bonum sit, angelus bonum quidem intellectuale sit sed intellectus purus, anima rationalis sit intellectus quidem animalis sed anima pura, quia ipsa se sustinet, anima irrationalis sit anima ideo impura, quia eget corporis sustentaculo. Sic ergo quia esse in se antecedit esse in alio, et quod in se est, perfectione sua exuberat quoque in aliud, factum est ut sit bonum in se, bonum in mente, mens in se, mens in anima, anima in se, anima in corpore, sicut corpus summi caeli in se, reliqua vero in ipso.*

³² Dusza często jest określana przez Ficina jako „ożywiająca” i nierzadko nazywana „życiem”. Jeden ze znamienitych fragmentów uzasadniających takie jej określenie brzmi (*Theologia*, vol. II, V.14, s. 90–92): „dusza jest życiem z samej swojej istoty, ponieważ wszystko, co w niej jest, jest życiem. Jeśli coś, co nie jest życiem, byłoby w niej, nie byłoby to częścią duszy i całość byłaby nazywana czymś, w co tchnięto duszę, a nie duszą. Przyznajmy więc, że cała istota duszy jest życiem. Jeśli cała jest życiem, z pewnością poprzez siebie co do formy musi być nazywana życiem. To, co żyje poprzez coś innego i nie jest żyjącym samo przez siebie, składa się z dwóch części: ze swojej własnej natury, która jako taka nie jest żyjąca i z owego życia otrzymanego skąd indziej. Stąd wnioskuje się, że jeśli owa rzecz, która żyje przez coś innego, nie jest życiem całkowicie, to, co jest życiem całkowicie, żyje poprzez siebie. Zatem dusza, która cała jest życiem, żyje poprzez siebie, zwłaszcza że poprzez siebie się porusza. A jeśli tak, jest życiem poprzez siebie. Życie więc to istota duszy. Znakiem tego jest fakt, że do czegokolwiek przystępuje, udziela mu życia jakby dana rzecz była poprzez siebie tym, co udziela życia czemuś innemu. Zatem gdy

skoncentrowana w jednym punkcie zjednoczona ze sobą niczym anioł, więc byłaby bardzo odległa od rzeczy cielesnych. Przyłącza się zatem do wielu punktów ciała, wypełniając w ten sposób jego części. Nie dzieje się to jednak podobnie do tego, jak np. biel nasycza białe mięso, bo – zgodnie z opinią filozofów przyrody – biel jest w materii rozciąglą i podzieloną, a zatem jej część znajduje się w części ciała. Wnikanie tego rodzaju wiąże się z jakością, od której dusza istotnie się różni. Wstępując w ciało, dusza jest obecna całościowo w każdym z jego elementów. Nie musi ulegać podziałowi czy rozpraszać się, by móc tkwić w odległych od siebie częściach ciała, ponieważ wchodzi w kontakt z nim nie poprzez rozciągłość, którą określa się ilościowo, ale poprzez niepodzielną władzę. Pozostaje prosta i cała w swej pełni będąc w pojedynczych częściach ciała.

Ficino przyrównuje obecność duszy w rzeczach materialnych do wypowiedania słowa, którego znaczenie jest całkowicie i jednocześnie obecne w różnych częściach domu i w każdej z nich daje się słyszeć i rozumieć³³. Opisywany pro-

przestaje być obecna, ciało przestaje żyć, ale dopóki znajduje się w ciele, ani na chwilę nie przestaje wykonywania działań życia, ożywiając ciało. Z tego powodu wieczny akt duszy to ożywianie. Wieczne działanie jest właściwym działaniem rzeczy. Stąd właściwym działaniem duszy jest ożywianie. Ożywianie stanowi właściwość samego życia, tak jak ogrzewanie – ciepła. Stąd istotą duszy jest życie” (*Porro anima ex ipsa sui essentia vita est, quia totum quod est in ea est vita. Si quid enim esset in ea quod vita non esset, illud quidem non pars esset animae, et totum ipsum animatum quiddam potius quam anima diceretur. Fateamur igitur totam animae essentiam esse vitam. Si tota est vita, per se certe secundum formam vita dicenda est. Nam quod per aliud vivit, ipsum per se non vivens, ex duabus componitur partibus: ex natura, inquam, sui propria secundum se non viva atque ex vita alia aliunde accepta. Ita conclude: si res illa quae per aliud vivit non tota vita est, sequitur ut res quae tota est vita per se vivat. Ergo anima quae tota est vita per se vivit, praesertim cum per se moveatur. Si ita est, per se est vita. Est igitur animae essentia vita. Cuius rei signum est, quod cuicumque advenit praestat vita, quasi per se sit hoc ipsum quod tribuit alteri. Unde abeunte illa desinit corpus vivere ac dum adest corpori, nullum momentum cessat vitae opera exercere, corpus vivificando. Quare perennis animae actus vivificatio est. Perennis actio propria est rei actio. Propria igitur est animae actio vivificare. Vivificare autem vitae ipsius est proprium, sicut caloris est calefacere. Igitur essentia animae vita est*). Por. także: ibidem, vol. I, I.6, s. 87; III.2, s. 234–236; vol. II, V.14, s. 90–92; V.15, s. 100; VI.11, s. 178–182; vol. VI, XVII.2, s. 16. Bez wątplenia Ficino pisze o duszy jako o zasadzie życia. Jego rozważania w znacznym stopniu nawiązują do argumentu Sokratesa z *Fedona*, w którym dowodzi nieśmiertelności duszy ze względu na fakt, że jest ona życiem istotowo (to ostatnia linia prowadzenia trzeciego argumentu Sokratesa w *Fedonie*; por. szczególnie: *Fedon*, 102a–107a).

³³ Ibidem, vol. I, III.2, s. 236–238: *Sed quomodo corporibus iungitur? Num forte, cum corpus aliquod ingreditur, unum quoddam illius corporis tangit punctum, atque ita dicitur unita corporibus? Nequaquam. Uniretur enim puncto, non corpori, neque totum corpus*

blem podjęty został ponownie m.in. w trzecim rozdziale XV księgi *Teologii...*, którego rozważania dotyczą tego, w jaki sposób umysł (w myśli Ficina często traktowany synonimicznie do duszy rozumnej) zbliża się do ciała. Autor wyjaśnia, że dusza nie jest zmieszana z rzeczami materialnymi, ponieważ to, co zmieszane, ulega nieładowi i ginie. Zjednoczenie tych substancji nie może następować przez dotyk, ponieważ jest on charakterystyczny dla dwóch ciał, nie może się też odbywać poprzez inkluzję – w sensie przestrzennym nie ulega jej bowiem nic poza ciałami. Tymczasem forma ciała (którą wszak stanowi dusza) przenika je całe i użycza mu swojej władzy. Ponieważ zaś byt wywodzi się z istoty, a działanie wypływa ze wspomnianej władzy, w zjednoczeniu istoty formy udzielają bytu, natomiast poprzez przekazanie władzy użyczają działania, tak że z połączenia duszy i ciała powstaje jeden ożywiony byt i jedno działanie. Ficino ponownie przedstawia specyfikę form cielesnych i kolejny raz potwierdza, że niepodzielne, całe formy jednocześnie formują całą materię i tak samo jakkolwiek jej część³⁴.

vivificaret, sed punctum viveret unum, toto corpore vita carente. Immo vero, si in unum semper collecta punctum ita sibi ipsi unita perseveraret, idem esset quod angelus, qui longe distat a corpore, vel saltem divinis eo modo haereret quidem, corpora vero relinqueret. Igitur non uni dumtaxat corporis puncto coniungitur, sed pluribus atque ita partes corporis implet. Sed numquid ita implet ut albas carnes albedo et omnino quaevis qualitas materiam propriam? Minime. Sic enim esset idem quod qualitas atque relictis divinis ad corpus penitus declinaret. Albedo ita in tota est carne ut cum ea aequaliter in partes plurimas extendatur et dividatur, et pars albedinis secundum physicos in parte sit carnis, et in maiori carnis parte pars maior albedinis, in minore sit minor. Sic albedo facta est corporalis. (...) cum corpus ingreditur, singulis corporis particulis tota fit praesens, neque dividitur distrahitur in partes ullas ad hoc, ut partibus corporis a se invicem distantibus adstet. Nam per vim individuum tangit corpus, non per latitudinem quantitatis. Igitur integra remanens atque simplex, singulis partibus tota et indivisa fit praesens, quemadmodum tota vox significationeque quodammodo simul in singulis domus est partibus, cum tota paene simul audiat et intellegatur in singulis. W innym fragmencie *Theologii* (vol. V, XV.5, s. 64) Ficino odrzuca porównanie zjednoczenia duszy i ciała do wypowiedzanego słowa, uznając, że mowa ma w sobie coś niestałego i podległego doznaniom, ponieważ powstaje z załamania powietrza i jest tłumiona lekkim powiewem powietrza. Za adekwatną metaforę uznaje, powołując się na Plotyna (*Enneady*, 4.3.22; 4.5.4–7), promień światła słonecznego w powietrzu.

³⁴ Ibidem, vol. V, XV.3, s. 52–54: *Sed quonam modo esse suum impertiunt corpori? Miscentne ipsum? Minime. Perit enim et confunditur quod miscetur. An tangunt corpus? Nequaquam. Tactus enim duorum est corporum proprius. Numquid clauduntur in eo? Neque istud. Non enim loco clauditur nisi corpus. Quid igitur agunt hae formae in corpus, quando ipsi suum esse communicant? Penetrant ipsum undique essentia sua, virtutem essentiae suae dedicant illi. Cum vero ab essentia ducatur esse et a virtute profluat operatio, coniungendo essentiam impertiunt esse, dedicando virtutem operationes communicant,*

Rozumiejąc, w jaki sposób następuje połączenie duszy i ciała, trzeba odpowiedzieć na pytanie o jego przyczyny. Są to przede wszystkim: uniwersalny porządek oraz porządek samej natury duszy³⁵. Pierwsza z wymienionych odnosi się do jednej z głównych zasad metafizycznych przyjętych przez autora *Teologii...*, tj. ciągłości w hierarchii bytowej. Odwołując się do niej, wyjaśnia konieczność istnienia duszy, na tej samej podstawie, choć w innym jej aspekcie, ponieważ bierze pod uwagę inny podział bytów, wykazuje nieodzowność złączenia tego, co racjonalne, z tym, co materialne. Takiego zespolenia wymaga *ordo naturae*, w którym istnieje pewien duch, który jest oddzielony od materii, rozumny i niezniszczalny, tj. anioł, a także duch (filozof używa terminu *spiritus*, podobnie jak w przypadku pierwszego z wymienionych bytów) złączony z materią, nierozumny i zniszczalny, tj. dusza zwierząt. Jakkolwiek zatem należą one do rodzaju rzeczy duchowych, są od siebie najbardziej oddalone i powstaje pytanie o byt pośredni.

Starając się go określić, Ficino rozważa możliwość różnorakiego przyporządkowania mu wyżej wymienionych cech, czyniąc to niejako za pomocą niesformalizowanej kombinatoryki. Stwierdza, że to, co pośrednie, nie może być jedynie duchem oddzielnym, takowy bowiem byłby jednocześnie również – jako niezwiązany z materią – racjonalny i nieśmiertelny (byłby zatem tożsamy z aniołem). Gdyby zaś miał być tylko racjonalny, musiałby również być albo złączony z materią, albo oddzielony od niej. Nie mógłby być też jedynie niezniszczalny, oznaczałoby to bowiem, że jednocześnie jest racjonalny. Podobnie rzecz ma się z przypisaniem dwóch cech bytu anielskiego do bytu mającego być pośrednim – pociągają za sobą konieczność istnienia trzeciej, która w efekcie utożsamiałaby go z aniołem. Niemal analogiczne rozumowanie prowadzi do utożsamienia poszukiwanego bytu z duszą zwierzęcą. Poza jednym przypadkiem, tj. takim, w którym wypatrywany byt jest takim duchem w ciele, który odznacza się racjonalnością i niezniszczalnością. Tylko coś takiego zarazem jest odmienne od obu przyjętych ekstremów i zgodne z nimi. Różni się od anioła tym, że jest złączone

ita ut ex animae corporisque congressu unum evadat animalis esse, operatio una. (...) Sic videbimus individuum formam totamque simul formare [simul] materiam totam et quamlibet pariter eius partem. Na temat tego, że cała dusza znajduje się w każdej części ciała (czego Ficino dowodzi, głównie sprowadzając tezę o fragmentarycznej obecności duszy w różnych częściach ciała do absurdu oraz wykazując, że potwierdza to zdolność postrzegania zmysłowego i sposób poruszania się ciała) por. także m.in.: ibidem, vol. II, VI.9, s. 174–176; VII.5, s. 226–232; vol. V, XV.4, s. 58; XV.5, s. 66–70; XV.12, s. 140–144.

³⁵ Ibidem, vol. VI, XVIII.9, s. 170.

z materią, od zwierzęcia natomiast – racjonalnością. Jest zgodne z pierwszym z wymienionych ze względu na nieśmiertelność, z drugim – ze względu na połączenie z materią³⁶.

Zjednoczenie duszy z ciałem nie ma charakteru zewnętrznego, nie jest dla niej jedynie przypadkowym uwarunkowaniem, ale w związku z byciem przez nią centrum świata to charakterystyczny dla niej stan. Dążenie duszy do zjednoczenia z ciałem jest bardzo silne również dlatego, że wynika z jej natury – wieczna dusza jest złączona z wiecznym ciałem lub czasowo z ciałem ziemskim. Po tym, jak je opuszcza, usiłuje ponownie się z nim połączyć³⁷. Co więcej, w odniesieniu do nauki o duszy w szkołach Plotyna i Proklosa³⁸, powołując się na rozważania

³⁶ Ibidem, vol. V, XV.4, s. 60–62: *Neque absurdum putari rationalem substantiam coniungi materiae, quia non potest aliter ordo naturae servari. Est enim spiritus aliquis a materia separatus, rationalis incorruptibilis qualis est angelus. Est enim spiritus coniunctus, irrationalis, corruptibilis, qualis est anima bestiarum. Distant duo haec nimium. Nempe in genere ipsius spiritus sunt, atque inter se per tres differentias differunt. Quid ergo inter haec medium est? Non spiritus aliquis, qui solum sit separatus. Talis esse enim nequit, quia oportet, si separatus est, rationalem quoque immortalemque esse. Non spiritus aliquis, qui rationalis sit tantum. Oportet enim spiritum talem coniunctum insuper esse vel separatum. Non spiritus solum incorruptibilis, quoniam necesse est ipsum rationalem praeterea esse. Non spiritus separatus rationalisque tantum, nempe oportet ipsum etiam incorruptibilem ponere. Non spiritus separatus et incorruptibilis solum, nam si duo haec habet, habet et rationem, quia cum neque sensum exerceat neque alimentum, frustra erit nisi operationem habeat rationis. Non spiritus coniunctus irrationalisque solum, talis namque etiam est mortalis. Non spiritus coniunctus immortalisque dumtaxat; qui enim cum angelis communem habet immortalem vitam, communem habet intelligentiam. Non spiritus coniunctus, rationalis atque caducus, quia si communem habet cum angelis intelligentiam, quae vitae ipsius in se ipsam reflexio quaedam est, communem habet et vitam. Sit ergo oportet in corpore spiritus aliquis medius extremorum, qui et rationalis et incorruptibilis sit. Conveniat cum utrisque, quia spiritus est. Differat ab angelo, quia est coniunctus. Differat a bestia, quia rationalis. Conveniat cum angelo proprie, quia immortalis. Conveniat quoque cum bestia, quia coniunctus. Immo cum oporteat inter illa extrema esse medium ab utrisque quodammodo aequae distans et aequae particeps utrorumque, necesse est esse spiritum aliquem, qui partim separatus, rationalis, sempiternus sit, partim coniunctus, irrationalis, atque caducus. Talis maxime humanus est animus (...).*

³⁷ Ibidem, XV.12, s. 136: *meminisse oportet non esse praeter naturam animae humanae ut corpori coniungatur, sed animae huic sempiternae naturale esse ut semper cum sempiterno sit corpore atque caelesti, et cum temporali corpore atque terreno sit ad tempus (...).* Postquam vero discesserit a corpore, naturale est rursus conciliari, ita ut seorsum a corpore maneat cum affectione quadam ad idem corpus iterum revertendi (...).

³⁸ Ibidem, vol. VI, XVII.3 *Species et circuitus secundum duas similiter academias ultimas.*

zawarte w *Państwie*³⁹, filozof pisze, że dusze schodzą do ciał ze względu na los. Dążą bowiem do zradzania i instynktownie, wobec przynależności do określonego porządku świata, pragną życia cielesnego⁴⁰. Ficino częstokroć *expressis verbis* powtarza, że pożądanie przez duszę rzeczy cielesnych jest naturalne, np. w *Argumentum* pisze:

dusza złączona z ciałem, skoro naturalnie jest poruszana i działa w ten sposób, w jaki czyni to tu, z pewnością najpierw kieruje naturalne pragnienie ku rzeczom cielesnym, [a] tego rodzaju pragnienie znacznie ją oddala od rzeczy niecielesnych⁴¹.

Pomijając w tym miejscu wzmiankowane w cytacie konsekwencje relacji ciała i duszy (jej poznawcze następstwa zostaną wyłożone w dalszych częściach tego rozdziału i rozdziale kolejnym), należy podkreślić *naturaliter* uwarunkowane dążenie duszy do tego, co materialne. Autor *Teologii*... wyjaśnia, że wynika ono z miłości duszy wobec ciała jako jej dzieła (żyjącego tylko dzięki niej), która przypomina miłość matki do dziecka⁴², jak również z pragnienia nadania życia przez to, co jest jego pełne, temu, czemu go brak⁴³. Słowem, troska (czasem nadmierna, a przez to zgubna, jak pisze Florentyńczyk) duszy o ciało jest efektem ich statusu ontycznego, istnienia na pograniczu pomiędzy umysłami a ciałami⁴⁴.

Niemniej jednak, chociaż nieodzowne jest dla duszy sprzęgnięcie się z ciałem, nie zależy od niego ani w swoim bycie, ani działaniu. Filozof wielokrotnie to podkreśla w różnych częściach *Teologii*... w swych rozstrzygnięciach, usiłując wskazać zasadność jednoczesnego postulowania silnego i naturalnego związku duszy

³⁹ Dokładniej, na fragment X księgi 10.617d–621d.

⁴⁰ M. Ficino, *Theologia*, vol. VI, XVII.3, s. 36: *Meminsisse vero oportet, quemadmodum docet liber „De republica” deicmus, quod animae fato descendunt, id est quod generationem appetant et tali quodam appetant tempore, ex naturali instinctu provenit ordini universi coinuncto, sed arbitrio talem vitam eligunt aut talem. Quamvis enim vitam corpoream prius naturaliter concupiverint quam cogitaverint, tamen talem autem talem vitae speciem prius cogitant quam adsciscant.*

⁴¹ Idem, *Argumentum Marsilii in Platoniam Theologiam ad Laurentium Medicem*; idem, *Theologia*, vol. VI, s. 254: *anima coniuncta corpori cum eo pacto quo hic est naturaliter moveatur et agat, certe naturalem convertit affectum in primis ad corporalia, qualis affectus eam ab incorporalibus longe divertit.*

⁴² Por. idem, *Theologia*, vol. III, IX.3, s. 28.

⁴³ Por. ibidem, vol. IV, XIII.4, s. 186. Ficino przytacza słowa Platona z *Uczty* 186a–188d.

⁴⁴ Por. ibidem, vol. V, XVI.7, s. 300–306; na ten temat zob. również ibidem, XVI.7, s. 310; vol. VI, XVIII.10, s. 194–194.

i ciała oraz odrębności i samodzielności pierwszej z wymienionych. Przykładowo w czwartym rozdziale XV księgi *Teologii* ... Ficino wyjaśnia, w jaki sposób umysł, a więc dusza rozumna, jest obecny w ciele. Argumentuje, że doskonalsza forma zawiera w sobie formy mniej od niej doskonałe, podobnie jak czworokąt zawiera w sobie trójkąt. Ponieważ dusza ma władzę rozumowania, co jest najdoskonalszą władzą ze wszystkich⁴⁵, posiada jednocześnie władzę odczuwania zmysłowego, odżywiania i zarządzania ciałem. We władzy duszy rozumnej zatem zawarte są: dusza zmysłowa i odżywcza, jak również forma rzeczy cielesnych pozbawionych życia. Obdarzona tymi wszystkimi formami dusza rozumna zbliża się do materii w taki sposób, że zarządza nimi, będąc dzięki temu formą materii, złożonych ciał, roślin i stworzeń ożywionych. W konsekwencji dusza rozumna czyni dla kształtowania ciał więcej niż pozostałe formy, ponieważ formuje je poprzez większą liczbę władz i jako czystsze. Jej kontakt z nieuformowaną materią filozof przyrównuje do dotyku stopami, podczas gdy metaforyczna „głowa” duszy przygląda się materii z daleka⁴⁶. Połączenie duszy z ciałem nie skutkuje ukonstytuowaniem bytu hylemorficznego, ale uwzględnia nieprzekraczalną odmienność natury duszy i materii. Funkcjonalna zależność jest jednostronna – to ciało jest niesamodzielne i potrzebuje ożywczej mocy duszy, nigdy odwrotnie⁴⁷.

Jeśli chodzi o pochodzenie duszy, Ficino *explicite* formułuje tezę o jej bezpośredniej, natychmiastowej kreacji przez Boga:

⁴⁵ Filozof stosuje określenie *intelligendum* i wyróżnia je spośród pozostałych władz, więc odnosi się do najwyższych zdolności intelektualnych, tj. nie do rozumowania ujętego jako prowadzenie dyskursywnych rozważań, ale do pojmowania mającego charakter kontemplatywny.

⁴⁶ M. Ficino, *Theologia*, vol. V, XV.4, s. 54–56: *Anima haec tam excellens numquid materiae informi sine medio iungitur? Semper forma perfectior imperfectiores formas intra se continet, quemadmodum quadrangulus triangulum comprehendit. Rationalis anima, si intellegendi vim habet omnium praestantissimam, habet etiam sentiendi, alendi atque regendi. Ideo in animae rationalis virtute clauditur sensitiva et nutritiva, forma quoque mixtorum vita carentium. Accedit materiae rationalis anima iis omnibus praedita formis. (...) Per formam rationalem reliquis imperat. Itaque per infimam vim suam est forma materiae, per secundam forma est corporis mixti, per tertiam plantae, per quartam forma est animalis, immo forma formarum. Ex quo fit ut rationalis anima et corpora formet magis quam reliquae formae, quia per plures virtutes format, et formet purius, quia informem materiam per pedem suum tangit comminus, per caput autem eminus prospicit.*

⁴⁷ Podane wyjaśnienia w sposób metaforyczny – co jest typowe dla Ficino – jedynie sygnalizują sposób oddziaływania duszy na ciało. Ponieważ jej wpływ ściśle wiąże się ze sposobem przebiegu procesu poznawczego, o specyfice tejże łączności dokładniej piszę w dalszej części rozdziału.

Chociaż Plotyn, Proklos i niektórzy inni platonicy uważają, że dusza jest stworzona przez anioła, ja jednak chętniej podążam za Dionizym Areopagitą, Orygenesem i Augustynem, najznakomitszymi platonikami, którzy uważają, że dusza została stworzona przez samego Boga⁴⁸.

Ponieważ dusza jest bytem prostym i niezależnym, a więc nie jest złożona z części i nie może zostać wydobyta z materii, zatem nie może zostać stworzona z rzeczy wcześniej istniejących. Nie ulega uformowaniu z rzeczy, które wcześniej pozostawały rozdzielone, a następnie zostały zebrane, ponieważ brak jej części, ani też z materii najpierw nieukształtowanej, a potem ukształtowanej, ponieważ jest ponad materią. Nie powstaje więc inaczej niż przez kreację *ex nihilo*, ta zaś może być dokonana jedynie przez Boga⁴⁹.

Dusze ludzkie są stwarzane sukcesywnie. Omawiając to zagadnienie, Ficino odpowiada na pytanie, dlaczego Bóg nie stworzył ich wszystkich w jednej chwili (co uczynił w przypadku aniołów). Nie byłoby to stosowne, pisze filozof. Gdyby bowiem dusze przez dłuższy czas żyły uwolnione od ciał, mogłyby uznać, że życie tego rodzaju jest cenniejsze i już nie zechciałyby wejść w ciało. Bóg zaś – czy też anioł – nie chce ingerować w wolną wolę duszy, a umysł (jak często określa duszę Ficino) jest poruszany jedynie poprzez przekonanie. Co więcej, gdyby dusze istniały przed ciałami, nie mogłyby nawet wybrać jednego z nich, ponieważ przed wcieleniem, a więc przed aktywizacją poznania zmysłowego, dusza nie zna rzeczy jednostkowych⁵⁰. Niejednorazowe stwarzanie dusz jest uza-

⁴⁸ Ibidem, vol. II, V.13, s. 78: *Quamquam Plotinus et Proclus aliique nonnulli Platoniorum animam fieri arbitrantur ab angelo, tamen Dionysium Areopagitam, Originem et Aurelium Augustinum, Platonicos excellentissimos, sequor libentius, qui animam putant a deo unico procreari.*

⁴⁹ Ibidem: *Anima est forma ita simplex atque ita libera, ut neque ex pluribus partibus componatur, neque ex materiae visceribus eruatur. Quando igitur fit, non potest ex rebus ullis prius existentibus generari. Non enim ex rebus diversis procul ante positae deinde coactis in unum conficitur, cum careat partibus, neque ex materiae fomite prius informi, deinde formato, cum sit supra materiam. Igitur fit ex nihilo. Ex nihilo autem aliquid facere dei solius est proprium.*

⁵⁰ Ibidem, vol. VI, XVIII.3, s. 88: *Verum cur novae quotidie animae creantur a deo? An non poterat deus, mundo constructo, creare simul animas cunctas, quemadmodum cunctos in mundi exordio angelos procreavit? Non decuit. Nam si diu a vinculis corporum solutae vixissent, sincere iudicavissent quanto pretiosior sit vita soluta quam alia, nec ingredi umquam corpora voluissent. Videlicet quatenus intellectuales sunt, neque deus vel angelus volunt liberam voluntatem animae cogere. Non enim aliter mens quam persuasionem movetur. Immo neque etiam singula quaeque corpora anima cognovisset, quae posset eligere, cum desit illi ante sensus cognitio singulorum.*

sadnione *per analogiam* do kreacji aniołów, która następuje wraz z przypisaną im sferą, dusza bowiem nie jest powołana do życia przed powstaniem właściwego dla niej ciała⁵¹.

Dusza jest formą i aktem ciała. Jednakże, chociaż zgodnie z porządkiem naturalnym akt jest wcześniejszy niż potencja, w jednym i tym samym podmiocie czasowo akt jest późniejszy, ponieważ następuje ruch przejścia z możności w akt. Naturalne jest też dla każdej formy bycie zjednoczoną z właściwą jej materią – w przeciwnym razie to, co powstałoby z materii i formy, byłoby jakąś masą, czy też kongregatem wbrew naturze. Każdej rzeczy przydzielane jest najpierw to, co pozostaje w zgodzie z jej naturą, a następnie to, które jest wbrew jej naturze. Dlatego to, co zgodne z naturą danej rzeczy, jest w niej *per se* wewnętrzne, to natomiast, co nie zgadza się z jej naturą, przychodzi do niej z zewnątrz. Zatem właściwe duszy jest bycie złączoną z ciałem, nim zostanie z nim rozdzielona⁵².

Ficino wykazuje, że liczne dusze są stwarzane ze względu na wielość ciał. Dowodzą tego m.in. sprzeczność opinii i odmienne dyspozycje emocjonalne. Mnogość ta nie wywodzi się z tego, czym jest dusza, ale pochodzi w pewnym sensie od ciał – ich wielość wyznacza liczebność dusz – a raczej od Boga, który wiąże dusze z ciałami. Żadne z alternatywnych wyjaśnień opisywanej mnogości nie jest zgodne z prawdą, dusza bowiem nie jest podzielona w ciele, nie pochodzi z materii w przeciwieństwie do ciał, a także nie jest zrodzona z ciał. Została stworzona przez boską wolę i zyskała początek równocześnie z zaistnieniem ciała. Nie oznacza to, że Bóg obojgu dał tę samą zasadę bytu, nie mają ani tej samej natury, ani tego samego celu – jedynie ten sam początek⁵³.

⁵¹ Ibidem: *Consonat praeterea rationi, ut sicut sphaerarum animi sive angeli non fuerant per moras aliquas temporum ante sphaeras proprias procreati, sic neque anima nostrae ante corpora propria.*

⁵² Ibidem, s. 88–90: *Item anima est forma actusque corporis. Actus autem quamvis in universo secundum naturae ordinem prior quam potentia sit, in eodem tamen subiecto secundum tempus est posterior, quoniam a potentia in actum motus efficitur. (...) Ad haec cuique formae naturale hoc est, ut materiae propriae uniatur, alioquin quod ex materia formaque componitur esset congeries aliqua praeter naturam. Prius autem rei cuique tribuitur quod ipsi convenit secundum naturam, quam quod praeter naturam. Quod enim secundum naturam convenit, per se inest cuique; quod praeter naturam advenit ex aliquo contingente. Animae igitur, qua ratione anima est, prius convenit ut coniuncta corpori sit quam separata.*

⁵³ Ibidem, s. 94: *Multiplex profecto fit anima hominis in multis corporibus. Quod quidem significatur ex opinionibus hominum affectibusque contrariis. Talis vero fit ex specie sua, per quam est una, sed, ut quidam putant, quodammodo ex corporibus, immo ex deo animarum corporumque conciliatore. Non quia in corpore sit divisa; non quia ex materia sit ut corpus; non quia nascatur ex corpore. Unde igitur, nisi quia divina voluntate comes fit*

Stwarzanie duszy bezpośrednio od Boga potwierdza także – według Florentryczyka – tekst *Timajosa*. Odwołując się jednak do tego dzieła, filozof zaznacza jednocześnie, że tylko dusza rozumna pochodzi od Boga, nierozumna zaś, tj. oddana niejako ciału, z boskiego polecenia jest zależna od bóstw niebiańskich, które przygotowują ciało na życie, jakim jest dusza, i wzmacniają naszą duszę, aby mogła zostać umieszczona w ciele⁵⁴.

Konkludując rozważania na temat kreacji dusz ludzkich, filozof pisze, że jakkolwiek dusze istnieją w Bogu w wieczności, są stwarzane sukcesywnie w czasie, ponieważ ciała muszą powstawać w czasie⁵⁵. Wobec naturalnego, niekwestionowanego i niezbywalnego związku duszy z ciałem sposób powstawania tego ostatniego nie pozostaje bez wpływu na jej stwarzanie. Nie oznacza to oczywiście zależności bytu będącego wyżej w hierarchii ontycznej od tego, który znajduje się poniżej – ich silne zespolenie nie pozostaje w sprzeczności z odmiennymi ich zdolnościami, sposobami działania, celami.

Wziąwszy wszystko razem, w ficiniańskim opisie duszy na plan pierwszy wysuwa się jej funkcja jako *tertia essentia*. Dusza zajmuje centralną pozycję w uniwersum i jest ogniwem niezbędnym dla jego jedności i harmonii. Ficino podkreśla to wielokrotnie. Poza przytoczonymi powyżej analizami także w ten sposób, że proponuje założenie, iż istnieją tylko aniołowie, Bóg oraz ciała. Wówczas Bóg i aniołowie, jako byty nieruchome, nie mogliby kierować się ku ciałom. Ciała zaś nie mogłyby podążać ku nim, ponieważ są beczynne. Nie byłoby więc żadnego ruchu w rzeczach. Konieczne jest zatem, by istniała jakaś natura, która sama z siebie poruszała się, kierowała ku beczynnym ciałom i ożywiała je. Zawsze czujna, sama doświadczałaby najpierw zmienności przed przekazaniem jej temu, co cielesne. W efekcie więc, jak substancja cielesna jest tworzona przez substancję duchową, tak poprzez ruch duchowy następuje ruch cielesny⁵⁶. Co

corporis? Quando deus simul initium praebet utrisque, non tamen praebet principium idem; igitur neque naturam eandem, neque exitum similem, sed initium, ut diximus, idem, unde et numerum tradit eundem.

⁵⁴ Ibidem, s. 96: *Animas enim nostras ab eodem deo et ex eodem fonte, quo et superiores omnes fieri Timeus ostendit. Hinc illud quoque ostenditur quod Timaeus inquit, rationalem videlicet animam a solo deo esse, irrationalem vero vitam sub ea corpori mancipatam a diis caelestibus, deo iubente, pendere, quia scilicet et corpus ad ipsam praeparant, et animam nostram ad eam corpori infundendam corroborant.*

⁵⁵ Ibidem: *In aevo iamdum concipit animas. Cur ergo deus animas parit quotidie? Quia non simul, sed per successionem erant corpora gerenda.*

⁵⁶ Ibidem, vol. I, III.1, s. 226: *Ponantur igitur in natura angeli deusque solum et corpora. Illi ad haec non accedent, quia sunt immutabiles, neque haec ad illos, quia suapte natura torpent. Ergo nec ullus erit motus in rebus. Sit ergo necesse est natura quaedam sua sponte*

więcej, Bóg i ciała stanowią ekstrema wszystkich bytów. Sfera anielska nie może stanowić elementu łączącego je, ponieważ z natury nieustannie dąży do jedności z Bogiem (i nic jej w tym nie przeszkadza, dusza zaś, wykazując tę samą dążność, zмага się z przeszkodami, jakie podsuwa jej ciało, potrzebując jej aktywności do własnego funkcjonowania).

Także jakość nie zespoli pozostałych komponentów bytowych ze względu na swą naturalną skłonność do kierowania się ku temu, co cielesne, nie zaś ku Bogu. Bez duszy zatem ekstrema skali bytowej pozostawałyby bez łączącego je ogniwa. Tylko ona, ze względu na swoje miejsce w hierarchii bytów, charakteryzuje się zdolnością do dążności do nich obu. Ze swej natury bowiem trzecia istota łączy się z bytami znajdującymi się powyżej bez opuszczania tych, które ulokowane są poniżej⁵⁷. Zatem konieczność istnienia duszy jest uzasadniona przede wszystkim jej funkcją scalającą elementy łańcucha bytowego, a sposób jej działania i wszelkie inne wyróżniki są związane z tymże miejscem w hierarchii ontycznej. Dotyczy to więc również i jej nieśmiertelności i możliwości poznawczych. Jakkolwiek z tym, co niezłożone i niematerialne, dzieli niezniszczalność, związek z ziemskim ciałem zaburza rozpoznawanie tej przynależności, wpływ

mutabilis quae, per se accedens ad corpora torpentia, ea suscitet et ipsa pervigil vices in seipsa prius experiatur quam edat in corpore, ut sicut a spiritali substantia fit substantia corporalis, sic a spiritali motu corporalis motus efficiatur. Przytoczone rozważania Ficino chce ugruntować powołując się na Platona, który – zdaniem Florentyńczyka – rozumiał opisywaną kwestię podobnie, gdy zastanawiał się w *Prawach*, co zostaloby wprowadzone w ruch jako pierwsze, gdyby wszystko w określonym momencie pozostawało bez ruchu, a następnie zostaloby poruszone (*Prawa*, 10.895a–b). Oczywiście, uważa Ficino, jako pierwsze poruszałoby się to, co samo z siebie łatwo się porusza, jest najbliższe władzy poruszania i czego ruch wywołuje poruszanie się innych rzeczy zdolnych do ruchu. Jak pisze Ficino, Platon w *Fajdrosie* nazywa to źródłem i zasadą ruchu: źródłem, ponieważ posiada ruch w sobie, zasadą, bowiem przekazuje ruch innym rzeczom (*Fajdros*, 245c–d). M. Ficino, *Theologia*, vol. I, III.1, s. 226: *Quod quidem intellexisse Platonem in „Legibus” arbitror, ubi inquit: „si nunc stent omnia, et paulo post moveri aliquid debeat, quid primo movebitur?” Ipsum videlicet quod per seipsum agile est ad motum, tamquam movendi virtuti propinquius, cuius motum cetera quoque motui subiecta sequuntur. Id vocat in „Phaedro” fontem et principium motionis: fontem, quia ex se eam habet, principium, quia effundit in alia.*

⁵⁷ Ibidem, III.2, s. 234: *Deus et corpus extrema sunt in natura et invicem diversissima. Angelus haec non ligat, nempe in deum totus erigitur, corpora negligit. Iure perfectissima et proxima creatura dei fit tota divina transitque in deum. Qualitas etiam non connectit extrema, nam declinat ad corpus, superiora relinquit, relictis incorporeis fit corporalis. Hucusque extrema sunt omnia, seque invicem superna et inferna fugiunt competenti carentia vinculo. Verum essentia illa tertia interiecta talis existit ut superiora teneat, inferiora non deserat atque ita in ea supera cum inferis colligantur.*

bowiem na sposób wykorzystywania przynależnych duszy zdolności kognitywnych, na realizację właściwego duszy celu wyartykułowanego przez Ficina we wstępie do *Teologii...*, tj. poznania i uwielbienia Boga.

Anioł

Postulowana przez Ficina łączność wszystkiego, co istnieje, ziszcza się poprzez duszę ujętą jako *copula mundi*, a to utrudnia wyodrębnioną analizę poszczególnych elementów bytu wobec ich ciągłego porównywania i uzasadniania konieczności istnienia jednego, o określonych cechach, obecnością drugiego, o cechach w pewnym zakresie odmiennych, w innym – takich samych (zróżnicowanie to zaś jest wyznaczone harmonią szeregu bytowego). W konsekwencji analiza jednej substancji wymaga odnoszenia się do innej, a przez to i częściowego jednoczesnego charakteryzowania tej drugiej, dlatego to, czym odznacza się byt anielski, zostało w pewnym stopniu ujęte w części dotyczącej duszy. Aby jednak wykład ficiniańskiego porządku ontycznego był systematyczny, warto oddzielnie, choćby pokrótce, przedstawić i tę sferę bytową.

Przed wszystkim należy podkreślić, że dusza cechuje się tym, iż będąc nieruchomą w swej istocie, jest mobilna poprzez swoje działanie, przechodząc z potencji do aktu i z aktu do potencji:

Dotychczas ponad zbiorem ciał odkryliśmy pewną formę, którą nazwiemy duszą rozumną. Jej istota pozostaje zawsze ta sama. Wskazuje na to trwałość woli i pamięci. Działanie [duszy] jednak jest zmienne, ponieważ nie myśli [ona] o wszystkich rzeczach jednocześnie, ale krok po kroku, jak również nie odżywia, nie powoduje wzrostu, ani nie tworzy ciał momentalnie, ale z biegiem czasu. Naturalna władza pozostaje niezmienna, ponieważ jej naturalny wigor utrzymuje się wiecznie, nie ulega intensyfikacji ani nie ustępuje. Jednak nabyta władza zmienia się, ponieważ przechodzi z potencji do aktu i z aktu do dyspozycji, i odwrotnie⁵⁸.

Tymczasem w rzeczach istnieje pewna stabilność. Nawet jeśli się poruszają, to można zauważyć, że albo ich ruch podlega określonemu, niezmiennemu cy-

⁵⁸ Ibidem vol. I, I.5, s. 58: *Hactenus formam quandam supra corporis complexionem invenimus, quam rationalem animam appellabimus, cuius essentia semper eadem permanet. Quod significat stabilitas voluntatis atque memoriae. Operatio autem ex eo mutatur quod non simul cogitat omnia, sed gradatim, neque momento alit, auget et generat corpus, sed tempore. Naturalis virtus manet, quia naturalis eius vigor viget perennis, neque intenditur, neque remittitur. Virtus acquisita mutatur, quia ex potentia in actum, ex actu transit in habitum atque converso. Rozdział ten zatytułowany jest: Super animam mobilem est immobilis angelus.*

klowi, albo pewna stabilność cechuje jego przyczynę. Co więcej, można powiedzieć, że rzeczy są w ruchu w stosunku do czegoś jednego, a w stosunku do czegoś innego – nie (według Ficina materia pierwsza jest wieczna i cokolwiek ulega przemianie poprzez formę substancjalną, nie zmienia się poprzez materię; tym bardziej zatem cokolwiek zmienia się jakościowo, ilościowo czy pod względem miejsca, jest takie samo substancjalnie). Stąd, wnioskuje Ficino, musi istnieć jakaś nadrzędna zasada, która byłaby zupełnie nieruchoma, tj. taka, w której niepodleganie ruchowi dotyczyłoby zarówno jej istoty, jak i działania⁵⁹. Nie jest to Bóg, ponieważ podział w hierarchii ontycznej byłby zbyt rażący, gdyby po bycie wielorakim i ruchomym następował byt zupełnie nieruchomy i prosty. Potrzeba zatem sfery, która obejmuje to, co jest całkowicie nieruchome, ale i nieproste. Sferę tę stanowi anioł.

Anioł, który znajduje się zaraz przed nią [tj. duszą], nie może być nieruchomą jednością, ponieważ wydaje się, że zbyt duży jest dystans między dwiema określonymi rzeczami tego rodzaju, z których jedna to ruchoma wielość, a druga – nieruchoma jedność. Jedność bowiem jest przeciwstawna względem wielości, a to, co jest nieruchome – względem ruchomego. Ponieważ w każdym aspekcie te rzeczy są przeciwstawne, nie mogą bezpośrednio po sobie następować, ale potrzebują jakiegoś pośredniego ogniwa. Anioł bezpośrednio poprzedza duszę, która jest ruchomą wielością. Zatem anioł nie może być nieruchomą jednością, w takim przypadku bowiem dwie skrajności byłyby połączone bez pośrednika⁶⁰.

Anioł nie porusza się, nie potrzebuje bowiem niczego i jest kompletny, pełny⁶¹. Jest czymś zawsze rozumującym, czy też czymś zawsze aktualnie inteligibilnym⁶². To sam umysł (*mens ipsa*) i poprzez pojmowanie oraz wolę nie

⁵⁹ Ibidem, s. 62. Nieco dalej (s. 70) Ficino powtarza, że przebieg i porządek ruchu jest gwarantowany nie przez rzecz ruchomą, ale przez to, co określa się mianem nieporuszonego poruszyciela (*motor immobilis*).

⁶⁰ Ibidem, I.6, s. 78: *Angelus qui proxime hanc antecedit, esse nequit immobilis unitas, quia duae quaedam huiusmodi res, quarum una sit mobilis multitudo et altera immobilis unitas, longissime inter se distare videntur. Unitas siquidem multitudini opponitur, immobile mobili. Quoniam ergo res illae ab omni parte invicem opponuntur, proxime sibi non succedunt, sed medio quodam indigent copulante. Animam vero ipsam, quae est mobilis multitudo, angelus absque medio antecedit. Ideo non potest angelus esse immobilis unitas, ne duo extrema sine medio coniungantur.*

⁶¹ Ibidem, I.5, s. 60.

⁶² Ibidem, s. 62–64. Niemniej jednak należy zaznaczyć, że anioł nie jest czystym aktem. Takowym jest tylko Bóg. Oto jak Ficino wyjaśnia akt i możliwość u anioła (ibidem, III.1, s. 218): „Jeśli Bóg jest czystym aktem, anioł nie może nim być, ponieważ to,

zależy z konieczności od ciała⁶³. Poznaje zaś wszystkie rzeczy jednocześnie, skoro umysł człowieka, będąc od anielskiego niższy, dociera do wszystkich rzeczy istniejących i prawdziwych⁶⁴.

Jakkolwiek jednak anioł jest bytem nieruchomym, cechuje go złożoność wykluczająca jedność. Ponieważ to najbliższy Bogu byt, coś z Niego zachowuje i coś traci. Skoro zaś Bóg posiada zarówno jedność, jak i stałość, aniołowi musi brakować jednej z tych rzeczy (gdyby zachowywał obie, byłby tożsamy z Bogiem, gdyby brakowało mu obydwu, nie byłby mu najbliższy). Jest nią jedność, ponieważ cechuje ją niezmiennosc pod każdym względem (*Unitas enim ipsa est prorsus immobilis*). Przysługuje mu więc stałość, a jednocześnie odznacza się wielością⁶⁵. Ostatnia z wymienionych konstytuuje się w istocie anioła poprzez władzę rozumienia, akt rozumienia, a także wiele idei rzeczy pojętych:

co jest jednym w sobie, nie może stać się wieloma, chyba że poprzez dodanie czegoś obcego jego naturze. Natura i definicja czystego aktu jest jedyna. Oczywiście jest ona w Bogu. Jeśli można byłoby powiedzieć, że znajduje się w aniele, należy zapytać, czy w aniele jest coś poza aktem, czy też nie. Jeśli nie, pozostaje zatem jedynie czysty akt, zważywszy że akt przydzielony aniołowi nie różni się od tego przypisywanego Bogu [i] nie byłoby niczego w obu poza aktem i sam akt z własnego powodu byłby jeden. Jeżeli jednak coś poza aktem jest przydane aniołowi, nie jest już aktem czystym, ale zanieczyszczonym mieszaniną i aktem nie absolutnym, ale pewnego rodzaju; podobnie jak nie jest czystym światłem zieleń lub czerwień, ale jednocześnie światłem i pewną jakością elementów, dzięki której coś jest czerwone lub zielone. Z tego powodu anioł składa się z aktu i możliwości” (*Si deus est actus purus, nequit angelus esse talis, quia quod unum in se est numquam fit plura, nisi per alienae naturae additamentum. Unica est ipsius puri actus natura et definitio. In deo quidem est, ut patet. Quod si etiam in angelo dicatur esse, interrogabimus, numquid in angelo sit aliquid aliud praeter actum, necne? Si nihil, unus solummodo restat actus purus, siquidem nihil differt actus qui tribuitur angelo ab actu dei, cum nihil insit utrisque praeter actum, et actus ipse sua ratione sit unus. Sin additum est aliquid angelo praeter actum, non amplius est angelus purus actus, sed infectus permixtione et actus non absolutus, sed talis potius aut talis, sicut non est pura lex quae viridis est vel rubens, sed est et lux simul et qualitas elementorum aliqua, per quam rubens fit vel viridis. Quapropter angelus quoque ex actu componitur et potentia*). Por. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis: Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, „Archives Internationales d'Histoire des Idées” 189, Dordrecht 2004, s. 168.

⁶³ Ibidem, I.5, s. 68.

⁶⁴ Ibidem, vol. V, XVI.1, s. 232.

⁶⁵ Ibidem, vol. I, III.1, s. 216.

bez wątpienia musimy stwierdzić wielość u anioła. Jakiego rodzaju? Taką, która jest właściwa intelektowi, tj. że posiada istotę i istnienie, władzę rozumienia, akt rozumienia i wiele idei rzeczy pojętych⁶⁶.

Co więcej, wielość przysługuje wspomnianemu bytowi także w innym sensie – Ficino uzasadnia też istnienie wielu aniołów. Początkowo w odniesieniu do opisywanej sfery bytowej filozof używa określenia w liczbie pojedynczej (choćby w tytule V rozdziału), przedstawiając jednak argumenty za jej odrębnością i jej cechy wyróżniające, postuluje liczość aniołów⁶⁷. Czyni to, m.in. odwołując się do zagadnień związanych z ruchem. Objaśnia, że to, co poruszane, wiąże się z tym, co poruszające i powołuje się na Arystotelesa, który wskazuje, że wieczne ruchy w niebie muszą być spowodowane przez przyczyny, będące równocześnie wieczne i nieruchome, a ponieważ tych pierwszych jest wiele, te drugie też muszą być liczne⁶⁸. Głównym argumentem Ficina wydaje się jednak ten zaczerpnięty od św. Tomasza (choć autor *Teologii...* w tym przypadku nie ujawnia źródła) – zgodnie z nim ponad ciałami obdarzonymi umysłem istnieje wiele umysłów niezwiązanych z ciałami, a to dlatego, że to, co jest w wieczności, cechuje się większą doskonałością, a zatem powinno się odznaczać większą liczbą gatunków niż ta dotycząca gatunków rzeczy istniejących w czasie⁶⁹.

⁶⁶ Ibidem, I.6, s. 80: *Multitudinem certe aliquam ponere in angelo cogimur. At qualem? Qualis convenit intellectui, hoc est ut essentiam habeat atque esse vim intelligendi, intellectionis actum rerumque intellectarum species plurimas.*

⁶⁷ Na to, że pisząc o tej sferze bytowej, Florentyńczyk zwykle używa formy pojedynczej *angelus*, czasem zaś określenia *mens angelica*, rzadko natomiast formy mnogiej *angeli*, zwraca uwagę M.J.B. Allen w artykule *The Absent Angel in Marsilio Ficino's Philosophy*, „Journal of the History of Ideas” 36 (1975), s. 219.

⁶⁸ M. Ficino, *Theologia*, vol. I, I.5, s. 72. Por. *Metafizyka* XII, 8, 1073a28–1073b5; Ficino powołuje się na Arystotelesa, ale przytoczone przez niego słowa są najprawdopodobniej zaczerpnięte z tekstu Akwinaty, który z kolei przytacza taką opinię Stagiryty w *Summa contra gentiles*, II.91. Święty Tomasz wzmiankuje te słowa, żeby uzasadnić istnienie substancji oddzielonych, co wszakże również jest celem Ficina, przy czym ten ostatni, dokonawszy tego za pomocą też innych (wspomnianych wyżej w tekście głównym) argumentów, przede wszystkim chce w tym miejscu wykazać ich wielość. Dla autora *Teologii...* nie stanowi problemu fakt, że przedchrześcijańscy czy niechrześcijańscy autorzy nie używali kościelnej terminologii – jeśli ich koncepcje mogły posłużyć do przedłożenia prawd wiary, cytował je lub podawał ich interpretacje, uznając, że prawda wieczna, niezmienna, jest przekazywana także przez przedstawicieli innych wyznań i przez pogan.

⁶⁹ M. Ficino, *Theologia*, vol. I, I.5, s. 66, 68–70, 74; por. św. Tomasz, *Summa Theologiae* I, q. 50, a. 3. Na potwierdzenie tezy o znacznej liczbie aniołów przywołuje też rozważania Dionizego Areopagity i wskazuje, że ten podąża w tym zakresie

Warto zaznaczyć również, że między aniołami występuje zróżnicowanie. Podobnie jak Dionizy Areopagita, Ficino pisze o wielości stopni (czystego) umysłu (jak za wspomnianym myślicielem nierzadko nazywa anioły)⁷⁰, choć w *Teologii*... koncepcja ta jest znacznie ograniczona teoretycznie. O nierównorzędności zastępów aniołów wnioskuje się z tego, że wraz z oddaleniem od bytu boskiego dostępne dla nich idee stają się coraz bardziej złożone:

im dalej ten wychodzący od Boga promień oddala się od boskiej jedności, tym bardziej się zwielokrotnia i to, co jest dla oka Boga pojedynczą ideą, przedstawia się oczom aniołów jako coraz bardziej złożone⁷¹.

Przedstawiona koncepcja sfery anielskiej pozornie wydaje się wpasowanym elementem w *scala entium*, dokładniejsza interpretacja jednak może prowadzić do uznania jej za niespójną i naddatkową. Dokonawszy analizy jej statusu i funkcji, M.J.B. Allen stwierdził, że anioł w Ficiniańskiej filozofii, wraz z jej rozwojem w kolejnych rozdziałach *Teologii*..., staje się wręcz nieobecny⁷². Jeśli chodzi o niezgodności w samym wywodzie na temat czystych umysłów, jaskrawym przykładem może być postulowanie przez Florentyńczyka z jednej strony

za Jamblichem i Proklosem (M. Ficino, *Theologia*, vol. I, I5, s. 76–78; odnosi się do 14 rozdziału *De caelesti hierarchia* Areopagity, dokładnie tego, który został wymieniony w podanym powyżej artykule *Summary*. Jak można wnioskować, Ficino w znacznym stopniu korzysta z Tomaszowej angelologii, która ma zarówno arystotelesowskie, jak i neoplatonickie źródła. O tym zagadnieniu w ostatnich latach pisali: T. Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie; subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIème siècle*, Paris 2002; eadem, *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Paris 2002; B.C. Bazan, *On angels and human beings: Did Thomas Aquinas succeed in demonstrating the existence of angels?*, „Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge” 77 (2010), s. 47–85; S.T. Bonino, *Aristotélisme et angéologie chez Saint Thomas d'Aquin*, „Bulletin de Littérature Ecclésiastique” 113 (2012), s. 3–36; E. Jindráček OP, *Les preuves philosophiques de l'existence des substances séparées chez Thomas d'Aquin*. Une conférence pour les membres de l'Académie des Science à Prague, 20 Avril 2012, http://www.academia.edu/9149120/Les_preuves_philosophiques_de_l_existence_des_substances_s%C3%A9par%C3%A9es_chez_Thomas_d_Aquin._Une_conf%C3%A9rence_pour_les_membres_de_l_Acad%C3%A9mie_des_Science_%C3%A0_Prague_20_Avril_2012_; ten ostatni podaje referencje do trzech spośród powyżej wymienionych tekstów. Na temat tego poziomu bytu zob. także: A.B. Collins, *The Secular i Sacred*, s. 14–18.

⁷⁰ Pseudo-Dionizy, *De caelesti hierarchia* 6.2–9.4, 14 (PG 3.200d–261D, 321A).

⁷¹ M. Ficino, *Theologia*, vol. V, XVI.1, s. 238. Szerzej: ibidem, s. 234–246.

⁷² M.J.B. Allen, *The Absent Angel*, s. 219–240.

(w wyniku adaptacji systemu neoplatońskiego) źródła ruchu w duszach⁷³, z drugiej strony wskazywanie tej funkcji (w odniesieniu do ruchu sfer) u czystych inteligencji⁷⁴ (co wynika z tego, że Ficino raz stosuje platońskie, raz arystotelesowskie ujęcia tego, co wywołuje ruch)⁷⁵. Natomiast w odniesieniu do statusu anioła warto zauważyć, że wbrew postulowanej wyższej od duszy doskonałości czystych inteligencji w hierarchii ontycznej to właśnie koncepcja duszy jest znacznie obszerniej i dogłębniej rozwinięta, a także staje się kluczowa dla Ficiniańskiego projektu filozoficznego.

Dusza ma funkcję łączącą wszelkie inne elementy bytowe, co czyni ją największym cudem natury (*maximum est in natura miraculum*⁷⁶) – stanowi jednocześnie coś, co należy do świata ponadmysłowego i coś, co towarzyszy rzeczom cielesnym, jest wszystkimi rzeczami (*haec omnia simul*)⁷⁷. Można więc wnioskować, że jest ważniejsza niż anioł⁷⁸. Jego ranga w kolejnych księgach *Teologii...* wydaje się umniejszana, co jest odzwierciedlone zarówno w merytorycznej zawartości traktatu, jak i rozległości rozważań dotyczących duszy (te odnoszące się do anioła są znacznie mniej obszerne). *Nec mirum*, biorąc pod uwagę to, że dzieło jest poświęcone nieśmiertelności duszy, niemniej jednak na poziomie koncepcyjnym opisywane ujęcie pozostaje niespójne. Najwyższą władzą duszy jest intelekt⁷⁹, którego sposób istnienia i możliwości poznawcze są przez Ficina opisane nieodróżnialnie od tych cechujących anioła⁸⁰. Zatem, chociaż w systemie Florentyńczyka pozycja anioła w łańcuchu bytów *prima facie* jest niezbywalna, przy dokładniejszej analizie toku rozważań traktatu okazuje się takowa jedynie deklaratywnie, bowiem zdolności, możliwości i funkcje duszy nie są istotnie odmienne od anielskich i od nich nie zależą. Stąd Allen pisze o nieobecności anioła w filozofii Ficina⁸¹.

⁷³ M. Ficino, *Opera*, vol. II, s. 1325; P.O. Kristeller, *Il pensiero*, s. 89.

⁷⁴ M. Ficino, *Theologia*, vol. I, I.5, s. 68–72.

⁷⁵ M.J.B. Allen, *The Absent Angel*, s. 230–231. Allen cytuje również M. de Gandillac, który zauważa, że Ficino upodabnia dwanaście dusz sfer z dziewięcioma chórami anielskimi (M. de Gandillac, *Astres, Anges et Génies chez Marsile Ficin*, „Umanesimo e Esoterismo” 26, Padova 1960, s. 101).

⁷⁶ M. Ficino, *Theologia*, vol. I, III.2, s. 242. Por. przypis 30 niniejszego rozdziału.

⁷⁷ Ibidem. Por. przypis 29 niniejszego rozdziału.

⁷⁸ Por. M.J.B. Allen, *The Absent Angel*, s. 232–233.

⁷⁹ Władze duszy i ich znaczenie w procesie poznawczym omówiono w dalszej części niniejszego rozdziału.

⁸⁰ Por. M.J.B. Allen, *The Absent Angel*, szczególnie s. 233–239.

⁸¹ Ibidem – znamieny jest sam tytuł artykułu.

Bóg

Sfera bytów anielskich, jako niepodlegających ruchowi, wystarczałaby do wyjaśnienia istnienia rzeczy ruchomych, ale nie może być racją dla wielości i jedności rzeczy, ponieważ sama jest wielością. Ficino argumentuje, że ponad wielością musi być jedność, która stanowi źródło wielości. Konieczne jest zatem, by ponad bytem anielskim istniał taki, który cechuje się nieruchomością i niezłożonością oraz całkowitą prostotą. Taki zaś jest Bóg.

Ponieważ anioł nie jest zupełnie prosty, ale posiada ilość i ponieważ jedność musi być ponad ilością, bowiem jedność jest źródłem wszelkiej ilości i nie potrzebuje zjednoczenia (wielość zaś potrzebuje zjednoczenia), konieczne jest, by ponad aniołem istniało coś innego, co jest nie tylko nieruchome, ale jest całkowicie jedno i [jest] proste. To Bóg, zarówno najpotężniejszy wśród wszystkich rzeczy, jak i najprostszy ze wszystkiego⁸².

Istnienie absolutnego *principium* wszystkiego jest konieczne – Ficino wykazuje absurdalność nieskończonego szeregu zasad, w którym jedna byłaby zależna od drugiej. Gdyby nie było pierwszego, nie byłoby sekwencji kolejnych bytów. Wszystko pochodzi od czegoś jednego, gdyby bowiem nigdzie nie istniało owo jedno jako źródło, z którego wypływają inne rzeczy, bieg ten nigdy by się nie rozpoczął. Poza tym obserwuje się, że niektóre rzeczy są doskonalsze od innych i że poziom doskonałości wzrasta wraz z wstępowaniem w hierarchicznej strukturze bytowej i zmniejsza się przy zstępowaniu. Dlatego naturalna siła rzeczy gradualnie słabnie, aż wyczerpuje się, osiągając stopień najniższy. W związku z tym nie może istnieć nieskończona seria rzeczy, z których jedna jest mniej doskonała od drugiej. W konsekwencji niedorzeczne byłoby postulowanie istnienia nieskończonej ilości skutków, a co za tym idzie, także – nieskończonej ilości przyczyn. Wobec tego, ponieważ w porządku wzrastającym byty są coraz doskonalsze, niewątpliwie doskonałość ujawnia się w pełni na pewnym etapie w postaci określonego ogniwa łańcucha bytowego⁸³.

⁸² M. Ficino, *Theologia*, vol. I, I.6, s. 80: *Cum vero angelus not sit simplex omnino, sed habeat numerum, super numerum autem unitas esse debeat, quia unitas est numeri totius origo et unione non indiget, multitudo autem natura sua indiget unione, necessarium est super angelum esse aliud quiddam, quod non modo immobile sit, sed unum penitus atque simplex. Ille quidem est deus, tanto rerum potentissimus omnium, quanto est omnium simplicissimus.*

⁸³ Ibidem, II.3, s. 108: *si non sit in rebus primum aliquid, non erunt sequentia ulla. Cuncta enim trahuntur a primo, quod quidem si nusquam extet, non erit unde effluxus rerum aliunde fluentium umquam exordiat. Deinde videmus in rebus alias esse aliis perfectiores,*

Ponadto uważa się duszę za doskonalszą niż ciało, ponieważ jest bliżej najwyższego dobra. Gdyby najwyższego dobra nie było, lecz można by wznosić się od jednego dobra do innego w nieskończoność, nie tylko ciało byłoby nieskończenie odległe od najwyższego dobra, ale i dusza także. Nieskończona odległość nie jest wszak ani krótsza, ani dłuższa niż inna tego rodzaju. Nie można byłoby więc wskazać jakiejkolwiek zasady czy idealnej miary, która pozwoliłaby na przedłożenie jednej rzeczy nad drugą. Dusza więc nie znalazłaby się bliżej dobra ani nie miała z nim więcej wspólnego niż ciało; nie byłaby lepsza niż ciało, anioł zaś nie byłby lepszy niż dusza⁸⁴.

Stwórca jest wszechobecny. Posługując się analogią, Ficino wyjaśnia, że jak ciało ma wpływ na to, w czym się znajduje dzięki swemu kwantytatywnemu wymiarowi, tak substancja niecielesna oddziałuje poprzez swą władzę. Podobnie ciało o nieskończonym wymiarze byłoby wszędzie, tak nieskończona władza niecielesnej substancji, ponieważ istnieje, z konieczności istnieje wszędzie⁸⁵. Wraz z rozszerzeniem argumentacji dotyczącej wszechobecności Boga jednak Ficino stosuje uzasadnienia, które mogą wydać się nieadekwatne w odniesieniu do szerszego obrazu Absolutu wylaniającego się kolejnych ksiąg *Teologii*... Filozof pisze w VI rozdziale drugiej księgi traktatu, że Bóg naprawdę jest wszędzie, ponieważ w Nim istnieje to, co nazywamy „wszędzie”, a nawet jest On „samym wszędzie”, co zawiera Samego Siebie i wszystko inne. Wszystkie te rzeczy, poza Jego „wszędzie”, o których mówi się, że są wszędzie, stanowią te rzeczy, które Jego „wszędzie” zwielokrotnia przez Siebie i w Sobie.

perfectionisque virtutem ascendendo crescere, decrescere descendendo. Quo fit, ut vis naturalis rerum, descendendo sensim debilitetur. Unde cogitur alicubi omnino deficere, postquam minuitur paulatim. Ideoque non potest res alia esse sine fine sub alia. Itaque non erunt effectus innumeri. Non erunt igitur innumerae causae, siquidem eo ipso, quod ascendendo crescit perfectio, perspicue constat illam quandoque ad summum venturam fore.

⁸⁴ Ibidem, s. 108–110: *Cur iudicamus animam corpore meliorem, nisi quia sit summae bonitati propinquior? Si nusquam esset bonitas summa, sed in infinitum de bono ascenderetur in bonum, per infinitum intervallum omnino distaret a summa bonitate corpus, per infinitum similiter anima. Infinitum alterum non est aut amplius aut angustius altero infinito. Neque erit usquam ratio mensuraeque idealis, per quam alia aliis praeferantur. Quare nihilo vel propinquior vel convenientior esset anima ipsi bonitati quam corpus, igitur neque melior; neque angelus melior anima.*

⁸⁵ Ibidem, VI.1, s. 120: *Quemadmodum corpus tangit illud in quo est per quantitas dimensiones, ita incorporea substantia per virtutem. Quamobrem sicut, si esset in natura dimensio aliqua corporis infinita, esset ubique, ita, postquam est aliqua immensa incorporealis substantiae virtus, necessario haec est ubique.*

Rozum podpowiada, że to, co nazywa się „wszędzie”, jest kompletną naturą rzeczy, a tą naturą jest Bóg. Zatem kiedy mówimy, że Bóg jest wszędzie, należy rozumieć to jako oznaczające, że Bóg jest w Sobie i odwrotnie – ponadto nie ma Go nigdzie, jeśli tego, co nazywamy „nigdzie”, nie ma⁸⁶. Ficino – chcąc wykazać boską wszechobecność – posługuje się taką terminologią, że można by wnioskować, iż Stwórca jest tu zrównany ze stworzeniem. Filozof bowiem nie tylko stwierdza, że Bóg zawiera w sobie wszystko inne (np. jako „projektant” świata), ale jest zupełną, czy też kompletną naturą rzeczy przez siebie stworzonych (*universa natura*). W takim ujęciu więc Bóg wydaje się identyfikowany ze stworzeniem. Jednocześnie filozof w sposób niekwestionowalny włącza do kreowanej przez siebie architektury ontycznej Boga jako jej emanacyjne źródło. Ficino odrzuca zastrzeżenie Epikura, według którego Bóg, jeśli miałby czynić tak dużo, byłby przytłoczony rozmyślaniami i pracą nad swoimi działaniami. Florentyńczyk pisze, że Bóg, działając jedynie poprzez Siebie Samego, nie potrzebuje ani rozważań, ani dokonywania wyboru. Filozof znów odwołuje się do analogii, by uzasadnić to stwierdzenie. Słońce poprzez prosty akt oświecla nieskończoną ilość rzeczy, ogień bez trudu ogrzewa wielość przedmiotów, dusza odżywia ciało bez starania i wysiłku. Tak zatem Bóg jako najprostsze centrum rzeczy, z którego wszystko inne jest wyłaniane, podobnie jak linie z punktu, poprzez swój byt bez obciążenia wprawia w drżenie wszystko to, co od niego zależy⁸⁷.

Przytoczone powyżej rozumowanie wydaje się potwierdzać stanowisko, zgodnie z którym świat został wyemanowany z Boga. Nie byłoby to kuriozalne,

⁸⁶ Ibidem, s. 124: *Sed revera ille sic ubique est, ut in eo sit illud quod „ubique” appellantur, immo ut ipse sit „ipsum ubique”, quod capit seipsum et reliqua. Et quae praeter illud dicuntur ubique esse, ea sunt proprie quae illud per seipsum amplificat in seipso. Ratio dictat id quod „ubique” nominatur, nihil esse aliud quam universam naturam rerum, eamque esse deum. Ideoque quando dicimus deum ubique esse, intellegi debere eum in seipso esse atque converso nusquam praeterea abesse deum, si nusquam abest ipsum quod „ubique” vocatur.*

⁸⁷ Ibidem, s. 144–146: *Sed ne quis Epicureus deum dicat, si multa egerit, sollicitari consilio et opere onerari, meminisse oportet deum, quia per suum esse solum opus suum potest efficere, consilio et electione non indigere. Nam ipsum esse divinum non tanti esset, ut valeret per se operari, sed consilio quodam, quod ab ipso esse sit differens, indigeret, nullius certe rei esse per se quicquam operaretur. Nunc autem corporum qualitates agunt in se invicem absque consilio. Numquid sol illuminat mundum et ignis calefacit et anima alit corpus per electionem potius quam per essere? (...) sol uno actu facillime illuminat quodammodo infinita et gignit illuminando. Ignis plurima facillime calefacit. Anima nutrit corpus digeritque in ipso multa simul absque sollicitudine atque labore. Sic deus per esse suum, quod est simplicissimum quoddam rerum centrum a quo reliqua tamquam lineae deducuntur, facillimo nutu vibrat quicquid inde dependet.*

gdyby taka konkluzja nie osłabiała powziętych równocześnie przez Ficina konstatacji na temat transcendencji, nieskończoności i wolności Boga. Na gruncie teorii ontycznej filozof w znacznym stopniu odwołuje się do ustaleń neoplatonickich, jego stanowisko jest jednak złożone. Jako myśliciel eklektyczny czerpie z rozmaitych źródeł, korygując wnioski, jakie można by wysnuć na podstawie lektury pierwszych ksiąg *Teologii*... Florentyńczyk nie przyjmuje bowiem bezkrytycznie wszystkich platońskich czy neoplatonickich konkluzji. Odwołuje się do różnych autorów, także znacznie bliższych mu chronologicznie – wśród nich szczególną estymą darzy świętego Tomasza (co zostało już wspomniane w rozdziale pierwszym) i niejednokrotnie wplata ustalenia Doktora Anielskiego w tok własnych rozważań.

Ficino *explicite* przyjmuje i wykazuje natychmiastowe stworzenie wszystkich rzeczy *ex nihilo*, nie tylko aniołów i dusz, ale i form cielesnych (jakości). W pierwszym rozdziale XVIII księgi *Teologii*... filozof pisze, że Platon nie zabrania pokładania wiary w teologię hebrajską, chrześcijańską i arabską, zgodnie z którą świat został stworzony. Do przyjęcia tych prawd zmusza boski autorytet i ludzie są ku nim prowadzeni przez liczne racje. Odwoławszy się do treści teologii różnorodnej proveniencji oraz ustaleń innych filozofów, czyni z rozważań Platona klamrę kompozycyjną dla omawianego fragmentu, rozpoczynając od aprobaty greckiego myśliciela dla wymienionych ustaleń teologicznych i kończąc opisywany *passus* odwołaniem do *Timajosa*, który to dialog – w opinii Florentyńczyka – został skomponowany po to, by przedstawić powstawanie świata.

Ficino zaznacza, że kreacja nie miała na celu uczynienie Boga lepszym, wszak jest samą dobrocią, ale sprawienie, by świat mógł naśladować tę dobroć. Stworzenie ukazuje jej szczodrość, dzięki niej bowiem jest zachowywane, a pozostawione samo sobie, zostałoby zniweczone, jak pisze Platon w *Timajosie*⁸⁸. Ponadto stworzenie poświadcza szczodrość dobroci bożej przez to, że w pewnym momencie zostało powołane do istnienia. Z powodu tego początku jasne jest, że: (a) świat nie pochodzi od siebie samego, ale od Boga; (b) Bóg przewyższa świat o nieskończony interwał, był bowiem – można by rzec – w nieskończoności przed światem; (c) Bóg stworzył świat dzięki swej wszechmocy; (d) Bóg porusza świat wolną wolą, nie zaś poprzez konieczność natury⁸⁹.

⁸⁸ Platon, *Timajos*, 35b–36b, 43d.

⁸⁹ M. Ficino, *Theologia*, vol. VI, XVIII.1, s. 64: rozdział pierwszy księgi XVIII jest zatytułowany *Platon nie powstrzymuje przed czerpaniem z teologii wspólnej Żydom, Chrześcijanom i Arabom, tj. [przed przyjęciem, że] świat został stworzony* (*Quod Plato non prohibet adhibere theologiae Hebraeorum, Christianorum Arabumque communi*,

Ficino, mając za podstawę neoplatoński plan ontyczny, przedkłada argumentację, która modyfikuje wynikające z tego schematu wnioski niezgodne z chrześcijańską koncepcją Boga. Zawarte w tezach wymienionych powyżej (w punktach (a)–(d)) określenia dotyczące Boga są przez filozofa wyjaśniane i potwierdzane na kartach *Teologii*... Jak należy rozumieć to, że Bóg stanowi najwyższy stopień w hierarchii bytów, a jednocześnie jest transcendentny, Ficino opisuje następująco: jakość przewyższa ciało o jeden stopień, ponieważ wprawia je w ruch, a jednocześnie jest o jeden stopień niżej od duszy, która z kolei wprawia w ruch jakość; dusza plasuje się o stopień niżej, gdyż podlega zmianom, anioł jest o jeden stopień nad nią, bowiem cechuje go bezruch i znajduje się o jeden stopień niżej od Boga, ale jest to stopień wielokrotny. Bóg poprzez ten jeden stopień nieskończenie przekracza wszystkie rzeczy⁹⁰. Florentyńczyk pisze również,

scilicet mundum fuisse creatum). W pierwszym akapicie filozof pisze: *Plato igitur nihil prohibere videtur fidei adhibere theologiae Hebraeorum, Christianorum Arabumque communi, coepisse mundum quandoque, angelos ab initio creatos, animas hominum immortales creari quotidie. Ad haec cogimur auctoritate divina; ad haec rationibus huiusmodi ducimur.*

Jakkolwiek w cytowanym fragmencie czytamy, że dusze ludzkie są stwarzane codziennie, dusza jako substancja stanowiąca jedną ze sfer bytowych została stworzona podczas kreacji uniwersum.

Ibidem, XVIII.2, s. 82: *Plato in libro de mundi generatione ostendit mundum divinae bonitatis gratia fuisse creatum. Non autem ad hoc est opus huiusmodi constitutum, ut deum, qui ipsa bonitas est, faciat meliorem, sed ut divinam referat bonitatem; (...) Praecipue vero mundus refert dei opificis bonitatem, si non modo quam munifica sit, sed etiam quam excellens ostendat. Quam munifica sit ostendit, prout semper a deo servatur incolumnis, qui sibi ipsi relictus dissolveretur, ut in Timeo inquit Plato; quam excellens testatur, prout esse coepit aliquando. Per quam incohesionem clare perspicitur quod mundus non a se ipso, sed a deo est; quod infinito intervallo deus excedit mundum, qui in infinitum erat, ut ita dixerim, ante mundum; quod infinita virtute mundum produxit ex nihilo; quod libertate voluntatis agit, non necessitate naturae.*

⁹⁰ *Ibidem*, vol. I, III.1, s. 222: *Qualitas uno gradu excedit corpus, quod movet ipsum; uno saltem cedit animae, quod movetur ab illa. Anima saltem uno excedit qualitatem, quod ex seipsa movetur; uno cedit angelo, quod mutatur. Angelus animam uno, quod manet; deo cedit uno, quod multiplex. Deus tamen per hoc unum abit super omnia in infinitum.*

Warto przypomnieć, że stanowisko Ficina, zgodne z neoplatońskim rozróżnieniem na byt i Jedno, w którym Jedno jest wyższe niż byt, było przedmiotem słynnego sporu Florentyńczyka z Giovannim Pico della Mirandolą. W eseju *De ente et uno* Pico przyjmuje arystotelesowską pozycję przeciw wspomnianemu neoplatońskiemu rozróżnieniu, według którego Jedno przewyższa wszystko, co istnieje. Co istotne, ogólniejszym celem Pico była harmonizacja myśli Arystotelesa z Platonem, a jego konkordystyczne dążenia stnowią wyraz szerszej tendencji filozoficznej kultury Renesansu. Mimo to sam

że gdy platonicy nazywają Boga samym bytem, nie mają na myśli bytu, który jest w istocie, ale *principium* bytu, czyli byt, który jest ponad bytem⁹¹.

Filozof *explicite* potwierdza także boską nieskończoność. Bóg jest nieskończony, natomiast wszystkie inne rzeczy cechują się skończonością, ponieważ nie może On być opisany przez żaden rodzaj ani gatunek, lecz jest absolutnie prosty, rzeczy zaś są w mniejszym lub większym stopniu złożone. O rzeczach można powiedzieć, że są nieskończone jedynie w pewnym sensie, tj. w odniesieniu do tego, na ile posiadają doskonałość cechującą ich gatunek lub rodzaj. Zatem o aniołach i duszach można orzekać nieskończoność, ale nie tak jak o Bogu, ponieważ są to byty złożone z istoty i istnienia⁹². Bóg zaś nie należy do żadnego gatunku, ale jest ponad jakimkolwiek gatunkiem:

Pico obficie czerpał ze średniowiecznej scholastyki oraz arystotelesowskich pojęć i koncepcji, stąd też Ficino umieścił go na liście arystotelików w przedmowie do tłumaczenia Plotyna (M. Ficino, *Opera*, vol. II, s. 1537). Na temat tej polemiki (i innych debat) zob. przede wszystkim: M.J.B. Allen, *The Second Ficino-Pico Controversy: Parmenidean Poetry, Eristic, and the One*, [w:] *Marsilio Ficino e il Ritorno di Platone: Studi e Documenti*, ed. G.C. Garfagnini, vol. II, Firenze 1986, s. 417–55 (przedruk w: M.J.B. Allen, *Plato's Third Eye: Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources*, Aldershot 1995, artykuł X; M. Vanhaelen, *The Pico-Ficino Controversy: New Evidence in Ficino's Commentary on the „Parmenides”*, „*Rinascimento*” XLIX (2009), s. 1–39; poza tym: E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola: vita e dottrina*, Firenze 1937; L. Valcke, R. Galibois, *Le périple intellectuel de Jean Pic de la Mirandole: suivi du Discours de la dignité de l'homme et du traité L'être et l'un*, Sainte-Foy 1994; S. Toussaint, *Lesprit du Quattrocento Le „De ente et Uno” de Pic de la Mirandole*, Paris 1995 (ta ostatni praca nie jest jedynie przekładem tekstu *De ente et uno*, ale dwujęzycznym wydaniem poprzedzonym obszernym wstępem badacza z szerokimi odniesieniami do ówczesnej kultury intelektualnej i referencjami do literatury); zob. również: U. Aasdalen, *The First Pico-Ficino Controversy*, [w:] *Laus Platonici Philosophi: Marsilio Ficino and his Influence*, eds. S. Clucas, P.J. Forshaw, V. Rees, Leiden–Boston, 2011, s. 67–88.

⁹¹ M. Ficino, *Theologia*, vol. IV, XII.7, s. 98–100: *Ubi Platonici deum summum vocant ipsum esse, intellegi volunt non esse quod in essentia est, sed huius esse principium, esse videlicet super esse, quodcumque propria quadam essendi ratione concipitur et aliqua notione comprehenditur*. Por. A. Collins, *The Secular is Sacred*, s. 85. Zob. także m.in. M. Ficino, *Theologia*, vol. IV, XII.3, s. 36–38.

⁹² Ibidem, vol. V, XV.2, s. 42: „Byt anielski jest ograniczony anielskim rodzajem. Rodzaj anielski zaś, który stanowi to, co nazywamy anielską istotą stanowiącą fundament jej bytu, jest w pewien sposób nieskończony, nie tak jednak jak Bóg, ale ponieważ pozostaje w sobie i zachowuje zupełną integralność swojego rodzaju. Nie przyjmuje do siebie niczego poza tym rodzajem i właściwościami tego rodzaju, ponieważ nie zbliża się do niczego o niższej naturze, poprzez kontakt z czym mógłby zostać skażony. Jeśli

istota Boga, jeśli powinna być nazwana istotą, nie jest jakimś jednym gatunkiem rzeczy, w przeciwnym razie tworzyłaby jedynie rzeczy należące do tego samego gatunku, jak woda sprawia, że rzeczy są mokre, nie suche, a ogień, przeciwnie – sprawia, że rzeczy są suche, nie mokre. Ponieważ zaś Bóg przez swoją istotę tworzy gatunki wszystkich rzeczy i ponieważ twórca pozostaje ponad całym stworzeniem, Bóg nie należy do żadnego gatunku rzeczy, ale jest ponad wszelkim gatunkiem⁹³.

Ficino dowodzi także wolnego działania boskiego w stosunku do innych bytów wbrew wnioskowi, jakie można by wysnuć z podanego przezeń opisu porządku ontycznego o proveniencji neoplatonickiej. Florentyńczyk *explicit* przedstawia stanowisko, zgodnie z którym aktywność Boga nie jest niczym ograniczona. Filozof wskazuje, że ponieważ Bóg wykonuje swoje dzieło jedynie

jednak istota anielska nie różniłaby się od anielskiego bytu, byt ten byłby nazwany nieskończonym, ponieważ trwałby w sobie i przez siebie. Jednakże nieskończoność w obu tych aspektach i istnienie poprzez samego siebie dotyczy jedynie Boga. Podobnie, jeśli byt anioła nie różniłby się od jego istoty, bez wątpienia anioł byłby samym aktem. Ponieważ zaś uczestnictwo [w czymś] zachodzi tylko przez możliwość, anioł nie uczestniczyłby w niczym innym i byłby całkowicie prosty, co jest właściwe tylko Bogu. Zatem tylko Bóg jest zupełnie nieskończony, ponieważ istnieje jako sam byt i cały byt, i wszelki byt. Anioł jest skończony w odniesieniu do swojego bytu i nieskończony w odniesieniu do swojej istoty, a także w pewien sposób w odniesieniu do swojej władzy i działania” (*Itaque esse angelicum in angelica specie terminatur. Species autem angelica, quam eandem vocamus essentiam quae esse talis est fundamentum, quodammodo est infinita, non quidem ut deus, sed quia secum ipsa permanet totamque suae speciei servat integritatem, neque quicquam in se accipit ultra speciem et speciei proprietates, cum nulli inferiori naturae propinquet cuius contagione inficiatur. At si essentia haec angelica non differret ab eius esse, infinitum quoque diceretur et esse, quandoquidem in se ipso et per se ipsum subsisteret. Esse vero utrinque infinitum ac per se existere dei solius est proprium. Item si esse eius ab essentia non differret, cum esse sit actus, certe angelus solus esset actus. Cum vero per potentiam solam participatio fiat, nullius alterius participaret angelus essetque undique simplicissimus, quod soli deo congruere potest. Sic deus infinitus est omnino, quia solum esse existit atque esse totum et omne. Angelus finitus est secundum esse, secundum essentiam infinitus, adde et secundum virtutem quodammodo operationemque*). (Por. św. Tomasz, *Summa contra gentiles*, I, 43, II, 52).

⁹³ M. Ficino, *Theologia*, vol. V, XVI.1, s. 228: *Essentia dei, si modo essentia nominanda est, non unum quoddam rerum genus est, alioquin res tantum sui generis ageret, sicut aqua ea quae humida sunt non sicca facit, ignis contra sicca non humida generat. Cum vero cuncta rerum genera per suam essentiam deus efficiat, et quod effecit super omnia quae fiunt maneat, in nullo rerum genere deus est, sed super omnia genera*. Por. św. Tomasz, *Summa contra gentiles*, I, 25.

przez swój byt, nie musi przeprowadzać rozważań i dokonywać wyboru, które mogą być postrzegane jako ograniczające⁹⁴. W innym fragmencie autor *Teologii...* pisze, że teza o dokonywaniu wyboru przez Boga nie jest nieracjonalna⁹⁵, wyjaśnia jednak, iż żaden mędrzec nie negowałby tego, że u Boga wybór nie różni się od Jego istoty⁹⁶. Ficino bezpośrednio też odwołuje się do autorytetu świętego Tomasza, dowodząc wolności bożej aktywności względem świata. Powołując się na Doktora Anielskiego, pisze, że chociaż akt boskiej woli w odniesieniu do pewnego uwarunkowania (*conditio*) czy pozycji (*positio*) może być określony jako konieczne chcenie tej lub innej rzeczy (po tym jak Bóg dokonał aktu wyboru, ponieważ boska wola jest niezmienna, podobnie jak boska istota), to natura Boga nie zawiera uwzględnienia absolutnej konieczności względem efektów Jego działań tak, jak zawiera je względem samego Siebie⁹⁷. Ponadto boska dobroć jest ostatecznym celem Boga⁹⁸, a ponieważ sama boska dobroć jest absolutnym przedmiotem boskiego umysłu⁹⁹, Bóg z konieczności pragnie samego Siebie¹⁰⁰, a zatem Jego dobroć nie potrzebuje rzeczy stworzonych¹⁰¹, skoro Jego ostateczny cel jest w Nim Samym.

Bóg jest prostotą absolutną. Jeśli można powiedzieć, że działa bez namysłu i dokonywania wyborów, a także poprzez „naturalny” porządek rzeczy, który ujawnia się w komplementarnym charakterze kolejnych stopni ontycznych, należy rozumieć przez to, że taka deskrypcja jest możliwa jedynie, gdy uwzględnia to, że w Bogu nie ma różnicy między chceniem, rozumieniem i byciem¹⁰².

⁹⁴ M. Ficino, *Theologia*, vol. I, II.8, s. 144: *meminisse oportet deum, quia per suum esse solum opus suum potest efficere, consilio et electione non indigere*.

⁹⁵ Ibidem, II.12, s. 190: *Non iniuria deus electione, ut ita dixerim, quadam operari dicendus est (...)*.

⁹⁶ Ibidem: *Nullus tamen sapiens nescit electionem in deo ab essentia non differre*.

⁹⁷ Ibidem, s. 188: *Sed hac in re meminisse oportet, ut placet divo Thomae Aquinati nostro, splendori theologiae, quamquam divinae voluntatis actus secundum conditionem positionemve quandam dici potest rem hanc aut illam necessario velle (videlicet postquam semel eam voluit, cum sit divina voluntas non aliter immutabilis quam essentia), ipsum tamen suapte natura non habere eum necessitatis absolutae respectum ad effectus suos quem ad seipsum habet*. Por. św. Tomasz, *Summa contra gentiles*, I, 77.

⁹⁸ M. Ficino, *Theologia*, vol. I, II.12, s. 186: *Divina bonitas dei finis est ultimus (...)*.

⁹⁹ Ibidem: *Sola divina bonitas est absolutum divinae mentis obiectum*.

¹⁰⁰ Ibidem: *Aut ergo fatendum est deum (...) necessario velle seipsum (...)*.

¹⁰¹ Ibidem: *Divina autem bonitas non indiget creaturis*. Por. św. Tomasz, *Summa contra gentiles*, I, 81.

¹⁰² M. Ficino, *Theologia*, vol. I, I.13, s. 200: *Sic deus per ipsum esse suum, quod idem re ipsa est ac intellegere atque velle quodve est simplicissimum quoddam omnium centrum (...)*.

Florentyńczyk niejednokrotnie podkreśla także fundamentalną, niezbywalną, nieskończoną różnicę między bytem boskim a bytem stworzeń, negując panteizm. Za niedorzeczne uważa poglądy myślicieli (Dawida z Dinant czy manichejczyków), którzy sądzą, że dusze są częściami bytu boskiego. Absurdalności tego twierdzenia Ficino stara się dowieść, odwołując się do ustaleń z pierwszej księgi *Teologii...*, w której opisywał pięciostopniowy łańcuch bytowy. Jak pisze Ficino, Bóg nie może „dzielić się” na liczne dusze, ponieważ najwyższa jedność nie może ulec podziałowi. Bóg nie może także stanowić materii licznych dusz (*materia fieri plurimum animarum*), byłby wówczas bowiem mniej wartościowy (*vilior*) niż dusze i najwyższy akt pełniłby funkcję podłoża. Ponadto Bóg pozostający w swojej formie nie mógłby tak często zmieniać się w dusze ludzkie, ponieważ jest On stabilnym centrum zmian od prawdy do fałszu, od dobra do zła, od radości do smutku i odwrotnie¹⁰³.

Ficino rozwija ponadto przytaczaną już wypowiedź o tym, że wszystkie rzeczy są w Bogu. W jedenastym rozdziale II księgi jednakże pogłębia wyjaśnienia dotyczące tego zagadnienia i tłumaczy, że skutki istnieją w przyczynach wyższych niż one same w sposób doskonalszy niż w samych sobie. Zatem w najwyższej przyczynie istnieją najdoskonalej. Ponieważ twory Boga są same w sobie substancjami, w żadnym razie nie mogą istnieć w Bogu jako akcydensy. Jednakże nie ma w Bogu wielości substancji, zatem są w Nim jakąś jedną substancją, tzn. samą substancją Boga, ponieważ z konieczności wszystko, co znajduje się w Bogu, jest w Nim w sposób najdoskonalszy i musi być w doskonałej jedności z Bogiem i sobą. Znajdujące się w Bogu te wszystkie rzeczy nie mogą być w doskonalszej formie, albo doskonalej zjednoczone z Nim lub sobą niż poprzez bycie samym Bogiem w Bogu. Wobec tego idee rzeczy w Bogu nie są zróżnicowane na sposób natury, nie są ideami, przez które z naturalnej konieczności Bóg byłby wiedziony do działania, jak ogień do palenia¹⁰⁴. W Bogu idee są jednym, nie ma

¹⁰³ Ibidem, vol. V, XV.19, s. 224: *Ridere quoque licet barbarum quendam Dinantem et Manicheos, qui dei portiones quasdam esse nostras animas voluerunt sive deum. Nam hoc esse non posse satis ex quinque illis rerum gradibus in primo libro dispositis declaratur. Neque potest deus aut in animas multas discrepi, cum summa unitas dividi nequeat, aut materia fieri plurimum animarum, ne sit vilior animabus neve summus actus gerat subiecti vicem, aut ipse in sua forma consistens mutari tam frequenter in nobis, cum sit stabile mobilium centrum, a vero in falsum, bono in malum, gaudio in dolorem atque contra.*

¹⁰⁴ Ibidem, vol. I, II.11, s. 164: *effectus modo quodam praestantior in superioribus causis quam in seipsis esse reperiuntur, atque idcirco in causa summa modo aliquo praestantissimo. Cum vero effectus dei in seipsis substantiae sint, nullo modo in deo tamquam accidentia esse debent. Non tamen illic multae substantiae sunt; itaque sunt illic una quaedam, id est ipsamet dei substantia, quandoquidem oportet in deo cuncta modo quam perfectissimo inve-*

w Nim żadnego zróżnicowania, które cechuje niższe poziomy ontyczne. Tylko w takim sensie Bóg jest wszystkimi rzeczami.

W komentarzu do *De divinis nominibus* Dionizego Aeropagity Ficino porównuje kreację rzeczy do tworzenia wizerunków w wosku przez jedną pieczęć bądź obrazów przez jedno oblicze w wielu lustrach, lub promieni przez jedno słońce, czy też linii przez jeden punkt centralny. Konkludując zaś, stwierdza, że w taki właśnie sposób następuje proces tworzenia, że boska prostota jest oddzielona od wypływających z niej rzeczy bez proporcji, podobnie jak wspomniane centrum, z którego rozchodzą się linie, czy też pieczęć odciskająca wzory, jednakże moc boża jest silniejsza od tego rodzaju rzeczy¹⁰⁵. W tym samym tekście filozof wyjaśnia jeszcze, w jakim sensie można nazwać Boga „wszystkim”. Nie jest On żadną z części, zespołem części ani też całością rzeczy. Niemniej jednak jest wszystkim w takim znaczeniu, że Bóg posiada dobro, które znajduje się w rzeczach. Oczywiście nie w taki sam sposób, ale szlachetniej, tj. w stopniu wyższym niż w rzeczach i wcześniej zarówno w odniesieniu do czasu, jak i natury¹⁰⁶.

Reasumując, warto zaznaczyć, że biorąc pod uwagę organiczną ciągłość natury, która stanowi fundament dowodzenia istnienia pięciostopniowej skali bytów, zakłada ona emanację rzeczy z najwyższej zasady drogą koniecznej degradacji ich statusu aż po etap, poza którym nie jest możliwe istnienie samodzielne, ale wymaga ono ożywczej siły bytów znajdujących się wyżej w strukturze ontycznej. Trzeba jednak wskazać, że w tak ujętym neoplatońskim schemacie

niri atque uniri illi sibi que invicem perfectissime. Nequeunt autem modo sublimiore in deo esse atque sublimius uniri tum deo tum sibi ipsis, quam si in deo sint ipse deus. Non sunt igitur in deo rerum formae secundum modum naturae distinctae, per quas naturali quadam necessitate non aliter ducatur ad operandum quam ignis ad comburendum.

¹⁰⁵ M. Ficino, *Opera*, vol. II, s. 1041: *A processione rerum ex deo consideratur discretio simul et unio. Discretio quidem, quia deus videtur seipsum, id est, similitudinem suam, in plures imagines derivare; sicut et sol lucem suam in radios quamplurimus, et vultus unus circa speculum effigiem suam in multas imagines. (...) Praeterea sicut a puncto circuli medio lineae circum quam plurimae producuntur. (...) Rursum sicut multae impressiones ex uno eodemque sigillo (...). Ita ferme rerum processio fit ex deo: divina tamen simplicitas absque proportionem segregatur est a rebus inde fluentibus, quam centrum atque sigillum; divina quoque potestas est rebus praestantior quam alterutrum.*

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 1045–1046: *Deus interim neque partes, nec ulla partium est, nec totum, nec universitas. Alioquin aliunde penderet. Verumetiam alia quadam ratione est haec omnia. Quoniam quicquid boni his inest, habet et ille. Habet quidem non eodem modo quo illa, ideo nec proprie videtur habere. Possidet autem eminentius atque prius, eminentius, inquam, id est, gradu quodammodo altiore, prius quoque id est, antequam illa, tempore aliter, atque natura.*

ontycznym Bóg wydaje się zaledwie jednym z jego elementów – ostatnim, doskonałym, ale i niezbywalnym, a także stanowiącym przyczynę koniecznej struktury, co wydaje się negować wolność boskiej kreacji. Dopiero rozszerzone, dodatkowe wyjaśnienia Ficina pozwalają zmodyfikować tak zarysowany obraz Stwórcy i odkrywać postulowaną w *Teologii*... Jego nieskończoną wolność i niezależność.

Rozważania Florentyńczyka na temat Boga rozproszone w różnych passusach *Teologii*... mogą być odczytane jako niejasne, niespójne. Odrębnie interpretowane fragmenty ukazują niedostateczny poziom analizy konsekwencji niektórych pryncypiów przyjętych w konstrukcji argumentacji dotyczącej cech Boga. Niemniej jednak analiza treści traktatu w ujęciu całościowym i badanie kontekstów wspomnianych wywodów pozwalają wnioskować, że myśl Ficina, ogólnie rzecz ujmując, jest wykładnią kreacjonizmu, absolutnej wolności Boga oraz Jego niepodważalnej i niezbywalnej odmienności od stworzenia.

Ficinańska koncepcja pięciu substancji stanowi podstawę wszelkich bardziej szczegółowych badań dotyczących projektu filozoficznego Florentyńczyka. Jej analiza jednak skutkuje określonymi trudnościami interpretacyjnymi. Niektóre z nich wskazano w końcowych akapitach omówień kolejnych stopni bytowych. Warto podkreślić, że elementy przedstawionej pentady nie są równie ważnym odniesieniem dla zawartych w *Teologii*... rozważań – jakość i anioł odznaczają się znacznie mniejszą rangą, biorąc pod uwagę zarówno objętość, jak i tok ficiniańskiego dyskursu. Nieskrajne sfery nie odgrywają w traktacie równorzędnych ról względem centrum i ekstremów ciągu bytowego. Dokładniejsza analiza prowadzi do wniosku, że to, co ma wyróżniać anioła, stanowi także cechę duszy, jakość zaś nie różni się istotnie od ilości cechującej byty cielesne. Co więcej, jakkolwiek obszerność dociekań odnoszących się do pierwszego (najniższego) z elementów opisywanego porządku także istotnie odbiega od tej dotyczącej duszy i Boga, jest on niezbywalnym punktem odniesienia, a dokładniej: przeciwstawienia temu, co niematerialne. Jednym z charakterystycznych wyróżników myśli ficiniańskiej jest bowiem akcentowanie antytetycznej charakterystyki świata zmysłowego i ponadzmysłowego. Stąd rzeczywistość materialna jest nieodzownie wpisana w – używając Hegłowskiego określenia – „logikę bytu”. Filozof wielokrotnie podkreśla nieprzystawalność tych dwóch sfer i całkowitą niezależność inteligibilnej od materialnej¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Por. e.g. M. Ficino, *Theologia*, vol. III, X.1, s. 108–110.

Z drugiej strony, Florentyńczyk akcentuje jedność tego, co istnieje. Znamienna w jego opisie substancji jest doskonalsza charakterystyka każdej kolejnej względem poprzedzającej. Tę tendencję Ficina komentuje G. Saitta, wskazując, że filozof nie przyjmuje bezkrytycznie rozwiązań neoplatoników, ale uzupełnia tę koncepcję metafizyczną tak, aby struktura elementów bytu była spójna, bez nagłych przeskoków, harmonijna¹⁰⁸:

Zdaje się, że on [Ficino] chce łagodzić wszelką rażącą dwoistość, która jest tak żywa i tak trudna do przewyciężenia u jego ulubionych autorów, tj. neoplatoników. Nie stwierdzimy, że ta próba jest bardzo udana, ale siłę jego myśli widać w staraniu się, aby „zespawać” wszystkie ogniwa rzeczywistości w taki sposób, aby stanowiły cudowną ciągłość¹⁰⁹.

Znajduje to wyraz w objaśnieniach dotyczących kolejnych szczebli bytowych, których istnienie w takiej, a nie innej postaci, tj. o określonej charakterystyce, okazuje się konieczne ze względu na płynność rzeczywistości. Ficino przekonuje, że dusza to niezbywalna substancja, bo jej brak oznaczałby zbyt dużą rozbieżność w porządku ontycznym, skoro jakość jest nietrwała i podlega ciągłemu ruchowi, a anioł jest wieczny i niezmienny. Z kolei istnienie anioła jako nieruchomej wielości filozof uzasadnia nadmiernym rozziwem pomiędzy duszą będącą ruchomą wielością a Bogiem ujmowanym jako nieruchoma jedność. Zatem nieodzowność istnienia jednej sfery jest uzasadniona istnieniem drugiej, po czym obecność drugiej wykazuje się na podstawie obecności pierwszej. To błędne koło w rozumowaniu nie zostaje skorygowane przez autora.

Niezależnie od słabości przedstawionej koncepcji w celu adekwatniejszego ujęcia zagadnień teoriopoznawczych, a dokładniej możliwości poznawczych duszy, które stanowią jedno z głównych uzasadnień jej nieśmiertelności, warto podkreślić dwa istotne aspekty ficiniańskich rozważań, które dobitnie odzwierciedlają neoplatonickie zakorzenienie tej myśli, tj. wspomniane powyżej równoczesne eksponowanie ciągłości i jedności wszystkiego, co istnieje oraz uwypuklanie radykalnej odmienności rzeczywistości materialnej i duchowej.

¹⁰⁸ Na temat *harmonia mundi* por. ibidem, vol. VI, XVIII.3, s. 36.

¹⁰⁹ G. Saitta, *La filosofia*, s. 180: „Egli pare intento a colmare tutte le dualità stridenti, che sono così vive e così insopprimibili nei suoi autori prediletti, i neoplatonici. Non affermeremo che codesto suo tentativo sia del tutto riuscito, ma la forza del suo pensiero consiste nel cercare di saldare tutti gli anelli della realtà per modo che in essa apparisca una mirabile continuità”.

Jak dusza poznaje

Teoria poznania Ficina jest odzwierciedleniem całego jego projektu filozoficznego w tym sensie, że cechują ją źródłowa różnorodność i eklektyczny charakter uwzględniający również oryginalne rozwiązania myśliciela, a równocześnie podporządkowanie jego głównemu zamysłowi, czyli analizie długiej filozoficzno-teologicznej tradycji w zgodzie z chrześcijańskimi prawdami (nawet jeśli rozpatrywane tezy są jawnie heretyckie czy efekt koncepcyjnej pracy Florentyńczyka jest nieortodoksyjny). Jeśli chodzi o terminologię ficiniańskiej gnoseologii, można wyróżnić dwa główne elementy genetyczne: jeden z nich to słownictwo scholastyczne, a dokładniej św. Tomasza, drugi natomiast to pojęcia neoplatonickie¹¹⁰. Pierwszy z wymienionych określa najważniejsze etapy procesu poznawczego, drugi jest dopełnieniem opisu i wysiłku kognitywnego duszy, a także jej relacji do ciała, tj. sposobu, w jaki się z nim łączy i od niego odłącza, zachowując znajomość rzeczy zmysłowych.

Przedstawiony w *Teologii...* proces poznania obejmuje cztery główne elementy: zmysły (*sensus*), wyobraźnię (*imaginatio*), fantazję (*phantasia*), inteligencję (*intelligentia*)¹¹¹. Został skonstruowany tak, aby podkreślić i uzasadnić wolność duszy, w tym jej niezależność od tego, co materialne oraz zaznaczyć jej aktywność w procesie poznawczym¹¹². Jedyny wyjątek w tym zakresie, nobilitujący, a nie degradujący duszę, odnosi się do najwyższej fazy wysiłku kognitywnego. Czynne działanie duszy dotyczy w istocie wcześniejszych etapów poznania, swoistym i ostatecznym celem duszy jest bowiem poznanie bytu, prawdy i dobra (traktowanych przez Ficina synonimicznie), co stanowi finalny etap procesu poznawczego, w którym dusza kontempluje w sposób niejako pasywny, a dokładniej jest to akt, w którym nie ma już żadnego ruchu, żadnej

¹¹⁰ Nie jest to wyczerpujący podział, ficiniański słownik jest bogatszy. Poza tym nie oznacza to także, że wspomniane tradycje się wykluczają. Powszechnie znane są neoplatonickie wątki w myśli Akwinaty, jednakże badając pochodzenie teoriopoznawczych pojęć w myśli Ficina, można wskazać bezpośrednie nawiązania do określonych koncepcji czy wręcz zapożyczenia z nich. J. Papiernik, *Some Scholastic Terms of Marsilio Ficino's Theory of Knowledge in „The Platonic Theology”*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 60 (2015), s. 101–118.

¹¹¹ M. Ficino, *Theologia*, vol. II, s. 262: *Animus noster secundum Platoniorum sententiam per quattuor gradus cognoscendo, a corpore ascendit ad spiritum, quorum est postremus intelligentia. Ascendit enim per sensum, imaginationem, phantasiam et intelligentiam.*

¹¹² Por. np. ibidem, vol. II, s. 26: *[Anima] est a materia libera; idem, Theologia*, vol. III, s. 8: *probat per rationalem virtutem animam non modo esse formam individuum, verumetiam a corpore non pendere, ut evidentius immortalitas demonstratur.*

zmiany, lecz czyste, niezakłócone widzenie tego, co najdoskonalsze i niezmaczona, najwyższa radość¹¹³.

Najniższy stopień poznania osiągany jest poprzez zmysły (*sensus*), które są władzą duszy¹¹⁴. Ficino wskazuje, że ciało nie odbiera obrazów adekwatnych do zmysłów¹¹⁵. Gdyby zdolność percepcji zmysłowej była cielesna, wówczas np. obraz Platona w oku Sokratesa nie byłby większy niż oko Sokratesa. Jednocześnie dusza Sokratesa nie mogłaby oszacować, że Platon jest większy niż oko jego nauczyciela, czy też mózg, w którym to zmienia się obraz z oka. Ponadto jeśli dusza Sokratesa ma wielkość, nie jest większa niż jego ciało, zatem nie odebrałaby żadnego obrazu czegoś, co jest większe niż ona sama. Poza tym gdyby dusza była materialna, musiałaby być ciałem płynnym lub stałym. Jeżeli stanowiłaby ciało stałe, z trudem byłaby kształtowana przez ciała i straciłaby łatwość uczenia się oraz bystrość. Gdyby wówczas przyjęła jakiś kształt, nie mogłaby przyjąć innych lub gdyby mogła je przyjmować, wszystkie byłyby zamazane. Jeśli dusza byłaby ciałem niestałym, nie utrzymałaby żadnego kształtu, a także byłaby pozbawiona pamięci. W duszy „błyszczą” obrazy ciał, dzięki którym mogą być one oceniane, żadne ciało zaś nie jest takiej wielkości, że dusza nie mogłaby go zobaczyć i myśleć o nim¹¹⁶.

To wszystko powoduje, że zdolność odczuwania wrażeń zmysłowych jest duchowa. Z przytoczonych rozważań rodzi się jednak pytanie o możliwość istnienia takiego stanu rzeczy. Jak wspomniano powyżej, Ficina ujęcie świata (jego uzasadnianie) cechuje się tendencją do jednoczenia wszystkich elementów

¹¹³ Por. m.in. ibidem, vol. III, IX.6, s. 92–94; vol. IV, XII.2, s. 26–28; vol. VI, *Argumentum*, s. 246–250.

¹¹⁴ *Sensus et phantasia vires animae sunt*. Idem, *Theologia*, vol. II, VII.6, s. 236.

¹¹⁵ Idem, *Theologia*, vol. II, VII.1, s. 210: *Corpus non capit imagines aptas ad sensum*.

¹¹⁶ Ibidem, s. 210–214: *anima, si corpus sit, per oculum corporum imagines modo suscipiet corporali, ita ut imago Platonis oculo Socratis non maior sit quam Socratis oculus. Ita Socratis anima non maiorem putabit esse Platonem quam suus sit oculus, vel certe non maiorem quam sit cerebrum in quod ab oculo transferetur imago; tandem non maiorem quam sit Socrati corporis magnitudo. Anima enim Socratis, si magna est, non est suo corpore maior. Ideo si in se tota Platonis imaginem suscipit, non maiorem suscipit quam sit ipsa. Quapropter nihil umquam maius existimabit esse Socratico corpore. (...) anima vel solidum corpus est vel fluxum. Si solidum, vix a corporibus figuratur peritque docilitas et acumen, atque una unius rei accepta figura vel alias non capit, vel si alias post alias ceperit, cunctae invicem obfuscantur. Si labile corpus est, nullas tenet figuras nullamque prorsus habet memoriam. (...) In anima hominis corporum paene omnium lucent imagines, per quas anima corpora quanta sunt iudicat. Nullum est tam ingens, tam immensum corpus, quod ipsa vel intueri vel excogitare non possit semperque aliud corpus ultra excogitato corpore maius.*

i wskazywania, że hierarchiczna struktura bytu jest spójna, ciągła, harmonijna¹¹⁷. Zarazem jednak koncepcja ta nie zakłada oddziaływania tego, co materialne, na to, co duchowe: w tym kontekście dychotomiczność wszystkiego, co istnieje, jest nieprzekraczalna. Mimo to, m.in. dzięki organom zmysłowym, dusza ma informacje o świecie zewnętrznym. Jakkolwiek ciała nas otaczające oddziałują na narządy zmysłowe, te nie mogą mieć wpływu na duszę¹¹⁸. Ficino rozwiązuje ten problem, odwołując się do starożytnej koncepcji przyjmującej istnienie tchnienia czy też duchów żywotnych, tj. *spiritus*¹¹⁹, które – *nota bene* – w myśli Florentyńczyka ściśle wiążą się z neoplatońskim pojęciem *vehiculum*¹²⁰. Dzięki nim dusza jest „połączona” z grubym ciałem (*crasso corpore*). Powstałe przy

¹¹⁷ Por. M. Heitzman, *Studia nad Akademią Platońską we Florencji*, t. I–II, Kraków 1936, s. 240.

¹¹⁸ Por. m.in. M. Ficino, *Theologia*, vol. II, VII.10, s. 248.

¹¹⁹ Grecki odpowiednik pojęcia *spiritus* to *πνεῦμα*. W dziełach Arystotelesa jest to termin wieloznaczny i w odniesieniu do filozofii Stagiryty bywa tłumaczony na łacinę także jako *ventus* czy *respiratio*, w języku polskim zaś oznacza m.in.: powietrze (O *zmysłach*, 443b4), wiatr (O *świecie*, 394b9), tchnienie, oddech (O *rodzeniu*, 736b37) (por. K. Narecki, *Słownik terminów Arystotelesowych*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, vol. 7, Warszawa 2003, s. 96). *Πνεῦμα* ujęta jako coś, co umożliwia komunikację między ciałem a duszą, jest koncepcją Aleksandra z Afrodyzji (por. np. R.W. Sharples, *Common to Body and Soul: Peripatetic Approaches After Aristotle*, [w:] *Common to Body and Soul*, ed. R. King, Berlin 2006, s. 184–186). Nie są to jedyne źródła opisywanego pojęcia. Funkcjonuje ono też u Galena jako pochodząca z „ducha świata” zasada życia *De placitis Hippocratis et Platonis*, VII, [w:] *Opera omnia*, t. V, ed. K.G. Khün, Lipsiae 1823, s. 643. Por. D.P. Walker, *Medical Spirits and God and the Soul*, [w:] *Spiritus. IV Colloquio internazionale del Lessico intellettuale europeo*, eds. M. Fattori, M. Bianchi, Rome 1984, s. 225; A. Corrias, *Imagination and Memory in Marsilio Ficino's Theory of the Vehicles of the Soul*, „The International Journal of the Platonic Tradition” 6 (2012), s. 89. Poza tym *pneuma* to ważne pojęcie w stoicyzmie. Jest utożsamiana z Bogiem i uważana za „przyczynę podtrzymującą” (*causa continens*) wszelkich ciał oraz odpowiadającą za wzrost i rozwój rzeczyżywionych. Przenika wszystko, co istnieje i stanowi dlatego coś w rodzaju odpowiednika formy substancjalnej. W człowieku jest bożą iskrą konstytuującą duszę (na temat wpływu stoickiej wersji pojęcia na myśl późniejszą zob. przede wszystkim: *Atoms, pneuma and tranquillity: Epicurean and Stoic themes in European thought*, ed. M.J. Osler, Cambridge 1991).

¹²⁰ Zagadnienie *vehiculum* (*ὄχημα*), które ma istotną funkcję w teoriopoznawczych rozważaniach autora *Teologii*..., a także pełni pewną funkcję w uzasadnianiu jednostkowej nieśmiertelności duszy, przedstawiam w dalszej części rozdziału, aby nie zakłócać toku objaśniania elementów procesu poznawczego.

udziale ciepła w *spiritus*¹²¹, przenikają całe ciało, stając się „narzędziem” duszy w kierowaniu nim¹²². Ruchy świata zewnętrznego oddziałują na narządy zmysłowe, które mają wpływ na *spiritus*, modyfikacje *spiritus* zaś postrzega dusza – to filozof nazywa wrażeniem zmysłowym.

W istocie poprzez te analizy Ficino chce wykazać, że poznanie jest aktem duszy. Passus dotyczący mechanizmu powstawania wrażeń zmysłowych zatytułowany jest: „dusza niekoniecznie jest bierna, postrzegając”¹²³, autor *Teologii*... wskazuje bowiem na istotną cechę poznania – tj. aktywność duszy. Nie jest to pomysł oryginalny, sam mechanizm powstawania wrażenia zmysłowego także nie pochodzi od Ficina. Rozwiązanie to zaczerpnął – co sam zaznacza *explicite* – od Plotyna i Augustyna¹²⁴. Zmiany w aktywności duchów (*spiritus*) są postrzegane przez duszę i oceniane, zatem na tym etapie procesu poznawczego nie można mówić o bierności duszy. Podsumowując ten etap rozważań, filozof konstatuje, że wrażenie zmysłowe jest postrzeżeniem modyfikacji działania duchów w wyniku uważniejszej (*attentius*) aktywności duszy bądź sądem o doznaniu lub jakości cielesnej wywołanym przez uważniejszą aktywność duszy¹²⁵.

¹²¹ Opisując proces powstawania wrażeń zmysłowych, Ficino określa *spiritus* jako „najdelikatniejsze i najbardziej przejrzyste ciało” (*Theologia*, vol. II, VII.6, s. 234: *tenuissimum quoddam lucidissimumque corpusculum*). Podobną charakterystykę *spiritus* filozof podaje w *De vita coelitus comparanda*, kiedy pisze o świetle i jego połączeniu z duszą świata (M. Ficino, *De vita coelitus comparanda*, [w:] idem, *Three Books on Life [De vita libri tres]*, a Critical Edition and Translation with Introduction and Notes by C.V. Kaske and J.R. Clark, Binghamton–New York 1989, s. 254–256). „Między duszą świata i jego widocznym ciałem jest jego duch, w którego władzy są cztery elementy. (...) duch jest najdelikatniejszym ciałem, jakby już nie ciałem, ale duszą, a jednocześnie, jakby już nie duszą, a ciałem” (*Inter animam mundi et corpus eius manifestum est spiritus eius, in cuius virtute sunt quattuor elementa. (...) ipse (spiritus) vero est corpus tenuissimum, quasi non corpus et quasi iam anima, item quasi non anima et quasi iam corpus*).

¹²² M. Ficino, *Theologia*, vol. II, s. 234: *Anima ipsa, ut vera philosophia docet, cum sit purissima, crasso huic et terreno corpori ab ea longe distantia non aliter quam per tenuissimum quoddam lucidissimumque corpusculum copulatur, quem spiritum appellamus, a cordis calore genitum ex parte sanguinis tenuissima, diffusum inde per universum corpus. Huic anima cognatissimo facile se insinuans, primo quidem per hunc totum se fundit spiritum, deinde hoc medio per corpus penitus universum; vitam primam huic praestat et motum facitque vitalem perque hunc regit movetque corpus.*

¹²³ Ibidem, s. 234: *anima non necessario patitur sententio.*

¹²⁴ Por. Plotyn, *Ennéades*, 1.1.1, 3.6.1–2; św. Augustyn, *De musica*, 6.5.10, [w:] *Patrologia cursus completus, series latina*, ed. J.P. Migne, vol. 32, Paris 1844–1904.

¹²⁵ M. Ficino, *Theologia*, vol. II, VII.6, s. 240: *Summatim sensus est aut animadversio operationis illius attentioris aut iudicium corporeae passionis et qualitatis, excitatum ab attentiore illa animae actione.*

Jeśli chodzi o kolejny etap poznania, Ficino pisze, że „konieczne jest, aby pięć zmysłów było zespolonych w jednym ośrodku”¹²⁶. Argumentuje, że wrażenia są różne: wzrok postrzega jedynie kolory, nie słyszy dźwięków, słuch odbiera tylko dźwięki itd. Zmysły nie są redukowalne do siebie nawzajem, potrzeba jednego „centrum”, które mogłoby wrażenia porównywać, zestawiać, rozróżniać. Gdyby go nie było, nie byłibyśmy w stanie jednocześnie (*simul*) np. słyszeć i widzieć. Jak wnioskuje Ficino:

z pewnością jedna jest władza wewnątrz duszy, do której, niczym do centrum, przekazywane są informacje od rozmieszczonych w różnych miejscach organów zmysłowych. Ona wydaje sąd o wszystkich przedmiotach i działaniach owych pięciu zmysłów¹²⁷.

Ta *vis interior* to wyobraźnia (*imaginatio*). Jej zadaniem jest właśnie spajanie danych ujętych przez wrażenia zmysłowe, dlatego w innym miejscu Ficino nazywa ją „skupiającą pięć zmysłów”¹²⁸.

Sokrates widzi Platona dzięki wrażeniom zmysłowym, ujmując oczyma niecielesne wyobrażenie ucznia – rozważa Ficino, charakteryzując wyobrażenie. Wrażenie to jednak jest możliwe tylko wówczas, gdy Platon jest fizycznie obecny w pobliżu. Kiedy go nie ma, Sokrates myśli o nim dzięki wyobraźni (*per internam imaginationem* – to kolejne określenie tego stopnia poznania) – o kolorze i kształcie, które zaobserwował, głosie, który słyszał i o pozostałych rzeczach postrzeżonych dzięki zmysłom. W ten sposób wyobraźnia wznosi się (*surgit*) ponad to, co materialne, w stopniu wyższym niż wrażenia zmysłowe: zarówno dlatego, że myśli o ciałach, nie potrzebując ich obecności, jak i dlatego, że sama wykonuje to, do czego potrzeba pięciu zmysłów. Nie jest jednak zupełnie wolna od cielesności, nie poznaje bowiem niczego innego niż to, co ujęte poprzez wrażenie zmysłowe. Wrażenie zmysłowe „rozpatruje” ciała, wyobraźnia – przedstawienia (*imagines*) ciał postrzeżonych (dokładniej nawet „przyjętych”, czy też „ujętych”, Ficino stosuje tu bowiem formy od czasowników: *accipio* i *concipio*) przez zmysły¹²⁹.

¹²⁶ Ibidem, vol. II, VII.2, s. 216: *oportet quinque sensus ad unum centrum conduci*.

¹²⁷ Ibidem, s. 216: *vis una certe illa est interior animae ad quem, velut centrum, a quinque sensuum instrumentis circumpositis undique varia nuntiantur. Illa una omnia illorum quinque sensuum obiecta et operationes diiudicat*.

¹²⁸ Ibidem, vol. IV, XIII.2, s. 140: *quinque sensuum congregatrix*.

¹²⁹ Por. ibidem, vol. II, VIII.1, s. 262: *Per sensum quidem videt Socrates Platonem, ubi incorporale Platonis simulacrum absque Platonis materia attingit per oculos, ea tamen conditione, ut oculus Platonem non videat aliter quam corpore ipso Platonis praesente*.

Z opisu funkcji wyobraźni wnioskować zatem można, że *imaginatio* u Ficina odgrywa taką rolę jak jeden ze zmysłów wewnętrznych u Arystotelesa, a mianowicie *κοινή αἰσθησις*, tj. *sensus communis* u łacinników. Filozof nawet *explicit* wyraża tożsamość *imaginatio* i *sensus communis*: „owe przywrócone obrazy dla **zmysłu wspólnego**, który po platońsku nazywamy **wyobraźnią**, błyszczą ostrzej¹³⁰” [podkreślenie – J.P.]. Ficino więc świadomie utożsamia znaczenie przypisywane przezeń wyobraźni i zmysłowi wspólnemu. Co ciekawe, funkcja zmysłu wspólnego odgrywa tę samą rolę, co *sensus communis* u św. Tomasza. Opis funkcji zmysłu wspólnego u Akwinaty w znacznym stopniu przypomina rozważania Florentyńczyka na temat konieczności istnienia siły wewnętrznej (*vis interior*), która wydaje sąd o obiektach¹³¹.

Następnym stopniem poznania jest fantazja. Kontynuując przykład o Sokratesie patrzącym na Platona, Ficino wyjaśnia, że po działaniach dokonanych przez wyobraźnię Sokrates używa fantazji do oceny obrazu (*simulacrum*) Platona. Sokrates zastanawia się, kim jest ten wysoki mężczyzna o dużym czole, szerokich ramionach, jasnej cerze, niebieskich oczach, wzniesionych brwiach,

Deinde, etiam absente Platone, per internam imaginationem Platonis cogitat colorem figuramque quam viderat, item Platonis suavem illam quam audiverat vocem et reliqua, quae per quinque sensus acceperat. Surgit huiusmodi imaginatio supra materiam magis quam sensus, tum quia ipsa una facit quicquid quinque sensus omnes efficiunt. At enim non omnino pura est, quia nihil aliud sapit quam quod sensus accepit sive concepit. Sensus quidem circa corpora, imaginatio circa imagines corporum per sensus acceptas sive conceptas sese volutat.

¹³⁰ Ibidem, vol. IV, XIII.2, s. 150: *Revolutae acrius imagines illae usque ad communem illum sensum, quem more platonico vocamus imaginationem, relucet.*

¹³¹ Por. Saint Thomas, *Summa Theologiae*, [31618] Ia q. 77, a. 3, arg. 4: „pewne różne przedmioty, które odnoszą się do odmiennych władz, odnoszą się także do jakiejś jednej władzy, tak jak dźwięk i kolor odnoszą się do wzroku i słuchu, które są odmiennymi władzami, odnoszą się jednak i do jednej władzy – zmysłu wspólnego” (*Quaedam obiecta diversa, quae pertinent ad diversas potentias, pertinent etiam ad aliquam unam potentiam, sicut sonus et color pertinent ad visum et auditum, quae sunt diversae potentiae; et tamen pertinent ad unam potentiam sensus communis*).

Źródeł funkcji *imaginatio* u Ficina M. Heitzman upatruje w myśli Awicenny. Jego zdaniem jednak funkcję tej władzy u Florentyńczyka spełniają aż trzy inne władze u arabskiego myśliciela. Na *imaginatio* w koncepcji Ficina składałyby się awiceniańskie *phantasia* (mająca charakter bierny), *imaginatio* (mająca charakter czynny) oraz *vis imaginativa*, czy też *cogitativa*, której działanie polega na tworzeniu dowolnych kombinacji wyobrażeń. Nie pozostaje to jednak w sprzeczności ze źródłem *imaginatio* Ficina w *sensus communis* św. Tomasza, jako że genezy teorii poznawczej Akwinaty należy upatrywać w znacznym stopniu w myśli arystotelesowsko-awiceniańsko-awerroesowskiej. O *sensus communis* w *Teologii*... por. także vol. V, XV.1, s. 18; XV.9, s. 104–106.

orlim nosie i miłym głosie. Wreszcie wnioskuje, że to Platon – człowiek piękny i dobry, a także ulubiony uczeń. Przykład ten ma na celu określenie specyfiki fantazji – wyobraźnia złożyła wizerunek Platona, ale nie mogła rozpoznać, do kogo ten obraz należy. To jest domeną fantazji, łączy ona obraz Platona z człowiekiem o tym imieniu. Zatem fantazja „wyczuwa” (*habet sensum*) istnienie substancji piękna, dobra, i przyjaźni.

Z drugiej strony jednak Ficino wskazuje, że platonicy zaprzeczają, jakoby fantazja rzeczywiście mogła poznać substancję rzeczy, ponieważ nie posiada wiedzy o *ratio* (tj. istocie – jak tłumaczy termin w tym kontekście M. Heitzman¹³²) substancji. Wyobraźnia nie podejrzewa istnienia substancji rzeczy, widzi jedynie jej powierzchniowy i zewnętrzny obraz. Fantazja zaś domyśla się istnienia substancji, kiedy uznaje, że ten oto człowiek to Platon. I wydaje się mgliście wyobrażać sobie rzeczy niecielesne, gdy ocenia, że Platon to człowiek piękny, dobry, a poza tym przyjaciel i uczeń. Piękno, dobroć, przyjaźń, nauka są niecielesne i niemożliwe do uchwycenia przez zmysły oraz wyobraźnię. Te pojęcia fantazji są nazywane niejako niecielesnymi *intentiones*¹³³ ciał¹³⁴.

¹³² M. Heitzman, *Studia nad Akademią*, s. 256.

¹³³ Warto zwrócić też uwagę, że *intentio* to scholastyczny termin w szerokim sensie oznaczający związek pomiędzy zdolnością poznania a poznawanym przedmiotem lub między chceniem a chcianym przedmiotem. Tu dla Ficina jest elementarnym pojęciem rzeczy ujętej przez fantazję. Por. M.J.B. Allen, J. Warden, *Notes to the translation*, [w:] M. Ficino, *Theologia*, vol. II, s. 388. Scholastyczna koncepcja *intentio* prawdopodobnie pochodzi z filozofii arabskiej, z tłumaczeń pojęć *ma'qul* i *ma'na* znajdujących się u al-Farabiego i Awicenny, którzy z kolei użyli ich do oddania arystotelesowskiego *νόημα* z *De interpretatione* (Por. K. Gyekye, *The Terms "Prima Intentio" and "Secunda Intentio" in Arabic Logic*, „Speculum”, vol. 46, no. 1 (1971), s. 32–38). Na temat teorii intencjonalności w średniowieczu zob. np. Ch. Knudsen, *Intentions and Impositions*, [w:] *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, eds. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, E. Stump, Cambridge 1982, s. 479–495; *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, ed. D. Perler, Leiden–Boston–Köln 2001; idem, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt am Main 2002. Dalsze odniesienia w podanych pracach.

¹³⁴ M. Ficino, *Theologia*, vol. II, VIII.1, s. 264: *Paulo post Socrates per phantasiam de hoc universo Platonis simulacro, quod per quinque sensus imaginatio ipsa collegerat, sic incipit iudicare: „Quis hic tam procero corpore, ampla fronte, latis humeris, colore candido, glaucis oculis, elato supercilio, naso aquilino, ore parvo, voce suavi? – Plato hic est homo pulcher, bonus, discipulus dilectissimus”. Cernis quantum excellat imaginationi Socrates phantasia. Imaginationis ipsa talem quidem collegit Platonis effigiem, sed quem designaret et qualem effigies illa non novit. Phantasia iam discernit eam esse effigiem hominis huius qui Plato vocatur, effigiem pulchram viri boni atque amici. Ergo in his sensum aliquem habet iam substantiae, ut quidem putant, et pulchritudinis bonitatisque et amicitiae. Platonici tamen substantiam*

Fantazja, przewyższając zmysły i wyobraźnię, nie wznosi się w sposób zupełny ponad materię. Nie zdaje sobie bowiem sprawy, że wspomniane *intentiones* są niecielesne. Fantazja Sokratesa obserwuje jednego człowieka – Platona, w określonym miejscu i czasie. Postrzega jego piękno, dobroć i resztę rzeczy tego rodzaju, kiedy przedstawia sobie Platona pozostającego w postaci materialnej. Błąka się fantazja zatem wokół stanów czy też cech określonych osób lub rzeczy. Dopiero rozum (*intellectus*) poznaje istoty rzeczy (*rationes communes*)¹³⁵. Specyfika opisywanego etapu procesu poznania sprawia, że Ficino podkreśla jego niedoskonałość. Zwraca uwagę na to, że brak tu samoświadomości funkcjonowania zarówno w przypadku opisanej powyżej władzy, jak i w przypadku *imaginatio*, brak w nich także wiedzy o wyobrażeniach, które przyjmują. „Wyobrażenia i fantazja nie znają swojej władzy, dyspozycji i ujętych obrazów”¹³⁶. Następnie filozof dodaje, że nawet rozsądek z pewnym trudem odkrywa te rzeczy¹³⁷ i zaznacza odmienność wyższego etapu poznania. W odniesieniu do fantazji warto jeszcze wskazać na bardzo silne podobieństwo jej funkcji do tej cechującej *vis cogitativa* u św. Tomasza. Akwinata wyróżnił poznanie konkretnie istniejącej rzeczy, która w przypadku zwierząt została określona jako *vis aestimativa* i jej zadaniem jest instynktowna ocena danej rzeczy, w odniesieniu do ludzi natomiast to właśnie *vis cogitativa*, tj. rozum szczególony odpowiadający za syntezę funkcji zmysłowopoznawczej i intelektualnej¹³⁸.

a phantasia cognosci revera negant, quoniam rationem substantiae non agnoscat. Imaginatio neque substantiam rei suspicatur quidem, sed rei superficiem exterioremque picturam. Phantasia substantiam saltem auguratur, dum pronuntiat: „Obvius ille homo aliquis est et Plato”. Atque etiam res incorporales quodammodo somniare videtur, dum Platonem iudicat pulchrum, bonum, amicum, discipulum. Pulchritudo enim, bonitas, amicitia, disciplina incorporalia sunt, neque sensibus, neque imaginationi patentia. Huiusmodi quidam conceptus phantasiae incorporales quodammodo corporum intentiones vocantur.

¹³⁵ Ibidem, s. 264–266: *Verum nondum super materiam prorsus animus evolat, tum quia phantasia intentiones huiusmodi esse incorporeas non agnoscit, tum quia huiusmodi Socratis phantasia inspicit proprie hominem hunc, Platonem scilicet, hoc in loco et situ, in hoc tempore et hora diei, hanc pulchritudinem, hanc bonitatem et reliqua eodem pacto, ubi Platonem sub eisdem conditionibus in se ipsa depingit, quibus extat et in materia. At enim dum phantasia circa singulares hominis huius conditiones vagatur, intellectus communes concipit rationes et uterque simul suum opus exequitur.*

¹³⁶ Ibidem, vol. III, IX.5, s. 64: *Vim suam et habitum et conceptas imagines imaginatio quoque et phantasia prorsus ignorant.*

¹³⁷ Ibidem: *Vix enim ratio talia reperit.*

¹³⁸ Por. św. Tomasz, *In Aristotelis librum De anima commentarium*, lib. II, tłum. M.A. Krapiec, [w:] M.A. Krapiec, *Epistemologia*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/e/epistemologia.pdf>. Warto odnotować, że Ficino

Najwyższym stopniem procesu poznawczego jest *intelligentia*, tj. rozum. Częściej określany jest jednak jako *intellectus*¹³⁹ lub jako *mens*¹⁴⁰, co skutkuje nie-spójnością terminologiczną. W tym kontekście *mens* jest używana w szerszym sensie, w węższym bowiem stanowi jedną z władz rozumu. Drugą jest *ratio*, tj. rozsądek.

Ratio jest tym, dzięki czemu ludzie zasadniczo różnią się zarówno od istot niższych, jak i wyższych. W drugim rozdziale XVI księgi *Theologii...* Ficino pisze, że rozsądek to niezwykła władza właściwa duszy rozumnej, która czyni nas ludźmi. Przyjmuje od fantazji to, co jednostkowe, od umysłu zaś to, co uniwersalne i jednocy te elementy, tak jak w człowieku łączą się rzeczy śmiertelne z nieśmiertelnymi. W rozsądku zbiegają się podlegające czasowi obrazy z wiecznymi powszechnikami¹⁴¹. Staje się on aktywny, gdy dusza zwraca się ku rzeczom materialnym. Czynnością charakterystyczną dla *ratio* zaś jest rozumowanie dyskursywne¹⁴². Rozsądek, przyjmując powszechniki z umysłu i obrazy od fantazji, tworzy pojęcia (*conceptus*), dzięki którym poszukuje prawdy.

Proces ten, dokładniej rzecz ujmując, przebiega w ten sposób, że fantazja aktywizuje rozsądek, który wydobywa *species universalis* poprzez prosty ogłęd intuicyjny i dzięki nim tworzy pojęcia. Następnie dzięki temu i aktowi pojmowania zwraca się ku inteligibilnemu pierwowzorowi, przezeń do obrazu (*simulacrum*) danej rzeczy, aż w końcu do niej samej. Początkowo postrzega ją jako nieokreśloną, a następnie jako dookreśloną. Autor wyjaśnia to, biorąc za przykład miód i wskazując, że po opisanych krótkich aktach poznawczych następuje dłuższy *modus procedendi* – w związku z przedstawianym przez fantazję obiektem rozsądek zadaje trzy pytania, z których pierwsze dotyczy substancji przedmiotu, dru-

sam wskazuje na zbieżność *phantasia* i *vis cogitativa*. W XV księdze *Theologii...* pisze, że najwyższa władza duszy zmysłowej jest nazywana przez Awerroesa *virtus cogitatrix*, a u Greków nosi ona nazwę „fantazja”. M. Ficino, *Theologia*, vol. V, XV.1, s. 18.

¹³⁹ Por. M. Ficino, *Theologia*, m.in. vol. II, VIII.1, s. 270; VIII.6, s. 326–328; VIII.15, s. 356–358; vol. III, IX.4, s. 44–46; IX.5, s. 58; X.8, s. 188; V.1, s. 12.

¹⁴⁰ Por. ibidem, np. vol. II, VIII.5, s. 322–326; VIII.10, s. 338; VIII.12, s. 342–344.

¹⁴¹ Ibidem, vol. V, XVI.2, s. 254: *Mirabilis profecto virtus est haec humana ratio animae rationalis propria, per quam sumus homines. Accipit a phantasia singula, a mente communia, et in unum congregat utraque, et sicut in homine mortalia cum immortalibus copulantur, sic in huiusmodi ratione temporalia simulacra speciebus iunguntur aeternis.*

¹⁴² Ibidem, vol. III, IX.4, s. 46: *discursio, ratiocinandi facultas*; vol. IV, XIII.4, s. 186. To właśnie aktywność rozsądku umożliwia przechodzenie od poprzedników do następników i wyciąganie wniosków. Zdolność ta jest pewną wrodzoną naturalną dialektyką, co widać w związku z tym, że i dzieci, i osoby niedoświadczone umieją bronić swoich racji. Ibidem, XI.6, s. 314–316.

gie przyczyny posiadanych przezeń jakości, a trzecie – porównania przedmiotu z innymi pod względem cechującej go jakości. Biorąc pod uwagę wspomniany przykład, na pierwsze pytania pada odpowiedź, że ta żółta słodka rzecz jest miodem, na drugie – że jego słodycz pochodzi z jego lepkiego płynu, na ostatnie natomiast – że jest słodszy niż wino.

W następnej fazie aktywności rozsądek stawia pytania natury ogólnej, tj. nie zastanawia się już nad słodkością tego konkretnego miodu ani nad nim samym, ale poszukuje źródła tych pojęć, ich zasady, czyli tego, co sprawia, że daną rzecz nazywa się miodem lub czymś słodkim. I dociera do definicji miodu oraz słodyczy. Skoro natomiast tak przebiega proces badawczy rozsądku, definicje nie mogą pochodzić od niego samego. Nie mogą również znajdować się w fantazji, ponieważ byłyby przedstawiane natychmiast, podobnie jak *simulacra*, a także ze względu na to, że cechuje je światło jaśniejsze niż owo cechujące wizerunki i w sposób klarowniejszy ukazują się rozsądkowi. Otrzymuje je zatem od umysłu¹⁴³.

¹⁴³ Ibidem, vol. V, XVI.1, s. 246–250: *phantasia singularum ferme rerum singulis plena sit formis. Hinc ratio provocata primo quidem species universales parit perque illas intuitu simplici communes concipit notiones. Mox vero ex hoc intuitu recto iam ab actu intelligendi in speciem intellegibilem perque hanc in simulacrum se reflectit et per simulacrum prospicit individuum, prius quidem vagum indeterminatumque, puta aliquod mel, deinde determinatum, scilicet mel hoc aut illud. Sed post huiusmodi breviores actus latius in hunc modum percurrere consuevit. Quidnam est corpus hoc dulce et flavum, quod offert nunc phantasia mihi? Cur dulce? Dulciusne hoc an vinum? Tria hic ratio quaerit quae, ut Platonice videtur, phantasiam latuerant: primum rei illius substantiam, quando quid hoc est interrogat. Secundum, qualitatis illius causam, quando cur dulce sit perquirat. Tertium, ordinem eius ad alia, quando sciscitatur num vino sit dulcius. Post haec respondet sibi ipsi tria: primum, mel hoc est. Secundum, hoc ideo dulce, quoniam humor eius pinguis est et moderate coctus. Tertium, dulcius vino est, quaedam ducedo eius linguam magis diutiusque delinit. Hae rationis humanae discursiones, quoniam phantasiae sequuntur impulsu, particulares sunt et per singula pervagantur. Quinetiam aggreditur alias quaestiones: quid mel? Quid dulcedo? Nunc non magis de melle quam hoc quam de quovis alio rogat, similiter de dulcedine qualibet. Ac neglecto proprio illo mellis simulacro, quod attulit phantasia, de communi perscrutatur universi mellis et dulcedinis ratione. Universalis haec quaestio est. Universalis fit et responsio ita: mel est apum succus, gradu secundo calidus, virtute abstergens, sapore ducissimus, tactu pinguis. Rursus, dulcedo est sapor ex moderata humoris aerei concoctione proveniens. Has communes definitiones mellis atque dulcedinis quaesivit ratio et invenit tandem. Si quaesivit diu, non habebat ipsa. Accepit enim aliunde illud ad quod discurrendo pervenit. Unde ergo accepit? Non a phantasia. Ea enim si illas habuisset, obtulisset plane statim, ut simulacra obtuli; praesertim cum lux illa communis definitionis, quanto est illustrior diviniore simulacris, tanto clarius oculis rationis ad ipsam accommodatis refulgere debuerit. Quapropter a mente ratio illas accipit, quae quoniam menti quamproxima est, eam ipsam vim adipiscitur, per quam neglectis quandoque singularibus quaestionibus ad universales se conferat quaestiones. Et quia quaerit communiter definitiones, reportat a mente communes.*

Umysł (*mens* w węższym sensie) stanowi najszlachetniejszą część duszy¹⁴⁴, jest „depozytariuszem” powszechników. Zawiera je w sobie, bowiem – tu Ficino powołuje się na rozważania Platona z *Timajosa*¹⁴⁵ – zostały doń wlane przez Boga w momencie urodzin¹⁴⁶. Opisując specyfikę *mens*, Ficino przekonuje, że nie należy go porównywać do zmysłów, ponieważ one nie postrzegają form rzeczy, gdy przedmioty są nieobecne. Przy czym nie chodzi o prawdziwe formy, ale o wyobrażenia, których samodzielnie zmysły wytworzyć nie mogą. Umysł zaś posiada *rationes veras*, dzięki którym pojmuje prawdziwe substancje rzeczy. Idee w umyśle nie są zależne od „produktów” wytworzonych przez fantazję (*simulacra*), tkwią w nas tak głęboko, że odciskają w nas *habitus indelebilem*¹⁴⁷. Przywołany *habitus* jest pewną dyspozycją do wiedzy o formach (*species*) rzeczy. Zaczynamy pojmować formy w umyśle, gdy dusza zwraca się ku temu, co niematerialne i wieczne. Jednocześnie widzimy je nie sami z siebie, ale dzięki „boskiemu światłu”, w którym stają się widoczne – tak jak w nocy widzimy księżyc nie dzięki jego światłu, ale poprzez odbicie promieni słonecznych¹⁴⁸. Umysł użycza form rozsądkowi, kiedy ten poszukuje prawdy, ukryte dotychczas w umyśle wydobywane są wówczas na światło¹⁴⁹. Podczas gdy czynnością właściwą rozsądkowi było rozważanie dyskursywne, w przypadku umysłu jest to kontemplacja¹⁵⁰.

¹⁴⁴ Ibidem, vol. I, I.5, s. 64: *animae caput est mens, haec pars eius excellentissima* (...).

¹⁴⁵ Plato, *Timajos*, 41d–42e, 46d–47e.

¹⁴⁶ M. Ficino, *Theologia*, vol. III, XI.5, s. 294: *Sed intellegamus nostris mentibus statim ex deo natis infusus fuisse species rerum et regulas artium, ut in „Timeo” tradit Plato, non aliter quam angelicis mentibus infundantur.*

¹⁴⁷ Ibidem, vol. V, XV.16, s. 172: *Neque comparanda mens est exterioribus sensibus, qui formas absentibus obiectis amittunt. Non enim formas veras, sed imagines habent, neque ipsi vi sua conducunt ad imagines fabricandas. Mens autem veras possidet rationes, per quas veras rerum substantias comprehendit, atque ipsamet sibi eas effingit. Ideoque potest eadem virtute servare qua finxit. Atqui si species mentis non aliter a simulacris quam umbrae a corporibus dependerent, nihil haberent in se praestantius quam simulacra. Ac si quid haberent sublimius, id esset munus virtutis agentis, quo etiam semotis simulacris servabuntur. Quod autem non sicut umbrae pendeant a simulacris, documento nobis esse potest, quod usque adeo radicitus infinguntur, ut imprimant habitum penitus indelebilem.*

¹⁴⁸ Ibidem, vol. IV, XII.3, s. 32: *Nunc vero non aliter in hac re paene omnes decipimur quam plebei, qui cum multa nocte ad lunam videant, aiunt se in lumine lunae videre, cum tamen illud sit solis lumen, quo etiam nocte vident. Sic ingrati homines in lumine proprio et naturali vera se affirmant inspicere, quae in lumine communi divinoque inspiciunt.*

¹⁴⁹ Ibidem, vol. II, VIII.13, s. 346: *formas quae in mentis abditis latent promittit in lucem.*

¹⁵⁰ Por. ibidem, vol. III, IX.3, s. 16–24. Dwa główne zadania umysłu to kontemplacja i deliberowanie (ibidem, s. 16).

Niektóre pojęcia zastosowane do opisu tego etapu poznawczego także mają arystotelesowski, a następnie awerroesowski rodowód, a zatem są charakterystyczne również dla scholastycznych myślicieli. Określenia *νοῦς ποιητικός* i *νοῦς παθητικός* łacinnicy oddali odpowiednio jako *intellectus agens* oraz *intellectus materialis* (lub *intellectus possibilis*). Ficino używa określeń *intellectus agens* i *intellectus capax* na określenie intelektu aktywnego i możliwościowego (dosł. *capax* – mający zdolność przyjmowania, zdolny wiele pomieścić, zdolny do pojęcia <zrozumienia> czegoś) w XV księdze *Theologii...*, w której polemizuje z Awerroesem i awerroistami¹⁵¹. Referuje najpierw poglądy Awerroesa (*narratio opinionis Averrois*), wskazując m.in., że filozof arabski dwie władze intelektu uważa za dwie substancje, z których składa się intelekt, a także postuluje istnienie jednego intelektu dla wszystkich ludzi¹⁵². W kolejnych rozdziałach tej książki odrzuca stanowisko Awerroesa. Co ciekawe, autor *Teologii...* stosuje wspomniane pojęcia nie tylko w kontekście polemiki dotyczącej mononoizmu, ale również odnosząc się bezpośrednio do swojej koncepcji poznania. Odwołując się do relacji pomiędzy umysłem (*mens*) a rozsądkiem, używa niekiedy odpowiednio określeń *mens agens* i *mens capax*, choć zaznacza ich arystotelesowskie pochodzenie. Wyjaśnia, że cecha powszechności formy w umyśle pochodzi od samego umysłu. Według Stagiryty bowiem rozum ma władzę aktywną i receptywną, z których pierwsza pojmuje formy powszechne, natomiast druga przyjmuje je po tym, gdy ta wymieniona wcześniej je pojmie¹⁵³.

W następnym (trzecim) rozdziale XI księgi Ficino polemizuje z Epikurem i dowodzi tego, że formy inteligibilne znajdują się w umyśle jako wrodzone, również używając przytoczonych pojęć. Argumentuje, że postulowanie istnienia wyobrażenia jako pewnego instrumentu między rozumem a formą powszechną jest niewłaściwe. Aktywna władza jest tym, co formuje, a receptywna tym, co formowane i byłoby to zburzone, gdyby proces formowania miał się odbywać poprzez zewnętrzne wyobrażenie¹⁵⁴.

¹⁵¹ Por. e.g. ibidem, vol. V, XV.1, s. 20 *et passim*.

¹⁵² Por. ibidem, s. 8–24.

¹⁵³ Ibidem, vol. III, XI.2, s. 204–206: *In mente tamen est illa universalis. Igitur ut universalis sit, habet a mente. Sed quonam pacto? Hoc maxime, ut Aristoteli placet duas nostra mens habet vires agentem unam, alteram vero capacem. Agens est quae species agit universales; capax quae eas capit ab agente conceptas*. Por. np. Arysoteles, *O duszy*, 429b–430a.

¹⁵⁴ Ibidem, XI.3, s. 218–220: *Neque audiendi sunt illi qui phantasma inter intellectum et speciem quasi instrumentum aliquod interponunt. Nonne virtus mentis agens cum capace magis congruit quam phantasma? Quo pacto agens capacem per extraneum phantasma formabit, cum oporteat instrumentum formationis inter formatorem atque formabile interponi?*

Jak można zatem wnioskować, *mens agens* odpowiada umysłowi (*mens*), w którym przechowywane są wrodzone formy inteligibilne. *Simulacra* w duszy stanowią okazję (*occasio*) – nie przyczynę, co warto zaznaczyć – do udostępnienia rozsądkowi (*ratio*) form. Rozsądek zaś jest określony jako *mens capax*, co ma odpowiadać Arystotelesowemu intelektowi biernemu (intelektowi możliwościowemu u scholastyków). W tym kontekście zastosowany przymiotnik odwołuje się do własności tej władzy intelektu, tj. zdolności do przyjmowania form z umysłu. Pozornie zatem paradoksalne mogłoby się wydać takie rozróżnienie w odniesieniu do tego, że fundamentalną cechą rozsądku jest prowadzenie dyskursywnego dociekania, a więc działanie. Wobec tego jednak, że zdolność przyjmowania form od umysłu jest dla rozsądku konstytutywna, opisywane określenie staje się uzasadnione. Podobnie rzecz ma się w przypadku umysłu – nazwany jest *mens agens* jako działający poprzez kontemplowanie idei, ale i użyczający form rozsądkowi. W taki sposób Ficino opisuje ich funkcje:

nasz umysł ma dwie władze, jedną aktywną, drugą receptywną. Aktywna ujmuje formy powszechne, receptywna otrzymuje je od aktywnej po ich ujęciu przez nią. Kiedy zatem fantazja ogląda w sobie obraz określonego człowieka, np. Sokratesa, wnet światło władzy aktywnej uderza w ten obraz, podobnie jak promień słońca wodę. I jak promień odbiwszy się od wody, na przeciwległej ścianie tworzy jasne, drżące kręgi, tak światło władzy aktywnej, uderzając w obraz konkretnego człowieka wytworzony przez fantazję, odbija ten obraz w receptywnej władzy intelektu i zradza w tejże władzy formę, która nie odnosi się dłużej do Sokratesa w tym miejscu i czasie, ale do natury człowieka, która jest wspólna każdemu pojedynczemu człowiekowi i niezależna od ograniczeń miejsca i czasu. W niej jest sama powszechna forma i natura odnosząca się poprzez tę formę do tego, co powszechne. W tym manifestuje się zadziwiająca władza intelektu¹⁵⁵.

Ostateczną fazą i efektem wysiłku kognitywnego jest kontemplacja idei w umyśle Boga, jako że *formulae*, czyli odpowiedniki boskich idei w ludzkim

¹⁵⁵ Por. ibidem, vol. III, XI.2, s. 204–206: *Duas nostra mens habet vires: agentem unam, alteram vero capacem. Agens est quae species agit universales; capax quae eas capit ab agente conceptas. Quando igitur phantasia in se hominis huius, ut Socratis, hoc tale simulacrum contuetur, mox lumen virtutis illius agentis simulacrum istud pulsatur, non aliter quam solis radius aquam. Atque ut radius hic solis ab aqua percussus in oppositum parietem ibi circulum procreat splendidum atque tremulum, ita lumen ipsum virtutis agentis pulsans particulare simulacrum hominis phantasia conceptum atque ex eo simulacro in vim intellectus capacem reflexum, in hac ipsa inde speciem quandam parit, quae non amplius Socratem hunc in hoc loco et tempore positum refert, sed hominis naturam singulis personis aequae communem, a certis loci et temporis limitibus absolutam. Ubi et species ipsa universalis est et natura quae per eam refertur universalis. In hoc mirabilis vis intellectus apparet.*

umyśle, są bezpośrednio związane ze swoimi wzorcami¹⁵⁶. Jest to akt poznania samego Stwórcy, który jednak nie stanowi niezbywalnego skutku podjętych dążeń, lecz jest uzależniony od określonych czynników: (I) wydaje się bardzo utrudniony w czasie ziemskiego życia, czyli stanu połączenia duszy z ziemskim ciałem, (II) wymaga nie tylko aktywności intelektualnej, ale także moralnego oczyszczenia duszy, co wiąże się z miłością do Boga, (III) jest uwarunkowany boską interwencją¹⁵⁷.

Ważnym elementem w ficiniańskiej teorii poznania są też pojęcia: *vehiculum*, *spiritus* oraz *idolum*¹⁵⁸. Drugie z wymienionych zostało wyjaśnione

¹⁵⁶ Wieczne zasady zostały umieszczone w umyśle za pośrednictwem zasad rzeczy pochodzących od Boga. Te znajdujące się w Bogu są samą istotą Boga ujętą pod różnymi zasadami. Wobec tego wszystkie formy w Bogu są samą jego istotą i jednocześnie pozostają zaktualizowane oraz usprawnione (*in habitu*). W ludzkim umyśle znajdują się wszystkie te formy i również w tym przypadku nazywa się je istotowymi zasadami, lecz pozostają równocześnie *in habitu*, ale nie *in actu* ze względu na to, że nie są używane przez intelekt wszystkie równocześnie. Umysł człowieka jest najbliższy ideom, ponieważ ocenia wszystko, co je naśladuje lub im podlega jako umieszczony między źródłem idei a tym, co od nich pochodzi. *Formulae* są umieszczone w duszy przez idee i tkwią w nas niezmiennie. Jednocześnie należy zaznaczyć, że określenie *formulae* nie jest specyficzne dla ludzi. Ficino pisze o jednej idei bytu i dobra jako dotyczącej Boga i stanowiącej samą jego naturę. W tym kontekście stosowanie formy mnogiej to jedynie sposób mówienia o wielości rzeczy w odniesieniu do Boga. Poza tym *pluralis* stosowana jest w charakterystyce niższych umysłów, przy czym już w związku ze sposobem pojmowania przez pierwszego anioła autor używa zarówno terminu „*ideae*”, jak i „*formulae*”. Por. ibidem, vol. V, XVI.1, s. 240. O pochodzeniu *formulae* od idei zob. ibidem, vol. III, XI.4, s. 270–278. Na temat relacji *formulae* do idei w Bogu zob.: J. Papiernik, *Platon schrystianizowany?*, s. 154–166; P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico*, s. 252–253, 256–259; L. Spruit, *Species Intelligibilis: from Perception to Knowledge*, vol. II: *Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*, Leiden–New York–Köln 1994, 1995, s. 32–38; M. Ficino, *The Philebus Commentary*, ed. and trans. M.J.B. Allen, Berkeley–Los Angeles–London 1981, s. 33 i ff.; T. Albertini, *Marsilio Ficino. Das Problem der Vermittlung von Denken und Welt in einer Metaphysik der Einfachheit*, Munich 1997, s. 141–145.

¹⁵⁷ Szersze omówienie tej problematyki w związku z wykazaniem zdolności do poznania Boga jako kluczowego argumentu Ficina na rzecz nieśmiertelności duszy zawarte jest w rozdziale następnym.

¹⁵⁸ Trzeba zanaczyć, że opisywana koncepcja nie jest pierwszoplanowa w *Teologii...*, szerzej opracowana została m.in. głównie w komentarzu do dzieł Plotyna (M. Ficino, *In Plotini epitomae, seu argumenta, commentaria et annotationes*, [w:] idem, *Opera*, vol. 2, s. 1537–1800) czy w *De vita libri tres*. Pojęcia te nie dominują w *opus magnum*

powyżej, należy je jednak umieścić w kontekście pozostałych, ponieważ wszystkie trzy są silnie ze sobą powiązane. Sam termin *ὄχημα*¹⁵⁹ (u łacinników: *vehiculum*) pojawia się już u Platona¹⁶⁰, ale w tradycji filozoficznej został ugruntowany poprzez interpretacje neoplatoników, którzy wzbogacili jego znaczenie o treść arystotelesowskiej pneumy¹⁶¹. *Ochema* nie jest ani materią, ani duchem, ale czymś pomiędzy nimi, czymś, co pośredniczy w komunikacji pomiędzy jednym a drugim¹⁶². U różnych autorów liczba tych „powozów” (nośników) jest odmienna (np. u Porfiriusza – jeden, u Proklosa – trzy), jego metafizyczna rola pozostaje jednak w znacznej mierze taka sama, tj. umożliwia wcielenie duszy (poza wspomnianymi autorami pełni taką funkcję również np. u Jamblicha czy Synezyjusza). Ficiniańska koncepcja *vehiculów* jest dość złożona i niespójna, co może wynikać tego, że filozof miał okazję zapoznać się z wieloma dotyczącymi tego zagadnienia źródłami, więc korzystał z osiągnięć usnakcjonowanych w różnorodnych tradycjach. Ogólnie rzecz biorąc, Florentyńczyk podąża jednak głównie za rozstrzygnięciami Proklosa¹⁶³.

Rozważając, w jaki sposób dusza schodzi do ciała, filozof wskazuje, że połączenie nieśmiertelnego prostego bytu duchowego ze złożonym śmiertelnym

Florentyńczyka. Warto jednak przypomnieć, że pojęcie *ochema* niemal nie występuje w *Enneadach*, często stosowany jest natomiast termin *idolum*, który wyjaśniono poniżej.

¹⁵⁹ *Tó ὄχημα* – to m.in. 1) podpora, podstawa, wsparcie; 2) wóz, rydwan, wóz ciągnięty przez muły, powóz, pojazd powóz; 3) okręt, statek, łódź (*Słownik grecko-polski*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2000).

¹⁶⁰ *Fajdos*, 247b1–3; *Timajos*, 41e1–2; *Fedon*, 113b4–6.

¹⁶¹ Dodajmy, że źródła teorii „powozu” (nośnika) duszy są znacznie szersze, także biblijne (o czym wspomina S. Toussaint, *Zoroaster and the Flying Egg*. Psellos, Gerson and Ficino, [w:] *Laus Platonici Philosophi*, s. 107) oraz widoczne są tutaj wpływy myśli Wschodu (por. np. ibidem, s. 111–112; A. Corrias, *Imagination and Memory*, s. 83).

¹⁶² Bibiliografię dotyczącą tej koncepcji u starożytnych neoplatoników podają m.in. S. Toussaint, *Zoroaster and the Flying Egg*, s. 108; A. Corrias, *Imagination and Memory*, s. 83.

¹⁶³ Por. S. Toussaint, *Zoroaster and the Flying Egg*, s. 108; S. Toussaint zaznacza złożoność Ficina teorii *vehiculów*, omawiając ją w sposób bardziej szczegółowy w: „*Sensus naturae*”. Jean Pic, *Le vehicule de l' ame et l' equivoque de la magie naturelle*, [w:] *La magia nell'Europa moderna. Tra sapienza antica e filosofia naturale*, Atti del convegno (Istituto nazionale di studi sul rinascimento), eds. F. Meroi, E. Scapparone, 23, 2 vols, Firenze 2007, s. 107–145. Poza tym obszerniej na temat tej koncepcji pisali także m.in.: M.J.B. Allen, *Icastes*, s. 168–204; D.P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London 1958, s. 119–150. Dalsze referencje w przytoczonych pracach oraz wspomnianym artykule A. Corrias (*Imagination and Memory*, s. 86).

bytem cielesnym zachodzi jedynie poprzez proste i nieśmiertelne ciało¹⁶⁴. Nazywane jest *vehiculum* duszy, a także „nieśmiertelnym odzieniem” duszy¹⁶⁵. Stanowi eteryczne ciało, choć właściwie określa się je również jako coś duchowego¹⁶⁶ ze względu na najwyższą subtelność i jaśniejącą czystość¹⁶⁷. W dalszych analizach filozof zaznacza, że wielu platoników postuluje istnienie nie jednego, a trzech *vehiculów*: pierwszy (niebiański czy też eteryczny) jest prosty i niematerialny, jemu dusza przydaje nieśmiertelności w formie nieracjonalnej; drugi (powietrzny) odznacza się prostotą oraz materialnością i cechuje się irracjonalnym długotrwałym życiem; trzeci natomiast składa się z czterech elementów, jest zatem złożony, materialny i ulega rozkładowi¹⁶⁸.

¹⁶⁴ M. Ficino, *Theologia*, vol. VI, XVIII.4, s. 102: *Spiritus simplex immortalisque non aliter composito mortalique corpori quam per corpus simplex et immortale cointungitur*.

¹⁶⁵ Ibidem, s. 104: *Hoc vocat Magi vehiculum animae, aetherum scilicet corpusculum acceptum ab aethere, immortale animae indumentum*. Por. szczególnie: Proclus, *Elements of Theology*, ed. E.R. Dodds, Oxford 1933 (reedycja 1963, 1993), teorematy 196–210; idem, *In Platonis Timaeum Commentaria*, ed. E. Diehl, Lipsiae 1903, 2:72. Rozwinięta w czwartym rozdziale XVIII księgi *Theologii*... koncepcja *vehiculum* jest omówiona przez M.J.B. Allena w *The Platonism of Marsilio Ficino*, s. 218–220.

¹⁶⁶ Ficino powołuje się na opinię Zoroastra z *Wyroczni Chaldejskich* (*Oracles chaldaïques, recension de Georges Gémiste Pléthon*, éd. B. Tambrun-Kasker, Ateny 1995, n. 14; Georgios Gemistos Pleton jako pierwszy uznał, że tekst *Wyroczni*... pochodzi od Zoroastra i jego uczniów; dokładniej rzecz ujmując, to właśnie do Pletona odwołuje się Florentyńczyk, którego glossa przy tym fragmencie dotyczy rozumienia pneumy jako czegoś wyjątkowo subtelnego. Por. B. Kieszkowski, *Studi sul platonismo del Rinascimento in Italia*, Firenze 1936, s. 156, 161–163; M.J.B. Allen, *The Platonism of Marsilio Ficino*, s. 101–102. W księdze XVIII, której fragment stanowią omawiane zagadnienia (por. przypis powyżej), Florentyńczyk zawarł opinie teologów dotyczące duszy, co do których – jego zdaniem – panuje powszechny konsensus (M. Ficino, *Theologia*, vol. VI, s. 2: *Sententiam fert de anima ex communi theologorum omnium consensu*). Powołując się zatem na rozmaitych myślicieli (głównie neoplatoników), ma na celu inkorporowanie tych rozważań do własnej argumentacji, uprawnione więc jest analizowanie podanych dociekań w tym kontekście jako zgodnych z projektem Ficina.

¹⁶⁷ M. Ficino, *Theologia*, vol. VI, XVIII.4, s. 106: *Spiritum planumque appellat [i.e. Zoroaster] ipsum vehiculum, non quia corpus non sit atque profundum, sed quia propter tenuissimam et splendidam puritatem sit quasi non corpus*.

¹⁶⁸ Ibidem, s. 110: *Platonici multi putant animam tribus uti vehiculis: primo quidem immateriali et simplici, id est caelesti, secundo materiali et simplici, id est aereo, tertio materiali atque composito, id est ex elementis quatuor constituto; et primo quidem dare vitam irrationalem, sed immortalem; secundo vero vitam irrationalem, sed longaeuam, quae videlicet composito corpore aliquando dissoluto ad certum tempus supersit in simplici corpore; tertio denique vitam et irrationalem et una cum dissoluto corpore dissolvendam*.

Analiza statusu i funkcji *vehiculum* pozwala wnioskować, że istnieje ścisły związek między nim a *spiritus*¹⁶⁹, stąd odgrywa określoną rolę w procesie poznawczym. Co więcej, powołując się na myślicieli platońskich, Ficino *explicite* wskazuje na identyczność tych terminów¹⁷⁰.

W odniesieniu do teorii poznania *spiritus-vehiculum* ma ścisły związek z wyobraźnią i pamięcią¹⁷¹, odbiera bowiem bodźce zmysłowe i zachowuje je, stanowiąc niezbędne medium pomiędzy duszą a ciałem, skoro dusza dostrzega to, co wyobrażone właśnie dzięki nośnikowi¹⁷². Ponieważ zaś *vehiculum* jest (w zależ-

¹⁶⁹ Wobec przedstawionego powyżej podziału *vehiculów* powstaje pytanie o to, który z nich jest tożsamy ze *spiritus*. M.J.B. Allen uważa, że z ficiniańskich wyjaśnień tych pojęć można wnioskować, że chodzi o powietrzne *vehiculum*, które bezpośrednio bierze udział w aktywności percepcyjnej, przy czym byty te różniłyby się poziomem rozrzedzenia (M.J.B. Allen, *Icastes*, s. 179). O *spiritus* u Ficina zob. także P.O. Kristeller, *Il pensiero*, s. 405–406; M.J.B. Allen, *The Platonism of Marsilio Ficino*, s.101–102; J. Hankins, *Ficino, Avicenna and the Occult Powers of the Rational Soul*, [w:] *La magia nell'Europa moderna: Tra antica sapienza e filosofia naturale*, I, s. 35–52.

¹⁷⁰ M. Ficino, *Theologia*, vol. III, IX.5, s. 58: *spiritus qui est animae currus*. Ficino powołuje się na pojęcie *ochema* u Profiriusza, Jamblicha i Synezzjusza. Jak podaje A. Corrias (za: D.P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic*, s. 39), takie ujęcie problemu Ficino mógł w znacznej mierze zaczerpnąć od Synezzjusza, który klarownie utożsamiał określenia *pneuma* i *ochema* (A. Corrias, *Imagination and Memory*, s. 91).

¹⁷¹ Ścisły związek pomiędzy wyobraźnią a pamięcią postuluje Plotyn, z którego rozstrzygnięcie Ficino tak obficie czerpie. Por. Plotyn, *Enneady*, Iv.4.3 (por. A. Corrias, *Imagination and Memory*, s. 104–105).

¹⁷² Por. wyżej, s. 38. W piątym rozdziale IX księgi Ficino wyjaśnia, że w swym działaniu umysł nie potrzebuje ciała (*mens absque corpore operatur*) i wskazuje, że niektóre formy i obrazy pobudzają to, co stanowi węzeł między duszą a ciałem, a przez filozofów przyrody nazywane jest *spiritus* (M. Ficino, *Theologia*, vol. III, IX.5, s. 56: *nulla corpora (...) formas vel imagines suas pingunt in anima, sed suis quibusdam qualitibus sive viribus sive imaginibus vaporem illum pulsanem calentem atque vitalem, qui quodammodo corporis est nodus et animae, et spiritus a physicis appellatur*). To za pośrednictwem *spiritus* dusza poznaje to, co zmysłowe i dzięki określonej władzy wyobraźni wchodzi w posiadanie załączków ciał w swej zdolności poznawczej. Czyniąc to, albo na nowo przyjmuje do siebie duchowe wyobrażenia np. kolorów czy dźwięków, albo zdradza te niegdyś przyjęte i łączy je w jedno. Taka władza zaś nazwana została wyobraźnią (ibidem, s. 58: *Nam ubi per oculi spiritum colores, per aurium spiritus sonos, perque alios alia attingit, ipsa sua quadam vi, per quam praeest corporibus eorumque semina possidet non minus in cognoscendi quam in alendi virtute, mox colorum sonorumque et reliquorum simulacra penitus spiralia vel denuo concipit in seipsa, vel olim concepta parturit colligitque in unum. Hanc imaginationem in superioribus nuncupavimus*). Widać więc, że między *spiritus* a wyobraźnią istnieje bezpośredni związek.

ności od jego rodzaju) albo długotrwałe, albo wieczne¹⁷³, wyobrażenia i pamięć w nim zawarte mogą trwać po dekompozycji ciała, co z kolei – jak pisze A. Corrias – ma związek z jednostkową nieśmiertelnością¹⁷⁴, a także możliwością doświadczenia pośmiertnej kary¹⁷⁵ i pozwala Ficinowi argumentować na rzecz niemożności międzygatunkowej transmigracji duszy ludzkiej¹⁷⁶. Ta pierwsza

¹⁷³ Florentyńczyk powołuje się na Kapłanów-Wrózbitów, nie dokonując podziału na rodzaje *vehiculum* i wskazując, że taką nazwę otrzymuje eteryczne nieśmiertelne ciało, co wspomniani mędracy uzasadniają w następujący sposób: aniołowie są oddzieleni od ciał w swej władzy i akcie, dusze nierozumne są nieoddzielone ani we władzy, ani w akcie, natomiast dusze rozumne zawsze są oddzielone we władzy, jako że nie podlegają śmierci po odłączeniu ciała, ale są złączone w akcie, jako że nabywają właściwe dla siebie eteryczne ciało, czyniąc je nieśmiertelnym poprzez własną nieśmiertelność. (Ibidem, vol. VI, XVIII.4, s. 104–106: *Hoc vocant Magi vehiculum animae, aetherum scilicet corpusculum acceptum ab aethere. Immortale animae indumentum (...). Quod ob eam causam Magi necessarium arbitrantur, quoniam angeli tales sunt, ut et virtute separabiles et actu separati sint a corporibus, irrationales animae neque virtute separabiles neque actu; ex quo sequitur rationales animas tamquam medias tales esse debere, ut virtute quidem semper separabiles sint, quia si illis subtrahantur corpora, non peribunt, actu autem sint semper coniunctae, quia familiare corpus nanciscuntur ex aethere, quod servant per immortalitatem propriam immortale*).

¹⁷⁴ A. Corrias, *Imagination and Memory*, s. 104.

¹⁷⁵ Ibidem, szczególnie s. 101–103.

¹⁷⁶ Ibidem, szczególnie s. 99–101, 103. Chociaż Ficino inkorporował do swojego projektu filozoficznego tak liczne platońskie i neoplatońskie nauki, te z nich, które stały w jawnej sprzeczności w chrześcijaństwie, zostały przez niego odparte *expresis verbis*, a właściwie wyłożył je w taki sposób, by mogły zostać uznane za zgodne z doktrynami Kościoła, tzn. autor *Theologii...* wskazał na niejednorodność interpretacyjną sześciu platońskich szkół, a spośród nich dwie ostatnie (tj. kierowane przez Plotyna i Proklosa) uznał za takie, które odczytały sens myśli Platona zbyt literalnie (por. *Theologia*, vol. VI, XVII.1, s. 6–8; cała księga XVII jest poświęcona statusowi duszy przed połączeniem z ciałem i po jego opuszczeniu, co wszak było punktem strożytnego paltonizmu jawnie niezgodnym z teologiczną myślą późnego średniowiecza. Por. J. Hankins, *Marsilio Ficino on Reminiscencia and the Transmigration of Souls*, „Rinascimento” 45 (2005), s. 7–8). Ewentualna nieortodoksyjność wykładni tych i innych tego rodzaju kwestii została usprawiedliwiona przez Florentyńczyka umieszczoną na początku dzieła uwagą: „Chcę, by we wszystkim, co bądź tu, bądź gdzie indziej jest przeze mnie rozważane, tyle było uznane, ile jest zaakceptowane przez Kościół” (M. Ficino, *Theologia*, vol. I, s. 1: *In omnibus quae aut hic aut alibi a me tractantur, tantum assertum esse volo quantum ab ecclesia comprobatur*). W odniesieniu do transmigracji dusz Ficino często akcentuje jej poetycki lub alegoryczny wymiar u Platona (por. przede wszystkim wspomniana XVII księga *Theologii...*; J. Hankins, *Marsilio Ficino on Reminiscencia*, s. 14–15; idem, *Plato*

konsekwencja jest szczególnie istotna dla podjętego w tym studium zagadnienia, okazuje się bowiem, że zachowanie tożsamości po śmierci (wbrew stanowisku awerroistycznemu) jest możliwe do obrony z pozycji neoplatonickich, choć jednocześnie konieczne jest zaznaczenie, że koncepcja ta nie jest powzięta bezpośrednio do odrzucenia awerroizmu, jako że nie dotyczy problemu jedności intelektu możliwościowego¹⁷⁷. Ma w obaleniu myśli arabskiego filozofa pośrednią rolę o tyle, że skoro (zgodnie z nauką Arystotelesa) cielesne operacje nie mają nic wspólnego z intelektualnymi¹⁷⁸, ale istnieje odpowiednie dla duszy ciało oddzielne od ciał bytów stworzonych¹⁷⁹, uprawnione jest argumentowanie na rzecz tego, że – wbrew Awerroesowi – dusza intelektualna stanowi formę ożywiająca ciało¹⁸⁰.

Trzecie z wymienionych pojęć, tj. *idolum*¹⁸¹, ma istotne znaczenie w koncepcji Plotyna w przeciwieństwie do *spiritus* i *vehiculum*, a w myśli Ficina bywa uważane (zwykle) za niemal synonimiczne dla tychże terminów, a dokładniej rzecz ujmując, badacze wskazują na identyczność *idolum* i powietrznego, tzn. pośredniego *vehiculum*¹⁸². *Idolum* (nazywane również m.in. *simulcarum* lub *re-*

in the Italian Renaissance, vol. I, s. 358–359). Trudno jednoznacznie ocenić natomiast, czy interpretacja platonizmu przez florenckiego filozofa była usiłowaniem wyrażenia własnej wizji tego, co boskie w ramach ortodoksji (jak sądzi J. Hankins; *ibidem*, s. 9), czy też bardziej świadomym odejściem od ortodoksyjnej koncepcji (B. Ogren, *Circularity, the Soul-Vehicle and the Renaissance Rebirth of Reincarnation: Marsilio Ficino and Isaac Abarbanel on the Possibility of Transmigration*, „Accademia” VI (2004), s. 63–94).

¹⁷⁷ Jakkolwiek A. Corrias uważa, że *vehiculum* u Ficina stanowi argument za jednostkową nieśmiertelnością, doktryną, którą Florentyńczyk próbował filozoficznie wykazać wbrew stanowisku Awerroesa i jego zwolenników (*ibidem*, s. 81), przyznaje jednocześnie, że autor *Teologii...* nie odwoływał się *explicite* do teorii nośników duszy w celu obalenia awerroistycznej nauki o duszy (*ibidem*, s. 109).

¹⁷⁸ Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, 2.3.736b27 ff.

¹⁷⁹ *Ibidem*, 2.3.736b29 ff.

¹⁸⁰ To argument Ficina zawarty w *Theologii...*, vol. V, XV.2, s. 26–52.

¹⁸¹ Grecki odpowiednik: *τὸ εἰδωλόν*, czyli m.in.: (1) widmo, widziadło, mara, (2) odbicie, (3) emanacja, (4) wizerunek, (5) wyobrażenie, (6) obraz, figura, posąg bóstw; jak również: *τὸ ἵχνος* to m.in. trop, ślad. A. Krokiewicz tłumaczy ten termin w *Enneadach* jako „widmo” (np. Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Kraków 1959, vol. I, 1.1.12, s. 55).

¹⁸² Por. S. Toussaint, *Zoroaster and the Flying Egg*, s. 108; *idem*, *Sensus naturae*, szczególnie s. 124, 127, 136; J. Hankins, *Marsilio Ficino on Reminiscentia*, s. 6. Innego zdania jest S. Fellina, który wskazuje na rozbieżności w opisie *idolum* i *vehiculum* w *Teologii...* (S. Fellina, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400: le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e Marsilio Ficino*, dottorato di ricerca in Filosofia e Antropologia, Università degli Studi di Parma, Dipartimento di Filosofia 2010, s. 87–102, szczególnie s. 95; o tej niezgodności piszę poniżej).

ceptaculum)¹⁸³ ma moc ożywiania, kieruje ciałem, odżywiając je, postrzegając rzeczy materialne poprzez ciało oraz zawiadując jego ruchem. Każda racjonalna dusza poza władzą intelektualną posiada również tę zarządzającą ciałami¹⁸⁴. A zatem *idolum* łączy w sobie wszystko to, co jest charakterystyczne dla niższych władz duszy, stanowi więc równoznacznik wyobraźni i fantazji. Jeśli chodzi jednak o nieśmiertelność w odniesieniu do zachowania tychże władz, jest ona przez Ficiną *explicite* odrzucona.

Omawiając problem niepokoju związanego ze śmiercią, autor *Teologii...* wskazuje, że niechętna odłączeniu od ciała jest część duszy przydzielona do odżywiania i postrzegania, ponieważ oznacza to zaprzestanie wykonywania naturalnego jej zadania. U większości ludzi zaś umysł nazbyt ją miłuje, cierpiąc z powodu jej utraty. Tymczasem – jak wyjaśnia Florentyńczyk, odwołując się do Plotyna¹⁸⁵ – należy zauważyć, że we właściwym sensie nie jest ona częścią duszy, ale jej zacienionym *simulacrum*¹⁸⁶. Przeto okazuje się, że w tym kontekście

¹⁸³ Ogólnie na temat *idolum* u Ficiny zob. przede wszystkim (poza pracami wymienionymi w przypisie powyżej): P.O. Kristeller, *Il pensiero*, s. 401–411; M.J.B. Allen, *The Platonism of Marsilio Ficino*, s. 218–220; T. Moore, *The Planets Within: The Astrological Psychology of Marsilio Ficino*, Great Barrington 1982, szczególnie s. 51–54; E. Garin, *Zodiak życia: astrologia w okresie Renesansu*, tłum. J. Jakiel, Warszawa 1992, s. 63–64; M. Heitzman, *La libertà e il fato nella filosofia di Marsilio Ficino*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” 28 (1936), s. 359; M.J.B. Allen (*Life as a Dead Platonist*, [w:] *Marsilio Ficino: His Theology*, s. 163, 168) *explicite* wskazuje na utożsamianie w tradycji neoplatonńskiej *vehiculum* i *spiritus*, jednak można wnioskować także, że badacz zarazem synonimicznie ujmując te dwa pojęcia oraz *idolum*, odnosząc się bowiem do stałego lub czasowego złączenia duszy z *vehiculum* (s. 168), cytuje fragment *Teologii...*, w którym pada termin *idolum* (M. Ficino, *Theologia*, vol. VI, XVIII.4, s. 108). Artykuł dotyczy przede wszystkim platońskich i neoplatonskich teorii cykliczności życia ludzkiego i kosmosu, stąd zawiera odniesienia do pojęcia *idolum*, niemniej nie omawia go szerzej w myśli ficiniańskiej.

¹⁸⁴ M. Ficino, *Theologia*, vol. IV, IX.2, s. 132–134: *Animae quippe rationales non modo vim illam habent intelligendi (...) verumetiam vim illam vivificam reatricemque corporis, quae alit corpus in corpore, sentit corporalia per corpus, movet corpus per locum regitque in loco, quam vim idolum, id est simulacrum rationalis animae Platonici nuncupant. In hoc idolo insunt semina motionum et qualitatuum omnium quae in corpore explicantur ab anima. Omnes animae rationales (...) vires illas habent intelligendi. Habent et has vivificas reatricesque corporum facultates*. Por. Plotyn, *Enneady*, 1.1.5–12.

¹⁸⁵ Por. Plotyn, *Enneady*, 1.1.12.21–28; 4.3.10, 12, 32; 6.4.15–16.

¹⁸⁶ M. Ficino, *Theologia*, vol. 5, XVI.8, s. 314: *etiam ratio in plerisque amat nimium inferiorem hanc animae partem, quo fit ut quodammodo eius doleat detrimento. Plotinus autem non partem animae vocat proprie, sed simulacrum quoddam animae substantialis umbratile*.

można mniemać, iż *idolum* podlega śmierci, choć jednocześnie dodać trzeba, że autor nie wspomina bezpośrednio o roli i statusie pamięci, ale jeśli ta ostaniamy nieodłącznie jest sprzęgana z *idolum* w myśli autora *Ennead* (na którego Ficino się powołuje), można przypuszczać, że uznaje ją za zniszczalną¹⁸⁷.

Pomimo powyższych analiz nie można w pełni utożsamić *idolum* z *vehiculum*. W ostatniej księdze *Teologii* ... czytamy bowiem, że dusza rozumna przekazuje *vehiculum* akt ożywiający, który nazywany jest właśnie *idolum*. W pewnym sensie zatem to ostatecznie zależy od nośnika. Zgodnie z ficiniańską metaforą, jak blask księżyca wysyła z siebie chmurom bladość, tak dusza posyła swoje *idolum* niebiańskiego ciała niczym kometa swój warkocz. W efekcie mogłoby ulec zniszczeniu, gdyby niebiańskie ciało rozproszyło się. Równocześnie jednak florencki filozof zaznacza, że *vehiculum* nigdy nie zostaje usunięte, toteż i *idolum* powróci ze swym nośnikiem i duszą rozumną do nieba¹⁸⁸. Co więcej, Ficino odnosi się do Plotyna, który prezentował jeszcze silniejsze przekonanie, że *idolum* jest warunkowo nieśmiertelne (co jest sprzeczne z ficiniańskimi rozważaniami przy-

¹⁸⁷ Sam Ficino *explicite* wiąże *idolum* z władzami zmysłowymi duszy (ibidem, vol. IV, XIII.4, s. 204): „Lecz to samo światło Boga, kiedy jest wlewane w byt anielski, natychmiast staje się światłem intelektualnym i może być pojmowane. Kiedy jest wlewane w duszę, staje się światłem rozumnym i może być zarówno pojmowane, jak i rozważane (dyskursywnie). Stąd przechodzi do *idolum* duszy, gdzie staje się zmysłowe, niegdy jednak – cielesne. Stąd dociera do powietrznego nośnika *idolum*, gdzie staje się cielesne, ale niedające się poznać zmysłom w sposób wyraźny. Wreszcie [przechodzi] do ciała elementarnego, tj. do tego, co prostsze i powietrzne lub złożone, które jest naczyniem ciała eterycznego i [tu] staje się wyraźnie widoczne” (*Sed lux illa Dei, cum infunditur angelo, fit e vestigio lux intellectualis atque intelligi potest. Quando infunditur animae, fit rationalis ac potest non intelligi solum, sed etiam cogitari. Inde migrat in animae idolum, ubi fit sensitiva, nondum tamen corporea. Inde in aethereum vehiculum idoli, ubi fit corporalis, nondum tamen manifeste sensibilis. Denique in corpus elementale, sive simplex aereumque, sive compositum, quod est aetherei vasculum, in quo evadit manifeste visibilis*).

¹⁸⁸ Ibidem, vol. VI, XVIII.4, s. 106–108: *volunt [i.e. prisci theologi] rationalem animae partem proxime haerere vehiculo, sed rationalem ipsam animam, quantum et rationalis est comes caelestium animarum, edere actum vivificum in vehiculum, quod animae idolum saepe iam appellavimus. Quam speciem animae mortalem in libro „De mundi generatione” Plato nuncupat, non quia moriatur aliquando, sed quia subtracto vehiculo rueret, ut quidam putant. Sicut enim lunae splendor in nube promit ex se ipso pallorem, sic anima in corpore caelesti emittit idolum, quasi [stella] crinita comam. Quod evanesceret, si evanesceret corpus illud, sicut pallor extinguitur, nubibus dissipatis. Quia tamen numquam vehiculum subtrahetur, Zoroaster inquit (...) „est idolo quoque locus in regione perspicua”. Quia scilicet cum vehiculo simul et anima rationali recurret in caelum.*

toczonymi w poprzednim akapicie)¹⁸⁹, podobnie jak światło słońca jest obecne dla powietrza, ale po usunięciu tego ostatniego nie zanika, co oznaczałoby, że także nieracjonalna dusza, tj. również wyobraźnia i pamięć¹⁹⁰, okazałaby się niezniszczalna, a zatem jednostkowa nieśmiertelność mogłaby także dotyczyć niższych władz duszy¹⁹¹.

Podsumowując, analiza pozycji, roli i wzajemnej relacji trzech przytoczonych pojęć może prowadzić do sprzecznych wniosków. Niemniej jednak, pomimo problemów interpretacyjnych, łączy je wielokrotnie zaznaczana odmienność zarówno od statusu bytowego duszy rozumnej, jak i rzeczy materialnych oraz ważny udział w procesie poznawczym i znaczenie dla rozważań na temat jednostkowej nieśmiertelności. Nawet jeśli zawarta w Ficiniańskim tekście charakterystyka *idolum* uniemożliwia jego bezkrytyczne zrównoważenie z *vehiculum-spiritus*, nie można zaprzeczyć, że ich funkcjonalny wymiar silnie je ze sobą łączy, tj. wydaje się, że spajają rzeczywistość duchową i cielesną zarówno pod względem ontycznym, jak i epistemicznym.

Z pewnością *vehiculum-spiritus* stanowi odpowiednik duszy w teorii substancji, tj. łącznik wszystkiego, co uzasadnia ficiniańską teorię głoszącą swoistą jedność uniwersum, która polega na połączeniu elementów hierarchii bytu i warunkuje to, co myśliciel nazywa *harmonia mundi*¹⁹². Taki ontyczny węzeł okazuje się niezbędny, ponieważ – jak wyjaśnia Ficino, powołując się na *Wyrocznie*

¹⁸⁹ Ibidem, s. 108; por. Plotyn, *Enneady* 4.4.29.

¹⁹⁰ S. Fellina (*Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400*, s. 95–96) uważa, że osobliwe określenia, którymi Ficino charakteryzuje stan *lux divina* wewnątrz *idolum* (por. M. Ficino, *Theologia*, vol. IV, XIII.4, s. 204), są w pełni zgodne z uznaniem tego ostatniego za część nieracjonalną, za projekcję czy też wyobrażenie duszy i to nie iluzoryczne, ale hipostatyczne. Fellina sądzi, że boski promień nadaje *idolum* życie realizujące się w *virtutes* działających poprzez ciało lub w ciele. Cechuje się ono całkowitą niematerialnością i uosabia wszystkie *virtutes* zmysłowe i wegetatywne. Ficino metaforycznie ujmuje *idolum* także jako stopę duszy, podczas gdy umysł miałby być jej głową i określa je jako „władzę zarządzającą ciałem, która nie pełni roli duszy czystej, ale duszy już kierującej się ku ciału”. *Theologia*, vol. IV, XIII.2, s. 138–140: *Haec ratio est, quam inter mentem animae caput et idolum animae pedem mediam collocamus. (...) Idolum quoque illud animae, id est reatrix potentia corporis, non est animae purae officium, sed animae iam vergentis ad corpus*. Por. także P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico*, s. 402.

¹⁹¹ Mimo że A. Corrias w cytowanym artykule (*Imagination and Memory*, op. cit.) szeroko omawia pojęcia *spiritus* oraz *vehiculum*, jak również ich związek z pamięcią i wyobraźnią, nie wzmiankuje nawet o *idolum*.

¹⁹² Na temat *harmonia mundi* por. M. Ficino, *Theologia*, vol. VI, XVII.3, s. 36 oraz *concordia mundi* por. *De vita coelitus comparanda*, s. 248–250.

Chaldejskie – jedyny sposób złączenia najniższego z umysłów (tj. duszy) ze śmiertelnym ciałem to dokonanie tego poprzez proste i nieśmiertelne ciało¹⁹³. *Vehiculum* jako nieśmiertelne eteryczne ciało stanowi o pośrednim charakterze duszy rozumnej, biorąc pod uwagę, że jest ona oddzielona od ciała w swej władzy (nie ginie po odłączeniu [ziemskiego] ciała) i zawsze złączona w akcie (skoro nabywa *vehiculum*, udzielając mu nieśmiertelności), a aniołowie są oddzieleni od ciała zarówno we władzy, jak i akcie, dusze zaś nierozumne cechują się brakiem oddzielenia i we władzy, i w akcie¹⁹⁴.

¹⁹³ M. Ficino, *Theologia*, vol. VI, XVIII.4, s. 102–104: *Igitur si Zoroastri et Mercurio credimus, ex amplo demittitur ambitu mundi atque (...) infima mens supremo corpori primum adhaeret, neque haeret solummodo, sed infunditur quo tamquam medio crassioribus corporibus copulatur. Spiritus simplex immortalisque non aliter composito mortalique corpori quam per corpus simplex et immortale coniungitur. Neque id quidem iniuria, quoniam anima per suam essentiam corpori praestat vitam, cui primum haeret, haeret in sempiternum, praesertim quoniam essentia animae immutabilis est, quo fit ut immutabiliter proximum sibi corpus vivificet perpetuae vitae proprius actus est vivificatio sempiterna*. Podkreślając funkcję bytu pośredniczącego między światem cielesnym i niecielesnym, Ficino dodaje, że skoro istota duszy to wieczne życie, a więc jest ona niezmienna, na zawsze przywiera do tego, do czego przywiera jako pierwszego, w efekcie niezmiennie ożywia to ciało, jako że aktem wiecznego życia jest wieczne ożywianie. Trzeba podkreślić zatem, że także w tym fragmencie *vehiculum-spiritus* jest ujęte jako coś nieśmiertelnego.

¹⁹⁴ *Ibidem*, s. 104–106: *angeli tales sunt ut et virtute separabiles et actu separati sint a corporibus, irrationales animae neque virtute separabiles neque actu; ex quo sequitur rationales animas tamquam medias tales esse debere, ut virtute quidem semper separabiles sint, quia si illis subtrahantur corpora, non peribunt, actu autem sint semper coniunctae, quia familiare corpus nanciscuntur ex aethere, quod servant per immortalitatem propriam immortale*. Cytowany fragment ma znaczenie nie tylko dla wskazania na duszę rozumną jako coś pośredniego w sposobie funkcjonowania (tj. wobec jej oddzielenia i nieoddzielenia od ciała pod określonymi względami), stanowi także kolejny punkt odniesienia dla analizy *vehiculum*, które *explicite* uznane jest tu za nieśmiertelne. Problematyczne natomiast może wydawać się ujęcie duszy nierozumnej, ponieważ filozof zaznacza, że w żaden sposób nie jest oddzielna od ciała, a zatem, wobec wyodrębnienia duszy rozumnej jako nieśmiertelnej i złączonej z eterycznym ciałem, można wnioskować o śmiertelności pierwszej z wymienionych. Skoro zaś można utożsamić *idolum* z duszą nierozumną, należałoby uznać je za zniszczalne. W tym przypadku autor *Teologii...* najprawdopodobniej wskazuje na duszę zwierząt (podobny do zawartego w powyższym cytacie podział: M. Ficino, *Theologia*, vol. III, IX.7, s. 102), która pełni te same funkcje u tych stworzeń, co u ludzi, to jednak nie rozwiązuje trudności, ponieważ w innym miejscu *Teologii...* Florentyńczyk pisze, że dusze zwierzęce zostały stworzone po początku czasu nie poprzez wieczność Boga, ale ruch niebios i (inne) dusze, a zatem nie mogą żyć

W analizowanej koncepcji potwierdzone zostają przyjęte metafizyczne zasady i znajdują one odzwierciedlenie w teorii poznania. Z jednej strony to, co duchowe, pozostaje niezależne od rzeczywistości zmysłowej, a zatem akcentowana jest nieredukowalna rozdzielność tych dwóch sfer, z drugiej zaś podtrzymywana jest jedność wszystkiego poprzez łącznik pomiędzy światem materialnym i niematerialnym – dusza rozumna sprzęga się z ciałem nie bezpośrednio, ale poprzez *vehiculum* o jednocześnie *quasi*-cielesnym i *quasi*-duchowym statusie, dzięki czemu ma bliski kontakt z rzeczywistością zmysłową, a zarazem pozostaje elementem świata ponadzmysłowego. Co do zagadnień gnoseologicznych natomiast, *idolum* jako dusza nierozumna obejmuje zdolności poznawcze, które umożliwiają stopniowe przyjmowanie i przetwarzanie informacji o świecie cielesnym (i pomyślnie w nim funkcjonowanie), a równocześnie stanowią *preludium* do poznania doskonalszego, inteligibilnego, chociaż – co istotne – same w sobie nie są jego niezbywalnym warunkiem, jako że człowiek dysponuje odpowiednikami idei, które tkwią w jego duszy od jej stworzenia. Ten „wizerunek” duszy jest ściśle związany z wiedzą o tym, co szczegółowe, niestabilne, niszczone w opozycji do tego, co ogólne, niezmiennie i wiecznotrwałe. Można zatem uznać, że *idolum* w procesie kognitywnym jest niezbędne dla ukazania niedającej się zredukować odmienności wiedzy o rzeczach zmysłowych i ponadzmysłowych, niezależności tej drugiej od pierwszej. W pewnym sensie stanowi również pomost między nimi, skoro wyobrażenia i fantazja zbierają jednostkowe dane w celu

wiecznie, przecież są podporządkowane zmienności czasu. Wyjaśnia, że jeśli dotyczy ich jakaś doskonałość, to pochodzi ona od dusz rozumianych jako *tertia essentia*, ale nie są one jej strumieniami, ale raczej cieniami. Dlatego platonicy uznają je za *idola* (sic!) duszy świata lub dusz sfer i uważają za coś pośredniego pomiędzy *tertia essentia* a jakościami cielesnymi. (Ibidem, vol. VI, XVIII.2, s. 86: *Igitur supra temporis passiones fiunt animae, quamvis fiant post temporis ortum. Animae vero brutorum et post ortum temporis et sub temporis passionibus generantur, quia non fiunt a deo per aeternitatem dei proxime, sed per caelorum conversiones animarumque virtutes, quo fit ut non vivant semper. Nam et mutationi temporis sunt obnoxiae, quae per caeli motum sunt factae sub tempore. Et si quid habent praeclari, id totum defluit iugiter ab ipso tertiae essentiae fonte, cuius ipsae non rivuli sunt, sed umbrae. Idcirco Platonici eas esse putant idola quaedam animae mundi vel animae sphaerae illius quam habitant, mediasque inter essentiam tertiam disponunt et corporum qualitates, ad hanc tamen essentiam reducunt eas ut umbras*). Ten opis jest zbieżny z charakterystyką niższej duszy ludzkiej. Jeśli jednak weźmie się pod uwagę Ficiniańskie objaśnienia dotyczące relacji duszy do ciała i roli *vehiculum*, to o *idolum* – jako sprzęgniętym z *vehiculum* – w odniesieniu do człowieka można by wnioskować, że jest nieśmiertelne. Na temat duszy zwierzęcej, określanej przez florenckiego filozofa m.in. *anima irrationalis*, zob. także: ibidem, vol. III, IX.4, s. 36–42; X.5, s. 154–156.

stworzenia adekwatnego obrazu danej rzeczy, a fantazja już dysponuje formami poszczególnych rzeczy, choć nie ma dostępu do czystych pojęć, które takie uogólnienie umożliwiają.

W innym sensie odpowiednikiem pomostu poziomemu ontycznego w teorio-poznawczych rozważaniach (koncepcja *idolum* obejmuje przede wszystkim analizę jego cech bytowych) jest jednak rozum ujęty jako rozsądek (*ratio*). Ficino pisze o nim, że jest specyficznie ludzki, bo cechuje go dyskursywny sposób poznawania, który (kiedy dusza jest złączona z ziemskim ciałem) obejmuje zarówno przykładanie jednostkowych form do powszechników, jak i sprowadzanie tych ostatnich do tych pierwszych¹⁹⁵. W efekcie jest łącznikiem w sferze kognitywnej, sprzęgając jednocześnie zdolność człowieka do poznania indywiduów i powszechników, tj. umożliwia funkcjonowanie w świecie zmysłowym przy równoczesnym dostępie (nie bezpośrednim, ale dzięki umysłowi) do świata inteligibilnego¹⁹⁶. Pochodzące od rzeczy jednostkowych sygnały przetwarzane

¹⁹⁵ W odniesieniu do przykładu poznawania przez rozsądek miodu, przechodzenie pomiędzy rzeczami poszczególnymi ma miejsce, gdy dostrzeżę, że to oto słodkie i żółte jest miodem; odnoszenie tego, co poszczególne, do tego, co ogólne odbywa się w ten sposób, że rozpoznaje, iż ta oto rzecz jest słodka, a to, co słodkie, jest umiarkowanie podgrzaną wilgocią, a zatem rzecz ta jest takową wilgocią; wreszcie stosowanie powszechników do jednostek to rozumowanie, że coś słodkiego jest miodem i skoro ta rzecz jest taka, jest miodem. (Ibidem, vol. V, XVI.1, s. 250: *In hoc autem corpore propter sensus ratio consuescit per singula currere, singula applicare communibus, communia in singula derivare. Per singula currit hunc in modum: hoc est dulce et flavum. Ergo est mel. Singula communibus applicat ita: hoc est dulce. Omne dulce est humidum moderate coctum. Ergo hoc est humidum ita coctum. Communia vero sit adhibet singulis: omne dulce et flavum est mel. Hoc igitur, quia tale est, est mel*).

¹⁹⁶ Nie oznacza to oczywiście, że Bóg nie zna jednostek, wszak jako Stwórca wszystkich rzeczy ma o nich doskonałą wiedzę. Kontemplując swoją istotę, kontempluje jednocześnie zarówno wszelkie rodzaje i gatunki, jak i rzeczy jednostkowe w nich. Ibidem, s. 228–232. Zagadnienie to jest również zasadne w odniesieniu do aniołów. Nie mogą one rozróżniać rzeczy poprzez własną istotę, ponieważ poprzez nią ujmują swoją własną naturę. Jednak Ficino wskazuje, że uchwytują wszystkie rzeczy (a zatem i to, co jednostkowe) jednocześnie. Dzieje się to nie poprzez niezapśredniczoną boską istotę (to jest niemożliwe), ale poprzez boski promień (*radius divinus*), który hierarchię umysłów skończonych zaopatruje w formy i modele rzeczy, przy czym odbywa się to w ten sposób, że najwyższe, czyli znajdujące się najbliżej Boga umysły przyjmują ów promień w najmniej zróżnicowanej postaci i postrzegają wszystko przez niewielką ilość form (najwyższy umysł, tj. najbliższy Bogu – poprzez zaledwie dwie idee, tj. tego, co stanowi substancję i tego, co jest przypadłością), a najbardziej oddalone umysły poprzez największą ich ilość. W rezultacie aniołowie posiadają jedynie niematerialne idee

przez rozsądek wzbudzają w nim nawyk i pragnienie wydobywania czy też ujawnienia się odpowiedników boskich idei znajdujących się w umyśle, tak że w końcu stają się dostępne dla prowadzonych przez *ratio* rozważań¹⁹⁷.

Takie rozstrzygnięcia otwierają drogę do rozważań na temat zdolności człowieka (każdego człowieka, a nie ujętego gatunkowo, skoro każdy posiada właściwy sobie umysł, co zostanie wykazane w kolejnej części studium) do poznania Boga. Autor *Teologii* ... jest o niej przekonany właśnie wobec pozycji duszy w łańcuchu bytowym i wynikających z niej możliwości kognitywnych¹⁹⁸, co

rzeczy materialnych. Ibidem, s. 232–244. Powstaje jednak pytanie, dlaczego to samo nie mogłoby dotyczyć ludzi, skoro posiadają umysły, nawet jeśli dysponowaliby – jako że są to umysły najniższe – najliczniejszymi ideami. Według Ficina nie jest to możliwe ze względu na naturalny porządek rzeczy i dotyczącą go aktywność oraz pasywność. Jego szczyt cechuje się pierwszą z wymienionych, spód – drugą. Dlatego co do zdolności pojmowania, w Bogu jest jedynie aktywność, u aniołów – zarówno aktywność, jak i pasywność (w otrzymywaniu idei są pasywne, w ujmowaniu rodzajów i gatunków, a w nich jednostek – aktywne), umysł ludzki natomiast (w węższym sensie, tj. część zawierająca *formulae*) jest całkowicie pasywny (precyzyjniej ujmując pasywność poznawczą człowieka, należy wskazać, że Ficino myśli tu o najdoskonalszej formie poznania, czyli tej odnoszącej się do sfery rzeczy niezmiennych, powszechników, pisząc, że nasz umysł nie rozróżnia jednostek w uniwersaliach; aktywność ludzkiego działania poznawczego *sensu lato* wyraża się w operacjach niższej części duszy w odpowiedzi na bodźce zmysłowe, a przede wszystkim w tym, jak funkcjonuje rozsądek). Ibidem, s. 244–246 (dokładniej o opisywanym porządku naturalnym: ibidem, vol. I, II.4, s. 112–116). Ponieważ człowiek ma bezpośredni kontakt z tym, co materialne, odbiera bodźce ze świata zmysłowego, stąd też jego poznanie jest odmienne od tego dotyczącego doskonalszych umysłów. Istnieje jednak znacząca różnica w sposobie poznawania przez duszę ludzką w zależności od tego, czy jest złączona z ciałem, czy też nie (M. Ficino, *Argumentum*, r. XXV): „dusza w ciele przechodzi w poznawaniu od rzeczy jednostkowych do gatunków, od gatunków do idei. Poza ciałem postępuje odwrotnie, mianowicie – od idei do gatunków, od gatunków do rzeczy jednostkowych”.

¹⁹⁷ M. Ficino, *Theologia*, vol. V, XVI.1, s. 250–252: *Sic assuefacta ratio, quando animus fuerit separatus, communes mentis ideas facile in singulas distribuet notiones, quia ratio sicut hic sua quadam temporalis discursione divinum illud et efficax animae centrum caputque mentis provocat, ut formulas in mente latentes paulatim educat in lucem et in rationemque traducat, ita illic subito continuoque affectu per diuturnam consuetudinem generato formulas inflammabit, ut per quasdam rerum singularum scintillas excussae quandoque ex mente coruscent in rationem.*

¹⁹⁸ Oczywiście nie jest to jedyne uzasadnienie. Florentyńczyk wskazuje zarówno na poznawcze, jak i etyczne aspekty pomyślnego dążenia duszy do Boga, który jednocześnie jest i Prawdą, i Dobrem. Nie odnosząc się w tym miejscu dokładniej do proble-

szeroko uzasadnia na wielu kartach swojego *opus magnum*. Skoro świat rzeczy zmysłowych jest poznawalny i można umieścić go na tle sfery ponadzmysłowej (dzięki zestawieniu danych pochodzących od niższej części duszy z wzorcami-*formulae*), sprawiając, że wiedza o nim jest doskonalsza, można też zdystansować się doń, dokonując wysiłku uznania prymatu danych ponadzmysłowych i odrzucenia tego wszystkiego, co niestałe w dążeniu do ujęcia rzeczy niezmiennych. Dyskursywny rozsądek ujawnia istnienie w umyśle wrodzonych odpowiedników idei w Bogu, a co za tym idzie, może nakierowywać na nie uwagę duszy (co zależne jest od jej zaabsorbowania rzeczywistością materialną), ujawniając kontemplacyjny wymiar ujmowania tego, co ponadzmysłowe. Na tym jednak, tj. na uchwyceniu sfery czysto duchowej (która jest przecież hierarchiczna), dążenie duszy nie ustaje. Ponieważ bezpośrednio pochodzi ona od Boga i dysponuje wzorcami odpowiadającymi boskim ideom, usiłuje „wspiąć się” wyżej, do samego źródła wszelkiej prawdy i dobra. Jej ostateczny cel zatem przekracza działanie ściśle poznawcze, to bowiem takie ujęcie Boga, którego efektem jest Jego naśladowanie, a wręcz stanie się Nim¹⁹⁹. Co szczególnie ważne w tym kontekście, proces poznawczy nie zatrzymuje się na etapie kontemplacji *formulae*.

matyki intelektualizmu/woluntaryzmu w *Teologii...* (zostanie poruszona w następnej części studium), warto jednak podkreślić fakt, że jakkolwiek etyczne warunki kierowania się ku Bogu i ich niezbywalność są w analizowanym tekście dość obszernie wyłożone, płaszczyzna poznawcza w tym zakresie jest znacznie bardziej rozbudowana. Jak można mniemać, wynika to z tego, że budowa gnoseologii wpasowującej się w szerszy program filozoficzno-teologiczny Florentyńczyka wymagała nie tylko pracy koncepcyjnej w zakresie założeń teoriopoznawczych i przebiegu samego procesu kognitywnego, ale także argumentatywnego odrzucenia teorii sprzecznych z przyjętymi przez niego rozstrzygnięciami.

¹⁹⁹ Filozof przytacza dwanaście cech (*dotes*) Boga, co do których zgadzają się wszyscy teologowie. Bóg jest (1) pierwszą prawdą i pierwszym dobrem, (2) wszystkimi rzeczami, (3) stwórcą świata. (4) Przewyższa wszystko, (5) jest we wszystkim i (6) jest wieczny. (7) Stanowi Opatrzność dla wszystkiego, (8) rządzi sprawiedliwie, (9) w rządzeniu niezmiennie pozostaje we właściwym sobie stanie. (10) Postępuje w sposób umiarkowany i miły, (11) żyje w sposób najpełniejszy i najprzyjemniejszy, (12) kontemplanuje, podziwia i czci samego siebie (M. Ficino, *Theologia*, vol. IV, XIV.1, s. 218). Dusza kontynuuje wysiłek polegający na naśladowaniu boskich *dotes*, aż osiągnie ich pełnię, a ta jest tylko w Bogu, a dokładniej – jest Bogiem, zatem wszelki wysiłek duszy jest skierowany ku temu, by stać się Bogiem (ibidem, s. 218–220: *Has duodecim deo dotes omnis apud omnes gentes tribuit theologia. Quicquid ubique homines agunt, ad harum possessionem referunt, neque aliud quicquam expetunt et conantur quam dotes huiusmodi sibi plenissime comparare. Plenissimus harum possessor solus est deus. Totus igitur animae nostrae conatus est, ut deus efficiatur* [podkreślenie moje – J.P.]).

Kiedy umysł jest dostatecznie uformowany przez odpowiednik idei, następuje formowanie go przez samą boską ideę i uzyskuje w ten sposób przystawalność czy też odpowiedniość względem Boga²⁰⁰.

Wszystko to nie oznacza jednak, że poznanie Boga nie jest problematyczne. To, co gwarantuje duszy centralne miejsce w hierarchii ontycznej, jak wskazano powyżej, zarówno decyduje o jej przynależności do świata inteligibilnego i określonej relacji do bytu najwyższego, jaki i zaburza łączność z Absolutem: pozostawiając w mocy niezależność duszy od świata materialnego, Ficino wielokrotnie podkreśla niekorzystny, a nawet nieszczęsny status duszy złączonej z ciałem²⁰¹ (jednocześnie też z całą mocą Florentyńczyk akcentuje możliwość skupienia uwagi jedynie na umyśle, co związane jest z osiągnięciem wyznaczonego jej celu, tj. dotarciem do nieskończonej prawdy i dobra²⁰²), ale dotyczy to przede

²⁰⁰ Jednym z przykładów w *Teologii...* jest poznanie człowieka, które odbywa się poprzez formowanie obrazu człowieka w fantazji w wyniku pobudzenia jej wzrokowych postrzeżeń przez określoną postać. W dalszym etapie ujawnia się (w ficiniańskiej metaforze – rozbłyskuje) ukryta w umyśle *formula* człowieka, a gdy umysł staje się dostatecznie przez nią ukształtowany (aktualnie, jako że wcześniej był w dyspozycji), formuje go idea, poprzez którą człowieka stworzył Bóg. Ibidem, vol. IV, XII.2, s. 26: *Quando phantasia, excitata per hominis alicuius figuram visu haustam, simulacro formatur humano, tunc humanae speciei formula, quae latebat in mentis arcanis, instigata coruscat et mentis sive rationis aciem actu format, quam formaverat in habitu. Formatio talis vel intellegentia quaedam ambigua est vel ortus intellegentiae. Postquam ita satis formata est, hominis idea formatur, id est ratione illa per quam deus hominem generat. Ita vero mens formulam hominis ideae quadrat humanae, sicut cera quae ab annulo figurata est, quando diligenter annulo admovetur, suo congruit exemplari* [podkreślenie moje – J.P.].

²⁰¹ Ficino wielokrotnie pisze o przeszkodzie w kontemplacji, jaką stanowi połączenie duszy z ciałem i jej zaangażowanie w sprawy świata zmysłowego, które zaburzają dostrzeganie rzeczy inteligibilnych i koncentrowanie się na nich. Przykładowo Florentyńczyk akcentuje przeszkody w poznaniu świata inteligibilnego w rozdziałach XIX–XXI *Argumentum*, którego tekst dołączony jest to niniejszego studium. (Tytuły wspomnianych rozdziałów: *Pierwsza przeszkoda umysłu w oglądzie światła tego, co inteligibilne. Ponieważ jest połączony z ciałem; Druga przeszkoda umysłu [w oglądzie] inteligibilnego światła. Ponieważ dusza przystępuje do ciała; Trzecia przeszkoda [w oglądzie] inteligibilnego światła. Ponieważ dusza zwraca swoją bystrość ku ciałom*).

²⁰² Ficino wskazuje, że zamysł ten jest dla ludzi tak naturalny jak dążność do latania u ptaków ze względu na to, że zawsze jest obecny w każdym człowieku. To zatem część samej natury ludzkiej, a nie jakaś przypadkowa cecha czy cecha dotycząca konkretnej osoby. Kierowanie się ku temu celowi to naturalny stan duszy i dzięki jego odpowiedności jest ona zdolna do osiągnięcia tego, co kocha. Aby to zobrazować, autor odwołuje się do przykładu, w którym analogiczną do duszy rolę odgrywa powietrze,

wszystkim stanu odłączenia od ciała, tym bardziej więc wątpliwa wydaje się zdolność poznania Boga *hic et nunc*. Aby zatem rzetelnie rozwiązać zagadnienie zawarte w tytule monografii, należy dokładniej przeanalizować zdolność człowieka do poznania Boga i jej związek z nieśmiertelnością, uwzględniając jej realizację w jednostkowej duszy ludzkiej. Piszac o kognitywno-etycznym wysiłku mającym na celu upodobnienie się do Boga, Ficino często uzasadnia (ewentualną) skuteczność tego usiłowania na podstawie obszernie wyłożonych w *Teologii...* koncepcji bytu, poznania czy moralności, niemniej jednak zawsze ma ono wymiar indywidualny, tj. nie może zostać scedowane na kogoś innego, a właściwa każdej racjonalnej duszy możliwość (efektywnego) dążenia do Boga (w znacznej mierze²⁰³) zależy od działań danego człowieka.

a działanie Boga reprezentuje ogień. Poprzez lekkość powietrze harmonijnie łączy się z obrzeżem ognia – pożąda ognia i kieruje się ku niemu. Dzięki tej lekkości może zrealizować swoje dążenie, a gdy to się stanie, spoczywa w nim, znajdując wytchnienie. W podobny sposób cel ogromnego wysiłku ludzkiego może w pewnym momencie zostać osiągnięty. Tym bowiem, kto umieścił w duszy takie staranie, jest Bóg, i do Niego zdąża człowiek. (M. Ficino, *Theologia*, vol. IV, XIV.1, s. 220: *Conatus talis naturalis est hominibus non minus quam conatus avibus ad volandum; inest enim hominibus omnibus semper ubique. Ideo non contingentem alicuius hominis qualitatem, sed naturam ipsam sequitur speciei. Naturalis autem motus ad finem aliquem directus non aliam ob causam ad hunc finem potius quam ad alium determinatur, nisi propter quandam naturae suae affectionem, per quam cum tali fine congruit potius quam cum tali, et propter congruitatem amat, ac propter eandem assequi potest quod amat; quemadmodum aer levitate cum ignis concavo congruit; per eandem annititur moveturque ad illud; per eandem rursus attingere potest ipsum et in eo, postquam attigerit, conquiescere. Potest igitur quandoque nixus humanus in deum intentus expleri. Nam quis hunc inseruit animis nostris nisi idem ipse deus quem petimus, qui cum solus sit auctor specierum, proprium speciebus inserit appetitum?*)

²⁰³ Chociaż każdy człowiek jest odpowiedzialny za wykorzystanie lub niewykorzystanie wrodzonych możliwości, nie jest w tym samodzielny, przynajmniej w zakresie najszlachetniejszego celu wyznaczonego duszy, tj. poznania Boga i upodobnienia się do Niego. Potrzeba do tego boskiej iluminacji, której koncepcję autor *Teologii...* zaczerpnął od Platona, Plotyna i św. Augustyna – ostatni z wymienionych należy także do najbardziej cenionych przez niego autorów. (Jak pisze P.O. Kristeller: „Kiedy staje się jasne, że cała mteafizyka Ficina jest skoncentrowana na koncepcji Boga i duszy i kiedy we wstępie do *Teologii* oznajmia swój zamysł zinterpretowania filozofii Platona, biorąc pod uwagę Boga i duszę, natychmiast przypominamy sobie otwierające pytania z *Soliloquiów* Augustyna, które prowadzą do odpowiedzi: «szukam Boga i duszy»”. Poza tym badacz uważa, że nawet uwzględniając różnice pomiędzy nimi (tj. Ficinem i Augustynem), Florentyńczyk powinien być nazywany jednym z największych, po Petrarce, zwolenników Augustyna w Renesansie; P.O. Kristeller, *Augustine and the Early*

Renaissance, „Studies in Renaissance Thought and Letters” I, Roma 1956, s. 370; cały artykuł: s. 355–372; pierwsza publikacja tego tekstu w: „The Review of Religion” 8(4) (1944), s. 339–358; poza podanymi dotychczas referencjami o wpływie Augustyna na myśl Ficina zob. także: R. Marcel, *Marsile Ficin*, s. 602 ff.; E. Garin, *S. Agostino e Marsilio Ficino*, „Bolletino Storico Agostiniano” 16 (1940), s. 41–47; M.J. Gill, *Augustine in the Italian Renaissance. Art and Philosophy from Petrarch to Michelangelo*, New York 2005, s. 22–25, *passim*; A. Levi, *Ficino, Augustine and the Pagans*, [w:] *Marsilio Ficino: His Theology*, s. 99–113). Umysł człowieka pojmuje oświeclany przez boski promień, a zatem wszystko, co pojmujemy, pojmujemy w i poprzez to światło (M. Ficino, *Theologia*, vol. IV, XII.1, s. 22–24), i chociaż boskie światło jest początkiem, środkiem i końcem naszego poznania, zwykle nie uświadamiamy sobie tego, gdy dusza pozostaje złączona z ciałem (ibidem, XII.3, s. 32). Niemniej jednak to ożywiający akt wszystkich rzeczy, tj. Bóg, ciągle oczyszcza, wzmacnia, oświeca i rozpała zdolności widzenia umysłu (ibidem, XII.4, s. 42, 46–48). Argumentując, że umysł ludzki jest formowany przez umysł boski, Florentyńczyk wykazuje, w jaki sposób umysł jest wznoszony do boskiej idei (ibidem, XII.2, s. 26–28), dlaczego nie uświadamiamy sobie tego, że widzimy Boga (ibidem, XII.3, s. 30–42) oraz jak Bóg nieustannie udziela nam pojmowania (ibidem, XII.4, s. 42–60). Uzasadniając wspomniane zagadnienia, autor powołuje się głównie na Platona i Plotyna (w mniejszym stopniu na Proklosa czy Jamblicha); teza o formowaniu umysłu człowieka przez Boga jest też szeroko uzasadniana na podstawie rozważań świętego Augustyna dotyczących wzroku (głównie w odniesieniu do augustiańskiego *De vera religione*; M. Ficino, *Theologia*, XII.V, s. 60–76), słuchu (przede wszystkim na podstawie *De musica*; M. Ficino, *Theologia*, XII.6, s. 76–90) oraz umysłu (szczególnie korzystając z *De immortalitate animae* oraz *De trinitate*; M. Ficino, *Theologia*, XII.7, s. 90–108). Co istotne, jakkolwiek zgodnie z ficiniańską epistemologią światła – jak wskazuje P.O. Kristeller (*Il pensiero filosofico*, s. 265) – bezpośrednie poznanie Boga nie może być osiągnięte samodzielnie przez ludzką duszę, ale potrzebne jest do tego również działanie boskie (por. M. Ficino, *Theologia*, vol. VI, XVIII.8, s. 142–144; referencje do opracowań: P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico*, s. 263), to koncepcja ta obejmuje interpretację łaski jako szeroko dostępnej i kładzie nacisk na wysiłek człowieka i jego wewnętrzne światło w dążeniu do Boga (por. M.C. Horowitz, *Seeds of Virtues*, s. 85, 94).

ZDOLNOŚĆ DO POZNANIA BOGA A NIEŚMIERTELNOŚĆ

Omówione w poprzednim rozdziale podstawy ficiniańskich rozstrzygnięć w zakresie teorii bytu i poznania stanowią punkt odniesienia dla rozważań na temat zdolności człowieka do pojmowania Boga i są bazowe dla zawartej w *Teologii...* polemiki z poglądem Awerroesa na temat jedności intelektu możnościowego. Co ważne, potencjał poznawczy duszy ludzkiej nie jest przypadkowym elementem sposobu jej funkcjonowania, ale zasadność takiego statusu wynika z ontycznych uwarunkowań cechujących duszę ujmowaną jako *tertia essentia* i zamysłu samego Stwórcy wyposażającego człowieka w określone władze poznawcze oraz w pragnienie dążenia (*appetitus naturalis*¹) do Absolutu.

¹ Jak wielokrotnie podkreślano, ostatecznym celem aktywności i pragnień duszy jest najwyższa prawda i dobro, czyli Bóg. Ficino na różne sposoby uzasadnia zdolność duszy do jego osiągnięcia, samo zaś to twierdzenie związane jest z koncepcją naturalnego pożądania, czyli *appetitus naturalis*. Pojęcie to odnosi się do impulsu czy skłonności, które kierują daną naturę do połączenia się z tym, co jest dla niej odpowiednie (zob. P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico*, s. 189). Poszukiwanie Boga przez duszę jest uzasadnione zależnością między rzeczą działającą i celem aktywności przy uwzględnieniu pojęcia najwyższego dobra czy też – innymi słowy – uzasadnione porządkiem działania i relacji Boga do świata. Każde naturalne pożądanie jest kierowane przez pierwszą zasadę rzeczy i dobro. To, co porusza jako pierwsze, stanowi jednocześnie cel ostateczny. Jeżeli porządek celów wynika z porządku rzeczy działających, to skoro najwyższa rzecz działająca wpływa na sekwencję tych niższych, cele pozostałych rzeczy działających muszą być podporządkowane celowi tego najwyższego działającego. Ponieważ zaś to, co jest najwyższym działającym, kieruje się ku swemu celowi, a jednocześnie zawiaduje pozostałymi rzeczami działającymi, wszystkie aktywności tych ostatnich są podporządkowane celowi nadrzędnemu, tj. temu przynależnemu najwyższemu działającemu. Ta najwyższa rzecz działająca to Bóg, a celem Jego woli jest boskie dobro. Porządek wszelkich pozostałych rzeczy działających jest zatem wpisany w ten, którego ostatecznym celem jest Bóg – w efekcie najwyższe dobro jest celem każdej rzeczy. Co więcej, pierwsze dobro jest przyczyną dobra we wszystkich rzeczach i przez to poszukują go w sobie, ale skoro przez nie właśnie w ogóle są dobre, tym bardziej poszukują najwyższego dobra. Umysły realizują to dążenie poprzez formę, a rzeczy niższe – poprzez cienie form. Zatem człowiek, zgodnie z dążeniem wyznaczonym przez Boga, w sposób najbardziej

odpowiedni dąży do formy boskiej. Istniejące w nas pożądanie osiągnięcia wspomnianego celu jest przez Boga podsyćane nie słabiej niż intensywność cielesnego pożądania przedmiotu, który wabi zmysły, a nawet cechuje je o tyle większa siła, o ile najwyższe dobro jest silniejsze w przyciąganiu ku sobie innych bytów niż dobro najmniejsze. (M. Ficino, *Theologia*, vol. IV, XIV.1, s. 220–222: *A primo namque rerum principio, tamquam a primo bono appetibilique, omnis naturalis ducitur appetitus. Idem primus est motor; idem et finis est ultimus. Siquidem ad agentium ordinem ordo sequitur et in finibus, quia sicut supremum agens sequentia movet agentia, ita ad finem supremi agentis referri oportet fines agentium reliquorum. Quicquid enim agit primum ipsum agens, propter finem suum agit. Ducit autem agitque primum omnes omnium causarum sequentium actiones, movendo ad suam actionem omnes ideoque ad suos fines. Unde sequitur agentium omnium inferiorum fines ab ipso primo ad finem proprium ordinari. Primum agens deus est. Divinae voluntatis finis est sua bonitas. Quapropter sequentia omnia in deum tamquam finem necessario ordinantur, praesertim quia nihil tendit in aliquid tamquam finem, nisi quatenus ipsum est bonum. Quo fit ut bonum sit finis, qua ratione bonum. Quod ergo summum est bonum, est maxime omnium finis. Adde quod primum bonum est causa omnibus ut sint bona; ergo est causa ut appetantur. Si autem ipsum est propter quod omnia sunt appetenda, sequitur ut ipsum sit et maxime omnium et ab omnibus appetendum. Est igitur finis omnium, et eo tamen pacto ut mentium finis sit secundum formam, reliquorum vero secundum umbram. Ergo et hominum secundum formam finis existit, quando nihil aliud satis ipsis facit. Ita igitur homines dei formam appetunt, ut a deo tributus sit huiusmodi appetitus. Neque minus a deo accenditur appetitus quo deum desideramus, quam a re quavis obiecta sensibus appetitio corporalis alliciatur. Immo et tanto magis, quanto bonum summum potentius ad trahendum est quam minima bona).*

W przedstawionym fragmencie przedmiotem pożądania człowieka jest najwyższe dobro, niemniej jednak jest nim równocześnie i najwyższa prawda, co Ficino wyklada w *Teologii*... niejednokrotnie; przykładowo pisze, że naturalne pożądanie wiedzy jest kierowane ku określonemu celowi i że przewodnik natury ofiarował duszy rozumnej pragnienie powszechnej i całościowej prawdy i dobra, które to pożądanie jest bardziej naturalne i stałe niż potrzeba jedzenia czy uprawiania seksu (ibidem, vol. IV, XIV.2, s. 230–232: *Igitur naturale desiderium cognoscendi ad finem aliquem determinatum dirigitur. (...) Dedit naturae dux animo universalis et totius veri bonique votum, quod quidem eo naturalius est quam cibi et coitus appetitus quo illud est magis continuum*). Każda dusza rozumna stale dąży do prawdy przed wszystkim innym (ibidem, vol. II, VIII.2, s. 278: *Omnis animus (...) continue veritatem prae ceteris appetit*). Odpowiednikiem pożywienia dla ciała jest prawda dla duszy – dusza karmi się nią nieustannie – i nic nie jest bardziej naturalnie pożądane dla umysłu niż prawda (ibidem, s. 284: *Talis est autem maxime veritas et scientia divinorum, qua praecipue animus oblectatur et alituri. (...) mentis nihil optabilius est quam veritas (...)*). O *appetitus naturalis* w *Teologii*... zob. także: ibidem, vol. IV, XIV.5, s. 252–256 (jako pożądanie życia wiecznego); s. 256–260 (również jako pożądanie nieśmiertelności). Koncepcję *appetitus naturalis* Ficino w dużej

Natomiast o niezastąpioności i niezbywalności tejże zdolności świadczy niejednokrotnie uwypuklany przez Ficina najwyższy cel człowieka (także ustalony dlań przez Stwórcę), jakim jest właśnie dotarcie do samej prawdy i dobra, tj. do Boga – gdyby nie owa zdolność, wytyczone zadanie byłoby nieosiągalne².

W planie *Teologii...* opisywana „misja” zostaje sprzęgnięta z głównym zadaniem dzieła, mianowicie z wykazaniem nieśmiertelności duszy – dowiedzenie pierwszego oznacza uzasadnienie drugiego, dla Florentyńczyka bowiem poznanie samego Boga, a więc bytu wiecznego, najwyższego, najdoskonalszego nie mogłoby nastąpić w czymś i poprzez coś, co podlega zniszczeniu. Ponieważ zaś rzeczonym celem odznacza się nie rodzaj ludzki jako ogół, ale każdy pojedynczy człowiek, dlatego też konieczne jest argumentatywne odrzucenie koncepcji, zgodnie z którymi najwyższe możliwości poznawcze albo związane są

mierze zaczerpnął ze średniowiecznej tradycji arystotelesowskiej (zob. J.L. Burroughs, *Introduction*, [w:] *The Renaissance Philosophy of Man*, eds. E. Cassirer, P.O. Kristeller, J.H. Randall, Chicago–London 1948, s. 188), w tym prawdopodobnie także od św. Tomasza – ficiniańską teorię szczegółowo omawia P.O. Kristeller w *Il pensiero filosofico*, s. 180–212 (autor akcentuje tu zależność Ficiniańskiego pojęcia od myśli arystotelesowskiej, choć nie nawiązuje do św. Tomasza); zob. także: P.O. Kristeller, *Le thomisme*, s. 97–98. Na temat *appetitus naturalis* u św. Tomasza zob. przede wszystkim: D. Barnett, *The Appetitus Naturalis in the Philosophy of St. Thomas Aquinas* (1935), Master's Theses, Paper 41, http://ecommons.luc.edu/luc_theses/41; J. Laporta, *Pour trouver le sens exact des termes 'appetitus naturalis', 'desiderium naturale', 'amor naturalis', etc. chez Thomas d'Aquin*, „Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire de Moyen-Age” 40 (1973), s. 37–95.

² Filozof pisze, że Bóg byłby niegodziwym tyranem, gdyby wyznaczył ludziom cel, do którego dążenie byłoby skazane na niepowodzenie. To On sam nakazuje człowiekowi poszukiwanie tego celu, a nawet intensyfikuje pragnienie Boga w duszy. Gdyby Stwórca uczynił obiekt pożądania duszy nieosiągalnym, byłby niczym niedoświadczony i nierozważny łucznik, który kieruje strzały do celu, nie dodając do nich jednak drzewca umożliwiającego lot do wyznaczonego punktu. (M. Ficino, *Theologia*, vol. IV, XIV.1, s. 222–224: *Esset autem deus, ut ita loquar, tyrannus iniquus, si ea nobis mandaret aggredienda quae unumquam possemus implere. Mandat autem ut se quaeramus, dum suis igniculis desiderium in se inflamat humanum. Esset quoque sagittarius imperitus ac nimium temerarius, si desideria nostra velut sagittas ad se ceu signum dirigeret, neque addidisset spiculis pennulas, quibus quandoque signum attingerent. Esset infortunatus, si conatus suus quo nos ad se rapit, numquam finem suum consequeretur. Quamobrem potest animus noster aliquando fieri deus, postquam ad id naturaliter contendit sollicitante deo*).

Florentyńczyk jest przekonany, że ludzki wysiłek nakierowany na Boga w jakimś momencie osiągnie swój przedmiot (ibidem, XIV.1, s. 220: *potest igitur quandoque nixus humanus in deum intentus expleri*).

z racjonalną duszą śmiertelną, albo też nie przynależą do duszy jednostkowej. Skoro najważniejszym zadaniem swego *opus magnum* filozof uczynił przedstawienie i zestawienie dowodów na nieśmiertelność duszy cechującej się określona powyżej nadrzędną dążnością, można wnioskować, że zbieganie się w dziele gnoseologicznych ustaleń z wywodami na rzecz niezniszczalności duszy jest nieprzypadkowym zabiegiem autora, podobnie jak programowe wręcz staje się odparcie wywodów sprzecznych z tymi analizami³.

³ Przedstawiając w ostatnim, VI tomie *Teologii...* strukturę tekstu, jej tłumacze piszą, że księga XV, w której Ficino obala koncepcję Awerroesa głoszącą jedność duszy dla całego rodzaju ludzkiego, stanowi w pewnym sensie najważniejszą część całego dzieła. M. Ficino, *Theologia*, vol. VI, s. 324.

W związku z treścią całego tego akapitu warto wskazać, że cenioną monografią na temat *Teologii...* jest cytowana powyżej praca A.B. Collins *The Secular is Sacred: Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology* (o myśli Ficina napisano dość dużo od czasów badań E. Garina i P.O. Kristellera, niemniej jednak przeważająca większość tych tekstów, nawet jeśli mają one charakter monograficzny (tematycznie), dotyczy ogółu Ficiniańskich dzieł i nie poświęca *opus magnum* Florentyńczyka osobnej uwagi). Konieczne wydaje się zatem przytoczenie zawartej w niej opinii badaczki na temat renesansowego dzieła i odniesienie się do niej (s. 7): „Zadanie Ficina w *Teologii* jest potrójne. Prymarnym celem dzieła jest sprzeciw wobec świeckiego arystotelizmu poprzez wykazanie, że filozofia nie może być oddzielona od religii; filozofia jest poszukiwaniem Boga, a zatem koniecznie wiąże się z czcią wobec swojego przedmiotu. Ficino osiąga ten cel, pokazując, że pożądanie jest implicytne w każdym akcie wiedzy i każdym akcie woli; potwierdza tę konkluzję, ujawniając fundamentalną zgodność pomiędzy religią i filozofią. Druga część tego zadania, rozważanie ludzkiej nieśmiertelności, służy tej pierwszej; ukazuje, że pożądanie Boga wykracza poza granice śmiertelnego istnienia i nie może być na próżno, a zatem ustanawia kontynuację pomiędzy tym i przyszłym życiem; to wprowadza trzecią część, która przekształca całe przedsięwzięcie. Filozofia Ficina usiłuje nauczyć człowieka określonego punktu widzenia. Stara się odsłonić przed nim boski wymiar jego świata. Argumenty i wnioski mają na celu pokazać, że sam człowiek i świat jest wypełniony boską obecnością. Celem tego wszystkiego jest uczynienie życia ludzkiego na tej ziemi ciągłością z dalszym życiem poprzez przyciągnięcie człowieka już teraz do jego właściwego miejsca z Bogiem. Kontemplacja nieśmiertelności człowieka jest częścią tej podróży do Boga. Nieśmiertelność nie jest po prostu zagadnieniem, które należy postawić i na nie odpowiedzieć. Jest postawą, którą należy ustanowić. «Poznaj siebie samego» nieśmiertelnego to «poznaj siebie samego» na drodze do doskonałej jedności z Bogiem, a ruch do tego przeznaczenia zaczyna się teraz. Zatem Ficino stara się dostarczyć przewodnik, dzięki któremu dusza może przebyć drogę poprzez poziomy poznania i dotrzeć do ostatecznego stanu szczęśliwości”. Właściwie amerykańska badaczka wymienia najistotniejsze aspekty Ficiniańskiego dzieła, nie-

Teoriopoznawcze uwarunkowania dążenia do Boga

Rozważania teoriopoznawcze Florentyńczyka są nierozzerwalnie związane z dążeniem do poznania przez człowieka: świata jako tworu boskiego i najznakomitszego dzieła sztuki⁴, siebie samego jako mikrokosmosu, w którym jedno- czy się wszystko, co istnieje (tzn. to, co należy do świata materialnego, jak i pierwiastek duchowy, także boski)⁵ oraz Boga⁶. Właściwie nawet można przyjąć, że:

cała gnoseologia Ficina kanalizuje się (...) w koncepcji poznania Boga i każda myśl jest ciągłym wznoszeniem się duszy do Boga, w czym nieświadomie uczestniczy już szczegółowe i empiryczne poznanie, i dusza ostatecznie ujmuje [Boga] w najwyższym akcie kontemplacji w całej swej istocie, twarzą w twarz. To ta sama struktura i dyspozycja (...) poznana w analizie świadomości wewnętrznej⁷,

mniej jednak można argumentować, że wymienione części warto ująć jako ściślej warunkujące siebie nawzajem. *Teologia*... zawiera koncepcję połączenia *docta religio* z *pia philosophia*, stanowiąc vademecum mające pomóc w dotarciu do Boga. Wspomniana koncepcja determinuje dążność do Boga jako tkwiącą w samym rdzeniu religijności, zatem odkrywanie boskości w człowieku, w tym kontemplacja tego, co boskie, nie tyle przekształca ficiniański projekt, ile jest konstytutywnym elementem jego tworzenia.

⁴ Zob. np. M. Ficino, *Theologia*, vol. I, II.6, s. 124–126; vol. IV, XIV.2, s. 238–240. Jak zaznaczono, to przykładowe fragmenty potwierdzające treść tekstu głównego, a nie wyczerpująca lista adekwatnych passusów.

⁵ Zob. np. M. Ficino, *Theologia*, vol. I, III.2, s. 230–246.

⁶ Zob. np. ibidem, vol. IV, XIV.10, s. 316–320.

⁷ Na temat doświadczenia wewnętrznego P.O. Kristeller obszernie pisze w *Il pensiero filosofico*, s. 218–245. To szeroko omówione przez badacza zagadnienie nie wymaga dodatkowych analiz bezpośrednio niezbędnych dla uzasadnień nieśmiertelności duszy na podstawie aktu poznania Boga, choć oczywiście jego znajomość jest nieodzowna dla zrozumienia charakteru procesu poznawczego obejmującego (po augustyńsku) zarówno poznanie samego siebie, jak i Boga – z tego ostatniego względu zatem warto najogólniej (aby nie powtarzać treści obszernych Kristellerowskich analiz) przypomnieć jej sedno. Niemiecki uczony porównuje ją do tego, co filozofia współczesna nazywa egzystencją (ibidem, s. 218). Jest zwrotem ku swojemu wnętrzu, który jednocześnie wymaga eliminacji zewnętrznych wrażeń, jak i dotarcia do szczególnego rodzaju poznania, tj. poznania czysto racjonalnego, czyli kontemplacji (s. 232). Uczony opisuje świadomość wewnętrzną jako stopniowalną, ale natychmiastowe doświadczenie (s. 219). Ma ona zatem charakter gradualny, choć każdorazowa realizacja, osiągnięcie jakiegoś etapu, wyraża się w trudnym do ewentualnego procesualnego czy czasowego określenia wymiarze. Dzięki oderwaniu się od świata materialnego dusza zbliża się do życia kontemplacyjnego, odkrywając rzeczywistość niecielesną. Stopniowo wznosi się do tego,

ale zastosowana i przeniesiona na gnoseologię. W rzeczywistości teoria poznania Boga nie jest niczym innym niż koncepcyjną interpretacją świadomości wewnętrznej, interpretacją, w której „czyste doświadczenie” z konieczności łączy się z innymi zewnętrznymi koncepcjami, ontologicznymi, ale zyskuje ona właśnie dzięki temu rygorystyczną formę logiczną. I to jest pierwszy istotny krok na drodze, która prowadzi z pierwotnej „orientacji metafizycznej” do systemu filozoficzno-spekulatywnego⁸.

W skrócie: tak ujęte rozważania teoriopoznawcze florenckiego filozofa można wręcz uznać za punkt kulminacyjny⁹ w całym projekcie filozoficznym realizowanym w *Teologii...*, biorąc pod uwagę fakt, że ich nadrzędny aspekt to właśnie poznanie Boga stanowiące jednocześnie priorytetowy cel wyznaczony człowiekowi¹⁰. Skoro przy tym pierwszoplanowym zamysłem autora traktatu

co coraz bliższe prawdy i dobra, a ostatecznie osiąga etap bezpośredniego poznania Boga, które wszak jest celem ludzkiego życia. Szeroko o samopoznaniu duszy ludzkiej, które prowadzi do poznania Boga, zob. W. Beierwalters, *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. P. Domański, Kęty 2003, s. 160–190.

⁸ P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico*, s. 273.

⁹ W innym miejscu Kristeller pisze (ibidem, s. 246): „teoria poznania Boga tworzy prawdziwy i właściwy punkt główny spekulacji ficiniańskiej”. W jeszcze innym fragmencie czytamy (s. 241): „jeśli teoria poznania Boga tworzy prawdziwe centrum ficiniańskich dociekań, (...) możemy stwierdzać od teraz, że nie chodzi o abstrakcyjny i koncepcyjny postulat, ale o konkretną koncepcję ufundowaną na doświadczeniu [wewnętrznym]. Akt najwyższej kontemplacji jest pod dwojakim aspektem elementem orientacyjnym dla Ficina. Z jednej strony stanowi (...) prawdziwe zwieńczenie doświadczenia wewnętrznego i egzystencji człowieka w ogóle, a zatem wszystkie wcześniejsze etapy życia i kontemplacji otrzymują odeń nowe znaczenie i treść. Z drugiej strony przyszłe życie duszy jest pojęte jako wieczne ujęcie intuicyjne Boga”.

¹⁰ Wyrażenie tego celu w *Teologii...* nie ma charakteru rozważań rozumianych jako ćwiczenia dialektyczne; Ficiniańskie *opus magnum* jest w zamyśle autora – co potwierdzają np. słowa ze wstępu – przewodnikiem w badaniu świata poprzez boskość umysłu stworzonego i kontemplacji oraz uwielbieniu umysłu boskiego (por. M. Ficino, *Theologia*, vol. I, s. 8–10). Tak też, tzn. jako zawierające realną naukę Platona, a nie będące jedynie ćwiczebnymi, Ficino postrzegał dialogi Platońskie, w tym *Parmenidesa* i *Sofistę*, co stanowiło przedmiot sporu Florentyńczyka z Pico odnośnie do nauki greckiego filozofa o relacji bytu do jedna. Własne teksty *protégé* Medichich także były przede wszystkim nośnikami rzeczywiście akceptowanych i opracowanych przez niego koncepcji, a wobec tego można postulować ich pewien „praktyczny wymiar” – w tym kontekście możliwość ich wykorzystania nie tylko w celu uzyskania wiedzy o świecie, ale do odkrycia i pomocy w realizacji wyznaczonego człowiekowi celu. W innym sensie (bliższym powszechnemu rozumieniu tego słowa) praktyczne są dzieła Ficina łączące

jest wykazanie nieśmiertelności duszy człowieka, należy oczekiwać, że z konieczności efektywne kognitywno-wolitywne poszukiwanie Boga (nie przypadkowe i elitarne, ale egalitarne w odniesieniu do warunków wyjściowych dla każdego człowieka) odgrywa rolę takiego uzasadnienia. Pozostaje jeszcze szersze wyjaśnienie (powyżej jedynie wzmiankowane), dlaczego zdolność do poznania Boga przez człowieka i jej realizacja stanowią potwierdzenie nieśmiertelności duszy, a także jak i kiedy pełne wykorzystanie tejże zdolności w ogóle jest możliwe, co stanowi odpowiedź na pytanie: „Czy możemy poznać Boga naprawdę?”, w którym to słowo „naprawdę” odnosi się do uwarunkowań towarzyszących procesowi tego poznania. Jeśli natomiast opisywana zdolność dotyczy każdej ludzkiej duszy (umysłu), a nieśmiertelność jest z nią spojona, nieprzerwane życie musi odnosić się do umysłu jednostkowego, więc niezbędna staje się obrona takiego stanowiska przed koncepcjami negującymi wielość umysłów¹¹.

Bóg jest jednocześnie pierwszą przyczyną i ostatecznym celem, ku któremu kieruje się każda istniejąca rzecz. Jest też samym dobrem i samą prawdą¹², a zatem wszystko dąży do jednego i/lub drugiego, a dokładniej, wszelkie rzeczy pożądają

zagadnienia filozoficzne z asztologicznymi i medycznymi. Jak pisze D.B. Gallagher w recenzji cytowanego w tymże studium wydania *Teologii...* (Review of „Marsilio Ficino: Platonic Theology”, „Aestimatio” 3 (2006), s. 98): „Przed wszystkim edukacja Ficina głębiej doprowadziła go do praktycznego podejścia do filozofii, które płynęło z kontemplacji, mistycyzmu i ascetycznej dyscypliny. Jak każdy renesansowy uczony, był żarliwie zainteresowany wszystkimi dziedzinami nauki i literatury, a jednak ciągle wierzył, że wiedza powinna służyć wyższemu powołaniu do jedności z boskością. W opinii Ficina dla osiągnięcia szczęścia wiecznego solidne uchwycenie nauk przyrodniczych było nie mniej ważne niż głębokie zrozumienie filozofii spekulatywnej”.

¹¹ Przedstawione rozumowanie wyznacza ogólną strukturę tej części studium (tj. obejmuje ona: (1) analizę gnoseologicznych argumentów na rzecz nieśmiertelności, (2) uwarunkowania osiągnięcia celu w procesie poznawczym oraz (3) Ficiniańską *confutatio Averrois* jako niezbywalną dla obrony prawdziwości wcześniejszych wniosków), niemniej jednak złożoność tej problematyki wymaga także pewnych dodatkowych ustaleń stanowiących krótsze lub dłuższe uwagi.

¹² Nie są to jedyne określenia, wszak Bóg to również m.in. najwyższa jedność, wszechmoc czy najczystszy akt, a także np. artysta, stwórca, nieskończoność, pierwszy poruszyciel etc. i nie jest to wyczerpująca lista terminów mających charakteryzować boskość, niemniej jednak to „prawda sama w sobie” oraz „dobro samo w sobie” stanowią najczęściej używane równoznaczniki, co wiąże się z najistotniejszymi aspektami ficiniańskiej koncepcji w jej metafizycznym wymiarze połączonym z analizami teorio-poznawczymi i etycznymi. Właściwie istotą Boga są: jedność, prawda i dobro – por. M. Ficino, *Theologia*, vol. I, II.1 – rozdział nosi tytuł: *Unitas, veritas, bonitas idem sunt et super ea nihil est*.

dobra, ale nie wszystkie pragną umysłu (potrzebującego prawdy¹³), bo istnieją takie, które nie są zdolne do osiągania go lub osiągania prawdy¹⁴. Jednocześnie

¹³ Istnieje jasna różnica pomiędzy umysłem i prawdą. Prawda jest czymś wyższym. Umysł jest stworzony do pojmowania prawdy, a zatem potrzebuje jej, ale ona nie potrzebuje umysłu. Stąd Boga nazywa się prawdą, ale nie umysłem, choć określa się Go także jako „dostępnego poznaniu intelektualnemu” czy „pojmowanie”. M. Ficino, *Theologia*, vol. I, I.6, s. 84–86: „Skoro zatem umysł jest stworzony do postrzegania prawdy, czym innym jest umysł potrzebujący prawdy, a czym innym prawda (...). Prawda nie tylko jest czymś innym niż umysł, lecz jest czymś przewyższającym [go], ponieważ umysł potrzebuje prawdy, a prawda nie potrzebuje umysłu. Władza prawdy jest szersza niż umysłu. A jeśli prawda przewyższa umysł, a temu, co wyższe, nie brak niższych dóbr, zatem prawdzie nie brakuje przenikliwości umysłu. Nie ma jednak w niej samej jakichś dwóch [rzeczy], tj. przenikliwości i prawdy, lecz najprostsza prawda nieukrywająca się przed samą sobą, tak jak światło, chociaż nie posiada oddzielnego od siebie oka, nie ukrywa się przed samym sobą. Zatem Bóg jest najprzenikliwszą prawdą i najprawdziwszą przenikliwością lub pojmowaniem; światłem widzącym samo siebie, wzrokiem oświecającym siebie samego; źródłem przenikliwości intelektualnej i światła, poprzez które światło i które to światło jedynie przenikliwość umysłu postrzega (...). Bóg jest w najwyższym stopniu sprawczym źródłem dla umysłu. Mówiąc jak Plotyn: Bóg jest samym pojmowaniem, nie jest jak gdyby możliwością w jakimś intelekcie, nie jest pojmowaniem prawdy o przedmiocie, ale pojmowaniem w sobie i istniejącym z siebie samego, tak jak ogląd, jeśli nie jest w jakimś widzeniu, ani nie jest oglądem zewnętrznego światła, pozostawałby w sobie i byłby oglądem siebie samego. Boga raczej nazywają: «dostępnym poznaniu intelektualnemu» czy «pojmowaniem» niż intelektem”.

(*Quippe si ad veritatem percipiendam instituta mens est, aliud est mens indiga veritatis, aliud veritas. (...) Veritas non modo aliud est quam mens, sed et superius aliquid. Eget quippe mens veritate, veritas mente non indiget. Ac latius se fundit veritatis, quam mentis imperium. (...) At vero si veritas est supra mentem et, quod superius est, non caret bonis inferioribus, non deest mentis perspicacia veritati. Neque tamen duo quaedam sunt in ipsa, perspicacia videlicet atque veritas, sed simplicissima veritas se ipsam minime latens perinde ac si lumen, quamvis non habeat oculum a se distinctum, tamen non lateat semetipsum. Est enim Deus perspicacissima veritas, et verissima perspicacia, sive perspectio, lux se ipsa videns, visus se ipso lucens; intellectualis perspicaciae luminisque fons, cuius lumine et cuius lumen dumtaxat mentis perspicacia perspicit. (...) deus est efficacissima mentis origo. Atque ut more Plotini loquar, Deus ipsa intellectio est, non in aliquo intellectu tamquam potentia, non veritatis velut obiecti, sed in se ipsa sui que ipsius existens, quemadmodum si visio neque esset in visu aliquo, neque luminis alieni visio esset, sed in se ipsa maneret, sui que ipsius visio foret. (...) deum potius sive intellegibilis sive intellectionis quam intellectus nomine nuncupant (...)).*

Por. B. Lotti, *Mente, riflessione e consapevolezza di sé*, s. 140–142.

¹⁴ Przytoczone rozważania zawarte w szóstym rozdziale I księgi przede wszystkim mają na celu wykazanie, że ponad umysłem (także umysłem czystym, tj. aniołem) jest

jednak pozostaje w mocy ustalenie, że dążenia umysłu do pojmowania są dlań aktywnością właściwą, ponieważ aktywność ta wiąże się z jego doskonaleniem, czyni go lepszym, a zatem usiłując poznawać umysł, także kieruje się ku dobru. W naturze więc dobro przewyższa umysł (bo każde pożądanie zawsze nakierowuje się na dobro, a nie zawsze na umysł, pragnienie pojmowania zaś następuje właśnie ze względu na dobro, a nie odwrotnie, tzn. pragnienie dobra ze względu na pojmowanie), ale swoiste działanie umysłu jest i dobre (udoskonala go), i służy poszukiwaniu dobra (jako najwyższego źródła)¹⁵. Skoro jednak najwyższa prawda i najwyższe dobro są tym samym, można wnioskować, że specyficzne dla umysłu działanie może dążyć do tego pierwszego, ujmując je jako to drugie.

Dla Ficina dążenie człowieka do Boga przejawia się – jako że człowiek posiada umysł – w poszukiwaniu prawdy samej, a zatem najwyższa forma kontemplacji, tj. ta, w której poznaje się samego Boga, jest czymś jemu właściwym, wręcz jego cechą dystynktywną, a zarazem jego głównym celem, dlatego też apologia nieśmiertelności w istotnej mierze budowana jest w *opus magnum* Florentyńczyka z uwzględnieniem specyfiki tego najwyższego rodzaju poznania. Już w pierwszym argumentie na rzecz niezniszczalności duszy ludzkiej sformułowana jest myśl o niezakłóconej kontemplacji światła, którego widzenie jest niepewne w „więzieniu ciała”¹⁶. Wraz z pogłębianiem i uszczegółowianiem

Bóg. Uzasadnienie tego obejmuje relację pomiędzy umysłem a dobrem. Za funkcję umysłu Ficino uznaje porządkowanie poprzez formy i wskazanie, że chociaż poza umysłem także następuje uorganizowanie dzięki formom, istnieje nieposiadająca form materia, która jednak jest w pewnym sensie dobra, mianowicie takim, że pożąda dobra i może je przyjąć (tj. zostać uformowana). To z kolei oznacza, że dobro przewyższa umysł. Zatem wszystkie rzeczy pożądamy dobra, ale nie wszystkie pożądamy umysłu, ponieważ nie wszystko jest w stanie osiągnąć umysł i mądrość (a gdyby takie pożądanie dotyczyło każdej rzeczy, byłoby niemożliwe do realizacji, na próżno). A ponieważ wszystko zwraca się w kierunku tego, skąd pochodzi, pochodzi od dobra. Niemniej jednak poprzednie zdanie nie stanowi pełnego wniosku z podanych analiz, trzeba do tego dodać – co zaznaczone jest w dalszej części wywodu – że różnym rzeczom przyporządkowane są odmienne sposoby kierowania się ku pierwszej ich przyczynie jako najwyższemu celowi, a ma to wpływ na status dążeń poznawczych duszy-umysłu (por. M. Ficino, *Theologia*, vol. I, I.6, s. 86–88).

¹⁵ Zob. ibidem, s. 88–90.

¹⁶ Ibidem, I.1, s. 15–17. Cytuję ten rozdział *in extenso* w pierwszej części niniejszego studium. Por. A.B. Collins, *The Secular is Sacred*, s. 4: „Co najmniej w *Teologii Platonskiej* zarówno pożądanie, jak i jego spełnienie są istotowo związane z łaknieniem wiedzy. Ficino kończy swój pierwszy argument na rzecz nieśmiertelności zapewnieniem, że kiedy dusza traci swoje ciało, przechodzi do życia doskonałego, w którym jej

analiz wpisanych w strukturę dzieła obejmującą: racje powszechne, racje uszczegółowione, znaki oraz rozwiązanie problematycznych zagadnień, w traktacie rozwijane są rozliczne kwestie *stricte* poznawcze jako związane z dociekaniem na temat nieśmiertelności duszy.

Nim jednak przedstawione zostaną główne teoriopoznawcze uzasadnienia nieśmiertelności duszy w związku z najwyższym celem wyznaczonym człowiekowi, w kontekście powyższych odniesień do kierowania się wszystkiego ku Bogu, pozostaje pytanie o wartościowanie sposobów ludzkiego dążenia doń, innymi słowy – o relację pomiędzy działaniem woli i intelektu. Chociaż niezaprzeczalne jest to, że w antropologii ficiniańskiej dotarcie do Absolutu jest celem najszlachetniejszym i egalitarnym w tym sensie, że wyznaczonym każdemu (bo wpisanym w duszę człowieka)¹⁷, ambiwalentny charakter (przynajmniej w *Teologii...*) mają rozważania dotyczące władz, dzięki którym się to osiąga. Zarówno analiza całości myśli Ficina, jak i skoncentrowanie się jedynie na treści *Teologii...*, nie prowadzi do niepodważalnych wniosków co do wyższości woli lub intelektu. Ze względu na złożoność koncepcji Ficina, w tym jej zmienność uzależnioną od intelektualno-duchowego rozwoju autora, jest ona uważana za nawiązującą do intelektualizmu Akwinaty lub woluntarystyczną (w tym przypadku uważa się, że zaakceptował doktrynę Dunska Szkota); Florentyńczyk jest też postrzegany jako myśliciel, który uznał równą rolę tych władz¹⁸.

kontemplacja [boskiego] światła jest nieskrępowana ciemnością i niepewnością ziemskiego więzienia. Opis przyszłego życia wskazuje, że źródłem naszego nieszczęścia jest nasza niedoskonała relacja ze światłem. Zapewnienie naszej nieśmiertelności pokazuje, że jesteśmy przeznaczeni do doskonalszej kontemplacji niż pozwala na to ten świat i w tej wizji staniemy się całością”. Ostatnie zdanie cytatu wymaga szerszego komentarza, ponieważ dotyczy oceny zdolności do poznania Boga w odniesieniu do statusu duszy, tj. jej złączenia z ciałem i funkcjonowania bez niego. Jakkolwiek bowiem proces realizacji w niezwykły sposób zależy od tego statusu, opinia zawarta w cytacie jest kategorierna, natomiast rozstrzygnięcia w *Teologii...*, chociaż znacznie przeważają te negujące nastąpienie najwyższej formy kontemplacji, są niejednoznaczne. Ich analiza jest zawarta w dalszej części monografii.

¹⁷ Np. M. Ficino, *Theologia*, vol. III, IX.5, s. 82: *Quilibet enim maxima quaequae, si studiose contendit, assequitur*. Por. także cytat powyżej: ibidem, vol. II, VIII.2, s. 278. Jednak to od danej duszy zależy, na ile dosięgnie tego, co stanowi przedmiot jej pożądania. Pragnie szczęścia, ale musi być ono wieczne, by było prawdziwie godnym obiektem wysiłków (a takowe dotyczy dobra powszechnego, tego, co takowym jest zawsze), przy czym od intelektu danej duszy zależy forma tego szczęścia: ibidem, vol. IV, XIV.2, 236: *Beatitudo igitur naturae intellectualis est propria. Qualem vero quisque intellectum habet, talem potest beatitudinem consequi. Si verum formalemque intellectum, veram quoque formalemque felicitatem, si umbratilem intellectum, umbratilem quoque veritatem*.

Intelekt i wola to najznakomitsze władze duszy, chociaż funkcje intelektu są zaburzane w wyniku działania zmysłów i fantazji, a funkcje woli w wyniku nadmiernej troski o to, co cielesne (odnośnie do woli)¹⁹. Wielokrotnie filozof postuluje ważniejszą rolę woli w docieraniu do boskiego światła²⁰, nierzadko

¹⁸ Według G. Saitty wola odgrywa rolę dominującą, ale badacz podkreśla jednocześnie wzajemną zależność woli i intelektu (*La filosofia*, s. 217–227). Referencje do pewnych badań na temat woli i intelektu w myśli Ficina zostały podane przez M.J.B. Allena w pracy *The Platonism of Marsilio Ficino*, s. 50–51). Wskazuje on, że autorzy, tacy jak M. Heitzman i P.O. Kristeller koncentrują się na tekstach, w których Ficino podkreśla ważność woli, a J. Sears i M.J.B. Allen skupiają się na tekstach, gdzie filozof akcentuje rolę intelektu, choć wszyscy ci badacze wskazują na niejasności w koncepcji Ficina (wspomniane referencje: M. Heitzman, *La libertà e il fato nella filosofia di Marsilio Ficino*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” 28 (1936), s. 69–74; P.O. Kristeller, *A Thomist Critique of Marsilio Ficino's Theory of Will and Intellect*, [w:] *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, English Section II, Jerusalem 1965, s. 463–494; idem, *Le thomisme*, s. 106–125; J. Sears, *John Colet and Marsilio Ficino*, Oxford 1963, s. 56–76; M.J.B. Allen, *Marsilio Ficino: The Philebus Commentary*, Berkeley–Los Angeles–London 1975, s. 35–48). Ch. Trinkaus (*In Our Image and Likeness*, s. 467, 778–779), odnosząc się do tych samych badań Kristellera cytowanych przez Allena, pisze, że u Ficina „wola musi grać co najmniej taką samą rolę jak intelekt”. Według A. Edelheita (*Ficino, Pico and Savonarola*, s. 216–217) Ficino optuje za równą rolą woli i intelektu, chociaż badacz dodaje, że taka opinia jest najbardziej adekwatna w odniesieniu do życia społecznego. Ostatnie szczegółowe badania tego problemu zostały zwarte w artykule (cytowanym również przez A. Edelheita) autorstwa T. Albertini *Intellect and Will in Marsilio Ficino: Two Correlatives of a Renaissance Concept of Mind*, [w:] *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, s. 203–225. Albertini podkreśla zmieniające się znaczenie woli i intelektu w filozoficznym projekcie florenckiego filozofa. Stwierdza (s. 225), że w późniejszym okresie działalności Ficina, „choć związek intelektu i woli pozostaje asymetryczny [na rzecz woli], dwie władze umysłu są jednak opisane i skonstruowane jako równoległe i komplementarne siły poznawcze”. Jeśli chodzi o *Teologię...*, Albertini poświęca temu zagadnieniu parę stron, co zostało zreferowane poniżej.

¹⁹ M. Ficino, *Theologia*, vol. III, IX.2, s. 12: *Praestantissimae animae partes sunt intellectus atque voluntas. Quando circa corporalia occupamur, intellectus aut nihil cernit omnino aut non sincere discernit, sensibus et phantasia deceptus; voluntas affligitur, dum multis inde vexatur curis.*

²⁰ Zob. e.g. ibidem, vol. I, II.11, s. 174; I.6, s. 86–90; idem, *Argumentum*, np. rozdziały X i XII (przykładowo w rozdziale X: **„My dosiegamy tego żaru raczej żarem woli niż iskrą umysłu**, ponieważ w jakim stopniu Bóg przewyższa swoim światłem intelekt, w takim niemal odciska się w nas żarem swojej dobroci, że nic nie jest od Boga wznioślejsze, nic nie jest [od Niego] bardziej przenikliwe”). W innym fragmencie (*Theologia*, vol. III, XI.4, s. 248–250) pisze, że „platonicy właściwie nazywają pierwszą zasa-

dę samą jednością i dobrem. A ponieważ jedność odnosi się do doskonałości i światła dalece oddzielonego od wszystkiego innego, to zaś, co inteligibilne, odnosi się do światła już dostosowanego w pewnej proporcji do intelektów, zatem uważają, że jedność jest czymś innym i wyższym niż to, co inteligibilne. Co więcej, ponieważ umysły dążą do pojmowania i tego, co inteligibilne, nie po prostu, ale w sposób dobry i taki, by ująć dobro, do dobra zaś dążą bezwarunkowo, z tego powodu przedkładają dobro, tj. Boga na wysokościach, nad sam byt, który jest inteligibilny. Pomijam, że to, co inteligibilne dotyczy intelektu, a dobro – woli. **Zatem nie tylko dobro różni się od intelektu, ale jest doskonalsze o tyle, że to, co ujmuje wola, jest doskonalsze niż to, co jest pojmowane przez intelekt.** Z tego powodu sądzą, że sam byt jest postrzegany przez intelekt całą swoją mocą, natomiast dobro raczej przyciąga duszę do siebie poprzez wolę i zbliżoną przelewa do siebie. I jeśli w pewien sposób dobro jest dotykane przez duszę, posiada je na swój sposób, jest dotykane poprzez jedność stanowiącą głowę umysłu i którą Bóg, będący najwyższą jednością świata, umieścił w nas od początku”.

(*Principium primum appellat proprie unitatem ipsam atque bonitatem. Et quia unitas eminentiam lucemque procul ab omnibus segregatam refert, intellegibile vero refert lumen quoddam iam intellectibus proportionem quadam accomodatum, ideo unitatem et aliud et superius quam intellegibile esse puant. Rursus, quia mentes tam intellegere quam intellegibile appetunt, non simpliciter sed et bene et bonum; bonum vero simpliciter appetunt, idcirco hac etiam ratione bonum, id est deum summum, ipsi enti, quod intellegibile est praeponeunt. Mitto quod intellegibile respicit intellectum; bonum vero respicit voluntatem. Itaque non solum hoc ab illo est differens, sed praestantius, quippe cum praestantius sit quod voluntatem rapit, quam quod ab intellectu comprehenditur. Quapropter ens ipsum ab intellectu pro viribus percipi opinantur; bonum vero per voluntatem potius ad seipsum animam trahere atque tractam in se quoque transfundere. Et si quo pacto ab anima iam occupata suo modo tangitur, tangi proprie per unitatem mentis caput, quam ab initio nobis deus, qui est unitas universi princeps, inseruit).*

Zob. także np. znamienny fragment, w którym filozof uznaje zdolność naturalnego dążenia (*appetitus naturalis*) w osiągnięciu dobra i jedności oraz jej brak w przypadku władzy intelektualnej (ibidem, vol. IV, XII.3, s. 40–42): „**Szczęśliwy jest ten, kto całkowicie jednoczy się z dobrem. Właściwie jednak nie łączy się [z nim] poprzez władzę intelektualną.** Jest ona bowiem wieloraka i umieszczona poniżej tego, co inteligibilne, i nie jest zgodna z jednością, ani nie może dotrzeć do czegoś inteligibilnego, tj. do tego, co przewyższa byt powszechny. Co więcej, ponieważ podążamy do jedna i dobra poprzez instynkt poprzedzający pojmowanie, dosiegamy je poprzez pewien dotyk wyższy niż pojmowanie, poprzez jednoczenie, które nazywam dotykiem. Ma to miejsce za pośrednictwem naszej jedności, która przewyższa pojmowanie i łączy samą duszę z jednością i dobrem wszystkich rzeczy, nie przez pozorne więzy pojmowania, ale przez prawdziwe scalenie samej substancji. Efektem nie jest jakaś nieistotna, zewnętrzna i częściowa radość, jak u kogoś widzącego lub słyszącego dobro, lecz gwałtowna, wewnętrzna, powszechna przyjemność niczym smak i dotyk przekraczają intelekt u tego, kto w pełni smakuje i dotyka samej słodczych wyższej niż to, co inteligibilne”.

opisuje akty woli i intelektu w kontekście miłości Boga, co wiąże się z działaniem wolitywnym (miłość jest w tym życiu doskonalsza niż pojmowanie Boga)²¹, a także *explicite* wyraża możliwość wznoszenia się duszy do tego, co doskonałe, przede wszystkim dzięki poznaniu dobra samego, które jest przedmiotem dążeń woli: „pojmując i kochając, wznosisz się ponad wszelki intelekt do samego życia, do samej istoty, do samego bytu absolutnego. Nie wystarcza ci pojmowanie, jeśli nie pojmujesz dobrze i nie pojmujesz dobra”²².

Jednocześnie autor *Teologii...* wskazuje w tym dziele na rolę w kierowaniu się ku Bogu obu wspomnianych władz, paralelnie traktując pojmowanie prawdy o dobru przez intelekt i radości z niej, jaka jest udziałem woli, lub też dzieląc aktywność na tę intelektualną, skoncentrowaną na dotarciu do samej

(*Beatus qui bono prorsus unitur. Unitur autem non intellectuali virtute proprie. Haec enim cum sit multiplex atque infra intellegibile collocetur, neque congruit unitati neque quod intellegibile, id est, ens universum supereminet, attingere potest. Adde quod cum unum bonumque instinctu quodam antecedente intellegentiam attingatur, tactu, ut ita loquar, unifico, per unitatem videlicet nostram, quae intellegentiam superat animamque ipsam ipsi rerum omnium unitati bonitatisque non imaginaria intellegentiae copula, sed vera substantiae ipsius unione coniungit. Unde non levis quaedam et extrinseca particularisque laetitia sequitur quasi videntis bonum vel audientis, sed vehemens intrinseca universalis voluptas efficitur, quasi gustus tactusque intellectu superioris suavitatem ipsam intellegibili superiorem gustantis iam penitus atque tangentis*).

Problematyczne wydaje się uznanie władzy intelektualnej za coś poniżej *intellegibile*. W tym kontekście najprawdopodobniej chodzi o zjednoczenie z czymś, co jest ponad bytem, tj. o jedno i dobro (które są traktowane przez Ficina synonimicznie; por. *ibidem*, XII.2, s. 38–40). W innym użyciu *intellegibile* w cytowanym passusie autor wskazuje, że przekracza je radość zjednoczenia z dobrem, w tym wypadku bowiem chodzić może po prostu o ujęcie intelektualne.

²¹ Ficino pisze (*ibidem*, vol. IV, XIV.10, s. 316–318), że dwa najdoskonalsze akty człowieka są związane z najdoskonalszymi częściami duszy i dotyczą najdoskonalszego przedmiotu – chodzi o poznanie Boga i miłość do Niego, w tym życiu zaś to drugie cechuje się wyższą znakomitością, jako że nikt prawdziwie Boga nie zna. (*Duo quidem excellentissimi sunt actus hominum, illi scilicet qui in excellentissima parte animae sunt et circa obiectum versantur excellentissimum. Tales sunt in mente nostra dei cognitio atque amor. In hac vita humanus amor in deum humanae praestat cognitioni, quia deum nemo vere cognoscit. Vere amant illi deum quoquomodo cognitum, qui spernunt omnia propter ipsum*). Por. także T. Albertini, *Intellect and Will*, s. 215.

²² M. Ficino, *Theologia*, vol. III, X.8, s. 192: *ad ipsam vitam, ad ipsam essentiam, ad ipsum esse absolutum intellegendo amandoque ascendis superquemlibet intellectum. Neque satis tibi intellegentia est, nisi et bene et bonum intellegas*. Por. także: T. Albertini, *Intellect and Will*, s. 215.

prawdy, i tę wolitywną, skupioną na ujęciu samego dobra (przy czym działania te i ich efekty także świadczą o wiecznym życiu duszy będącej siedzibą tych władz)²³.

Filozof pisze, że wola i intelekt stają się Bogiem, kiedy stają się wszystkimi rzeczami, w Bogu bowiem istnieją wszystkie rzeczy. Różnica między intelektem a wolą polega na tym, że pierwszy z wymienionych przekształca się we wszystko

²³ Zob. m.in. ibidem, vol. II, VIII.2, s. 284–286; vol. III, X.8, s. 186–192; vol. IV, XIV.2, s. 226–228; vol. IV, XIV.3, s. 244–248; vol. IV, XIV.V, s. 256–269; idem, *Argumentum*, rozdział XVI. Warto zauważyć, że w różnych argumentach na rzecz nieśmiertelności duszy (cechujących się odmiennym poziomem strukturalnym, tj. i stanowiących odrębne rozdziały danej księgi, i będących krótkimi akapitami w określonym rozdziale) cechy, funkcje, możliwości czy statusy intelektu i woli są omawiane równolegle. Nie jest to w żaden sposób zaskakujące, ponieważ obie – jako władze duszy rozumnej – muszą spełniać kryteria stawiane temu, co nieśmiertelne. Jakkolwiek taki *modus operandi* nie przesądza o ewentualnej równoważności tych władz w dążeniu do Boga, potwierdza znaczenie zarówno jednej, jak i drugiej w uzasadnianiu trwania duszy i jej zdolności, w tym w kierowaniu się ku Absolutowi. Przykładowo, charakteryzując cnoty w trzecim rozdziale VIII księgi, Ficino uzasadnia ich niepodzielność i wnioskuje, że nie mogą być jakościami ciała. Czyni to przede wszystkim na podstawie definicji i analizy cnót intelektualnych, ale jasno wyraża ważność tych rozważań w odniesieniu do cnót moralnych, podając zresztą konkretne ich *exempla* (*Theologia*, VIII.3, s. 286–296). W czwartym rozdziale IX księgi uznaje działania duszy za wolne, co stanowi dowód na jej niezależność od ciała, a zatem i jej nieśmiertelność. W jednym z fragmentów tej części wyjaśnia, że intelekt nie może być podporządkowany niebu, ale przekracza je (np. poznając prawdę, jednoczy się z aniołami, które są ponad niebem). Następnie dowodzi również niezależności woli od nieba (ibidem, vol. III, IX.4, s. 44–48). W szóstym rozdziale IX księgi przedstawia rozumowanie, zgodnie z którym dusza część swych władz dzieli ze zwierzętami, część natomiast z bytami wyższymi. Wyjaśnia, dlaczego ludzkie pojmowanie bardzo przypomina to cechujące byty wyższe, po czym dodaje, że także w zakresie woli musi istnieć takowe podobieństwo (ibidem, IX.6, s. 94–96). W pierwszym rozdziale XII księgi (ibidem, vol. IV, XII.1, s. 16–18) filozof podaje argumenty i znaki świadczące o tym, że – zgodnie z Platonem – nie możemy niczego poznać prawdziwie, o ile nie jesteśmy formowani przez idee. Wspomniane znaki dotyczą intelektu i woli. Najpierw autor pisze, że w procesie nabywania wiedzy umysł początkowo myśli o opisie adekwatnym dla wszystkich rzeczy pięknych, stąd wywodzi cechy piękna. Może sądzić, że koncepcje te pochodzą z wrodzonego odpowiednika idei (*formula*), jednakże dłuższy namysł skłania do uznania, że natura piękna jest nieskończona, ponieważ jest czysta czy też jedynie prawdziwa (*mera*), jest Bogiem. Z tego natomiast wynika, że poprzez *formulae* umysł łączy się z boską ideą. Jeśli chodzi o wolę, to stan jasnego ujęcia prawdy cechuje się przyjemnością przewyższającą wszelkie inne i dążymy do niego dla niego samego.

to, co prawdziwe, a wola – we wszystko to, co dobre. Dokładniej rzecz ujmując zaś, intelekt jednoczy się z rzeczami, przekształcając je w siebie, a wola ulega zespoleniu poprzez transformację siebie samej w inne rzeczy. Dzieje się to tak, że intelekt ujmuje rzeczy we właściwy sobie sposób, a nie zgodnie z ich naturą. Formy cielesne odznaczające się oddzielnnością, zanurzeniem w materii, nieukończeniem i nieuporządkowaniem intelekt pojmuje jako powszechne, absolutne, oddzielone, czyste i niezmiennie. Jednocześnie ujmuje Boga i anioły, a więc byty cechujące się niezmiennością i prostotą, w sposób dyskursywny, a więc zmienny i niejednolity. Intelekt zatem pojmuje zarówno to, co znajduje się od niego niżej, jak i byty wyższe, ale czyni to *modo suo*, tj. przekształcając poznawane rzeczy w swoją naturę. Ficino wskazuje, że taka konstatacja jego rozważań dotyczących sposobów poznania przez intelekt potwierdza pogląd Platona, według którego – jak pisze – umysł pojmuje poprzez wrodzone formy, czyli zgodnie ze swoją naturą²⁴.

Dzięki tym władzom, niczym na dwóch platońskich skrzydłach – jak pisze filozof – dusza odbywa lot ku Bogu, ponieważ kieruje się za ich sprawą ku wszystkim rzeczom. Intelekt dostosowuje wszystko do siebie, wola dostosowuje siebie do wszystkiego. W ten sposób dusza pożąda Boga i czyni postępy w stawaniu się Nim. Każdy ruch zaś, który kierowany jest ku jakiemuś celowi, musi przejść przez kolejne etapy – rozpoczęcia swej drogi, postępowania na niej, a wreszcie, w jakimś momencie, ukończenia jej. Ten ruch rozpoczął się i wzmacniał z racjiokreślonej siły, poprzez nią następnie postępował, a wreszcie z jej przychyny osiągnął etap finalny. Z tego względu dusza w jakimś momencie ma być zdolna do stania się wszystkimi rzeczami i Bogiem²⁵.

²⁴ Ibidem, vol. IV, XIV.3, s. 246: *interest intellectum inter et voluntatem. Utraque fiunt omnia – intellectus omnia vera, voluntas omnia bona – sed intellectus res in se ipsum transferendo illis unitur, voluntas contra in res transferendo se ipsam. Quonam pacto? Sane noster intellectus modo suo potius res intellegit quam pro natura rerum. Formas utique corporum, quae sunt particulares, materiae immersae, divisae, confusae, infectae a mobiles intellegit modo quodam universali, absoluto, simplici distincto, puro et stabili. Deum vero et angelos, qui stabiles sunt et simplices mobili ut plurimum et multiplici comprehendat discursione. Ita intellectus noster tam illa quae infra se, quam quae supra existunt, modo quodam percipit suo. Quam ob causam dicitur omnia in suam transferre naturam. Ex quo etiam Platonis illud confirmari videtur, quod mens per innatas formas intellegat, postquam per naturae suae modum intellegit.*

²⁵ Ibidem, s. 246–248: *Concludamus animam nostram per intellectum et voluntatem tamquam geminas illas platonicas alas idcirco volare ad deum, quoniam per eas volat ad omnia. Per primam omnia sibi applicat, per secundam se applicat omnibus. Itaque anima cupit, conatur, incipit deus fieri, proficitque quotidie. Motus autem omnis qui ad terminum*

Ostatnie zdanie powyższego akapitu to ficiniański wniosek z analiz dotyczących woli i intelektu, który wpisuje się w główny zamysł traktatu, niemniej jednak przedstawione rozważania składają także do oceny relacji tych dwóch władz w projekcie Florentyńczyka. Pomimo że osiągnięcie najwyższego dobra niejednokrotnie uznaje on za uzyskane w znacznej mierze za sprawą aktu woli, a nie intelektu, nierzadko zestawia również działanie ich obu w wyjaśnianiu przebywania drogi duszy do Boga. Obie władze odgrywają niezbywalne role w tej wędrówce i ostatecznie można konkludować, że w *Teologii*... Ficino zbliża się ku pozycji paralelnego ich udziału w powierzonym człowiekowi zadaniu²⁶. W tym kontekście należy zwrócić uwagę na jeszcze jedną, fundamentalną dla analizy i interpretacji tego renesansowego traktatu kwestię – działanie woli we wznoszeniu się duszy ku Bogu nie wydaje się problematyczne, jest przedmiotem relatywnie niewielu wywodów na rzecz nieśmiertelności duszy. Wymienione w jednym z przypisów²⁷ przykłady argumentacji obejmującej funkcje równocześnie intelektu i woli są nieliczne, biorąc pod uwagę ogólną liczbę zaprzęzonych przez autora racji za główną tezę dzieła.

Trzeba podkreślić, że zagadnienia związane z intelektem są przeważające, stanowią mniejsze i większe całości w strukturze ksiąg, rozdziałów i akapitów. Nie powinno to zaskakiwać, zważywszy, że problematyka woli nie jest tak frapująca dla świata chrześcijańskiego w odniesieniu do nieśmiertelności jak ta dotycząca intelektu. Chociaż ta pierwsza była obecna w ważnych filozoficzno-teologicznych dyskusjach sprzed aktywności Ficina, to druga z wymienionych sięga antyku, jest istotnie zaznaczona we wczesnym średniowieczu i przybiera

aliquem directus incipit quidem primo, pergit deinde, intenditur paulim et proficit, profecto quandoque perficitur. Eadem namque facultate intenditur qua coepit. Eadem postea proficit qua et intendebatur. Eadem tandem perficitur, qua profecit. Quamobrem animus noster quandoque fieri poterit quodammodo omnia ac deus quidam evadere.

Metafora platońskich skrzydeł pojawia się już w pierwszym rozdziale pierwszej księgi dzieła (cytowanym w pierwszym rozdziale tego studium); chociaż nie padają w nim słowa „wola” i „intelekt”, bez wątpienia autor nawiązuje do tych właśnie władz jako najszlachetniejszych w duszy.

²⁶ Co do *Teologii*..., T. Albertini, podążając za P.O. Kristellerem, pisze (*Intellect and Will*, s. 207), że w dziele tym w znacznej mierze wyrażona jest (nieco) uprzywilejowana pozycja woli. Dokonawszy analizy fragmentów dotyczących woli i intelektu (s. 213–215), wskazuje (s. 215), że Ficino w swym głównym traktacie, zamiast ustanawiania opozycji między intelektem i wolą, co wiąże się z problemem ewentualnej dominacji jednej lub drugiej władzy, jest bardziej zainteresowany tym, jak ich działania uzupełniają się wzajemnie, pomimo cechującej je opozycji.

²⁷ Zob. przypis 23 niniejszego rozdziału.

na siłę w okresie scholastyki, nie wygasając w czasach Renesansu, a często bezpośrednio dotyczy możliwości trwania duszy po śmierci ciała. Ma to odzwierciedlenie w ilości, obszerności i szczegółowości rozumowań obejmujących specyfikę działania intelektu w odniesieniu do nieśmiertelności duszy, a także w planie traktatu, który obejmuje bezpośrednią polemikę z koncepcjami, według których intelekt nie jest jednostkowy lub nieśmiertelny. Wystarczy prześledzić tematykę kolejnych ksiąg *Teologii...*, by uznać proces i zdolności poznawcze człowieka za eksponowany, a nawet kluczowy element dowodów na nieśmiertelność ludzkiej duszy. Dokonana w pierwszym rozdziale analiza ich treści uświadamia, w jak znacznym stopniu rozważania te przyczyniają się do wykazania tezy głównej.

Argumentatywne postulowanie zdolności poznawczych człowieka jako umożliwiających dotarcie do Boga jest dystynktywne dla całego Ficiniańskiego intelektualnego przedsięwzięcia ujętego jako wykazanie nieśmiertelności duszy. Filozof usilnie stara się dowieść, że dzięki kognitywnym wysiłkom i iluminacji pochodzącej z boskich idei (jako że samodzielne starania duszy rozumnej są niedostateczne w tym względzie) następuje kontemplacja będąca bezpośrednim poznaniem Boga, która konstytuuje główny cel ludzkiego życia, stanowiąc jednocześnie uzasadnienie nieśmiertelności poznającego²⁸. Uzasadnienie to przyjmuje w *Teologii...* postać rozmaitych rozumowań, perswazji, znaków rozproszonych w wielu księgach traktatu. W odniesieniu do przedstawionej zależności (nieśmiertelności duszy od jej możliwości kognitywnych) do jej pełnego zrozumienia konieczne jest wyjaśnienie, dlaczego w ogóle taka zależność zachodzi, tj. należy pokazać, jak epistemologiczne rozstrzygnięcia spajają się z niezniszczalnością duszy rozumnej.

Dusza pożąda prawdy²⁹ – pisze za Platonem Ficino – ale w świecie zmysłowym może jedynie liczyć na jej namiastkę ze względu na cechujące go zmien-

²⁸ O dystynktywności tego punktu ficiniańskich spekulacji świadczy przede wszystkim wzmiankowana w akapicie powyżej struktura traktatu oraz po prostu jego lektura (i inne powyższe rozważania), ale znajduje to także odzwierciedlenie w treści opracowań o wyższym poziomie ogólności. Takie ujęcie sprawy przedstawione jest np. w artykule R.H. Popkina na temat renesansowych teorii poznania (*Theories of knowledge*, [w:] *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, eds. C. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler, J. Kraye, Cambridge 1988, s. 674–675), choć należy dodać, że w tekstach tego rodzaju przywoływana jest zwykle jako źródło monografia P.O. Kristellera (tak jest w przypadku wspomnianego artykułu).

²⁹ Jest ona *avidus veritatis* (M. Ficino, *Theologia*, vol. IV, XII.1, s. 8). Chodzi oczywiście o duszę rozumną. W traktacie filozof nierzadko używa terminu *animus* na określenie „duszy rozumnej” i często jako „the rational soul” lub „the thinking soul” tłumaczy go M.J.B. Allen i J. Warden (pierwsze, np. ibidem, vol. I, IV.1, s. 258–259; vol. III, IX.3, s. 24–25; vol. III, IX.5, s. 78–79; vol. III, IX.6, s. 96–97; vol. III, X.2, s. 130–131;

ność i niesamodzielność (nie jest przyczyną samego siebie, do zaistnienia potrzebował działania czegoś odeń doskonalszego). Gdy uświadamia sobie brak możliwości dotarcia do niej poprzez to, co zewnętrzne, zwraca się ku sobie. Dokonawszy analizy danych zebranych dzięki zmysłom i złożonych poprzez wyobraźnię i fantazję w procesie ujętym jako mechanizm poznawczy, jest w stanie ująć *formulae*.

vol. III, X.8, s. 190–191; vol. III, XI.8, s. 326–327; vol. IV, XII.6, s. 82–83; vol. IV, XII.7, s. 104–105, 108–109; vol. IV, XIII.2, s. 124–125, 130–131; vol. IV, XIII.4, s. 194–195; vol. IV, XIV.2, s. 228–229; vol. IV, XIV.3, s. 242–243; vol. IV, XIV.10, s. 318–319; vol. V, XVI.5, s. 268–269; vol. V, XVI.7, s. 295–296; vol. V, XVI.7, s. 306–307; vol. V, XV.12, s. 138–139; drugie np. ibidem, vol. I, II.13, s. 210–211; vol. III, IX.5, s. 58–59; słowo to bywa jednak przekładane także jako po prostu „the soul”, np. ibidem, vol. I, I.1, s. 14–15; vol. III, IX.5, s. 78–79; vol. III, IX.6, s. 96–97; vol. III, X.8, s. 180–181; vol. IV, XII.7, s. 102–103; vol. IV, XIII.1, s. 118–119; vol. IV, XIII.5, s. 216–217; vol. V, XVI.5, s. 264–265; vol. V, XVI.7, s. 292–293 lub „the mind”, np. ibidem, vol. I, I.6, s. 82–82). Nie jest to oczywiście wyczerpująca lista, ale uwidacznia ona przeważający *modus translandi* tego terminu przez tłumaczy. Jednocześnie to, że przytoczone rozbieżności mają miejsce, jest zrozumiałe ze względu na rozmaite konteksty występowania danego terminu i nierezadki w przypadku Ficina brak koherencji w zakresie terminologicznym. W niektórych przypadkach amerykańscy tłumacze na jednej stronie bądź dodają przymiotnik „rational” do przekładu, bądź nie, gdy np. jednokrotne wcześniejsze użycie tego przymiotnika jest wystarczające dla oddania sensu oryginału i wyznacza perspektywę interpretacyjną dla odczytania zdań kolejnych, np. ibidem, vol. III, IX.3, s. 24–25; vol. III, XI.8, s. 326–327. Sam autor stosuje też po prostu określenie „anima rationalis” – np. ibidem, vol. I, I.4, s. 54; vol. I, III.1, s. 228; vol. III, IX.5, s. 58; vol. III, X.8, s. 182; vol. IV, XIII.4, s. 184. Jeśli chodzi o przekład R. Marcela (M. Ficino, *Théologie platonicienne, de l'immortalité des âmes*, texte critique établie et traduit par Raymond Marcel, t. 1–3, Paris 1964–1970), pojęcie „animus” jest oddawane bądź jako „l'âme” (w przeważającej mierze), bądź jako „l'esprit”, przy czym nie jest tak – jak można by przypuszczać – że termin „l'esprit” jest stosowany tam, gdzie amerykańscy badacze stosują „rational soul”, a „l'âme” w miejscach oddanych jako „the soul”. Co istotne, Ficino często zamiennie stosuje pojęcia „intellectus”, „mens”, „animus”, a synonimem dla nich bywa też „intellegentia”. Wynika to z translatorskich doświadczeń autora – tłumacząc dzieła greckie, *νοῦς* oddawał właśnie jako: *intellectus*, *mens*, *animus* (s. 132) (M. Ficino, *Lessico greco-latino* (Laur. Ashb. 1439), a cura di R. Pintaudi, Roma 1977). Rękopis będący podstawą tej publikacji znajduje się w Bibliotece Laurenziana „Ashburnham 1439”; został zatytułowany przez Ficina *Vocabula excerpta ex Iulio Polydeuca graeca et latina* i stanowi bilingwalny podręcznik do nauki podstaw języka greckiego, a także słownik grecko-łaciński podzielony na sekcje. Florentyńczyk sporządził leksykon do osobistego użytku w czasie studiów nad językiem greckim (por. ibidem, IX–XII).

Formulae jednak częściowo są wieczne, częściowo natomiast doczesne, ponieważ co do istoty cechuje je niezmiennność, niemniej ulegają zmianom – ze stanu habitualnego do aktu i z powrotem. Tylko idee w boskim umyśle są całkowicie niezmiennie i dlatego kognitywne wznoszenie się duszy skierowane jest ostatecznie właśnie ku nim³⁰. Ich poznanie zatem to początek pojmowania³¹, przygotowawcze połączenie z boską ideą³². *Formula*, będąc promieniem idei, łatwo i instynktownie odbija się ku niej, niosąc ze sobą umysł, w którym została umieszczona³³. Zasada rzeczy zawsze i wszędzie przedstawia się tak samo oraz pozostaje niezmienna, chociaż dusza rozumna może być bliżej lub w pewnym oddaleniu od niej³⁴. Skoro zaś idee w Bogu są niezmiennie i stanowią prawdę o rzeczach, a człowiek poznaje poprzez odpowiedniki w swoim umyśle, tj. poprzez aktualizację *formulae* i dotarcie do idei, może tę prawdę ująć.

Proces poznawczy wiąże się ze zmianami dotyczącymi poziomu bytowego. Niematerialna zasada rzeczy jest tym, co w akcie poznawczym jest właściwie i adekwatnie ujmowane jako pierwsze. To, co jest pojmowane w akcie, stanowi jedność z intelektem poprzez formę intelektualną w większym stopniu niż jedność wzroku z tym, co widziane poprzez formy zmysłowe. Wszystko dlatego, że rzeczy czystsze odznaczają się silniejszym połączeniem. W odniesieniu do rzeczy widzialnych zależy ono od czegoś, co jest poza wzrokiem. W przypadku rzeczy inteligibilnych mieści się i w świecie materialnym, jako że jest on przez nie formowany, i w najgłębszych częściach umysłu, które z natury odznaczają się wzajemną bliskością. Z tego względu umysły zawsze podlegają oddziaływaniu rzeczy inteligibilnych.

Pojmujący intelekt jednoczy się z czystą formą, ta z kolei jest oddzielona od miejsca, czasu i innych rzeczy odnoszących się do materii, więc i intelekt jest od nich oddzielony. Taki akt jest właściwy intelektowi, skoro zaś akt ten wiąże się

³⁰ M. Ficino, *Theologia*, vol. IV, XII.1, s. 10: *Sicut enim formae rerum a mente divina in materiam per infimam animae virtutem traiciuntur, id est per semina formarum virtuti huic infusa, ita a formarum corporalium perceptione non fit transitus in divinae mentis ideas nisi per summam animae partem, id est per innatas formulas idearum, ut a formis corporis, quae omnino temporales sunt quia tam essentia quam affectione mutantur, transcendatur in formas divinae mentis, aeternas omnino quia nulla ex parte mutantur, per mentis humanae formas partim aeternas, partim etiam temporales, quia per essentiam manent, per affectionem vero ex habitu vertuntur in actum atque contra*. Na temat *formulae* w odniesieniu do ich statusu *in actu* i *in habitu* zob. także *ibidem*, vol. III, XI.3, s. 236–238.

³¹ *Ibidem*, vol. IV, XII.2, s. 26.

³² *Ibidem*, XII.1, s. 16.

³³ *Ibidem*: *Facile autem et naturali instinctu ipsa formula, cum sit ideae radius, resilit in ideam, secumque attolit mentem, cui est infusus hic radius*.

³⁴ *Ibidem*, s. 14.

z właściwą istotą, intelekt nie tylko poprzez akt, ale i poprzez istotę oddziela się od jakiegokolwiek kontaktu z materią. Co więcej, chociaż wobec związku z określonym ciałem intelekt jest ograniczony do części przestrzeni i czasu, obejmuje powszechny czas i miejsce, ponieważ odznacza się tym wieczna zasada. Wynika to z tego, że wieczna forma nie mogłaby być niezależna, gdyby umysł, stanowiący jednocześnie jej podmiot, jak i źródło, nie był niezależny. Wobec tego substancja umysłu nie pochodzi z materii³⁵.

Opisywany proces wiąże się z tym, że doskonałością intelektu jest to, co inteligibilne, dlatego intelekt w akcie oraz *intelligibile* w akcie stanowią jedno. Dopóki pojmowanie intelektu pozostaje w możliwości, sam intelekt i przedmiot, który ma być poznany, są oddzielone od siebie. Natomiast kiedy następuje akt pojmowania, intelekt łączy się z przedmiotem poznania. Ficino wyjaśnia – odwołując się do rozważań filozofów perypatetyckich – że opisywane sprzężenie następuje, ponieważ forma poznawanego przedmiotu wrasta w umysł, a rzeczy, które posiadają jedną formę, są jednym. To, co jest zgodne z rzeczą inteligibilną, w takim zakresie, w jakim jest inteligibilne, pozostaje także zgodne z intelektem w takim zakresie, w jakim nim (tj. inteligibilnym) jest, ponieważ doskonałość i rzecz doskonała należą do jednego rodzaju i łączą się ze sobą we wzajemnej proporcji. Co istotne, *intelligibile* z konieczności jest niezmiennie, co przekłada się na charakter poznania intelektualnego (w węższym sensie jego znaczenia) – jest doskonałe, jako że nie ujmuje się rzeczy podlegających zniszczeniu, ponie-

³⁵ Ibidem, vol. III, XI.1, s. 198–200: *Ratio ipsa rei penitus absoluta illud ipsum est quod actu a nobis primo rectoque et proprie intellegitur. Quod intellegitur actu, magis fit unum per intellectualem speciem cum intellectu, quam quod videtur actu per visibilem speciem cum visu, et tanto magis quanto ex purioribus arctior provenit copula. Copula haec augetur rursus ex eo quod visibile quidem est extra visum; ratio vero ipsa intellegibilis, quae adest et omni mundi materiae ab ipsa formabili et omni loco (cum situm proprium non respiciat), proculdubio inest mentium penetralibus, ipsi per naturam quam proximis. Unde et ab illa et ad illam semper afficiuntur. Si ex intellectu intellegente et specie illa intellectuali sive ratione per speciem significata fit unum, ac species illa et ratio, ut talis est, est a loco et tempore et ceteris materiae passionibus separata, intellectus in hoc ipso actu ab iisdem semotus erit. Actus huiusmodi intellectus ipsius est proprius. Proprius actus essentiam propriam comitatur atque e converso. Itaque intellectus non per actum modo proprium, verumetiam per essentiam propriam erit ab omni materiae contagione seiunctus. Et sicut ratio illa communis, quantum in se est, universum locum tempusque ambit, quamvis ut materiam respicit ad locum tempusque declinet, ita mens illi per naturam accommodata, quamquam ut respicit corpus sese ad partes loci ac temporis cohibet, tamen quantum in se est quodammodo totum ambit utrumque. Praesertim quia non potest species secundum significandi virtutem esse absoluta, si mens, quae eius tum subiectum tum fons est, absoluta non sit, cum omne subiectum pro natura sua suscipiat qualitates et fons saporem suum infundat rivulis inde manantibus. (...) substantia mentis non editur ex materiae latebris (...).*

waż wiedzę można mieć jedynie o rzeczy, której pewną i konieczną zasadę się ujmuję³⁶. Co więcej, dzięki ujmowaniu tychże zasad umysł jest w stanie wydawać sądy na temat rzeczy³⁷, ale i oceniać je w odniesieniu do ich wzorców, tj. określać poziom ich doskonałości na podstawie ich bliskości do tego, co przypominają, naśladują, co sprawia, że są definiowane w ten, a nie inny sposób³⁸.

Uchwycenie zasady rzeczy jest jednocześnie w pewien sposób ujęciem Boga, w którym znajduje się ona, jak i rzeczy, dla której zasada jest wzorcem. Zgodnie z naturalnym źródłem najpierw poznaje się Boga, skoro w Nim znajdują się owe zasady, a następnie rzeczy, w których zasady nie są umieszczone, ale są dla nich obecne³⁹.

³⁶ Ibidem, vol. III, XI.1, s. 200–202: *Ipsum intellegibile propria est intellectus perfectio, unde intellectus in actu et intellegibile in actu sunt unum. Intellectus siquidem quamdiu potentia est intellecturus nondum cum re potentia intellegenda coniungitur, sed quando actu intellegens est cum re actu iam intellecta. Coniungitur autem cum ea, ut volunt Peripatetici, quoniam rei illius forma inhaeret menti. Quorum vero una forma est, ipsa sunt unum. Unum ergo fit ex mente intellegente ac re intellecta, quandoquidem rei huius forma, ut talis est, format mentem. Quod ergo convenit intellegibili, quantum intellegibile est, convenit intellectui, quantum intellectus, quia perfectio et quod perficitur et quod perficitur unius sunt generis et semper invicem proportionem mutua vinciuntur. Intellegibile vero quantum tale est necessarium et perpetuum. Quippe in speculando nullius existimamus corruptibilia, quia nos scire non arbitramur quicquam nisi certam rei rationem et necessariam teneamus.* Cytowany fragment jest w dużej mierze inspirowany passusem z *Summa contra gentiles* Akwinaty (lib. II, cap. 55 n. 11). Por. A. Collins, *The Secular is Sacred*, s. 192–195.

³⁷ M. Ficino, *Theologia*, vol. II, VIII.4, s. 296–322 (cały rozdział dotyczy zdolności intelektu do sądów na temat natury rzeczy dzięki poznaniu powszechnej formy będącej *significatrix* danej rzeczy); ibidem, vol. III, XI.3, s. 212–214.

³⁸ Ibidem, vol. III, XI.4, s. 266–278 (w tej części filozof uzasadnia dokonywanie porównań i ocen na podstawie *formulae*); vol. IV, XII.5, s. 62–76 (cytując przede wszystkim fragmenty *De vera religione* św. Augustyna, a w znacznie mniejszym stopniu *De libero arbitrio*, Ficino referuje, że Bóg jest prawdą, a umysł ocenia rzeczy, ponieważ jest ponad nimi, gdy jest z Bogiem. Florentyńczyk w tym kontekście nie odwołuje się do niezmiennej prawdy jako podstawy sądów o rzeczach, która jest ponad umysłami (s. 74): *Et cum disputando ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quaeso hoc videmus? Hoc utique nec ego in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quae super mentes nostras est incommutabili veritate videmus. Ibi sane formam ipsam secundum quam haec temporalia facta sunt visu mentis aspicimus, atque inde conceptam rerum veritatem et notitiam tamquam verbum apud nos habemus*).

³⁹ Ibidem, vol. IV, XII.1, s. 14: *Quando igitur intellectus apprehendit rationes huiusmodi, tunc apprehendit tam deo in quo sunt, quam res quarum illae sunt exemplaria. Prius tamen secundum naturalem originem quandam quodammodo apprehendit deum, in quo illae sunt, quam res, quibus non insunt, quamvis adsint.*

Poznanie to nic innego jak formowanie ludzkiego umysłu przez Boga: wszak od Niego pochodzą i idee, i *formulae*⁴⁰, a gdy umysł je kontempluje, nie tyle osiąga prawdę, co staje się prawdą, bowiem przyjmuje ją, zostaje przez nią ukształtowany⁴¹.

Właściwie więc opisany powyżej proces dotyczy poznania samego Boga. Umysł zostaje oświecony boskim promieniem i w nim pojmuje zasady rzeczy, których źródłem jest Bóg i które same są Bogiem, zatem rozumienie umysłu następuje poprzez boskie światło i poznaje on je samo. Nie ujmuje jednak Boga jako najwyższej jedności i w Jego pełni, ale poznaje różne rzeczy, ponieważ postrzega różne idee, które emanują z boskiego światła. Jakkolwiek dostrzega się wszystko właśnie poprzez owo światło i je samo jaśniejące stopniowo pod określoną formą rzeczy, nie dostrzega się światła Boga w oderwaniu od idei, tj. w całej jego klarowności, dopóki nie osiągnie się stanu oczyszczenia umysłu – tylko w nim w jednym wejrzeniu można ująć rozbłysk prawdziwego boskiego światła, w którym jaśnieją wszystkie idee⁴². Reprezentatywny dla tej koncepcji jest

⁴⁰ *Formulae* są umieszczane w duszy przez idee, stanowią ich pieczęcie, odwzorowania (ibidem, vol. III, XI.5, s. 270–278).

⁴¹ O łączeniu się umysłu z niecielesnymi formami, a także o jego formowaniu przez nie Ficino pisze w *Teologii*... na różnym stopniu ogólności i w różnych kontekstach, zob. m.in.: ibidem, vol. II, VIII.4, *passim*; VIII.7, s. 330–332; VIII.9, s. 334; vol. IV, XII.2, s. 26–28; XII.3, s. 30, s. 34; XII.4, s. 46–48.

⁴² Ibidem, vol. IV, XII.1, s. 22: *mens nostra dei radio illustrata, in eo ipso intellegit rerum omnium rationes. Quarum fons est deus, et quae deus ipsae sunt; ideo et per dei lumen intellegit et ipsum divinum lumen dumtaxat lumen cognoscit. Diversa tamen videtur cognoscere, quia sub diversis rerum inde manantium ideis et rationibus ipsum intellegit. Quamvis autem per dei lucem ab ideis omnibus absolutam et in suo fonte penitus infimam non prius videbimus quam eum mentis purissimae statum adipiscamur, in quo lumen ipsum unico intuitu cunctarum simul idearum splendore refulgens contueamur.*

Zdaniem A. Collins (*The Secular is Sacred*, s. 84–85) boska iluminacja ma u Ficina wymiar augustyńsko-tomistyczny. Jak pisze (s. 84): „Akwinata łączy rolę Boga jako źródła z jego rolą jako miarą wszystkich rzeczy. Poprzez rozszerzenie pojęcia przyczynowości sprawczej na wszechogarniającą moc ustanawia kontynuację pomiędzy pierwszą przyczyną i jej skutkami, która jest czymś więcej niż jedynie zaczątkiem. Rzeczy są wyjaśniane pod względem podobieństwa i niepodobieństwa do Boga. Mają byt, więc są jak Bóg. Brakuje im pełni bytu samego i stąd nie są jak Bóg. Akt bytu ustanawia podobieństwo; istota ustanawia niepodobieństwo. Zatem cała rzeczywistość rzeczy jest odniesieniem do Boga, nie tylko dlatego, że On tworzy ją w swoim bycie, co jest jej najbardziej podstawową rzeczywistością, ale również dlatego, że jej byt jest w sposób niepełny i niedoskonały, w czym On jest absolutnie i doskonale. To jest powód, dla którego rzecz nie może być odpowiednio poznana, o ile nie jest poznana w relacji do Boga. Akwinata nie wyjaśnia

passus, w którym Ficino w metaforycznym monologu najwyższej „części” umysłu do małej duszy (*animula*, tj. duszy zmysłowej) wyjaśnia, że boskie światło można dostrzec w procesie rozpoczynającym się od izolacji od świata zmysłowego i zainicjowania doświadczenia wewnętrznego. Skuteczny *modus procedendi* wymaga „wyłączenia” niższych władz poznawczych i dokonania wysiłku wglądu do rzeczywistości inteligibilnej:

Czy chcesz ponownie oglądać oblicze Boga? Spójrz na uniwersum pełne słonecznego światła. Spójrz na światło w materii świata pełne form wszystkich rzeczy i zmienne. Odlącz, proszę, materię od światła i odłóż resztę: natychmiast będziesz miała duszę, tj. niecielesne, podlegające zmianom światło obejmujące wszystkie formy. Następnie odlącz od światła duszy zmianę. W tym momencie dotarłeś do intelektu anielskiego, tj. niecielesnego, niezmiennego światła obejmującego wszystkie formy. Odlącz od tego zróżnicowanie, poprzez które każda forma jest odrębna od światła i skądinąd w nim umieszczona, tak by istota światła i każdej formy była ta sama, a światło kształtowało samo siebie i poprzez swoje formy wszystko inne. To światło świeci nieskończenie, ponieważ świeci ze swej natury i nie jest skalane ani połączone z czymś innym. Nie znajduje się w niczym, ponieważ przez wszystko „rozlewa się”. Nie znajduje się w niczym, aby obficie mogło świecić poprzez wszystkie rzeczy. Żyje z samego siebie i daje życie wszystkim innym rzeczom, ponieważ jego cień, jak samo słońce, jest jedynym, co daje życie w ciałach. Postrzega wszystko i użycza postrzegania wszystkiemu, jeśli jego cień wzbudza wszystkie zmysły we wszystkim. Wreszcie kocha pojedyncze rzeczy w najwyższym stopniu doń należące. Czym jest więc światło słońca? Cieniem Boga. Czym zatem jest Bóg? Słońcem słońc. Światło słoneczne to Bóg w świecie cielesnym. Bóg jest słońcem ponad anielskimi intelektami. Tu, o duszo, jest twój Bóg. Fantazja pokazuje ci jego cień. Cień Boga jest najpiękniejszy spośród wszystkich rzeczy zmysłowych. Jak sądzisz, jakie jest światło Boga? Jeśli tak intensywnie świeci jego cień, jak przemożny jest blask Boga? Kochasz światło słoneczne wszędzie i przed wszystkim, a raczej kochasz je jedynie. O duszo, kochaj samego Boga – samo światło. Nieskończenie

sądów wartościujących w kategoriach wrodzonej idei czy boskiej iluminacji, ale mówi dość jasno, że Bóg jest miarą wszystkich rzeczy (św. Tomasz, *Summa contra gentiles*, I, 28, szczególnie 266, (8)). Stąd Ficino nie ma trudności w odniesieniu Augustiańskiej koncepcji boskiej iluminacji do Akwinaty wyjaśnienia boskich idei”. Warto podkreślić, że Tomaszowe rozstrzygnięcia mają tu zastosowanie przede wszystkim do idei jako niedoskonałych wobec Boga będącego najwyższą jednością oraz jako „narzędzi” wydawania sądów na temat rzeczy oraz ich porównywania, niemniej jednak nie oznacza to, że Ficino przejął od św. Tomasza tę teorię *en bloc* – w tym względzie bowiem doktryna Doktora Anielskiego zasadniczo różni się od tej przyjętej przez Platona i starożytnych neoplatoników, do których Florentyńczyk obszernie nawiązywał w tym aspekcie swojej koncepcji.

kochaj nieskończone światło łaskawego Boga. Osiągniesz wówczas wspaniałość i doświadczysz nieskończonej radości. Błagam zatem, szukaj jego twarzy i osiągniesz wieczne szczęście. Nie poruszaj się, módl się, a dotkniesz jej, ponieważ jest samą stałością. Nie rozkojarzaj się różnorodnością rzeczy, byś mogła ją uchwycić, ponieważ jest samą jednością. Zatrzymaj ruch, sprowadź wielość do jedności. Bezpośrednio pojmiesz Boga, który o wiele wcześniej dogłębnie pojął ciebie. W tym dociekaniu, o Boże nieśmiertelny, tak znacznie umysł przeciwstawia się ciału, niewczy jego obrazy i błędy, potępia fantazję i zmysły, towarzyszy ciał. Przez siebie samego jest substancją, nie czerpiąc swego źródła z ciał, więc sam z siebie działa i w określonym czasie ukazuje efekty swej aktywności uzyskane bez asysty ciała, a co bardziej niezwykle – osiągnięte w opozycji do mechanizmów ciał. W tym działaniu nie odseparowałby się od skazy ciała, gdyby nie był od niego całkowicie odmienny istotowo. A ponieważ nie może przeciwstawiać się powszechnej naturze cielesnej władzą ciała, skoro mała część nie powstaje przeciw całości, której część stanowi, wynika z tego, że działa w teraźniejszości dzięki właściwej sobie władzy bez pomocy rzeczy cielesnych, a zatem w przyszłości powinien być zdolny do takiego działania jeszcze bardziej⁴³.

⁴³ Ibidem, vol. III, IX.3, s. 20–22: *Dei faciem rursus intueri desideras? Mundum conspice universum, solis lumine plenum. Lumen conspice in materia mundi plenum omnibus rerum omnium formis atque volubile. Subtrahe, quaeso, materiam lumini, relinque cetera, subito habes animam, incorporeum videlicet lumen, omniforme mutabile. Deme rursus lumini huic animali mutationem. Es iam intellectum angelicum consecuta, incorporeum scilicet lumen, omniforme, invariabile. Detrahe huic eam diversitatem per quam forma quaelibet diversa est a lumine et aliunde infusa est lumini, ita ut eadem luminis et formae cuiuslibet essentia sit, atque ipsum lumen sese formet perque formas suas formet omnia. Lumen hoc infinite lucet, quia natura lucet sua, neque alterius mixtione inficitur vel contrahitur. Per omnia est, quia in nullo. In nullo est, ut abunde per omnia fulgeat. Vivit ex se et vitam praestat cunctis, quandoquidem umbra eius, qualis est lux ista solis, sola in corporibus est vivifica. Sentit quaelibet sensumque largitur, si umbra eius sensus omnes omnibus excitat. Amat denique singula, si maxime sua sunt singula. Ergo quid solis est lumen? Umbra dei. Ergo quid deus est? Sol solis est deus. Solis lumen est deus in corpore mundi. Deus est sol super angelicos intellectus. Hic tuus est, o anima, hic tuus est deus. Huius umbram tibi ostenderat phantasia. Talis umbra dei est ut sensibillum pulcherrima sit. Qualem esse dei lucem existimas? Si tantum dei lucet umbra, quantum lux dei fulget? Amas lucem solis ubique prae ceteris, immo solam. Ama deum solum, solam, o anima, lucem; infinitam benefici dei lucem infinite ama. Fulgebis iam et oblectaberis infinite. Quaere igitur, obsecro, faciem eius et gaudebis in aevum. Sed ne movaeris, precor ut eam tangas, quia stabilitas ipsa est; ne distraharis per varia ut apprehendas, quia unitas ipsa est. Siste motum, collige multitudinem. Deum protinus assequeris, iamdiu te penitus assecutum. In hac indagatione, pro deus immortalis! Quantum repugnat mens cunctis corporibus, quantum disperdit eorum imagines et fallacias, quantum damnat phantasiam sensusque comites corporum! Profecto ipsa, sicut per se est substantia,*

Zasadniczo proces poznawczy, jakkolwiek wiąże się również z funkcjonowaniem w świecie zmysłowym, jest odnoszony do poznania Boga⁴⁴, zwykle za pośrednictwem tego, co intelektualne (nie w przeciwieństwie do tego, co wolitywne, tj. związane z aktywnością drugiej władzy umysłu, ale w przeciwieństwie do tego, co materialne). I tym właśnie posiłkuje się Ficino, konstruując w zakresie teorii poznania argumentację za nieśmiertelnością duszy (a ten jej wymiar – co zostało już niejednokrotnie zaakcentowane – jest stale obecny w traktacie).

nullam a corpore ullo ducens originem, ita per se agit quandoque proprium opus absque ullo corporum adminiculo, immo vero, quod est mirabilis, contra quaelibet corporum machinamenta. Haec certe numquam operando se ab omni secerneret labe corporea, nisi multo magis in essentia ab omni corporea stirpe esset alienissima. Et quia non potest per vim aliquam corporis universae naturae corporum repugnare, non enim surgit particula supra totum, sequitur ut per vim propriam in praesenti agat absque subsidio corporalium, ideoque multo magis in postremum id possit efficere.

⁴⁴ Należy zaznaczyć, że pozostaje to prawdą w planie gnoseologicznych dowodów na nieśmiertelność bez względu na poziom i aspekt poznania Boga (oczywiście o ile dotyczy ono tego, co niematerialne, jako że na podstawie poznania rzeczywistości zmysłowej w żaden sposób nie można wnioskować o nieśmiertelności ludzkiej duszy, dlatego tak podkreślana jest przez Ficina i badaczy wartość doświadczenia wewnętrznego, „ucieczka od tego, co nietrwale ku rzeczom niepodlegającym zmianom”). Jak wskazuje amerykańska badaczka (A. Collins, *The Secular is Sacred*, s. 85–87), Ficino inspirował się myślą neoplatońską w koncepcji dążenia człowieka do Boga, pisząc, że dzięki intelektowi osiąga się niższy porządek wiedzy, tj. powstaje ona w wyniku formowania umysłu przez Boga ujętego jako byt, który stanowiłby odpowiednik drugiego (niższego) bóstwa u neoplatoników. Czymś wyższym zaś byłoby zjednoczenie z boskością w wyższym rodzaju poznania, tj. takim, w którym boskość ta jest właściwie ujęta jako jedno i dobro. U neoplatoników jest to najwyższa zasada bytu. Co oczywiste wobec chrześcijańskiego charakteru myśli Florentyńczyka, nie akceptuje on neoplatońskiego stanowiska, według którego drugie bóstwo, niższe od pierwszej zasady, stanowi właściwy przedmiot wiedzy człowieka. Niemniej jednak charakterystyka formowania umysłu przez Boga ujętego jako pierwsza, najwyższa zasada wszystkiego, co istnieje, nawiązuje do myśli neoplatońskiej. Jak wynika z cytatu zamieszczonego w przypisie powyżej, boska iluminacja kształtująca umysł umożliwia poznanie Boga, przy czym Jego jedność jest widziana poprzez wielość idei. Ujęciu tej różnorodności towarzyszy jednak rozumienie przenikającej je jedności. Co ważne, rozważania te nie przesądzają o niemożności osiągnięcia etapu kontemplacji odznaczającego się najwyższym zjednoczeniem umysłu ludzkiego z boską jednością. Jakkolwiek Ficino *explicite* wskazuje na trudności w oglądaniu Boga tu na ziemi, zgłębia w *Teologii*... jego specyfikę również w takich kontekstach, z których wnioskować można o jego następowaniu także za ziemskiego życia, choć kłopotliwe jest doprecyzowanie, o jakim rodzaju kontemplacji pisze.

Ogólnie rzecz ujmując, gnoseologia w Ficiniańskim *opus magnum* wspiera jego główną tezę na podstawie zdolności umysłu do określonego kontaktu z tym, co wieczne i niezmiennie, w tym do rozpoznawania wieczności i niezmienności poprzez aktywność kognitywną, która jest wspierana przez boskie światło.

Zatem umysł jest nieśmiertelny, ponieważ stanowi jedno z czystą formą, która, jako powszechna, wymyka się miejscu i czasowi⁴⁵. Czyste formy (czy wieczne zasady, bowiem Ficino zamiennie używa tych określeń) zaś nie mają początku i końca, więc ta jedność wymaga (wobec warunków, które muszą zostać spełnione, by w ogóle mogła zostać zrealizowana) wieczności lub niezniszczalności umysłu.

Powszechne definicje rzeczy są wiecznotrwałe, np.: człowiek jest zwierzęciem rozumnym. Właściwości tych form, właściwie zdefiniowane, są wiecznotrwałe, jako że wszystko to, co rozumne, może rozumować. Takie definicje bowiem i właściwości są równie prawdziwe, nawet jeśli na ziemi nie żyłby żaden człowiek. Intelkt jasno je postrzega i w sposób niezachwiany je uchwytuje oraz zachowuje bez błędu lub wahania. I jeśli poznaje coś przygodnego, ujmuje to w najwyższym stopniu pod tymi powszechnymi zasadami rozumnymi, gdzie myśli o rzeczach niszczalnych nie jako takich właśnie, ale jak o wiecznych. Zatem wiecznotrwały jest intelekt, który jest zjednoczony z wiecznymi zasadami i tylko poprzez nie jest doskonałony. Jeśli intelekt uchwytuje je i to, co uchwytywane cechuje się pewną proporcją w stosunku do tego, przez co jest uchwytywane, to intelekt z pewnością będzie przystawał do tych zasad. One nie mają początku ani końca. A jeśli umysł ma obydwa [tj. i początek, i koniec], nie będzie się odznaczał żadną proporcją [do zasad], ponieważ oddzielałby się od nich całkowicie poprzez te przeciwne uwarunkowania. Przeto albo umysł był zawsze i zawsze będzie jak same zasady, albo, jeśli zaczął istnieć, to jednak nigdy nie przestanie⁴⁶.

⁴⁵ M. Ficino, *Theologia*, vol. III, XI.1, s. 200: *substantia mentis (...) est immortalis ex eo quod fit unum cum specie illa rationesque universali, quae prout universalis est, locum fugit et tempus*.

⁴⁶ Ibidem, s. 202: *Definitiones autem rerum universales perpetuae sunt, ut homo est animal rationale. Proprietates quoque specierum, quae proprie definiuntur sunt sempiternae, ut omne rationale potest ratiocinari. Semper enim definitiones proprietatesque tales aequae sunt verae, etiam si nullus in terris homo spiret. Has intellectus perspicue cernit tenetque firmiter et asserit sine errore vel dubio. Et si qua contingentia intellegit, maxime sub his rationibus universalibus comprehendit, ubi corruptibilia cogitat non ut talia, sed ut aeterna. Intellectus ergo perpetuus est, qui rationibus sempiternis unitur solisque perficitur. Si intellectus eas capit et quod capit proportionem aliquam habet cum eo quod capitur, congruentiam certe cum his rationibus intellectus habebit. Hae neque principium habent neque finem. At si mens habet utrumque, nullam cum his habebit proportionem, quoniam ab eis omnino per*

To jeden z głównych aspektów dotyczących nieśmiertelności w odniesieniu do rozważań teoriopoznawczych. Z tym zaś ściśle wiąże się wniosek płynący z mechanizmu łączenia umysłu i czystych form pochodzących od Boga, zjednoczenie to oznacza zarazem połączenie z umysłem samego Boga. Nasz umysł jest przygotowany na umysł boski niczym materia na bycie uformowaną przez formę, a jego relacja do boskich form jest niczym ta, która cechuje materię pierwszą i formy naturalne. Wobec tego, podobnie jak materia pierwsza, musi być nieśmiertelny – tym bardziej że jest czystszy i prostszy niż ciała i dusze, a więc takie zespolenie odznacza się znacznie większą siłą niż np. to, które dotyczy dwóch rzeczy cielesnych, dwóch dusz czy duszy i ciała⁴⁷. Oto jak Ficino opisuje głębokie połączenie Boga z umysłem człowieka i *explicite* wskazuje na pojmowanie jako dowód na nie:

Jeśli Bóg przenika do umysłu bezpośrednio i nieustannie emanującego z Niego samego i wewnętrznie wypełnia [umysł] nieskończoną subtelnością Swojej czystości oraz dogłębnie obfitością Swojej mocy, i jeśli niczym staw ścięgną Sam wewnętrznie łączy części umysłu wzajemnie oraz w całość i wiąże istotę z istnieniem jak wewnętrzny węzeł, i dlatego jest bardziej wewnętrzny dla umysłu niż on sam dla siebie – cóż w tym dziwnego, że podobnie jak forma Bóg jednoczy się z samym [umysłem] w jego pojmowaniu, skoro już znacznie bardziej niż forma jest zjednoczony w istocie i życiu? Głównym znakiem tego najwyższego zjednoczenia jest to, że najgłębiej tkwiąca substancja rzeczy jest badana poprzez prawdziwe pojmowanie, jako że [pojmowanie] głębiej przenika do idei tej rzeczy niż wzrok do formy koloru bądź fantazja do obrazu koloru, ponieważ zmysł i fantazja dotykają zaledwie powierzchni rzeczy⁴⁸.

conditiones oppositas distinguetur. Quapropter mens aut fuit semper et erit ut ipsae, aut si esse coepit quandoque, non tamen desinet umquam.

⁴⁷ Ibidem, vol. IV, XII.4, s. 54: *Sane si mens nostra quotidie formatur divinae mentis ideis perque illas opus proprium agit, quis non videat mentem nostram subire. Divinam, ceu materia subit formam, nec aliter se habere ad divinas formas quam materiam primam ad naturales? Unde non minus immortalis debeat esse quam illa, praesertim quia quanto mens purior est et simplicior corporibus atque animis et ob hoc magis est una, tanto ex duabus illis mentibus una congregientibus arctior provenit copula, quam provenire soleat aut ex quibuslibet rebus corporalibus una mixtis, aut ex animis invicem concurrentibus, aut ex anima cum corpore coeunte.*

⁴⁸ Ibidem, s. 56: *si deus menti ab ipso proxime perpetuoque emananti infinita tum puritatis tenuitate intus illabitur, tum virtutis amplitudine eam penitus implet partesque mentis quasi iuncturas ipse tamquam nervus connectit intrinsecus invicem et ad totam, totamque essentiam ipse velut nodus intimus cum esse devincit, ideoque interior menti est quam ipsa sibi, quid mirum deum ipsi in ipsius intelligentia uniri tamquam formam, postquam*

Najwyższe poznawanie odbywa się więc nie tylko przy bożym udziale, ale w głębokiej łączności z Bogiem i dopiero ona umożliwia ujmowanie tego, co niezmiennie. Jedność Boga z umysłem ludzkim w poznawaniu istot rzeczy czyni z tego drugiego coś boskiego, a zatem coś, co nie może podlegać śmierci. Poprzez zjednoczenie sam Bóg przekazuje umysłowi czyste formy w posiadanie, a to stanowi o boskości i nieśmiertelności jego życia, czy też – właśnie boskość i nieśmiertelność życia umożliwia umysłowi przyjmowanie czystych form. Niezmierzona boska moc doskonali umysł, poprzez nią jest on nieprzerwanie formowany przez wieczne idee, a skoro formowanie może zachodzić jedynie poprzez zgodność, przedmiot tego procesu, będąc zgodny z tym, co formujące, nie może być śmiertelny⁴⁹.

in essentia et vita iam unitus est plusquam forma? Signum illius unionis maximae hoc est praecipuum, quod per veram intellegentiam intima substantia rei semper inspicitur, utpote quae in rei ideam profundius penetraverit quam aut visus in coloris speciem aut in coloris simulacrum phantasia, cum sensus et phantasia rerum superficies dumtaxat attingant.

Warto zaakcentować, że pomiędzy fragmentem cytowanym w poprzednim przypisie a przytoczonym w tymże znajduje się *passus*, w którym autor zaznacza, że złączenie umysłu człowieka z Bogiem wyróżnia się siłą z powodu tego, że Bóg jest samą jednością i samym dobrem. Przez moc jedności następuje złączenie wszystkich rzeczy, a przez moc dobra wszędzie zachodzi przyciąganie i zbliżanie, trudno o prawdziwsze zjednoczenie niż zgodność umysłu z boskością (ibidem, s. 54: *Auget huius copulae nodum, quod deus ipsa unitas est et ipsa bonitas. Et cum per unitatis vim rerum omnium copula uniatur, per vim quoque bonitatis ubique attractio fiat et propinquatio, nusquam unio verior provenit quam ubi mens cum divinitate conspirat*). W tym kontekście zatem nie można mówić o rozróżnieniu w docieraniu do najwyższego dobra i jedności oraz najwyższej prawdy. Jakkolwiek samo słowo „prawda” nie pada także w dalszej części tekstu, jasne jest, że *unio*, którą analizuje autor, odnosi się do prawdy, jako że dotyczy „zjednoczenia Boga z umysłem w pojmowaniu”, a znakiem tego jest poznanie „najgłębszej substancji rzeczy”. Przeto nawet jeśli w złączeniu tym umysł ludzki nie ujmuje Boga jako najwyższej jedności i najwyższego dobra, i tak zachodzi ono „w istocie i życiu”, a umysł staje się boską prawdą. Jedność i dobro Boga w tym ujęciu stanowią o specyfice zespolenia Boga i umysłu człowieka, odpowiadają za jego swoistość. Nie są przedmiotem poznania, ale jego warunkiem, choć jednocześnie mają odzwierciedlenie w sposobie poznawania i treści tego, co się poznaje.

⁴⁹ Ibidem, s. 58: *quia in animo contemplante deus et primus motor et formator ultimus, ideo totus actus est deus, quo quidem actu et ipse semper est deus, et animus fit saltem quandoque divinus (...) deus per divinam immortalemque vitam tradit menti perspicuam formarum possessionem, ut eidem divina immortalisque competat vita, cui divinarum immortaliumque intellegentia convenit. (...) perficit (...) mentem divinae amplitudinis virtus immensa. Per huius vim, in huius luce, ad huius finem mens continue aeternis formatur ideis. Et quia per congruentiam formatio omnis efficitur, non potest subiectum hoc esse mortale quod formis continue formatur aeternis.*

Ogólnie rzecz ujmując, finalny etap wysiłku kognitywnego, czyli najwyższa forma poznania, świadczy o nieśmiertelności duszy ze względu na zjednoczenie z tym, co nieśmiertelne. Nieśmiertelny jest Bóg i nieśmiertelne są boskie idee, przy czym wniosek o takim samym wyróżniku umysłu wysnuwany jest przez Ficina na podstawie istoty tego *unio* ze szczególnym uwzględnieniem cech boskich idei i atrybutów samego Boga. Idee nie są czyste, niezienne, inteligibilne same z siebie, a to dlatego że pochodzą od Boga; są Bogiem w Nim i ulegają rozproszeniu, gdy są ujmowane jako odrębne i formujące określone rzeczy⁵⁰. Rozumowanie jest więc niejednoetapowe, dotyczy bowiem *formulae*, idei-form, jak również Boga, przy czym wieczność Boga jest uzasadnieniem nieśmiertelności umysłu ze względu na bezpośrednio przystające do umysłu określenia samego Boga. Oto jak autor buduje taki argument w końcu czwartego rozdziału XII księgi:

Pierwszy umysł jest jednak także pierwszym życiem (dlatego że stanowi odbicie czy też odzwierciedlenie życia) oraz pierwszym bytem (bo pierwsze życie stanowi pierwszy i najbardziej wewnętrzny ruch bytu). Tymi wszystkimi zaś jest Bóg: istnieje Sam z Siebie, więc jest nazywany pierwszym bytem, bezustannie działa w Sobie, nie trwając bez ruchu, dlatego nazywany jest pierwszym życiem⁵¹, wreszcie – jako taki czysty akt nie kieruje się ku czemuś zewnętrznemu, ale ku Sobie i z tej przyczyny jest również nazywany pierwszym umysłem. W odniesieniu do Boga określenia te są stosowane dla *summum in aliquo genere*⁵², w żadnej

⁵⁰ Jednocześnie za Proklosem Ficino pisze, że formy ujęte jako niezienne istoty rzeczy pochodzą od Boga, ale następnie trwają same przez się, subsystują. Ibidem, vol. III, XI.6, s. 308–310. Por. Proklos, *Elements of Theology*, teoremat 55.

⁵¹ Duszę Ficino również nazywa życiem, chociaż nie przydaje jej określenia *prima vita* (por. rozdział *Ficiniańska scala entium*, s. 11–12). Ogólnie rzecz ujmując, życie jest nieodzownie związane z samodzielnym ruchem, stąd też takie jego wyjaśnienie dla zastosowania w odniesieniu do Boga (por. M. Ficino, *Theologia*, vol. II, VI.12, s. 200: *quasi spontaneus motus vitae est proprius*; VIII.15, s. 352: *apud Platonem (...) dicitur (...) vita motus, quia iam exit in actum*).

⁵² Od czasów badań P.O. Kristellera jasne jest, że koncepcję *summum/primum in aliquo genere* Ficino w największej mierze zaczerpnął od św. Tomasza i innych scholastyków, choć określone jej elementy mają dłuższą tradycję filozoficzną w postaci rozważań Platona, Arystotelesa czy Plotyna; w monografii na temat myśli Florentyńczyka badacz poświęcił osobny rozdział na analizę roli tej teorii w ficiniańskiej metafizyce (idem, *Il pensiero*, s. 153–179). W ten sposób w *Teologii...* filozof wyjaśnia znaczenie koncepcji (M. Ficino, *Theologia*, vol. I.3, s. 30; fragment cytowany jest również przez Kristellera na s. 154): „To, co pierwsze w jakimkolwiek rodzaju jest zasadą całego [tego] rodzaju. To, co jest zasadą innych rzeczy, zawiera to, co kolejne. Zatem temu, co pierwsze w jego rodzaju, z tego rodzaju niczego nie brakuje. Tak słońcu, które jest pierwsze wśród świecących ciał,

swej części (choćby takową wyodrębnić jedynie logicznie) nie posiadają niczego przeciwnego sobie. Stąd złączenie umysłu z pierwszym umysłem oznacza również jedność z pierwszym życiem oraz pierwszym bytem, a nawet pierwszą jednością i dobrem (bo i te określenia przysługują Bogu, a właściwie są używane najczęściej i uznane za najbardziej adekwatne), a tym samym opisywane zjednoczenie nie tylko nie może dopuszczać czegoś bezrozumnego, ale śmiertelnego, zniszczalnego, podległego podziałowi etc.⁵³

ani trochę nie brakuje stopnia światła, a pozostałe ciała świecące niższe od niego, takie jak gwiazdy i elementy, nie obejmują całej pełni światła. Skoro więc pierwsza forma zawiera wszystkie doskonałości [kolejnych] form i nie może być niedoskonała, słusznie wnioskujemy się, że owa forma, o której mówi się, że jest niedoskonała, nie może być pierwsza”.

(Primum enim in quolibet genere totius generis est principium. Quod est aliorum principium sequentia continet. Nihil igitur sui generis deest illi quod est in suo genere primum. Quomodo enim sol, si inter lucida primum est, nullo caret luminis gradu, cetera sub eo lucida, ut sidera atque elementa, non totam capiunt luminis plenitudinem. Quoniam igitur prima forma omnes formarum perfectiones complectitur atque idcirco imperfecta esse nequit, recte concluditur formam illam quae dicitur imperfecta primam esse non posse).

⁵³ M. Ficino, *Theologia*, vol. IV, XII.5, s. 58–60: *Praeterea, ubi prima mens est, ibi vita prima, quoniam mens est reflexio vitae in esse unum. Ubi vita prima, ibi et esse primum, quoniam vita est primus et intimus ipsius esse motus. Profecto, deus prout per se existit, et vere id quod existit perpetuo permanet, primum apud multos esse vocatur. Prout non torpet otio, sed operatur assidue secum, vita dicitur. Prout actus talis, qui non effluit extra, refluit in se ipsum, mens appellatur. Nam ea reflexione seipsum animadvertit. Quoniam vero quod est in genere aliquo summum, nihil contrarii generis aut immixtum habet aut proximum, fit ut neque prima mens vel in se vel iuxta se ipsam demens aliquid patiat, neque prima vita mortale quicquam, neque primum esse aliquid in nihilum ruiturum, neque prima unitas aliquid dissolubile, neque prima bonitas aliquid morbo subiectum. Quare mens quae menti iungitur primae, sicut in ea coniunctione nihil reservat dementiae, sic mortale nihil admittit aut peribile aut dissolubile morbove subiectum, quia per mentem primam primae quoque vitae copulatur et esse primo similique unitati et bonitati.*

Przed przytoczeniem fragmentu powyższego cytatu B. Lotti (*Mente, riflessione e consapevolezza di sé*, s. 161–162) pisze: „Triada byt, życie i umysł, która stanowi tło ontologiczne tej koncepcji odmiennego działania umysłu i ciała, prowadzi nas do obrazu teologicznego, w którym od początku umieściliśmy ficiniańskie rozważania na temat autorefleksyjnej właściwości umysłu. Ta triada, która może być zastosowana do uwarunkowań każdego skończonego umysłu, ma swój archetypowy wyraz w samej boskości: na głównym i najwyższym stopniu w Bogu realizuje się triadyczne przejście z bytu do życia, z życia do samoświadomej refleksji umysłowej. Dlatego zdolność umysłu do uchwytowania siebie samego i poznawania siebie jako trzeciego etapu procesu, który przechodzi z bycia, przez życie do myśli, otwiera umysłowi jego nieśmiertelne przeznaczenie, ponieważ zdolność ta nie tylko prowadzi do boskości dzięki poznaniu form niecielesnych, ale także ujmuje w so-

Podobnie ujęta jest w *Teologii*... relacja umysłu do prawdy. Ponieważ dusza⁵⁴ jej pożąda i może ją ująć, a prawda jest wieczna i niezmienna, dusza nie może być czymś, co ulega zniszczeniu. Rozwijając tę zależność, należy wskazać, że umysł „karmi się” prawdą i nieustannie jej pożąda⁵⁵. Prawda zaś jest niecielesna, ponieważ dotyczy wiedzy, a ta z kolei wiąże się z powszechnymi rozumnymi zasadami, które są niezienne i niecielesne⁵⁶. Co zrozumiale wobec powyższego, prawda znajduje się m.in. w Bogu⁵⁷. Skoro zaś taki jest *status quo*, dusza nie może być śmiertelna.

Prawda jest wieczna⁵⁸, więc nie może tkwić w rzeczach cielesnych, bo te takowe nie są. Chociaż można mówić o prawdzie tychże rzeczy, należy jej szukać

bie odzwierciedlenie triadycznego rytmu wewnętrznego życia boskiego”. Autor dostrzega i wskazuje kolejny aspekt tego argumentu na rzecz nieśmiertelności, mianowicie nie tylko ujmowanie pochodzących od Boga niezmiennych i wiecznych form niecielesnych oraz zjednoczenie z Bogiem oznaczające możliwość formowania umysłu ludzkiego zgodnie z tym, co utożsamia się z samym Bogiem, tj. dobrem, jednością, bytem, życiem, umysłem – biorąc pod uwagę zarówno opisaną przez Ficina specyfikę zjednoczenia, jak i opis sposobu funkcjonowania samego umysłu, można wnioskować o triadycznej dynamice w samym umyśle właśnie. Jeśli chodzi o źródła, włoski badacz wskazuje, że triada byt–życie–pojmowanie to Proklosowy temat zawarty w teorematach 101–112 *Elementów Teologii*.

⁵⁴ Ficino często zamiennie stosuje terminy „umysł” i „intelekt”, a także „dusza” (wszak umysł jest jej najszlachetniejszą częścią, więc stosuje metonimię).

⁵⁵ Drugi rozdział VIII księgi zatytułowany jest: *Dusza odżywia się prawdą. Drugi dowód* (*Anima alitur veritate. Secunda ratio*; doprecyzowanie, że jest to drugi dowód, odnosi się do struktury tej księgi. Jest zatytułowana: *O duszy w odniesieniu do jej części intelektualnej; ponieważ jest niepodzielna, jest nieśmiertelna* (*De anima, quantum ad partem intellectivam, quod indivisibilis sit et ideo immortalis*) i jej pierwszy rozdział zawiera dowód pierwszy). Autor pisze w nim, że każda dusza, bez względu na wiek, pożąda tego samego pożywienia i czyni to przez cały czas, tym pożywieniem natomiast jest prawda – dusza pragnie jej częściej niż ciało pragnie jedzenia (M. Ficino, *Theologia*, vol. II, VIII.2, s. 278: *Omnis animus tum in omni aetate, tum continue veritatem prae ceteris appetit. Quam in omni arte quaerunt artifices et in qualibet re; quid de re sit verum, etiam infantes interrogant curiose, neque semel aut bis aut ter singulis diebus, ut corporis escam, sed momentis singulis verum in omnibus negotiis investigant*. I podobnie na s. 280: *Eandem escam omnes appetunt mentes, eandem quaeque mens semper*).

⁵⁶ Ibidem, s. 282.

⁵⁷ I np. w aniołach i liczbach – pisze Ficino, wskazując na jej niecielesność, ponieważ te byty także są niecielesne i prawdziwe (ibidem, s. 280).

⁵⁸ Za Augustynem (*Soliloquia*, 1.15.27–29) Ficino wyjaśnia, że prawda jest czymś innym niż bycie prawdziwym. Jest ona ważniejsza, bo wszystko, co prawdziwe, jest takowe właśnie ze względu na nią. I podczas gdy coś prawdziwego może przestać istnieć, prawda: nie, bowiem nie można by było wówczas w ogóle określić, czy coś jest prawdziwe, czy też nie. M. Ficino, *Theologia*, vol. III, XI.6, s. 298.

poza nimi w tym sensie, że musi być ona niezależna od ulegającej modyfikacjom, niestalej materii. Ficino określa prawdę rzeczy świata natury jako to, co polega na zgodności z zasadami umysłu boskiego. Co więcej – wyjaśnia – „prawda władzy poznawczej budzi się, gdy władza jest zgodna z przedmiotami, które mają być poznane i osiąga doskonałość, gdy jest dopasowana do idei rzeczy”⁵⁹.

Prawdę definiuje się jedynie na podstawie odpowiedniej rozumnej zasady i właściwie jest ona rozumną zasadą siebie samej. Wobec tego prawda znajduje się w duszy ją definiującej. Skoro zaś jest ona w istocie rzeczy, która zawarta jest w definicji, a ta jest ujmowana przez umysł, to prawda zawarta jest także w ludzkim umyśle. Jeżeli natomiast prawda jest nieśmiertelna, w sposób nieoddzielny wczepiony w nią umysł cechuje się nieśmiertelnością. A o tym, że przyłączenie to jest trwałe, można wnioskować z tego, że ludzie rozpoznają to, co fałszywe albo w sposób ciągły, albo gdy wyrażają taką wolę, jak również z tego, że definiują istoty rozmaitych rzeczy (przedmiotów naturalnych, artefaktów, koncepcji etycznych)⁶⁰.

Jednocześnie prawda jest ujmowana w bezpośrednim odniesieniu do Boga⁶¹. Ludzie pojmują rzeczy prawdziwie jedynie dlatego, że ujmują je takimi, jakimi one rzeczywiście są. A są prawdziwie tak jak są ze względu na to, że Bóg tak właśnie je pojmuje. Bóg więc jest gwarantem ich prawdziwości – prawda o rzeczach pochodzi z boskiego pojmowania i one istnieją tak, jak Bóg je określił⁶². Skoro

⁵⁹ Ibidem, s. 312: *cognoscentis potentiae veritas tum oriatur, quando potentia rebus congruit cognoscendis, perficiatur autem quando rerum adaequatur ideis* (...).

⁶⁰ Ibidem, s. 314: *Non definitur autem veritas nisi sub naturali veritatis et propria ratione. In ipsa ratione veritatis est veritas. Est igitur veritas in animo veritatem definiente, sicut in animo falsum redarguente. Quinetiam est in animo rem quamlibet describente. Speciei siquidem definitio ipsam rei essentiam complectitur tum integram, tum ab extraneis contingentibus segregatam. Si ergo in ipsis speciebus est veritas rerum, species autem definitione comprehenditur et definitio mente, quis non videat esse in mente hominis veritatem? Quae si est immortalis, satis declarat mentem, cui inhaeret inseparabiliter, incorruptibilem esse, nam qualitas, quae alicui subiecto inhaeret inseparabilis, subiecto sublato, disperditur. Inhaerere autem veritatem nobis inseparabiliter, illud testimonio esse potest, quod vel assidue, vel saltem arbitratu nostro, subito et sola mentis in seipsam collectione tum falsa multa damnamus, tum communes naturas aliquas definimus sive naturalium rerum, sive moralium, sive artificiorum.*

⁶¹ Por. s. 141–142.

⁶² M. Ficino, *Theologia*, vol. VI, XVIII.1, s. 74: *res intellegimus vere, quoniam ita ut revera sunt intellegimus. Contra vero ita revera sunt ideo, quoniam eas ita deus intellegit. Sic ergo a divina intellegentia rerum veritas, a divina voluntate rerum bonitas proficiscitur. Ubi causa prima rerum, ibi ratio rerum summa. Quapropter ita rationaliter debebant fieri ut intellegebant deus atque videbat.*

Bóg jest źródłem prawdy, można Go określić jako „prawdę najwyższą”: „Bóg jest jeden, (...) ponieważ jest prawdą. Najwyższa prawda zaś jest jedna”⁶³. Wnioskować z tego można, że jeśli umysł ludzki ujmując prawdę, ujmując samego Boga, nawet jeśli nie pojmuje Go w pełni właśnie jako „najwyższej prawdy”, ale w prawdzie o rzeczach, która od Boga bezpośrednio pochodzi. Nieśmiertelność prawdy z konieczności zatem świadczy o nieśmiertelności umysłu.

Jak widać zatem, analiza zdolności kognitywnych człowieka i samego procesu poznawczego w jego najszlachetniejszej, ostatniej fazie, w tym przedmiotu poznania, pozwala stwierdzić, że rozważania teoriopoznawcze dostarczają jednych z najważniejszych argumentów na rzecz nieśmiertelności duszy rozumnej, a jednocześnie ukazuje ona formę osiągania najważniejszego celu stawianego człowiekowi, tj. poznania i uwielbienia Boga. W efekcie za pomocą gnoseologii Ficino z całą mocą relizuje swój projekt mający na celu wykazanie, że *pia philosophia* stanowi *docta religio*: teoria poznania staje się uzasadnieniem dla religijnego przekonania o pochodzeniu duszy ludzkiej od Boga i Jego obecności dla niej, a nawet silnej łączności z nią. Możliwości intelektu (i woli) stanowią o jej wyjątkowości na tle innych bytów. Aktywność duszy rozumnej (przy boskiej interwencji) prowadzi do jedności ze Stwórcą i współuczestnictwa w Jego istnieniu, co umożliwia wnioskowanie o jej nieśmiertelności:

Stwierdźmy zatem na podstawie działania i zmian intelektu oraz woli, że dusza ludzka wyłania się od Boga ku światłu z niczego i bez czegokolwiek pośredniego, a także ta sama nieskończona moc boża, która w ten sposób jest prowadzona, że zostaje w pewien sposób wprowadzona w samą duszę tak, iż staje się niejako jej własną naturalną częścią, poprzez którą, kiedy chce, zwraca się ku Bogu. Platolicy niemal zgodnie uważają, że ta nieskończona moc jest potrzebna, aby ktoś mógł skierować się ku Bogu oraz rozpoznać Go jako nieskończonego w określonym pojęciu

⁶³ Ibidem, vol. I, II.2, s. 102: *Est etiam unus (...) quia est veritas. Summa enim veritas una est.* Wyjaśnia to podobnie jak w przypadku innych rzeczy, które określane są jako „najwyższe” czy też „najdoskonalsze” – nie może ich być dwóch, ponieważ przydawka decyduje o unikalności: „Gdyby bowiem były dwie najwyższe prawdy, jedna z nich miałaby to, co ma ta druga, lub nie. Jeśli pierwsze, jedna jest prawdą, a nie dwie, jeśli drugie – żadna nie jest najwyższa, bo jednej prawdzie brakowałoby części drugiej prawdy, a drugiej brakowałoby części znajdującej się w tej pierwszej” (*Nam si duae summae veritates esse dicantur, aut una earum habet quicquid habet alter, aut non. Si primum datur est, una est, non duae; si secundum, neutra est summa. Deest enim isti illud veritatis quod in illa est, et illi quod est in ista*).

Argument ten pada w kontekście wykazywania, że Bóg jest jeden, co czyni autor, m.in. powołując się na rozważania (nieokreślonych bliżej przez niego) platoników, według których świadczy o tym to, że Bóg jest najwyższą jednością, prawdą i dobrem.

nieskończoności i kochać Go (co stanowi nie mniejszą moc niż ta, która powoduje powstanie czegoś z nicości). Bóg nieskończoną mocą stworzył duszę z niczego i przez tę nieskończoną moc Boga dusza zyskuje tę samą nieskończoną moc, poprzez którą Bóg stworzył ją z niczego. Ta nieskończona moc, czy to jeden raz umieszczona w duszy, czy raczej stale jej udzielana i podtrzymywana przez Boga, dowodzi tego, że dusza partycypuje w tej nieskończonej mocy i – że tak powiem – posiada taką zdolność, że przez tę samą [moc] osiąga nieskończoność Boga⁶⁴.

Pochodzenie umysłu i sposób jego funkcjonowania są jednocześnie przedmiotem filozoficznej spekulacji i religijnej gloryfikacji. Ludzką duszę cechuje boskość, a zatem i nieśmiertelność, dzięki wyróżniającym ją w świecie natury zdolnościom intelektualno-wolitywnym usposabiającym do zjednoczenia z Bogiem. Skoro więc najdoskonalszym efektem aktywności umysłowej jest kontemplacja idei i samego Boga w jedności z nimi i Nim, jest to równocześnie *differentia specifica* człowieka – religijność wynikająca z zakorzenienia w człowieku (wszelkich czasów i kultur) dążenia do dobra i pragnienia piękna, których najwyższa forma jest w Bogu. To zaś można osiągnąć jedynie poprzez kontemplację⁶⁵.

⁶⁴ Ibidem, vol. III, X.8, s. 190: *Concludamus igitur per intellectus et voluntatis actus conversionesque hominis animam a deo nullo medio interiecto in lucem ex nihilo prodiisse, atque eam dei vim infinitam, qua ita producta est, ipsi animae ita quodammodo inseri ut ipsi quasi propria et naturalis evadat, per quam ipsa, quotiens vult, in deum se vertit. Non minus ferme infinita virtute opus esse putant Platonici, ut quis ad deum se conferat infinitum atque infinitum esse sub certa ratione infinitatis agnoscat et amet, quam ad hoc ut aliquid fiat ex nihilo. Infinita virtute sua deus animam creavit ex nihilo, infinita dei virtute anima dei virtutem eandem infinitam attingit, quae ipsam ex nihilo procreavit. Quae quidem infinita virtus, sive semel animae sit infusa, sive potius iugiter infundatur serveturque a deo, demonstrat eam virtutis infinitae participem et (ut ita loquar) capacem ita esse, ut per hanc ipsam dei attingat infinitatem.*

⁶⁵ Zastanawiając się nad tym, co sprawia, że ludzie są najdoskonalsi spośród istot żywych, Ficino (ibidem, vol. IV, XIV.9, s. 292–294) odrzuca mowę, jako że u zwierząt można zaobserwować zachowanie, które ją naśladuje. Jest to rozum, dokładniej jednak rzecz ujmując, określona aktywność rozumu (rozumianego tu szeroko), jako że niewystarczające są pewne jej aspekty w postaci czegoś na kształt zarządzania i rzemiosła. Wszak nawet zdolność do badania przyrody ma pewien odpowiednik u zwierząt (np. wyszukują określone jedzenie, potrafią rozpoznać coś, co pomaga im wyzdrowieć etc.). Jedynie ludzka jest kontemplacja tego, co boskie. Wyróżnia nas wznoszenie naszego umysłu do Boga, czczenie Go. Nawet jeśli ktoś mógłby twierdzić, że zwierzęta jakoś otaczają wciąż to, co niebiańskie, nie mają wiedzy o tym, co robią, w innym przypadku brałyby udział w pojmowaniu i nieśmiertelności. Najdoskonalsze istoty żyjące są złączone z najdoskonalszymi (boskimi) bytami w tym, co czyni je doskonalszymi i odróżnia od pozostałych istot. Dzięki religii właśnie rozumianej jako połączenie z tym, co boskie, człowiek cechuje się większą doskonałością.

Formy kontemplacji Boga. Problem zdolności do jej osiągnięcia w czasie ziemskiego życia⁶⁶

W świetle zawartych powyżej dociekań zdolność duszy do poznania Boga jest niekwestionowana, niemniej jednak do pewnego stopnia niedookreślona pozostaje jeszcze forma wiedzy o Bogu i dodatkowego namysłu wymaga sformułowanie odpowiedzi na pytanie o możliwość realizacji tejże zdolności w czasie ziemskiego życia. Jeśli chodzi o pierwsze z wymienionych zagadnień, odnosi się ono do rodzaju kontemplacji – Ficino nie wskazuje *explicite* na różnorodność jej formy, ale klarownie opisuje wiedzę o Bogu za pośrednictwem boskich idei i w boskim świetle, tj. w pewnej różnorodności; w jedności z efektami czystego aktu, jakim jest Stwórca; a także wiedzę ujmującą pełnię Boga w Jego jedności, zjednoczenie umysłu i Boga, które można by określić jako mistyczną unię. Daje się zatem wyróżnić stopnie kontemplacji polegające na coraz mniejszej niejednolitości w tymże połączeniu aż po najwyższą jedność⁶⁷.

⁶⁶ Przy pisaniu niniejszej części wykorzystano materiały z fragmentu czwartego rozdziału pracy doktorskiej *Platon schrystianizowany? Marsilia Ficino intuicyjne poznanie idei drogą do zjednoczenia z Bogiem*, s. 178–189.

⁶⁷ Dostrzega i opisuje to zagadnienie P.O. Kristeller (*Il pensiero filosofico*, szczególnie s. 235–238, 243–245, 254, 259); wskazuje kilka stopni kontemplacji. A. Collins (*The Secular is Sacred*, s. 73–104 – rozdział *The Special presence of God to man*) pisze o dwóch rodzajach wiedzy o Bogu: jedna stanowi ostatni etap zwykłego procesu poznawczego, w którym człowiek poznaje wszystkie rzeczy jako skutki boskiego działania – zna je jako pochodzące ze stwórczego aktu Boga i jako przybliżenie absolutnej boskiej doskonałości, tj. poznaje Boga poprzez idee; druga to wiedza ponadnaturalna realizowana w akcie kontemplacji, który cechuje się najwyższą jednością duszy z Bogiem (s. 83–84 *et passim*). To rozróżnienie badaczka wiąże (s. 93–94) z imionami przydawanymi Bogu przez Ficino – określaniem Go jako „Dobro”, „Jedność” oraz „Byt”. Dwa pierwsze określenia Collins łączy z myślą neoplatońską, ostatnie z tomizmem i zaznacza, że choć w samej *Teologii*... nie odnoszą się one klarownie do wyodrębnienia odmiennych form kontemplacji, niemniej jednak można je interpretować w nawiązaniu do nich. W wielu miejscach bowiem Ficino za platonikami wskazuje, że najbardziej adekwatne jest nazywanie Boga „Jednością” i „Dobrem”, a one mogą zostać ujęte tylko w najwyższej jedności z Bogiem, która przekracza nawet sferę inteligibilną. Tymczasem jeśli chodzi o intelekt, właściwym przedmiotem jego poznania ma być to, co inteligibilne, czyli byt. Jednakże poznanie to oznacza ujęcie istot inteligibilnych, boskich idei, w sposób zdeterminowany, ale nie obejmuje samej istoty Boga, zatem „Byt” byłby określeniem adekwatnym dla realizacji niższego rodzaju kontemplacji. Jednocześnie jednak Ficino podąża za tomistycznym ujęciem, według którego „Byt”, „Intelligibile” oraz „Prawda” (amerykańska badaczka nie przytacza jednak tego imienia Boga we wcześniejszych czę-

W trzecim rozdziale XII księgi Ficino stawia pytanie, pomimo metaforycznego opisu aktu kontemplacji w poprzednich księgach⁶⁸, czy w tym stanie, tj. przebywając na ziemi, człowiek nie uświadamia sobie, że widzi Boga⁶⁹. Filozof pisze, że podobnie jak oko, uformowane przez formę koloru, widzi barwę, ale nie postrzega samego gatunku, tak intelekt, ukształtowany przez ideę, pojmuje poprzez nią stworzony przez nią gatunek naturalny, niemniej jednak nie postrzega jej w sposób jasny, a właściwie nie rozpoznaje tego, że ją postrzega. Taka sytuacja może zachodzić w początkowym etapie kontemplacji i dopasowywania się do idei. W miarę zagłębiania się w ten rodzaj poznania dostrzega i przyjmuje ideę klarowniej, choć wciąż nie widzi jej wyraźnie. Ficino wyjaśnia niedoskonałość poznawczą tego stanu, przywołując przykład dzieci, które obserwują swoje kształty w świetle światła na powierzchni wody, sądzą, że widzą je w głębi wody, a nie zaś w świetle znajdującym się powyżej. W podobny sposób – argumentuje Florentyńczyk – niewprawny umysł, widząc zasady rzeczy w Bogu na wysokościach, uważa, że postrzega je w sobie lub innych rzeczach. Dzieje się tak, ponieważ zasada rzeczy naturalnych (jako przykład Ficino podaje zasadę powie-

ściach rodzaju, ale podaje je dopiero pod jego koniec w odniesieniu do nawiązań Ficina do św. Tomasza, wcześniej wymieniając jako główne określenia Boga trzy wspomniane, tj. „Jedno”, „Dobro”, „Byt”, chociaż w *Teologii...* Bóg nazywany jest także Prawdą; por. np. przypis 12 niniejszego rozdziału), są tym samym, a przecież Akwianta postuluje zdolność umysłu do adekwatnego ujęcia Boga. Ostatecznie Collins wskazuje (s. 100), że w platońskiej perspektywie jedność i dobro są priorytetowe względem bytu i prawdy, ale gdy Ficino wypowiada się we własnym imieniu, pisze, że byt jako taki jest nieskończoną doskonałością. W swojej uniwersalności i absolutnym pierwszeństwie byt ukazuje relację pomiędzy stworzeniem i zasadą będącą pierwszą przyczyną sprawczą oraz ostatecznym celem. Wobec tego jedność i dobro nie mogą być bardziej powszechne czy wyższe niż byt. Badaczka nie podejmuje się wprost analizy możliwości osiągnięcia najwyższej formy kontemplacji na ziemi, niemniej jednak pisząc o wiedzy o Bogu, najpierw wskazuje na tę czysto intelektualną i cechującą się pewnym zróżnicowaniem oraz tę błogosławioną („beatific knowledge”) odznaczającą się najwyższą jednością, a ostatecznie zrównuje wymienione wcześniej „przedmioty” tej wiedzy („Jedność”, „Dobro”, „Byt”, „Prawda”), dlatego można wnioskować także na podstawie jej interpretacji nie tyle o odmiennych rodzajach doświadczenia wewnętrznego, co o jego różnych etapach. Kwestią otwartą pozostaje możliwość osiągnięcia najdoskonalszego poznania Boga, żyjąc na ziemi, ponieważ określenie „beatific knowledge” można rozumieć zarówno jako wiedzę najdoskonalszą, jak i „błogosławioną” w tym sensie, że dostępną dla błogosławionych, a więc po śmierci. Zagadnienie to zostanie rozwinięte poniżej.

⁶⁸ Choćby w cytowanym powyżej (s. 18) fragmencie trzeciego rozdziału IX księgi.

⁶⁹ M. Ficino, *Theologia*, vol. IV, XII.3, s. 30: *Quam ob causam in eo statu deum nos videre nequaquam animadvertimus.*

trza) nie odnosi się do Boga jako Boga, tj. jako wolnego i absolutnego *principium* wszechświata, ale do Niego jako wzorca danej rzeczy (w tym przypadku powietrza). Umysł zatem, otoczony boskim powietrzem, ujmuje Boga jako powietrze czy też określoną naturę powietrza⁷⁰.

⁷⁰ Ibidem: *Sicut oculus per speciem coloris formatus videt colorem, speciem vero per quam videt non cernit, sic forsitan intellectus quodammodo formatus idea, per hanc statim speciem ipsam naturalem intellegit, quae per talem facta fuit ideam; ideam tamen ipsam nondum perspicue intuetur, immo non agnoscit, licet intueatur. Forte vero sic accidit in contemplationis quadrationisque initio. Sed quando pergit in contemplando congruitque magis, ipsam quoque ideam suscipit clarius agnoscitque, sed ubi eam suscipiat nondum discernit. Sicuti enim pueri dum figuras suas in eo solis fulgore qui ambit superficiem aquae prospiciunt, eas non in extrinseco lumine, sed in aquae fundo se putant videre, ita mens adhuc rudis, dum rationes rerum in sublimi videt deo, in se aut in rebus aliis videre se putat. Praesertim cum ratio rei naturalis in deo, verbi causa, ratio aeris, non deum referat prorsus ut deum et ut principium universi solutum ac liberum, sed ut exemplar aeris. Quo fit ut mens quando ratione ipsa divini aeris circumfunditur, deum intellegat non tamquam deum sed tamquam aerem; deum namque videt aereum, id est ad naturam aeris circumscriptum.*

Nie jest to oczywiście jedyny fragment, w którym filozof *explicite* opisuje niedoskonałą kontemplację Boga przez człowieka, w pierwszym rozdziale XII księgi *Teologii*... przekonuje, że umysł ludzki w pojmowaniu jest kształtowany przez umysł boski i porównawszy ujęcie rzeczywistości inteligibilnej przez duszę do jej iluminacji przez boskie światło, stwierdza (ibidem, XII.1, s. 22–24; część przetłumaczonego tu fragmentu jest cytowana w nieco innym kontekście na s. 17 niniejszego rozdziału): „wydaje się, że umysł poznaje różne rzeczy, ponieważ ujmuje boskie światło pod różnymi wpływającymi z tego światła ideami i zasadami rzeczy. Chociaż codziennie wszystko poznajemy poprzez boskie światło i stopniowo postrzegamy jego błysk pod taką lub inną figurą przedmiotów, jednak dopóty nie widzimy czystego światła bożego niezależnego od wszystkich idei i nieskończonego w swym źródle, dopóki nie osiągniemy tego stanu umysłowej czystości, w którym dzięki jednemu oglądowi ujrzymy to światło jaśniejące blaskiem wszystkich idei jednocześnie. Wówczas, jak mówi słynny głosiciel prawdy Jan Ewangelista, zobaczymy Boga takim, jakim jest, ponieważ poznamy Boga jako Boga. Jednakże teraz, ukształtowani przez tę lub ową ideę, widzimy Go jako gatunek tej lub owej rzeczy, chociaż i w tym życiu, według Jana, teologowie są dziećmi Boga, ponieważ codziennie ulegają przekształcaniu przez boskie idee. Ten szereg idei jest nazywany przez niego rozumem Boga, życiem wszystkich rzeczy, światłem umysłów nie tylko anielskich, ale i ludzkich – wszystkich ludzkich umysłów, mówię, ponieważ w ten sposób «oświeca każdego człowieka przychodzącego na świat», że cokolwiek pojmuję każdy z nas, w tym samym świetle i poprzez nie pojmuję, chociaż nieoświecone umysły nie rozumieją tego, ponieważ nie uświadamiają sobie, że widzą wszystko przez to światło. Słyszą głos boskiego ducha tchnącego tam, gdzie Bóg chce, ale nie wiedzą, skąd ów głos pochodzi i dokąd się kieruje”.

W dalszym fragmencie rozważań Ficino wskazuje na różnicę między kontemplacją u ludzi a tą właściwą aniołom. Filozof pisze, że aniołowie są jednocześnie formowani przez wszystkie idee, a zatem postrzegają źródło natury powszechnej poprzez skupienie wszystkich idei. W efekcie wchodzą w niemal całą boską naturę, nie zaś częściowo, jak to jest w przypadku ludzi. Kontemplacja tego rodzaju jest przez człowieka osiądana po tym, gdy zupełnie przekształca się w Boga. Błąd, jaki zwykle popełnia się w ocenie efektów procesu poznawczego, jest podobny do tego, jakiemu podlegają ludzie prości, patrząc na księżyc i uważając, że widzą go dzięki jego światłu, podczas gdy w rzeczywistości mogą go obserwować dzięki światłu słonecznemu. Tak też krnąbrni sądzą, że widzą rzeczy prawdziwe dzięki ich własnemu naturalnemu światłu, podczas gdy naprawdę dostrzegają je w uniwersalnym i boskim świetle.

Jak wyjaśnia Ficino, gdyby słońce nie wschodziło i nie zachodziło, a ludzie nie mogliby go obserwować, nikt nie wiedziałby, skąd pochodzi wysyłane w powietrze światło, dzięki któremu wszystko jest widoczne, podobnie teraz nikt nie wie, skąd pochodzi światło wysyłane ku umysłowi i umożliwiające rozróżnienie rzeczy, ponieważ Bóg pozostaje ukryty przed człowiekiem. Boskie światło zostaje zesłane w ten sposób, że stanowi początek, środek i koniec pojmowania. Można je uznać za początek, ponieważ jak widzenie oka jest powodowane zewnętrznym światłem jako przyczyną powszechną i zostaje wzniecone przez wewnętrzną iskrę jako przyczynę wewnętrzną, tak akt pojmowania w człowieku zależy zarówno od umysłu Bożego, jak i ludzkiego. Środkiem jest dlatego, że w nim postrzega się zasady czy formy, które istnieją jedynie w wieczności. Koniec zaś stanowi ze względu na to, że tylko je poznajemy, skoro zasada każdej rzeczy ze swej istoty jest wiecznością⁷¹.

(Fragment: *Diversa* (...) *contueamur* cytowany na s. 17. Dalsza jego część: *Tunc, ut inquit praeco ille veritatis insignis Ioannes evangelista, videbimus deum sicuti est, quia deum cognoscemus ut deum. Nunc enim formati hac idea vel illa videmus eum ut speciem hanc rerum aut illam, quamvis et in hac vita secundum Ioannem theologi filii dei sint, quia per divinas ideas quotidie reformantur. Quarum idearum series ab eo vocatur ratio dei, vita rerum omnium, lumen mentium, non angelicarum modo, sed etiam humanarum. Humanarum, inquam, omnium, quia ita „illumina omni hominem venientem in hunc mundum”, ut quicquid intellegit quisque, in ipso intellegat et per ipsum, licet tenebrae mentes ipsum non comprehendant, quia non agnoscunt se omnia videre per ipsum. Istae quidem vocem divini spiritus ubicumque vult spirantis audiunt, nesciunt autem unde vox illa veniat quoque tendat*).

⁷¹ Ibidem, XII.3, s. 30–32: *Angeli vero, qui cunctis simul formantur ideis per ipsam idearum omnium congregationem fontem universae naturae conspiciunt. Sic enim divinae substantiae, non ex quadam ipsius parte ut nos, sed toti ferme se ipsos insinuant. Idcirco ubi illas videant, animadvertunt. Idem continget et nobis quando in deum penitus reformabimur.*

Przytoczne powyżej rozważania Ficino nazywa boskim *mysterium* i wskazuje, że Platon podejmuje to zagadnienie w siódmej księdze *Państwa*⁷². Grecki filozof – jak relacjonuje autor *Teologii*... – pisze, że teolog wznosi się poprzez zasady oraz stopnie poznania aż do zasady *Universum*, dotyka jej i przylega do niej jako ten, który zawsze jest blisko związany z tym, co łączy się z pierwszą zasadą. A jest do tego zdolny, ponieważ w postępowaniu ku najwyższej formie poznania nie polega na rzeczach zmysłowych, ale w kolejnych stopniach poznawczych przechodzi od form samych poprzez formy same do formy wszystkiego, co istnieje⁷³.

Dokonawszy streszczenia Platońskiego wykładu, Florentyńczyk wyjaśnia przekaz greckiego myśliciela. Poprzez działanie i prowadzenie dyskusji oczyszcza duszę ze stanów zmysłowych, oddziela rozum od zwodniczych domysłów ciała i angażuje umysł do zwrócenia się ku prawdzie, do stopniowego wspina się: na *formulae* znajdujących się w umyśle człowieka, poprzez formowanie pochodzące od idei, ku formom będącym samymi ideami i formami bytów naturalnych. Platon uważa – zdaniem Ficina – że formy te łączą się z Bogiem, który jest ich źródłem. Z kolei umysł teologa łączy się z nimi, czy też wślizguje się, by być przez nie kształtowany i poprzez tę aktywność dotyka Boga; innymi słowy zatem – pisze Ficino – jest kształtowany przez boski umysł. Platon dodaje także, że umysł człowieka trzyma się Boga, co Florentyńczyk uzasadnia, podając

Nunc vero non aliter in hac re paene omnes decipimur quam plebei, qui cum multa nocte ad lunam videant, aiunt se in lumine lunae videre, cum tamen illud sit solis lumen, quo etiam nocte vident. Sic ingrati homines in lumine proprio et naturali vera se affirmant inspicere, quae in lumine communi divinoque inspiciunt. Quod si globus ipse solis aut non exoriretur atque occideret, aut a nobis in sua illa figura nequaquam suspiceretur, ita nemo sciret unde lumen hoc mittatur in aerem quo cuncta videmus, sicut modo scit nemo unde lux demittatur in mentem qua cuncta discernimus, quia occultus est deus, unde illa descendit. Descendit autem ita ut sit intelligentiae nostrae principium, medium atque finis. Principium, quia sicut ipsius oculi visio a lumine externo fit tamquam universali causa ac etiam a scintilla quadam interiore inde accensa tamquam causa particulari, ita in nobis actus intellegendi ab ampla dei mente pendet et nostra. Medium vero, quia in ipsa aeternas discernimus rationes quae in aeternitate sunt solum. Finis denique, quia ipsam dumtaxat cognoscimus. Nam aeterna cuiusque rei ratio in ipsa aeternitate nihil est aliud secundum essentiam quam aeternitas.

⁷² Platon, *Państwo*, 532a–534e.

⁷³ M. Ficino, *Theologia*, vol. IV, XII.3, s. 32: *Hic revelatur divinum illud Platonis nostri mysterium, quod in septimo libro De republica legitur. Inquit enim theologum idoneis demonstrationis fundamentis et gradibus ascendere usque ad principium universi, tangere ipsum atque tenere, adhaerentem semper his quae adhaerent principio, quippe qui nullis sensibilibus rerum corporeis gradibus ad id contendat, sed ipsis speciebus per ipsas ad ipsas potius innitatur, quousque ad speciem finem universi perveniat.*

dwa powody; pierwszym jest to, że teolog, przystąpiwszy do opisywanego aktu kontemplacji, nigdy w sposób zupełny nie porzuca takiego stanu życia; drugim natomiast to, że po tym jak umysł zostaje ukształtowany przez Boga po długiej kontemplacji, zaczyna pojmować w sposób ponadludzki do tego stopnia, że już nie jest nieświadomy kontemplacji Boga przez Boga i w Bogu⁷⁴.

Z omówionych fragmentów⁷⁵ jasno wynika, że kontemplacja ma niejednolity wymiar – cechuje się etapami o odmiennym poziomie doskonałości. Pozostaje jeszcze pytanie o zdolność człowieka do jej osiągnięcia podczas ziemskiego życia (przyjmując jej najwyższą formę za wyznaczony ludziom cel, choć powtórzyć należy, że Ficino nie prezentuje klarownego, wyrażonego *expressis verbis*, stanowiska w tej kwestii). Odpowiedzi na nie udzielić mogą określone rozważania zawarte w *Teologii*...

Mogłoby się zdawać, że przesądzone są ustalenia w tym zakresie, biorąc pod uwagę znamieny fragment XVIII księgi dzieła, w którym filozof dobitnie wskazuje połączenie umysłu z najwyższym bytem, które uwarunkowane jest jednak ingerencją samego Boga i wydarza się po śmierci ciała⁷⁶. Ficino pisze, że każdy stworzony umysł, przyglądając się swojej istocie będącej nieskończenie odległą od Boga bądź własnemu światłu, lub też innemu określającemu go rodzajowo światłu, nie jest w stanie pojąć substancji boskiej, która, ponieważ jest nieskończona, nie może być reprezentowana przez coś skończonego. Niemniej

⁷⁴ Ibidem, s. 34: *Theologus tum agendo tum disputando purgat a corporeis affectibus animum, segregat rationem a fallacibus rerum sensibilibus coniecturis, invitat mentem ut ad veritatem huiusmodi se gradibus conferat: speciebus, id est insitis ab origine formulis; per species, id est per formationem quae nobis provenit ab ideis; ad species, id est ad ipsas ideas et rerum naturalium species considerandas. Quas species adhaerere inquit deo unversi principio; ipse enim fons est idearum. Theologi vero mentem illis adhaerere, id est illis se formandam insinuare, per quam insinuationem inquit deum tangere, id est divina mente formari. Adiunxit et tenere deum duabus, ut puto de causis. Tum quia mens, ubi semel ita coepit, forte numquam talis vitae statum penitus intermittit, tum quia postquam mente divina multis ex partibus iam mens nostra formata est diutius contemplando, incipit usque adeo supra hominem sapere, ut se et per deum, et deum, et in deo contemplari non nesciat.*

⁷⁵ Także tych z pierwszej części rozdziału, w której ukazano, w jaki sposób ficiniańska teoria poznania uzasadnia nieśmiertelność duszy.

⁷⁶ Przedstawione poniżej rozstrzygnięcia dotyczące intuicyjno-intelektualnej wizji Boga zostały zawarte w VIII rozdziale XVIII księgi *Teologii*..., którego tytuł brzmi: *Gdzie się znajduje i jaką jest rzeczą czysta dusza po śmierci ciała? (Ubi est anima pura et qualis corpore mortuo?)*. Ibidem, vol. VI, s. 4. Jest jednak tytuł z rubryki *Capitula librorum* zawartych w *editio princeps*. Tytuł w tekście (ibidem, s. 120): *O stanie duszy czystej, szczególnie według platoników (De statu animae purae praecipue secundum Platonicos)*.

jednak umysły wiedzą, że Bóg istnieje, ale jednocześnie poznają raczej, czym On nie jest, niż czym jest i na mocy jakiej zasady odnosi się do innych rzeczy oraz inne rzeczy odnoszą się do Niego⁷⁷.

Osiągnięcie najwyższego stopnia poznania naturalnego jest złączeniem się z Bogiem nieznanym umysłowi, podobnie jak oko, które nie może wprost oglądać światła słonecznego, ponieważ jest przez nie oślepiane. Jak wyjaśnia Ficino, dążenie duszy do Boga nie może zostać zaspokojone dzięki poznaniu naturalnemu, cokolwiek bowiem w danym gatunku jest niedoskonałe, pragnie doskonałości tego gatunku, jednakże w samym gatunku poznania naturalne poznanie jest niedoskonałe. Jedynie w substancjalnym ujęciu danej rzeczy umysł osiąga spokój. Naturalny dla rozumu jest natomiast ciągły dyskurs, który może się zatrzymać jedynie po dotarciu do najwyższej nieskończonej zasady, bo ta jako jedyna powstrzymuje rozum przed błędzeniem w niekończącym się logosie dzetetycznym – umysł zaś ciągle szuka czegoś, co jest poza rzeczami skończonymi. W konsekwencji wspomniane wytchnienie dusza osiąga jedynie w samej substancji Boga. Przyczyną tego zaś jest fakt, że naturalna przenikliwość pojmowania i naturalne pragnienie woli stanowią pewien promień umieszczony w nas bezpośrednio przez boskie światło, który w sposób naturalny odbija się ku swojemu źródłu. Nie przestaje się poruszać, dopóki nie zostanie przywrócony do słońca, od którego pochodzi, a im bliżej go się znajduje, tym gwałtowniej zbliża się ku celowi.

Nasze umysły nie są jednak usatysfakcjonowane efektami poznania naturalnego, a ponieważ pożądanie to nie może być zupełnie bezcelowe, wszystkie umysły muszą być zdolne do ujęcia boskiej substancji, bez której niczego nie widzą w sposób doskonały. Ponieważ zaś nie mogą ujrzeć jej w żadnym ze stworzonych gatunków, musi istnieć forma właściwa boskiej substancji, a postrzegana przez umysły – nie w wyobraźni, ale w odpowiedni sposób, tzn. konieczne jest, aby złączyły się z boską substancją do tego stopnia, że byłyby zdolne do wpatrywania się w nią przez nią samą. Podobna sytuacja dotyczy wzroku, ponieważ postrzega się kolory poprzez ich obrazy dzięki światłu i nie można zobaczyć światła inaczej niż poprzez światło⁷⁸.

⁷⁷ Ibidem, XVIII.8, s. 138–140: *Creata mens quaelibet respiciendo vel in suam essentiam (quae ibi differt ab esse et in certa specie est a deo infinite distante), vel in lumen sibimet proprium, vel in quodvis lumen in ea determinatum, substantiam divinam intellegere nequit, quae cum infinita sit, certe quid ipsa sit per finitum aliquid repraesentari non potest. Solum vero, per ea quae diximus, mentes et deum esse cognoscunt, et quid non sit potius quam quid sit, et qua ratione vel ipse ad alia vel alia referantur ad ipsum.*

⁷⁸ Ibidem, s. 140: *Id Plato in „Parmenide” probat. Idem Dionysius Areopagita in „Mystica Theologia” comprobatur, concludens mentes in summo naturalis cognitionis gradu coniun-*

Umysł łączy się z Bogiem w taki sposób, że „przywdziewa” boską substancję niczym formę. Czyni to nie poprzez własną władzę, ale dzięki działaniu Boga, ponieważ niższa natura nie może osiągnąć ani własności, ani formy natury wyższej bez aktywności tej ostatniej⁷⁹. Umysł nie może wznieść się poprzez samego siebie, swoją naturalną władzę i światło do ujżenia boskiej substancji, ponieważ aktywność kontemplatywna różni się od naturalnego działania umysłu bardziej niż rodzajem – potrzebuje zatem nowej siły i nowego światła, które pochodzą od wyższej zasady. Ten blask nazywa się łaską i chwałą, którymi umysł jest oświetlany i dzięki nim odziewa się w boską substancję niczym w nadniebny płomień: jaśniejący, ale nie wypalający się⁸⁰.

gi deo velut ignoto, quasi oculum sub solis lumine caligantem. In eiusmodi vero cognitione naturale desiderium non impletur. Quicquid enim in specie quadam est imperfectum, speciei ipsius optat perfectionem. Talis autem cognitio in ipsa cognitionis specie imperfecta censetur. Solemus enim in nullo cognitinis modo quiescere, priusquam quid sit res ipsa secundum substantiam cognoverimus. Praeterea rationi naturalis est continua per rationes discursio, quousque ad summam perveniat rationem, quae quoniam infinita sit, ideo sola rationis discursum ex se absque fine frustra pervagaturum sistere possit. Siquidem ultra finitum quodlibet mens semper aliquid ulterius machinatur. Quod quidem in numeris et lineis et figuris proportionibusque apparet. Quo fit ut sola dei substantia, quae sola infinita est, conquiescere valeat. Idque inde provenire censendum quod naturalis tum intellegentiae perspicacia tum voluntatis ardor radius quidam est ab ipsa divina luce proxime per ipsius lumen infusus in eandemque resilit naturaliter, neque moveri cessat, priusquam in suum se solem denique restituerit. Proinde quo quid naturali est fini propinquius, eo vehementius adventat ad finem. (...) Igitur cum nostrae naturalis cognitionis suae terminis contentae non sint, certe multo minus illae. Quoniam vero naturalis speciei cuiuslibet appetitus ab universali natura directus omnino inanis esse non debet, oportet mentes omnes posse divinam videre substantiam, sine qua nihil perfecte vident. At cum videre illam in specie aliqua creata non possint, opus tamen sit forma per quam videant – forma, inquam, divinae substantiae propria, qua illam non imaginarie, sed proprie cernant – necesse est eas divinae substantiae adeo copulari ut ipsam iam inspiciant per se ipsam. Simile quiddam apparet in visu, qui colores quidem per ipsorum imagines sub lumine cernit, lumen vero per aliud praecipue quam per lumen videre non potest.

⁷⁹ Ibidem, s. 142–144: *Ad hoc autem ut mens divinam induat substantiam, quasi formam, non propria virtute ducitur, sed divina trahitur actione, siquidem natura inferior proprietatem formamque superioris absque superioris ipsius actione consequi nequit.*

⁸⁰ Ibidem, s. 144: *intellegamus mentem non posse ad divinam substantiam per ipsammet perspicendam attolli per solum naturalis virtutis et luminis augmentum, cum eiusmodi operatio ab ipsa naturali mentis operatione plus quam genere differat, sed opus esse nova quadam virtute novoque lumine ab altiori principio descendente. Quod quidem et gratiae et gloriae lumen appellant, quo illuminata mens et multo magis accensa divinam iam substantiam, cuius calore iam fervet, induit velut flammam (...), immo flammam supercaelestem, lucentem salubriter, non urentem.*

Światło, które zostało wlane w umysł, choć wkracza doń jako określone, jest wykwapowane siłą umieszczoną w nim przez samego Boga, która jednoczy go z boską substancją więzami nie tyle naturalnymi, ile intelektualnymi. Naturalny promień umysłu nie może tego dokonać, gdyż od samego początku całościowo przechodzi w naturę odbierającego, więc staje się zamglony i słaby. Ponieważ umysł oddalił się od boskiej prostoty, nie może poprzez ten naturalny promień uzyskać własnej doskonałości. Opisywane światło umożliwia zrozumienie czegoś adekwatnego do jego gatunku, ale posiadamy też wlany w umysł boski blask, który wznosi umysł ponad niego samego w takim stopniu, że nie jest to możliwe do pomyślenia⁸¹. W intuicyjnej wizji zatem, dzięki udzieleniu umysłowi transcendentnego światła, realizuje się poznanie ponadnaturalne⁸².

Na podstawie tych rozważań ponownie można przekonać się o możliwości poznawczego złączenia duszy z Bogiem, które świadczy o nieśmiertelności. Jednocześnie zaś rozstrzygnięcia te są wpisane w jasno określony kontekst – jeśli chodzi o źródła, zostają przez autora przypisane platonikom, w rzeczywistości nawiązując w sposób szczególny do *Summy contra gentiles*: co do treści takowe poznanie ma dotyczyć duszy po oddzieleniu od ciała (co autor wskazuje choćby w tytule rozdziału, z którego pochodzą podane analizy). A jednak – co wyraziście sygnalizują poniżej przytoczone dociekania – można argumentować za realizacją takiej formy poznania w czasie ziemskiego życia⁸³.

⁸¹ Ibidem, s. 146: *Praeterea lumen illud infusum, etsi determinatum evadit in mente, ea tamen virtute praeditum a deo infunditur, qua eam divinae substantiae copulet, non naturali quidem, sed intellectuali potius copula. Id vero efficere nequit radius naturalis, quia iam ab initio totus in suscipientis transivit naturam, per se prius informem, unde et ipse caliginosus evasit et debilis. Neque mens, cum longe a divina simplicitate degeneret, totam potest suam per idem sortiri perfectionem. Ideoque aliud in ea radius est naturalis, per quem, quatenus suae convenit speciei, nonnihil intellegit; aliud vero lumen infusum divinitus, quo sublevante ad gradum super se ultra quam cogitari possit eminentissimum mirabiliter elevatur.*

⁸² Przedstawione powyżej rozważania części XVIII księgi *Teologii...* są w znacznej mierze inspirowane tekstem św. Tomasza *Summa contra gentiles* (por. 3.50.2276–3.54.2312).

⁸³ Nie ma zgody wśród badaczy myśli Ficina co do możliwości osiągnięcia najwyższej formy kontemplacji w czasie ziemskiego życia. Anichini (*L'umanesimo*, s. 47–62) uważa, że z tekstu *Teologii...* wynika, iż najwyższa wiedza o Bogu jest niemożliwa do zdobycia dla człowieka żyjącego na ziemi; zdaniem Kristellera (*Il pensiero filosofico*, s. 238–240) kontemplacja w myśli Ficina cechuje się stopniowością, ale najwyższy akt kontemplacji jest pod pewnymi warunkami możliwy do doświadczenia w ziemskim życiu, choć pozostanie w nim jest utrudnione przez potrzeby ciała; G. Saitta (*La filosofia*, s. 196–198) nie zamuje stanowiska w omawianej kwestii w rozdziale poświęconym gnoseologii ficiniańskiej; opisuje mechanizm poznawczy i podkreśla ciągły ruch ludzkiego rozumu, stałe uwikłanie w dyskurs i działanie.

W drugim rozdziale XIV księgi *Teologii...*, w którym filozof uzasadnia nieśmiertelność duszy na podstawie tego, że dąży ona do pierwszej prawdy i pierwszego dobra⁸⁴, pisze, że w człowieku jest naturalne staranie poznania przyczyny wszelkich skutków i prowadzenia dociekań do momentu odnalezienia pierwszej przyczyny. Ponieważ zaś chcemy ją ujrzyć i nasz intelekt poznaje byty powszechne, w sposób naturalny dążymy do ujęcia przyczyny samego bytu, którą jest Bóg i nie osiągamy ostatecznego celu, o ile to naturalne pożądanie nie osiągnie całkowitego spełnienia. Ostateczny cel człowieka realizuje się zatem bądź w poznaniu, bądź posiadaniu Boga i tylko wówczas naturalne dążenie zatrzymuje się. W przypadku każdej rzeczy osiągnięcie właściwego jej telosu w najwyższym stopniu cieszy tę rzecz. Dusza ludzka jednak w sposób czysty, gwałtowny i niezachwiany raduje się z kontemplacji Boga do tego stopnia, że – o ile prawdziwie postrzega Boga – dla jej uzyskania gardzi wszelkim posiadaniem, całym światem i samym życiem. Dlatego każdy, kto pobożnie żył z Bogiem przez jakiś czas – konkluduje Ficino – zaświadcza, że wówczas w swoim życiu był w oddzieleniu od zła i doświadczył pewnego dobra, tak jakby powrócił do swojej przystani⁸⁵. Warto zauważyć, że referowane powyżej dociekania nie zawierają rozróżnień dotyczących ograniczeń w akcie poznania Boga poza aspektem czasowym; filozof wskazuje, że kontemplacja bytu boskiego pod określonymi warunkami (oczyszczenia się z wszelkiego zła i życia w pobożności) jest nietrwała, ale nie postuluje jej niekompletności.

⁸⁴ M. Ficino, *Theologia*, vol. IV, XIV.2, s. 226: *Quintum immortalitatis signum ab eo quod anima appetit primum verum et primum bonum*. Opiswane *singum* jest piątym, ponieważ przytoczona zapowiedź argumentacji składającej się na wspomnianą księgę *Teologii...* jest wpisana w szerszy plan uzasadnień nieśmiertelności duszy. W księdze poprzedzającej filozof zamieszcza cztery inne uzasadnienia głównej tezy, które stanowią afekty fantazji, efekty rozumowania, sztuki oraz cuda. Ibidem, s. 2: *Quod sit immortalis per quattuor signa, scilicet a phantasiae affectibus, rationis effectibus, artibus, miraculis*.

⁸⁵ Ibidem, s. 228: *Naturale quippe desiderium nobis inest ad causam semper cuiusque effectus inveniendam, neque cessat inquisitio quousque ad causam primam perveniatur. Quoniam igitur cuiusque effectus cogniti optamus causam videre, atque intellectus noster esse ipsum universale cognoscit, efficitur ut naturaliter affectemus esse ipsius causam noscere, quae quidem ipse est deus, neque dicimur finem ultimum assecuti, nisi quiescat totum desiderium naturale. Quare in sola dei sive cognitione sive possessione ultimus finis consistit humanus, quae naturalem sola terminat appetitum. Quod liquido hinc apparet, quia proprii finis adeptio delectat quemque summopere. Animus autem rei nullius possessione tam vehementer, tam pure, tam firmiter gaudet, quantum vel exigua qualibet speculationis divinae gustatione, pro qua, si quando vere persentiat, et possessio omnis et mundus totus et vita contemnitur. Quisquis enim pie nonnunquam cum deo vivit, is clamat se tunc solum in vita et a malis vixisse semotum et boni aliquid gustavisse, quasi tunc dumtaxat in suum se portum receperit*.

Inny passus zawiera myśl o możliwości osiągnięcia aktu poznania Boga, choć jest on utrudniony, wydarza się rzadko i podlega ograniczeniom. W *Argumentum do Teologii...* Florentyńczyk pisze, że istnieje wiele przyczyn, dla których radość towarzysząca kontemplacji przewyższa przyjemność związaną ze zmysłami⁸⁶; filozof uzasadnia to stwierdzenie dziesięcioma *rationes*, z których ostatnia głosi, że skoro radujemy się w sposób skończony ze skończonego piękna i dobra, z pewnością weselimy się w sposób nieskończony w nieskończonym pięknie i źródle niezliczonych form oraz dóbr. Czyni jednak metaforyczne zastrzeżenie, że smak duszy skażony gorzkim humorem albo w ogóle nie zakosztuje rzeczy boskich, albo uczyni to z ledwością i bardzo rzadko⁸⁷, i wyjaśnia:

Lecz przebywając na ziemi, uczestniczymy w tak wielkiej radości z ledwością i bardzo rzadko – o my nieszczęśliwi – i nasze chore umysły obecnie postrzegają jakiś nędzny momentalnie przebiegający jej cień. Naturalny smak umysłów – coś za ból – jest zbyt skażony gorzkim sokiem (*humore*)⁸⁸ tego ciała, co skutkuje tym, że w najwyższym stopniu uzdrawiający nas boski smak albo nie jest rozpoznawany, albo niekiedy sprawia przykrość, albo lekko i krótko sprawia przyjemność. Jednakże ci spośród nas smakują wnikliwiej i doświadczają radości gwałtowniej oraz dłużej, którzy w większym stopniu usuwają z natury umysłu nikczemność i skażenie ciała poprzez dążenie do moralności i kontemplacji. Lecz: *niewielu, których umiłował Jupiter, lub żar cnoty rozślawił*⁸⁹.

Jakkolwiek w cytowanym powyżej fragmencie filozof wskazuje na restrykcje i niepełność aktu kontemplacji tego, co boskie, jednocześnie dystynktywnie opisuje możliwość osiągnięcia najwyższego etapu poznania, czyniąc zeń elitarne dokonanie. Oznajmia bowiem, że poznanie tego rodzaju rzadko ma miejsce i nieliczni są ci, którzy go doświadczają, ale ta wyjątkowa grupa ludzi ma odmienny jakościowo dostęp do najwyższej prawdy. W rozmaitych passuasach swojego największego dzieła Ficino przywołuje przykłady słynnych myślicieli i świętych, którzy – jego zdaniem – dokonali aktu intelektualno-intuicyjnego ujęcia najwyższego dobra. W opisach poznania tego rodzaju Ficino nie rozróżnia jego

⁸⁶ Idem, *Argumentum*, rozdział XVII: *Liczne są racje tego, że radość kontemplacji przewyższa przyjemności zmysłów*.

⁸⁷ Por. ibidem, rozdział XVIII: *Smak duszy skażony gorzkim humorem ciała albo w ogóle nie zakosztuje smaku rzeczy boskich, albo uczyni to z ledwością i bardzo rzadko*.

⁸⁸ W koncepcji fizjologii Hipokratesa *humor* (łac. płyn, wilgoć) stanowił jeden z płynów organicznych, których ilość i jakość determinowały temperament danego człowieka oraz oddziaływały na stan jego zdrowia.

⁸⁹ M. Ficino, *Argumentum*; Wergiliusz, *Eneida*, VI, 129–139, tłum. T. Karyłowski, Wrocław 2004.

charakteru, pomijając zagadnienie ewentualnej niepełności aktu kontemplacji. Wśród osób, którym udało się osiągnąć najwyższy jej etap, Florentyńczyk wymienia m.in. Sokratesa, Platona i św. Pawła⁹⁰. Poza tym autor czyni wyjątek dla całej grupy teologów, pisząc (powołuje się na Platona) w trzecim rozdziale XII księgi, że ich umysł wnika w porządek idei i dotyka Boga, a po długiej kontemplacji zyskuje świadomość, że kontempluje samego Boga⁹¹.

Nie będzie zatem bezzasadna teza, że Ficino uważa najwyższą formę poznania Boga za możliwą do osiągnięcia jeszcze w ziemskim życiu. Jak widać, nie

⁹⁰ Por. M. Ficino, *Theologia*, vol. IV, XII.1, s. 18: „Wydaje się, że Platon przekonał samego siebie, że nic nie może być prawdziwie pojęte, o ile nauczycielem nie jest Bóg. Przeto, mówi on w tym samym liście [*List VII*]: «nie można uczyć o boskich tajemnicach słowami. Jednakże, jeśli ktoś przez długi czas zajmuje się rzeczami boskimi i żyje zgodnie z nimi, nagle, niczym od iskrzącego się ognia, światło prawdy rozbłyśnie w jego duszy i będzie płonęło samo siebie podsycając» (por. Platon, *List VII*, 341cd). To, o czym pisze, zdarzyło się jemu samemu. I zasłużenie, bo jak napisał również w liście do króla Dionizjusza, całą energię swojego umysłu skierował ku badaniu rzeczy boskich (por. Platon, *List II*, 312e–33a). Sokrates uważał, że zaangażowanie się w badanie tego rodzaju oczyści umysł i umożliwi mu osiągnięcie tego, czego pożąda (por. Platon, *Fedon*, 67cd). Zatem, odłożywszy czasem zwykłe dlań zaabsorbowanie zadawaniem pytań, uciekał się do filozofii moralnej, aby z jej pomocą, po odrzuceniu zamroczenia ciała, umysł stał się jaśniejszy i w jednym momencie wypełniony światłem boskiego słońca, które świeci zawsze i wszędzie. Wydaje się, że Sokrates osiągnął to jako pierwszy, a następnie Platon uczynił to samo, naśladując Sokratesa” (*Plato sibi persuasisse videtur nihil revera disci posse, nisi docente deo. Ideo in eadem epistola inquit: „Divina mysteria verbis doceri non possunt. At si quis diutissime cum divinis versetur similemque illis agat vitam, subito tandem tamquam ab igne scintillante lumen veritatis effulget in animo sequere ipsum iam alit”. Quod sibi scribit accidisce. Merito, quia etiam in epistola ad Dionysium regem scripserat omnem suae mentis curam in divinorum investigatione versari. Quam quidem investigationem Socrates tandem purgatione mentis assecuturam, quicquid cupit, existimat. Ideo praetermissa quandoque solita inquisitionis sollicitudine ad moralem confugit philosophiam, ut mens eius beneficio corporeis discussis nubibus facta serenior, divini solis lumen semper et ubique lucens subito caperet. Quod quidem et Socrates ipse prius, deinde Plato imitatione Socratis assecutus fuisse videtur*).

Ibidem, s. 28: „Apostoł Paweł także twierdzi, że umysł kontemplujący rzeczy boskie jest codziennie odnawiany, zmieniany w to samo podobieństwo z Bogiem, i staje się jednym z nim duchem” (por. 2. Kor. 3,18: „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadło; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu”) (*Paulus quoque apostolus mentem divinorum contemplatricem affirmat tum quotidie renovari, tum in eandem cum deo imaginem transformari, tum unum cum ipso spiritum fieri*).

⁹¹ Zob. przypis 74 niniejszego rozdziału.

wszystkie opisy kontemplacji Boga przez człowieka na ziemi zawarte w *opus magnum* Florentyńczyka opatrzone są zastrzeżeniami o niedoskonałości aktu kontemplacyjnego na ziemi i jego odmienności od tego dokonywanego po oddzieleniu duszy od ziemskiego ciała⁹², choć z drugiej strony filozof klarownie określa przeszkody w doznaniu intuicyjnej wizji Boga, wskazując połączenie duszy z ciałem jako główną barierę w osiągnięciu najwyższego aktu poznawczego. Postulowanie zdolności do zjednoczenia z Bogiem przed śmiercią ma ważną funkcję – stanowi wszak wyraźny argument na rzecz nieśmiertelności duszy. Sprawadza się on do rozumowania: jeśli w życiu ziemskim możliwe jest tak dalekie oddzielenie duszy od ciała, że w intuicyjnym akcie kontemplacyjnym widzi się Boga, tym bardziej jest to możliwe po śmierci stanowiącej przecież właśnie rozłączenie duszy i ciała⁹³.

Udział Ficina w sporze o mononoizm

Przedstawienie własnego projektu filozoficznego, w dużej mierze inspirowanego platonizmem ujętym w zgodzie z chrześcijaństwem i zakorzenioneo jednocześnie w myśli tomistycznej, nie jest dla Ficina wystarczające, i tak za konieczne uznaje on również odniesienie się do rozmaitych koncepcji, których założenia i ustalenia są w jawnej opozycji do rozstrzygnięć filozofii i teologii chrześcijańskiej. Ustosunkowuje się do nich w toku własnych rozważań, poświęcając na odrzucenie rozbieżnych teorii określone akapity lub rozdziały, ale także całe odrębne księgi. Wśród nurtów, które Florentyńczyk krytykuje najobszerniej, są:

⁹² Poza przytoczonymi powyżej opisami aktu intuicji intelektualnej, które metaforycznie przedstawiają jego realizację i nie zawierają żadnych restrykcji dotyczących czasu czy warunków jego realizacji, w podobnej konwencji o intuicyjnym poznaniu Ficino pisze w drugim rozdziale XIII księgi, uzasadniając znaczną dominację duszy nad ciałem poprzez przytoczenie znaków tego, z których jednym jest to, czego rozum może dokonać (M. Ficino, *Theologia*, vol. IV, XIII.2, s. 120: *Signum secundum: ab affectibus rationis*). Autor podaje przykłady filozofów, poetów, osób duchownych, wieszczów oraz proroków (wielu poza tymi trzema wymienionymi na poprzedniej stronie), którzy, uwolniwszy się od ograniczeń ciała, posiadli bezpośrednią wiedzę o Bogu, doświadczwszy kontemplacyjnego uniesienia. Por. ibidem, s. 120–148.

⁹³ Pisze o tym P.O. Kristeller (*Il pensiero filosofico*, s. 363–364), wspierając to rozumowanie cytatai z drugiego rozdziału VIII księgi (vol. II, s. 284) oraz rozdziału drugiej księgi IX (vol. III, s. 14–16) *Teologii*... Ponadto badacz zauważa (*Il pensiero*, s. 262–263; idem, *Le thomisme*, s. 119–120), że ziemski kontemplacja u Ficina jest – jak i w przypadku innych platoników – antycypacją kontemplacji niebiańskiej. Między nimi nie ma różnicy absolutnej, a tylko relatywna.

epikureizm, (neo)platonizm (w takim zakresie, w jakim kontestuje prawdy wiary chrześcijańskiej, co nie jest sprzeczne z faktem, że to platonizm pozostaje jednym z głównych punktów odniesienia dla ficiniańskiego stanowiska ujętego *en bloc*) oraz awerroizm. Zwłaszcza awerroizm, szczególnie w kontekście zagadnienia problemu poznania, stanowi wyzwanie dla renesansowego myśliciela, który nie tylko konstruuje i zapożycza z wielu źródeł argumenty na rzecz nieśmiertelności duszy, ale i postuluje nieśmiertelność jednostkową⁹⁴.

⁹⁴ O wpływie epikureizmu (w tym krytyce tej koncepcji) na myśl Ficina zob. m.in. P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico, passim*; idem, *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, Firenze 1965; J. Hankins, *Ficino's Critique of Lucretius*, [w:] *The Rebirth of Platonic Theology: Proceedings of a Conference Held at The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies (Villa I Tatti) and the Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Florence, 26–27 April 2007): for Michael J. B. Allen*, eds. J. Hankins F. Meiroi, Firenze 2013, s. 137–154; idem, *Monstrous Melancholy: Ficino and the Physiological Causes of Atheism*, [w:] *Laus Platonici Philosophi*, s. 33–36; S. Gentile, *Ficino, Epicuro e Lucrezio*, [w:] *The Rebirth of Platonic Theology*, s. 119–136; E. Garin, *La cultura filosofica*, s. 72–86; F. Gabotto, *L'Epicureanismo di Marsilio Ficino*, „*Rivista di Filosofia Scientifica*” 10 (1891), s. 428–442; A. Brown, *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*, Cambridge 2010, s. 16–41 (rozdział: *Medicean Florence: Marsilio Ficino and Bartolomeo Scallia*); J.G. Snyder, *Marsilio Ficino's Critique of the Lucretian Alternative*, „*Journal of the History of Ideas*” 72(2) (2011), s. 165–181. Na temat stosunku Ficina do awerroizmu: J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, s. 273–276; G. di Napoli, *L'immortalità dell'anima*, s. 132–135; B. Copenhaver, *Ten Arguments in Search of a Philosopher: Averroes and Aquinas in Ficino's Platonic Theology*, „*Vivarium*” 47(4) (09/2009), s. 444–479; M.J.B. Allen, *Marsilio Ficino on Saturn, the Plotinian Mind, and the Monster of Averroes*, [w:] *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, eds. A. Askoy, G. Giglioni, Dordrecht 2013, s. 81–98; M. Craig, *Subverting Aristotle: Religion, History, and Philosophy in Early Modern Science*, Baltimore 2014, s. 43–45.

Warto przytoczyć i skomentować w tym miejscu ocenę J. Hankinsa (*Ficino's Critique of Lucretius*, s. 140):

„Dewaluacja epikurejskiej i lukrecjańskiej filozofii w pracach Ficina manifestuje się przede wszystkim w jego obszernej *Teologii*, pracy w osiemnastu księgach napisanej między 1469 a 1474 rokiem i opublikowanej w 1482 roku. Często się mówi, że *Teologia* jest rodzajem *summy* filozofii platońskiej, ale opis ten adekwatnie odnosi się tak naprawdę tylko do pierwszych czterech ksiąg. W rzeczywistości większość dzieła, zwłaszcza ostatnie czternaście ksiąg, dotyczy określonego celu, którym jest pokazanie ponad wszelką wątpliwość, że jednostkowa dusza ludzka jest nieśmiertelna. W ten sposób Ficino zademonstrował, że starożytna platońska tradycja może dostarczyć arsenału broni do obrony nauk religii chrześcijańskiej o indywidualnej nieśmiertelności, a także o nagrodach i karach w życiu pozagrobowym. Celem dodatkowym było podważenie ar-

gumentów wszystkich filozofów, którzy zaprzeczali temu wnioskowi. W tym kontekście Epikur, Lukrecjusz i zwolennicy Lukrecjusza stali się głównym celem krytyki Ficina. Jeśli sprawdzi się strukturę i przedmiot poszczególnych części *Teologii*, szybko staje się jasne, że nawet Awerroes, wyraźny cel księgi XV, zajmuje drugie miejsce jako adwersarz w porównaniu do Epikurejczyków, przynajmniej jeśli weźmie się pod uwagę ilość miejsca, jaką Ficino poświęca na ich odrzucenie”. W końcu artykułu (s. 146–147) badacz konkluduje: „Interesujące jest pytanie, dlaczego – sądząc po ilości czasu, jaki [Ficino] poświęcił na odrzucenie go [Lukrecjusza] – Ficino najwyraźniej wierzył, że zagrożenie, jakie dla jego chrześcijańskiego platonizmu stanowił Lukrecjusz, było jeszcze większe niż to związane z awerroizmem i aleksandryzmem, które Ficino – co stało się słynne – niegdyś opisał jako dominujące w świecie włoskich uniwersytetów” (obie koncepcje przeczą nieśmiertelności jednostkowej duszy, ale zasadniczo się różnią; Awerroes otwarcie krytykuje Aleksandra. Komentator pisze (*Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, ed. F.S. Crawford, Boston 1953, s. 381), że w intelekcie jest zarówno akt, jak i możliwość, tzn. w intelekcie czynnym – jedynie akt, a w materialnym – możliwość. Stąd – kontynuuje Awerroes – Arystoteles słusznie nazywa intelekt „materialnym”, ale nie dlatego, że jest on zmieszany z materią i ją zawiera, jak sądzi Aleksander). Po pierwsze, warto zwrócić uwagę na pewną korektę, jakiej Hankins dokonuje w zakresie określenia *Teologii*... jako *summy* (w odniesieniu np. do P.O. Kristellera, por. przypis 61 rozdziału pierwszego), wskazując, że właściwie nazwa ta jest najbardziej adekwatna dla pierwszych czterech ksiąg traktatu. Jeśli chodzi o cytaty, do którego badacz nawiązuje, jest to fragment przedmowy Ficina do przekładu *Ennead* (M. Ficino, *Opera*, vol. II, s. 1537), gdzie filozof pisze, że niemal wszyscy peripatetycy dzielą się na aleksandrystów i awerroistów. Ci pierwsi uważają, że intelekt jest śmiertelny, ci drudzy – że jest jeden, w równym stopniu obie grupy więc zupełnie znoszą tym samym wszelką religię, ponieważ wydaje się, że negują boską Opatrzność nad ludźmi. (*Totus ferme terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est, Alexandrinam et Averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant, hi vero unicum esse contendunt: utrique religionem omnem funditus aequae tollunt, praesertim quia divinam circa homines providentiam negare videntur*). Przede wszystkim należy jednak odnieść się do postulowanej tu ważności Ficiniańskiej polemiki z epikurejczykami i awerroizmem. W istocie renesansowy myśliciel poświęca na odrzucenie koncepcji epikurejskiej całą XVI księgę, która ma na celu rozwiązanie tego stanowiska filozoficznego (*Quaestiones solvit Epicureorum*), ale i w innych księgach traktatu podaje argumenty na rzecz odrzucenia wniosków tej szkoły np. co do (nie jest to oczywiście lista wyczerpująca): nieistnienia rzeczy, które byłyby częściowo zgodne z tym, co niezniszczalne, a częściowo z tym, co podlegające zniszczeniu, a taka właśnie jest dusza (M. Ficino, *Theologia*, vol. III, IX.7, s. 98–104); funkcjonowania umysłu jedynie w połączeniu z niższymi władzami ze względu na złączenie duszy z ciałem, a tymczasem ma on takową zdolność (ibidem, X.6, s. 160–170); zniszczalności intelektu i niezniszczalności powszechnych form, jednoczenie się z tymi formami świadczy zaś o nieśmiertelności intelektu (ibidem, XI.2,

Jako że jego celem było wykazanie nieśmiertelności jednostkowej duszy, Ficino nie mógł przemilczeć rozwiązań awerroistycznej psychologii, które wszak nie zostały raz na zawsze odrzucone przez chrześcijańskich myślicieli, a właściwie to moc eksplanacyjna ich argumentów nie była dostateczna dla uznania awerroizmu za nieuzasadniony przez intelektualistów kolejnych wieków⁹⁵. Zamierzenie autora *Teologii...* wymagało zarówno przedstawienia mocnych wnioskowań i znaków potwierdzających jego tezę, jak i ustosunkowania się do teorii z nią niezgodnych.

Ficiniańska dezaprobata dotyczy psychologii Awerroesa, zgodnie z którą dusze ludzkie są ze sobą związane poprzez intelekt, w którego działaniu mogą jedynie uczestniczyć, ale same nie są weń „wyposażone”. Według Komentatora

s. 204–210). Rzeczywiście, zliczywszy strony poświęcone na zwalczanie epikureizmu, należy wskazać na ich znaczącą przewagę wobec miejsca przeznaczonego na negację tez awerroistycznych, niemniej jednak – biorąc pod uwagę cel, jaki przyświecał autorowi *Teologii...* – nie oznacza to mniejszej wagi tej drugiej krytyki. Myśl epikurejska jest jawnie sprzeczna z główną tezą traktatu i nierzadko odrzucenie pewnych jej elementów zostaje wpisane w treść określonych ksiąg, np. jako rozwinięcie zagadnienia danej księgi obfitującego w (własne lub zapożyczone od innych filozofów) rozumowania za nieśmiertelnością duszy (np. rozdział 7 księgi IX, rozdziały 2, 4–7 księgi X, rozdziały 2 i 3 księgi XI, rozdział 10 księgi XIV). To jednak wciąż za mało. Nie chodzi jedynie o to, by wykazać, że po tym, jak dusza zostaje stworzona, nie ulega zniszczeniu – nieśmiertelność musi dotyczyć każdej duszy ludzkiej. Wartość wszelkich wywodów w traktacie odnosi się właśnie do jednostkowego trwania bez względu na śmierć ciała – wszystkie uzasadnienia w zamyśle autora mają wspierać nieśmiertelność indywidualną. Podane w *Teologii...* rozliczne argumenty albo *implicite* zawierają przekonanie o jednostkowej nieśmiertelności, albo – choć bezpośrednio nie traktują o niezniszczalności konkretnej duszy – ujmują rzecz tak, jakby o tę, a nie inną, formę nieśmiertelności chodziło. Stanowcze odrzucenie awerroizmu więc nie jest niewiążącym dodatkiem do zestawu rozważań za nieśmiertelnością, ale niezbywalnym komponentem całego projektu, a nawet – można powiedzieć – jego kulminacyjnym punktem, w którym autor bezpośrednio potwierdza to, co w różnych księgach dzieła zawarte zostało w sposób domniemany, jednocześnie zajmując stanowisko w sporze o jedność intelektu.

⁹⁵ Właściwie jest to uproszczenie, odnosi się bowiem głównie do problematyki dotyczącej treści awerroistycznych (lub uznanych za takowe) niezgodnych z myślą chrześcijańską, a nie oznacza to, że inne jej aspekty nie były w kolejnych wiekach odkrywane, analizowane i interpretowane. Poza tym, jak zaznacza G. Giglioni (*Introduction*, [w:] *Renaissance Averroism and Its Aftermath*, s. 4), Awerroes „przybywał” na łańciski Zachód w różnych czasach. Od Siger z Brabantu do Kanta awerroistyczne (i pochodzące od samego Komentatora, i od jego interpretatorów) pojęcia pojawiały się i wylaśniały powtórnie w filozoficznej kulturze europejskiej.

intelekt możnościowy (materialny⁹⁶) jest prosty, oddzielony, odrębny od materii. Skoro zaś cechuje go niecielesność, jest jeden, jako że materia stanowi zasadę jednostkowienia – bez niej nie może poddawać się jednostkowieniu. Proces poznawczy obejmuje połączenie ponadjednostkowego intelektu możnościowego, w którym aktualizowane są formy poznawcze przez intelekt czynny, z jednostkowymi danymi zmysłowymi zgromadzonymi w zmysłowych władzach poznawczych każdego człowieka. Zatem człowiek pozostaje bierny w tymże procesie. W efekcie nie jest podmiotem aktu poznania, ale jego przedmiotem – tzn. przedmiotem poznania stają się dane przechowywane w wyobraźni. Co więcej, jednostka nie tyle posiada wiedzę (poza tą dotyczącą danych zmysłowych), ile pożyczka ją od ponadjednostkowego intelektu, w którym tkwią powszechne formy i stanowią prawdziwe przedmioty myśli. Konsekwencją tego jest śmiertelność każdego pojedynczego człowieka, tzn. i jego duszy, i ciała. To, co trwa, to ludzkość ujęta jako intelekt, który dysponuje wiecznymi formami, jest wiecznym depozytariuszem wiedzy. W ramach tej koncepcji nie można więc mówić o jednostkowej nieśmiertelności. Wraz ze śmiercią ciała ginie wszystko to, co składa się na indywidualność określonego człowieka. To również oznacza, że – wbrew ficiniańskim analizom – dusza rozumna nie jest formą substancjalną danego człowieka.

W związku z takim stanem rzeczy, oczywiste jest, że Ficino nie tylko nie może zaakceptować awerroistycznych rozwiązań, ale i musi się odnieść do nich w taki sposób, by wykazać ich fałszywość, bo niweczą one wszelkie jego wysiłki w uzasadnianiu nieśmiertelności w kolejnych księgach *Teologii...*⁹⁷ Choć w toku licznych argumentów na rzecz nieśmiertelności i tych odrzucających przeciwnie rozumowania nie zawsze wprost zaznacza, że chodzi o duszę jednostkową, jest to zawarte w nich *implicite* – przecież zamierzeniem Florentyńczyka jest stworzenie projektu (programowo – zgodnie z postulatami samego autora – (neo) platońskiego, choć z tak wieloma istotnymi elementami o innej proveniencji, w tym arystotelesowsko-tomistycznymi), który wykaże zgodność filozofii i religii chrześcijańskiej, przy czym nie chodzi, rzecz jasna, o wszelkie intelektualne

⁹⁶ Określenie „intelekt materialny” odnosi się oczywiście nie do substancji, ale do sposobu funkcjonowania tego intelektu, wyraża ono bowiem jego bierność, receptywność – intelekt ten stanowi wszak obszar działania intelektu czynnego, który aktualizuje formy poznawcze. Zob. Averroes, *Commentarium magnum*, III, 4, 65–67, 77–80, 99–105, 405–410. Por. L. Szyndler, *Ibn Roszda teoria intelektu ludzkiego*, „Studia Warmińskie” XLI–XLII (2004–2005), s. 141–144.

⁹⁷ Także przy zastrzeżeniu – co zaznaczono w dalszej części tego rozdziału – że Ficino nie był uważnym czytelnikiem Averroesa i polemizuje z treściami uznawanymi za awerroistyczne, także tymi, których próżno szukać w tekstach Komentatora.

przedsięwzięcia uznawane za filozoficzne, ale te należące do *catena aurea* i uznane za odzwierciedlające niezmienną boską mądrość. Tymczasem awerroizm jest jawnie sprzeczny z prawdami wiary chrześcijańskiej i tradycją platońską, skoro neguje indywidualną nieśmiertelność i co za tym idzie – umniejsza ludzką godność, przydając człowiekowi poślednią rolę w kosmicznym porządku, jako że nasza dusza ulega zapomnieniu w nim wraz ze śmiercią. Jednocześnie należy zaznaczyć, że myśl awerroistyczna tak silnie była obecna w kulturze intelektualnej średniowiecznej i odrodzeniowej Europy, że w traktacie zaprojektowanym jak *Teologia* ... nie mogła zostać przemilczana⁹⁸.

⁹⁸ Jak pisze B. Copenhaver (*Ten arguments*, s. 479): „Tytuł równie długiego, co misternego dzieła Ficina, *Teologia Platońska o nieśmiertelności dusz*, oznajmia cel szerszy niż stworzenie kolejnego komentarza do *O duszy* Arystotelesa. Niemniej ten sam tytuł, poprzez uwydatnienie nieskończenie podawanego w wątpliwość tematu nieśmiertelności, zobligował Ficina do odniesienia się do bogatej perypatetyckiej tradycji, która wyrosła z gnomicznych komentarzy Arystotelesa o duszy i intelekcie”.

Prawdą jest, że znacznie zwiększoną popularność myśli awerroistycznej odnotowuje się w wieku XVI, co jest związane z upowszechnieniem druku, a więc i wzrostem liczby wydań dzieł Komentatora oraz rozwojem metod nauczania uniwersyteckiego. Szczególnie na określonych włoskich uniwersytetach za obligatoryjne uznawano czytanie Arystotelesa wraz z komentarzami Awerroesa (zob. Ch.B. Schmitt, *Renaissance Averroism Studied through the Venetian Editions of Aristotle-Averroes (with Particular References to the Giunta Edition of 1550–2)*, [w:] *L'Averroismo in Italia. Convegno Internazionale* (Roma, 18–20 Aprile 1977), *Atti Dei Convegni Lincei* 40, Roma 1979, s. 121–142 (repr. Ch.B. Schmitt, *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities*, London 1984, s. 121–142); por. G. Giglioni, *Introduction*, s. 8–9). Co więcej, według niektórych badaczy dopiero od *Quinquecento* można odnotowywać zewnętrzne i wewnętrzne dowody na toczenie się debat doktrynalnych nad adekwatną interpretacją awerroizmu, co należy uznać za przejaw ruchu, który można nazwać awerroizmem (por. ibidem, s. 10; G. Giglioni powołuje się na opinię D.N. Hassego zamieszczoną w „*Averroica secta*”: *Notes on the Formation of Averroist Movements in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy*, [w:] *Averroès et les Averroïsmes juif et latin: Actes du Colloque international*, Paris, 16–18 juin 2005, ed. J.-B. Brenet, Turnhout 2007, s. 307–31). Jednakże w *quattrocento* analiza i ocena myśli awerroistycznej nie zostały stłumione, ale wręcz stawały się bardziej kompleksowe, jako że ówcześni intelektualiści mieli znacznie wyższą świadomość wkładu Komentatora w rozumienie dzieła Stagiryty niż np. Siger z Brabantu (na co wskazuje F. van Steenbeghen np. w *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, Brussels 1938, dalsze referencje: G. Giglioni, *Introduction*, s. 10). W odniesieniu do Ficina należy zaznaczyć, że jego krytyka awerroizmu jest skoncentrowana na zagadnieniu jedności intelektu (w tym także na tezie, że umysł nie jest formą ciała) – ten punkt bowiem Florentyńczyk postrzega jako zagrażający religii chrześcijańskiej w najwyższym stopniu, a dystynktywny dla myśli Komentatora (obok wieczności

Bezsporne jest dążenie renesansowego filozofa do wykazania nieśmiertelności jednostkowej – jasne jest to nie tylko wobec zawartej w traktacie *confutatio Averrois*, ale i na podstawie analizy określonych argumentów przytaczanych i konstruowanych w związku z rozmaitymi filozoficznymi zagadnieniami, które bezpośrednio lub pośrednio dotyczą nieśmiertelności. Przede wszystkim dusza jest formą ciała i nie może być jedna dla wielu ciał, ale określona dla określonego ciała (liczba dusz odpowiada liczbie ciał); w odniesieniu do możliwości poznawczych: każda dusza cechuje się zdolnością zjednoczenia z formami wiecznymi, ale każda musi wykonać pewne działania intelektualne i moralne, by to zrealizować.

Florentyńczyk koncentruje się na wspomnianym powyżej problemie jedności intelektu (także w odniesieniu do uznania przez renesansowego filozofa duszy jako formy ciała⁹⁹) – ten punkt w rozważaniach Komentatora staje się

świata i teorii dwóch prawd). W tym miejscu przypomnieć należy, że problem dotyczący treści określeń „awerroizm” czy „awerroista” jest dość szeroko dyskutowany przez badaczy, jako że bardziej lub mniej adekwatnie ten ostatni określnik stosowano wobec filozofów, którzy negowali nieśmiertelność duszy lub prezentowali inne niezgodne z wiarą chrześcijańską poglądy (por. B. Copenhaver, *Ten arguments*, s. 447–448; tam też dalsze referencje na s. 448, 462–463). Nie roztrząsając tej polemiki, trzeba wskazać, że jednym z wyróżniających się elementów składowych wspomnianych określeń jest akceptacja nauki o jedności intelektu możliwościowego, a tę właśnie autor *Teologii...* poddaje obszernej krytyce. Jedną z relatywnie niedawnych propozycji podał J. Marenbon (*Dante's Averroism*, [w:] *Poetry and philosophy in the Middle Ages: a Festschrift for Peter Dronke*, ed. J. Marenbon, Leiden–Boston–Cologne 2001, s. 349–374), postulując, by za awerroistów uznawać myślicieli: (1) przyjmujących jedność intelektu materialnego, (2) koncentrujących się na adekwatnym odczytaniu tekstów Arystotelesa, nawet jeśli oznacza to przyjęcie pozycji niezgodnych z chrześcijaństwem, (3) uzasadniających postawę z punktu drugiego wobec bycia chrześcijanami. Jak widać, zagadnienie mononoizmu pozostaje uwydatnianą cechą awerroizmu. Por. także P.O. Kristeller, *Paduan Averroism and Alexandrism in the Light of Recent Studies*, [w:] *Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica (Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia IX)*, Firenze 1960, s. 47–156; B. Nardi, *Sigeri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Roma 1945 (por. G. Giglioni, *Introduction*, s. 10–12; szczególnie s. 16–21).

⁹⁹ Koncepcja ta została uznana za prawdę wiary w 1311 roku na Soborze w Vienne. Zob. rozdział 1 tego studium, s. 16. Precyzyjniej rzecz ujmując, należy zauważyć, że najobszerniej omawianym przez Ficina problemem jest ten dotyczący intelektu jako formy substancjalnej ciała (por. B. Copenhaver, *Ten Arguments*, s. 470), choć zagadnienie jedności intelektu oczywiście bezpośrednio się z nim wiąże. Przy czym w istocie takiego poglądu Awerroes nie prezentuje, ale Ficino najprawdopodobniej przypisuje go Komentatorowi za św. Tomaszem (*Summa contra gentiles*, 2.70.1; por. B. Copenhaver, *Ten Arguments*, s. 473–476).

jednym z głównych celów ficiniańskiej krytyki, co jest o tyle zrozumiałe, że właśnie wspomniane stanowisko tak jaskrawo pozostaje w sprzeczności z pieczołowicie wyjaśnianą na kartach *Teologii*... koncepcją wpisanego w ludzkie życie dążenia do poznania Boga i możliwości zjednoczenia z Nim poprzez najszlachetniejszą część duszy, jaką jest umysł¹⁰⁰. Awerroistyczne rozstrzygnięcia odłączają

¹⁰⁰ Przedstawiając myśl Awerroesa, Ficino pisze (*Theologia*, vol. V, XV.1, s. 12), że ponieważ Awerroes często zapoznawał się [tak, tak jest w oryginale] z nauką Arystotelesa o intelekcie (zgodnie z którą – jak wskazuje Ficino – intelekt nie ma domieszki natury cielesnej i śmiertelnej), przyjął trzy związane z nią wnioski. Zgodnie z pierwszym z nich intelekt nie jest ciałem, tzn. nie jest złożony z materii i formy. Drugi głosi, że intelekt nie jest jakością podzielną wraz z podzielnym ciałem, ani też nie jest od ciała zależny. Trzeci jest taki, że intelekt nie stanowi formy doskonalącej ciało ani też dającej mu życie lub nim zarządzającej, która tak ściśle łączyłaby się z ciałem, że wraz z materią tworzyłaby *compositum*, którego byt jest jeden. Florentyńczyk akceptuje dwa pierwsze wnioski, trzeci odrzuca, podążając w tym – jak sam deklaruje – za starożytnymi perypatetykami. Odrzuca zatem zaprzeczenie, że substancja intelektu jest formą doskonalącą ciało i jego życiodajnym aktem (por. przypis powyżej).

(*Averrois cum apud Aristotelem saepe legeret intellectum proculdubio nihil habere naturae corporalis mortalisque admixtum, sic accepit ut inde tria concluderet. Primum, intellectum non esse corpus, id est non componi ex materia atque forma. Secundum, non esse qualitatem aliquam cum corpore divisibilem aut ullo modo a corpore dependentem. Tertium, non esse formam talem, ut queat corpus perficere, vivificare et regere atque ita haerere corpori, ut ex materia et intellectus substantia unum fit compositum, cuius esse sit unum. Primum et secundum damus Averroi, tertium, si peripateticos veteres sequimur, nullo modo concedimus. Negat substantiam intellectus esse posse formam perfectricem corporis actumque vivificum*). Zob. także B. Copenhaver, *Ten Arguments*, s. 449–450. To streszczenie rozstrzygnięć Awerroesa dotyczących intelektu zaczerpnięte jest w znacznej mierze z *Komentarza do O duszy* Komentatora (zob. Awerroes, *Commentarium magnum*, s. 387–413), przy czym, w rzeczywistości przedstawione jako awerroesowskie twierdzenie, że intelekt nie jest formą ciała, nie jest bezdyskusyjnie takowym właśnie. Jak obszernie wyjaśnia B. Copenhaver (*Ten Arguments*, s. 474), przypisanie tej konstatacji Awerroesowi do pewnego stopnia może wynikać z Akwinaty interpretacji *Komentarza*, a amerykański badacz podkreśla (*ibidem*, s. 468–479) zależność Ficiniańskiego wykładu na temat Awerroesa od *Summy contra gentiles*. Jeśli chodzi o *Commentarium magnum*, znane było ono Ficinowi jedynie w trzynastowiecznym tłumaczeniu przypisywanym Michałowi Szkotowi, zob. M.J.B. Allen, *Marsilio Ficino on Saturn*, s. 89; B. Copenhaver, *Ten Arguments*, s. 465. O dostępności tekstów Awerroesa i innych myślicieli arabskich dla średniowiecznej i renesansowej Europy zob. Ch. Burnett, *Arabic into Latin: The Reception of Arabic Philosophy into Western Europe*, [w:] *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, eds. P. Adamson, R.C. Taylor, Cambridge 2005, s. 370–404 (dalsze referencje w podanym rozdziale).

wiedzę od konkretnego człowieka, umniejszając jego godność i niwecząc wysiłki wykazania jego nieśmiertelności (która ma wynikać z samego statusu bytowego duszy ludzkiej i związanych z nim zdolności poznawczych pozwalających na osiągnięcie przypisanego ludziom celu; oddzielenie intelektu oznacza odebranie podmiotowości człowieka w jego dążeniach i diametralną zmianę wspomnianego celu – byłoby nim już nie kognitywno-wolitywne dotarcie do Absolutu, ale złączenie z intelektem dla poznania powszechników, a nie jedynie rzeczy jednostkowych).

Ficino dokonuje *confutatio Averrois*, stosując taktykę, która – najogólniej rzecz biorąc – polega na powoływaniu się na stanowiska uznanych autorów odrzucających Awerroesa interpretację Arystotelesa (niekoniecznie pozostających jednocześnie w zgodzie z chrześcijaństwem) i merytorycznym odniesieniu się do samego zagadnienia intelektu jako formy ciała, przy czym jeśli chodzi o pierwsze z wymienionych (jakkolwiek punkty te zasadniczo łączą się ze sobą), określone poglądy nie zawsze są przez Florentyńczyka wiernie przytaczane, co do drugiego zaś, merytoryczna dyskusja jest bardzo rozbudowana i szczegółowa¹⁰¹, choć jednocześnie do pewnego stopnia pozostaje nieoryginalnym elementem rozważań, jako że w wielu fragmentach *de facto* stanowi powtórzenie elementów ficiniańskiej koncepcji filozoficznej bądź zostaje zaczerpnięta z innych źródeł.

Na początku XV księgi znajduje się lapidarny przegląd myślicieli, których odczytanie Arystotelesa istotnie różni się od awerroistycznego w zakresie nieśmiertelności dusz ludzkich (w tym jedności intelektu), co może zostać uznane za preludeum uwierzytelniające zasadniczą dezaprobatę koncepcji Komentatora, owo zestawienie wskazuje bowiem na wielość interpretacji niezgodnych z tą stanowiącą główny cel krytyki dokonanej przez Florentyńczyka¹⁰² (choć Ficino powołuje się na te opinie także w toku systematycznego uzasadniania fałszywości ustaleń Awerroesa). Pierwszym zarzutem stawianym Komentatorowi jest nieznajomość greki, która zaowocowała błędnym odczytaniem koncepcji

¹⁰¹ Tak o XV księdze pisze M.J.B. Allen, *Marsilio Ficino on Saturn*, s. 89: „Całość potężnej XV księgi w złożonej z XVIII ksiąg *summy* Ficina, *Teologii Platońskiej* – najdłuższej księgi – jest poświęcona szczegółowemu odrzuceniu stanowiska Awerroesa; i to nie zawsze na podstawie własnych neoplatońskich przekonań Ficina, jak można by przewidywać. Księga jest tak obszerna, tak wypełniona argumentami i szczegółami, tak wojownicza w obalaniu [awerroizmu], że nie pozostawia wątpliwości, iż odrzucenie argumentów wielkiego Araba – a zwłaszcza to, co postrzegał jako Awerroesa zaprzeczenie, że dusza jest formą substancjalną ciała – było stałą troską Ficina i prawdopodobnie jego wyrafinowanych czytelników florenckich”.

¹⁰² M. Ficino, *Theologia*, vol. V, XV.1, s. 8–10.

Stagiryty, czego początkowym uzasadnieniem jest właśnie wylistowanie autorów innych wykładni. Należy zwrócić uwagę na to, że konstytutywnym elementem odrzucenia awerroizmu, poza bezpośrednim wykazaniem błędności ustaleń Komentatora i ich konsekwencji, jest akcentowanie niezgodności tekstów Ibn Ruszda z myślą Arystotelesa, na którego autor *Teologii*... dość często się powołuje i którego darzy estymą. Ficino wszak nie konfrontuje doktryny platońskiej z arystotelesowską antagonistycznie, ale wykazuje tendencje konkordystyczne, chociaż główne założenia jego projektu filozoficznego – nie tylko deklaratywnie – mają przecież w dużym stopniu wymiar platoński i neoplatoński¹⁰³.

Biorąc zatem pod uwagę udział Ficina (nieznaczny, ale warty dostrzeżenia) w renesansowej polemice o wyższości Platona lub Arystotelesa, który polega na prezentowaniu stanowiska harmonizującego nauki greckich filozofów, można uznać, że ukazanie nieprzekraczalnej rozbieżności pomiędzy Stagirytą a Awerroesem jest równocześnie pośrednio obroną ficiniańskich (neo)platońskich pozycji¹⁰⁴. Strategia odrzucenia tez arabskiego filozofa obejmuje zatem m.in. nawiązywanie do opozycyjnych wobec niego myślicieli, w tym do Pletona, Proklosa i Temistiusza¹⁰⁵. Ficino szczególnie odwołuje się do starożytnych neo-

¹⁰³ Choć prawdą jest jednocześnie, że wpływ tekstów Platona i neoplatoników na myśl Ficina nierzadko traktowany jest przez badaczy hiperbolicznie (szczególnie w opracowaniach o wyższym poziomie ogólności, tj. słownikach czy encyklopediach). Por. np. G. Saitta: „istnieje dość rozpowszechniony przesąd, że filozofia Marsilia Ficina nie była niczym innym niż prostym odtworzeniem neoplatonizmu” (G. Saitta, *La filosofia di Marsilio Ficino*, s. 79). A take: M. Heitzman, *Studia nad Akademią Platońską we Florencji*, t. I–II, Kraków 1936, s. 32: „Zupełnie świadomie tej filozofii nie nazywamy platonizmem, gdyż nie jest ona stuprocentowym i czystym platonizmem. Kwestię tę zwykle się upraszcza, a raczej nie widzi się jej, sugestionując się zbyt wyznaniem samego Ficina, który na każdym kroku nazywa się platonikiem, powołując się ciągle na Platona i platoników”.

¹⁰⁴ Szczegółowo o stosunku Ficina do polemiki o wyższość koncepcji Platona lub Arystotelesa pisze J. Monfasani, *Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle Controversy*, s. 179–202. Dokonawszy analizy przebiegu tego sporu i adekwatnych fragmentów tekstów Florentyńczyka, autor uznaje, że (s. 196) właściwie *concordia philosophica* nie była dla filozofa celem samym w sobie, ale instrumentem w osiągnięciu celu, który stanowiło zwycięstwo prawdziwej pobożnej filozofii. Monfasani podaje referencje do prac dotyczących ogólnego ujęcia renesansowego sporu dotyczącego filozoficznej przewagi Platona lub Arystotelesa (s. 179).

¹⁰⁵ Ficino wspomina też Aleksandra z Afrodyzji, zaznaczając jednak, że przeinaczył on słowa Arystotelesa dotyczące nieśmiertelności duszy rozumnej (M. Ficino, *Theologia*, vol V, XV.1, s. 8), i cytując tego starożytnego komentatora Stagiryty, zwrócił uwagę, że pogląd o śmiertelności duszy pochodzi od samego Aleksandra (ibidem,

platoników, których teksty uznać można za jedne z najsilniej harmonizujących tradycję platońską i arystotelesowską. Jeśli chodzi o komentatorów, do najchętniej przytaczanych w XV księdze należy Temistiusz¹⁰⁶. Florentyńczyk ukazuje go jako myśliciela, który uważał, że Platon i Arystoteles nie różnią się co do koncepcji dotyczących umysłu, chociaż w istocie opinia taka przez Temistiusza nie została wyrażona¹⁰⁷.

Przed przedstawieniem zasadniczych argumentów na rzecz odrzucenia awerroizmu¹⁰⁸ Florentyńczyk w sposób dość skrótowy (biorąc pod uwagę obszerność omawianej tematyki w samym *Komentarzu* Awerroesa i licznosc nieodległych chronologicznie od aktywności intelektualnej Ficina traktatów odwołujących się do tego tekstu) prezentuje krytykowane stanowisko¹⁰⁹. Wskazuje

s. 10; pseudo-Alexander of Aphrodisias, *Problemata medica*, 2 prologus, [w:] J.L. Ideler, *Physici et medici greci minores*, 2 vols., Berlin 1841–1842 (przedruk: Amsterdam 1963), s. 53.5–9).

¹⁰⁶ Jak wskazuje J. Monfasani (*Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle Controversy*, s. 193–194), może się to wydawać nieco nierozumiale wobec faktu, że jednym z myślicieli mających największe zasługi dla harmonizowania nauki Platona i Arystotelesa spośród późnych antycznych komentatorów Stagiryty był Symplicjusz. Według autora artykułu jednak najprawdopodobniej Ficino nie czytał ani relatywnie krótkiej parafrazy *De anima* autorstwa Temistiusza, ani też obszerniejszego komentarza Symplicjusza.

¹⁰⁷ M. Ficino, *Theologia*, XV.19, s. 224: „Ponieważ Temistiusz potwierdził, że Platon, Arystoteles i Teofrast mieli ten sam pogląd na temat umysłu, jeśli chcemy z powodzeniem zakończyć tę peripatetycką dyskusję, tę samą platońską i peripatetycką prawdę rozproszoną wśród różnych interpretatorów połączmy w jedno”.

(*Quoniam vero Themistius asserit unam fuisse Platonis, Aristotelis, Theophrasti de mente sententiam, si cupimus Peripateticam hanc disputationem felici fine concludere, veritatem ipsam platoniam peripateticamque per plures dispersam interpretes ita colligamus in unum*).

J. Monfasani przypuszcza (*Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle Controversy*, s. 194–195), że taką opinię na temat oceny autorstwa Temistiusza wymienionych filozofów Ficino zaczerpnął z cytatu zawartego w *De unitate intellectus* Akwinaty, chociaż cytat ten wspomnianej opinii nie zawiera. Starożytny komentator pisze, że ze słów, które zebrał, w sposób oczywisty można ująć poglądy Arystotelesa, Teofrasta, a także Platona. Themistius, *Commentaire sur le traité de l'âme*, ed. G. Verbeke, Paris 1957, s. 244 (por. św. Tomasz, *De unitate intellectus*, V.116); tłum. W. Moerbeke: *Quod autem maxime aliquis utique ex verbis quae collegimus accipiat de his sententiam Aristotelis et Theophrasti, magis autem forte et ipsius Platonis; hoc enim promptum forte propalare*.

¹⁰⁸ Przedstawione powyżej oceny mają charakter wstępu.

¹⁰⁹ Dokładnej analizy tego wykładu dokonuje B. Copenhaver w *Ten Arguments in Search of a Philosopher*.

na cztery argumenty za tym, że intelekt nie jest życiodajnym aktem lub formą (które przyjmuje za naukę Awerroesa)¹¹⁰ – gdyby intelekt był formą ciała: (1) wraz z ciałem stanowiłby jeden byt i uczestniczyłby w cieple, a przecież stanowi coś odrębnego; (2) otrzymywałby wszystko jak materia, a zatem w sposób podzielony, więc nie mógłby uchwycić powszechnika; (3) nie postrzegałby niczego, bowiem materia nie ma wiedzy o tym, co posiada, a otrzymywałby formy w taki sam sposób; (4) nie mógłby mieć nieskończonej władzy, a przecież takową posiada¹¹¹. Następnie pada trojako uzasadnione twierdzenie, zgodnie z którym ludzki umysł jest jednym gatunkiem umysłu – jest jeden w gatunku i w związku z tym jeden numerycznie (skoro forma, która sama w sobie jest jedna w gatunku, może być podzielona tylko przez dodanie materii, a umysł nie może przecież być *particeps materiae*)¹¹². Wielość intelektów bowiem oznaczałaby, że: (1) istnieje wielość gatunkowych form poznawczych danej rzeczy materialnej – jedna w jednym umyśle i inna w innym, ale straciłyby wówczas powszechność; (2) formy przekazywane w procesie nauczania przez nauczyciela uczniowi byłyby te same gatunkowo, ale różne numerycznie, jednakże jest to możliwe w odniesieniu do rzeczy materialnych, skoro zaś wiedza jest niematerialna i umysł również, wówczas przekazywana byłaby numerycznie ta sama forma, a więc nauczyciel by ją tracił; (3) powszechne pojęcia poznanych rzeczy powinny być zgodne gatunkowo, ale różne numerycznie, jednak byłyby inne w jednym umyśle i inne w innym, więc potrzebne by było pojęcie o wyższym poziomie ogólności, takowe jednak ponownie podlegałoby temu podziałowi i tak *ad infinitum*¹¹³.

Dalej te poglądy umieszczone są w kontekstach: kosmologicznym (umysł ludzki jako najniższy z umysłów), fizjologicznym (funkcjonowanie w świecie zwierząt i ludzi) i psychologicznym (władze duszy ludzkiej)¹¹⁴. Wreszcie Ficino przedstawia poglądy przypisane przezeń zwolennikom Komentatora¹¹⁵: (1) inte-

¹¹⁰ Por. przypis 99 niniejszego rozdziału.

¹¹¹ M. Ficino, *Theologia*, XV.1, s. 12–14.

¹¹² Ten argument nie jest numerowany, B. Copenhaver proponuje nazwać go ekskursem (*Ten Arguments*, s. 451).

¹¹³ M. Ficino, *Theologia*, XV.1, s. 14–16; por. B. Copenhaver, *Ten Arguments*, s. 451–455.

¹¹⁴ M. Ficino, *Theologia*, XV.1, s. 18–20; por. B. Copenhaver, *Ten Arguments*, s. 455–457.

¹¹⁵ Nie wskazuje imiennie, kogo ma na myśli. Jedyne niedokładne dookreślenie pada w 17 rozdziale XV księgi, Ficino nazywa ich *recentiores Averroici* (*Theologia*, vol. V, XV.17, s. 196), choć nie można przyjąć, że tak wskazaną grupę ma na myśli każdorazowo, pisząc o awerroistach. B. Copenhaver wskazuje, że może chodzić o takie postaci, jak: Jan z Janduno, Paweł z Wenecji, Gaetano da Thiene, Niccolò Tignosi, Nicoletto

lekt składa się z dwóch substancji, które nazywane są *agens* i *capax*. Istotą pierwszej jest nieustanne rozumienie siebie poprzez siebie i stałe złączenie z intelektem receptywnym, więc i ten intelekt pojmuje bezustannie, a jednocześnie cechuje się zmiennością i czasowością wobec łączenia się w pojmowaniu ze zmysłową duszą ludzką; (2) wraz ze śmiercią człowieka zniszczeniu ulega jego wiedza, podobnie jak znikają obrazy w lustrze po jego zbiciu, umysł zaś tworzy akty pojmowania, gdy dana osoba łączy z nim treść swego myślenia i przestaje, gdy osoba ta przestaje, ale jednocześnie intelekt pojmuje bezustannie, biorąc pod uwagę całą ludzkość; (3) istnieje jeden intelekt oraz wiele ludzkich dusz, złączenie ich z intelektem nazywane jest *homo intellectualis* i cechuje się pojmowaniem, natomiast odłączenie to *homo cogitativus* i właściwie nie pojmuje on niczego¹¹⁶.

Wobec powyższej *narratio opinionis Averrois* należy przede wszystkim zadać pytanie o jej związki z kwestią jedności intelektu możliwościowego. U Ficina myśl Awerroesa i awerroistów zostaje sprowadzona do problemu umysłu jako formy ciała oraz jedności intelektu, który przez Florentyńczyka jest rozumiany jako substancja cechująca się określonymi władzami (a nie stanowiąca różne substancje). Trzeba zwrócić uwagę na to, że chociaż historia interpretacji arystotelesowskiej nauki o intelekcie stawiała się coraz bardziej złożona, w tym rozbudowywano ją terminologicznie (u samego Awerroesa również jest dość skomplikowana¹¹⁷), Florentyńczyk bardzo ją spłyca. Stosuje jedynie określenia

Vernia. Należy podkreślić jednak, że właściwie nie było dobrze określonych grup doktrynerskich awerroistów, czy to padewskich, czy bolońskich. Co więcej, większość włoskich arystotelików w istocie odrzucała koncepcję jedności intelektu, która stanowiła wyróżnik myśli awerroistycznej (por. M.J.B. Allen, *Marsilio Ficino on Saturne*, s. 90).

¹¹⁶ M. Ficino, *Theologia*, XV.1, s. 20–24; por. B. Copenhaver, *Ten Arguments*, s. 457–464.

¹¹⁷ Spośród obszernej literatury dotyczącej koncepcji intelektu i zdolności poznawczych ludzi u Awerroesa warto wymienić m.in.: H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, Oxford 1992; A. de Libera, *L'Intelligence et la pensée: Grand Commentaire sur le livre III du De anima d'Aristote, suivi de De l'âme*, Paris 1998; A. Hyman, *Averroes' theory of the intellect and the ancient commentators*, [w:] *Averroes and the Aristotelian tradition: sources, constitution, and reception of the philosophy of Ibn Rushd (1126–1198)*, Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum Cologne 1996, eds. G. Endress, J.A. Aertsen, K. Braun, Leiden 1999, s. 188–198; R.C. Taylor, *Intellect as Intrinsic Formal Cause in the Soul according to Aquinas and Averroes*, [w:] *The Afterlife of the Platonic Soul. Reflections on Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*, eds. M. El-Kaisy Friemuth, J.M. Dillon, Leiden 2009, s. 187–220; idem, *Remarks on Cogitatio in Averroes' „Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros”*, [w:] *Averroes and the Aristotelian Tradition*, s. 217–255; idem, *Cogitatio, Cogitativus and Cogitare:*

mens agens (jako odpowiednik *intellectus agens*) oraz *mens capax* (jako ekwiwalent dla *intellectus materialis* lub *possibilis*)¹¹⁸, ale właściwie, w toku przedstawiania stanowiska Awerroesa, ogranicza się do określeń *mens* lub *intellectus* bez dookreśleń, ponieważ – jak można sądzić – odnosi ten wykład do swojej koncepcji, której wspomniane rozróżnienie nie jest aspektem najistotniejszym. Uznawszy, podobnie jak św. Tomasz, że intelekt czynny i materialny przynależą do duszy i są – jak ona – niematerialne oraz niezniszczalne, renesansowy filozof nie analizuje statusów obydwu intelektów (a ich funkcje opisuje dość lakonicznie), ale koncentruje się na konsekwencji oderwania intelektu (ujętego zarówno bez zasadniczych, jak i bardziej subtelnych rozróżnień, jako tego, co poznaje rzeczy ponadzmysłowe i jest zdolne do zdobycia najwyższej wiedzy) od duszy. Co szczególnie istotne dla analizy przedstawienia myśli Awerroesa autorstwa Ficina, to również to, że rozumowania podane jako cztery *argumentationes* Komentatora w istocie korespondują z tymi podanymi przez Akwinatę w 59 rozdziale drugiej księgi *Summy contra gentiles*. Także pozostałe wywody uznane za awerroistyczne odpowiadają określonym *passusom* z tego dzieła¹¹⁹.

Remarks on the Cogitative Power in Averroes, [w:] *L'elaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age*, Rencontres de Philosophie Medievale Vol. 8, Turnhout 2000, eds. J. Hamesse, C. Steel, s. 111–146; idem, *Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics*, „Journal of the History of Philosophy” 36 (1998), s. 507–523; idem, *Improving on Nature's Exemplar: Averroes' Completion of Aristotle's Psychology of Intellect*, [w:] *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, eds. P. Adamson et al., London 2004, s. 107–30; A.L. Ivry, *Averroes on Intellection and Conjunction*, „Journal of the American Oriental Society” 86 (1986), s. 76–85; idem, *Averroes' Middle and Long Commentaries on the „De Anima”*, „Arabic Sciences and Philosophy” 5 (1995), s. 75–92; J.S. Hendrix, *Philosophy of Intellect in the Long Commentary on the De anima of Averroes*, (2012). School of Architecture, Art, and Historic Preservation Faculty Publications. Paper 26, http://docs.rwu.edu/saahp_fp/26 (dostęp: październik 2015); D.L. Black, *Conjunction and the Identity of Knower and Known in Averroes*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 73 (1999), s. 159–84; L. Szyndler, *Ibn Roszda teoria intelektu ludzkiego*; dalsze liczne referencje w tych pracach, także szerokie odniesienia do badań na temat św. Tomasza odczytania i krytyki Awerroesa, co ma szczególne znaczenie dla oceny *confutatio* Ficina, który najprawdopodobniej – co jest zaznaczone w kolejnym akapicie tekstu głównego – przedstawia poglądy Awerroesa, opierając się na wykładni Akwinaty, a nie rzetelnej lekturze dostępnych ówczesnie łacinnikom tekstów Komentatora.

¹¹⁸ Por. B. Copenhaver, *Ten Arguments*, s. 466–467.

¹¹⁹ Co do pochodzenia czterech głównych argumentów zob.: św. Tomasz, *Summa contra gentiles*, 2.59.3–2.59.6. Odpowiadające fargmenty zidentyfikowali M.J.B. Allen oraz J. Hankins w ich wydaniu *Teologii...* (ibidem, vol. V, przypisy 14–17). Por. także

B. Copenhaver, *Ten Arguments*, s. 470–472. Warto zaznaczyć, że w korespondujących częściach dzieła Akwinaty każdorazowo pada określenie *intellectus possibilis*. Ficino unika w wykładzie stanowiska, które ma zostać obalone, doprecyzowań – używa głównie pojęcia „mens” i rzadko stosuje dookreślenia.

Argument (1)

(*Theologia Platonica*, XV.1) *Si intellectus esset talis corporis actus, ex eo et corpore unum nasceretur compositum et unum esse compositi. Non potest autem ex eius congressu cum corpore unum fi eri, quin ipse evadat corporis particeps. Hanc participationem non admittit mens, quam esse ostendit ratio a corporibus absolutam.*

(*Summa contra gentiles*, 2.59.3) *Hoc autem oporteret esse, si [intellectus] esset mixtus alicui corpori. Et similiter si esset forma alicuius corporis: quia, cum ex forma et materia fi at unum, oportet quod forma participet aliquid de natura eius cuius est forma. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse mixtum corpori, aut esse actum seu formam alicuius corporis.*

Argument (2)

(*Theologia Platonica*, XV.1) *Si mens forma corporis esset, eodem pacto quaeque susciperet quo et materia suscipit corporalis. Quod enim est corporis forma nihil absque sua materia suscipit corporalis. Quod enim est corporis forma nihil absque sua materia suscipit. Materia vero quicquid suscipit, dividuo suscipit modo, unde formae rerum in ea divisae, temporales, particulares evadunt. Tales quoque caperet intellectus. Numquam igitur per suas formas universalem naturam aliquam comprehenderet.*

(*Summa contra gentiles*, 2.59.4) *Si esset forma alicuius corporis materialis, esset eiusdem generis receptio huius intellectus, et receptio materiae primae. Id enim quod est alicuius corporis forma, non recipit aliquid absque sua materia. Materia autem prima recipit formas individuales: immo per hoc individuantur quod sunt in materia. Intellectus igitur possibilis reciperet formas ut sunt individuales. Et sic non cognosceret universalialia.*

Argument (3)

(*Theologia Platonica* XV.1) *Materia formas, quas possidet, non agnoscit. Ita mens, si iuncta materiae per eius consortium eodem pacto caperet quo materia, nihil prorsus agnosceret.*

(*Summa contra gentiles*, 2.59.5) *Materia prima non est cognoscitiva formarum quas recipit. Si ergo eadem esset receptio intellectus possibilis et materiae primae, nec intellectus possibilis cognosceret formas receptas.*

Argument (4)

(*Theologia Platonica* XV.1) *Impossibile est in corpore infinitam ulla ratione esse virtutem. Mentis autem virtus est quodammodo infinita. Hinc effici vult, ut mens nullam habeat commercium cum materia.*

(*Summa contra gentiles*, 2.59.6) *Impossibile est in corpore esse virtutem infinitam. Intellectus autem possibilis est quodammodo virtutis infinitae: iudicamus enim per ipsum res infinitas secundum numerum, inquantum per ipsum cognoscimus universalialia, sub quibus comprehenduntur particularia infinita in potentia. Non est igitur intellectus possibilis virtus in corpore.*

Struktura *confutatio* obejmuje trzy nierównomierne części¹²⁰. Pierwsza z nich poświęcona jest uzasadnieniu uznania umysłu za formę ciała. Druga odrzuca awerroistyczną koncepcję umysłu oddzielnego, trzecia natomiast odpie-
ra koncepcję jednego umysłu dla całej ludzkości. W pierwszej Ficino wyjaśnia, że to, iż umysł jest formą ciała, wynika z porządku natury, a także tego, w jaki sposób przystępuje do ciała oraz jest obecny dla ciała i jest w nim¹²¹. Poza tym jest to oczywiste w świetle przekonań i działań człowieka, ponieważ (filozof podaje sześć dowodów): (1) człowiek jest zwierzęciem rozumnym, (2) człowiek po-
jmuje, (3) człowiek w sposób wolny się porusza, (4) władze duszy przeszkadzają sobie i poruszają siebie na zmianę, (5) umysł oddzielony nie potrzebuje fanta-
zji, (6) każdy intelekt jest władzą w duszy¹²². Druga część obejmuje odrzucenie argumentów awerroistów na rzecz umysłu oddzielnego¹²³, natomiast trzecia – odrzucenie ich uzasadnień istnienia jednego umysłu. Za tym, że umysł nie jest jeden, przemawiają znaki oraz pięć rozumowań, mianowicie nie jest jeden, po-
nieważ: (1) siedem konsekwencji tego jest zbyt wielu, (2) umysł zachowuje formy poznawcze i nieprzerwanie musi być nimi wypełniony, (3) ilekroć dwie osoby pojmują tę samą rzecz, tylekroć następują całkowite absurdy, (4) albo wiedza wielu ludzi jest ta sama, albo zbędne jakości znajdują się w tym samym człowieku, (5) w tym samym umyśle byłyby sprzeczności¹²⁴.

Pozostałe fragmenty prezentacji koncepcji Awerroesa i awerroistów przystają do określonych ustępów z rozdziałów 46–81 drugiej księgi *Summa contra gentiles* (dokładne referencje: B. Copenhaver, *Ten Arguments*, s. 472), których główną tematyką jest dusza ludzka i intelekt.

¹²⁰ Taki podział można wskazać, biorąc pod uwagę tematyczny układ rozdziałów, ale nie zawsze ma to odzwierciedlenie w treści, analizując bowiem określone zagadnienie, autor *Teologii*... czyni dygresje i podaje dodatkowe wyjaśnienia niekoniecznie bezpośrednio związane z tematem danego rozdziału.

¹²¹ M. Ficino, *Theologia Platonica*, vol. V, XV.2 *Confutatio Averrois. Quod mens sit forma corporis patet primum ex ordine naturae*. XV.3 *Quomodo mens propinquat corpori*. XV.4 *Quomodo mens adsit corpori*. XV.5 *Quomodo mens insit corpori*.

¹²² *Ibidem*, XV.6 *Quod mens sit forma corporis patet ex opinionibus actionibusque humanis. Ratio prima. Quia homo est animal rationale*. XV.7 *Ratio secunda. Quia homo intelligit*. XV.8 *Ratio tertia. Quia homo libere se ipsum movet*. XV.9 *Ratio quarta. Quia vires animae se vicissim tum impediunt, tum movent*. XV.10 *Ratio quinta. Quia separata mens non indiget phantasia*. XV.11 *Ratio sexta. Quia intellectus uterque est virtus in anima*.

¹²³ *Ibidem*, XV.12 *Solutio rationum averroicarum de mente separata*.

¹²⁴ *Ibidem*, XV.13 *Solutio rationum averroicarum de mente unica*. XV.14 *Signa quod non sit mens una tantum*. XV.15 *Rationes quod non sit mens una. Prima. Quia septem inde contingunt superflua*. XV.16 *Secunda. Quia mens species servat ac iamdiu plena omnium de-*

Jak wynika z samej struktury, problematyka argumentów przechodzi od metafizycznej do teoriopoznawczej, przy czym wzięwszy omawianą część *en bloc*, przeważa ta ostatnia¹²⁵. Jeśli chodzi o pierwszą część, przypisywany przez Ficina Awerroesowi wniosek, że dusza nie jest formą substancjalną ciała, jest ze sfery ontologicznej, jego odrzucenie zaś, poza takim właśnie aspektem, ma również wymiar psychologiczny i teoriopoznawczy. Przedstawiając porządek natury jako uzasadnienie dla uznania umysłu za formę ciała, Ficino, jakkolwiek jego wywody są dość drobiazgowe, odwołuje się przede wszystkim do zasady, której hołduje jako jednej z przewodnich w swoim projekcie filozoficznym, mianowicie do ciągłości cechującej kolejne sfery bytu. Korzysta z własnych ustaleń z wcześniejszych ksiąg i podaje rozliczne wyjaśnienia konieczności istnienia niecielesnej formy ciała¹²⁶ oraz odwołuje się do innych koncepcji mających wspierać to ustalenie¹²⁷. W kolejnych częściach (XV.3–XV.5) Florentyńczyk koncentruje się na sposobie łączenia się duszy z ciałem, który w żadnym razie nie zagraża integralności duszy i jej niezależności od ciała¹²⁸. Dalej (XV.6–7) przekonuje,

bet esse. XV.17 Tertia. Quia quotiens duo rem eandem intellegunt, totiens omnino sequuntur absurda. XV.18 Quarta. Quia vel eadem esset multorum hominum scientia vel superfluae qualitates in eodem. XV.19 Quinta. Quia contradictoria in eodem essent.

¹²⁵ Co wszak nie powinno dziwić, biorąc pod uwagę fakt, że *De anima* Arystotelesa i *Commentarium magnum* Awerroesa zawierają rozważania głównie psychologiczno-teoriopoznawcze.

¹²⁶ Ficino stosuje określenie „forma” bądź odnosząc się do sfer bytowych, które nazywa także w różnych miejscach substancjami, bądź do rodzajów tych substancji. Uzasadnień dokonuje poprzez wybór określonej cechy bytów wyższych i niższych (np. poziom doskonałości, przylegania do materii, nieskończoności i skończoności etc.) i każdorazowe wskazanie konieczności istnienia czegoś, co odznacza się posiadaniem danej cechy czy takiego jej natężenia, które świadczy o harmonijnej strukturze bytowej rzeczywistości (ibidem, XV.2, s. 26–46).

¹²⁷ Autor *Teologii...* powołuje się na myślicieli, którzy – jego zdaniem – również postulowali istnienie w porządku rzeczy czegoś pośredniego, tj. czegoś, co jednocześnie jest inteligibilne, ale i związane z ciałami. Parafrazując słowa Proklosa (*In Timaeum*, 1: 10–11), Porfirusza (*In Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*, ed. A.R. Sodano, Napoli 1964, 31) i Timajosa z Lokri (*De natura mundi et animae*, ed. W. Marg, Leiden 1972, 5, 94b; nawiązania zidentyfikowane przez J.M.B. Allena i J. Hankinsa – *Theologia*, vol. V, s. 335), nie wskazuje na odmiennność ich teorii ontologicznych, ale koncentruje się tych ustaleń filozofów, które uznaje za użyteczne dla własnych celów.

¹²⁸ Głównym punktem Ficiniańskich wysiłków jest tu wykazanie, że złączenie duszy z materią nie zmienia jej i że jako zarządzająca ciałem sama nie przyjmuje cech cielesności, lecz pozostaje niepodzielna. Omawiając zagadnienie obecności duszy w ciele, filozof posiłkuje się różnymi analogiami mającymi zobrazować jej relację do ciała, z któ-

że o tym, iż umysł stanowi formę ciała, świadczy definicja człowieka jako zwierzęcia rozumnego i sposób, w jaki człowiek pojmuje. Kontestując Awerroesa, pisze, że wspomniana definicja nie miałaby zastosowania, gdyby umysł był oddzielony, wówczas bowiem nieadekwatna byłaby *differentia specifica*¹²⁹.

W odniesieniu do aktywności poznawczej zaś wskazuje, że zwolennicy Ibn Ruszda, wbrew Arystotelesowi, nie mogą powiedzieć, że człowiek pojmuje, skoro taki akt (w ścisłym sensie) dotyczy jedynie umysłu, a nie połączenia go z niższymi władzami kognitywnymi (wszak Arystoteles podaje, że umysłowe pojmowanie jest właściwe człowiekowi, bardziej właściwe niż doświadczenie zmysłowe¹³⁰). Poza tym Ficino wnioskuje na podstawie fragmentów *De anima*, że Stagiryta uznaje duszę za naturalny akt ciała, co stoi w jawnej sprzeczności z uznanym za awerroistyczny wniosek¹³¹. Następnie renesansowy filozof potwierdza swoje zdanie co do funkcji umysłu, przyjmując za pewnik wolne działanie człowieka (XV.8), które wymaga rozumnego podporządkowania się woli, a przekonanie o jej słuszności następuje poprzez pojmowanie (gdyby zaś było ono oddzielone od człowieka, nie można by o nim mówić, że porusza się/postępuje w sposób wolny). Co więcej, w kierowaniu ciałem umysł nie potrzebuje fantazji, a ujawnia się to w tym, że skłania ciało do określonej aktywności pomimo przeciwnej skłonności fantazji. Ta niezależność jednak w żaden sposób nie oznacza przynależności fantazji i umysłu do różnych substancji, gdyż (XV.9) są one ze sobą w takim związku, że gdy jedno wykonuje swoją aktywność, drugie jej zaprzestaje (gdy umysł kontempluje, fantazja „milczy”, kiedy zaś fantazja dominuje, umysł „ustępuje jej pola”), a to przemawia za ich obecnością w jednej duszy, byciem władzami jednej duszy. Relacja między nimi pozostaje ścisła, tymczasem przyjęcie umysłu oddzielnego oznaczałoby zbędność fantazji (XV.10), nie można by było wskazać zasadnego powodu, dla którego w ogóle miałoby dochodzić do połączenia intelektu z fantazją.

rych za jedną z najbardziej adekwatnych uznaje tę o świetle i powietrzu (światło świeci samo z siebie, a powietrze dzięki niemu; co więcej, światło jest całościowo w każdej części powietrza, a tak właśnie jest obecna dusza w ciele; o świetle i powietrzu por. Plotyn, *Enneady*, 4.5.4–7).

¹²⁹ Ficino pisze, że definicja ta nie może być zaakceptowana na gruncie koncepcji Awerroesa, skoro arabski myśliciel uznaje człowieka za połączenie *ratio cogitatrix* (która jest odpowiednikiem *ratio particularis*, czyli rozumu szczegółowego, u św. Tomasza nazywanego też *vis cogitativa*, i co ważne, nie stanowi ona rozumu w ścisłym sensie, jest bowiem władzą zmysłowo-intelektualną) i umysłu. Należy raczej uznać wówczas, że pojedyncze osoby stanowią jednego człowieka i wiele zwierząt.

¹³⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 10.7.1177a11–1177b26.

¹³¹ Arystoteles, *O duszy*, 2.1.412–2.2.414.

Jak wskazuje Ficino, skoro awerrości uznają intelekt za doskonalszy od duszy ludzkiej¹³² i oddzielony od niej, należy stwierdzić, że sam z siebie pojmuje on zarówno to, co odeń wyższe, jak i formy ciał i nie potrzebuje stale wyobrażeń fantazji do ujęcia tego, co cielesne, a także raczej używa wiedzy, niż ją przyjmuje¹³³. Jeśliby założyć natomiast, że dzięki wyobrażeniom intelekt doskonali się, to czyniłby to dzięki czemuś pośredniemu, zmiennemu. W innym przypadku, tj. jeżeli staje się mniej doskonały, w jaki sposób dążyłby do tego? Oprócz tego zjednoczenie duszy ludzkiej z oddzielnym intelektem nie ma dla niej sensu, nie może ona bowiem przyjąć żadnych wiecznych zasad, żadnych powszechników. Zresztą właściwie nie można w takim przypadku mówić o zjednoczeniu, ponieważ nie następuje w jego efekcie połączenie rzeczy wyższych i niższych, jako że nie prowadzi ono do powstania jakiegoś jednego bytu¹³⁴.

Ostatni dowód zawarty w części pierwszej to wykazanie, że awerroistyczne stanowisko, zgodnie z którym intelekt czynny i receptywny stanowią dwie substancje (*essentiae*), jest i zbyteczne, i absurdalne (XV.11). Zbyteczne – dlatego że jedna istota (substancja) wystarcza dla tworzenia i przyjmowania form, jeśli zawiera przeznaczone do tego dwie władze. Absurdalna, ponieważ byt substancjalny nie może być utworzony z dwóch istot, z których każda jest w akcie, a należałoby tak przyjąć, skoro intelekt czynny jest w akcie z definicji, a receptywny nie może stanowić czystej potencji, jak chcą awerrości, gdyż nie odróżniałby się wówczas od materii pierwszej (Ficino podaje szereg rozumowań, dlaczego takie określenie *mens capax* jest nie do utrzymania). Wreszcie po raz kolejny następuje odwołanie do Arystotelesa, który w *De anima* nie nazywa intelektów różnymi substancjami, ale częściami duszy i dwiema różnymi władzami w duszy¹³⁵.

W drugiej z wymienionych części Ficino odpira pogląd o oddzieleniu umysłu od ciała (XV.12), przedstawiając analizy statusu bytowego duszy i związanych z tym jej cech oraz różnicy między odczuwaniem a pojmowaniem. Czyni to przede wszystkim na podstawie ustaleń zaczerpniętych z własnej teorii

¹³² Której w awerroizmie najwyższą władzą ma być *ratio cogitatrix*, czyli odpowiednik fantazji u Ficina.

¹³³ Jak można z tego wnioskować; inaczej natomiast jest w przypadku, gdy umysł przynależy do duszy o także niższych władzach i dusza ta funkcjonuje w ciele (co jest elementem koncepcji ficiniańskiej). Jeśli chodzi o poznawanie rzeczy cielesnych, intelekt czynny, jako będący w wiecznym akcie, może dostosowywać formy inteligibilne do tego, co jednostkowe i cielesne, więc zjednoczenie z fantazją nie jest do tego niezbędne (M. Ficino, *Theologia*, XV.10, s. 118).

¹³⁴ To zjednoczenie Ficino nazywa *monstrum*, skutkuje bowiem tworem, który ma jeden umysł, tj. jedną głowę i dużą liczbę kończyn. Por. ibidem, s. 118–120.

¹³⁵ Arystoteles, *O duszy*, 2.2.413a–b, 3.4.429a.

sposobu funkcjonowania duszy, w tym specyfiki złączenia z ciałem przy jednoczesnym zachowaniu niezależności od niego, ale całkowitej jej obecności w każdej części ciała¹³⁶.

W trzeciej części Florentyńczyk zaprzęga rozliczne argumenty w celu potwierdzenia, że umysłów jest wiele. Najpierw (XV.13) pisze, że ilość form cielesnych jest związana z materią, z którą się łączą, natomiast liczebność dusz rozumnych wynika z ustanowienia Opatrzności, a poza tym wielość (i różnorodność) dusz jest opisana przez filozofów¹³⁷. Następnie przystępuje do obalenia przedstawionych w *narratio* poglądów Awerroesa. W odpowiedzi na zarzut, że w numerycznie różnych intelektach formy także są odmienne i nie stanowią powszechników, wskazuje, że nie tyle pojmowane są one same, ile to, do czego się odnoszą, czyli powszechne rozumne zasady rzeczy. W odniesieniu do problemu przekazywania tej samej wiedzy przez nauczyciela uczniowi zbija go przede wszystkim argumentem na rzecz istnienia form wrodzonych¹³⁸. Jeśli natomiast chodzi o postępowanie *ad infinitum* w poszukiwaniu form wspólnych dla tych znajdujących się w różnych umysłach, a zatem cechujących się partykularnością, Florentyńczyk pisze, że *species* w umyśle odnoszą się do powszechnej zasady danej rzeczy, podobnie jak oczy dwojga ludzi widzą tę samą rzecz. Pisząc o znakach tego, że umysł nie jest jeden (XV.14), autor sięga po uzasadnienie na podstawie samoświadomości umysłu danego człowieka; uważa, że interpretacja Awerroesa jest paradoksalna i podczas gdy propozycje innych myślicieli (Temistiusza, Plotyna czy Awicenny¹³⁹) można uznać za prawdopodobne, Ibn Ruszda – nie; wyja-

¹³⁶ Filozof w znacznej mierze powtarza racje wyłożonej przez siebie koncepcji, według której dusza jest aktem Boga i dlatego jest nieśmiertelna, ale naturalne jest dla niej zjednoczenie z ciałem niewymagające zmieszania jej z tym, co cielesne. Odnosnie do różnicy pomiędzy odczuwaniem i pojmowaniem, po raz któryś z kolei przypomina o arystotelesowskiej nauce, że to człowiek poznaje, więc odczuwanie następuje za pośrednictwem ciała, a pojmowanie niekoniecznie, ale wciąż dotyczy człowieka jako *compositum*, ponieważ dusza jest aktem ożywiającym ciało (M. Ficino, *Theologia*, vol. V, XV.12, s. 144–148).

¹³⁷ Platona, Plotyna, Proklosa, Dunsza Szkota (ibidem, s. 150–154).

¹³⁸ Ficino podaje szereg argumentów na istnienie form wrodzonych, polemizując na ten temat z Epikurem w 3 rozdziale XI księgi. Skupia się głównie na świadczącym o tym sposobie poznania ludzi i cech duszy wynikających z jej statusu bytowego.

¹³⁹ M. Ficino, *Theologia*, vol. V, XV.12, s. 162. Interesujące jest szczególnie to, że przedstawiona przez Ficina opinia Temistiusza, zgodnie z którą jest jeden intelekt oświetlający i wiele intelektów częściowo oświetlających, a częściowo oświetlanych, także znajduje się w *De unitate intellectus* Akwinaty. M.J.B. Allen i J. Hankins wskazują, że jest to nawiązanie do komentarza do *De anima* Temistiusza (*Commentaire*, s. 234–

śnia, że poprzez samą władzę umysłu pałamy nienawiścią do poglądu o jedności intelektu. Spośród argumentów dowodzących, że nie istnieje tylko jeden umysł, pierwszy obejmuje siedem niekoniecznych wniosków płynących z obalanego poglądu (XV.15). Przykładowo przyjęcie jedności intelektu czynnego, który pojmuje siebie, oznacza, że jest świadomy swojej aktywności, w tym oświecania intelektu biernego, więc wie, w jaki sposób intelekt ten jest poruszany przez simulacra, a poprzez to pojmuje je same – zatem formuje siebie w nich, a nie jest przez nie formowany (co stanowi element nauki awerroistów). Poza tym skoro receptywny intelekt wchodzi w kontakt z wytworami fantazji, aktywny również, przeto także ujmuje rzeczy podległe upływowi czasu i zbyteczne jest łączenie go z intelektem receptywnym, on samo bowiem jest skuteczny i ma zdolność przygotowawczą wobec intelektu receptywnego i fantazji. Analogicznie niekonieczne staje się poznanie za pomocą obrazów fantazji. To samo dotyczy formowania – zbędne okazuje się ciągle formowanie *capax*, skoro już raz istotowo został uformowany przez *agens*.

Wreszcie przyjęcie istnienia jednego intelektu jest kłopotliwe ze względu na to, że oznacza pojmowanie przezeń w każdym momencie tej samej rzeczy tysiące razy i częste tkwienie w błędzie, co dla tak pojmowanego umysłu skutkuje paradoksami w postaci albo nieustannego błędzenia, albo pełnego oddalenia od tego, co zmienne i jednostkowe. Za wielością umysłów przemawia także tkwienie w nich form i ich status bytowy i status bytowo-poznawczy samych umysłów (XV.16). Filozof wyjaśnia, że obecność wytworów fantazji nie jest potrzebna do uaktualniania i zachowywania form poznawczych. Jeśli formy umysłu zależałyby od simulacrów jak cienie od ciał, nie miałyby w sobie nic doskonalszego niż simulacra. Tymczasem są one związane z wiecznymi zasadami rzeczy i cechują się stabilnością, w ich ocenie zatem i przechowywaniu umysł nie zależy od niższych władz. Zbyteczne jest awerroistyczne postulowanie tworzenia ciągle nowych form wobec podawania przez fantazję danych dotyczących tej samej rzeczy. Cały proces polega na tym, że:

237), ale zestawiając wspomniany fragment z *Teologii*... z tym z *De unitate intellectus*, można uznać, że przypuszczenie J. Monfasanego dotyczące nieznaności przez Ficina oryginalnych dzieł Temistiusza jest słuszne. M. Ficino, *Theologia*, XV.14, s. 162: *Multo vero probabilius, immo verius dixisset Averrois, si vel cum Themistio unicum intellectum introduxisset illuminantem, multos vero partim illuminatos partim illuminantes (...)*. Św. Tomasz, *De unitate intellectus*, V. 116: *Et ut Graecos non omittamus, ponenda sunt circa hoc verba Themistii in commento. Cum enim quaesivisset de intellectu agente, utrum sit unus aut plures, subiungit solvens: „aut primus quidem illustrans est unus, illustrati autem et illustrantes sunt plures”*.

Gdzie substancja [umysłu] jest zawsze w akcie, formy przechodzą z aktu do trwałej dyspozycji i odwrotnie, a pojmowanie przechodzi z bytu do niebytu i odwrotnie. I formy nie potrzebują obrazów, aby [formy] zostały zachowane (...). Zatem potrzebujemy zapożyczania obrazów dla pojmowania powszechnych natur ciał, jednak w intuicyjnym oglądzie boskich form nigdy nie używamy adekwatnych wytworów fantazji, lecz raczej prawdziwych, którym [te] obrazy towarzyszą. Przeto jasne jest, że same pojęcia rzeczy boskich są zachowywane nie przez obrazy, które gromadzą się w sposób akcydentalny, ale przez sam umysł już przygotowany poprzedzający namysł¹⁴⁰.

W samej naturze umysłu zaś nic nie przeszkadza w jego wzniesieniu się ku wieczności, gdzie funkcjonuje bez danych fantazji. W kolejnym rozdziale (XV.17) autor odrzuca jedność umysłu na podstawie absurdów wynikających z pojmowania przez dwoje ludzi tej samej rzeczy, to bowiem zachodzi poprzez: (1) jedną formę i jedno pojmowanie, (2) bliźniacze formy i bliźniacze pojmowania, (3) jedną formę i dwa pojmowania, (4) dwie formy i jedno pojmowanie. Pierwsza opcja zostaje odrzucona, jako że zaprzestanie pojmowania przez jedną osobę wymagałoby tego samego u drugiej; argument o analogii do aktu ożywiającego, którego efekt dotyczy różnych kończyn, jest nieadekwatny, jako że jedno rozumienie nie może odbywać się w jednym miejscu, a w innym nie, bo w ogóle nie dochodzi doń w przestrzeni. Jest to absurdalne także w świetle tego, że odrzucenie ujmowania formy przez jedną osobę oznacza dla umysłu konflikt, gdy druga osoba uznaje to pojmowanie za wartościowe i je kontynuuje. Trzecia

¹⁴⁰ Ibidem, vol. V, XV.16, s. 178: *Ubi substantia semper est actu, species, ex actu migrat in habitum atque contra, intelligentia ab esse in non esse atque e converso. Neque simulacris indigent species ut servantur, quippe cum ipsi etiam phantasmatum assertores confitentur. Quamvis ad intellegendas communes corporum naturas simulacris propriis egeamus, tamen ad formarum intuitum divinarum non simulacris umquam propriis nos uti solere, sed naturis potius ipsis quas simulacra comitantur. Hinc apparet ipsas divinarum notiones in mente non a simulacris, quae per accidens confluunt, sed ab ipsa mente per antecedentem speculationem iam praeparata servari.*

Głównym zamiarem Ficina jest potwierdzenie istnienia wrodzonych form poznawczych i niezależności umysłu od fantazji w procesie poznawczym przy zastrzeżeniu, że chodzi o proces ponad lub poza jego etapem dotyczącym ujmowania rzeczy jednostkowych, wszak niezbędność fantazji w aktywności kognitywnej wykazywał w rozdziale poświęconym rozwikłaniu awerroistycznej argumentacji na rzecz istnienia (jednego) umysłu oddzielonego (M. Ficino, *Theologia*, vol. V, XV.12, s. 134–148). Niemniej jednak istotne jest też wykazanie absurdalności bezustannego tworzenia form w aktach poznawania tych samych rzeczy.

opcja nie może się ostać, skoro simulacra są bliżej form niż aktu pojmowania, więc różnorodność tworów fantazji wpłynęłaby raczej na zróżnicowanie form. Poza tym gdyby jedna forma odznaczała się różnorodnością względów wobec odmiennych przedmiotów, nie stanowiłaby zasady pojmowania. Wreszcie nie jest możliwe, by jedna władza działania lub poznawania poprzez jedną formę w jednym momencie mogła tworzyć numerycznie różne operacje w odniesieniu do tego samego przedmiotu. Co do czwartej opcji – jeśli różnorodność simulacrow oddziałuje na różnorodność form, tym bardziej różnorodność tych ostatnich wpłynęłaby na różnorodność aktów pojmowania. Pozostaje druga możliwość, którą Ficino utrzymuje w mocy, przy czym formy muszą się czymś różnić i nie może się to odbywać poprzez nie same (byłyby formami czegoś innego, a nie tej samej rzeczy), ani poprzez coś przypadkowego (nic takiego w nich być nie może), pozostaje zatem podłoże, a więc odmienne umysły, co zgadza się z ficiniańską koncepcją.

Jedności intelektu przeczy też konsekwencja w postaci tej samej wiedzy u wielu ludzi lub zbyt dobre jakości u tego samego człowieka (XV.18). Uzasadnienie obejmuje rozumowanie, że gdy różne osoby ujmują wiele rzeczy tego samego gatunku, pomimo różnorodności obrazów wspomnianych rzeczy ujmują jeden gatunek w jednym akcie poznawczym, skoro istnieje tylko jeden umysł (to z kolei rodzi wspomniane już problemy z określeniem, co się dzieje z wiedzą jednego człowieka, gdy drugi przestaje ją ujmować, a pierwszy nie). Co więcej, ponieważ trwała dyspozycja do danej wiedzy (*habitus*) także jest związana z aktywnością umysłu, a nie fantazji, więc również byłaby jedna. Skoro zaś intelekt zachowuje gatunki i trwałe dyspozycje, każdy, kto pojmuje poprzez ten intelekt (jego pojmowanie jest pojmowaniem tego intelektu), pojmuje wszystko, co jest wiedzą żyjących wcześniej i obecnie ludzi¹⁴¹.

Co do jakości, te, które są jedne w gatunku, są też jedne numerycznie, jeśli mają to samo podłoże i o ile nie pochodzą od czegoś zewnętrznego, ale przyjmują naturę tego podłoża. Jednak w fantazji zależą od zewnętrznych przedmiotów i jest ich tyle, ile simulacrow, nawet jeśli należą do tego samego gatunku. Wreszcie przeciw jedności intelektu świadczy fakt, że musiałyby w nim być rzeczy sprzeczne, a takowe nie mogą być w tym samym podłożu (XV.19).

¹⁴¹ Nie jest zasadna ewentualna odpowiedź Awerroesa, że skoro człowiek pojmuje poprzez intelekt złączony z wytworami fantazji, a te ostatnie są różne dla różnych ludzi, wiedza kogoś jednego nie stanowi wiedzy kogoś drugiego. Brak zasadności wyjaśniony jest poprzez wskazanie, że umysł wyposażony w *species* w akcie może kontemplować sam przez siebie (co – jak wskazuje Ficino – potwierdza Arystoteles), bez tworów fantazji (ibidem, XV.18, s. 208–210).

Ani przeciwne, ani sprzeczne rzeczy nie mogą mieć tego samego podłoża. Formy, które są przeciwieństwami poza duszą, nie są takimi w niej, ponieważ tracą swoją naturę, przekształcane w jakość duszy, jakość ta jest natomiast w pewnym sensie imaginatywna. Jednakże zgoda na coś lub zaprzeczanie, chcenie i niechcenie zachowują swą sprzeczną władzę, nie może więc umysł jednocześnie przyznawać coś i to odrzucać, ani też postrzegać coś jednocześnie tak i inaczej, co musiałoby się dziać w jednym umyśle postulowanym przez Awerroesa.

Można uznać, że *confutatio* jest swoistym apendyksem do całej architektury filozoficznej Ficina, w tym głównie do jego teorii poznania. Musi bowiem w odpowiedzi na przyjęte przezeń awerroistyczne wnioski rozwinąć analizę procesu poznawczego, doprecyzować to, co wcześniej zostało ledwo zarysowane, lub skonfrontować swoje ustalenia z tymi uznanymi za błędne. Księga XV jest też nieustannym podkreśleniem doskonałości umysłu w obrębie duszy i jego współpracy z niższymi władzami przy jednoczesnej zdolności oddzielenia się od nich bez utraty charakterystycznych dlań zdolności poznawczych. Poza wspomnianymi odwołaniami do starożytnych komentatorów w zakresie odrzucania koncepcji Awerroesa Ficino podaje argumenty *ex auctoritate*, chętnie cytując Platona, neoplatoników i samego Arystotelesa, przy czym słowa Stagiryty są przez niego przytaczane, gdy świadczą o niezgodności z nimi myśli Awerroesa, gdy natomiast arystotelesowskie ustalenia są rozbieżne z ficiniańskimi, autor *Teologii*... bądź je przemilcza, bądź odwołuje się do wspierających jego tezy rozważań platońskich¹⁴². Co więcej, w obalaniu stanowiska awerroistycznego Fi-

¹⁴² Przykładowo, odnosząc się (M. Ficino, *Theologia*, vol. V, XV.7, s. 94) do słów Arystotelesa, że to, co powstaje, musi ulec zniszczeniu (np. *De generatione et corruptione*, 336a24–336b25 i *passim*), zaznacza, że nie dotyczy one duszy, jako że nie została zrodzona poprzez ruch, ale momentalnie. Poza tym pochodzi od Boga bez żadnego zapośredniczenia, a zatem mocą bożą może być zachowana, co odkryć miał Pitagoras, a dowieść Platon (*Timajos*, 41a–42e; przy czym wspomnieć należy jednocześnie, że w *De anima* (413b) Arystoteles pisze, iż wydaje się, że umysł jest innym rodzajem duszy i tylko on jest zdolny do oddzielenia od ciała, jak coś wiecznego od rzeczy niszczonej). W innym miejscu (M. Ficino, *Theologia*, vol. V, XV.10, s. 110), wskazując, że awerroesowski oddzielony umysł nie potrzebuje fantazji, Ficino pisze, że taki pogląd jest niezgodny z Arystotelesem, według którego umysł nie pojmuje niczego bez obrazów (*simulacra*; *De anima*, 3.7.431a15–17), ale nie wspomina w tym miejscu, że w jego własnej koncepcji simulacra nie są potrzebne umysłowi (gdy jest odłączony od ciała). Jeszcze innym przykładem mogą być wyjaśnienia Florentyńczyka (M. Ficino, *Theologia*, vol. V, XV.16, s. 184), według których powstaje pytanie, skąd jest wiedza awerroesowskiego umysłu o wszystkich rzeczach, skoro jest uważany za taki, który w pojedynczych momentach poprzez fantazje wszystkich ludzi czerpie *species* rzeczy. I skoro umysł ten nie

cino w znacznej mierze korzysta także z własnych rozstrzygnięć – przedstawiony we wcześniejszych księgach traktatu wykład dotyczący statusu ontycznego duszy oraz jej władz i przebiegu procesu poznawczego jest głównym punktem odniesienia dla argumentów, za pomocą których Florentyńczyk odrzuca rozwiązania przedstawione w *narratio opinionis Averrois*. Warto przy tym podkreślić, że sprowadzając te rozwiązania do absurdu lub wskazując na ich niezgodność ze starożytnymi autorytetami filozoficznymi, konstruuje rozwinięcia badanych problemów, wpisawszy je w ogólną, wyłożoną wcześniej koncepcję. Analizy te cechują się dużą szczegółowością i stanowią interesujące (wobec tak często postulowanych źródeł własnego projektu) nawiązania do tradycji perypatetyckiej.

Co ciekawe, jeśli chodzi o drugi z wymienionych aspektów, w przedstawianej argumentacji Ficino wykazuje się znajomością terminologii charakterystycznej dla perypatetyckich zagadnień i dyskusji, które nie znalazły zastosowania w jego przedsięwzięciu filozoficznym (lub zostały wykorzystane w sposób szczątkowy)¹⁴³. Świadczyć to może o prawdziwie głębokim zaangażowaniu Florentyńczyka w napisanie traktatu mającego na celu apologię nieśmiertelności duszy, którego (założona) kompleksowość wymaga odniesienia się także do spekulacji, które nie stanowią pierwszego przedmiotu zainteresowania renesansowego filozofa.

Właściwie główne elementy scenariusza obalenia awerroizmu to wykazywanie nieprawdziwości tej myśli i zestawianie (krytyczne) jej z własną koncepcją, w tym z myślą platońską i neoplatońską oraz wskazywanie na jej niezgodność z filozofią Arystotelesa (za pomocą odwołań do samego Stagiryty lub jego

miał początku, a także ludzie byli od zawsze, posiadał wszystkie *species* i trwale dysponuje wielokrotnie na tysiące lat przed nami. Dokładniej rzecz ujmując, nigdy nie otrzymał pierwszych *species*, ponieważ nigdy nie było pierwszego pojmującego człowieka, więc *species* są nim lub z jego istoty – Arystoteles jednak nie zgodziłby się na to. Zatem po raz kolejny Ficino wskazuje na niezgodność Awerroesa z Arystotelesem, ale podając tę argumentację, nie odnosi się do własnej teorii poznania, na którą – na podstawie tych samych rozważań – Stagiryta również by nie przysłał.

¹⁴³ Poza omówionymi pojęciami *mens agens* oraz *mens capax* w ficiniańskiej koncepcji nierzadko stosowana jest terminologia charakterystyczna dla rozważań dojrzałego średniowiecza. Przykładowo w *Teologii...* występują tak charakterystyczne dla scholastyki terminy, i.a.: *intentio* (M. Ficino, *Theologia*, vol. II, VIII.1, s. 264), *remissio* i *intensio formarum* (ibidem, vol. I, I.3, s. 38; vol. V, XV), *habitus* (ibidem, XV.18, s. 208–210; jakkolwiek jest to łaciński odpowiednik greckiego ἐξίς, terminu silnie akcentowanego u Platona i rozwiniętego w powszechnie znaną koncepcję u Arystotelesa; stanowi też ważny element myśli Tomaszowej). Ficino ma również świadomość zagadnienia zasady jednostkowienia (ibidem, vol. V, XV.13, s. 148–150).

komentatorów i św. Tomasza¹⁴⁴). Pomimo pewnych słabości wspomnianych w akapicie powyżej (w tym tych wynikających już z samego dość nierzetelnego przedstawienia poglądów przypisanych Awerroesowi) argumentacja skonstruowana przeciw rozstrzygnięciom arabskiego filozofa cechuje się dużą różnorodnością tematyczną i szczegółowością, przy czym jej większość dotyczy zagadnień poznawczych, przede wszystkim tego, jak i co umysł ludzki poznaje. Ficino przeprowadza rozległą krytykę myśli awerroistycznej w obronie uczestnictwa każdego ludzkiego umysłu w boskości, które stanowi jedną z jego głównych konstatacji. Polemiki umieszczone w XV księdze zawierają liczne bezpośrednie i pośrednie nawiązania do zdolności człowieka do poznania Boga, jako że to właśnie ona jest centralnym elementem teoriopoznawczych, a nawet ogólniej: filozoficznych ustaleń autora *Teologii*... i przysługuje duszy każdego człowieka, i ona też pozostaje w sprzeczności z koncepcją prezentowaną jako awerroistyczna.

Florentyńczyk jak mantrę powtarza wyłożoną we wcześniejszych księgach koncepcję teoriopoznawczą i, w zależności od szczegółowości omawianego problemu, pogłębia wybrane jej wątki. Ficino akcentuje wyrażoną wielokrotnie myśl o istnieniu form w umyśle będącym ich rezerwuarem i (odwołując się do Platona) wskazuje, że rezyduje w nich doskonałość świata oraz prawda wiedzy, a jednostki odnoszą się do nich jako części do całości i do celu. Wszak formy istotowo są w Bogu, a w umysłach Go poszukujących są zapośredniczone. Umysły uczestniczą jednak w boskości bądź poprzez bezpośrednie ujmowanie form, bądź poprzez rozpoznawanie idei w sobie i poza sobą¹⁴⁵. Odwołując się do *Ennead*, Florentyńczyk wskazuje, że umysły różnią się między sobą w sposobie, w jaki uzyskują intuicyjne poznanie Boga. Ludzie są zdolni do radowania się boskim umysłem poprzez różnorodność idei, poprzez poszukiwanie go różnymi

¹⁴⁴ Bez względu na różnice między Stagirytą i jego komentatorami. Wydaje się, że w XV księdze celem Ficina jest nie tyle akcentowanie różnic pomiędzy Arystotelesem i jego komentatorami, ale przedstawienie niespójności pomiędzy Awerroesem i nimi wszystkimi, choć oczywiście Florentyńczyk zaznacza rozbieżności w myśli Stagiryty i interpretatorów, przekonując o słuszności poglądów dotyczących intelektu tego pierwszego (przedstawiając je jako zgodne z własną koncepcją). Przykładowo błędem nazywa aleksandrystyczne rozróżnienie na *mens capax* i *mens agens*, z których pierwszy jest numerycznie różny i przynależy każdemu człowiekowi, a drugi jest jeden i tylko jego dotyczy boskość (zob. ibidem, XV.11, s. 132, por. także św. Tomasz, *De unitate intellectus*, 2.55; idem, *Summa contra gentiles*, 2.62; 2.76.). Arystoteles tymczasem – według Ficina – nie umieścił umysłu czynnego i receptywnego poza duszą, ale uznał je za władze duszy (M. Ficino, *Theologia*, vol. V, XV.12, s. 134, por. Arystoteles, *O duszy*, 413a–b, 429a).

¹⁴⁵ M. Ficino, *Theologia*, vol. V, XV.16, s. 172–174. Referencje do tekstów Platona: ibidem, s. 340, przypis 109.

ścieżkami. Nieskończone dobro udziela się na rozmaite sposoby¹⁴⁶, ale zawsze pozostaje nadrzędnym i najszlachetniejszym celem wysiłku ludzkiego umysłu. *Summa summarum*, wpisane w umysł dążenie do poznania Boga, obejmujące także wcześniejsze, niedoskonałe etapy tego procesu, jest tematem warunkującym *spectrum* uzasadnień fałszywości wyjaśnień uznanych za awerroistyczne, nawet jeśli w danym punkcie *confutatio* nie ma bezpośrednich nawiązań do tego fundamentalnego w *Teologii*... zagadnienia.

¹⁴⁶ Ibidem, XV,13, s. 150; referencje do *Ennead*: ibidem, s. 339, przypis 95.

ZAKOŃCZENIE

Napisana w latach 1469–1474 (a opublikowana w 1482 roku) *Theologia Platonica de immortalitate animorum* stanowi *opus magnum* Marsilia Ficina i jeden z najważniejszych renesansowych tekstów dotyczących nieśmiertelności duszy, zagadnienia, które wiązało się w tamtym okresie z jednej strony z debatami dotyczącymi awerroistycznych interpretacji *O duszy* Arystotelesa, z drugiej zaś – z humanistyczną koncepcją szlachetności i godności człowieka. Główna teza traktatu, uznana przez autora za prymarną dla kondycji człowieka, jako że to od jej rozstrzygnięcia w najwyższym stopniu uzależniony jest jego dobrostan, uzasadniona zostaje seriami rozmaitych argumentów o różnym pochodzeniu filozoficznym i poziomie ogólności. Równocześnie jest tłem dla własnych (choć w znacznej mierze zaczerpniętych zarówno z tradycji platońskiej i neoplatońskiej, jak i scholastycznej i hermetycznej) koncepcji Ficina.

Florencki filozof tworzy swój traktat z myślą o wykazaniu nieśmiertelności duszy ludzkiej na podstawie jej centralnego miejsca w pięciostopniowej skali bytów, które gwarantuje jej przynależność do rzeczywistości ponadmysłowej przy równoczesnej łączności ze sferą materialną. Z tego powodu nazywa duszę *copula mundi* – jest ona elementem sprzęgającym sfery bytowe uniwersum. Taki status człowieka zaś jednocześnie świadczy o jego wyjątkowości w świecie natury, gdyż tylko on wśród tego, co należy do *fysis*, jest też częścią tego, co ponad nią. Dokładniej rzecz ujmując, nie tylko pochodzi od Boga (jak całe stworzenie), ale mając duszę, ma część boskości. W sposób naturalny zatem człowiek kieruje się ku temu wymiarowi swojego jestestwa, jest wręcz instynktownie religijny. Na takiej konstatacji jednak nie można poprzestać, według Ficina religijność od zarania sprzęgnięta była z dziedziną również łączoną z tym, co typowo ludzkie (w przeciwieństwie do zwierzęcego), tj. mądrością, czy też poszukiwaniem mądrości, a więc filozofią. Wspomniane ujęcie pozwalało na upatrywanie zgodności nawet pogańskich tekstów z chrześcijaństwem (stanowiącym dla autora *Teologii*... najwyższy gatunek w rodzaju religii) i tak Florentyńczyk uzasadniał swoje inspiracje myślą Platona i Plotyna (oraz innych platoników), często przytaczając ich rozumowania. W efekcie jego głównym zamierzeniem jest połączenie „pobożnej filozofii” (*pia philosophia*) z „uczoną religią” (*docta religio*). W *Teologii*... przyjmuje ono konkretny wymiar, dzieło jest bowiem „przewodnikiem” w poszukiwaniu

Boga, w którym jako warunek *sine qua non* efektywności tych dążeń autor wskazuje rozważanie zasadności postulowania ludzkiej nieśmiertelności.

Pobożna filozofia wskazuje drogi kierowania się ku Bogu, wyjaśniając sposób funkcjonowania świata i człowieka. Traktat zawiera zatem filozoficzne rozstrzygnięcia, które dają wiedzę o możliwościach i ograniczeniach człowieka oraz stawianych przed nim zadaniach. Jeśli chodzi o te ostatnie, głównymi są poznanie i uwielbienie Boga i z nimi właśnie w sposób nierozzerwalny wiąże się zagadnienie nieśmiertelności. Zostaje ono wpisane w dążenie do osiągnięcia głównego życiowego celu, jakim jest rozumienie i czczenie Boga przez ludzką duszę. *Teologia*... nie jest przypadkowym zbiorem mniej lub bardziej trafnych argumentów na rzecz niezniszczalności duszy, ale pieczołowicie opracowanym filozoficznym kompendium na temat duszy ludzkiej ze szczególnym uwzględnieniem, stanowiącym podstawę czy też uzasadnienie tych dociekań, jej zdolności do kierowania się ku Bogu.

Przebieg procesu poznawczego ujawnia niezależność duszy od rzeczywistości materialnej i zaznacza się w nim jej aktywność. Wyjątek stanowi ostatni etap, na którym następuje kontemplacja – ma charakter pasywny, cechuje się bezruchem, brakiem zmiany. Stanowi ona bowiem niezakłócone widzenie tego, co najdoskonalsze i towarzyszy jej niezmacona, najwyższa radość. Jest też wspierana przez samego Boga, umysł zostaje oświecony boskim promieniem i w nim pojmuje zasady rzeczy, których źródłem jest Bóg. Kontemplacja jest jednak gradualna. Idee są Bogiem w Nim i ulegają rozproszoniu, gdy ujmuje się je jako odrębne i formujące określone rzeczy.

Poznanie Boga, czyli bytu, prawdy i dobra (w tym również *stricte* religijny tego wymiar, tj. oddanie Bogu czci), jest efektem celowych kognitywno-wolitywnych poszukiwań i odznacza się egalitarnym charakterem, biorąc pod uwagę wrodzone zdolności ludzi, czyli sam fakt posiadania duszy rozumnej. Niemniej jednak skuteczność tych wysiłków w znacznej mierze zależy od działań człowieka (przy czym nie przynoszą upragnionego efektu bez oświecenia umysłu przez boskie światło) i problematyczne jest ich powodzenie w życiu doczesnym. Wszelako połączenie duszy z ciałem stanowi silną przeszkodę w dotarciu do Boga i na ziemi udaje się to osiągnąć nielicznym jednostkom: w tym kontekście zatem owocność dążeń staje się egalitarna. Co więcej, nie jest zupełnie jasne, jaki rodzaj kontemplacji w ogóle jest dostępny dla ludzi tu i teraz, Ficino przedstawia ją jako mającą różne formy – jej „stopnie” wiążą się z odmiennym poziomem różnorodności tego, co jest kontemplowane: im wielorakość jest mniejsza, tym doskonalszy jest ten akt poznawczy. Poza tym co prawda filozof niejednokrotnie akcentuje ograniczenia dla duszy w ciele, równocześnie jednak – jak wspomniano powyżej – przytacza wybitne postaci, które zrealizowały ten najszlachetniej-

szy cel i podaje metaforyczne opisy kontemplacji zrealizowanej, sugerując zdolność do niej pomimo przeszkody w postaci złączenia duszy z ciałem.

Przedstawiając sposoby dotarcia do Boga, Ficino wskazuje na działanie intelektu i woli, przy czym nierzadko *explicite* wyraża wyższość tego drugiego elementu w dążeniu do ujęcia boskiego światła. Do pewnego stopnia jednak czyni to tylko deklaratywnie, bowiem w wielu miejscach *Teologii...* analizuje obie władze, paralelnie traktując pojmowanie prawdy o dobru przez intelekt i radości z niej, jaka jest udziałem woli. Równolegle przedstawia aktywność intelektualną, która jest skoncentrowana na dotarciu do samej prawdy i wolitywną, która z kolei jest skupiona na ujęciu samego dobra. Przyczyn takiego postępowania można upatrywać w tym, że aktywność woli nie jest tak problematycznym zagadnieniem, nie stanowi częstego przedmiotu rozważań w argumentach na rzecz nieśmiertelności duszy. Tymczasem proces i zdolności poznawcze człowieka stanowią powszechny aspekt dowodów nieśmiertelności człowieka. Także w treści rozumowań dotyczących sposobu bytowania i pojmowania umysłu rozumianego szerzej, tj. obejmującego i władzę intelektualną, i wolitywną, przeważają zagadnienia poznawcze związane ze statusem i działaniem intelektu.

Ogólnie rzecz ujmując, przedstawianie zdolności poznawczych człowieka jako umożliwiających kontemplacyjne zjednoczenie z Bogiem wyróżnia się w planie całego intelektualnego przedsięwzięcia Ficina, którym jest dowiedzenie nieśmiertelności duszy. Filozof dokłada wszelkich starań, by wykazać, że poprzez intelektualne (i wolitywne) wysiłki oraz iluminację pochodzącą z boskich idei następuje kontemplacja będąca bezpośrednim poznaniem Boga i ona konstituuje główny cel ludzkiego życia, będąc jednocześnie uzasadnieniem nieśmiertelności poznającego.

Ponieważ *Teologia...* stanowi w zamyśle jej autora kompletną apologię nieśmiertelności, zawiera zarówno własną (choć eklektyczną) koncepcję Ficina, na podstawie której dowodzona jest niezniszczalność duszy ludzkiej, jak i krytyczną analizę koncepcji zaprzeczających przetrwaniu duszy. Zbijanie stanowisk przeciwnych ficiniańskiemu ujęciu następuje albo w ramach wykładu filozofii Florentyńczyka, albo składa się na odrębne rozdziały, a nawet księgi traktatu. Najobszerniej krytkowane nurty to: epikureizm, (neo)platonizm (w odniesieniu do tego, co w sposób oczywisty jest sprzeczne z chrześcijaństwem) oraz awerroizm. W istocie najwięcej miejsca w traktacie zajmuje odrzucenie epikurejskich poglądów dotyczących sposobu funkcjonowania i charakterystyki duszy, jako że są one ewidentnie sprzeczne z główną tezą *Teologii...* Właściwie już sama ficiniańska teoria tego, co i jak istnieje, stanowi odrzucenie rozstrzygnięć epikurejskich, a specjalnie poświęcone odparciu epikureizmu części dzieła są dopełnieniem głównego wykładu. Jednakże nie jest to wystarczające. Nie chodzi bowiem jedynie o wykaza-

nie niezniszczalności duszy po jej stworzeniu, ale o dowiedzenie nieśmiertelności każdej duszy ludzkiej. To właśnie jednostkowe trwanie po śmierci ciała stanowi dla Ficina największą wartość i to ono ma zostać wykazane poprzez kolejne wywody zawarte w traktacie. Wszystkie opracowane przez filozofa argumenty w rzeczywistości dotyczą jednostkowej nieśmiertelności, choć w znaczącej ich części nie jest to wyrażone *expressis verbis*. Dobitym potwierdzeniem obrony niezniszczalności konkretnej duszy jest znajdująca się w XV księdze dzieła *confutatio Averrois*. Jest ona istotnym składnikiem całego projektu, a nawet – można uznać – jego zwieńczeniem, jako że autor wprost przedstawia w niej *implicite* wyrażone w innych księgach przeświadczenie o nieśmiertelności duszy jednostkowej.

Awerroizm jest sprzeczny z chrześcijaństwem i tradycją platońską, ponieważ neguje indywidualną nieśmiertelność i umniejsza tym samym ludzką godność, osłabiając pozycję człowieka w kosmicznym porządku. Tymczasem w koncepcji Ficina człowiek, ponieważ ma duszę stworzoną przez Boga, sam cechuje się boskością i to ona jest przyczyną przysługującej mu godności, czego odzwierciedleniem jest naturalne dążenie człowieka do Boga, czyli wrodzona religijność rozumiana jako pragnienie poznania Boga. Ponieważ awerroistyczne rozstrzygnięcia osłabiają ludzką godność, niwecząc cel ficiniańskiego projektu, autor *Teologii...* podejmuje się więc ich odrzucenia i bierze tym samym udział w sporze o jedność intelektu możliwościowego. I ponownie – także w tej części traktatu w większości argumentacja dotyczy zagadnień poznawczych, przede wszystkim tego, jak i co umysł ludzki poznaje.

Konkludując, głównym celem traktatu *Teologia Platońska* nie jest po prostu obrona nieśmiertelności duszy, ale uzasadnienie nieśmiertelności duszy jednostkowej. Autor dzieła realizuje to zamierzenie, nie tylko prezentując porządek ontyczny, w którym miejsce przyznane duszy ludzkiej świadczy o jej niezniszczalności (to jeszcze nie potwierdza bowiem indywidualnej nieśmiertelności), ale i – co jest centralnym punktem ficiniańskiego planu – konstruując teorię poznania, a dokładniej teorię poznania Boga przez człowieka: jej zasadniczym elementem jest możliwe do zrealizowania pragnienie każdego człowieka kontemplowania Boga. Teoriopoznawcze ustalenia nie są jedynie pewnym wątkiem *Teologii...*, ale należą do głównych odniesień ogólnego filozoficznego zamysłu florenckiego myśliciela i planu jego *opus magnum*.

Opisywany traktat ma istotne znaczenie dla europejskiego dziedzictwa intelektualno-kulturowego. O jego wpływie na ówczesną Europę świadczy zarówno fakt, że odwoływało się doń wielu filozofów kolejnych wieków, jak i to, że przypuszczalnie stanowił odniesienie dla V Soboru Laterańskiego odbywającego się w latach 1512–1517, na którym w 1513 roku Kościół przyjął dogmat o jednostkowej i nieśmiertelnej duszy ludzkiej będącej formą ciała¹.

¹ Por. P.O. Kristeller, *Huit philosophes*, s. 51; M.J.B. Allen, J. Hankins, *Introduction*, s. viii.

MARSILIO FICINO ARGUMENTUM DO „TEOLOGII PLATOŃSKIEJ”

Dedykowane Wawrzyńcowi Medyceuszowi *Argumentum in „Platonicam Theologiam”* zostało napisane w 1476 roku. Składa się z trzech części początkowo stanowiących odrębne *opuscula*, o których Marsilio Ficino pisze w liście do swojego przyjaciela Giovanniego Cavalcantiego datowanym na 28 października 1476 roku i ponownie wzmiankuje je w liście do tego samego adresata z 10 listopada tegoż roku¹. *Opuscula* te zostały zatytułowane: (1) *O wzniesieniu się od materialnych elementów do niematerialnego nieba, od niemającej wielkości duszy do anioła wolnego od zmian [i] do substancji Boga bez przypadłości*; (2) *O boskiej Opatrzności oraz imionach Boga i radości kontemplującego*; (3) *O przeszkodzie umysłu [pochodzącej] od ciała i o jego nieśmiertelności*. Odpowiadają one trzem stopniom platońskiej kontemplacji, które są zawarte w *Argumentum* i opisane (w kolejności odpowiadającej przytoczonym dziełkom) w następujący sposób: „W pierwszym kroku platońskiej kontemplacji wnosimy się: po pierwsze od materialnych elementów do niematerialnego nieba, po drugie do duszy bez wielkości, po trzecie do anioła wolnego od ruchu, po czwarte do substancji Boga pozbawionej przypadłości; W drugim kroku platońskiej kontemplacji, w którym pozostajemy w Bogu, omawia się opatrzność i imiona Boga oraz radość kontemplacji; W trzecim kroku platońskiej kontemplacji schodzimy od Boga do duszy i ciała, a także rozważamy, co może dusza w ciele, a co poza ciałem”.

Argumentum stanowi niezależny od napisanej w latach 1469–1474 (ale wydanej dopiero w 1482 roku) *Teologii...* tekst, ale ściśle się do niej odnosi, streszczając jej problematykę. Zostało ono włączone przez Ficina do drugiej księgi jego listów jako element zbioru, który nazwał *Opuscula Theologica*, obejmującego – poza opisywanym dziełem – następujące traktaty: *Quinque Platonicae sapientiae claves*, *De raptu Pauli ad tertium caelum*, *Quid sit lumen*. Jak czytamy w dedykacji skierowanej do Wawrzyńca Medyceusza, przed lekturą *Theologii...* autor poleca przeczytanie *Argumentum*, a następnie zapoznanie się z treścią *Quinque Platonicae sapientiae claves*, na które składają się: *Prima Clavis: Elementa*

¹ Trzy części *Argumentum* jako stanowiące pierwotnie odrębne *opuscula* zidentyfikowali: R. Marcel (*Introduction*, [w:] Marsile Ficin, *Théologie platonicienne*, t. III, trad. R. Marcel, Paris 1964, s. 247–252) oraz P.O. Kristeller (*Supplementum Ficinianum*, I, s. XCVI).

moventur mobilitur. Caelestes sphaerae moventur stabiliter. Animae stant mobilitur. Angeli stant stabiliter. Deus est ipse status. Secunda Clavis: Forma corporea dividitur et movetur ab alio. Tertia Clavis: Super sensum est intellectus. Quarta Clavis: Compendium Platonicae Theologiae. Quinta Clavis: Quinque quaestiones de mente.

Marsilio Ficino na samym początku prezentuje strukturę traktatu, która przypomina porządek problematyki zawartej w jego *opus magnum*, tj. *Teologii Platonskiej* – układ ten obejmuje: przedstawienie cech elementów hierarchii ontycznej, zaczynając od opisu najniższych (tj. rzeczy świata materialnego) i kończąc na charakterystyce bytu najdoskonalszego, tj. Boga; wykład dotyczący boskich atrybutów i imion oraz uzasadnienia tezy o kontemplacji bytu duchowego jako radości przekraczającej wszelką doczesną radość (tj. związaną ze światem zmysłowym); wreszcie – argumentację odnoszącą się do trudności, jakie dusza złączona z ciałem napotyka w poznaniu tego, co inteligibilne. Widać zatem, że Ficino, wzorując się na neoplatonickich schematach, odwraca porządek charakterystyczny dla średniowiecznej summy, w którym wykład rozpoczyna się od bytu najwyższego, tj. Boga, a następnie omawiana jest dalsza część łańcucha ontycznego obejmującego anioły i ludzi, po czym przedstawiana jest możliwa droga powrotna stworzenia do źródła wszelkiego istnienia za pośrednictwem ludzkiego umysłu i woli oraz dzięki łasce Boga.

Układ *Argumentum* (podobnie jak *Teologii...*, do której zostało sporządzone) zaczyna się od omówienia budowy tego, co złożone z formy i materii lub formy bez materii i niematerialnego podłoża, dalej następuje analiza czysto duchowych elementów ontycznych, a następnie „odkrycie” bytu absolutnego stanowiącego w sposób konieczny czysty nieskończony akt, źródło form, najwyższą zasadę, najintensywniejsze, najprawdziwsze, najczystsze światło. W dalszej części tekstu rozpatruje się zdolność umysłu człowieka do poznania rzeczy niematerialnych, biorąc pod uwagę stan złączenia duszy z ciałem oraz jej odłączenia, a także wrodzone jej zdolności. Wspomniane zagadnienia Ficino prezentuje, wykazując rzetelne wykształcenie filozoficzne i imponującą humanistyczną erudycję. Nawiązuje nie tylko do rozstrzygnięć platońskich i neoplatonickich, ale także do rozwiązań z zakresu fizyki Arystotelesa i Awerroesa. Cytuje też Biblię i Wergiliusza.

Omawiane zagadnienia są poruszane w odniesieniu do celu nadrzędnego, jaki stanowi analiza trzech kroków platońskiej kontemplacji w sposób wnikliwy ujmująca problematykę ontyczno-epistemologiczną będącą głównym aspektem rozważań zawartych w dziele *Theologia Platonica*. W *Argumentum* Ficino w zwięzły sposób rozpatruje budowę uniwersum, miejsce człowieka w nim, byt boski i – poprzez odniesienie się do pozycji człowieka w hierarchii ontycznej – ludzkie możliwości kognitywne oraz ich status w czasie połączenia duszy z ciałem i po jej odłączeniu. Przedstawia kontemplację bytu boskiego jako stan możliwy do osiągnięcia i bar-

dzo przez ludzi pożądany, bo przewyższający wszelką inną formę radości, ale jednocześnie niemal niemożliwy do uzyskania *hic et nunc*, tj. w sytuacji, gdy dusza (a zatem i umysł) przebywa w ciele świata zmysłowego, w którym efektywność jej władz jest tłumiona. Niemniej jednak, wielokrotnie podkreślając osłabienie możliwości poznawczych człowieka w świecie doczesnym, filozof nie neguje całkowicie skuteczności ludzkich dążeń kognitywno-wolitywnych w świecie materialnym.

Język traktatu, podobnie jak w przypadku *Teologii...*, cechuje się zarówno wpływami cyceroniańskimi, jak i scholastycznymi. Konstrukcje zdaniowe i użycie terminologii łacińskiej są zgodne z klasycznymi standardami. Ficino stosuje rozmaite figury retoryczne i stylem nawiązuje do dzieł Cyserona. Jednocześnie jednak sposób porządkowania tekstu, w tym – pomimo zwięzłości *Argumentum* – obszerne enumeracje ewokują scholastyczne wzorce.

Podstawą obecnego tłumaczenia jest tekst łaciński *Marsili Ficini Florentini, insignis philosophi platonici, medici, atque theologi clarissimi, opera, & quæ hactenus existère, & quæ in lucem nunc primum prodire omnia: omnium artium & scientiarum, majorumque facultatum multipharia cognitione refertissima, in duos tomos digesta, & ab innumeris mendis hac postrema editione castigata: quorum seriem versa pagella reperies. Unà cum Gnomologia, hoc est, Sententiarum ex iisdem operibus collectarum farragine copiosissima in calce totius voluminis adiecta*, Basileae 1561 (przedruk: vol. I, s. 706–716 z uwzględnieniem wersji wydań krytycznych. Dysponujemy dwiema edycjami krytycznymi tekstu Ficina. Autorem jednej z nich jest Raymond Marcel (Marsile Ficin, *Argumentum in Theologiam Platoniam*, [w:] idem, *Théologie Platonicienne de l'immortalité des âmes*, t. I–III, texte critique établi et traduit par R. Marcel, Les Belles Lettres, Paris 1964–1970). Drugą przygotowali James Hankins i William Bowen (Marsilio Ficino, *Argumentum Marsili Ficini in Platoniam Theologiam ad Laurentium Medicem Patriae Servatorem*, [w:] idem, *Platonic Theology*, English translation by M.J.B. Allen, Latin text edited by J. Hankins with W. Bowen, t. 1–6, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London England 2001–2006). Przekład na język polski został dokonany na podstawie najobszerniejszej wersji tekstu. Uwzględniono w nim fragmenty pominięte w tekście głównym czy to przez R. Marcela, czy J. Hankinsa i W. Bowena, ale zawarte w określonych kodeksach, które są zaznaczane w aparacie krytycznym obydwu edycji, dokładniej bowiem zapowiadają treść danego fragmentu, czyniąc, w ocenie tłumaczki, strukturę tekstu jeszcze klarowniejszą.

Niniejsze tłumaczenie *Argumentum* jest pierwszym na język polski, niemniej jednak tekst został przełożony na inne języki. W XVI wieku Felice Figliucci przygotował przekład na język włoski całej korespondencji Ficina (*Divine lettere di gran Marsilio Ficino*, Wenecja 1546), współczesne tłumaczenia na tenże język zostały dokonane przez Eugenia Garina w jego pracy *Filosofi italiani del Quat-*

trocento (Florencja 1942, s. 328–372) oraz przez Giovanniego Realego i Daria Antisteriego w podręczniku *Storia della filosofia* (vol. IV, Milano 2004, s. 162–200). Elisabeth Blum, Paul Richard Blum oraz Thomas Leinkauf przetłumaczyli *Argumentum* na język niemiecki w ich: *Marsilio Ficino: Traktate zur Platonischen Philosophie* (Berlin 1993, s. 44–105). Na język angielski tekst został przełożony przez Michaela J.B. Allena i stanowi suplement do łacińsko-angielskiego wydania *Theologii...* (*Theologia Platonica*, vol. VI, Cambridge–London 2006, s. 221–271).

W przypisach odwołania do dzieł innych filozofów zawierają – w zależności od przyjętego podziału danego dzieła – jedynie tytuł, numer księgi i rozdziału oraz paginy ze względu na to, że dysponujemy różnymi wydaniem i tłumaczeniami. W przypadku dosłownych cytatów przytaczam ich polską wersję z podaniem nazwisk tłumaczy, jeśli natomiast nie ma polskiego przekładu, dokonuję go sama na podstawie Ficiniańskich przytoczeń (podobnie sama tłumaczę fragmenty, w których cytaty zostały wplecione w zdania z *Argumentum* i posługiwanie się istniejącym ich tłumaczeniem zaburzyłoby ich strukturę). Pisownia oryginalnego tekstu została dostosowana do standardów klasycznego języka łacińskiego, stąd np. forma „coelum” została zmieniona na „caelum”, „adscensus” na „ascensus”, „nunquid” na „numquid” itp. W renesansowym wydaniu brak numeracji rozdziałów.

W nawiasach okrągłych znajdują się łacińskie terminy, które trudno jest oddać w języku polskim. W nawiasach kwadratowych słowa dodane do tekstu przez tłumaczkę.

Argumentum Marsilii Ficini Florentini in Platonica Theologiam ad Laurentium Medicem patriae servatorem	Marsilio Ficino Argumentum do Teologii Platońskiej skierowane do Wawrzyńca Medyceusza, obrońcy ojczyzny
Decrevi, Magnanime Laurenti, antequam grande illud <i>Platonicae Theologiae</i> volumen ederem tuo nomini dedicatum, in quo adhuc superest nonnihil quod examinatione indigeat, edere, si tibi placuerit, argumentum. Non ut huiusmodi argumento quasi quodam theologiae praeludio exercitatus accedas promptior ad ludendum, cum mihi videaris ipsam ludi palmam iam consecutus, sed ut hoc interim pignore admonitus memineris et meminisse me tibi debere quod iamdiu	Wielkoduszny Wawrzyńcu, zanim wydałem dedykowany tobie obszerny wolumin <i>Teologii Platońskiej</i>, w którym jeszcze pewne rzeczy zostały do przeanalizowania, postanowiłem, jeśli spodoba się tobie, opublikować <i>argumentum</i>. Nie [uczyniłem tego], abyś wprawiony dzięki temu <i>argumentum</i> stanowiącemu niejako wstęp do <i>Teologii</i> tym chętniej przystąpił do współzawodnictwa (ponieważ wydaje mi się, że już zdobyłeś palmę zwycięstwa), ale żebyś, uświadomiony tymczasem tą

iure promiseram et solvere quandoque velle quod debere cognosco. Praesertim cum non tam hoc ipsum debeam quia promisi, quam id promiserim quia cuncta debebam.

Postquam vero hoc in *Theologiam Platoniam* argumentum legeris, deinceps quantum per negotia licebit leges quae sequuntur quinque Platonicae sapientiae claves.

Tres contemplationis Platonicae gradus

Tres vero sunt praecipui contemplationis platonicae gradus. Primus quidem a corpore per animam ascendit ad Deum. Secundus autem consistit in Deo. Tertius denique ad animam corpusque descendit. Tres quoque gradus nostrum continet argumentum.

**Contemplationis primus gradus est
ascensus ad animam, angelum, Deum.
Ac de divina intelligentia et amore.**

In primo contemplationis platonicae gradus ascendimus primo a materia elementorum ad caelum sine materia, secundo ad animam sine quantitate, tertio ad angelum mutationis expertem, quarto ad Deum sine accidente substantiam².

rękojmią, pamiętał zarówno o tym, że ja pamiętam o słowie, który niegdyś słusznie przyrzekłem, jak i o tym, że chcę kiedyś spłacić to, co uznaję za dług. Przede wszystkim jestem to winien nie tyle dlatego, że to przyrzekłem, co raczej dlatego, że przyrzekłem to, ponieważ wszystko ci zawdzięczałem.

Kiedy już przeczytasz wprowadzenie do *Teologii Platońskiej*, o ile obowiązki ci pozwolą, zapoznaj się z *Pięcioma kluczami do mądrości platońskiej*, które po nim następują.

Trzy kroki platońskiej kontemplacji

Są trzy kroki platońskiej kontemplacji. Pierwszy wznosi się od ciała przez duszę do Boga. Drugi natomiast zatrzymuje się w Bogu. Trzeci wreszcie zstępuje do duszy i ciała. Trzy kroki także ujmują nasze *argumentum*.

**Pierwszy krok kontemplacji to wzniesienie się do duszy, anioła, Boga.
Dotyczy on także boskiego
pojmowania i miłości.**

W pierwszym kroku platońskiej kontemplacji wnosimy się: po pierwsze od materialnych elementów do niematerialnego nieba, po drugie do duszy bez wielkości, po trzecie do anioła wolnego od ruchu, po czwarte do substancji Boga pozbawionej przypadłości

² Nagłówek dodany w rękopisie: Plut. LXXXIII, 10, Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencja.

I Caelum est forma sine materia, ut nonnullis placet	I Jak uważa wielu, niebo jest formą bez materii
Considerabam nuper diligenter Aristotelis illud paradoxon, caelum materia caret. Rationem quoque Averrois meditabar qua paradoxon Aristotelicum comprobatur. Quod videlicet materia cum natura sua informis sit, ideoque ad quamlibet formam aequae se habeat omnesque vicissim capere valeat, a formis iugiter fluit in formas, unde fit ut quod ex materia constat, formam suam quandoque possit amittere. Caelum vero formam propriam amittere nequit, tum quia nulla usquam est illi contraria qualitas, sicut neque motus circulari motui suo contrarius reperitur, tum quia motum habet sine ulla digressionem semper aequalem indefessumque qui et in idem redit, principiumque rursus inchoat ubi finire videtur. Ex his concludit Averrois caelum esse formam quandam per se sine materia existentem, quae quamvis subiecta materia non indigeat, ipsa tamen subiecta est quantitati motuique secundum locum. Eiusmodi formam inter physicas formas et metaphysicas esse vult mediam. Naturales enim formae cum quantitate quadam et in materia sunt. Formae vero omnino super naturam tam quantitate quam materia carent. Mediam quamdam formam esse vult ne ab extremo ad extremum absque medio transeat, quae quamvis habeat quantitatem, materiam tamen non habet, qualem esse substantiam caelestem existimat. Proculus quoque platonius	Niedawno uważnie rozważałem ten paradoks Arystotelesa, zgodnie z którym niebu brak materii³. Przystudiowałem także następujące rozumowanie Awerroesa uzasadniające arystotelesowski paradoks: ponieważ materia ze swojej natury jest nieuformowana, przeto tak samo ma się wobec dowolnej formy i cechuje ją zdolność do przyjmowania kolejno wszelkich form i tak oto nieprzerwanie przepływa od jednych form w inne; stąd to, co jest z materii, może kiedyś stracić swoją formę. Jednakże niebo nie jest zdolne do utraty swojej formy zarówno dlatego, że żadna jakość nie jest mu przeciwna (bo ruch [nieba] nie jest przeciwny jego ruchowi okrężnemu), jak i dlatego, że [niebo] porusza się niestrudzonym, nieprzerwanym ruchem ciągłym, który powraca do tego samego [punktu] i ponownie ma swój początek tam, gdzie wydaje się kończyć. Awerroes wnioskuje z tego, że niebo jest pewną formą istniejącą sama przez się bez materii, która [to forma] chociaż [jest] podłożem, nie wymaga materii, jednak sama stanowi podłoże wielkości i ruchu w przestrzeni⁴. Awerroes uważa, że taka forma jest pośrednia między formami fizycznymi i metafizycznymi. Formy naturalne bowiem istnieją z pewną wielkością i w materii; natomiast formom najczystszy, które [są] całkowicie ponad naturą, brakuje zarówno wielkości, jak i materii. Awerroes chce, aby istniała ja-

³ Zob. Arystoteles, *O niebie*, I, 10, 278a.

⁴ Awerroes, *De substantia orbis*, rozdział II. Por. Arystoteles, *De caelo*, I.9.277b-26-278b9; *Metaph.*, 14.2.1088b14-28.

caeleste vehiculum animae corpus esse putat, nullam tamen habere materiam.

II

Forma sine quantitate magis quam sine materia potest existere

His ego Aristotelis Averroisque et Proculi gradibus ad caelum usque directis conatus sum pro viribus ascendere super caelum. Profecto cum formarum genus queat alicubi se a materia liberare, sicut in caelo modo nobis apparuit, potest etiam alicubi absolvere se ipsum a quantitate, ac etiam multo magis, quippe si ab alterutro dependeret, penderet potius a materia a qua substantialis forma saepe sustinetur quam a quantitate, quam substantialis forma forte non minus sustinet quam sustineatur ab illa. Quod maxime in caelo conspicitur, ut placet Averroi, ubi forma talis sustinet quantitatis dimensiones.

Adde quod multo magis cum materia quam cum quantitate congruit in ordine quodam generis atque naturae. Quare si absque materia potest esse, longe facilius absque quantitate consistere potest.

kaś forma pośrednia, żeby przechodzenie od jednego ekstremum do drugiego nie odbywało się bez pośrednika, [taką formą], która jakkolwiek jest związana z wielkością i nie posiada jednak materii, jest, według Awerroesa, substancja nieba. Platonik Proklos także uważa, że niebiański nośnik (*vehiculum*) duszy jest ciałem, ale nie posiada żadnej materii⁵.

II

W sposób właściwszy może istnieć forma bez wielkości niż bez materii

Pokierowany tymi krokami Arystotelesa, Awerroesa i Proklosa prowadzącymi aż do nieba, ze wszystkich swoich sił dołożyłem starań, by wznieść się ponad niebo. Skoro, jak pokazano w przypadku nieba, może istnieć rodzaj form wolnych od materii, bez wątpienia może [istnieć] także forma wolna od wielkości, i to nawet o wiele bardziej, ponieważ jeśli [forma] zależy od jednego z dwóch [czyli materii i wielkości], to bardziej zależałaby od materii, przez którą często podtrzymywana jest forma substancjalna, niż od wielkości, którą przypadkiem forma substancjalna podtrzymuje bardziej niż jest przez nią podtrzymywana. To przede wszystkim dotyczy, jak uznaje Awerroes, gdzie forma podtrzymuje wymiary [nadając niebu określoną] wielkość.

Co więcej, [forma] jest o wiele bardziej zgodna z materią w określonym porządku rodzaju i natury niż z wielkością. Zatem jeśli forma może istnieć bez materii, tym łatwiej może istnieć bez wielkości

⁵ Proklos, *Theologia Platonica*, 3.5.

Praesertim forma illa quae substantia est. Substantia enim cum accidens antecedit absque quantitate, quae accidens est, alicubi potest existere.	– szczególnie forma [stanowiąca] substancję. Substancja bowiem, ponieważ poprzedza przypadłość, może gdzieś istnieć bez wielkości, która jest przypadłością.
III Forma sine quantitate⁶ magis quam sine mole esse potest Ita formarum ordo quemadmodum ab elementis in caelum proficit in melius, dum ab umbra materiae liberatur, ita super caeli verticem in aliquid longe melius proficit, dum in animis angelisque etiam a mole quantitatis absolvitur. Depositaeque divisionis debilitate ob indivisibilis naturae unitatem fortitudinem adipiscitur. Consummatur tandem super illos in optimo, cum in Deo etiam liberatur a qualitate accidentisque defectu. Potest autem a qualitate secerni facilius quam a mole. Substantialis enim forma ubique in natura ipsa sustinet qualitates, nusquam vero sustinetur ab illis. Alicubi tamen in quantitate iacere videtur. Quod in formis naturae infimis plane conspicitur.	III W sposób właściwszy może istnieć forma bez jakości niż bez masy, czyli ilości Zatem porządek form, gdy jest wyzwalany z cienia materii, postępując od [materialnych] elementów do nieba, postępuje ku lepszemu, postępując ponad biegun nieba, postępuje ku czemuś jeszcze lepszemu, podczas gdy w duszach i u aniołów jest uwalniany od rozmiarów wielkości. [Tak oto porządek] ze względu na jedność niepodzielnej natury zyskuje siłę, odrzuciwszy słabość podziału. Ostatecznie ponad nimi [tj. duszą i aniołami] jest doprowadzony do doskonałości w tym, co najlepsze, gdy w Bogu jest uwolniony od jakości i ułomności przypadłości. Może zatem być łatwiej oddzielony od jakości niż od masy. Forma substancjalna bowiem wszędzie w swojej naturze podtrzymuje jakości, ale nigdy nie jest przez nie podtrzymywana. Jednak niekiedy ujawnia się ją spoczywającą w wielkości, jak to widać jasno w najniższych formach natury.

⁶ W Plut. LXXXIII, 10, Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencja *qualitate*; R. Marcel zostawia *quantitate*. J. Hankins umieszcza *qualitate*, co – jak wynika z treści tego rozdziału – jest bardziej adekwatne.

IV Caelum aut est vita quaedam visibilis aut natura vitae proxima Caelum quidem cum sine materia sit, spiritale quiddam quodammodo esse videtur Platonicis magis quam corporale. Quid ergo caelum est? Lux circularis circulusque lucidus sine materia, quemadmodum oppositum eius, quod est terrae imum, est materia sine luce. Caelum igitur, ut Platonicis placet, aut vita quaedam est non occulta, ut anima, sed ob dimensionem, si vis, oculis manifesta, aut saltem cum sit natura quaedam vitae propinquior quam caetera corpora, vita quaedam vivit sibi magis admodum familiari quam caetera.	IV Niebo jest albo jakimś widzialnym życiem, albo naturą najbliższą życiu Ponieważ niebo nie ma materii, platonikom wydaje się, że jest [ono] raczej czymś duchowym niż cielesnym. Czym zatem jest niebo? Okrągłym światłem i świetlistym niematerialnym okręgiem, a jego przeciwieństwo stanowi materia bez światła, która jest najniższą częścią ziemi. Natomiast niebo, jak uważają platonicy, albo jest pewnym jawnym życiem, [podobnie] jak dusza, choć ukazuje się oczom, jeśli chcesz, dzięki posiadanym wymiarom; albo przynajmniej pewną naturą bliższą życiu niż pozostałe ciała, ponieważ żyje życiem znacznie bardziej mu właściwym niż inne rzeczy.
V Differentia lucis in caelo atque elementis apud Platonicos ac Peripateticos Sed iuvat gradatim a luce ascendere rursus ad lucem. Videmus in elementis ubi minus crassae materiae inest, facilius lucem adesse. Accensamque materiam quo magis extenuatur rarescitque eo purius perlucere. Quamobrem caelum, quoniam fulget summopere, materia carere probatur, et ob hoc ipsum quia caret materia, maxime fulget. Quod si quis dixerit partes caeli densiores magis lucere quam alias, respondebunt Platonici rariores partes lucere quidem magis, sed ob nimiam tenuitatem lucemque videri non posse. Respondebunt rursus Peripatetici aliud esse ex se, aliud ex alio coruscare. Ideo elementa, quia fulgorem capiunt	V Różnica pomiędzy światłem w niebie i elementach zdaniem platoników i perypatetyków Lecz pomocne jest ponowne wznieście się od światła ku światłu. Widzimy, że światłu łatwiej przebywać w elementach, które mają lżejszą materię; i rozpalona materia przepuszcza światło w sposób tym czystszy, im bardziej jest rozcieńczona i rozrzedzona. Z tego powodu dowiedziono, że niebu, ponieważ błyszczący najsilniej, brakuje materii i z tego samego względu [tj. wobec braku materii] najsilniej błyszczący. Jeśli ktoś powiedziałby, że gęstsze części nieba jaśniejają bardziej niż inne, platonicy odpowiedzą, że w istocie bardziej rozrzedzone części świecą intensywniej, ale światło nie może być widziane z powodu zbytznego rozrzedzenia.

aliunde, quae rariora sunt facilius capere, caelestia vero quae ex se splendent, quo densiora sunt eo uberius refulgere. Verum mittamus hic quaestiones huiusmodi. Mittamus caelum parumper, ne splendore corporeo prorsus allucinemur.

VI

Quando purgamus lucem caelestem, primo reperimus animam, deinde angelum

Age caelesti naturae relicto, si vis, lumine atque motu, subtrahe quantitas dimensiones. Licet enim cogitatione subtrahere, nam aliud est lumen caeli motusque, aliud est dimensio. Forma, quae superest spiritus quidam est tanto lucidior velociorque caelo, quanto caelum est lucidius et velocius elementis. Substantia haec incorporea animus rationalis esse videtur. Deme rursus huic motum, relinque lucem et qualitatem. Potes enim demere, nam aliud lux et qualitas est, aliud motus. Forma quae deinde restat est angelus, clarior admodum et velocior anima, quia neque disgregat lucem suam motu neque actionem propriam sicut anima distrahit tempore.

Perypatetycy zaś odpowiedzą, że czym innym jest posiadanie cechy sobie właściwej, jak świecenie, czym innym wtórnej, jak odbijanie światła. Zatem te elementy, które są rzadsze, ponieważ błyszczą dzięki światłu odbijanemu, łatwiej je przyjmują, ciała niebieskie zaś, które błyszczą same z siebie, im są gęstsze, tym bardziej są rozświetlone. Zostawmy tu jednakże pytania tego rodzaju. Zostawmy na krótką chwilę niebo, abyśmy całkowicie nie ulegli złudzeniu światła cielesnego.

VI

Gdy oczyścimy światło nieba, najpierw odnajdziemy duszę, a następnie anioła

Biegnijmy ku niebu; nie uwzględniaj, jeśli chcesz, światła i ruchu, i odejmij ilość związaną z wymiarami; wolno ją bowiem odjąć w myśli, ponieważ jedną rzeczą jest światło i ruch nieba, inną – wymiar. Forma, która pozostaje, to pewien duch, a jest ona w takim stopniu jaśniejsza oraz szybsza niż niebo, w jakim niebo jest jaśniejsze i szybsze od elementów. Wydaje się, że ta niecielesna substancja jest duszą rozumną. Usunąć więc z tej [duszy] ruch i pozostaw światło oraz jakość. Możesz bowiem odjąć [ruch], ponieważ jedną rzeczą jest światło i jakość, a drugą ruch. Forma, która pozostanie, to anioł i jest ona jaśniejsza oraz szybsza niż dusza, ponieważ ani nie oddziela swego światła w ruchu, ani nie rozdziela swojego działania w czasie jak [robi to] dusza.

VII Praestat ascendere ad substantiam, in qua virtus non sit aliud quam substantia	VII Lepiej jest wznieść się do substancji, w której moc nie jest tym samym co substancja
Caeterum nondum satis naturam rerum purgasse videmur. Restat nobis adhuc, nisi me ratio fallit, accidens a substantia secernendum. Angelus enim substantiam habet et qualitatem. Verum quaerendum est primo numquid fieri hoc praestet, deinde utrum possit? Praestat nimirum, nam ubi substantia aliud est, aliud qualitas, substantia huiusmodi cum sua natura informis imperfectaque sit, aliunde formatur atque perficitur, et in capienda sustinendaque qualitate quodammodo patitur, atque qualitas illa, quia est forma quaedam, in alio scilicet in subiecto se sustinere non potest, multoque minus ex se potest existere. Eget ergo tam causa quam subiecto, nec est integra pleneque omnino cum pro capacitate subiecti suscipiatur. Unde necessario fit ab altiore forma, quae quidem, ne sine fine vagemur, in seipsa sit per se sufficiens ipsa sibi atque plenissima, sitque virtus undique infinita, cum neque excedatur ab altiore neque a suscipiente aliquo finiatur. Adde quod totum illud quod ex substantia qualitateque componitur, quia dividitur in partes, in virtute debilitatur, et quia componitur, pendet tum ex partibus tum ex eo artifice qui partes illas in unum conciliavit, quae cum diversae sint, ex seipsis invicem non coissent. Quamobrem cum huiusmodi compositum neque quantum ad partes neque quantum ad totum spectat sit optimum, meliusque aliquid futura sit et substantia quae non distinguatur a qualitate sua, et qualitas quae	Wydaje nam się, że jeszcze nie oczyściliśmy dostatecznie natury rzeczy. Pozostaje nam jeszcze, jeśli mnie rozum nie myli, oddzielenie przypadłości od substancji. Anioł bowiem ma substancję i jakość. Najpierw jednak należy dociec, czy lepiej jest, kiedy się przyjmuje, że takie oddzielenie ma miejsce, a następnie czy może się ono zdarzyć. Bez wątplenia lepiej przyjąć, że tak jest, ponieważ kiedy substancja i jakość to dwie różne rzeczy, substancja, która ze swojej natury jest nieuformowana i niedoskonała, jest formowana i doskonalona dzięki czemuś innemu i przyjmowanie oraz podtrzymywanie jakości wiąże się z oddziaływaniem [czegoś innego]; jakość zaś, ponieważ jest pewną formą zawartą w czymś innym, tj. w podłożu, nie może podtrzymywać samej siebie i tym bardziej nie może istnieć sama z siebie. [Forma ta] potrzebuje zatem zarówno przyczyny, jak i podłoża, nie jest bowiem ani cała, ani w pełni kompletna, skoro jest przyjmowana ze względu na zdolność przyjmowania podłoża. Dlatego też z konieczności zawdzięcza swoje istnienie wyższej formie, która z pewnością – abyśmy nie błędzili bez końca – jest samoistna, samowystarczająca i kompletna, a także ma moc nieskończoną pod każdym względem, ponieważ nic nie może jej przekroczyć ani ograniczać i nic jej nie podtrzymuje. Dodaj do tego wszystko to, co składa się z substancji i jakości, skoro dzieli się na części, jest osłabione w mocy, i ponieważ jest złożone, zależy od swoich

non sit aliud quam substantia propria, ut tandem actus quidam omnino purus immensusque reperiatur, quis dubitet melius esse ut super id quod ex substantia accidenteque componitur ad id quod est melius ascendamus?

VIII

Rationes multae quod necessarium sit esse actum purum et infinitum

Praestet igitur huc ascendere, sed numquid possibile est? Quid si est possibile fore rogas, quandoquidem iam esse ita est necessarium ut probavimus?

Quod si aliam exis rationem, concludit ad idem huiusmodi ratio, quod substantia, quia accidentis est fundamentum, prior est accidente, et quia quod prius est a posteriore non dependet, potest substantia alicubi absque accidente consistere. Atque hoc melius est sicut ostendimus. Quare ne ab aeterno in aeternum huiusmodi potentia in rerum principio tam bona sit frustra, operaepretium esse videtur ut iam sit actu.

części oraz od swojego wytwórcy, który owe części połączył w jedno; one zaś, jako że są odmienne, nie mogą złożyć się przez siebie same. Zatem, ponieważ złożenie tego rodzaju ani w odniesieniu do części, ani w odniesieniu do całości, nie może być doskonałe, i ponieważ czymś lepszym będzie substancja, która nie jest oddzielona od swojej jakości i jakość, która nie jest niczym innym niż jej substancja, to trzeba wreszcie odnaleźć pewien akt całkowicie czysty i niezmierny. Czy może ktoś wątpić, że lepiej będzie, gdy wzniesiemy się ponad to, co składa się z substancji i przypadłości, do tego, co jest lepsze?

VIII

Liczne są argumenty na rzecz tego, że konieczne jest istnienie aktu czystego i nieskończonego

Lepiej byłoby więc wzniesić się do tego miejsca, lecz czy jest to możliwe? Dlaczego pytasz, czy to będzie możliwe, skoro już wykazaliśmy, że jest tak, że jest to konieczne?

Jeśli jednak wymagasz innego argumentu, uzasadnienie tego rodzaju prowadzi do tego samego: że substancja, ponieważ stanowi fundament przypadłości, jest od niej wcześniejsza, i ponieważ to, co jest wcześniejsze, nie zależy od tego, co późniejsze, gdzieś może istnieć substancja bez przypadłości. A to jest lepsze, jak pokazaliśmy. Z tego względu, aby od wieczności [czasu] do wieczności [czasu] [nieskończona] możliwość tego rodzaju tak dobra na początku [powstawania] rzeczy nie istniała bezcelowo, wydaje się pożądane, by już [od zawsze] była w akcie.

Praesertim cum ubi summus actus est et summa perfectio, ibi potentia actusque posse et esse sint idem.

Ac si in rebus inferioribus minusque bonis, scilicet elementis, mixtis, plantis et animalibus, quantum ad partes eorum spectat et reliqua, quod praestat ut sit iam est a natura provisum, quanto magis in rebus admodum melioribus et in summo naturae quicquid melius esse probatur iam iam est et verius.

Praeterea quod melius esse monstratur in universo non ob aliam causam melius esse censetur, nisi quia verae rationi consentaneum est, conducit maxime ad rerum ordinem, decet praecipue rerum ordinatorem. Tale vero nefas dictu est impossibile esse vel falsum.

Rursus potentia et veritas tamquam bona naturaliter appetuntur, atque hoc ipsum quod sunt, aut sunt ipsa bonitas aut a bonitate. Ergo quod in universi natura possibilis veriusque est, hoc est et melius, atque e converso, quod universo melius, iudicatur, idem possibilis est et verius.

Item quod est melius magis est boni particeps. Non est igitur impossibile, nam impossibile nullius boni particeps iudicatur.

Accedit quod si actus purus infinitusque, quem disputando excogitavimus,

[A to] przede wszystkim dlatego, że gdzie jest najwyższy akt i najwyższa doskonałość, tam możność i akt, móc i być, mogą stanowić i stanowią to samo.

A jeśli w rzeczach niższych i mniej dobrych, tj. w elementach, rzeczach złożonych z elementów, roślinach i zwierzętach – na ile dotyczy to ich części i pozostałych [rzeczy] – to, co jest potrzebne do ich istnienia, już zostało dostarczone przez naturę, to o wiele bardziej to, co – jak dowiedziono – jest lepsze w rzeczach znacznie lepszych, istnieje już na szczycie natury i jest prawdziwsze.

Co więcej, to, co ukazuje się jako lepsze we wszechświecie, z tej przyczyny jest uważane za lepsze, że pozostaje w zgodzie z prawdziwym rozumowaniem, w najwyższym stopniu prowadzi ku początkowi rzeczy i przystaje do zarządcy rzeczy. Naprawdę nie godzi się powiedzieć, że taki [byt] jest niemożliwy lub fałszywy.

Ponownie, moc i prawda są naturalnie pożądane jako dobra i ta sama rzecz, którą są, to albo dobro samo, albo to, co pochodzi od dobra. Zatem to, co w naturze wszechświata jest bardziej prawdopodobne i prawdziwsze, jest także lepsze; i odwrotnie, co we wszechświecie uznaje się za lepsze, to samo jest uznawane za bardziej prawdopodobne i prawdziwsze.

Następnie to, co lepsze, w większym stopniu uczestniczy w dobru. Nie jest zatem niemożliwe, bowiem sądzi się, że niemożliwe nie uczestniczy w żadnym dobru.

Do tego dodaje się, że jeśli czysty i nieskończony akt (odkryty poprzez

infinite melior est quam angelus et quam universum cuius pars est angelus, quod totum est terminatum, necessario est infinite potentior ad existendum, cum potentia bonum sit bonumque potestas. Immo etiam cum vere actuque esse bonum sit et nihil boni immenso desit bono, immensus actus infinite verius iam actu est quam cuncta.

Si infinita potestas duratione infinita nondum venit in actum, nulla umquam alia potentia venit. Immo si infinitus actus qui idem est ac illa potestas, non sit semper in actu, alius certe nullus erit. Si est semper in actu potentia quaedam sua natura omni carens actu quae est infinite passiva, id est materia, proculdubio est semper in actu potestas illa quae actus est totus atque est efficax infinite, a qua passiva potentia sit possitque pati et patiatur.

Sed quid curiose inepteque quaerimus, utrum possibile verumve sit in universo esse immensum bonum necne? Cum nihil sit possibilis veriusque eo quo nihil potest potentius cogitari? Non esset autem immensum bonum, nisi esset in eo quicquid melius iudicatur ut sit.

Atque excederet mens nostra cogitatione affectuque, quibus per boni gradus ab-

rozważanie) jest nieskończenie lepszy niż anioł i niż wszechświat (którego częścią jest anioł) cały będący określonym, z konieczności cechuje się nieskończenie większą mocą istnienia, ponieważ moc jest dobrem i dobro mocą. Przeciwnie, ponieważ być prawdziwie i w akcie jest dobrem i żadnego dobra nie brakuje nieograniczonemu dobru, niezmierny akt jest nieskończenie prawdziwiej w akcie niż wszystkie inne rzeczy.

Jeśli nieskończona moc o nieskończonym trwaniu nigdy nie zostanie doprowadzona do aktu, żadna inna możliwość [doń] nigdy nie zostanie [doń] doprowadzona. Dokładniej rzecz ujmując, jeśli nieskończony akt jest tym samym co owa moc, nie zawsze jest w akcie, z pewnością nic innego nie będzie. Jeśli pewna możliwość ze swej natury pozbawiona aktu, będąc nieskończenie bierna, jest zawsze w akcie, tj. materia, bez wątpienia zawsze w akcie jest owa moc, która stanowi cały akt i jest nieskończenie efektywna, z której pochodzi i może doznawać oraz doznaje pasywna możliwość.

Dlatego jednakże z niedowiarstwem i niedorzecznie staramy się odkryć, czy jest możliwe lub prawdziwe, że we wszechświecie istnieje bądź nie istnieje nieskończone dobro? Skoro nic nie jest bardziej prawdopodobne i prawdziwe od tego, od czego nic potężniejszego nie można pomyśleć? Nie byłoby natomiast niezmiernego dobra, jeśli nie byłoby w tym czegoś uważanego za lepsze, ze względu na to, że jest.

I nasz umysł w myśleniu i odczuwaniu, poprzez które nieskończenie poko-

sque fine progreditur, principii summi naturam, siquid boni cogitari posset quod in eo non esset, ac nisi illud esset immensum.

Quid plura? Si in summo principio omnium atque fine, ubi summopere invenitur quicquid est appetendum, summa bonitas est et summa ipsa bonitas idem est prorsus ac summa potentia veritasque, sequitur quicquid circa ipsum melius iudicatur possibilis fore, immo iam verius esse.

Omnino autem meminisse oportet potentiam alicuius boni capacem esse revera aliquid atque in re aliqua vera fundari. Praeterea dependere ab alio quodam quod iam actu id habeat bonum; rursum quod actu bonum possidet ab alio proficisci quod actu sit ipsum bonum actusque cuiuslibet actus.

IX

De luce Dei ac de umbra materiae

Caeterum alicui fortasse videbitur natura illa in qua qualitas non discernitur a substantia sine forma luceque esse. Sed meminerit ille probavisse nos ad formam in se existentem ascendendum esse. Est ergo illa substantia forma. Perfecto sicut in rerum infimo, id est materia prima, idem est esse et informe tenebrosumque esse, sic in summo idem est esse et formosum lucidumque esse, immo formam lucemque esse. Materia enim apud Moysem, tenebrarum abyssus est

nuje stopnie dobra, przekraczałby naturę najwyższej zasady, jeśli można by pomyśleć coś dobrego, czego nie byłoby w tej [najwyższej zasadzie], lub jeśli nie byłaby niezmierzona.

Co więcej? Jeśli w najwyższym początku i końcu wszystkiego, gdzie nade wszystko znajduje się to, do czego należy dążyć, jest najwyższa dobroć i ta najwyższa dobroć jest pod każdym względem tym samym, co najwyższa możność i prawda, wynika [z tego], że cokolwiek jest uważane za odnoszące się do tego, co lepsze, będzie bardziej możliwe, a ściślej biorąc – już jest prawdziwsze.

Ogólnie trzeba jednak pamiętać, że możność zdolna do jakiegoś dobra w rzeczywistości jest czymś i ma oparcie w jakiejś rzeczy prawdziwej. Ponadto zależy [ona] od czegoś innego, co już w akcie ma to dobro; z kolei to, co posiada dobro w akcie, pochodzi od czegoś innego, co jest samym dobrem w akcie i aktem każdego aktu.

IX

O świetle Boga i cieniu materii

Lecz być może komuś będzie się wydawało, że owa natura, w której jakoś nie odróżnia się od substancji, jest bez formy i światła. Niech on jednak pamięta, że dowiedliśmy, iż należy wznieść się do formy istniejącej w sobie. Jest zatem owa substancja formą. Z pewnością jak w najniższej z rzeczy, tj. materii pierwszej, tym samym jest bycie nieuformowaną i bycie ciemną, tak w najwyższej [z rzeczy] tym samym jest bycie uformowaną i bycie jasną, a ściślej biorąc – bycie formą i światłem. Mate-

formarumque informe subiectum, Deus, lux, abyssus luminum formaque fons formarum. Materia infinita est patiendi potentia, Deus infinita virtus agendi, immo infinitus est actus. Illa ergo potentia est potentiarum omnium quae in patiando versantur, hic actus est actuum. Et sicut innumere de materia vere dicitur materia neque forma haec est neque illa, ita de Deo innumerabiliter dicitur et vere dicitur: Deus haec forma est et illa. Una materia est umbra rerum umbratiliū infima. Unus Deus lux summa luminum. Materia ob nimias tenebras ignota est, Deus ob nimiam lucem est incognitus. Nam si lux quae est purior est et lucidior, nimirum Deus cum solus sit purus actus, solus lux est revera dicendus. Si lux in forma quadam consistit potiusquam subiecto et formositas consistit in luce, ibi solum vera lux, ubi mera sine subiecti inquinamento forma, ibi solum vera formositas, ubi solum lux vera veraque forma. Quapropter omnis forma et lux, quae vel videtur oculis vel cogitatur, quia finita est, umbra quaedam est ad Dei formam atque lucem. Merito Deus infinitus est actus, quoniam vel subiecti vel causae limite, sicut diximus, non contrahitur. Hinc fit plane ut sit lumen immensum.

ria według Mojżesza bowiem jest otchłanią ciemności i nieuformowanym podłożem form, [natomiast] Bóg [jest] światłem, otchłanią jasności, formą i źródłem form⁷. Materia jest nieskończoną możliwością doznawania, Bóg – nieskończoną władzą działania, a ściślej biorąc, jest nieskończonym aktem. Owa [możliwość] jest więc możliwością wszystkich możliwości, które podlegają doznawaniu, Ten [tj. Bóg] jest aktem aktów. I jak niezliczoną ilość razy prawdziwie mówi się o materii, że materia nie może być ani tą, ani ową formą, tak o Bogu niezliczoną ilość razy prawdziwie mówi się, że Bóg jest tą i ową formą. Jedna materia jest najniższym cieniem zacienionych rzeczy, jeden Bóg jest najwyższym światłem jasności. Materia jest nieznaną ze względu na nadmierne ciemności, Bóg jest niepoznany ze względu na nadmierne światło. Jeśli bowiem światło, które jest czystsze, jest i jaśniejsze, z pewnością Bóg, ponieważ On jedyny jest czystym aktem, jedyny powinien być prawdziwie nazywany światłem. Jeśli światło składa się raczej z jakiejś formy niż podłoża i piękno składa się ze światła, tam jedynie [jest] prawdziwe światło, gdzie [jest] czysta forma bez skazy podłoża, tam jedynie [jest] prawdziwe piękno, gdzie [jest] prawdziwe światło i prawdziwa forma. Dlatego więc każda forma i światło widziane oczyma, lub pomyślane, ponieważ są skończone, stanowią jakiś cień w odniesieniu do światła i formy Boga. Przeto Bóg jest nieskończonym aktem, ponieważ nie jest ograniczany przez podłoże lub przyczynę, jak [już] powiedzieliśmy. Stąd jasne staje się, że jest [On] niezmierzoną jasnością.

⁷ Rdz 1,3–4.

X Quantum lux Dei supereminet superficiem intellectus, tantum Dei calor centrum penetrat voluntatis	X Jak światło Boga przewyższa powierzchnię intelektu, tak ciepło Boga przenika wolę
Cum vero a lumine calor trahat originem, est etiam ardor immensus, ardor in bono infinito infinite beneficus. Hunc nos ardorem voluntatis ardore potiusquam scintilla mentis attingimus, nam Deus quantum intellectus sui luce nos supereminet, tantum ferme bonitatis ardore se nobis inurit, ut nihil Deo excelsius sit, nihil quoque profundius. Quo amplior eius lux, eo intellectui naturaliter est ignotior. Quo vehementior ardor eo, ut ita dicam, certior voluntati. Deus ergo in summa intellectus cognitione quodammodo nox quaedam est intellectui. In summo voluntatis amore certe dies est voluntati. Unde Orpheus Deum appellat noctem atque diem et David inquit, „ut tenebrae eius, ita et lumen eius”. Verumtamen divinus splendor in animo beatorum, quando nox appellatur, omni temporalis die longe clarior advenit. Atque ob divinum munus tanto pene clarior quanto et Deus est, ut ita dicam, lucidior sole et animus purior ac serenior aere.	Ponieważ ciepło bierze początek od jasności, w nieskończonym dobru jest także niezmierzony żar, żar nieskończenie dobroczynny. My dosiegamy tego żaru raczej żarem woli niż iskrą umysłu, ponieważ w jakim stopniu Bóg przewyższa swoim światłem intelekt, w takim niemal odciska się w nas żarem swojej dobroci, że nic nie jest od Boga wznioślejsze, nic nie jest [od Niego] bardziej przenikliwe. Im bardziej obfite jest Jego światło, tym w naturalny sposób jest bardziej nieznane intelektowi. Im silniejszy żar, tym – że tak powiem – pewniejszy dla woli. Bóg zatem w najwyższym poznaniu intelektu jest niejako pewnego rodzaju nocą dla intelektu. W najwyższej miłości woli [Bóg] z pewnością jest dniem dla woli. Z tego powodu Orfeusz nazywa Boga nocą i dniem⁸, a Dawid mówi: „jakie cienie Jego, takie i Jego światło”⁹. Niemniej jednak boski blask w duszy błogosławionych, kiedy jest nazywany nocą, nadchodzi, jaśniejac bardziej niż w doczesnym życiu. I ze względu na boski dar o tyle niemal, o ile Bóg jest bardziej świetlisty i jaśniejszy, że tak powiem, od słońca, [o tyle] czystsza i jaśniejsza jest dusza od powietrza.

⁸ Por. orficki Hymn do Jowisza, *Orphica*, frag. 168, ed. Kern.

⁹ a Dawid mówi: „jakie cienie Jego, takie i Jego światło” – fragment nieuwzględniony w edycji R. Marcela, włączony do tekstu głównego przez J. Hankinsa i W. Bowena; zob. Ps 138,12.

XI Lux in elementis, caelo, anima, angelo, Deo	XI Światło w elementach, niebie, duszy, aniele i Bogu
Lux in elementis facile perspicitur oculis, quorum complexio constat ex elementis. Lux in caelo, quamvis amplior, difficilius tamen aspicitur. Remotior enim oculorum qualitas est a caelo. Lux in anima nullo modo videtur sicuti neque lux solis a noctua, quia nimia est, neque ad eam corporalis sensus ullam habet proportionem. Sed rationalis animae discursu aliquo cogitatur. Lux in angelo neque videtur neque etiam cogitatur. Est enim super sensus proportionem et super temporalis discursionis capacitatem, verum tamen intelligitur. Congruit enim anima cum angelo in sua quadam intelligentia stabili potiusquam mobili cogitationis discursione. Lux in Deo, quia etiam limites intellectus excedit omnino naturali hominis intelligentia non intelligitur, sed creditur potius et amatur, atque amata gratis infusa videtur, nempe huius amore accensus animus quo flagrat ardentius eo refulget clarius, discernit quoque verius fruiturque suavius. Hinc Plato asserit, divinam lucem non rationis digito demonstrari, sed perspicua piae vitae serenitate capi.	Światło w elementach jest łatwo widziane oczyma, w których łączą się elementy. Światło w niebie, jakkolwiek intensywniejsze, trudniej jest dostrzegane. Jakość oczu jest bowiem bardziej odległa od nieba. Światło w duszy w żaden sposób nie jest widziane, podobnie jak światło słońca przez sowę, ponieważ jest zbyt intensywne i zmysł cielesny nie ma do niego żadnej proporcji. Lecz jest myślane w sposób dyskursywny przez duszę rozumną. Światło w aniele ani nie jest widziane, ani także [dyskursywnie] myślane. Jest bowiem ponad proporcją zmysłu i ponad zdolnością czasowego dyskursu, niemniej jednak pojmowane. Kiedy dusza pojmuje w sposób stabilny, pozostaje bliższa aniołowi niż wtedy, gdy myśli w sposób niestały i dyskursywny. Światło w Bogu, ponieważ całkowicie przekracza granice intelektu, nie jest całkowicie pojmowane przez naturalne ludzkie rozumienie, lecz stanowi przedmiot wiary i miłości i wydaje się, że [jako] kochane jest wlewane z łaskawością; bez wątpienia dusza wzniesiona miłością do tego [światła] im zapalczywiej płonie, tym jaśniej błyszczycy, [a] także prawdziwiej poznaje i raduje się z większą rozkoszą. Stąd Platon uznaje, że boskie światło nie jest przedstawiane poprzez rozumowanie, lecz ujmowane w jasnej pogodzie ducha pobożnego życia.

XII Quid caelum, anima, angelus, Deus atque de differentia visibilis lucis et invisibilis	XII Czym jest niebo, dusza, anioł, Bóg, a także o różnicy pomiędzy światłem widzialnym i niewidzialnym
Ut autem nostrae disputationis am- bages aliquando paucis colligamus, ca- ellum esse dicimus lucem quamdam ab- sque materia quodammodo corporalem; animam lucem quamdam sine quantitate magnam; angelum lucem sine motu ce- lerrimam; Deum lucem absque qualitate optimam atque potentissimam, cuius ca- lorem voluntate prius certiusque et ve- hementius experimur, quam intelligentia lumen. In hoc potissimum differt lux invi- sibilis a visibili, quod visibilis quidem tam in igne quam in caelo extrinsecus veniens illuminat prius quam calefaciat. Invisibilis autem contra intrinsecus agens quodam- modo calefacit antea quam illuminet. Ideo in illa a visu ad tactum; in hac quasi a tactu quodam in visum progredimur. Humana pulchritudo videtur priusquam ametur; divina vero amatur ut videatur. Sed in illa qui videt spe miserabiliter pos- sidentur. In hac videre nihil est aliud quam feliciter possidere. Igitur frustra nimium contraque ordinem naturae laborat, qu- icumque Deum absque singulari eius amore cultuque credit se possessurum vel reperiturum sperat antequam amaturum.	Abyśmy zatem w krótkich [słowach] wreszcie podsumowali zawilości naszego wywodu, mówimy, że niebo jest pewnym światłem w jakiś sposób cielesnym, [ale] bez materii; dusza jest pewnym światłem bez wielkości; anioł jest najrychlejszym światłem bez ruchu; Bóg jest najlepszym i najintensywniejszym światłem bez jako- ści, którego żar wcześniej, pewniej i gwał- towniej doświadczamy wolą niż [którego] jasność [poznajemy] umysłem. W tym najbardziej różni się światło widzialne od niewidzialnego, że widzialne przecież jak w ogniu, tak w niebie, przychodząc z zewnątrz, najpierw oświećla, potem ogrzewa. Niewidzialne natomiast prze- ciwnie, działając od wewnątrz, w pewien sposób ogrzewa, zanim oświećli. W owym więc [tj. widzialnym] przechodzimy od wzroku do dotyku, w tym [tj. niewi- dzialnym] – od pewnego dotyku do wzro- ku. Piękno ludzkie najpierw jest widziane, by mogło być kochane; boskie zaś jest ko- chane, aby mogło być widziane. Lecz kto patrzy w owym [tj. ludzkim pięknie], ten często w sposób godny pożałowania jest w posiadaniu nadziei. Patrzenie w tym [boskim pięknie] nie jest niczym innym niż szczęśliwe posiadanie. Zatem całkowi- cie na próżno i wbrew porządkowi natury trudzi się ten, kto wierzy, że ogarnie Boga bez szczególnej miłości do Niego i czci lub sądzi, że Go odnajdzie, zanim Go po- kocha.

Secundus contemplationis Platonicae gradus consistit in Deo In secundo contemplationis gradu qui consistit in Deo, agitur de providentia nominibusque Dei et de gaudio contemplantis³ XIII Artificium uniforme et omniforme pendet ab arte uniformi et omniformi Communis omnium opinio credit et diligens sapientum ratio probat artificium hoc mundi quod circa naturam suam ac motum artificiose rationabiliterque disponitur atque agitur, esse regique ab arte quadam rationali artificiosaque ratione. Profecto quantum ex huiusmodi artificio conicere licet quod et unum et universum est atque circa totum partesque undique tam mirabili ratione constat et agitur, ut vix ulla possit ratio assequi, nulla queat omnino ratio imitari absque dubio una cum Timeo argumentamur artem illam mundi effectricem esse rationem quamdam et unam et universam, uniformem, ut ita loquar, et omniformem. Rationem, inquam, mundi totius rationes omnes in seipsa omnium mundi partium complectentem.	Drugi krok platońskiej kontemplacji trwa w Bogu W drugim kroku platońskiej kontemplacji, który trwa w Bogu, omawia się opatrność i imiona Boga oraz radość kontemplacji XIII Rzemiosło o jednej i wielu formach zależy od sztuki o jednej i wielu formach Powszechna opinia wielu ludzi głosi, a staranne rozumowanie mądrych dowodzi, że rzemiosło tego świata, które w odniesieniu do swojej natury i ruchu kunsztownie i racjonalnie jest porządkowane oraz podlega działaniu, istnieje i jest kierowane przez pewną racjonalną sztukę i kunsztowną zasadę. Z pewnością skoro wolno przypuszczać, że z rzemiosła tego rodzaju, które jest i jedno, i uniwersalne oraz jest kierowane przez cudowną zasadę, którą z trudem może osiągnąć jakkolwiek inna zasada i której żadna inna zasada nie może całkowicie naśladować, i które [to rzemiosło] pozostaje w niezmiennym stanie w odniesieniu do całości i części, i pod każdym innym względem, to tym bardziej można wnioskować wraz z Timajosem¹¹, że owa sztuka, sprawczyni świata, to swego rodzaju i jedna, i uniwersalna zasada, jak można by powiedzieć – o jednej formie i o wszystkich formach, zasada całego świata zawierająca w sobie wszystkie zasady wszystkich części świata.
---	---

¹⁰ Nagłówek dodany w rękopisie: Plut. LXXXIII, 10, Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencja.

¹¹ Por. Platon, *Timajos*, 28b–30d.

XIV Deus nominatur ars, ratio, substantia, natura, vita, sensus, intelligentia, certitudo Si ratio haec absolutissima est et fons omnium rationum a qua substantia omnis, natura, vita, sensus, intelligentia producitur penitus atque ducitur, nemo usque adeo irrationalis esse debet ut neget huiusmodi rationem esse substantiam stabilissimam, naturam fecundissimam, vitam aeternam, sensum perspicacissimum, intelligentiam lucidissimam, lucidissimam inquam, id est certissimam. Quod enim in corpore mundi lux et lumen et videntium est, id in ratione mundi effectrice est certitudo, luce hac tanto lucidior quanto certior et praestantior, certitudo scilicet cuiuslibet certitudinis quae ex se certa sit sui, in se certa cunctorum, per se serenis mentibus clara certaque faciat omnia.	XIV Bóg jest nazywany sztuką, zasadą, substancją, naturą, życiem, wrażeniem, pojmowaniem, pewnością Jeśli ta całkowicie doskonała racjonalna zasada jest i źródłem wszelkich racjonalnych zasad, od którego całkowicie wyprowadzana i prowadzona jest wszelka substancja, natura, życie, wrażenie, pojmowanie, nikt nie powinien być do tego stopnia nierozumny, iż zaprzeczy, że zasada tego rodzaju jest najtrwalszą substancją, najpłodniejszą naturą, wiecznym życiem, najbardziej przenikliwym wrażeniem, najjaśniejszym pojmowaniem, najjaśniejszym, czyli najpewniejszym. Co bowiem w ciele świata jest światłem światła i dostrzegających [je], to jest pewnością w racjonalnej zasadzie tworzącej świat; [to jest] o tyle jaśniejsze, o ile pewniejsze i doskonalsze od tego światła [w ciele świata]; [jest] mianowicie pewnością każdej pewności, która jest pewna siebie z siebie, w sobie jest pewna wszystkich rzeczy i poprzez siebie czyni wszystko jasnym i pewnym dla spokojnych umysłów.
XV Deus est veritas, verorum omnium fons, causa veritatis rerum atque mentis Unde etiam summa cuiusque veritatis veritas nominatur a qua vera omnia fiunt, per quam indagantur vera, in qua vere cernuntur. Quam rerum perscrutatores pro arbitrio ubicumque volunt de veris consulunt, cuius scintilla naturaliter insita vera rimantur, cuius radiis per omnia fuis vera inventa discernunt	XV Bóg jest prawdą, źródłem wszystkich rzeczy prawdziwych, przyczyną prawdy rzeczy i prawdy umysłu Stąd także [Bóg] jest nazywany najwyższą prawdą każdej prawdy, z której stworzone są wszystkie rzeczy dobre, przez którą odkrywane są rzeczy prawdziwe i w której są prawdziwie postrzegane. Ci, którzy, kiedy chcą, decydują się badać rzeczy, rozpatrują [je] w odniesieniu do prawd; poprzez jej [tj. najwyż-

a falsis, cuius examine vera iam discreta comparant invicem et diiudicant, et cum species a singulis abstractas, in quibus rei cuiusque veritas consistit, intelligunt non nisi veritatem ipsam, id est Deum intelligunt qui complexio et fons est omnium abstractorum, id est idearum, sicuti solis lumen fons est colorum.

XVI

Descriptiones Dei communes secundum Platonicos

Quid ergo Deus est? Ratio rationum, fons rerumque artifex omnium, forma uniformis et omniformis, substantia immobilis omnia movens, in motu status, in tempore aeternitas, in loco continens, in summis profunditas, summitas in profundis, in multitudine unitas, in debilitate potestas. Natura fecundissima naturarum, fecunditas fecunditatum naturalissima, aeterna viventium vitarumque vita. Sensus sensibilibum quidem lumen et sensuum perspicacia. Sensus medullas sensibilibum in corticibus sentiens, cortices in medullis. Intelligentia quoque talis ut ipsa et rerum intelligendarum bonitas sit, et intellectus cuiuslibet veritas et gaudium voluntatis.

szej prawdy] iskrę w sposób naturalny wszczepioną [w rzeczy prawdziwe] poszukują [ich]; poprzez jej promienie własne we wszystko odróżniają odnalezione dobra od rzeczy fałszywych; poprzez jej badanie porównują wzajemnie dobra już rozróżnione i wydają [o nich] sądy; i kiedy pojmują wyabstrahowane z pojedynczych rzeczy gatunki, na których zasadza się prawda każdej rzeczy, pojmują jedynie samą prawdę, tj. Boga, który jest połączeniem i źródłem wszystkich abstraktów, tj. idei, tak jak światło słońca jest źródłem kolorów.

XVI

Powszechne opisy Boga według platoników

Czym zatem jest Bóg? [Jest] zasadą zasad, źródłem rzeczy i twórcą wszystkiego, formą rzeczy o jednej i wszystkich formach, nieruchomą substancją wprawiającą w ruch wszystko, spoczynkiem w ruchu, wiecznością w czasie, ciągłością w miejscu, głębią na szczytach i szczytem w głębinach, jednością w wielości, mocą w słabości, naturą najpłodniejszą z natur, płodnością najbardziej naturalną spośród płodności, wiecznym życiem istot żyjących i żyć. [Jest] wrażeniem zmysłowym [i] światłem rzeczy zmysłowych oraz bystrością zmysłów. [Jest] dostrzeżeniem jądra w skorupie rzeczy zmysłowych i skorupy w jądrze. [Jest] pojmowaniem tego rodzaju, że samo jest dobrocią rzeczy mających być pojmowanymi i prawdą każdego intelektu, i radością woli.

XVII Rationes multae quod gaudium contemplantis superat sensuum voluptates	XVII Liczne są racje tego, że radość kontemplacji przewyższa przyjemności zmysłów
Gaudium, inquam, ex verissima bonitate et optima veritate optimum et verissimum. Hinc Plato divinus inquit, ab his quae sensibus offeruntur, quia veniunt ab extrinseco nec vere existunt, sed impura brevique sunt, externam quamdam titillationem circa corporis et animae cutem falsamque et dolori permixtam et brevem fieri voluptatem. Ab his autem quae menti ab intrinseco penitus se insinuant, quia intima veraque et pura et stabilia summaque sunt, intimam, veram, meram, stabilem summam voluptatem animae medullis infundi. Proinde sensus atque sensibile ita se invicem habent, ut propter eorum crassitudinem debilitatemque sese prorsus penetrare non possint. Intelligibile vera sua tenuitate vique mirabili illabitur in intellectus interiora atque intellectus subtilitate virtuteque sua undique intelligibile penetrat. Alioquin non posset mens rei intelligendae naturam ab alienis secernere, in partes suas distinguere, intima eius cum extimis comparare. Quo fit ut voluptas mentis si quando rite contemplando revera percipitur, interior vehementiorque sit quam sensus oblectamenta.	Radość z najprawdziwszej dobroci i najlepszej prawdy jest najlepsza i najprawdziwsza. Stąd boski Platon mówi, że z rzeczy przedłożonych zmysłom, ponieważ przychodzą z zewnątrz i nie istnieją naprawdę, lecz są nieczyste i krótkotrwałe, powstaje jakieś zewnętrzne pobudzenie w skórze ciała oraz duszy i fałszywa oraz krótkotrwała przyjemność pomieszana z bólem¹². Z tych rzeczy natomiast, które wprowadzają siebie w umysł całkowicie z wewnątrz, ponieważ są najgłębsze i prawdziwe, i czyste, i niezmiennie, i najwyższe, wlewana jest do wnętrza duszy najgłębsza, prawdziwa, czysta, niezmienna, najwyższa przyjemność. Wobec tego zmysł i to, co zmysłowe mają się wzajemnie do siebie tak, że z powodu swojej grubości i słabości nie mogą całkowicie siebie przeniknąć. To natomiast, co inteligibilne, dzięki swej cienkości i niezwykłej sile dostaje się do wnętrza intelektu, a intelekt poprzez swą delikatność i siłę całkowicie przenika to, co inteligibilne. W przeciwnym razie umysł nie mógłby oddzielić natury rzeczy mającej być pojmowaną od nienależących do niej [natur], rozróżniać [ją] w jej częściach, porównać jej najbardziej wewnętrzne aspekty z najbardziej zewnętrznymi. Wobec tego dzieje się tak, że przyjemność umysłu, jeśli kiedyś we właściwym kontemplowaniu rzeczywiście się ją spostrzega, jest wewnętrzna i gwałtowniejsza niż rozkosze zmysłu.

¹² Zob. e.g. Platon, *Fileb*, 31b–c, 46a–47e, 50a–d.

Si tunc vehementer delectari sole-
mus cum circa calorem vel frigus siccu-
mve et humidum aut evacuationem re-
pletionemve habitum corporis naturalem
contrariis quasi amissum, contrariis iam
recipimus, ceu quando nimium calefacti
refrigeramur, in caeterisque similiter, qu-
anta illum voluptate perfundi putamus,
qui naturalem mentis habitum tenebris
et malignitate deperditum, iamiam luce et
bonitate resumit totusque ad suam refor-
matur ideam?

Ac si ex rebus magis magisque co-
nvenientibus maior gradatim maiorque
nascitur delectatio, atque si nihil co-
nvenientius homini quam ipsa huma-
nitatis idea, quae verus est homo, quid
suavius quam et eam intelligendo in se
complecti et in eam amando restitui?

Praeterea in omnibus pulchris bo-
nisque amandis revera nihil aliud, qu-
amvis forsitan inscii, quam pulchritudi-
nem ipsam bonitatemque amamus, a qua
et ex qua pulchra bonaque sunt singula.
Perinde ac si quis dixerit gustui dulcedinis
avido pomum vinumque placere, non quia
pomum vinumve sit, sed quia dulce, atque
idcirco nihil aliud in his quam ipsam dul-
cedinem affectari et in dulcedine bonita-
tem. Igitur si omnium iucundissimum est
re amata potiri, quid potest iucundius co-
gitari quam illo potiri qui ipsa pulchritudo
est et ipsa bonitas? Nusquam enim alibi re
amata sed eius umbra potimur.

Jeśli ponadto zwykliśmy odczuwać
przyjemność, gdy w odniesieniu do ciepła
lub zimna, suchości lub wilgoci i opróż-
nienia lub wypełnienia odzyskujemy
dzięki przeciwieństwom naturalne uspo-
sobienie ciała utracone niejako z powo-
du przeciwieństw, jak na przykład kiedy
ochładzamy się po zbytym ogrzaniu i po-
dobnie przy innych [stanach], [jeśli tak
jest], to czyż nie winniśmy sądzić, że jak
wielką przyjemnością napełniony jest ten,
kto utraciłszy naturalne usposobienie
w ciemnościach i niegodziwości, wresz-
cie odzyskuje [je] poprzez światło i do-
broć i cały jest przemieniany stosownie
do swojej idei?

Co więcej, jeśli stopniowo zdradza się
coraz większa rozkosz z rzeczy coraz bar-
dziej zgodnych [z naturą człowieka] i jeśli
nic nie jest bardziej właściwe człowieko-
wi od samej idei człowieczeństwa, która
jest prawdziwym człowiekiem, cóż jest
słodszego od ogarnięcia jej w niej samej
poprzez jej pojmowanie i powrócenia
do niej poprzez jej kochanie?

Ponadto kochając wszystkie piękne
i dobre rzeczy, w rzeczywistości kocha-
my, chociaż być może [jesteśmy tego]
nieświadomi, samo piękno i dobro, po-
przez które i od których pochodzą jed-
nostkowe rzeczy piękne. Zupełnie tak, jak
gdyby ktoś powiedział, że jabłko lub wino
są przyjemne dla zmysłu smaku spragnio-
nego słodczy nie dlatego, że są jabłkiem
lub winem, lecz dlatego, że są słodkie;
i przeto nic innego nie jest w nich pożąda-
ne niż sama słodycz i dobroć w słodczy.
Jeśli zatem najprzyjemniejsze jest spośród
wszystkich [rzeczy przyjemnych] być
w posiadaniu kochanej rzeczy, cóż może

Ibi ergo placet idea nostra, est enim sibi quisque carissimus. Ibi solum plenissime delectamur ubi solum verissime nos reperimus. In nostra idea ideae placent omnes. Pulchritudo oblectat in omnibus, omnes in bonitate nos implent. Atque secundum formam proprie ibi ipsa gaudii idea gaudemus. Quo fit ut tota gaudii illic solum plenitudine gaudeamus. Si ubi est bonum hoc et illud ibi gaudet hic et ille, certe ubi est ipsum bonum, ibi est ipsum gaudium. Si nullus vere vivit aut sapit nisi qui proprie vita ipsa vivit et sapientia ipsa sapit, proculdubio nullus vere pleneque gaudet nisi qui proprie gaudio ipso gaudet. Denique cum finito pulchro et bono finite laetemur, certe infinita pulchritudine bonitateque innumerabilium formarum bonorumque fonte infinite gaudeamus.	być uważane za przyjemniejsze od posiadania tego, co jest samym pięknem i dobrem? Nigdzie indziej bowiem nie jesteśmy w posiadaniu rzeczy kochanej, lecz jej cienia. W tym miejscu więc nasza idea sprawia radość, ponieważ każdy jest dla siebie najdroższy. Najpełniej napawamy się radością jedynie tam, gdzie w sposób najprawdziwszy odnajdujemy siebie. W naszej idei podobają nam się wszystkie idee. Piękno cieszy we wszystkich ideach, w dobroci wszystkie nas wypełniają. I według formy właściwie radujemy się w samej idei radości. Z tego wynika, że tylko tam radujemy się w całej pełni radości. Jeśli ten i ów człowiek raduje się tam, gdzie jest to i owo dobro, z pewnością sama radość jest tam, gdzie jest samo dobro. Nikt prawdziwie nie żyje bądź nie wie, poza tym, kto właściwie żyje życiem samym i zna wiedzę samą; bez wątpienia żaden człowiek prawdziwie i w pełni nie raduje się, o ile nie raduje się właściwie radością samą. Wreszcie, ponieważ w sposób skończony cieszymy się w skończonym pięknie i dobru, z pewnością w sposób nieskończony radujemy się w nieskończonym pięknie i dobroci o niezliczonych formach oraz w źródle dóbr.
---	--

XVIII	XVIII
Gustus animi amaro corporis humore infectus, divinorum saporem aut nullo modo aut vix et rarissime gustat	Smak duszy skażony gorzkim humorem ciała albo w ogóle nie zakosztuje smaku rzeczy boskich, albo uczyni to z ledwością i bardzo rzadko
Sed tanti huius gaudii vix et raro admodum, he nimium miseri, in terris participes sumus. Et nunc quidem exilem quamdam eius umbram ac momento praetereuntem nostrae mentes aegrotae percipiunt. Quarum naturalis gustus, proh dolor, amaro corporis huius humore nimium est infectus. Unde efficitur ut caelestis ille saluberrimusque sapor vel non sentiatur vel offendat interdum vel leviter breviterve delectet. Acutius inter nos aliquando gustant vehementiusque et diutius oblectantur qui magis sordes labemque corporis morum contemplationisque studio a natura mentis abstergunt. Sed <i>pauci, quos aequus amavit Iupiter aut ardens evexit ad aethera virtus.</i> Qui nam isti sunt, o amice? Hi certe sunt quibus a vitae magistro dicitur. «Iterum videbo vos et gaudebit cor vestrum. Gaudium vestrum erit plenum, nec a vobis unquam auferetur».	Lecz przebywając na ziemi, uczestniczymy w tak wielkiej radości z ledwością i bardzo rzadko – o my nieszczęśliwi – i nasze chore umysły obecnie postrzegają jakiś nędzny momentalnie przebiegający jej cień. Naturalny smak umysłów – coś za ból – jest zbyt skażony gorzkim sokiem tego ciała, co skutkuje tym, że w najwyższym stopniu uzdrawiający nas boski smak albo nie jest rozpoznawany, albo niekiedy sprawia przykrość, albo lekko i krótko sprawia przyjemność. Jednakże ci spośród nas smakują wnikliwie i doświadczają radości gwałtowniej oraz dłużej, którzy w większym stopniu usuwają z natury umysłu nikczemność i skazę ciała poprzez dążenie do moralności i kontemplacji. Lecz: <i>niewiele, których umiłował Jupiter, lub żar cnoty rozstawił</i>¹³. Lecz którzy to są, przyjacielu? Z pewnością są to ci, do których powiedziane jest przez mistrza życia: <i>ujrzę was ponownie i uraduje się wasze serce; radość wasza będzie pełna i nigdy nie będzie wam zabrana</i>¹⁴.

¹³ Wergiliusz, *Eneida*, VI, 129–139, tłum. T. Karyłowski, Wrocław 2004.

¹⁴ J 15,11; 16,22.

Tertius contemplationis Platonicae gradus. Cur anima in corpore difficile divina cognoscat, et quod sit immortalis

In tertio contemplationis Platonicae gradu a Deo ad animam corpusque descendimus, atque consideramus quid animus in corpore possit, quid extra corpus¹⁵

XIX

Primum mentis obstaculum ad lucem intelligibilium intuendam. Quia est coniuncta corpori

*Igneus est ollis vigor et caelestis origo
Seminibus, quantum non noxia corpora tardant,*

Terrenique hebetant artus moribundaque membra.

Hinc metuunt cupiuntque dolent gaudentque, nec auras

Respiciunt, clausae tenebris et carcere caeco.

Quid in his carminibus platonici Maro noster voluerit, videamus. Anima tenebroso corporis huius caracere circumsepta mirabile veritatis lumen et vera quae mirifice in illo refulgent minime percipit, quia minimam ad illud habet proportionem. Defectus autem proportionis huiusmodi tribus ex causis provenit.

Prima est, quoniam anima forma quaedam est coniuncta corpori. Illud vero lumen est forma penitus a commercio cor-

Trzeci krok platońskiej kontemplacji. Dlaczego dusza w ciele z trudnością poznaje rzeczy boskie i [o tym], że jest nieśmiertelna

W trzecim kroku platońskiej kontemplacji schodzimy od Boga do duszy i ciała, a także rozważamy, co może dusza w ciele, a co poza ciałem

XIX

Pierwsza przeszkoda umysłu w oglądzie światła tego, co inteligibilne: ponieważ jest połączony

We wszystkich duszach ogień żywotny się pali, wzięty z nieba, o ile zgubna gnuśność ciała mocy jego śmiertelnym członkom nie zabrała. Stąd drżą, pragną, boleją, cięszą się ze ślepych kryjówek nie śmią spojrzeć w niebiańskich sfer przepych¹⁶. Zobaczymy, co nasz platonik Maro ma na myśli w tych wersach pieśni. Dusza zamknięta w mrocznym więzieniu tego ciała bardzo słabo dostrzega cudowne światło prawdy i prawdziwe rzeczy, które w nim [więzieniu ciała] cudownie rozbłyskują, ponieważ ma do niego [tj. światła] najmniejszą odpowiedniość i to z powodu trzech przyczyn.

Pierwsza jest [następująca]: ponieważ dusza jest pewną formą połączoną z ciałem. Owo światło natomiast jest formą

¹⁵ Nagłówek dodany w rękopisie: Plut. LXXXIII, 10, Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencja.

¹⁶ Wergiliusz, *Eneida*, VI, 730–734.

porum segregata. Huc tendit quod inquit in <i>Metaphysicis</i> Aristoteles: «Intellectus noster se habet ad illa quae in natura clarissima sunt, tamquam noctuae oculus ad solis lumen». Ad idem spectat quod scribit in <i>Metaphysicis</i> Avicenna: «Quemadmodum paralytici lingua oppressa quodam humore certum gustum saporis amittit, quo expurgato recipit gustum; ita intellectus humanus ob corporis mortalis coniunctionem quasi paralyticus, id est naturali eius sensu orbatus est ad illa quae incorporea penitus sunt et aeterna. Atque sicut humor linguae actum gustandi adimit, non virtutem, quod in eo apparet qui iam purgatus gustandi recipit actum, ita corpus actionem intellectus circa incorporalia interturbat, sed potentiam non disperdit». Quod ex eo coniicimus, quia quanto longius animus tam morum cultu quam speculationis frequentatione se a corpore sevocat, tanto clarius incorporalia cernit. Atque una cum his etiam semetipsum, qui etiam ipse est incorporeus, quandoquidem actione sua et affectu quodam innato aliquando corporum transcendit ordinem atque virtutem.	całkowicie oddzieloną od ciała. Do tego zmierza Arystoteles, jako że w <i>Metafizyce</i> mówi: <i>Bo jak oczy nietoperza mają się do blasku dnia, tak ma się też intelekt naszej duszy do tych rzeczy, które z natury są ze wszystkich najbardziej oczywiste</i>¹⁷. Do tego samego odnosi się Awicenna, jako że w <i>Komentarzu do Metafizyki</i> pisze: <i>jak język człowieka sparaliżowanego uciskany pewną cieczą traci zdolność odczuwania smaku, [a] po jej usunięciu odzyskuje smak, tak ludzki intelekt z powodu połączenia ze śmiertelnym ciałem jest jakby sparaliżowany, tj. pozbawiony swojego naturalnego postrzegania, wobec tych rzeczy, które są całkowicie niecielesne i wieczne. I jak ciecz języka odbiera akt smakowania, a nie zdolność [do tego], ponieważ zdolność [ta] pojawia się u tego, kto po oczyszczeniu odzyskuje akt smakowania, tak ciało przeszkadza aktowi intelektu w odniesieniu do rzeczy niecielesnych, lecz zdolności [do tego] nie niszczy</i>¹⁸. Domyślamy się tego z takiego powodu, że im dłużej dusza zarówno dzięki dbałości o obyczaje, jak i częstości rozważań, oddala się od ciała, tym jaśniej dostrzega rzeczy niecielesne, a także wraz z nimi [dostrzega] i siebie samą będącą niecielesną, skoro poprzez swoje działanie oraz swego rodzaju wrodzone pożądanie [rzeczy niecielesnych] przekracza niekiedy porządek i możliwości ciała.
---	--

¹⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, II, 993b, oprac. tekstu M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podst. tłum. T. Żeleźnika.

¹⁸ Por. Avicenna, *Metafizyka*, 9.7;

XX Secundum obstaculum ad intelligibile lumen. Quoniam animus ad corpus afficitur Altera causa quae proportionem quam ab initio diximus impedit est eiusmodi, quod anima coniuncta corpori cum eo pacto quo hic est naturaliter moveatur et agat, certe naturalem convertit affectum in primis ad corporalia, qualis affectus eam ab incorporalibus longe divertit. XXI Tertium obstaculum ad intelligibile lumen. Quoniam animus vertit aciem ad corpora Tertia quod aciem cognoscendi frequenter vertit ad sensum et sensibilia eorumque imagines in phantasia reconditas. Hae vero imagines tamquam nubes quaedam usque adeo aciem mentis obumbrant, ut lucem intelligibilium mirabilem non discernat, dum splendorem eorum ut plurimum non in seipso, sed in his nubibus intuetur, ubi iam a seipso degenerantem, et quasi corporalem iam factum aspicit, et ob hoc neque verum ipsum videt neque clarum, sed imaginum caligine obfuscatum. Similis autem esse videtur haec affectio mentis oculis rubra ophthalmia laborantibus, quibus lux non clara sicuti est, sed rubra videtur, colores quoque in luce non quales sunt, sed rubri. Sunt etiam nonnulli quorum animus aliquando ita et corporis contagione et corporalium nebulis obfuscatur, ut rerum spiritualium radios omnino nusquam vide-	XX Druga przeszkoda umysłu [w oglądzie] inteligibilnego światła: ponieważ dusza przystępuje do ciała Inna przyczyna braku odpowiedzi, o której mówiliśmy na początku [trzeciego stopnia kontemplacji], jest tego rodzaju, że dusza złączona z ciałem, skoro naturalnie jest poruszana i działa w ten sposób, w jaki czyni to tu, z pewnością najpierw kieruje naturalne pożądanie ku rzeczom cielesnym, [a] tego rodzaju pożądanie znacznie ją oddala od rzeczy niecielesnych. XXI Trzecia przeszkoda [w oglądzie] inteligibilnego światła: ponieważ dusza zwraca swoją bystrość ku ciałom Trzecia [przyczyna jest taka], że [dusza] często zwraca ostrze poznawania ku wrażeniu i rzeczom zmysłowym i ich przedstawieniom ukrytym w fantazji. Te przedstawienia, jak chmury, do tego stopnia zaciemniają bystrość umysłu, że nie rozpoznaje cudownego światła rzeczy inteligibilnych, podczas gdy w znacznej mierze postrzega ich blask nie w nim samym, ale w tych chmurach, gdzie ogląda [go] jako już wypaczający się i już jakby cielesny i z tego względu nie widzi ani samej prawdy, ani samej jasności, ale przedstawienie zaciemnione przez mgłę. Lecz ten stan umysłu wydaje się podobny do oczu cierpiących na stan zapalny – w nich światło nie jest tak jasne, lecz wydaje się czerwone, a także kolory w świetle nie są takie, jakie w rzeczywistości, ale – czerwone. Są jednak także i tacy, których dusza niekiedy jest tak zamglona z powo-
--	---

at, instar oculi qui opprimitur cataracta. Caeterum quando corporales hae sordes quodammodo abluuntur, ab animo incorporalia aliquantum prospiciuntur; quando vero penitus diluuntur, subito intelligibile lumen, intelligibilium omnium radiis plenum intelligentiae oculis sese prorsus infundit. Quod quidem ubique est, et natura sua intellectualem oculum, cum primum fuerit purgatus, illustrat, sicut lumen visibile visum atque sensibilia omnia multo clarius in luce intelligibili tamquam in primo fonte refulgent, quam in luce visibili, quae revera illius est umbra. Meminisse vero oportet animam occupatam in mole corporis fabricanda regendaque et in diversas actiones distractam et perturbatam ad spiritalium radios aut nullo modo aut ut plurimum neglecte et leviter aciem vertere, adde et oblique. Quippe etiam quando paulo attentius pro viribus aspicit, quia ipsa coniuncta est corpori, sapientissime ad coniuncta se flectit, id est ad corporalium nubes in phantasia volantes.

Phantasia etiam radios spiritalium, cum primum menti subrutilant, corporalium simulacris induit, ideoque mens aut nullo pacto aut vix obscureque videt. Sed quando et seiuncta est a corpore et a corporis labe mundata ad incorporalia solum tota intentione convertitur, quorum uberrima luce refulget ad votum, cuncta in ea clare discernit tamquam et clarissima in seipsis et intelligentiae intima. Hoc autem assequitur quando

perfecto temporis orbe

Concretam exemit labem purumque relinquit

Aethereum sensum atque auras simplicis ignem.

du zbliżenia do ciała i niejasności rzeczy cielesnych, że nigdzie nie widzi promieni rzeczy duchowych na podobieństwo oczu, które są owładnięte zaćmą. Wobec tego wszystkiego jednak, kiedy te cielesne plamy w jakiś sposób zostaną zmyte, rzeczy niecielesne trochę zostaną dostrzeżone przez duszę, kiedy zaś całkowicie zostaną wyczyszczone, nagle inteligibilne światło pełne inteligibilnych promieni całkowicie wleje się do oczu pojmowania. Zaiste jest ono wszędzie i ze swojej natury oświeśla intelektualne oko, gdy przedtem zostało oczyszczone, tak jak widzialne światło [oświeśla] wzrok. I wszystkie rzeczy zmysłowe rozbłyskują w inteligibilnym świetle jak w pierwszym źródle o wiele jaśniej niż w świetle widzialnym, które w rzeczywistości jest jego cieniem. Trzeba jednak pamiętać, że dusza pochłonięta budowaniem ciała i kierowaniem [nimi] oraz absorbowana i zmacona w różnych działaniach, wcale nie zwraca swojej bystrości ku promieniom rzeczy inteligibilnych lub robi to niedbale i rzadko, a co więcej pośrednio.

Bez wątpienia nawet kiedy nieco uważniej, na ile tylko może, skierowuje swój wzrok [ku rzeczom inteligibilnym], ponieważ sama jest złączona z ciałem, bardzo często zwraca się do tych rzeczy, z którymi jest złączona, tj. do chmur rzeczy cielesnych krążących w fantazji. Fantazja bowiem, gdy przedtem stanie się jaśniejsza dzięki umysłowi, odziewa promienie rzeczy duchowych w obrazy rzeczy cielesnych i dlatego umysł albo wcale nie widzi, albo z ledwością i niejasno. Jednakże kiedy [umysł] zostaje oddzielony od ciała i oczyszczony ze skazy ciała, z całą uwagą zwraca się jedynie ku rzeczom niecielesnym, od najobfitszego

XXII

**Ratio immortalitatis animi, quoniam
intelligit incorporea sine corporis
instrumento, attingit formas separatas
separatque coniunctas**

Quod autem animus noster queat secundum substantiam separari a corpore atque deinde in seipso manere, ex hoc in praesentia intellexisse sufficiat quod intellectus agit sine ullo instrumento corporeo, quando scilicet per omnia corporalium genera speciesque discurrens, ascendit inde superius ad ordinem spirituum, illaque in genera sua speciesque distinguit. Per instrumentum vero corporeum, quod etiam particulare esset, non posset nisi corporea et particularia comprehendere. Si absque corpore potest agere et potest seorsum ab illo vivere atque intelligere. Adde quod secundum actionem quae et a substantia eius est et in substantia permanet, ipse non modo attingit quae separata aeternae sunt, quando invitis etiam phantasiae fallacis probat talia quaedam in rerum ordine esse debere, verum etiam vi sua separat a materia formas, quando in rebus naturalibus secernit a singulis speciebus cuiusque naturam.

światła których [tj. tych rzeczy] odbija blask na skutek modlitwy [i] w nim jasno wszystko rozpoznaje niby najjaśniejsze w sobie i najgłębsze dla pojmowania. To jednak osiąga, kiedy długi czas rdzę oszołomień zetrze z nich [tj. z dusz] i zostawi czysty ducha płomień, niebiański zamysł, żar w górnej poczęty krainie¹⁹.

XXII

**Dowód nieśmiertelności duszy:
ponieważ pojmuje rzeczy niecielesne
bez instrumentu ciała, dociera do form
oddzielonych i rozdziela złączone**

To, że nasza dusza może być oddzielona od ciała substancjalnie i pozostać wówczas w sobie, można zrozumieć obecnie z tego, że wiemy, że intelekt działa bez żadnego instrumentu cielesnego, kiedy mianowicie bada gatunki i rodzaje rzeczy cielesnych [i] stąd wznosi się wyżej do porządku rzeczy duchowych, i je rozdziela na ich gatunki oraz rodzaje. Oczywiście poprzez instrument cielesny, ponieważ jest także cząstkowy, [dusza] nie mogłaby ująć niczego poza rzeczami cielesnymi i cząstkowymi, [a] jeśli może działać bez ciała, może oddzielić od niego żyć i pojmować. Co więcej, zgodnie z działaniem, które i pochodzi od jej substancji, i w substancji pozostaje, sama nie tylko dociera do tych rzeczy, które są oddzielone i wieczne, kiedy ocenia, pomimo mimowolnych oszustw fantazji, że w porządku rzeczy muszą istnieć jakieś tego rodzaju, lecz także własną mocą oddziela formy od materii, kiedy w rzeczach naturalnych odróżnia naturę każdego rodzaju od jednostki.

¹⁹ Wergiliusz, *Eneida*, 6.745–6.747.

Plotinus et Proculus aiunt, quoniam essentia actionis et principium est et fundamentum, ideo mentem quae actione se a corpore sevocat abstrahendo posse multo magis secundum essentiam seorsum a corpore vivere. Themistius arbitratur difficilior esse naturas separare coniunctas quam formas percipere separatas. Unde concludit intellectum posse separatas formas attingere, quandoquidem coniunctas naturas pro arbitrio separat.

XXIII

Ratio immortalitatis animi. Ex proportionem ad formas separabiles atque ex accessu ad separatas

Naturae huiusmodi naturalia familiariaque obiecta sunt intellectus humani, quamdiu naturale hoc corpus inhabitat. Continue namque et naturali quodam instinctu intelligit eas a singulis separando. Unde inter hunc et illas necesse est ut proportio sit non parva. Ex quo concluditur intellectum esse ea conditione corpori iunctum ut sit separabilis, immo etiam quodammodo separatus, quandoquidem obiecta eius domestica sunt species coniunctae quidem singulis, sed non ut coniunctae, immo ut separabiles atque separatae. Nempe communis intelligendi modus hic est ut quando phantasia hominem hunc et illum imaginatur, tunc intellectus, praetermissis mortalibus hominibus accidentibus, praetermisso hoc situ temporeque et illo, ad humanitatem ipsam se conferat singulis communem hominibus, ubique semperque vigentem

Plotyn i Proklos mówią, że ponieważ istota działania jest [jej] początkiem i podstawą, umysł, który poprzez swoje działanie oddziela się od ciała w procesie abstrakcji, o wiele bardziej zgodnie ze swoją istotą może żyć odrębnie od ciała. Temistiusz uznaje, że trudniej jest oddzielić natury połączone niż uchwycić oddzielone formy; stąd wnioskuję, że intelekt może dotrzeć do form oddzielonych, ponieważ według własnego uznania oddziela natury połączone.

XXIII

Dowód nieśmiertelności duszy: z proporcji do form oddzielnych i z dostępu do [form] oddzielonych

Tego rodzaju natury [mogące być oddzielone] są naturalnymi i znanymi przedmiotami ludzkiego intelektu, jak długo zamieszkuje to naturalne ciało. Bez przerwy bowiem i niejako naturalnym instynktem pojmuję je w oddzieleniu [ich] od jednostek. Stąd konieczne jest, by pomiędzy tym [intelektem] a owymi [naturami] była niemała proporcja. Z tego wypływa wniosek, że intelekt jest złączony z ciałem pod takim warunkiem, że daje się oddzielić, a raczej w pewien sposób [pozostaje] oddzielony, ponieważ jego właściwymi przedmiotami są wprawdzie gatunki złączone z jednostkami, ale nie jako złączone, lecz raczej jako dające się oddzielić i oddzielone. Bez wątpienia powszechny sposób pojmowania jest taki, że kiedy fantazja wyobraża sobie tego lub owego człowieka, wówczas intelekt, pominąwszy przemijające przypadłości człowieka, pominąw-

similiterque in aliis speciebus. Maxime vero tunc separatus apparet, quando interdum, ultra conditionem qua hic habitat, species illas rerum naturalium resolvit prorsus in rationes ipsas ideisque super naturam ab omni materia penitus absolutas. Et sicut ab imagine in phantasia reperta ante naturali quodam intuitu processit ad speciem abstrahendo, sic deinde a specie argumentando ad speciei rationem prorsus aeternam. Videlicet quia necessarium sit naturam in multis unam a forma una super multitudinem proficisci.

XXIV

Ratio immortalitatis animi, quia intelligit nonnihil, ad cuius intuitum proprium phantasma aliquando non est necessarium

Profecto quoniam ab essentia provenit actio, semper qualis essendi conditio est talis agendi, atque e converso. Quamobrem animus noster quia nunc ita iunctus est corpori ut separabilis sit aliquando et ut permaneat separatus, ideo cognoscendo quamvis conditione loci incipiat a singulis rerum formis omnino materiae iunctis, tamen deinde procedit ad species coniunctas quidem effectui, sed et sua quadam natura et virtute intelligentiae separabiles. Tertio vi sua discussis a se parumper phantasiae

szy tę lub ową sytuację i okoliczność, skierowuje się do samego człowieczeństwa wspólnego pojedynczym ludziom, [człowieczeństwa] wszędzie i zawsze rozkwitającego i podobnie [rzecz ma się] z innymi rodzajami. W najwyższym stopniu jednak [intelekt] okazuje się oddzielony, kiedy czasem [wykraczając] poza stan, w którym tu przebywa, owe gatunki rzeczy naturalnych sprowadza wprost do samych zasad i idei całkowicie niezależnych od wszelkiej materii. I jak od obrazu uprzednio odkrytego w fantazji poprzez jakiś naturalny wgląd przechodzi do rodzaju dzięki abstrakcji, tak następnie dzięki rozumowaniu – wprost do wiecznej zasady gatunku. Oczywiście [dzieje się tak], ponieważ jest konieczne, aby jedna natura [obecna] w wielu [rzeczach] pochodziła od jednej formy ponad wielością.

XXIV

Dowód nieśmiertelności duszy: ponieważ pojmuje coś, do czego właściwego zgłębnienia czasem nie jest konieczna ułuda fantazji

Bez wątpienia, ponieważ działanie pochodzi od istoty, zawsze jakie jest uwarunkowanie istnienia, takie [też] działania i odwrotnie. Z tego powodu nasza dusza, ponieważ teraz w ten sposób jest złączona z ciałem, że kiedyś da się ją oddzielić i pozostanie oddzielona, dlatego, chociaż – przez uwarunkowanie miejsca – w poznawaniu zaczyna od jednostkowych form rzeczy całkowicie złączonych z materią, następnie jednak przechodzi do gatunków złączonych wprawdzie w skutku, ale i dających się oddzielić dzie-

simulacris ad rationes iam separatas, quas in rerum ordine omnino absolutas existere numquam excogitare posset, nisi saltem ad brevissimum tempus ab acie phantasmatum nubes expelleret. Sed cito ob regionis huius naturam consuetudinemque congregatae iterum nubes caelestium impediunt claritatem. Ex illa autem subita abstractione coniciunt Metaphysici posse intellectum aliquando absque phantasmatibus intelligere. Unde etiam sequitur posse seorsum a corpore vivere et clarissime intelligere.

XXV

Anima in corpore secundum Platonicos procedit cognoscendo a singulis ad species, a speciebus ad ideas. Extra corpus e converso progreditur scilicet ab ideis ad species, a speciebus ad singula

Verum quando separatus animus est, progreditur aliter quam in corpore, nam in corpore animus a singulis ad species, a speciebus transit ad rationes. Separatus autem contra, nempe a familiaribus suis naturaliter tunc incipiens, in divinis rationibus naturali intuitu naturales videt species, ac in speciebus quasi subita quidam argumentatione, et tamen momento inspicit singula. Hinc circulus ab eo fit a tempore ad aeternitatem, ab aeternitate rursus ad tempus. Ergo quemadmodum ita coniunctus materiae fuit ut separabilis

ki swoistej naturze i władzy pojmowania. Po trzecie, odrzuciwszy na chwilę od siebie obrazy fantazji, dzięki swojej władzy [podąża] ku zasadom już oddzielonym, o których nigdy nie mogłaby pomyśleć, że istnieją w porządku rzeczy jako całkowicie niezależne, gdyby, choćby na bardzo krótki czas, nie usunęła ze swej uważności (*acie*) chmury złudzeń fantazji. Lecz szybko z powodu natury i przyzwyczajenia tego obszaru [duszy] ponownie zebrane chmury zaciemniają jasność rzeczy niebiańskich. W wyniku tej nagłej abstrakcji metafizycy domyślają się, że intelekt może niekiedy pojmować bez złudzeń fantazji. Stąd wynika także, że może żyć [jak] odrębny od ciała i najjaśniejszy pojmować.

XXV

Według platoników dusza w ciele przechodzi w poznawaniu od rzeczy jednostkowych do gatunków, od gatunków do idei; poza ciałem postępuje odwrotnie, mianowicie – od idei do gatunków, od gatunków do rzeczy jednostkowych

Istotnie, kiedy dusza jest oddzielona, postępuje inaczej niż w ciele, ponieważ w ciele przechodzi od rzeczy jednostkowych do gatunków, od gatunków do zasad. Oddzielona natomiast – przeciwnie, mianowicie, zaczynając wówczas od rzeczy znanych jej w sposób naturalny, dzięki naturalnemu wglądowi postrzega w boskich zasadach gatunki naturalne, a w gatunkach, niejako dzięki jakiemuś momentalnemu rozważaniu, momentalnie bada rzeczy jednostkowe. Z tej przychyni wykonuje koło od czasu do wiecz-

foret et aliquando separatus existeret, sic deinde ita separatus existit ut rursum iungibilis sit et aliquando iunctus. A naturis procedunt vires, naturae a viribus indicantur. Natura ab infinita potentia, sapientia bonitateque regitur. Non igitur frustra vires sunt naturales. Hac argumentatione ad animorum circuitum sempiternum uti verisimiliter fortasse possunt Platonici. Eadem verissime ad corporum humanorum resurrectionem Hebraei, Christiani, Mahumetenses uti posse videntur.

XXVI

Quam obscure animus in corpore tam clare extra corpus intelligit incorporea

Proinde anima dum in materia et quodammodo sub tempore vitam ducit, naturales formas in materiae infimae videt umbra. Supernaturales autem formas, ut plurimum, sub naturalium videt eclipsi. Quando vero extra materiam et super tempus agit vitam, tunc supernaturales quidem formas in summae formae lumine conspicit. Naturales autem sub radiis supernaturalium intuetur. Tunc igitur omnia clare, omnia nunc obscure, siquidem temporalia non aliter percipit quam per eorum imagines sensibus haustas, in eis quasi purgatas.

ności i od wieczności ponownie do czasu. Zatem jak była złączona z materią, tak będzie oddzielna i kiedyś będzie istniała jako odłączona; w ten sposób [też] następnie tak będzie istniała oddzielnie, że ponownie będzie mogła być złączona i niegdyś [jest] złączana. Władze pochodzą z natur, [a] natury ujawniają się poprzez władze. Natura jest rządzona nieskończoną mocą, mądrością i dobrocią. Nie na próżno zatem istnieją naturalne władze. Przykładowo platonicy mogą wykorzystać to rozumowanie jako uprawdopodobniające wieczny obieg dusz²⁰. Wydaje się, że to samo rozumowanie całkowicie zgodnie z prawdą mogą wykorzystać do zmartwychwstania ludzkich ciał wyznawcy judaizmu, chrześcijanie i mahometanie.

XXVI

Na ile niejasno dusza pojmuje rzeczy niecielesne w ciele, na tyle jasno pojmuje [je] poza ciałem

Wobec tego, podczas gdy dusza prowadzi życie w materii i w pewien sposób w czasie, formy naturalne widzi w cieniu głębokiej materii. Formy ponadnaturalne natomiast w największej części widzi podczas zaćmienia [form] naturalnych. Kiedy jednak prowadzi życie poza materią i ponad czasem, wtedy ogląda formy ponadnaturalne w świetle najwyższej formy. Na naturalne zaś patrzy pod promieniami ponadnaturalnych. Wówczas zatem wszystkie rzeczy postrzega jasno, teraz wszystkie w sposób niewyraźny, ponieważ nie inaczej [ogląda] rzeczy

²⁰ Zob. Platon, *Fajdros*, 248c–249c; Plotyn, *Enneady*, 3.4.

Non enim aliter inter haec et animam est proportio. Ad aeterna vero quamdiu immortalis corpore occupata est, difficile parumque convertitur, et conversa occursu imaginum corporalium saepissime allucinatur et fallitur. Hinc illud Platonis nostri mysterium in *Phedone*. «Animus in alio vivens», scilicet in corpore, «perque aliud aspiciens», scilicet per sensuum fenestras atque phantasmata, «aspiciens, inquam, quae sunt in alio», id est tam species in singulis quam formas singulas in materia, «nihil usquam clare discernit». «Quando autem vivens in se per se aspicit atque in se illa quae sunt in seipsis», id est rationes rerum, quae dum in summa omnium ratione sunt in seipsis existunt, «tunc omnia clarissime perspicit», quia et intima et clarissima, quae tanto fulgentiora in se et illi sunt quam ista quanto puriora, veriora, potentiora.

XXVII

Praestantior sensus est in phantasia quam in nervis, longe praestantior in mente quam in phantasia

Sed numquid illa sensibus comprehendit? Sensibus certe quibusdam, sensuum videlicet sensu. Quoniam praeter sensus illos quos in aethereo animae

[istniejące] w czasie niż poprzez ich obrazy zaczerpnięte przez zmysły i niejako oczyszczone w nich. W innym przypadku bowiem między tymi [obrazami] a duszą nie ma żadnej proporcji. Dopóki dusza zajmuje śmiertelne ciało, z trudnością i ledwością zwraca się ku rzeczom wiecznym, [a nawet] zwróciwszy się [ku nim] bardzo często jest mamiona i oszukiwana przez natłok obrazów cielesnych. Stąd owa tajemnica w *Fedonie* naszego Platona: *dusza żyjąca w czymś innym*, mianowicie w ciele, *i postrzegająca przez coś innego*, tj. przez okna zmysłów i wyobrażenia fantazji, *postrzegająca, mówię, rzeczy, które są w czymś innym*, tj. tak gatunki w rzeczach jednostkowych, jak formy jednostkowe w materii, nigdzie niczego jasno nie rozróżnia. Kiedy zaś żyjąc w sobie poprzez siebie i w sobie, postrzega te rzeczy, które są w sobie, tj. zasady rzeczy, które, gdy są w najwyższej zasadzie wszystkiego, istnieją w sobie, wówczas wszystko postrzega w sposób najjaśniejszy, ponieważ są i najgłębsze i najjaśniejsze te, które o tyle są bardziej promienne w sobie i dla niej niż te [inne rzeczy], o ile są czystsze, prawdziwsze i potężniejsze²¹.

XXVII

Doskonalsze jest wrażenie zmysłowe w fantazji niż w nerwach, o wiele doskonalsze jest w umyśle niż w fantazji

Lecz czy ona [tj. dusza] pojmuje zmysłami? Z pewnością pewnymi zmysłami, mianowicie wrażeniem zmysłów. Ponieważ oprócz tych wrażeń

²¹ Zob. Platon, *Fajdros*, 65b–67a; 79c–d.

vehiculo exerceri Platonici opinantur, sunt et sensus nonnulli admodum clariores, quibus uti mens potest etiam absque corpore. Sane quinque sensus qui in nervis et spiritibus exercentur, emanant ab iis qui vigent in phantasia. Sed in hac quinque illi sensus unus sunt amplior illis et perspicacior, adde et stabilior. Servat enim quae illi non servant. Unus est rursus in mente tanto latior, stabilior, perspicacior quam in phantasia, quanto mens praestantior est quam illa. Si latior est nimirum ultra illa rerum porrigitur genera, quae sensibus et phantasia comprehenduntur. Si stabilior est, etiam servat diutius quam phantasia. Si perspicacior, certius, clarius, splendidius quam illi cernit et quam illa. Cernit, inquam, interdum per illos et per illam imagines atque singula, quando eo sese vertit. Cernit per se, excitatus ab illa, species, et clarius quia propinquius. Inspicit in seipso se ipsum, quando ad se reflectitur. Potest autem ad se reflecti si se amat, quaerit, intelligit. Ubi apparet prorsus indivisibilis et in seipso consistens. Nam forma, quae vel divisibilis est vel necessario iacet in alio, numquam reflectitur in se ipsam. Clarissime tandem rationes discernit quando ex se ad summam omnium respicit rationem, in qua mentis visus rationem vimque lucis videt atque colorum, tanto hac luce hisque coloribus fulgentiorem, quanto ibi, scilicet in idea sua, est integrior et praestantior quam in corporibus inde formatis. In qua etiam mentis auditus rationem sonorum audit sonantiorum consonantiorumque sonis cunctis quos vel auris audire vel phantasia queat imaginari. Eadem ratio est de caeteris intelligentiae sensibus, quibus

zmysłowych, które w opinii platoników są używane w eterycznym nośniku duszy, istnieją i pewne wrażenia zmysłowe do określonego stopnia wyraźniejsze, którymi umysł może posługiwać się także bez ciała. W rzeczywistości pięć wrażeń zmysłowych, którymi posługują się nerwy i duchy, wypływa z tych, które rozkwitają w fantazji. Leczą w niej owych pięć stanowi jedno wrażenie, znakomitsze i bardziej przenikliwe od nich, a także trwalsze. Zachowuje bowiem te rzeczy, których owe nie zachowują. Podobnie jedno jest [wrażenie] w umyśle o tyle rozleglejsze, trwalsze, wyraźniejsze niż w fantazji, o ile umysł jest od niej doskonalszy. Z pewnością, jeśli jest rozleglejsze, wychodzi poza te rodzaje rzeczy, które są ujmowane w zmysłach i fantazji. Jeśli jest trwalsze, także dłużej przechowuje niż fantazja. Jeśli doskonalsze – [spostrzega] pewniej, wyraźniej, jaśniej niż owe [pięć zmysłów] i owa [fantazja]. Niekiedy spostrzega, powiadam, obrazy i rzeczy jednostkowe poprzez zmysły i wyobraźnię, wtedy skierowuje siebie do tego. [Wrażenie umysłowe] wzniecone przez fantazję wyraźniej postrzega rodzaje przez siebie, ponieważ jest bliżej [nich]. Ogląda siebie samo w sobie samym, kiedy zwraca się ku sobie. Może zaś zwrócić się ku sobie, jeśli kocha, szuka i pojmuje siebie, gdzie ponownie okazuje się całkowicie niepodzielne i trwałe. Albowiem forma, która albo jest niepodzielna, albo z konieczności znajdująca się w czymś innym, nigdy nie odwraca się do samej siebie. Wreszcie najjaśniej rozpoznaje zasady, kiedy samo z siebie sięga do najwyższej zasady wszystkich rzeczy, w której wzrok umysłu widzi zasadę i moc światła oraz kolorów

quisquis suavissime optat frui, det operam imprimis oportet ut corporis sensibus utatur quidem, sed non fruatur.	– zasadę o tyle jaśniejszą od tego światła i jego kolorów, o ile tam, mianowicie w jej idei, jest bardziej kompletna i doskonalsza od uformowanych stąd ciał. W niej [najwyższej zasadzie] słuch umysłu słyszy zasadę dźwięków dźwięczniejszą i bardziej harmonijną od wszystkich dźwięków, które albo uszy mogą słyszeć, albo fantazja wyobrażać sobie. Ta sama zasada dotyczy pozostałych zmysłów pojmowania, którymi ten, kto życzy sobie rozkoszować się w najprzyjemniejszy sposób, powinien starać się o to, aby korzystać ze zmysłów ciała, a nie się nimi rozkoszować.
---	---

BIBLIOGRAFIA

Literatura podmiotu

- Alexander of Aphrodisias (pseudo-), *Problemata medica*, 2 prologus, [w:] J.L. Ideler, *Physici et medici greci minores*, 2 vols., Berlin 1841–1842 (przedruk: Amsterdam 1963).
- Antonio degli Agli, *De immortalitate animae*, Biblioteca Medicea Laurenziana (Ashb. 180).
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. D. Gromska, Warszawa 1996.
- Arystoteles, *Metafizyka*, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *O duszy*, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 1992.
- Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 4, tłum. P. Siwek, Warszawa 1993.
- Augustinus Datus, *Opera omnia*, Siena 1503.
- Augustyn, św., *O nauce chrześcijańskiej (De doctrina Christiana)*, tekst łacińsko-polski, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1989.
- Augustyn, św., *O nieśmiertelności duszy (De immortalitate animae)*, przeł. L. Kuc, [w:] idem, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Augustine, St., *Confessiones*, Patrologia Latina vol. 32, ed. J.P. Migne, Paris 1844–1864.
- Augustine, St., *De musica*, Patrologia Latina, vol. 32, ed. J.P. Migne, Paris 1844–1864.
- Augustine, St., *De vera religione*, Patrologia Latina, vol. 34, ed. J.P. Migne, Paris 1844–1864.
- Augustine, St., *Soliloquia*, Patrologia Latina, vol. 32, ed. J.P. Migne, Paris 1844–1864.
- Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, ed. F.S. Crawford, Boston 1953.
- Bartolomeo Fazio, *De humanae vitae felicitate liber, De excellentia ac praestantia hominis*, [w:] *De regibus Siciliae et Apuliae in queis et nominatim de Alfonso rege Arragonum, epitome Felini Sandei Ferrariensis IC. ad Alexandrum 6. pont. max. nunc primum in lucem edita. Item parallela Alfonsina siue apophthegmata Caesarum principumque Germanorum, & aliorum, ... per Antonium Panormitam descriptis, sigillatim opposita per Aeneam Sylviū Piccolomineum, episcopum Senensem qui postea papa Pius 2. nunc demum & accurate, contra & parallelos composita. Quibus accedunt Bartholomaei Faccii Genuensis, de humanae vitae felicitate liber, ... Item, de excellentia ac praestantia hominis, ... Ex bibliotheca Marq. Freheri, cum praefatione eiusdem, & notis, Hanoviae 1611.*

- Buonaccorso da Montemagno, *De vera nobilitate*, Leipzig 1494.
- Cristoforo Landino, *De vera nobilitate*, Biblioteca Corsiniana di Roma, Ms. 433.
- Dokumenty soborów powszechnych*, tekst łaciński i polski, t. IV, oprac. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków 2005.
- Dominicus Gundissalinus, *Tractatus de anima*, [w:] J.T. Muckle, *The Treatise „De anima” of Dominicus Gundissalinus. With an Introduction by Étienne Gilson*, [w:] „Mediaeval Studies” 2 (1940), s. 23–103.
- Dominicus Gundissalinus, *De immortalitate animae*, [w:] *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele nebst einem Anhang, enthaltend die Abhandlung den Wilhelm von Paris (Auvergne) „De immortalitate animae”*, ed. G. Bülow, BGPhMA (Beiträge zur Geschichte der Philosophie [und Theologie] des Mittelalters. Texte und Untersuchungen) II, 3, Münster 1897, s. 1–38.
- Galen, *De placitis Hippocratis et Platonis*, [w:] idem, *Opera omnia*, Basel 1538.
- Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, e scritti vari a cura di E. Garin, Firenze 1942.
- Giovanni Pico della Mirandola, *Pico della Mirandola: Oration on the Dignity of Man: a New Translation and Commentary*, eds. F. Borghesi, M. Papio, M. Riva, New York 2012.
- Guillelmus Ockham, *Opera philosophica et theologica*, IX, ed. J.C. Wey, New York 1980.
- Guillelmus Parisiensis, *De immortalitate animae*, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele nebst einem Anhang, enthaltend die Abhandlung den Wilhelm von Paris (Auvergne) „De immortalitate animae”*, ed. G. Bülow, BGPhMA (Beiträge zur Geschichte der Philosophie [und Theologie] des Mittelalters. Texte und Untersuchungen) II, 3, Münster 1897, s. 39–61.
- Guillelmus Parisiensis, *Opera omnia*, 2 vols., Paris 1674.
- Ioannes Basileus Bessarion, *In calumniatorem Platonis*, Roma 1469.
- Ioannes Duns Scotus, *Opus Oxoniense (Ordinatio)*, [w:] *Doctoris Subtilis et Mariani: Ioannis Duns Scoti Ordinis Fratrum Minorum Opera Omnia*, Civitas Vaticana 1950–2013.
- Ioannes Duns Scotus, *Reportatio I-A: the examined report of the Paris lecture*, Latin text and English translation, trans. and eds. A.B. Wolter, O.V. Bychkov, 2 vols., St. Bonaventura, Allegany, N.Y. 2008.
- Ioannes Ferrariensis, *De coelesti vita: liber noviter editus in quo infrascripta continentur in primis: De natura animae rationalis; De immortalitate animae; De inferno et cruciatu animae; De paradyso et felicitate animae*, Venezia 1494.
- Iannottius Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, Basilea 1802.
- Jacopo Camfora, *Dialoghi sull’immortalità dell’anima*, Cosenza 1478.
- Lotharius (Innocentius III), *De miseria conditionis humanae sive de contemptu mundi*, *Patrologia Latina*, vol. 217, Paris 1855.
- Marsile Ficin, *Théologie platonicienne, de l’immortalité des âmes*, texte critique établie et traduit par R. Marcel, t. 1–3, Paris 1964–1970.
- Marsilio Ficino, *Commentarium Marsilii Ficini Florentini in Convivium Platonis de amore*, [w:] J. Sears Reynolds, *Marsilio Ficino’s Commentary on Plato’s “Symposium”*, Columbia 1944.

- Marsilio Ficino, *Gardens of Philosophy: Ficino on Plato (Commentaries by Ficino on Plato's Writing)*, tłum. A Farndell, London 2006.
- Marsilio Ficino, *Lessico greco-latino (Laur. Ashb. 1439)*, a cura di R. Pintaudi, Roma 1977.
- Marsilio Ficino, *Marsili Ficini Florentini, insignis philosophi platonici, medici, atque theologi clarissimi, opera, & quæ hactenus existere, & quæ in lucem nunc primum prodire omnia: omnium artium & scientiarum, majorumque facultatum multipharia cognitione refertissima, in duos tomos digesta, & ab innumeris mendis hac postrema editione castigata: quorum seriem versa pagella reperies. Unà cum Gnomologia, hoc est, Sententiarum ex iisdem operibus collectarum farragine copiosissima in calce totius voluminis adiecta*, vols. I–II, Basileae 1561.
- Marsilio Ficino, *Marsilio Ficino: The Philebus Commentary*, ed. and trans. M.J.B. Allen, Berkeley–Los Angeles–London 1981.
- Marsilio Ficino, *Three Books on Life (De vita libri tres)*, a Critical Edition and Translation with Introduction and Notes by C.V. Kaske and J.R. Clark, Binghamton–New York 1989.
- Marsilio Ficino, *O miłości, czyli o „Uczcie” Platona*, tłum. J. Ochman, [w:] *Filozofia włojskiego Odrodzenia*, oprac. A. Nowicki, Warszawa 1987, s. 111–114.
- Marsilio Ficino, *Platonic Theology (Theologia Platonica de immortalitate animorum)*, English translation by M.J.B. Allen with J. Warden; Latin text edited by J. Hankins with W. Bowen, t. I–VI, London 2001.
- Oracles chaldaïque, recension de Georges Gémiste Pléthon; Μαγικά λόγια των από Ζωροάστρου μάγων; Γεωργίου Γεμιστού Πλήθωνος Εξήγησις εις τα αυτά λόγια*. La recension de Georges Gemiste Plethon par M. Tardieu, Αθήναι 1995, éd. critique avec introd., trad. et comment. par B. Tambrun-Krasker.
- Philippus de Barberis, *Libellus de animorum immortalitate et de divina Providentia*, Napoli 1490.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* tzw. *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 2 poprawione, Poznań, Warszawa 1971.
- Platon, *Dialogi. Fajdros. Uczta. Menon. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon. Timajos. Kritias*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2004.
- Platon, *Listy*, tłum. Maria Maykowska, PWN, Warszawa 1987.
- Plotinus, *Ennéades*, texte établi et traduit par É. Bréhier, t. I–V, Paris 1956.
- Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Kraków 1959.
- Poggio Bracciolini, *De nobilitate*, Anversa 1489.
- Porphyrus, *In Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*, ed. A.R. Sodano, Napoli 1964.
- Proclus, *Elements of Theology*, ed. E.R. Dodds, Oxford (reedit.: 1963, 1993).
- Proclus, *In Platonis Timaeum Commentaria*, ed. E. Diehl, 3 vols., Lipsiae 1903 (przedruk 1965).
- Proclus, *Théologie platonicienne*, texte établie et traduit par H.D. Saffrey et L.G. Weste-rink, Paris 1968.

- Pseudo-Dionysius Areopagita, *De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae*, eds. G. Heil, A.M. Ritter, second edition, Berlin 2012.
- Siger z Brabancji, św. Tomasz z Akwinu, Idzi Rzymianin, *Spór o jedność intelektu*, tłum. M. Olszewski, Warszawa 2008.
- Słownik terminów Arystotelesowych*, K. Narecki, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, vol. 7, Warszawa 2003.
- Tomasz, św., *Quaestiones de quodlibet*, [w:] Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. 25, Roma–Paris 1996.
- Tomasz, św., *Quaestio disputata De anima*, [w:] Sancti Thomae Aquinatis. *Quaestiones disputatae*, vol. 2, eds. P. Bazzi, M. Calcaterra, T. Centi, E. Odetto, P. Pession, Taurini 1953, s. 277–362.
- Tomasz, św., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. J.D. Mansi, t. 32, Venezia 1773 (reedit.: Graz 1961).
- Tomasz, św., *Scriptum super quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, [w:] Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia*, vols. 6–8, Parma 1856–1858.
- Tomasz, św., *Summa contra Gentiles cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis*, [w:] Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 13–15, Roma 1918–1930.
- Tomasz, św., *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzającymi*, przeł. Z. Włodek, W. Zega, vol. I–III, Poznań 2003–2011.
- Tomasz, św., *Summa Theologiae cum Suplemento et commentariis Caietani*, [w:] Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 4–12, Roma 1888–1906.
- Tomasz, św., *Traktat o człowieku, Summa Theologiae 1*, 75–89, przeł. i oprac. S. Swieżawski, wyd. drugie, Kęty 1998.
- Themistius, *Commentaire sur le traité de l'âme*, ed. G. Verbeke, Paris 1957.
- Timaeus Locrus, *De natura mundi et animae*, ed. W. Marg, Leiden 1972.
- Wergiliusz, *Eneida*, tłum. T. Karyłowski, Wrocław 2004.

Literatura przedmiotu

- Aasdalen U., *The First Pico-Ficino Controversy*, [w:] *Laus Platonici Philosophi: Marsilio Ficino and his Influence*, eds. S. Clucas, P.J. Forshaw, V. Rees, Leiden 2011, s. 67–88.
- Albertini T., *Marsilio Ficino. Das Problem der Vermittlung von Denken und Welt in einer Metaphysik der Einfachheit*, Munich 1997.
- Albertini T., *Intellect and Will in Marsilio Ficino: Two Correlatives of a Renaissance Concept of Mind*, [w:] *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, eds. M.J.B. Allen, V. Rees, Leiden 2002, s. 203–225.
- Allard B.C., *Note sur le „De immortalitate animae” de G. d’Auvergne*, „Bulletin de philosophie médiévale” 18 (1976), s. 68–72.

- Allen M.J.B., *Ficino's Theory of the Five Substances and the Neoplatonists' Parmenides*, „The Journal of Medieval and Renaissance Studies” 12 (1982), s. 19–44.
- Allen M.J.B., *Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's „Sophist”*, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1989.
- Allen M.J.B., *Life as a Dead Platonist*, [w:] *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, eds. M.J.B. Allen, V. Rees, Leiden 2002, s. 159–178.
- Allen M.J.B., *Marsilio Ficino on Saturn, the Plotinian Mind, and the Monster of Averroes*, [w:] *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, eds. A. Askoy, G. Giglioni, Dordrecht 2013, s. 81–98 (pierwodruk: *Bruniana et Campanelliana* 16 (2010), s. 11–29).
- Allen M.J.B., *The Absent Angel in Marsilio Ficino's Philosophy*, „Journal of the History of Ideas” 36 (1975), s. 219–240.
- Allen M.J.B., *The Platonism of Marsilio Ficino: A Study of His Phaedrus Commentary, Its Sources and Genesis*, Berkeley–Los Angeles–London 1984.
- Allen M.J.B., *The Second Ficino-Pico Controversy: Parmenidean Poetry, Eristic, and the One*, [w:] *Marsilio Ficino e il Ritorno di Platone: Studi e Documenti*, ed. G.C. Garfagnini, vol. II, Firenze 1986, s. 417–55 (przedruk: M.J.B. Allen, *Plato's Third Eye: Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources*, Aldershot 1995, artykuł X).
- Allen M.J.B., *Plato's Third Eye: Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources*, Aldershot 1995.
- Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, ed. D. Perler, Leiden–Boston–Köln 2001.
- Anichini G., *L'umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio Ficino*, Milano 1937.
- Atoms, pneuma and tranquillity: Epicurean and Stoic themes in European thought, ed. M.J. Osler, Cambridge 1991.
- Barnett D., *The Appetitus Naturalis in the Philosophy of St. Thomas Aquinas* (1935), *Master's Theses*. Paper 41, s. 1–34, http://ecommons.luc.edu/luc_theses/41.
- Baron H. (wyd.), *Leonardo Bruni Aretino: Humanistisch-Philosophische Schriften: Mit einer Chronologie, seiner Werke und Briefe*, Leipzig–Berlin 1928.
- Bazan B.C., *On angels and human beings: Did Thomas Aquinas succeed in demonstrating the existence of angels?*, „Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge” 77 (2010), s. 47–85.
- Bécheau F., *Historia soborów*, tłum. P. Rak, Kraków 1998.
- Beiträge zur Geschichte der Philosophie [und Theologie] des Mittelalters*. Texte und Untersuchungen II, 3, ed. G. Bülow, Münster 1897.
- Berti E., *Traduzioni oratorie fedeli*, „Medioevo e Rinascimento” 2 (1988), s. 250–266.
- Black D.L., *Conjunction and the Identity of Knower and Known in Averroes*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 73 (1999), s. 159–84.
- Blum P.R., *The immortality of the soul*, [w:] *Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. J. Hankins, Cambridge 2007, s. 211–233.
- Bloch D., *Aristotle on Memory and Recollection: Text, Translation, Interpretation, and Reception in Western Scholasticism*, Leiden 2007.

- Boer S., de, *The Science of the Soul. The Commentary Tradition on Aristotle's De anima, c. 1260 – c. 1360*, Leuven 2013.
- Bonino S.T., *Aristotélisme et angéologie chez Saint Thomas d'Aquin*, „Bulletin de Littérature Ecclésiastique” 113 (2012), s. 3–36.
- Botley P., *Latin translation in the Renaissance. The Theory and Practice of Leonardo Bruni, Gianozzo Manetti, Erasmus*, Cambridge 2004.
- Brahmer M., *Wstęp*, [do:] *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1991.
- Brosse O., de la, *Latran V*, [w:] idem et al., *Latran V et Trente part 1*, Paris 1975, s. 11–114.
- Brown A., *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*, Cambridge 2010.
- Bultot R., *La doctrine du mépris du monde en Occident de S. Ambroise à Innocent III*, t. IV: *Le XI^e siècle*, 1: *Pierre Damien*, Louvain–Paris 1963; 2: *Jean de Fécamp, Hermann Contract, Roger de Caen, Anselm de Canterbury*, Louvain–Paris 1964.
- Bultot R., *Deux traductions françaises inédites du de „contemptus mundi” d'Érasme au XVIII^e siècle*, „Humanistica Lovaniensa. Journal of Neo-Latin Studies”, vol. XLVI (1997), s. 127–181.
- Burckhardt J., *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, tłum. M. Kreczowska, Warszawa 1961.
- Burdach K., *Vom Mittelalter zur Reformation*, vols. 7, Berlin 1893–1926.
- Burke P., *Renesans*, tłum. E.E. Nowakowska, Kraków 2009.
- Burnett C.H., *Arabic into Latin: The Reception of Arabic Philosophy into Western Europe*, [w:] *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, eds. P. Adamson, R.C. Taylor, Cambridge 2005, s. 370–404.
- Busson H., *La rationalisme dans la littérature française de la renaissance (1533–1601)*, Paris 1957.
- The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, eds. P. Adamson, R.C. Taylor, Cambridge 2005.
- The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, ed. A.S. McGrade, Cambridge 2003.
- The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, ed. J. Kraye, Cambridge 1997.
- The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. J. Hankins, Cambridge 2007.
- The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, eds. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, E. Stump, Cambridge 1982.
- The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, eds. C. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler, J. Kraye, Cambridge 1988.
- Carbonara C., *Il secolo XV*, Milano 1943.
- Casini L., *The Renaissance Debate on the Immortality of the Soul: Pietro Pomponazzi and the Plurality of Substantial Forms*, [w:] *Mind, Cognition and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle's „De anima”*, eds. P.J.J.M. Bakker, J.M.M.H. Thijssen, Aldershot 2007, s. 127–150.
- Cassirer E., Kristeller P.O., Randall J.H. Jr., *The Renaissance Philosophy of Man (Petrarch, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives)*, Chicago 1948.
- Castelli P., *Alcune note sul concetto di identità e di individualismo: Burckhardt e gli 'altri'*, „Accademia” X (2008), s. 119–140.

- Celenza Ch.S., *The Lost Italian Renaissance. Humanists, Historians and Latin Legacy*, Baltimore–London 2004.
- Celenza Ch.S., *The Revival of Platonic Philosophy*, [w:] *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. J. Hankins, Cambridge 2007, s. 77–81.
- Chabod F., *Y a-t-il un état de la Renaissance?*, Actes du colloque sur la Renaissance, III, Paris 1958, s. 57–78.
- Ciszewski M., „Arystotelizm chrześcijański” Jerzego z Trapezuntu, „*Studia Mediewistyczne*” 15 (1974), s. 4–70.
- Ciszewski M., *Dusza ludzka i jej nieśmiertelność w poglądach Jana Bazylego Bessariona*, „*Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*” 31 (1985), s. 55–78.
- Ciszewski M., *Franciszka de Sylvestris koncepcja nieśmiertelności duszy ludzkiej*, Lublin 1995.
- Ciszewski M., *Kardynała Bessariona interpretacja filozofia Platona i Arystotelesa*, Lublin 1990.
- Collins A.B., *The Secular is Sacred: Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology*, Hague 1974.
- Copenhaver B.P., Schmitt Ch.B., *A History of Western Philosophy: 3 Renaissance Philosophy*, New York 2002.
- Copenhaver B., *Ten Arguments in Search of a Philosopher: Averroes and Aquinas in Ficino's Platonic Theology*, „*Vivarium*” 47(4) (09/2009), s. 444–479.
- Corrias A., *Imagination and Memory in Marsilio Ficino's Theory of the Vehicles of the Soul*, „*The International Journal of the Platonic Tradition*” 6 (2012), s. 81–114.
- Craig M., *Subverting Aristotle: Religion, History, and Philosophy in Early Modern Science*, Baltimore 2014.
- Davidson H.A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, Oxford 1992.
- Domański J., *Humanizm i filozofia. Kristellerowska i Garinowska interpretacja myśli renesansowej*, „*Człowiek i Światopogląd*” 2 (1975), s. 160–184.
- Domański J., *Kilka uwag o teorii i praktyce przekładania w łacińskim obszarze językowym*, Nadb. „*Przegląd Tomistyczny*”, t. 1 (1984), s. 123–161.
- Domański J., *Philologica, litteraria, humaniora. Studia i szkice z dziejów recepcji dziedzictwa antycznego*, Warszawa 2009.
- Domański J., *Przekład jako praca twórcza*, „*Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*” 40 (1995), s. 21–29.
- Domański J., *Użytkownicy i badacze filozofii starożytnej w XV wieku*, [w:] *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, red. T. Michałowska, Warszawa 1993, s. 29–40.
- Domański J., *Uwagi o średniowiecznej i renesansowej „pogardzie świata” i „nędzy człowieka” (Lotariusz – Poggio Bracciolini – Erazm z Rotterdamu)*, „*Odrodzenie i Reformacja w Polsce*” XXXVI (1991), s. 5–52.
- Domański J., *Z dawnych rozważań o godności człowieka*, [w:] *Na krawędzi epoki. Rozwój duchowy i działanie człowieka*, praca zbiorowa pod red. J. Rudniańskiego i K. Murawskiego, Warszawa 1985, s. 11–71.
- Domański J., *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997.

- Di Napoli G., „*Contemptus mundi*” e „*dignitas hominis*” nel Rinascimento, „*Rivista di Filosofia Neoscolastica*” 48 (1959), s. 9–41.
- Di Napoli G., *Il cardinale Bessarione nella controversia tra platonici ed aristotelici*, „*Miscellanea Franciscana*” 73 (1973), s. 327–350.
- Di Napoli G., *L’immortalità dell’anima nel Rinascimento*, Torino 1963.
- Edelheit A., *Ficino, Pico, Savonarola. The Evolution of Humanist Theology 1461/2–1498*, Leiden–Boston 2008.
- Edwards P., *Immortality*, New York 1992.
- Fabro C., *Influenze tomistiche nella filosofia del Ficino*, „*Studia Pataviana*” 3 (1959), s. 393–413 (przedruk [w:] idem, *Esegesi Tomistica*, Roma 1969, s. 313–328).
- Febvre L., *Comment Jules Michelet inventa la Renaissance*, [w:] *Studi in onore di Guido Luzzatto*, t. III, Milan 1950, s. 1–11.
- Fellina S., *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del ‘400: le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e Marsilio Ficino*, dottorato di ricerca in Filosofia e Antropologia, Università degli Studi di Parma. Dipartimento di Filosofia, 2010.
- Ferguson W.K., *The Renaissance In Historical Thought: Five centuries of interpretation*, Toronto–Buffalo–London 2006.
- Festugière J., *La philosophie de l’amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVIe siècle*, Paris 1941.
- Gabotto F., *L’Epicureanismo di Marsilio Ficino*, „*Rivista di Filosofia Scientifica*” 10 (1891), s. 428–442.
- Gallagher D.B., *The Review of „Marsilio Ficino: Platonic Theology”*, „*Aestimatio*” 3 (2006), s. 98–105.
- Galli E., *La morale nelle lettere di Marsilio Ficino*, Pavia 1897.
- Gandillac M., de, *Astres, Anges et Génies chez Marsile Ficin*, „*Umanesimo e Esoterismo*” 26, Padova 1960, s. 85–109.
- Garin E., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Firenze 1969.
- Garin E., *La „dignitas hominis” e la letteratura patristica*, [w:] idem, *La dignitas hominis e la letteratura patristica*, Torino 1972, s. 11–50; tekst opublikowany wraz z: L. Sozzi, *La dignitas hominis dans la littérature française de la Renaissance*, s. 51–71 (pierwodruk: „*La Rinascita*” 4 (1938), s. 102–146).
- Garin E., *ENDELEXEIA e) ENTELEXEIA nelle discussioni umanistiche*, Atene e Roma, Serie III, fasc. 3, 1937.
- Garin E., *La filosofia*, Storia dei generi letterari italiani, 2 vols., Milano 1947.
- Garin E., *Filosofi italiani del Quattrocento*, Firenze 1942.
- Garin E., *Giovanni Pico della Mirandola: vita e dottrina*, Firenze 1937.
- Garin E., *History of Italian Philosophy*, trans. G.A. Pinton, vol. I, New York 2008.
- Garin E., *Italian Humanism: Philosophy and Civil Life in the Renaissance*, trans. P. Munz, Oxford 1965.
- Garin E., *Prosatori latini del Quattrocento*, Milano 1952.
- Garin E., *Ricerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del sec. XV*, [w:] *Medioevo e Rinascimento: Studi in onore di Bruno Nardi*, vol. 1, Firenze 1955, s. 339–374.

- Garin E., *Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV*. Atti e Memorie dell'Accademia Fiorentina di Scienze Morali, „La Colombaria” 16 [n.s. 2] (1947–1950), s. 55–104.
- Garin E., *S. Agostino e Marsilio Ficino*, „Bolletino Storico Agostiniano” 16 (1940), s. 41–47.
- Garin E., *Zodiak życia: astrologia w okresie Renesansu*, tłum. J. Jakiel, Warszawa 1992.
- Gebhart É., *Les origines de la Renaissance en Italie*, Paris 1879.
- Gebhart É., *La Renaissance italienne et la philosophie de l'Histoire*, Paris 1887.
- Gentile G., *Giordano Bruno e il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze 1920.
- Gentile G., *Ricensione* (recenzja włoskojęzycznego wydania książki J.E. Spingarna pt. *La critica letteraria del Rinascimento*), „La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce”, vol. 3 (1905), s. 236–238.
- Gentile S., *Ficino, Epicuro e Lucrezio*, [w:] *The Rebirth of Platonic Theology: Proceedings of a Conference Held at The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies (Villa I Tatti) and the Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Florence, 26–27 April 2007): for Michael J. B. Allen*, eds. J. Hankins, F. Meroi, Firenze 2013, s. 119–136.
- Gentile S., *La formazione e la biblioteca di Marsilio Ficino*, „Cahiers Accademia” VII (2007), *Il pensiero di Marsilio Ficino. Atti del convegno di Figline Valdarno, 19 Maggio 2006*, ed. S. Toussaint, s. 19–31.
- Gill M.J., *Augustine in the Italian Renaissance. Art and Philosophy from Petrarch to Michelangelo*, New York 2005.
- Gilson E., *Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI^e siècle*, „Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age” 36 (1961), s. 163–279.
- Gilson E., *L'affaire de immortalité de l'âme à Venise au début du XVI^e siècle*, [w:] *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano*, a cura di V. Branca, Firenze 1963, s. 31–61.
- Gilson E., *Humanisme médiéval et Renaissance*, [w:] idem, *Les Idées et les Lettres Essais d'Art et de Philosophie*, Paris 1932, s. 171–196.
- Gilson E., *Marsile Ficini et le Contra Gentiles*, „Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age” 24 (1957), s. 101–113.
- Gyekye K., *The Terms “Prima Intentio” and “Secunda Intentio” in Arabic Logic*, „Speculum”, vol. 46, no. 1 (1971), s. 32–38.
- Hankins J., *Bessarione, Ficino e le scuole di platonismo del XV secolo*, [w:] *Dotti bizantini e libri greci nell'Italia del secolo XV*, Atti del Congresso internazionale (Trento), ed. M.D'Auria, Napoli 1992, s. 118–128.
- Hankins J., *Ficino's Critique of Lucretius*, [w:] *The Rebirth of Platonic Theology: Proceedings of a Conference Held at The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies (Villa I Tatti) and the Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Florence, 26–27 April 2007): for Michael J. B. Allen*, eds. J. Hankins, F. Meroi, Firenze 2013, s. 137–154.

- Hankins J., *Ficino, Avicenna and the Occult Powers of the Rational Soul*, [w:] *La magia nell'Europa moderna: Tra antica sapienza e filosofia naturale*, eds. F. Meroy, E. Scapparone, I. Atti del convegno (Istituto nazionale di studi sul rinascimento) 23. Florence 2003, s. 35–52.
- Hankins J., *Ficino, Marsilio*, [w:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig, vol. 3, London–New York 1998.
- Hankins J., *Garin and Paul Oskar Kristeller, Existentialism, Neo-Kantianism and Post-war Interpretation of Renaissance Humanism*, [w:] *E. Garin dal Rinascimento all' Illuminismo*, ed. M. Ciliberto, Roma 2011, s. 481–505.
- Hankins J., *Marsilio Ficino and the Religion of the Philosophers*, „Rinascimento” 48 (2009), s. 101–121.
- Hankins J., *Marsilio Ficino on Reminiscentia and the Transmigration of Souls*, „Rinascimento” 45 (2005), s. 3–17.
- Hankins J., *Marsilio Ficino as a Critic of Scholasticism*, „Vivens Homo. Rivista Teologica Fiorentina” 5(2) (1994), s. 325–334.
- Hankins J., *Monstrous Melancholy: Ficino and the Physiological Causes of Atheism*, [w:] *Laus Platonici Philosophi Marsilio Ficino and his Influence*, eds. S. Clucas, P.J. Forshaw, V. Rees, Leiden–Boston 2011, s. 25–43.
- Hankins J., *Plato in the Italian Renaissance*, 2 vols., London–Leiden 1990.
- Hankins J., *Some Remarks on the History and Character of Ficino's Translation of Plato*, [w:] *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, a cura di G.C. Garfagnini, I, Firenze 1986, s. 87–304.
- Hankins J., *Translation Practice in the Renaissance: the Case of Leonardo Bruni*, [w:] *Études classiques*, 1. Actes du colloque „Methodologie de la traduction: de l'Antiquité à la Renaissance”, eds. C.M. Ternes, M. Mund-Dopchie, Luxembourg 1994, s. 154–175.
- Hankins J., *Two Twentieth Century Interpreters of Renaissance Humanism: Eugenio Garin and Paul Oskar Kristeller*, [w:] idem, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, vol. I, *Humanism*, Rome 2003, s. 573–590.
- Hasse D.N., „Averroica secta”: *Notes on the Formation of Averroist Movements in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy*, [w:] *Averroès et les Averroïsmes juif et latin: Actes du Colloque international, Paris, 16–18 juin 2005*, ed. J.-B. Brenet, Turnhout 2007, s. 307–31.
- Hyman, *Averroes' theory of the intellect and the ancient commentators*, [w:] *Averroes and the Aristotelian tradition: sources, constitution, and reception of the philosophy of Ibn Rushd (1126–1198)*, proceedings of the Fourth Symposium Averroicum Cologne 1996, eds. G. Endress, J.A. Aertsen, K. Braun, Leiden 1999, s. 188–198.
- Heitzman M., *La libertà e il fato nella filosofia di Marsilio Ficino*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” 28 (1936), s. 350–371; 29 (1937), s. 59–82.
- Heitzman M., *Studia nad Akademią Platońską we Florencji*, cz. III, Kraków 1936.
- Hendrix J.S., *Philosophy of Intellect in the Long Commentary on the De anima of Averroes*, (2012). School of Architecture, Art, and Historic Preservation Faculty Publications. Paper 26, http://docs.rwu.edu/saahp_fp/26 (dostęp: lipiec 2015).

- Horowitz M.C., *Seeds of Virtue and Knowledge*, Princeton 1998.
- Huizinga J., *Herfsttij der Middeleeuwen*, Haarlem 1919.
- Idel M., *Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in Some Jewish Treatments*, [w:] *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, eds. M.J.B. Allen, V. Rees, M. Davies, Leiden–Boston 2002, s. 137–156.
- Ivry A.L., *Averroes' Middle and Long Commentaries on the „De Anima”*, „Arabic Sciences and Philosophy” 5 (1995), s. 75–92.
- Ivry A.L., *Averroes on Intellection and Conjunction*, „Journal of the American Oriental Society” 86 (1986), s. 76–85.
- Jindráček E. OP, *Les preuves philosophiques de l'existence des substances séparées chez Thomas d'Aquin*. Une conférence pour les membres de l' Académie des Science à Prague, 20 Avril 2012 (http://www.academia.edu/9149120/Les_preuves_philosophiques_de_l_existence_des_substances_s%C3%A9par%C3%A9es_chez_Thomas_d_Aquin._Une_conf%C3%A9rence_pour_les_membres_de_l_Acad%C3%A9mie_des_Science_%C3%A0_Prague_20_Avril_2012_).
- Karamanolis G., *Plotinus on Quality and Immanent Form*, [w:] *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism: Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop* (il Ciocco Castelveccchio-Pascoli, June 22–24 2006), eds. R. Chiaradonna, F. Trabattini, Leiden–Boston 2009, s. 79–100.
- Kelly J.F., *The Ecumenical Councils Of The Catholic Church. A History*, Collegeville 2009.
- Kieszkowski B., *Platonizm renesansowy*, Warszawa 1935.
- Kieszkowski B., *Studi sul platonismo del Rinascimento in Italia*, Firenze 1936.
- Knudsen Ch., *Intentions and Impositions*, [w:] *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, eds. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, E. Stump, Cambridge 1982, s. 479–495.
- Kodera S., *Disreputable Bodies: Magic, Medicine and Gender in Renaissance Natural Philosophy*, „Essays and Studies”, vol. 23, Toronto 2010.
- Kodera S., *Narcissus, Divine Gazes and Bloody Mirrors. The Concept of Matter in Ficino*, [w:] *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, eds. M.J.B. Allen, V. Rees, M. Davies, Leiden–Boston 2002, s. 285–306.
- Koszałko M., *Woluntaryzm i intelektualizm w etyce Jana Dunsza Szkota*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 3(83) (2012), s. 441–458.
- Kristeller P.O., *Augustine and the Early Renaissance*, „Studies in Renaissance Thought and Letters” I, Roma 1956, s. 355–372; pierwsza publikacja tego tekstu: „The Review of Religion” 8(4) (1944), s. 339–358.
- Kristeller P.O., *with Humanism and Scholasticism*, „Church History”, vol. 8, No. 3 (1939), s. 201–211.
- Kristeller P.O., *Huit philosophes de la renaissance italienne*, trad. par A. Denis, Genève 1975.
- Kristeller P.O., *Humanizm i filozofia. Cztery studia*, tłum. G. Błachowicz, L. Szczucki, M. Szymański, Warszawa 1985.

- Kristeller P.O., *Marsilio Ficino and His Work after Five Hundred Years*, [w:] *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, a cura di G.C. Garfagnini, t. 1, Firenze 1986, s. 15–30.
- Kristeller P.O., *Marsilio Ficino as a Beginning Student of Plato*, „*Scriptorium*” 20 (1966), s. 41–54.
- Kristeller P.O., *Marsilio Ficino e Lodovico Lazzarelli: Contributo alla diffusione delle idee ermetiche nel Rinascimento*, „*Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa, Lettere, Storia e Filosofia*”, ser. 2 (1938), s. 237–262 (przedruk: idem, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, vol. I, Rome 1956, s. 221–247).
- Kristeller P.O., *Medieval Aspects of Renaissance Learning*, edited and translated by E.P. Mahoney, Durham 1974.
- Kristeller P.O., *Paduan Averroism and Alexandrism in the Light of Recent Studies*, [w:] *Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica (Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia IX)*, Firenze 1960, s. 47–156.
- Kristeller P.O., *Il pensiero filosofico*, Firenze 1988.
- Kristeller P.O., *Pier Candido Decembrio and His Unpublished Treatise on the Immortality of the Soul*, [w:] *The Classical Tradition: Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*, ed. L. Wallach, New York 1966, s. 536–558.
- Kristeller P.O., *Renaissance Concepts of Man and Other Essays*, New York 1972.
- Kristeller P.O., *Renaissance Thought II. Papers on Humanism and Arts*, New York 1965.
- Kristeller P.O., *Renaissance Thought and Its Sources*, ed. M. Mahoney, New York 1979.
- Kristeller P.O., *Renaissance Thought and the Arts: Collected Essays*, Princeton 1990.
- Kristeller P.O., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, vol. I, Rome 1956.
- Kristeller P.O., *Le thomisme et la pensée italienne de la renaissance*, Conférence Albert-Le-Grand 1965, Montréal–Paris 1967.
- Kristeller P.O., *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, Firenze 1965.
- Laurent M.H., *Introductio: Le Commentaire de Cajétan sur le „De Anima”*, [w:] Thomas de Vio Cardinalis Cajetani, *Commentaria in libros Aristotelis De Anima*, ed. cur. P.I. Coquelle, Romae 1938, s. VII–LII.
- Laus Platonici Philosophi. Marsilio Ficino and his Influence*, eds. S. Clucas, P.J. Forshaw, V. Rees, Leiden–Boston 2011.
- Laporta J., *Pour trouver le sens exact des termes ‘appetitus naturalis’, ‘desiderium naturale’, ‘amor naturalis’, etc. chez Thomas d’Aquin*, „*Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire de Moyen-Age*” 40 (1973), s. 37–95.
- Lecler, Vienne, „*Histoire des Conciles Oecuméniques*” 8, Paris 1964.
- Levi A., *Ficino, Augustine and the Pagans*, [w:] *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, ed. M.J.B. Allen, V. Rees, Leiden 2002, s. 99–113.
- Libera A., de, *L’Intelligence et la pensée: Grand Commentaire sur le livre III du De anima d’Aristote, suivi de De l’âme*, Paris 1998.
- Lotti B., *Mente, riflessione e consapevolezza di sé in Marsilio Ficino*, „*Esercizi Filosofici*” 2 (2007), s. 137–165.
- Lempicki Z., *Wybór pism*, t. I: *Renesans, oświecenie, romantyzm*, oprac. H. Markiewicz, wstęp B. Suchodolski, Warszawa 1966.

- Marenbon J., *Dante's Averroism*, [w:] *Poetry and philosophy in the Middle Ages: a Festschrift for Peter Dronke*, ed. J. Marenbon, Leiden–Boston–Cologne 2001, s. 349–37.
- Marcel R., *Marsilie Ficin*, Paris 1958.
- Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, a cura di G.C. Garfagnini, 2 vols., Firenze 1986.
- Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, eds. M.J.B. Allen, V. Rees, Leiden 2002.
- Mazzuchelli G., *Gli scrittori d'Italia, cioè, Notizie storiche e critiche intorno alle vite e agli scritti dei letterati italiani*, 6 vols., Brescia 1753–1763.
- Menn S., *Aristotle's Theology*, [w:] *The Oxford Handbook of Aristotle*, ed. Ch. Shields, Oxford 2012, s. 422–464.
- Monfasani J., *Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle Controversy*, [w:] *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, eds. M.J.B. Allen, V. Rees, Leiden 2002, s. 179–202.
- Monfasani J., *Two Fifteenth-Century "Academies": Bessarion's and Ficino's*, „*Analecta Romanae Instituti Danici. Supplementum*” 42, ed. M. Pade, Rome 2011, s. 61–76.
- Moody E.A., *William of Auvergne and His Treatise "De Anima"*, [w:] idem, *Studies in Medieval Philosophy, Science and Logic. Collected Papers, 1933–1969*, Berkeley–Los Angeles–London 1975, s. 1–109.
- Moore T., *The Planets Within: The Astrological Psychology of Marsilio Ficino*, Great Barington 1982 (reedycja 2010).
- Muckle T., *The Treatise „De anima” of Dominicus Gundissalinus. With an Introduction by Étienne Gilson*, „*Mediaeval Studies*” 2 (1940), s. 23–103.
- Müller E., *Das Konzil von Vienne, 1311–1312. Seine Quellen und seine Geschichte*, Münster 1934.
- Nardi B., *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al. XVI*, Firenze 1958.
- Nardi B., *Sigeri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Roma 1945.
- Nardi B., *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze 1965.
- Ogren B., *Circularity, the Soul-Vehicle and the Renaissance Rebirth of Reincarnation: Marsilio Ficino and Isaac Abarbanel on the Possibility of Transmigration*, „*Accademia*” VI (2004), s. 63–94.
- Olszaniec W., *Od Leonarda Bruniego do Marsilia Ficina. Studium renesansowej teorii praktyki i przekładu*, Warszawa 2008.
- The Oxford Handbook of Aristotle*, ed. Ch. Shields, New York 2012.
- Papiernik J., *Platon schystianizowany? Marsilia Ficina intuicyjne poznanie idei droga do zjednoczenia z Bogiem*, praca doktorska, Uniwersytet Łódzki 2012.
- Papiernik J., *Some Scholastic Terms of Marsilio Ficino's Theory of Knowledge in „The Platonic Theology”*, „*Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*”, t. 60 (2015), s. 101–118.
- Perler D., *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt am Main 2002.
- Pasnau R., *Human nature*, [w:] *Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, ed. A.S. McGrade, Cambridge 2003, s. 208–230.

- Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed. E.P. Mahoney, Leiden 1976.
- Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 1–10, Lublin 2007.
- Purnell F., Jr., *Jacopo Mazzoni and his Comparison of Plato and Aristotle*, praca doktorska, Columbia University 1971.
- Purnell F., Jr., *The Theme of Philosophic Concord and the Sources of Ficino's Platonism*, [w:] *Marsilio Ficino e il Ritorno di Platone*, a cura di G.C. Garfagnini, Firenze 1986, s. 397–415.
- Raczyńska A., *Renesans włoski z perspektywy Jacoba Burckhardta*, „Wiedza i Edukacja”, <http://wiedzaiedukacja.eu/archives/17876>.
- Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, eds. A. Askoy, G. Giglioni, Dordrecht 2013.
- Renan E., *Averroès et l'Averroïsme*, Paris 1866.
- Robb A., *Neoplatonism of the Italian Renaissance*, London 1935.
- Rohde E., *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, tłum. J. Korpanty, Kęty 2007.
- Saitta G., *La filosofia di Marsilio Ficino*, Messina 1923 (drugie wydanie: *Marsilio Ficino e la filosofia dell'umanesimo*, Firenze 1943).
- Sharples R.W., *Common to Body and Soul: Peripatetic Approaches After Aristotle*, [w:] *Common to Body and Soul*, ed. R. King, Berlin 2006, s. 165–186.
- Schmidt-Biggemann W., *Philosophia perennis: Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, „Archives Internationales d'Histoire des Idées” 189, Dordrecht 2004.
- Schmitt Ch.B., *Renaissance Averroism Studied through the Venetian Editions of Aristotle-Averroes (with Particular References to the Giunta Edition of 1550–2)*, [w:] *L'Averroismo in Italia. Convegno Internazionale (Roma, 18–20 Aprile 1977)*, Atti Dei Convegni Lincei 40, Roma 1979, s. 121–142 (przedruk: Ch.B. Schmitt, *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities*, London 1984, s. 121–142).
- Schneider T., *Die Einheit des Menschen: Die anthropologische Formel “anima forma corporis” im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne*, Münster 1973.
- Sears J., *John Colet and Marsilio Ficino*, Oxford 1963.
- Snyder J.G., *Marsilio Ficino's Critique of the Lucretian Alternative*, „Journal of the History of Ideas” 72, no. 2 (2011), s. 165–181.
- Snyder J.G., *Matter and Method in Marsilio Ficino's „Platonic Theology”*, praca doktorska, City University of New York 2008.
- Spruit L., *Species Intelligibilis: from Perception to Knowledge*, vol. II: *Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*, Leiden–New York–Köln 1994, 1995.
- Steenbeghen F., van, *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, Brussels 1938.
- Suarez-Nani T., *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Paris 2002.

- Suarez-Nani T., *Les anges et la philosophie; subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII^{ème} siècle*, Paris 2002.
- Swieżawski S., *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 1, Warszawa 1974.
- Swieżawski S., *Mędzy średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*, Warszawa 1983.
- Szyndler L., *Ibn Roszda teoria intelektu ludzkiego*, „Studia Warmińskie” XLI–XLII (2004–2005), s. 135–152.
- Tarabochia Canavero A., S. Agostino nella “Teologia Platonica” di Marsilio Ficino, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” 70 (1978), s. 626–646.
- Taylor R.C., *Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics*, „Journal of the History of Philosophy” 36 (1998), s. 507–523.
- Taylor R.C., *Cogitatio, Cogitativus and Cogitare: Remarks on the Cogitative Power in Averroes*, [w:] *L’elaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age*, Rencontres de philosophie Medievale Vol. 8, eds. J. Hamesse, C. Steel, Turnhout 2000, s. 111–146.
- Taylor R.C., *Improving on Nature’s Exemplar: Averroes’ Completion of Aristotle’s Psychology of Intellect*, [w:] *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, eds. P. Adamson et al., London 2004, s. 107–30.
- Taylor R.C., *Intellect as Intrinsic Formal Cause in the Soul according to Aquinas and Averroes*, [w:] *The Afterlife of the Platonic Soul. Reflections on Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*, eds. M. El-Kaisy Friemuth, J.M. Dillon, Leiden 2009, s. 187–220.
- Taylor R.C., *Remarks on Cogitatio in Averroes’ „Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros”*, [w:] *Averroes and the Aristotelian Tradition, sources, constitution, and reception of the philosophy of Ibn Rushd (1126–1198)*, proceedings of the Fourth Symposium Averroicicum Cologne 1996, eds. G. Endress, J.A. Aertsen, K. Braun, Leiden 1999, s. 217–255.
- Thode H., *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien*, Berlin 1885.
- Toffanin G., *Che cosa fu l’Umanesimo: Il Risorgimento dell’antichità classica nella coscienza degli italiani fra i tempi di Dante e la Riforma*, Firenze 1929.
- Torre A., della, *Storia dell’Accademia Platonica di Firenze*, Firenze 1902.
- Toussaint S., *L’esprit du Quattrocento Le “De ente et Uno” de Pic de la Mirandole*, Paris 1995.
- Toussaint S., “Sensus naturae”. Jean Pic, *Le vehicule de l’ame et l’equivoque de la magie naturelle*, [w:] *La magia nell’Europa moderna. Tra sapienza antica e filosofia naturale*, eds. F. Meroi, E. Scapparone, 23, 2 vols., Firenze 2007, s. 107–145.
- Toussaint S., *Zoroaster and the Flying Egg. Psellos, Gerson and Ficino*, [w:] *Laus Platonici Philosophi. Marsilio Ficino and his Influence*, eds. S. Clucas, P.J. Forshaw, V. Rees, Leiden–Boston 2011, s. 105–115.
- Trinka Ch., *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 t., London 1970.
- Valcke L., Galibois R., *Le périphe intellectuel de Jean Pic de la Mirandole: suivi du Discours de la dignité de l’homme et du traité L’être et l’un*, Sainte-Foy 1994.

- Vanhaelen M., *The Pico-Ficino Controversy: New Evidence in Ficino's Commentary on the „Parmenides”*, „Rinascimento” XLIX (2009), s. 1–39.
- Vanni-Rovighi S., *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII*, Milano 1936.
- Vasoli C., *Ficino e la religione*, [w:] *Il pensiero di Marsilio Ficino. Atti del convegno di Figline Valdarno, 19 Maggio 2006*, ed. S. Toussaint, „Cahiers Accademia” VII (2007), s. 85–94.
- Vasoli C., *Ficino, la religione e i profeti*, [w:] idem, *Ficino, Savonarola e Machiavelli. Studi di storia della cultura*, Torino 2006, s. 87–109.
- Vasoli C., *haslo: Ficino, Marsilio*, [w:] *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 47, Roma 1997.
- Vasoli C., *Il Rinascimento tra mito e realtà storica*, [w:] idem, *Le filosofie del Rinascimento*, Milano 2002, s. 3–25.
- Vasoli C., *Marsile Ficin et la dignité de l'homme*, [w:] *La dignité de l'homme. Actes du Colloque tenu à la Sorbonne-Paris IV en novembre 1992*, ed P. Magnard, Paris 1995, s. 75–86.
- Vasoli C., *Umanesimo e Rinascimento*, Palermo 1976.
- Walker D.P., *Medical Spirits and God and the Soul*, [w:] *Spiritus. IV Colloquio internazionale del Lessico intellettuale europeo*, eds. M. Fattori, M. Bianchi, Roma 1984, s. 233–244.
- Walker D.P., *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London 1958.

SUMMARY

Immortality of the soul has been one of the most important and most widely discussed questions since the beginning of the development of European philosophy. In the Christian world, the history of answers to it can be divided – on a higher level of generality – into concepts that refer to Platonism and neo-Platonism and solutions in the spirit of the Aristotelian philosophy, including the often criticised interpretation of Averroes. Despite drawing quite freely from the many pagan sources, Marsilio Ficino, a Florentine philosopher of *Quattrocento*, belonged *par excellans* to the Christian world. The aim of the monograph is to read *Platonic Theology*, Ficino's *opus magnum*, in the context of its epistemological arguments for immortality of the individual soul.

The first chapter of the monograph is entitled: “*Platonic Theology* as a treatise on the immortality and the knowledge of God”. The author explains in it that in the fifteenth century the issue of the immortality of the soul, hardly was exhausted in the considerations of early Christian philosophers or in the detailed analysis of the Scholastics, gained a new impetus, and was placed within a new theological-philosophical context. There were two major reasons for that. One of them includes new Latin translations of Platonic, neo-Platonic and Aristotelian texts (Marsilio Ficino was the author of the first translation of the whole *corpus Platonicum* into Latin, and other Italian humanists became famous for numerous translations of Greek authors even before Ficino). The second one refers to the development of *studia humanitatis*, and so the concept of human dignity related to them as well.

In the fifteenth century, a relatively large number of treatises were written strictly on immortality. The most significant of them is the *Platonic Theology* of Marsilio Ficino. With the Greek texts of Plato and Neoplatonists (including Plotinus, Proclus, Simplicius, Iamblichus et al.) at his disposal, and with a profound philosophical education, Ficino created his own philosophical concept, the basis of which he laid out in his *magnum opus* entitled *Platonic Theology on the immortality of souls* (*Theologia Platonica de immortalitae animorum*). In this work the author presented the primary assumptions and clarifications of his theory of being, knowledge, as well as ethics and aesthetics, emphasizing the objective already marked in the subtitle, i. e. the proof of the immortality

of an (individual) human soul, which he described as the most important question for a Christian believer and as an indispensable topic to be discussed by both the philosopher and the theologian. The main sources of philosophical inspiration for Ficino, what he repeatedly highlighted, were the texts of Plato and Neoplatonists, the hermetic thought, treatises of St. Augustine and of St. Thomas. The Florentine translated and studied works considered to be the expression of *prisca theologia* in order to extract from them that which he thought them to share with Christianity. He believed that this would lead to a synthesis in the form of “pious philosophy” (*pia philosophia*), which eventually would become “learned religion” (*docta religio*). According to him wisdom and religion are highly compatible and this is what he tries to demonstrate in his works.

The problem of the immortality of the soul is entered into the “understanding and worshipping of God by the human soul” and has its practical dimension in uniting pious philosophy and learned religion. In this sense, the *Platonic Theology* can be seen as a set of arguments for the immortality of the soul, and the main thematic axis of this set is the discussion of a human being’s cognitive abilities and the source of their happiness taking into account their place in the hierarchy of beings. The purpose of human life is to know and to worship God: the true and proper focal point of Ficinian considerations is constituted by the theory of (human) knowledge of the Creator. Thus, the epistemological arrangements necessary to answer the question in the title of the monograph are not simply some of the many themes of *Theology*, but they are among the main points of reference for the general aim of the author, and for the entire outline of this treatise.

The second chapter provides the analysis of Ficinian ontic structure and theory of knowledge. The first in the ontic order is body (*corpus*), then comes quality (*qualitas*), soul defined as mobile plurality (*mobilis multitudo*), angel, which is the motionless plurality (*multitudo immobilis*), and at the top of this ladder there is God, who is the motionless unity (*immobilis unitas*). Of special importance is the place of the soul – it is the *tertia essentia*, the central element of the five-point scale, which is the “bond” that ties the universe (*copula mundi*) and which is the evidence of the continuity and unity of the whole reality. It is characterized by a natural relation to the body, but at the same time belonging to the immaterial world. Such characteristics determine its communication with beings located above it without abandoning those that are located below it. This in turn, is also decisive for the cognitive abilities of the soul.

When it comes to the process of cognition, it is mostly based on four elements: senses (*sensus*), imagination (*imaginatio*), fantasy (*phantasia*), and intelligence (*intelligentia*). It is important to stress that this mechanism was constructed so as to abide by, and to some extent also to justify the freedom of the soul,

including its independence from the material world, and to place emphasis on its activity in the cognitive process. It has to be asserted, however, that the activity of the soul is related to the earlier stages of cognition; the soul's primary characteristic and its ultimate aim is to know the being, the truth and the good (Ficino treats these terms synonymously) which constitutes the final stage of the cognitive process when the soul contemplates passively (in this context, passivity is not something degrading to the soul, but rather ennobling it). More specifically, the highest contemplation is an "act" during which there is no movement, no change, but a clear, undistorted vision of that which is most perfect and unbroken; it is the supreme joy. The powers of the soul allow it both to function in the body (the lower ones), and to unite cognitively with God (the supreme power, i. e. the mind or the intelligence).

When the terminology of Ficinian gnoseology is taken into consideration, one can see two main genetic elements: (1) scholastic vocabulary and, more specifically, Thomist vocabulary, (2) (mostly) neo-Platonic notions. The former defines the most important steps in the process of cognition, the latter ones complement the description of the cognitive effort of the soul and its relation to the body, i.e. they refer to the manner in which the soul connects to the body and disconnects from it while being able to retain the knowledge of the material (sensual) things (these terms are: *spiritus*, *vehiculum* and *idolum*).

Knowledge of God is, however, problematic. The status that guarantees the soul the central place in the ontological hierarchy, decides both its belonging to the intelligible world and its specific relationship to highest being, and disrupts communication with the Absolute: maintaining the independence of the soul from the material world, Ficino repeatedly stresses the unfavorable, and even unfortunate status of the soul united with the body. Thus in the third chapter of the monograph, the issue of human capacity for knowing God is explained and the indispensable function of this capacity in justification of the immortality of the human soul is acknowledged here. This capacity is often highlighted by Ficino as the highest goal of man. In the outline of *Platonic Theology* this human "mission" is associated with the main task of the treatise, namely with demonstration of the immortality of the soul – to prove the first one is to prove the second, because for the Florentine the cognition of God, the eternal, highest, and the most perfect being, could not take place in and through something perishable.

The epistemological considerations of the Florentine are inextricably linked with a human being's desire to know: (1) the world as a creation of the divine and the most brilliant work of art, (2) himself as a microcosm in which all that exists is united, i. e. that which belongs to the material world and to the spiritual

(also divine) one and (3) God. As a result, these considerations can be regarded as the culmination of the entire philosophical project realized in *Platonic Theology*, taking into account the fact that their overriding aspect is the knowledge of God which is also the supreme goal for man. Therefore, because the primary aim of the author of the treatise is to demonstrate the immortality of the human soul, it is expected that the effective cognitive-volitional search for God (which is not random and elitist, but egalitarian in relation to the initial conditions for each man) necessarily acts as an argument for its immortality.

Man approaches God through his will and intellect. Both powers are necessary for this; even though Ficino declares the superiority of the will, he still broadly describes the path to the Creator through intellectual activity. This is understandable given the fact that in the Christian world the question of the will was not seen to posit a challenge with respect to immortality, while the question of the intellect was seen as the irksome issue.

Natural desire of the soul for the truth proceeds through *formulae*, innate counterparts of divine forms. In comprehending them the mind unites with the pure form, which is abstracted from space, time and other things related to the material world, so the mind is also separated from them. Such an act is appropriate for the mind, and since this act is associated with the essence of things, the mind becomes separated from any contact with matter not only through the act, but also through its essence. What is more, the mind is enlightened by divine ray, and it understands the principles of things, the source of which is God and which are themselves God, so the understanding of the mind occurs through the divine light, and the divine light itself is perceived. The highest understanding occurs not only with God's participation, but in profound communion with Him and only it allows the recognition of that which is unchangeable. The unity of God with the human mind in knowing the essences of things makes the latter something divine, and therefore something that can not be subject to death. Epistemology in *Platonic Theology* supports the main thesis of the treatise by basing on the ability of the mind to come into a specific contact with the eternal and the unchanging, including the ability to recognize eternity and immutability through the cognitive activity, which is supported by the divine light. Generally speaking, the final stage of cognitive effort, which is the highest form of knowledge, testifies to the immortality of the soul because of its union with the immortal.

The ability of the soul to know God is unquestionable, but the contemplation of the divine is gradable. Forms are identical with God in Him and they are dispersed when they are recognized as distinct and forming certain things. Therefore, the possibility of (the highest) contemplation of the Absolute

is problematic while the soul resides in the earthly body. Ficino often denies this possibility considering that *hic et nunc* only imperfect contemplation is achievable. At the same time, however, he acknowledges that it happens that some people here on earth succeed in experiencing the perfect union with God.

The goal, which is to know and worship God, is not assigned to the mankind as a whole, but to every single person, which is why the philosopher argues against the idea according to which the highest cognitive abilities are associated with a rational mortal soul, or do not belong to the individual soul. That is why the last part of the third chapter includes the Ficinian *confutatio Averrois* contained in the fifteenth book of the treatise: the Florentine is involved in the dispute over mononoism. After the presentation of the doctrine of Averroes and his followers, Ficino refutes these concepts. The thought of the Arab philosopher presented in *Platonic Theology* is, however, primarily based on indirect sources, most likely on citations found in the texts of St. Thomas. *Confutatio* itself consists of the juxtaposition of the criticized positions with Ficino's own theory (including Platonic and Neo-Platonic thought), and arguments for the incompatibility of these concepts with the philosophy of Aristotle (by using references to the Stagirite or his ancient commentators and St. Thomas). Criticizing the Averroean thought, the Florentine defends the participation of each human mind in divinity, which is one of the main ascertainments found in the treatise. The fifteenth book of *Platonic Theology* is the key for understanding the whole work in the sense that it explicitly confirms, largely based on epistemological arguments, the individual immortality.

The monograph is supplemented with the Latin text and the translation of Argumentum to *Platonic Theology*.