

ALICJA KUCZYŃSKA

UZDRAWIAJĄCE MOCE FILOZOFII WEDŁUG MARSILIA FICINA

Artykuł przedstawia stosunek renesansowego myśliciela, Marsylia Ficina, do filozofii rozumianej jako *soma filozofia*, filozofia połączona z medycyną. Punktem wyjścia tak pojmowanej medycyny filozofującej była próba przeformułowania wyobrażeń o ludzkiej bezsilności wobec nieuniknionego unicestwienia, wobec kresu absolutnego. Szczególnie niepokoiło to Ficina w odniesieniu do życia ludzi wyjątkowych, dostrzegał tu lekceważenie starań o zachowanie ich zdrowia i przedłużenie im życia.

*(...) medycyna (...) działa wszędzie, o ile siły
medyków zostają wsparte z pomocą nieba.*

M. Ficino

Dopiero w pewnej fazie kolejnych lektur pism Marsylia Ficina wydaje się wypływać nie ujawniana wprost – a może nawet skrywana przez autora – pierwotna, źródłowa motywacja jego rozległej działalności intelektualnej. Otóż, jak wynika z listów¹ i dygresji rozrzuconych np. w *Theologia Platonica* czy *De vita*, Ficino – kontemplując przepływ czasu, tempo przemijania i znikomość wielu prób utrwalenia na stałe osiągnięć ludzkich (nawet tak znakomitych jak dzieła starożytnych) – stanął w obliczu nowego, charakterystycznego dla epoki renesansu,

¹ W Londynie ukazało się wydawnictwo *The Letters of Marsilio Ficino*, 6 tomów przekładu listów Ficina, dokonanych przez V. Rees wraz z zespołem. 1975, 1978, 1981, 1988, 1994, 1999 r. Powyżej odwołuję się do zbioru M. Ficino *Meditation on the Soul. Selected Letters* Londyn 1996.

ogólniejszego rozumienia problemu przemijania: obok nieśmiertelności duszy ludzkiej w sensie religijnym, coraz większe zainteresowanie zaczęła budzić możliwość² uzyskania trwałości istnienia w wymiarze ziemskim, poprzez dzieła sztuki czy nauki, przez czyny, które z racji swej niezwykłości mogły przynosić twórcom sławę trwającą dłużej niż ich życie, a więc sławę rozumianą jako pewien rodzaj trwania ponadczasowego, bliski idei nieśmiertelności.

Ficino, filozof wszechstronnie wykształcony, uwrażliwiony artystycznie (muzyka), ponadto mocno włączony w dynamikę kultury renesansu, podjął wszechstronne rozważenie sprawy nieśmiertelności ze szczególnego punktu widzenia: wymiar religijny problemu był dla niego oczywisty i nie budził jego niepokoju, również przedłużanie indywidualnego istnienia poprzez twórczość artystyczną uznawał za celowe i przekonujące, bo – jak pisał Alberti – „dzięki malarstwu *i morti dopo molti secoli essere quasi vivi*”³. Natomiast Ficino dostrzegł pewną niepokojącą lukę w braku należytej troski o utrzymanie *status quo* życia ludzi wyjątkowych, w lekceważeniu starań o zachowanie ich zdrowia i przedłużenie im życia, takim jakie ono jest tutaj, w realnym świecie. Uznał, że funkcję tę pełnić powinna filozofia, rozumiana jako swego rodzaju *soma filozofia*, filozofia połączona z medycyną. Punktem wyjścia tak pojmowanej medycyny filozofującej była próba przeformułowania wyobrażeń o ludzkiej bezsilności wobec nieuniknionego unicestwienia, wobec kresu absolutnego⁴.

Paradoksy terapii dla wybrańców

W środowisku elit florenckich, wśród ludzi nazywanych przez Ficina „ludźmi nauki”, szeroko rozbudowaną dbałość o zachowanie zdrowia fizycznego jako ważnego warunku sprawności umysłowej można by uznać za zjawisko dość paradoksalne, zważywszy na modne ówczesnie lekceważenie jakiegokolwiek praktycznie zorientowanej aktywności. Z tego punktu widzenia interpretacja tekstów o „medycynie uzdrawiającej ciało i duszę” w sytuacji, gdy sam Ficino własne ezoteryczne doznania poznawcze z upodobaniem zwykł był obszernie komentować

² W dziejach kultury nie było to zupełnie nowe zjawisko. Por. np. R. Kubicki *Zmierzch sztuki. Narodziny ponowoczesnej jednostki?* Poznań 1995. Autor poddaje analizie desperacki czyn Herostratesa jako wyraz pogoni za sławą wśród potomnych.

³ J. Białostocki *Potęga piękna. O utopijnej idei L.B. Albertiego w: Sztuka i myśl humanistyczna. Studia z dziejów sztuki i myśli o sztuce* Warszawa 1966 s. 57.

⁴ Z początkiem XV wieku pojawiały się jeszcze malowidła przedstawiające tańce śmierci. G. Marchand opublikował *danse macabre* w 1485 r.

jako zdecydowanie odległe od rzeczywistości, może wprowadzać pewien dysonans do utrwalonego wizerunku filozofa jako osoby pogrążonej bez reszty w świecie abstrakcji.

Jest rzeczą znaną, że Marsilio Ficino w zasadzie swobodnie akceptował przyswajane w trakcie dokonywania przekładów dzieł neoplatoników (szczególnie pism Plotyna) ich poglądy w tej kwestii, np. lekceważenie, obojętność czy wręcz niechęć do ciała, traktowanego jako „więzienie ducha”. Dość często przy tym odwoływał się do negatywnie ocenianych innych przejawów cielesności. Postacie materii postrzegał jako z istoty swej ułomne, nieuksztaltowane⁵. Tendencja ta uwidacznia się m.in. w *Theologia Platonica* w trakcie prób akcentowania podobieństw między pojęciami *homo* a *humus*.

Mimo to jednak pewne formy materii usytuowanej zdecydowanie nisko w uznawanej hierarchii bytów stanowiły dla renesansowego „*Alter Plato*” przedmiot godny filozoficznego namysłu. A z kolei troska o ciało czy obszernie rozważania o metodach jego pielęgnacji (np. choćby deklarowany za Pitagorasem wegetarianizm⁶ lub związany z magią dobór talizmanów chroniących przed chorobami) świadczą o nieustannym zainteresowaniu dobrą kondycją fizyczną, która w środowisku bliskim willi Careggi była traktowana przez filozofów oraz aktywnie działających filozofujących lekarzy jako przedmiot szczególnej uwagi i namysłu.

U źródeł „medycyny filozofującej”

Tekstów bezpośrednio⁷ lub pośrednio⁸ nawiązujących do tematu zachowania zdrowia i leczenia chorób powstawało wówczas w neoplatonickim środowisku florenckim sporo. Są one jednak dość znacznie zróżnicowane formalnie i treściowo. Niewiele spośród nich zachowało się w całości, przeważnie są wkomponowane w inne rozważania, bywają niejasne, docierają do nas we fragmentach. Poniżej koncentruję

⁵ M. Ficino „Formae quidem sub coelo a coelestibus longe degenerant” w: M. Ficino *Opera* s. 1587.

⁶ G. Corsi *Life of Ficino* R. Marcel (red.) par. XVIII–XVIII. Autor podaje również akceptowane przez Ficina wskazania prozdrowotne: tak więc należy unikać smażonej żywności, wstawać przez cały rok o świcie razem ze słońcem itp.

⁷ M. Ficino *De vita libri tres. Three Books on Life*. C.V. Kaske and J.R. Clark (transl.) Binghampton, New York 1989.

⁸ Np. L.B. Alberti *Książ dziesięć o sztuce budowania* I. Biegańska (tl.) Warszawa 1960.

się na wypowiedziach głównego przywódcy neoplatoników⁹, jednego z bardziej uduchowionych filozofów tego okresu, intelektualnego przewodnika Akademii Florenckiej – praktykującego lekarza¹⁰ Marsilia Ficina, który wykorzystując pisma swoich poprzedników (m.in. Hermesa Trismegistosa, Platona, Plotyna, Jamblicha¹¹, Proklosa) prezentuje – względnie dobrze zachowane – swego rodzaju kompendium ówczesnej wiedzy na temat filozofującej medycyny¹². Jej podstawę stanowi, w przekonaniu Ficina, filozoficzne i metafizyczne odniesienie do wiedzy tajemnej *prisca teologia*¹³.

Zaznaczony powyżej w poglądach filozofa paradoks myślowy jest jednak tylko pozorny. Decyduje o tym kilka powodów: przede wszystkim Ficino był, niejako systemowo, głęboko zatroskany interpretacją odniesień między duszą a ciałem. Dość wcześnie postawił sobie zadanie, aby kwestie te opisać i uporządkować: uporządkowanie zaś rozumiał w szczególny sposób, a mianowicie jako *scalenie* z sobą przeciwstawnych poglądów, tak jak to starał się później uczynić wobec platonizmu i teologii w swoim głównym dziele, zatytułowanym w znamienity sposób *Teologia Platoniczna*. Podstawowym elementem realizacji tego celu było – zdaniem filozofa – przede wszystkim ustalenie w miarę jednoznacznej wykładni relacji dusza – ciało, a troska o materialne zapośredniczenie ducha miała w tym procesie owe odniesienia lepiej ugruntować. Ficino uważał, że wprawdzie dusza jest niezależna od ciała, ale oczekuje się od niej mediacji między ciałem a In-

⁹ P.O. Kristeller twierdzi, że całe ówczesne życie intelektualne we Florencji było w ogromnym stopniu podporządkowane wpływowi Marsilia Ficina. P.O. Kristeller *Eight Philosophers of the Italian Renaissance* Stanford 1964 r. 3.

¹⁰ Jako lekarz, Ficino udzielał – tak jak jego ojciec Diotifeci – pierwszej pomocy członkom rodziny i dworu Medyceuszy. P.O. Kristeller „Per la Biografia di Marsilio Ficino” in: *Studies in Renaissance Thought and Letters* s. 194.

¹¹ Jamblich, uczeń Porphyrego, który studiował u Plotyna. Jego dzieło *De mysteriis Aegyptiorum* poświęcone jest „wyższej magii”, która oddziałuje za pośrednictwem bogów. Na Jamblicha powołuje się często Agrippa w *Occulta philosophia*. Jamblich miał wyraźny wpływ na Ficina, Pico della Mirandolę i Giordana Bruna. Ficino przełożył Jamblicha *De mysteriis Aegyptiorum*, Proklosa – *De sacrificio et magia*, Synesiusa – *De somnis*, Psellosa – *De Daemonibus*.

¹² Ma rację D.C. Allen, gdy pisze o Ficinie: „When he composed *De Vita*, Ficino without doubt thought of himself as a physician writing a handbook for other physicians”. D.C. Allen *The Star-Crossed Renaissance* Durham, NC 1941 11.

¹³ Według *Prisca Theologia*, wiedza i cywilizacja zostały wprowadzone przez proroków zwanych *prisci theologii*. Byli to: Thot/Hermes, Orpheus, Pythagoras, Plato i inni. B. Copenhaver „*Astrology and Magic*”. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* Cambridge University 1988. Podobnie R. Zoller „*Marsilio Ficino and Platonic Astrology*”. *Lecture addressed to the Lindsifame Association* New York City 1977; F. Yates pisze: „The pristine fount of illumination which would lead him (Ficino) to the original core of Platonism as a gnosis derived from Egyptian wisdom”. F. Yates *Giordano Bruno and Hermetic Tradition* Chicago 1964 s. 17.

telektem, który jest powiązany z Umysłem, Najwyższą Inteligencją¹⁴. W *Theologia Platonica* związek człowieka z machiną całego świata (ze wszystkim) określa za pomocą porównania do nierozzerwalnego związku płodu z łonem matki.

Tajemne przestrzenie początku

Wyjątkową pozycję medycyny w systemie filozoficznym *Alter Plato* dookreśla bliżej jej usytuowanie w szerszej niż tylko europejska perspektywie źródłowej. Zawężając w tym miejscu problem wpływów filozoficznych głównie do zainteresowania rolą filozofii w utrzymaniu zdrowia, stajemy wobec pytania o wpływ myśli kapłanów egipskich i nauki arabskiej na koncepcję wiedzy medycznej Ficina.

Struktura myślowa jego filozofii nie wyrastała bowiem jedynie z tradycji platońskiej. U źródeł poglądów Ficina leżały co najmniej dwa nurty: głębokie przyswojenie filozoficznej myśli greckiej, jak również¹⁵ (już na jej wczesnym etapie) – egipskiej. Jest to istotne tym bardziej, że Ficino występował wobec przekładanych tekstów jednocześnie w podwójnej roli: jako tłumacz i jako ich charyzmatyczny komentator. Była to niewątpliwie dość szczególna strategia interpretacji, która zaowocowała (być może celowym a może nieświadomym) osłabieniem – jeśli nie wręcz nieobecnością oryginalnych idei filozoficznych samego interpretatora. Ficino bowiem, zgodnie z panującą ówczesnie konwencją, często odchodził – w trakcie pracy tłumacza – od intencji dzieła i opatrywał swoje przekłady – w różnych partiach tekstu – komentarzami oraz deklaracjami, niejednokrotnie osobistymi i emocjonalnymi. W rezultacie czasem powstaje pewna trudność w odróżnieniu jego własnych poglądów od poddanych interpretacji fragmentów dzieł, które tłumaczył.

Niewątpliwie uprawiany przez Ficina typ kontaktu z tekstami źródłowymi, w połączeniu z narzucaną mu programowo przez Medyceusza, ustalaną każdorazowo, kolejnością prac nad wybranym tomem, odegrał istotną rolę w procesie rozwoju jego filozofii.

¹⁴ „Mens angelica multitudo quidem idearum, sed stabilis et aeterna. Ratio animae multitudo notiorum argumentationumque mobilis, sed ordinata (...) Natura, id est nutriendi vis ab anima, et animalis complexio similiter, nisi quod per corporis puncta diffunditur (...) Haec omnia rescit nima mnostra, per haec descendit, per haec ascendit”. M. Ficino *De Amore, Oratio* 7 cap. XIII. *Marsilio Ficino's Commentary on Plato's Symposium* Columbia 1944 s. 115.

¹⁵ Pozostawiam w tym miejscu na uboczu kwestię sporu o pierwotność egipskiej czy greckiej genezy hermetyzmu i „zanieśienia (...) hermetyzmu arkadyjskiego do Egiptu”. Por. T. Zieliński *Hermes Trzykroć-Wielki (Hermes Trismegistos)* Zamość 1921 s. 32.

Nie bez znaczenia pozostaje więc fakt, że Ficino dokonał przekładu pism¹⁶ przypisywanych Hermesowi Trismegistosowi bardzo wcześnie, już w roku 1463, w wieku lat 30. Do pracy nad nimi przystąpił na specjalnie wyrażone życzenie Cosimo, odkładając przekład Platona. Nastąpiło to zaraz po zdobyciu przez Cosimo *Corpus Hermetica*¹⁷ (na rok przed jego śmiercią). Ważne jest, że tłumacz został ponaglony jasno wyrażonym żądaniem podjęcia tego zadania i pominięcia innych, czekających na swoją kolej dzieł, zgromadzonych w bibliotece Medyceuszów, w tym właśnie prac Platona i Plotyna¹⁸. Stało się tak dlatego, że Cosimo uznał błędnie¹⁹ tekst Hermesa Trismegistosa za powstały wcześniej niż pisma Platona. W ten sposób Cosimo, traktując przekład *Corpus Hermeticum* jako pilny i chronologicznie pierwotny wobec dzieł Platona, niewątpliwie zaważył w istotny sposób nie tylko na późniejszych poglądach Ficina, lecz również na roli, jaką myśl przypisywana Hermesowi odegrała później w kulturze europejskiej.

Przekład *Corpus Hermeticus*, dokonany przez Ficina na łacinę, obejmuje 14 tekstów pod ogólnym tytułem *Pimander*. Zdaniem badaczy, pierwotnie tom – oprócz tytułowego dzieła *Pimander* (czyli pasterz mężów) – zawierał 18 tekstów²⁰, dzieł różnej wielkości. Były to: traktat *Asclepius* oraz fragmenty zaczerpnięte z pism Stobeusza²¹. W przekładzie dokonany przez Ficina *Asclepius* występuje *po* tekście *Pimandra*. Przynajmniej taka kolejność powstawania przekładów wynika z lektury wczesnych wydań *Opera omnia*. Jednak prawdopodobnie ten układ został narzucony przez ówczesnych wydawców, a rację

¹⁶ Pierwsze wydanie *Pism hermetycznych* w przekładzie Ficina z greki na łacinę ukazało się w 1471 r. Jego przyjaciel Tommaso Benci, opierając się na tym przekładzie, dokonał tłumaczenia na język włoski. Wkrótce powstało wiele kopii, które krążyły po Włoszech.

¹⁷ Leonardo da Pistoia, zakonnik pracujący dla Cosimo Medici, odkrył pisma hermetyczne i w 1460 r. przywiózł je z Macedonii do Florencji.

¹⁸ Publikacja dialogów Platona w 1469 r. w przekładzie Ficina stanowiła pierwszy kompletny przekład dzieł Platona na język zachodni. P. Kristeller pisze „The Florentine Academy constitutes a new phase in the long and complex history of the Platonic tradition, and Ficino was quite conscious of being an heir and standard-bearer of that tradition”. Dz. cyt.

¹⁹ F. Yates, *Giordano Bruno...* wyd. cyt. s. 1–19. A. Voss pisze: „The Corpus Hermeticum became quite important to Ficino because he considered Hermes Trismegistus to be the first of the ancient theologians but, also because he and his contemporaries saw Egyptian wisdom as the source of Greek philosophy”. A. Voss „The Astrology of Marsilio Ficino: Divination or Science?” *Culture and Cosmos* vol. 4 no. 2 Autumn/Winter 2000 s. 33.

²⁰ Wśród badaczy nie ma zgody co do ilości dialogów zawartych w *Corpus Hermeticum*. T. Zieliński pisze o siedemnastu. T. Zieliński dz. cyt. s. 56. Nawet pierwsza naukowa edycja pism 2) posługuje się numeracją I–XIV + XVI–XVIII. Por. Nock i Festugiere, *Corpus Hermeticum* 1945.

²¹ W greckim tekście opublikowanym przez Adrianusa Turnebusa znajduje się 16 traktatów i 3 fragmenty z kompilacjami greckich cytatów, jakie przygotował Jan Stobaeus dla syna.

wydaje się mieć M.J.B. Allen²², wskazując – na podstawie przeprowadzonych badań filologicznych – na *Asclepiosa* jako na pierwszy, najwcześniej poznany przez Ficina tekst hermeneutyczny.

Na przekór Tanatosowi

Rozprzestrzenianie się idei hermetyzmu dokonywało się m.in. za pośrednictwem *Asclepiosa*, którego kult (*Aesculapius*) ustalił się w 4. wieku B.C. w Atenach, Epidauros i Kos, miejscu urodzin Hipokratesa. Według Homera (*Iliada*), Asklepios, mityczny heros, bóg sztuki lekarskiej, został lekarzem dzięki naukom pobieranym u dobrego centaury Chejrona. Według Hezjoda, był synem Apolla i Koronis, która ukarana za zdradę, została spalona na stosie. Asklepios przyszedł na świat wydobyty cesarskim cięciem z łona już palącej się, umierającej matki.

Wątek przezwyciężenia śmierci został związany z Asklepiosem na trwałe. Według przekazów mitycznych, Asklepios już jako młody człowiek stawał się coraz bardziej sławny w sztuce lekarskiej. W ośrodkach kultu Asklepiosa powstawały *Asklepiejony*, które stanowiły odpowiedniki gabinetów czy raczej sanatoriów psychoterapeutycznych. W Epidauros lekarze-kapłani na podstawie marzeń sennych pacjenta – w czasie pierwszej nocy spędzanej na krużganku świątyni – stawiali diagnozę i zalecali proste terapie, najczęściej przez sen, i przyrodolecznictwo. Później poczynania Asklepiosa koncentrują się na próbach przeciwstawienia się nieuchronności śmierci. Interesują go wszelkie formy jej zaprzeczenia i negacji. Te same przekazy podają, że gdy Asklepios – rozszerzając praktykę leczniczą – zaczął wskrzeszać umarłych, Zeus w obawie przed naruszeniem ustalonego porządku świata zabił go piorunem.

²² W 1457 r. Ficino nie znalazł jeszcze *Pimandra*. Pierwszym znanym mu dokumentem hermeneutycznym był *Asclepius* – M.J.B. Allen pisze: „he concludes his chapter by quoting, in a slightly garbled form, from hymnlike epilogue of the Hermetic *Asclepius* where Trismegistus thanks to the Most High for his gifts. This has only come down to us in a Latin translation then attributed to Apuleius and Ficino seems to have access to a better text than the editors of his own *Opera Omnia* (who included the *Asclepius* after Ficino's *Pimander* translation) M.J.B. Allen *Platonism of Marsilio Ficino, A Study of His Phaedrus Commentary, Its Sources and Genesis* Berkeley, Los Angeles, London 1984 s. 207–208.

Dlaczego Hermes wybawia Asklepiosa

Z punktu widzenia autorytetu medycyny i jej związków ze światem ponadnaturalnym pewnego znaczenia – w „plątaniu mitów”²³ – nabiera powtarzalność więzi łączących Hermesa i Asklepiosa. Niezależnie od różnic w opowieściach i legendach z Asklepiosem w roli głównej, stale powtarza się w nich rosnący kult Asklepiosa i jego wyraźnie podkreślone związki z Hermesem, traktowanym w pewnym sensie jako odpowiednik ojca. Właśnie Apollo miał nakazać Hermesowi, by uratował Asklepiosa od śmierci w płomieniach²⁴. Już od starożytności Hermesa jako – *Hermes Trismegistos* – utożsamiano z egipskim bogiem Toth, który w panteonie egipskim był bogiem prawdy i wiecznego słowa. Prezentacja formy przekazu miała istotne znaczenie dla dalszego rozpowszechniania się idei. Obserwacje i badania zostały bowiem podane nie jako wiedza zdobyta, lecz jako *objawienie*, które uznawano za wyznik zjednoczenia z bóstwem. W późniejszym okresie pojawiały się traktaty dydaktyczne w formie dialogu między bóstwami, które wiedzę objawioną przekazywały szerszym kręgom.

Sam hermetyzm, mimo że jako mozaika różnych kierunków (od platonizmu przez stoicyzm, pitagoreizm, a nawet arystotelizm) nie wniósł niczego nowego do filozofii, został częściowo wykorzystany w późniejszej refleksji filozoficznej²⁵.

Wybitny znawca antyku Tadeusz Zieliński uznawał za zasadny podział hermetyzmu na dwa rodzaje: na „hermetyzm wyższy jako systemat wiedzy religijnej, (który – A.K.) pozostał greckim...”. Natomiast „niższy – wyjaśnia – wprowadza nas przede wszystkim w dziedzinę magii”²⁶. On właśnie wchłonął pierwiastki egipskie, greckie i inne. Na pierwszy rzut oka hermetyzm wydaje się odmianą orfizmu. Nie ma jednak w „hermetyzmie wyższym” misterii, praktyk tajemnych, oczyszczeń, które są istotnym elementem orfizmu. Jedyną praktykę misteryjną stanowi „*Misterium Słowa*”.

Dla Ficina zasadniczym wątkiem godnym uwagi był przede wszystkim stosunek hermetyzmu do śmierci i możliwości jej przewycięzania. „Niechaj człowiek myślący pozna samego siebie, że jest nieśmiertelny”. Zwolennicy pism Trismegistosa kładli bardzo duży nacisk na poznanie

²³ Określenie T. Zielińskiego dz. cyt. s. 41.

²⁴ Opowieści mityczne różnią się między sobą w opisach wydarzenia. Według jednych dokonać miał tego Apollo na rozkaz Hermesa, według innych – sam Hermes.

²⁵ Gdy Egipcjanie weszli w kontakt z Chaldecjczykami, nastąpiło uzupełnienie tego kultu o odkrycia astronomiczne i astrologiczne A.M.J. Festugière *La Révélation d'Hermès Trismégiste* 4 vols. Paris 1954.

²⁶ T. Zieliński dz. cyt. s. 46.

– jako na sposób wyzwolenia się od skończoności życia ludzkiego. Było to często myślenie magiczne. Pod tym względem podobne jest do sposobu myślenia gnostyków oraz twórcy *Oraculum Chaldaicum*. W tradycji Hermes staje się więc interpretatorem Słowa, Logosu. Hermesa wspomina Platon w *Fajdrosie*, gdzie wydaje się także łączyć Hermesa ze słowem, mową²⁷.

To utożsamienie stało się później tak powszechne, że w *Dziejach Apostolskich* św. Paweł uznany został za posłańca Hermesa. Hermes stał się więc pośrednikiem nie tylko Logosu, ale i zbawczej wiedzy. Imię Hermes Trismegistos nadawało autorytet i tajemniczość przypisywanym jemu pismom²⁸.

Medicina corpus, musica spiritum, theologia animum curat

W okresie renesansu moda na hermetyzm stała się powszechna. Garin dostrzega, że u jej podstaw „tkwiły i ciekawość, i nadzieja, karmione i podsycane cytatami z ojców Kościoła a szczególnie z Laktancjusza i Augustyna, ale w jeszcze większym stopniu z *Asclepiusa* i z szeroko rozpowszechnionych tekstów magiczno-astrologicznych przypisywanych Hermesowi”²⁹. Szczególną uwagę filozofów zwraca, podkreślane w dialogu Hermesa z Asklepiosem, pokrewieństwo człowieka z Bogiem. „Człowiek jest istotą boską i nie ze zwierzętami ziemskimi porównywać go trzeba, lecz z niebiańskimi bogami. Owszem, jeśli mi prawdę wyznać trzeba, człowiek albo znamienitszy jest od istot niebiańskich, albo przynajmniej równy z nimi los przypada mu w udziale”³⁰.

Marsilio Ficino z pełną akceptacją przejął z pism hermetycznych wątek pokrewieństwa człowieka z Bogiem. Jednak inaczej niż Mirandola, który za ważną uznał przede wszystkim właściwą człowiekowi wolność wyboru miejsca w świecie, Ficino, sam będąc lekarzem,

²⁷ Platon *Fajdros* S. Witwicki (tł.) Warszawa s. 120.

²⁸ W IX w. znane było łacińskie tłumaczenie pism przypisywane Apulejuszowi. Był to prawdopodobnie przekład zaginionego oryginału greckiego z IV w. A.D. Pośród wielu fragmentów zawierał on także *Corpus Hermeticum*. O hermetyzmie w średniowieczu wiemy mało. Albert Wielki znalazł łaciński tekst pt. *Asclepius, Liber XXIV philosophorum* i fragmenty pism hermetycznych. Pierwszy odniósł się do tekstu platonika Psellus w XI wieku.

²⁹ E. Garin *Zodiak życia. Astrologia w okresie renesansu* W. Jekiel (tł.) Warszawa 1992 s. 59.

³⁰ Clavis cyt. wg E. Garin dz. cyt. s. 66.

przetworzył motyw pokrewieństwa w relację ciało – duch, budując w ten sposób podstawy wzajemnych więzi filozofii i medycyny.

Księgi de vita, napisane – jak to określił sam Autor – „ku pożytkowi i dla zdrowia fizycznego ludzi nauki”, zawierają dedykację adresowaną do Lorenza Medici, gdzie autor wskazuje na wyraźny związek medycyny i filozofii. Motywacja więzi między nimi ma podwójny charakter. Osobisty ton zostaje podkreślony od razu na wstępie przedmowy. „Miałem dwóch ojców – wyznawał Ficino – *Ficinum Medicum et Cosmum Medicem*. Z jednego się narodziłem, z drugiego – odrodziłem”. Dalsze słowa wskazują na specyficzne, zobiektywizowane pojmowanie tej jedności: „A w rzeczywistości obaj (Diotifeci i Cosimo – A.K.) przeznaczyli mnie medycynie. Jeśli bowiem Galen jest lekarzem ciała, to Platon jest lekarzem dusz”.

Dzieło pt. *De vita libri tres* poświęcił Ficino w większości właśnie sprawie zdrowia cielesnego³¹. Jest to medycyna wyraźnie deklarująca podporządkowanie swoich nakazów zasadom religii. Jak pisze Ficino: „Cała zaiste na ogół medycyna istnieje ku ochronie życia, abyś żył w zdrowiu i długo; działa ona wszędzie, o ile siły medyków zostają wsparte z pomocą nieba”. *De vita coelitus comparanda* (1489) zawiera trzy traktaty. Pierwszy z nich – *De vita sana* – obejmuje głównie porady lekarskie i higieniczne służące zachowaniu zdrowia, drugi – *De vita longa*³² – zalecenia wspomagające przedłużenie życia.

Kategoria przedłużenia życia ludzkiego, pojawiając się wielokrotnie, wnosi nowy ton w rozważania na temat odniesień między życiem na ziemi a tym, co następuje potem. W tym kontekście życie doczesne zostaje docenione jako przedmiot troski, a przede wszystkim jako wartość, której należy strzec. Obie księgi zawierają przepisy dotyczące przedłużenia życia poprzez różnego rodzaju praktyki, np. żywieniowe, związane z rodzajami planet i ich wpływem zależnym od daty urodzenia. *De vita*, napisane przede wszystkim dla osób wykształconych, stanowi w znacznej części kompendium wiedzy na temat zdrowia w sensie medycznym, a więc znaczenia właściwej diety, systematycznych ćwiczeń fizycznych, częstego korzystania ze światła słonecznego i prawidłowego wypoczynku. Nie sposób jednak nie zauważyć, że mimo wielu pozytywnych opinii o Hipokratesie – Ficino dość konsekwentnie unikał wypowiedzi o autonomizacji medycyny jako odrębnej, niezależnej dziedziny wiedzy.

³¹ *Marsilii Ficini Florentini, medici atque philosophi celeberrimi de Vita libri tres, recens iam a mendis situque vindicati, ac summa castigati diligentia. Quorum primus, de Studiosorum sanitate tuenda, Secundus, de Vita producenda, Tertius, de Vita coelitis comparanda itd. Venetia, 1548 cz 1489.*

³² Traktat został opublikowany w 1489 r. jako trzecia księga *De vita libri tres*. C. Kaske i J. Clark przełożyli tytuł *De vita coelitus comparanda* jako *On Obtaining Life From the Heavens*.

Nawet jeśli – tak jak w *De vita* – początkowo poświęcił sporo miejsca praktyce medycznej, w ostatniej części dzieła skierował uwagę czytelnika w stronę spraw ducha. W końcowym rozdziale księgi II (*Troska o zdrowie duchowe*) Ficino podsumował dotychczasowe rozważania komentarzem, podkreślając związek między zdrowiem fizycznym a duchowym. Pisze on: „Źle jest cieszyć się tylko ciałem i zaniedbywać duszę”.

Wymieniając choroby zagrażające zdrowiu intelektualistów, Marsilio Ficino przestrzega przed niebezpieczeństwami szczególnie często towarzyszącymi ich pracy. Wśród nich wyjątkowe miejsce przypada melancholii, usytuowanej między szaleństwem a przeciętnością. Analizując przyczyny melancholii, filozof przeprowadza znamieny podział na przyczyny boskie (celestial), naturalne i ludzkie. Tak więc „trzy typy przyczyn sprawiają, że uczeni stają się melancholikami”. Ficino skupia swoją uwagę przede wszystkim na dwu ostatnich postaciach choroby, które szczególnie trudno leczyć. Można np. sądzić, że remedium na zimną i suchą melancholię bywa ciepła i wilgotna Venus, lecz Ficino ostrzega przed zbyt intensywną terapią. Jeśli bowiem usilnie chcemy wyleczyć czy inaczej pocieszyć osobę, która jest zbyt zajęta kontemplacją Saturna albo obarczona troskami, musimy zachować ostrożność, ponieważ przeciwdziałanie może przynieść odwrotny skutek³³.

Farmakologia magiczna

Trzecia część pt. *De vita coelitus comparanda* stanowi z pewnego punktu widzenia ciekawą, bo praktyczną, aplikację myśli platońskiej, neoplatońskiej i filozofii hermetycznej poprzez magię i astrologię³⁴. Zawarte w dwu pierwszych częściach porady medyczne zostały – w charakterystyczny dla Ficina sposób – połączone z astrologią i magią. Brian Copenhaver charakteryzuje pisma Ficina jako „najpełniejszy wyraz magii i najbardziej wpływowy tekst w okresie poklasycznym”³⁵. Jednocześnie należy zauważyć, że astrologia służyła mu jedynie jako środek, który wiąże mikrokosmos z makrokosmosem. Zgodnie z praktyką lekarską tego okresu, Ficino poszukiwał źródeł zachowań pacjentów we wpływie planet, wiążąc astrologię z terminologią medyczną, np. w księdze I r. III i IV, gdzie opisuje flegmę i czarną bilę jako natu-

³³ M. Ficino *Three Books on Life* dz. cyt. s. 217.

³⁴ Zob. M. Ficino *De vita coelitus comparanda* wyd. cyt.

³⁵ B. Copenhaver „Astrology and Magic” *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* Cambridge University 1988 s. 274.

ralną wydzielinę. Różnice między ludźmi zależą od tego, pod jakimi planetami się urodzili. Planety determinują ich wygląd i temperament. Bardziej sugestywnie niż Ficino różnice te punktował później teoretyk malarstwa G. Lomazzo, przypominając o planecie Venus, która ma „naturę zimną i wilgotną jak woda”, natomiast duch otrzymany od Merkurego jest pomysłowy, subtelny, badawczy, dowcipny i twórczy³⁶.

W *De vita*, opisując teorie wizerunków (*imagines*), Ficino przyjął pogląd znajdujący się w centrum zainteresowania ówczesnych myślicieli zajmujących się astrologią. Zgodnie z przekazem zaczerpniętym z *Picatrix*, wizerunki planet, gwiazd rysowane na przedmiotach, przekształcając je w talizmany, miały ułatwić przejmowanie energii gwiazdnych. „Dzięki uwięzieniu ich w fikcyjnych wizerunkach materialnych, talizmanach lub amuletach, zdolnych do wchłaniania i koncentrowania mocy astralnych”, moce te „zostają uchwycone, ułagodzone lub wykorzystane”³⁷.

Za leki bardziej skuteczne od nich uważał jednak Ficino tworzywo miękkie, tzn. leki, maści, płyny, proszki, ponieważ one łatwiej wchłaniają esencję gwiazd niż tworzywo twarde, z jakiego były wyrabiane talizmany i amulety. Duch świata promieniuje w kierunku ziemi, a medycyna astralna ma zajmować się ochroną owego promieniowania, dobierając odpowiednie środki w celu uchwycenia owych promieni³⁸. Z tego powodu „rozmaite zaiste, wedle różnych ludzkich usposobień i natur wasza pracownia wyrabia antidota, leki, plastry, maście i lekarstwa”.

W mniemaniu Ficina – jak zauważył Garin – astrologia współbrzmiała „nie tylko z tradycją chrześcijańską, ale i z jego wizją człowieka, wizją ludzkiej godności i centralnego miejsca człowieka we wszechświecie”³⁹.

Powoływanie się na astrologię nie było jednak przez wszystkich dobrze widziane, a sam autor z powodu *De vita* miał znane kłopoty, które skłoniły go do zachowywania większej ostrożności w dalszych wypowiedziach na temat astrologii i magii. Ficino przygotował nawet obronę swoich poglądów (*Apologia*), napisaną w formie apelu do trzech przyjaciół⁴⁰.

Równocześnie jednak przed lekturą rozprawy *De vita coelitus comparanda* Ficino udzielał czytelnikom znamienych przestróg, dotyczących zasadniczego znaczenia magii i astrologii: „Ja bowiem na podstawie czę-

³⁶ G. Lomazzo *Trattato dell'arte della pittura* Milano 1585 s. 122.

³⁷ E. Garin, *Znak Zodiaku. Astrologia w okresie renesansu* wyd. cyt. s. 45.

³⁸ Frances Yates w swojej znakomitej książce pisze: „It was absolutely inevitable that a medical treatise of the Middle Ages or Renaissance should make use of astrological presuppositions universally taken for granted”. F. Yates *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* wyd. cyt. s. 20.

³⁹ E. Garin *Zodiak życia* wyd. cyt. s. 59.

⁴⁰ Byli nimi – Soderini, Guicciardini i De Nero.

stego doświadczenia wiem – pisał – że tyle jest wspólnego pomiędzy lekarskami wybranymi bez pomocy astrologii i innymi poleconymi przez gwiazdy, co pomiędzy winem i wodą”. Po tym wstępie dodał: „Jeśli być może jakieś mniej ci się podobały, nie używaj ich, lecz innych przeto nie odrzucaj. W końcu jeśli nie aprobujesz obrazów astrologicznych, niegdyś dla zdrowia śmiertelnych wynalezionych, które ja nie tyle aprobuję, ile je opowiadam, to tych za moją zgodą, a także jeśli chcesz i poradą, zaniechaj. Natomiast lekarstw zatwierdzonych niebiańską wskazówką, abys życia zbytnio nie zaniedbał, nie lekceważ”.

W rytmie leczniczych wibracji

Ficino uważał, że „duch” każdej planety da się ująć w stosowną muzykę („marsowe” tony były np. przeznaczone dla Marsa itp.)⁴¹. Rozwijając tę teorię, Ficino opracował starannie całą drobiazgową koncepcję terapii poprzez muzykę. Nie odwołując się w tym miejscu do zbioru szczegółowych (a jest ich sporo) przepisów mających określić zachowania zarówno twórcy (kompozytora), jak i wykonawcy, warto przywołać stwierdzenie wyjściowe autora. Otóż trylogia – muzyka, teologia i medycyna tworzyły paradygmat pozwalający utrzymać w zdrowiu duszę, umysł i ciało. Pogląd, że najdoskonalszą, wzorcową postać harmonii spotykamy w muzyce, był bliski idei Albertiego, który pisał: „Wszelkie zasady proporcji zaczynamy od muzyki”.

Dlatego Ficino uważał, że najlepszym – w sensie najbardziej skutecznym – czynnikiem leczącym depresję jest regularna praktyka muzyczna. Na poparcie tej tezy odwoływał się również do swoich osobistych doświadczeń terapeutycznych⁴², w których zasadniczą rolę odegrało – jak pisał – umiejętne zharmonizowanie rodzaju uprawianej muzyki z indywidualnym horoskopem, z koniunkcją planet.

Praktyka muzyczna i jej oddziaływanie stanowiły jednak tylko pochodną muzyki absolutnej, kosmicznej (niesłyszalnej dla wszystkich). Tajemnicze dźwięki sfer niebieskich uważano nawet za źródło ekstazy (L. Lazarelli). Zoller twierdzi, że *Alter Plato* doskonale rozumiał tę muzykę. Przemawiać mają za tym pitagorejskie studia Ficina nad harmoniką i przekonanie, że muzyka może się wyrażać przez same dźwięki,

⁴¹ P. Burke *Kultura i społeczeństwo w renesansowych Włoszech* W.K. Siewierski (tł.) Warszawa 1991 s. 152.

⁴² Ficino, akompaniując sobie na lirze, śpiewał z upodobaniem *Hymny orficzne*, nazywane tak od pieśni Orfeusza.

a niekoniecznie przez śpiew⁴³. Mimo to jednak nie można zupełnie lekceważyć innego poglądu, a mianowicie uwagi Kieckhefera, który podejrzewał, że dla Ficina „słowa były ważniejsze od melodii lub akompaniamentu, jako że właśnie słowa niosły znaczenia”⁴⁴.

W tej koncepcji muzyka absolutna przenika cały wszechświat, pojmowany „jako ogromne stworzenie, pozostające w nieustannej wibracji, ponieważ ciała niebieskie stanowią źródło sił napędowych w materii nieożywionej, w roślinach i zwierzętach”⁴⁵. W swojej poetyzującej wizji Ficino uważał, że świat nie jest niczym innym jak tworem tańczącym w rytm tych wibracji (*animal saltans*). Człowiek, który nie zna rytmu, gubi go lub lekceważy i mu się nie poddaje, uzależnia się od medycyny.

alicja2001@hotmail.com

⁴³ Ficino przełożył w 1462 r. hymny przypisywane Orfeuszowi.

⁴⁴ R. Kieckhefer *Magia w średniowieczu* I. Kania (tł.) Kraków 2000 s. 214.

⁴⁵ A. Chastel *Marsile Ficin e l'art* Geneve-Lille 1954 s. 42.