



MARSILIO FICINO I PLATOŃSKI *CHARMIDES*

PAULINA PIOTROWSKA

Uniwersytet Warszawski, Warszawa

Abstract

Marsilio Ficino and Plato's *Charmides*

The following article, devoted to Ficino's interpretation of Plato's *Charmides*, consists of two parts. The first one is an introduction to Ficino's comment. It brings up Ficino's stylistics and the place of *Charmides* among the Plato's dialogues. It seems that the decision to translate the works of Plato was not accidental. The philosopher's views on governance perfectly justified the strong power of Cosimo de' Medici in Florence. Poliziano praised his rule in his own preface to *Charmides*. *Charmides*, in turn, is an interesting dialogue because it was followed by Ficino's censorship where the philosopher tackles Plato's homoerotic fascinations. The translator, so honest and conscientious in other translations, this time decides to pare down the content of the dialogue. However, a comment written by him becomes a valuable compensation for these shortcomings. Ficino's main philosophical notions (above all the *prisca theologia* doctrine) bloom in every passage of the paper. The author interweaves the wisdom of Arab mystics with the wisdom of ancient Greek mystics in order to reconcile these thoughts with the Christian revelation. Particularly interesting is the psychosomatic approach to human nature, that is the interdependence of the health of body and soul. As by the means of *sophrosyne* full harmony is to be discovered between them, we can even reach immortality. We are like Adam Kadmon, who, though imperfect, can improve his own and the world's nature.

The second part of the paper is a translation of Ficino's synopsis of the dialogue, in which the author explains what can be understood under the term *sophrosyne*. Temperance needs to be instilled into a man's mind early, as early as the patient is given medication. It should be given especially to young people, to those from noble families and to the beautiful. Physical beauty, in particular, hinders striking the right balance but, on the other hand, it can also stimulate insight into the beauty of the soul. The form allows us to explore the idea. When the violent desires are tamed, it is easier to balance all other activities. That is the reason why "moderation is best," as Cleobulus of

Lindos would say. When both the soul and body are healed, we achieve a harmonious consonance. In the spirit of this harmony, Pythagorean magical practices agree with the thoughts of Avicenna and Hippocrates's medical practice to end up with the mysteries of Moses. That is what they have achieved – Enoch, Elijah and St. John the Evangelist.

Enriched with necessary footnotes, the translation seems to represent an important example of Italian Renaissance interpretation of Platonic thought.

Key words: Marsilio Ficino, temperantia, Renaissance Neoplatonism

Autorem przetłumaczonego tutaj streszczenia Platońskiego dialogu jest Marsilio Ficino (1433–1499), najważniejszy przedstawiciel renesansowego platonizmu i głowa Akademii Platońskiej we Florencji. Funkcja ta, zdawałoby się, została mu przydzielona dość wcześnie. W dedykowanej Lorenzo'wi Medici przedmowie do *Plotini Epitomae*¹ Marsilio będzie twierdzić, że zainteresowanie misteriami platońskimi miał rozpalić w Kosmie Plethon podczas wykładów towarzyszących soborowi florenckiemu w 1439 roku. Wówczas to, jak relacjonuje gdzie indziej Ficino, „e Bizantia Florentiam spiritus eius [scil. Platonis] ipsi in litteris vivens [...] ad Cosmum Medicem advolavit”² („duch Platona, żyjący w jego własnych pismach, przyleciał z Bizancjum do Florencji do Kosmy Medyceusza”). W głowie Medyceusza miał się wówczas zrodzić zamiysł wskrzeszenia Akademii i ponoć los padł na Ficina, gdy ten był *adhuc puer*³. Przyszły Ojciec Ojczyzny – jak podaje Ficino – stwierdził, że jak ojciec młodego uczonego troszczył się o ludzkie ciała, tak syn w przyszłości troszczyć się będzie o dusze. I tak to Ficino miał prawo napisać: „[Cosmus] divino consecravit me Platoni”⁴ („boskiemu Platonowi powierzył mnie [Kosma]”).

Ta idealistyczna wizja Ficina spotkała się jednak ze sceptycyzmem XX-wiecznych uczonych, spośród których najbardziej, wydawałoby się, pragmatyczną wersję wydarzeń podaje Alison Brown. Oto twierdzi ona, że powstający od 1463 roku, a uwieńczony publikacją w roku 1484 prze-

¹ M. Ficino, *Opera omnia*, t. II, Basileae 1576, s. 1537 (odtąd *Op.*).

² *Proemium in primos decem Dialogos ad Cosmum Medicem*, [w:] *Supplementum Ficinianum*, ed. P.O. Kristeller, t. II, Firenze 1949, s. 104. Por. A. Brown, *The Medici in Florence: The Exercise and Language of Power*, Firenze 1992, s. 221 i przyp. 16. O ile nie zaznaczono inaczej, przekładu dokonała autorka artykułu.

³ *Op.* II, s. 1537.

⁴ *Op.* I, s. 493, *Proemium in De vita libros tres*.

kład dorobku Platona miał służyć Kosmie przy obejmowaniu, wszak nie w wyniku prawa dziedziczności czy religijnego usankcjonowania, faktycznej władzy we Florencji⁵. Jej sposób myślenia jest następujący: Platon mógł dostarczać argumentów popierających świecki rodzaj władzy, o ile szlachetnemu mężowi towarzyszyłyby wiedza, umiejętności i właściwe kwalifikacje. Wówczas, jak słusznie zauważa, litera prawa i status jednostki tracą decydujące znaczenie⁶. Tezę tę w jej oczach wzmacnia to, że skoro Medyceusz zażyczył sobie w pierwszej kolejności od młodego Marsilia przekładu *Praw*⁷, powody odnowienia tej gałęzi antycznej myśli miały podłoże bardziej praktyczne niż idealistyczne, sugerowane narracją Ficina⁸.

Jakiegokolwiek jednak były intencje skłaniające Medyceusza do rozpowszechniania myśli Platona, trzeba się zgodzić z Brown, że Ojciec Ojczyzny stał się ucieleśnieniem ideału władcy, prawdziwym „filozofem na tronie”. Jak zauważa badaczka, ów obraz utrzymał się i przez następne pokolenia, znajdując godne odbicie w postaci jego wnuka Lorenza⁹. „Ty sam spośród tak wielkiej liczby ludzi i mądrze rządzisz państwem, i z długiego wygnania przywołujesz filozofię do domu” – wyraził się o *Il Magnifico* Angelo Poliziano w przedmowie do własnego tłumaczenia *Charmidesa*¹⁰.

Słynny poeta nie był jedynym, który podjął się przekładu myśli greckiego filozofa. Wybitni włoscy humaniści poprzestawali jednak na ogół na pojedynczych dialogach, a pełny przekład *corpus Platonicum* w epoce Renesansu zawdzięczamy jedynie Ficinowi. Do sierpnia 1464 roku zdążył on przełożyć następujące przypisywane wówczas Platonowi dialogi: *Hipparcha*, *Amatores*, *Teagesa*, *Menona*, *Alkibiadesa I i II*, *Minosa*, *Eutyfrona*, *Parmenidesa* oraz *Fileba*¹¹. Ostatni z nich, o podtytule *De summo bono*,

⁵ A. Brown, *op. cit.*, s. 216–217.

⁶ *Ibidem*, s. 220.

⁷ *Op. I*, s. 611; por. A. Brown, *op. cit.*, s. 222, która przywołuje artykuł P.O. Kristelera *Marsilio Ficino as a Beginning Student of Plato*, „Scriptorium” 20, 1966, s. 45.

⁸ A. Brown, *op. cit.*, s. 222.

⁹ *Ibidem*, s. 223.

¹⁰ A. Poliziano, *Opera*, t. I, Basileae 1553, s. 448: „Quapropter [...] te unum, magnanime Laurenti Medices, [...] ex universa hominum multitudine [Plato] existere intelligat, qui et republicam sapienter geras et philosophiam omnium bonarum artium parentem longo iam tempore exulantem [...] in patriam revoces”, [za:] A. Brown, *op. cit.*, s. 228.

¹¹ W. Olszaniec, *Od Leonarda Bruniego do Marsilia Ficina. Studium renesansowej teorii i praktyki przekładu*, Warszawa 2008, s. 51.

Kosma miał zgłębiać na łożu śmierci¹². Przekłady te, choć wydawałoby się, że powstawały dość szybko, nie były marnej jakości artystycznej. Jak uważa Włodzimierz Olszaniec, Ficina predestynowały do tego zadania wrodzone zdolności, „lingwistyczna wiedza” i „intuicja badacza”¹³. Do kwietnia 1466 roku 23 dialogi były gotowe, a szkice 36 tłumacz ukończył między rokiem 1468 a 1469¹⁴. Na publikację trzeba było jednak poczekać do 1484 roku, kiedy Filippo Valori podjął się sfinansowania wydania. Był to jednocześnie rok Wielkiej Koniunkcji Saturna i Jowisza, w której Ficino chciał upatrywać gwaranta niezmaconego triumfu myśli platońskiej w świadomości zarówno epoki jemu współczesnej, jak i epok późniejszych¹⁵.

Choć kariera Marsilia rozwijała się bardzo szybko, jego przekłady, jak dalej wskazuje Olszaniec, nie pozostają bez zarzutu. Uczony zauważa, że wiernym i dosłownym tłumaczeniom Marsilia brak walorów literackich. Badacz odwołuje się przy tym do wcześniejszych uwag Fabriciusa, który odrzucał dzieło Ficina jako pozbawione elegancji i niejasne¹⁶: „fida quidem, at molesta nec omnino perspicua”¹⁷ („choć wierne, jednak drażni i w ogóle jest niejasne”).

Dodajmy do tego jeszcze zdanie hiszpańskiego humanisty i krytyka literackiego Juana Luisa Vivesa: „admiscuit se his philosophaster Marsilius Ficinus, ut oloribus gavia, atque epistolas composuit, ut de Platonicis quaestionibus disputaret, dictione invenusta et molesta”¹⁸ („zmieszał się z nimi [tj. pozostałymi tłumaczami Platona] mędrak Marsilio Ficino – niczym mewa z łabędziami – i napisał listy, w których niezgrabnym i drażniącym językiem omawiał kwestie platońskie”).

¹² *Op.* II, s. 1965, *In traductionem libri Xenocratis Platonici praefatio*.

¹³ W. Olszaniec, *op. cit.*

¹⁴ P.O. Kristeller, *op. cit.*, s. 43.

¹⁵ Por. J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, t. I, Leiden, London 1991, s. 304.

¹⁶ *Ibidem*, s. 312, [cyt. za:] W. Olszaniec, *op. cit.*, s. 31.

¹⁷ *Bibliotheca Graeca* III 71, 127. Ale też: „Num vero Platonis dialogi ita transferri possint in aliam linguam, ut Plato Graecus in versione agnoscat, valde dubium videtur”. (*Ibidem*, III 136) („Czy można jednak tak przełożyć na inny język dialogi Platona, aby zgłębiać myśl Greka w tłumaczeniu? – rzecz to raczej wątpliwa”), [za:] W. Olszaniec, *op. cit.*, s. 50.

¹⁸ J.L. Vives, *De conscribendis epistolis*, [w:] *De ratione scribendi*, ed. L. Brandolini, Basiliae 1549, s. 361, [cyt. za:] L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, t. IV, Columbia University Press, New York 1934, s. 562, przyp. 1.

Olszaniec upatruje przyczyny skoncentrowania się Ficino na stronie filozoficznej tłumaczeń i możliwie najbardziej precyzyjnym oddaniu myśli Platona w tym, że Marsilio nie dorównywał ani swoim współczesnym, ani poprzednikom znajomością klasycznej literatury łacińskiej. Badacz uznaje, że w konsekwencji Ficino nie mógł opanować odpowiedniego stylu ani też rozwinąć oratorskiej wytworności¹⁹. Retoryczne braki nie przeszkodziły jednak temu, by *Platonis Opera Latina* przez wiele lat były wznawiane, służąc takim osobistościom, jak Mikołaj Kopernik, Immanuel Kant, Johann Wolfgang Goethe czy John Milton²⁰.

Sam filozof z pewnością zdawał sobie sprawę, jak wielkie ciężary na nim zadanie nie tylko ze względu na wybór daty, lecz także powagę samych pism Platona. Księga VIII listów, obejmująca lata 1484–1488, odzwierciedla – jak zauważa Clement Salaman, autor wstępu do jej angielskiego przekładu – starania humanistycznego tłumacza, by przekłady zostały zaakceptowane w kręgach papieskich. Ta uwaga pojawia się, według Salamana, w wielu listach napisanych do jednej z ważnych postaci kurii – kardynała Marca Barba, proszących go albo wprost, albo pośrednio, aby przed papieżem Innocentym VIII i osobami zajmującymi wpływowe stanowiska głośno chwalił platoński system myślenia. Salaman na tej podstawie zakłada, że Ficino żył w niepewności, czy kręgi kościelne zaakceptują dorobek Platona, zwłaszcza że poza korespondencją z Barbem odnajdujemy także liczne listy na ten sam temat do starego przyjaciela Ficino, Antonia Calderiniego, sekretarza kardynała. Przypuszcza on ponadto, że owa korespondencja stanowiła jedynie drobną część zakulisowych starań o przychylne przyjęcie myśli Platona przez dostojników kościelnych²¹.

Jednym z przykładów takiej korespondencji jest list VII z księgi VIII do Braccia Martellego, zatytułowany *Concordia Mosis et Platonis*²². Kopię tego listu obiecuje Ficino w liście VI z listopada 1487 roku Sebastianowi Badoerowi i Bernardowi Bembowi; Ficino prosi w nim adresatów, aby wzięli ją na audiencję u papieża. Pokrótce opowiada też o każdym z dialogów, by przy *Charmidesie* nadmienić, że to utwór, który pokazuje, iż wszelkie niedogodności, czy to cielesne, czy to wynikające z okoliczności, biorą się

¹⁹ W. Olszaniec, *op. cit.*, s. 48–49.

²⁰ *Ibidem*, s. 46.

²¹ C. Salaman, *Introduction*, [w:] *The Letters of Marsilio Ficino*, t. VII (*Liber VIII*), London, Shephard-Walwyn, 2004, s. XV–XVI.

²² *Op.* I, s. 866.

z pierwotnej niewłaściwej miary w naszych duszach; jeśli jednak zatroszczymy się o ich pierwotną czystość, przywrócimy im także nieśmiertelność. Założenia te można jednocześnie wzbogacić o uzupełniające je stwierdzenia z *De vita longa*, gdzie Ficino dowodzi, że dzięki „właściwej mierze” nasze ciało osiąga długowieczność, i listu, w którym cechą zrównoważonej duszy, jaką była dusza matki Ficina, Alessandry, jest dar proroczy²³.

Choć Olszaniec uważa, że Ficino na ogół nie cenzurował treści sprzecznych z moralnością chrześcijańską, odwołując się jednak do Antonia Carliniego, zaznacza, że *Charmides* stanowi wyjątkowo ciekawy przykład manipulacji stosunkiem do seksualności Platona. Oto tłumacz, zdaniem badacza, zdecydował się na pominięcie znaczącej partii tego dialogu (155c–e, 156d), w której mowa o Sokratesie. Ateński filozof nie pozostaje obojętny na uroki młodego chłopca i budzi się w nim „dzika żądza”²⁴. Dodajmy za Maude Vanhaelen, że Ficino zmienia też słowa o wyraźnych konotacjach erotycznych²⁵. Co więcej nawet, mówi o tym wprost w poniższym *argumentum*:

Etsi omnia in hoc dialogo mirificam habent allegoriam, amatoria maxime, non aliter quam Cantica Salomonis, mutavi tamen nonnihilo, nonnihilo etiam praetermisi. Quae enim consonabant castigatissimis auribus Atticorum, rudioribus forte auribus minime consonarent²⁶ („Co nieco jednak zmieniłem,

²³ *Op.* I, s. 615, 3.

²⁴ A. Carlini, *Marsilio Ficino e il testo di Platone*, „Rinascimento” 39, 1999, s. 34, [za:] W. Olszaniec, *op. cit.*, s. 185. W jednej z adnotacji do przekładu Władysław Witwicki radzi: „Jeżeli trudno wczuć się w homoseksualny nastrój środowiska, które tu widzimy, trzeba sobie wyobrazić, że Charmides jest dziewczyną, pełną uroku w budowie i zachowaniu się, a opisywane tu przeżycia i stosunki staną się zrozumiałe” (*Platona Charmides i Lyzis*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1959, s. 68–69). Warto ponadto wspomnieć, że XV-wieczna Florencja była nazywana drugą Sodomą ze względu na powszechność praktyk homoseksualnych. Zdaje się zatem, że Ficino chciał przez ocenzurowanie dialogu uniknąć ewentualnych zarzutów, iż propaguje sodomię. Zob. też: M. Rocke, *Forbidden Friendships: Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence*, Oxford 1998.

²⁵ M. Vanhaelen, *Marsile Ficin, traducteur et interprète du „Charmide” de Platon*, „Academia: Revue de la Société Marsile Ficin” 3 (2001), s. 26.

²⁶ Por. W. Olszaniec, *op. cit.*, s. 185. Ciekawa jest w ogóle postawa Ficina względem homoseksualizmu. List do Cavalcantiego, w którym Ficino dedykuje mu *De amore*, Kenneth Borris włączył do swojej antologii *Same-Sex Desire in the English Renaissance: A Sourcebook of Texts, 1470–1650*, London 2004, s. 262–264. Z kolei w „pamiętniku” Poliziana (opracowanym przez Alberta Wesselskiego) czytamy: „Marsilio Ficino mówił zwykle, że mężczyźni

co nieco także opuściłem, nawet jeśli przez ten dialog przemawia nadzwyczajna alegoria, szczególnie przez sprawy dotyczące miłości, nie inaczej niż przez pieśń Salomona. Co bowiem współbrzmiało dla uszu nawet najbardziej surowych Ateńczyków, w bardziej nienawykłych uszach współczesnych mogłoby wywołać zgrzyt²⁷.

Warto jednak w tym miejscu za Vanhaelen nadmienić, że wspomniana na początku tego wstępu wersja Poliziana, choć zachował się jedynie jej fragment, zawiera dokładne tłumaczenie tego miejsca²⁸.

Co do dalszej części streszczenia Ficina, zostało ono wnikliwie opracowane w cytowanym już artykule Vanhaelen. Jak zauważyła badaczka, *argumentum* pełni przede wszystkim funkcję wstępu do dialogu, koncentrując się na motywie przewodnim tekstu i jego organizacji. Pomińmy tutaj dokładnie opisane przez uczoną wpływy myśli neoplatonickiej Plotyna i Porfiriusza na pojęcie *ὁμοίωσις θεῶν* i rozwijających je ojców Kościoła, a skoncentrujemy się na obecnym u filozofa autorytecie Awicenny. Vanhaelen przypomina, że Ficino miał styczność z myślą perskiego uczonego dzięki swemu nauczycielowi i zarazem komentatorowi Awicenny, Niccolowi Tignosiemu. Wschodni myśliciel uznawał także, jak przekazuje Vanhaelen, w swojej *Metafizyce*, że dusza, „pierwsza poruszycielka”, góruje nad ciałem – nadaje ona bowiem istocie charakterystykę i ruch, posługując się przy

powinni korzystać z kobiet jak z nocników: używać ich i trzymać z dala od oczu” (A. Poliziano, *Tagebuch (1477–79)*, hg. von A. Wesselski, Jena 1929, anegdota nr 182). Anegdota jest tak niesmaczna, że P.O. Kristeller (*Supplementum Ficinianum, op. cit.*, t. I, s. CLXV) wątpił, jakoby Poliziano był jej autorem i jakoby oddawała prawdziwe myśli Ficina. Sugeruje ona jednak, w połączeniu z faktem, iż Marsilio zapisał swej służącej w spadku pokąźną sumę pieniędzy, że być może nie było mu obce pożądanie skierowane do kobiet. Uwagi te oraz pomoc w tłumaczeniu powiedzenia zawdzięczam Arthurowi Fieldowi, Associate Professor w Indiana University Bloomington.

²⁷ Wojciech Ryczek słusznie zauważa, że fragment ten wiele mówi o taktyce translatorskiej autora: „Nie bez znaczenia jest tutaj kontekst Pieśni nad Pieśniami, czytanej przez Ojców Kościoła wyłącznie alegorycznie (opowieść o miłości Boga do Narodu Wybranego albo Chrystusa do Kościoła), choć modele miłości prezentowane przez oba teksty są zupełnie inne. Samo zestawienie tekstu biblijnego z »dziełem pogańskim« wskazuje na syntetyzujące podejście autora do rozmaitych tradycji, które różnymi językami komunikują te same odwieczne prawdy. Salomon i Platon przekazują nam tę samą mądrość, zdaje się powiadać Ficino” (z recenzji).

²⁸ M. Vanhaelen, *op. cit.*, s. 28.

tym narzędziem, jakim jest ciało, i ożywiając je jednocześnie²⁹. Władzę duszy nad materią Ficino jeszcze bardziej akcentuje, powołując się na szkołę Awicenny, w dziele *Theologia Platonica*:

hinc efficitur apud Platonicos sectatoresque Avicennae, ut omnis rationalis anima per essentiam suam atque potentiam super totam sit mundi materiam, totam movere possit atque formare, videlicet quando ad haec Dei fit instrumentum³⁰ („stąd u platoników i zwolenników Awicenny każda dusza rozumna znajduje się dzięki swojej istocie i mocy ponad wszelką materię świata, może ją poruszać i kształtować, oczywiście skoro do tego służy narzędzie Boga”).

Awicenna nie jest jednak jedynym odniesieniem do wschodniej mądrości we wprowadzeniu Ficina. Vanhaelen słusznie każe nam zwrócić się w tym przypadku ku powiedzeniom Pitagorasa i Zoroastra. Oto Sokrates przypisuje stosowane rzekomo przez Traków holistyczne metody leczenia bogu Zalmoksisowi³¹. Marsilio w oczach badaczki łączy w dziele *Theologia Platonica* Zalmoksis z Zoroastrem³², aby zasugerować, że źródłem wiedzy Platona jest Zoroaster, Chaldejski mag, pierwszy z siedmiu *prisci theologi*³³. Do poświęconego Zalmoksisowi ustępu *Charmidesa* nawiązuje też Ficino w innym miejscu *Theologia Platonica*: „Socrates [...] nar-

²⁹ Awicenna, *Metaphysica*, I 1: „hoc enim nomen »anima« non est inditum ei ex sua substantia, sed ex hoc, quod regit corpora et refertur ad illa” („albowiem nazwa »dusza« nie została jej nadana na podstawie jej substancji, ale stąd, że panuje nad jednymi ciałami i poddaje się innym”), cyt. za: M. Vanhaelen, *op. cit.*, s. 39.

³⁰ M. Ficino, *Theologia Platonica*, XIII 4 (odtąd *Theol.*). Cyt. za: M. Vanhaelen, *op. cit.*, s. 39.

³¹ Pl. *Chrm.* 156d–157b.

³² W *Theol.* XIII 1 Ficino napisał: „[Plato] scribit et in »Charmide« Magos illos animae corporisque medicos, Zalmoxidis Zoroastrique sectatores, arbitrari omnia corporis tum bona tum mala ab anima fluere in ipsum corpus” („Platon pisał i w *Charmidesie* o Magach, tamtych lekarzach duszy i ciała, zwolennikach Zalmoksis i Zoroastra, sądzących, że wszystko – zarówno dobre, jak i złe – sphywa do ciała z duszy”).

³³ M. Vanhaelen, *op. cit.*, s. 40. *Theol.* XVII 1: „In rebus his, quae ad theologiam pertinent, sex olim summi theologi consenserunt, quorum primus fuisse traditur Zoroaster, Magorum caput. [...] Aglaophemo successit in theologia Pythagoras, Pythagorae Plato” („W sprawach dotyczących teologii miało niegdyś jedno zdanie sześciu teologów: pierwszym był ponoć Zoroaster, stojący na czele Magów. [...] W tej dziedzinie na miejsce Aglaofema wstąpił Pitagoras, na Pitagorasa Platon”). Vanhaelen (*op. cit.*, s. 41) słusznie zauważa jednak, że to Plethon był pierwszym, który widział w Zoroastrze pierwszego z dawnych teologów.

ravit vulgatum esse apud Thraces eos medicos tali quadam curatione [Apollineis incantationibus quibusdam, id est philosophicis rationibus] nonnullos homines servare immortales consuevisse”³⁴ („Sokrates opowiadał o powszechnej u Traków rzeczy – ich lekarze takim jakimś na ogół leczeniem [jakimiś apollńskimi zaklęciami, czyli rozumowaniem filozoficznym] niejednego uczynili nieśmiertelnym”)³⁵.

Podobnego przekonania o zależności zdrowia umysłu i ciała dopatruje się w tym samym dziele Ficino w historii Adama z Księgi Rodzaju, jak stwierdza Vanhaelen³⁶. Choć wzmianka o Adamie we wstępie do *Charmidesa* dotyczy – inaczej niż w *Theologia Platonica* – oddziaływania umysłu pierwszego człowieka na przyrodę, zdaniem Petera Serracino-Inglotta jej tematem, podobnie jak tamtej, jest wpływ duszy na ciało i ciała na duszę. Badacz zauważa, że grzech człowieka odmienił cały materialny wszechświat, obracając Raj w dżunglę, a pogorszenie się środowiska istoty ludzkiej to obraz związku między „duchowym uwarunkowaniem duszy ludzkiej a materialnym kontekstem ludzkiego życia”. Serracino-Inglott zakłada, że Ficino propagował metodę psychosomatyczną przy uzdrawianiu chorych. Według badacza nacisk, jaki kładzie Ficino na opowiedzianą w *Charmidesie* historię o trackich lekarzach uzdrawiających magicznymi zaklęciami, prowadzi w tekście Ficina do utożsamienia księdza i lekarza, przy jednoczesnym zredukowaniu obydwu do kategorii pośrednika, czyli maga, a przez to zatarcia różnicy między tym, co nadnaturalne, a tym, co magiczne, w ich wzajemnej relacji³⁷.

³⁴ *Theol.* XIII 1. M. Vanhaelen, *op. cit.*, s. 40. Por. *Pl. Chrm.* 156d.

³⁵ O zależności ciała od duszy w kontekście *temperantia* i w ogóle na jej temat zawarte w streszczeniu Ficina myśli znajdziemy w jego *Quinta Platonicae sapientiae clavis*, rozdz. XII: „Homo quam difficile extra habitum naturale positus felicitatem sequitur, tam facile hanc in naturale habitum restitutus assequitur”. Stanowi on niejako podsumowanie poglądów Ficina na zagadnienie *sofrosyne*.

³⁶ *Theol.* XIII 1: „Magica haec opinio videtur cum illa Hebraeorum Christianorumque sententia consentire: Adae primi parentis animo prius quidem sano sana fuisse omnia; deinde vero infirmo infirma omnia evasisse”. (*Gn* 2, 15 i 3, 17–19) („To magiczne mniemanie zgadzałoby się ze zdaniem Żydów i chrześcijan: gdy wcześniej duch pierwszego rodzica Adama pozostawał w zdrowiu, wszystko było zdrowe, gdy zaś osłabł, wszystko okazało się słabe”); M. Vanhaelen, *op. cit.*, s. 40–41.

³⁷ P. Serracino-Inglott, *Ficino the Priest*, [w:] *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, ed. M.J.B. Allen, V. Rees, Leiden, Boston, Köln 2002, s. 5.

Ficino, cytując najpierw w *In Plotinum* Porfiriusza³⁸, myślącego o magii jako darze od bogów zdolnym przerwać więzy przeznaczenia, powraca do tego tematu, jak zauważa Vanhaelen:

Posse vero per magicam valetudinem animi corporisque curari, et immortalitatem denique comparari in *Charmide* Plato significat, temperantia praesertim per virtutem sapientiae comparata: nam ab animae sanitate corporis proficisci, Magorum testimonio comprobatur. Sed audiamus Zoroastrem divine canentem: si ardentem ad pietatis officia mentem prorsus intenderis, labile quoque corpus servabis³⁹ („Platon pokazuje w *Charmidesie*, że magia może przywrócić zdrowie duszy i ciała, a wreszcie zrównać je z nieśmiertelnością – po przyrównaniu do rozwagi jest nią przede wszystkim cnota mądrości, albowiem co poświadczają Magowie, zdrowie cielesne wynika ze zdrowia duchowego. Lecz wysłuchajmy boskiego śpiewu Zoroastra: jeśli z żarliwością skierujesz ducha ku pobożnym powinnościom, zachowasz i przemijające ciało³⁹”).

Tę odnoszącą się do teurgii wyrocznie chaldejską Plethon, którego twórczość wywarła wielki wpływ na Ficina, komentował według Vanhaelen podobnie, widząc w pobożności ocalenie śmiertelnego ciała przez uzdrowienie go dzięki rytuałowi⁴⁰. Ficino jak Plethon przyznaje Zoroastrowi pierwszeństwo w łańcuchu *prisci theologi*⁴¹. Przez ten zabieg podiera w oczach badaczki tezy neoplatońskie doktryną znacznie starszą,

³⁸ *De oraculis* u Euzebiusza z Cezarei, *Praeparatio Evangelica*, VI 4, 2–3.

³⁹ *Op.* II, s. 1629, [cyt. za:] M. Vanhaelen, *op. cit.*, s. 43.

⁴⁰ Komentując *Oracula Chaldaica* (éd. É. des Places, Paris 1971, s. 97, fr. 128: „ἐκτείνας πύρινον νοῦν ἢ ἔργον ἐπὶ εὐσεβείης ἄευστόν καὶ σῶμα σώσεις” [„skierowałeś żarliwego ducha ku powinności pobożności, a więc ocalisz skazane na upadek ciało”]), Gemistos Plethon pisał: „ἐκτείνας τὸν σὸν θεῖον νοῦν ἐπὶ τὴν εὐσεβείαν ἔργον, ἤτοι τὴν εὐσεβῆ τελετήν, καὶ τὸ θνητὸν σῶμα σώσεις, ὑγιεινότερον καὶ αὐτὸ διὰ τῆς τελετῆς ποιήσας” („skierowałeś swego boskiego ducha ku powinności pobożności, zaprawdę ocalisz pobożny rytuał i śmiertelne ciało, uczyniwszy je przez obrządek zdrowszym”; „*Oracles Chaldaïques*”. *Recension de Georges Gémiste Pléthon*, ed. by B. Tambrun-Krasker, M. Tardieu, transl. B. Tambrun-Krasker, Athens, Paris 1995, s. 13, fr. 17), [cyt. za:] M. Vanhaelen, *op. cit.*, s. 44.

⁴¹ Zob. wyżej, przyp. 32. O wpływie, jaki wywarł Plethon na Ficina, zob. B. Tambrun-Krasker, *Marsile Ficin et le „Commentaire” de Pléthon sur les „Oracles chaldaïques*”, „*Accademia: Revue de la Société Marsile Ficin*”, 1 (1999), s. 9–48, [cyt. za:] M. Vanhaelen, *op. cit.*

zapewniając im stabilny autorytet. Platonska mądrość, mówi Vanhaelen, ponownie zajmuje miejsce przed ideami chrześcijaństwa: Platon nie stoi już w jednym szeregu z Chrystusem, towarzyszy mu bowiem dodatkowo *caput Magorum*, Zoroaster. Vanhaelen wysnuje nawet wnioski, że Ficino nie zawsze uważał za źródło mądrości Platona chrześcijaństwo, lecz niekiedy bardziej jeszcze Zoroastra i jego *Oracula Chaldaica*⁴².

Mimo więc pewnej cenzury w obawie przed brakiem zrozumienia u współczesnych, Ficino, jak zauważa badaczka, kontynuuje w streszczeniu przekonywanie o zgodności między myślą platońską a chrześcijańskim objawieniem, widząc źródło myśli Platona nie w Chrystusie, lecz w Zoroastrze. Oryginalność myśli Ficina leży w jej opinii w fuzji kultury neopogańskiej, reprezentowanej przez Plethona, i monoteizmu chrześcijańskiego. Jednocześnie, kładąc nacisk na związek między myśleniem filozoficznym a magią, przypisuje on, według uczonej, magicznym wyroczniom i zasadom filozoficznym właściwości, dzięki którym osiąga się zrównoważenie, *σωφροσύνη*. Wreszcie w Ficiniańskiej idei zgody między nauczaniem Platona a magią kapłanów chaldejskich Vanhaelen każe upatrywać echo pierwotnej myśli Proklosa⁴³. I choć do końca nie wiadomo, czy Ficino zgłębiał tajniki Kabały⁴⁴, a kondycja człowieka i tak uległa zmianie w momencie upadku Adama, historia pierwszego rodzica zabarwiona jest tutaj historią Adama-Kadmona, praczłowieka, pierwszej emanacyjnej formy objawiającego się Boga. Zbudowany ze światła, jak czytamy u Bohdana Kosa, i promieniujący, staje się pośrednikiem między Bogiem a próżnią stworzoną przez Niego dla świata, między brakiem Boga a Jego kreacją. „W momencie stworzenia napięcie między esencją a przestrzenią powstała w akcie *cimcum* spowodowało wewnątrz Adama-Kadmona kosmiczną katastrofę rozbicia naczyń”. Doświadcza on wówczas dramatu, jak relacjonuje

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, s. 44–45; H.D. Saffrey, *Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du néoplatonisme athénien*, [w:] *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, ed. by E.P. Bos, P.A. Meijer, Leiden, New York, Köln 1992, s. 35–50.

⁴⁴ W jednym z listów z 1515 r. Girolamo Beniveni poczuł się zobligowany, jak wnioskują Raymond Marcel (*Marsilio Ficino [1433–1499]*, Paris, Les Belles Lettres, 1958, s. 540), do oczyszczenia Ficina i Mirandoli z zarzutów, jakoby mieli wieszczyć, posługując się magią naturalną wedle doktryny Kabały. Ten niepublikowany utwór z kolekcji Martini, sprzedanej w 1936 r., częściowo reprodukowany w *A Catalogue of Manuscripts Early Printed and Other Rare Books*, Lugano 1936, s. 6–8, Marcel skopiował i zamieścił w biografii Ficina (s. 541, przyp. 1).

Kos, który dzieje się w nim samym, choć równocześnie zostaje obdarzony światłem naprawy świata. Ta postać przypomina według autora, że poza tragizmem jej natury człowiek współczesny dziedziczy po niej misję: choć niedoskonały, zostaje obdarzony świadomością ewentualnej zmiany i ulepszenia natury swojej i świata, przez co wraz z Bogiem współuczestniczy w jego naprawie⁴⁵. Podobnie osiąganie *σωφροσύνη* jest procesem dochodzenia do samoświadomości, przekształcającym człowieka i jego otoczenie, pociągającym za sobą zarazem odkrycie istoty rzeczy, jak i prawdy.



⁴⁵ Por. B. Kos, *Kilka podstawowych pojęć kabaly i mistycyzmu żydowskiego*, „Gnosis” 10 (1998).