

JOANNA PAPIERNIK

(UNIWERSYTET ŁÓDZKI)

**EKLEKTYCZNY WYMIAR EPISTEMOLOGII
MARSILIA FICINA**

Teoria poznania stanowi ważny element filozofii Marsilia Ficina. Najobszerniej i najdokładniej wyłożył ją w swym dziele *Theologia Platonica*. Jednakże, choć *explicite* opisał zarówno elementy niezbędne w procesie poznania, jak i kolejne etapy dochodzenia do prawdy, nie są to rozważania ujęte systematycznie. Fazy tego procesu zostały opisane w różnych księgach *Theologii*, konieczne jest zatem zrekonstruowanie teorii poznania na podstawie obszernego dość tekstu wspomnianego *opus magnum*. Jak zamierzam pokazać, uzasadnieniem jej eklektycznej charakterystyki jest fakt, że zawiera ona elementy zapożyczone z myśli platońskiej, neoplatońskiej oraz arystotelesowsko-scholastycznej.

Należy zwrócić uwagę na fakt, że epistemologia Ficina sprzężona jest w sposób nierozwalny z jego metafizyką. Pozycja duszy w hierarchii bytów ma znaczący wpływ na jej możliwości poznawcze. Ponadto, pewne zasady, jakim podporządkowane jest Uniwersum, mają zastosowanie w teorii poznania. Warto zatem – choćby w stopniu ograniczonym – przytoczyć główne elementy architektury metafizycznej filozofa. Hierarchia bytów przedstawiona została już w pierwszej księdze *Theologii*. W kolejnych rozdziałach w porządku wstępującym Ficino wymienia komponenty struktury ontycznej, do której należą: ciało (*corpus*), jakość (*qualitas*), dusza charakteryzująca się wielością i ruchem (*anima est mobilis multitudo*), aniołowie, tj. duchowa wielość nieruchoma (*Angelus multitudo immobilis*), Bóg¹. Geneza takiej

¹ Charakterystyka kolejnych stopni w hierarchii bytu zawarta jest w rozdziałach II-VI księgi I *Theologii*, ich tytuły stanowią skrót właściwości elementów struktury ontycznej: 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*. M. Ficino, *Theologia Platonica*, trans. M. Allen, J. Warden, eds. J. Hankins, W. Bowen, London 2001, Vol. I, s. 2.

struktury ontycznej nie jest pewna. Badacze myśli Ficina lokują ją zwykle w neoplatońskich rozwiązaniach, choć wskazuje się także, iż taka struktura została opracowana, ponieważ umieszcza duszę w wyjątkowym, centralnym miejscu. Dusza stanowi bowiem punkt węzłowy między światem duchowym i materialnym².

Owo specjalne miejsce duszy nie jest przypadkowe. Wyraża ono ciągłość i jedność Uniwersum, to, co Ficino określa jako *concordia mundi*³. Dusza⁴ bowiem stanowi środkowy stopień bytu, który poprzez wstępowanie i zstępowanie łączy i jednoczy wszystko to, co ponad nim i poniżej niego⁵. Z drugiej strony, co okaże się istotne dla przebiegu procesu poznawczego, „Ficino dąży zawsze do rozróżnienia płaszczyzny rozumu i duszy od płaszczyzny materii i ciała oraz do ocalenia tych pierwszych od zdeterminowania przez drugie”⁶. O tym, jak ważny jest to aspekt opracowanego systemu, świadczy fakt, że osobny rozdział *Theologii* filozof poświęca wywodom mającym dowieść działalności duszy w sposób wolny⁷.

Źródeł epistemologicznych rozważań filozofa badacze jego myśli (odnoszą się tu przede wszystkim do G. Saitty, M. Heitzmana, E. Garina, P.O. Kristellera) upatrują m.in. w platonizmie, neoplatonizmie, filozofii św. Augustyna i Awicenny (szczególnie Heitzman). Jakkolwiek wspominają również o wpływach scholastycznych, nie analizują szerzej – z wyjątkiem Kristellera – tego aspektu genezy wywodów Ficina.

Jeśli chodzi o mechanizm poznania, w znacznej mierze opiera się on na czterech elementach: zmysłach (*sensus*), wyobraźni (*imaginatio*), fantazji (*phantasia*), inteligencji (*intelligentia*)⁸. Co istotne, został on skonstruowany tak, aby podtrzymać, a w pewnym stopniu także uzasadnić wolność duszy, w tym jej niezależność od tego, co materialne, oraz podkre-

² Cf. e.g. „(...) przypuszczalnie jest to czterostopniowa hierarchia Plotyna, której stopień najniższy pod wpływem arystotelesowskiej teorii o materii i formie został rozszczepiony na dwoje”. M. Heitzman, *Studia nad Akademią Platoniąską we Florencji*, I-II, Kraków 1936, s. 240. „In the past Paul Oscar Kristeller, followed by Raymond Marcel, has claimed that Ficino created a five-substance hierarchy (...) in order to highlight the central and nodal position of the soul. But Ficino almost certainly adopted this pentadic structure from Proclus, and read it back into Plotinus, then into Plato, and thence into pre-Platonic sages stemming from Zoroaster”. M.J.B. Allen, *Introduction*, [in:] M. Ficino, *Theologia...*, ed. cit., s. XIV-XV.

³ Cf. e.g. M. Ficino, *De vita coelitus comparanda*, [in:] idem, *Three books on life (De vita libri tres)*, eds. and trans. C.V. Kaske, J.R. Clark, New York 1989, s. 248-250.

⁴ Charakterystyka duszy dotyczy tu rozumienia jej jako *tertia essentia* lub *media essentia*, co jest określeniem na wyższym stopniu ogólności i oczywiście do terminu *anima* stosuje się *in extenso*. Warto zaznaczyć, że w kolejnym rozdziale *Theologii* następuje bardziej precyzyjny opis stopni trzeciej esencji: „Tres sunt animalium rationalium gradus. In primo est anima mundi, in secundo animae sphaerarum, in tertio animae animalium quae in sphaeris singulis continentur”. Idem, *Theologia...*, Vol. I, ed. cit., s. 248.

⁵ Cf. „Anima est medius rerum gradus atque omnes gradus tam superiores quam interiores connectit in unum, dum ipsa et ad superos ascendit et descendit ad inferos”. Ibidem, s. 230-246.

⁶ E. Garin, *Zodiak życia. Astrologia w okresie Renesansu*, tłum. W. Jekieli, Warszawa 1992, s. 61.

⁷ Dziewiąta księga *Theologii* zatytułowana jest *Quod sit immortalis efficacius non modo ex eo quod est indivisibilis, sed etiam ex eo quod a corpore non dependet*. Tytuł Cap. IV brzmi zaś: *Quarta ratio: anima libere operatur*.

⁸ „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”. M. Ficino, *Theologia...*, Vol. II, ed. cit., s. 262.

ślić jej aktywność w procesie poznawczym (tu należy jednak zastrzec, że czynne działanie duszy dotyczy w istocie wcześniejszych etapów poznania, swoistym i ostatecznym celem duszy jest bowiem poznanie bytu, prawdy i dobra – które są przez Ficina traktowane synonimicznie – co stanowi finalny etap procesu poznawczego, w którym dusza kontempluje w sposób pasywny⁹)¹⁰.

Najniższy stopień poznania osiągnąć jest poprzez zmysły (*sensus*), które są władzą duszy¹¹. Ficino dowodzi tego następująco: „Corpus non capit imagines aptas ad sensum (ciało nie odbiera obrazów adekwatnych do zmysłów)”¹². 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 (*solidum corpus vel fluxum*). Jeżeli stanowiłaby ciało stałe, z trudem byłaby kształtowana przez ciała i straciłaby łatwość uczenia się i bystrość. Gdyby wówczas przyjęła jakiś kształt, nie mogłaby przyjąć innych, lub gdyby mogła je przyjmować, wszystkie byłyby zamazane (*obfuscantur*). Jeśli dusza była ciałem niestałym (*labile*), 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 nim¹³. To wszystko sprawia, że zdolność odczuwania wrażeń zmysłowych jest duchowa.

Powstaje zatem podstawowe pytanie o możliwość istnienia takiego stanu rzeczy. Ficina ujęcie świata cechuje się skłonnością do jednoczenia wszystkich jego elementów i wskazywania, że hierarchiczna struktura bytu jest spójna, ciągła, harmonijna¹⁴. Jednocześnie jednak koncepcja ta przecież nie zakłada oddziaływania tego, co materialne, na to, co duchowe. Tu dychotomiczność wszystkiego, co istnieje, jest nieprzekraczalna, nieredukowalna. 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 wpły-

⁹ Cf. e.g. idem, *Quinque questiones*, [in:] idem, *Epistolae*, liber secundus, Venetiis: Matteo Capcasa for Hieronymus Blondus 1495, s. XLVIII-XLIX.

¹⁰ Cf. e.g. *Anima est a materia libera*. Idem, *Theologia...*, Vol. II, L. V c. V, ed. cit., s. 27-32. „Probatur per rationalem virtutem animam non modo esse formam individuum, verumetiam a corpore non pendere, ut evidentius immortalitas demonstratur”. Ibidem, Vol. II, s. 8.

¹¹ „Sensus et phantasia vires animae sunt”. Ibidem, Vol. II, s. 236.

¹² Ibidem, s. 210.

¹³ Cf. ibidem, s. 210-214.

¹⁴ Cf. M. Heitzman, *Studia nad Akademią Platonską we Florencji*, I-II, Kraków 1936, s. 240.

wu na duszę. Ficino rozwiązuje ten problem, odwołując się do koncepcji pochodzącej od Aleksandra z Afrodyzji¹⁵, tj. przyjmującej istnienie duchów żywotnych (*spiritus*¹⁶). Dzięki nim dusza jest „połączona” z grubym ciałem (*crasso corpore*). Powstałe przy udziale ciepła *spiritus* przenikają całe ciało, stając się „narzędziem” duszy w kierowaniu nim¹⁷. Ruchy świata zewnętrznego oddziałują na narządy zmysłowe, które mają wpływ na *spiritus*, modyfikacje *spiritus* zaś postrzega dusza, co filozof nazywa wrażeniem zmysłowym.

W istocie Ficino chce tu wykazać, że poznanie jest aktem duszy. Passus dotyczący mechanizmu powstawania wrażeń zmysłowych zatytułowany jest *Anima non necessario patitur sententio (Dusza niekoniecznie jest bierna postrzegając)*¹⁸, Florentyńczyk chce bowiem wskazać 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 Augustyna¹⁹. Zmiany w aktywności duchów (*spiritus*) są postrzegane przez duszę i oceniane, zatem na tym etapie procesu poznawczego nie można mówić o bierności duszy. Podsumowując rozważania, 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 duszy²⁰.

Warto również zwrócić uwagę na to, że zastosowanie przez filozofa pojęcia *spiritus* uzasadnia jego teorię głoszącą swoistą jedność tego, co istnieje. Polega ona na połączeniu elementów hierarchii bytu i warunkuje to, co myśliciel nazywa *harmonia mundi*²¹. Tę tendencję Ficina komentuje G. Saitta, wskazując, że filozof nie przyjmuje bezkrytycznie rozwiązań

¹⁵ Cf. *ibidem*, s. 248.

¹⁶ Opisując proces powstawania wrażeń zmysłowych, Ficino określa *spiritus* jako *tenuissimum quoddam lucidissimumque corpusculum*. (*Theologia...*, Vol. II, ed. cit., s. 234). Podobną charakterystykę *spiritus* filozof podaje w *De vita coelitus comparanda*, kiedy pisze o świetle i jego połączeniu z duszą świata. „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”. M. Ficino, *De vita coelitus comparanda*, ed. cit., s. 254-256.

¹⁷ „Anima ipsa, ut vera philosophia docet, cum sit purissima, crasso huic et terreno corpori ab ea longe distanti 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”. Idem, *Theologia...*, Vol. II, ed. cit., s. 234.

¹⁸ *Ibidem*, s. 234.

¹⁹ Cf. Plotyn, *Enneades*, 1.1.1., 3.6.1-2; *Enneades praemisso Porphyrii De vita Plotyni deque ordine librorum eius libello*, ed. R. Volkmann, Vol. I, Lipsiae 1883; św. Augustyn, *De musica*, 6.5.10, [in:] *Patrologia cursus completus, series latina*, ed. J.P. Migne, Paris 1844-1904.

²⁰ „Summatim sensus est aut animadversio operationis illius attentioris aut iudicium corporeae passionis et qualitatis, excitatum ab attentiore illa animae actione”. M. Ficino, *Theologia...*, Vol. II, ed. cit., s. 240.

²¹ Na temat *harmonia mundi* cf. *ibidem*, s. 36; na temat *concordia mundi* cf. idem, *De vita coelitus comparanda*, ed. cit., s. 248-250.

neoplatoników, ale uzupełnia koncepcję metafizyczną tak, aby struktura elementów bytu była spójna, bez nagłych przeskoków, harmonijna.

Zdaje się, że on [Ficino] chce łagodzić wszelką rażącą dwoistość, która jest tak żywa i tak trudna do unieważnienia u jego ulubionych autorów, tj. neoplatoników. Nie stwierdzimy, że ta próba jest bardzo udana, ale istotna siła jego myśli jest w staraniu się, aby «zespawać» wszystkie ogniwa rzeczywistości w taki sposób, aby stanowiły cudowną ciągłość²².

Wracając jednak do rozważań *stricto* odnoszących się do kolejnych etapów poznania, Ficino stara się wykazać, że „oportet quinque sensus ad unum centrum conduci (konieczne jest, aby pięć zmysłów było zespolonych w jednym ośrodku)”²³. 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 zmysłów²⁴.

Owa *vis interior* to wyobraźnia (*imaginatio*). Jej zadaniem jest właśnie spajanie danych ujętych przez wrażenia zmysłowe, dlatego w innym miejscu Ficino nazywa ją *quinque sensuum congregatrix*²⁵.

Sokrates widzi Platona dzięki wrażeniom zmysłowym, ujmując oczyma niecielesne wyobrażenie ucznia – rozważa Ficino, charakteryzując wyobraźnię. 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 cze-

²² G Saitta, *La filosofia di Marsilio Ficino*, Palermo 1923, s. 180.

²³ M. Ficino, *Theologia...*, Vol. II, ed. cit., s. 216.

²⁴ „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”. Ibidem, s. 216.

²⁵ Ibidem, Vol. IV, s. 140.

go potrzeba pięciu zmysłów. Nie jest jednak zupełnie wolna od cielesności (*pura*), nie pozna-je bowiem niczego innego niż to, co ujęte poprzez wrażenie zmysłowe. Owo wrażenie „rozpa-truje” (*volutat*) ciała, wyobraźnia – przedstawienia (*imagines*) ciał postrzeżonych (dokładniej nawet „przyjętych” czy też „ujętych”, Ficino stosuje tu bowiem formy od czasowników *accipio* i *concipio*) przez zmysły²⁶.

Z opisu funkcji wyobraźni wnioskować zatem można, że *imaginatio* u Ficina pełni taką rolę, jak jeden ze zmysłów wewnętrznych u Arystotelesa, a mianowicie *κοινή αίσθησις*, tj. *sensus communis* – jak oddali to określenie myśliciele władający językiem łacińskim, w tym scholastycy. W takim duchu określa Ficino wyobraźnię i nie świadczy o tym jedynie – choć to niezaprzeczalny argument – treść charakteryzowanego pojęcia, filozof bowiem *explicit* wyraża tożsamość *imaginatio* i *sensus communis*: „owe przywrócone obrazy dla zmysłu wspólnego, który po platońsku nazywamy wyobraźnią, błyszczą ostrzej”²⁷. Zatem Ficino świadomie utożsamia znaczenie przypisywane przezeń wyobraźni i zmysłowi wspólnemu.

Wracając jednak do samej treści pojęcia *imaginatio*, u Ficina pełni ono 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 obiektach (*diiudicat*). Święty Tomasz wskazuje, że:

(...) 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 wspólnego²⁸.

Sensus communis zawdzięcza swą nazwę temu, że uznawany jest za korzeń i zasadę zmysłów zewnętrznych. Dany zmysł może rozróżniać jedynie określone, przypisane mu dane, np. kolor biały od czarnego czy zielonego. Jednakże ani wzrok, ani np. smak nie odróżnią białego od słodkiego, tę funkcję pełni coś, co oceniać może różne wrażenia zmysłowe, tj. zmysł wspólny²⁹.

M. Heitzman upatruje źródeł funkcji *imaginatio* u Ficina w myśli Awicenny. Jego zdaniem jednak funkcję tej władzy u Florentyńczyka spełniają aż trzy inne władze wskazane przez arabskiego myśliciela. Na *imaginatio* w koncepcji Ficina składałyby się (wzięte od Awi-

²⁶ Cf. *ibidem*, Vol. II, s. 262.

²⁷ „Revolutae acrius imagines illae usque ad communem illum sensum, quem more platonico vocamus imaginationem, relucunt”. *Ibidem*, Vol. IV, s. 150.

²⁸ „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”. Saint Thomas, *Summa Theologica*, [31618] I^a q. 77a. 3 arg. 4, Vol. I, Parisii 1856.

²⁹ „Sensus communis cum sit una potentia extendit se ad omnia obiecta quinque sensuum”. *Ibidem*, 3. 1a. 78,4.

cenny) *phantasia* (mająca charakter bierny), *imaginatio* (mająca charakter czynny) oraz *vis imaginativa*, czy też *cogitativa*, której działanie polega na tworzeniu dowolnych kombinacji wyobrażeń³⁰. Nie pozostaje to jednak w sprzeczności ze źródłem *imaginatio* Ficina w *sensus communis* św. Tomasza, biorąc pod uwagę fakt, że genezy teorii poznawczej Akwinaty należy upatrywać w znacznym stopniu w myśli Arystotelesa, Awicenny i Awerroesa.

Warto zaznaczyć, że Ficino przywołuje jeszcze *sensus communis* w XV księdze *Theologiae* – przytaczając poglądy Awerroesa i przypominając tym samym o sporze o jedność intelektu możliwościowego, który stanowił główny element życia intelektualnego szóstej i siódmej dekady XIII wieku, a jednocześnie opowiadając się oczywiście po stronie doktorów Kościoła (Ficino optuje za stanowiskiem św. Tomasza, negującym jedność intelektu możliwościowego)³¹. W części zatytułowanej *Narratio opinionis Averrois* referuje poglądy filozofa arabskiego (opierając się jedynie na *Commentarium magnum in De Anima*, co należy zaznaczyć wobec nieznamości przez ówczesnych myślicieli innych pism Awerroesa traktujących o tej kwestii, np. *Destructio destructionis*), przywołując także elementy teorii poznania. Wspomniany tu *sensus communis* spełnia funkcję podobną do *imaginatio* w koncepcji Ficina: „Awerroes umieszcza rozum szczegółowy w środkowej części mózgu między wyobraźnią a pamięcią. Sądzi bowiem, że w pierwszej części jest zmysł wspólny, który łączy w sobie działania pięciu zmysłów”³². O funkcji *sensus communis* u Awerroesa Ficino pisze też w dalszej części księgi XV, polemizując ze stanowiskiem filozofa arabskiego w kwestii umysłu jako formy ciała³³.

Kolejnym stopniem poznania u Ficina 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, 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 ów

³⁰ Cf. M. Heitzman, op. cit., s. 267-268.

³¹ Cf. M. Ficino, *Theologia...*, Vol. V, ed. cit., s. 8-226. Już tytuł pierwszego rozdziału XV księgi *Sequuntur quaestiones quinque de anima. Prima: Utrum sit unus cunctorum hominum intellectus? Quod non* jasno wskazuje stanowisko Florentyńczyka.

³² „Rationem hanc particularem locat in media cerebri particula inter imaginationem atque memoriam. Opinatur enim in prima particula sensum communem esse, qui operationes quinque sensuum in se colligat”. Ibidem, Vol. V, s. 18.

³³ A mianowicie w IX rozdziale XV księgi. Uzasadnia tu odrzucenie stanowiska filozofa arabskiego, negującego uznanie umysłu za formę ciała, przekonując, że władze duszy nawzajem powstrzymują swoją aktywność bądź wprawiają w ruch: „(...) ratio quarta: Quia vires animae se vicissim tum impediunt, tum movent”. Ibidem, s. 102.

obraz należy. To jest domeną fantazji, łączy ona obraz Platona z człowiekiem o tym imieniu. Zatem fantazja – zdaniem Ficina, który odwołuje się do rozważań jakichś (*quidam*) innych myślicieli – „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 ten termin Heitzman³⁴) substancji. Wyobraźnia nie podejrzewa (*suspicator*) istnienia substancji rzeczy, widzi jedynie jej powierzchniowy i zewnętrzny obraz. Fantazja zaś domyśla się (*auguratur*) istnienia substancji, kiedy uznaje, że ten oto człowiek to Platon. I wydaje się mgliście wyobrażać sobie (*somniare*) 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* ciał³⁵. Warto zwrócić uwagę, że *intentio* to scholastyczny termin, w szerokim sensie oznaczający związek pomiędzy zdolnością poznania a poznawanym przedmiotem lub między chceniem a chcianym przedmiotem. To dla Ficina jest elementarnym pojęciem rzeczy ujętej przez fantazję³⁶.

W tym wzrastającym porządku poznania (kolejne stopnie tego procesu polegają bowiem na stopniowym odrywaniu się od tego, co materialne) fantazja, przewyższając zmysły i wyobraźnię, nie wznosi się w sposób zupełny ponad materię. Nie zdaje sobie sprawy, że wspomniane *intentiones* są niecielesne. Fantazja Sokratesa obserwuje (*inspicit*) jednego człowieka – Platona – w określonym miejscu i czasie. Postrzega jego piękno, dobroć i resztę rzeczy tego rodzaju, kiedy przedstawia (*depingit*) sobie Platona pozostającego w postaci materialnej (*extat in materia*). Błąka się (*vagatur*) fantazja zatem wokół stanów czy też cech określonych osób lub rzeczy. Dopiero rozum (*intellectus*) poznaje istoty rzeczy (*rationes communes*). Specyfika opisywanego etapu procesu poznania sprawia, że Ficino podkreśla jego niedoskonałość. Zwraca uwagę na to, że brak tu samoświadomości funkcjonowania zarówno w przypadku opisanego powyżej władzy, jak i w przypadku *imaginatio*, brak w nich także wiedzy o wyobrażeniach, które przyjmują. „Wyobraźnia i fantazja nie znają swojej władzy, dyspozycji i ujętych obrazów”³⁷. Następnie filozof dodaje, że zaledwie rozsądek rozważa te rzeczy³⁸, zaznaczając odmiennność wyższego etapu poznania.

³⁴ Cf. M. Heitzman, op. cit., s. 256.

³⁵ Cf. M. Ficino, *Theologia...*, Vol. 2, ed. cit., s. 264.

³⁶ Cf. M.J.B. Allen, J. Warden, *Notes to the translation*, [in:] Ibidem, Vol. 2, s. 388.

³⁷ „Vim suam et habitum et conceptas imagines imaginatio quoque et phantasia prorsus ignorant”. Ibidem, Vol. III, s. 64.

³⁸ „Vix enim ratio talia reperit”. Ibidem.

Nim jednak przejdę do omówienia scholastycznych elementów w najwyższych władzach duszy, warto zwrócić uwagę, że funkcja fantazji u Ficina okazuje się podobna do tej, którą spełnia *vis cogitativa* u św. Tomasza. Nie wdając się w szczegółowe rozważania na temat rozległej i wieloaspektowej koncepcji Akwinaty, należy tu jednak przypomnieć, że wyróżniał on władze poznania konkretnie istniejącej rzeczy – w odniesieniu do zwierząt jest to *vis aestimativa*, instynktownie oceniająca dany przedmiot, w przypadku ludzi zaś *vis cogitativa*. Jej charakterystykę Akwinata podaje np. w *In Aristotelis librum De anima commentarium* (lib. II, lect. XIII):

To, co nie jest poznane właściwym zmysłem, jeśli jest tym jakieś uniwersale, zostaje ujęte przez intelekt; ale nie wszystko, co intelekt ujmuje w rzeczy zmysłowo poznawalnej, może być nazwane ubocznym przedmiotem zmysłowego poznania [*sensibile per accidens*], ale to tylko, co natychmiast, w zetknięciu z rzeczą zmysłowo poznawaną, staje się zrozumiałe. Jak np. gdy widzę kogoś mówiącego lub poruszającego się, dostrzegam intelektualnie, że on żyje, stąd mogę powiedzieć, że go widzę żyjącego. Jeśli zaś ujmuję coś jednostkowo, np. widzę coś kolorowego i ujmuję tego oto człowieka lub to oto zwierzę, to tego rodzaju ujęcie dokonuje się w człowieku przez jego władzę kogitatywną, która nazywa się rozumem szczegółowym ze względu na to, że przyporządkowuje sobie treści uniwersaliów. Niemniej jednak ta siła [kogitatywna] należy do porządku zmysłowego, dlatego że siła zmysłowa na swoim szczycie uczestniczy poniekąd w sile intelektualnej w człowieku, u którego zmysł wiąże się z intelektem. W zwierzęciu zaś nierozumnym ujęcie intencji jednostkowej dokonuje się przez naturalną władzę oceny (...). Ale zachodzi tu różnica między siłą kogitatywną i zmysłem oceny. Albowiem siła kogitatywna ujmuje jednostkę jako istniejącą pod wspólną naturą [jako podmiot], a to przysługuje jej, o ile jednoczy się ona z intelektem tego samego podmiotu; stąd tego oto człowieka poznaje, że jest tym oto człowiekiem, i to oto drzewo, że jest tym oto drzewem. Zmysł oceny natomiast nie ujmuje jednostki, o ile istnieje ona pod wspólną naturą, lecz jedynie, o ile jest ona kresem lub początkiem działania lub doznawania, jak owca poznaje to oto jagnię, nie o ile jest ono tym oto jagnięciem, lecz jako to, co może ją ssać; i to oto ziele, o ile jest jej pokarmem. Dlatego inne jednostki, które nie są przedmiotem jej działania lub doznawania, zmysł naturalnej oceny nie poznaje w żaden sposób³⁹.

³⁹ Św. Tomasz, *In Aristotelis librum De anima commentarium*, lib. II, trans. M.A. Krąpiec, [w:] M.A. Krąpiec, *Epistemologia*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. [Online]. Protokół dostępu: <http://www.ptta.pl/pef/pdf/e/epistemologia.pdf> [12 lutego 2011].

W VIII księdze *Theologii* Ficino wskazuje, że dusza dzięki czterem stopniom wznosi się ku duchowi („Animus per quattuor gradus ascendit ad spiritus”⁴⁰)⁴¹. Tym ostatnim jest *intelligentia*, czyli rozum. Tu jednak mamy do czynienia z niespójnością terminologiczną – częściej rozum określany jest przez filozofa jako *intellectus*⁴² lub *mens*⁴³. Przy czym *mens* wzięta jest tu w szerszym sensie, bowiem w węższym stanowi jedną z władz rozumu. Drugą jest *ratio*, tj. rozsądek. Jak zatem funkcjonują?

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 jest niezwykłą władzą (*mirabilis virtus*), właściwą duszy rozumnej, która czyni nas ludźmi. Przyjmuje od fantazji to, co jednostkowe (*singula*), od umysłu zaś to, co uniwersalne, i jednoczy te elementy. Tak w człowieku łączą się rzeczy śmiertelne z nieśmiertelnymi. W rozsądku zbiegają się (*iunguntur*) podlegające czasowi obrazy (*temporalia simulacra*) z wiecznymi powszechnikami (*speciebus aeternis*)⁴⁴. Staje się aktywny, gdy dusza zwraca się ku rzeczom materialnym. Czynnością charakterystyczną dla *ratio* jest zaś rozumowanie dyskursywne (*discursio, ratiocinandi facultas*)⁴⁵. Rozsądek, przyjmując powszechniki z umysłu i obrazy od fantazji, tworzy pojęcia (*conceptus*), dzięki którym poszukuje prawdy.

Umysł (*mens* w węższym sensie) stanowi najszlachetniejszą część duszy⁴⁶, jest „depozytariuszem” powszechników. Zawiera je w sobie, bowiem – tu Ficino powołuje się na rozważania Platona z *Timajosa*⁴⁷ – zostały doń wlane (*infundantur*) przez Boga w momencie urodzin⁴⁸. Jak jednak funkcjonuje umysł? Ficino, opisując jego specyfikę, przekonuje, że nie należy go porównywać do zmysłów, one bowiem nie postrzegają form rzeczy, gdy przedmioty są nieobecne. Przy czym nie chodzi oczywiście o prawdziwe formy (*formas veras*), ale o wyobrażenia (*imagines*), których samodzielnie zmysły wytworzyć nie mogą. Umysł zaś posiada *rationes veras*, dzięki którym pojmuje prawdziwe substancje rzeczy. Idee w umyśle nie są

⁴⁰ M. Ficino, *Theologia...*, Vol. II, ed. cit., s. 262.

⁴¹ Tu chciałabym zwrócić uwagę na swoistość teoriopoznawczych rozważań Ficina, polegającą na tym, że gradualność procesu poznawczego zasadza się na poznawaniu rzeczywistości coraz odleglejszej od materii. Jakkolwiek to niematerialna dusza zawiaduje przebiegiem poznania, które - ze względu na niematerialność duszy właśnie – już biorąc pod uwagę niższe władze duszy ma niematerialny wymiar, to jednak przedmioty ich sądów w znacznej mierze dotyczą tego, co materialne. Stąd określenie *ascendit ad spiritum*.

⁴² Cf. ibidem, e.g. Vol. II, s. 271; Vol. II, s. 327-329; Vol. II, s. 356-356; Vol. III, s. 44-46; Vol. III, s. 58; Vol. III, s. 188; Vol. II, s. 12.

⁴³ Cf. ibidem, e.g. Vol. II, s. 322-326; Vol. II, s. 342-344; Vol. II, s. 338.

⁴⁴ Cf. ibidem, Vol. V, s. 254.

⁴⁵ Cf. ibidem, Vol. II, s. 46; Vol. IV, s. 186.

⁴⁶ „(...) animae caput est mens, haec pars eius excellentissima (...)”. Ibidem, Vol. I, s. 64.

⁴⁷ Platon, *Timaios*, 41d-42e; 46d-47e [w:] idem, *Dialogi. Fajdros. Uczta. Menon. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon. Timaios. Kritias*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2004.

⁴⁸ „Sed intellegamus nostris mentibus statim ex deo natis infusas fuisse species rerum et regulas artium, ut in «Timeo» tradit Plato, non aliter quam angelicis mentibus infundantur”. M. Ficino, *Theologia...*, Vol. III, ed. cit., s. 294.

zależne od „produktów” wytworzonych przez fantazję (*simulacra*), tkwią (*infiguntur*) w nas tak dogłębnie, że odciskają w nas *habitus indelebilem*⁴⁹. 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 słonecznych⁵⁰. Umysł używa form rozsądkowi, kiedy ten poszukuje prawdy, ukryte dotychczas w umyśle wydobywane są wówczas na światło⁵¹. Podczas gdy czynnością właściwą rozsądkowi było rozważanie dyskursywne, w przypadku umysłu jest to kontemplacja⁵².

Ta krótka charakterystyka najwyższych władz duszy z pewnością nie wyczerpuje tematu; wskazanie powyższych aspektów funkcjonowania umysłu i rozsądku jest jednak o tyle istotne, że tu również Florentyńczyk odwołuje się do pojęć proveniencji arystotelesowskiej, a następnie awerroesowskiej, jednocześnie tak charakterystycznych dla scholastycznych myślicieli. Chodzi mianowicie o *νοῦς ποιητικός* i *νοῦς παθητικός* (z oczywistym zastrzeżeniem, że w istocie pierwsze z wymienionych pochodzi od Aleksandra z Afrodyzji, jako że Arystoteles intelekt czynny określał jako *τὸ ποιοῦν* – cf. *De anima*, 3, 5, 430a), które to pojęcia w literaturze łacińskiej oddawane są odpowiednio jako *intellectus agens* oraz *intellectus materialis* (lub *intellectus possibilis*). Ficino używa fraz *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*, gdzie polemizuje z Awerroesem i jego uczniami⁵³. 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 ludzi⁵⁴. Następnie, w kolejnych rozdziałach tej księgi odrzuca stanowisko Awerroesa. Jednakże określeń proveniencji arystotelesowsko-awerroistyczno-scholastycznej Ficino nie stosuje tylko w kontekście wspomnianej polemiki, ale również odnosząc się bezpośrednio do swojej koncepcji poznania. Odwołując się do relacji pomiędzy umysłem (*mens*) a rozsądkiem, filozof florencki używa niekiedy odpowiednio określeń *mens agens* i *mens capax*, choć zaznacza ich arystotelesowskie pochodzenie:

⁴⁹ Cf. ibidem, Vol. V, s. 172.

⁵⁰ Cf. ibidem, Vol. IV, s. 32.

⁵¹ „(...) formas quae in mentis abditis latent promit in lucem“. Ibidem, Vol. II, s. 346.

⁵² Cf. ibidem, Vol. III, s. 16-24.

⁵³ Cf. e.g. ibidem, Vol. V, s. 20 et passim.

⁵⁴ Cf. ibidem, Vol. V, s. 8-24.

(...) w umyśle jest forma powszechna. Powszechność jednak ma od umysłu. Jakim sposobem? Według Arystotelesa nasz rozum ma dwie władze, aktywną i receptywną. Aktywna jest tą, która pojmuje formy powszechne; receptywna to ta, która przyjmuje je po tym, jak władza aktywne je pojmie⁵⁵.

W kolejnym rozdziale XI księgi Ficino zbija poglądy Epikura i dowodzi tego, że formy inteligibilne znajdują się w umyśle jako wrodzone. Tu także używa przytoczonych określeń:

(...) nie powinni być słuchani ci, którzy między rozumem a formą powszechną umieszczają jakieś wyobrażenie niczym swoisty instrument. Czy aktywna władza rozumu nie jest bardziej zgodna z receptywną niż wyobrażenie? W jaki sposób aktywna władza uformuje receptywną poprzez zewnętrzne wyobrażenie, skoro byłoby konieczne, aby umieścić instrument formowania między tym, co formuje, a tym co ma być formowane? Neque audiendi sunt illi qui phantasma inter intellectum et speciem quasi instrumentum aliquod interponunt⁵⁶?

Oczywiście charakteryzowane określenia nie stanowią osobliwości pojawiającej się jedynie w księdze XI, znajdujemy je również np. w księdze XV. Ficino stosuje owe terminy, przytaczając argumenty przeciwko awerroistom, które przeczą istnieniu jednego umysłu („Rationes quod non sit mens una”⁵⁷)⁵⁸.

Jak wynika z przytoczonych powyżej cytatów, *mens agens* odpowiada umysłowi (*mens*), w którym „przechowywane” są wrodzone formy inteligibilne. Pojawienie się w duszy obrazów (*simulacra*) stanowi 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; tu jednak zastosowany przymiotnik odwołuje się do własności tej władzy intelektu, a mianowicie zdolności do przyjmowania form z umysłu. Takie rozróżnienie może się wydać paradoksalne, jeśli fundamentalną cechą rozsądku jest prowadzenie dyskursywnego dociekania, a więc działanie. Skoro jednak zdolność przyjmowania form od umysłu jest dla rozsądku konstytutywna, takie określenie wydaje

⁵⁵ „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”. Ibidem, Vol. III, s. 204-206.

⁵⁶ „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?”. Ibidem, Vol. III, s. 218-220.

⁵⁷ Ibidem, Vol. V, s. 164.

⁵⁸ „Quamquam in libro superiore ex Platonis sententia novas menti formas non advenire probavimus, declinemus tamen ad Peripateticos in praesentia ac novas fieri formas in mente capace per vim mentis agentis praesentibus simulacris concedamus, eo videlicet pacto ut simulacrum efficacem vim ad speciem creandam non adhibeat, sed occasionis impulsus, quod alias declaravimus”. Ibidem, Vol. V, s. 170.

się uzasadnione. Podobnie w przypadku umysłu – nazwany jest *mens agens* jako działający poprzez kontemplowanie idei, ale i użyczający form rozsądkowi.

Finalnym etapem wysiłku intelektualnego ma być kontemplacja idei w umyśle Stwórcy, a dzięki temu uwielbienie Boga⁵⁹. O genealogii tego stanu świadczy zarówno jego charakterystyka kontemplacji u Platona i Plotyna, jak również fakt, że Ficino *explicite* wskazuje na źródła swojej koncepcji w *Prohemium do Theologii* skierowanym do Wawrzyńca Medyceusza. Charles Trinkaus przekonuje, że renesansowi humaniści, do których przecież zalicza się Ficino, pracowali nad zaspokojeniem dwójakiej potrzeby tamtych czasów, a mianowicie nad usankcjonowaniem ludzkich możliwości i osiągnięć oraz interpretacji wiary jako będącej wsparciem, nie zaś środkiem represyjnym wobec ludzkich marzeń i działań⁶⁰. Doskonale wpisuje się tu Ficino, który we wstępie do swego *opus magnum* zaznacza, że celem przygotowanego dzieła jest po pierwsze oddanie chwały Bogu, po drugie przedstawienie nowego rozumienia natury ludzkiej. Ten drugi zamiar obejmuje apoteozę istoty człowieczeństwa ze względu na jej podobieństwo do Boga i dostępną ludziom możliwość poznania tego, co boskie. Zamysł autora jest wynikiem uznania myśli Platona za nośnik prawdy – jedynej, absolutnej, niepodważalnej i chrześcijańskiej (co nie jest paradoksalne wobec przekonania Ficina o zgodności koncepcji ucznia Sokratesa z wiarą chrześcijańską)⁶¹.

Krótką, zaledwie kilkustronicową przedmowa Ficina stanowi niejako skonsolidowane uznanie dla koncepcji Platona. Filozof upatruje w jej przesłaniu podstawy, przewodniej myśli i celu swojej obszernej pracy. Na początku Florentyńczyk stwierdza:

Platon, ojciec filozofów, skoro zrozumiał, że wzrok ma się do światła słonecznego tak, jak wszystkie umysły do Boga i dlatego nie mogą one niczego pojąć bez boskiego światła, słusznie uznał za sprawiedliwe i pobożne, że ludzki umysł tak od Boga ma wszystko, jak wszystko do Boga zwraca⁶².

⁵⁹ Jest to oczywiście myśl głęboko chrześcijańska. Cały zamysł *Theologii* opiera się na próbie sprzęgnięcia koncepcji platońskiej i teologii chrześcijańskiej. Zamierzeniem konstytutywnym dla Ficina jest poszukiwanie programu *pia philosophia* i jej przeobrażenie w *docta religio*. To stanowi powód, dla którego rozważania teoriopoznawcze Florentyńczyka są nierozzerwalnie związane z dążeniem do poznania świata jako tworu boskiego i najznakomitszego dzieła sztuki (Cf. *ibidem*, Vol. I, s. 124-126; Vol. IV, s. 238-240), siebie samego jako mikrokosmosu, w którym jednoczy się wszystko, co istnieje, tzn. to, co należy do świata materialnego, jak i pierwiastek duchowy, także boski (Cf. *ibidem*, Vol. I, s. 230-246), oraz Boga (Cf. *ibidem*, Vol. IV, s. 316-320).

⁶⁰ Ch. Trinkaus, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Vol. 2, London 1970, s. 463-464.

⁶¹ Cf. M. Ficino, *Theologia...*, Vol. I, ed. cit., s. 8-12.

⁶² *Ibidem*, s. 8.

Dlatego – kontynuuje Ficino – w sferze moralnej każdy powinien oczyścić duszę, aby dzięki temu w sposób bardziej przejrzysty (*serenior*) dostrzegać (*percipiat*) boskie światło i czcić Boga. Gdy natomiast w badaniu przyczyn rzeczy, do których należy dążyć, znajdziemy przyczynę przyczyn (*causam causarum*), powinniśmy ją czcić⁶³. Już zatem na samym początku Ficino odwołuje się do Platona, wskazując na proces poznawczy, warunki, w jakich powinien on następować (czystość moralna), i jego cel – tj. poznanie przyczyny (używa tu bowiem liczby pojedynczej) wszystkiego, co istnieje, i oddanie jej czci. Wyeksponowanie tego właśnie wymiaru filozofii platońskiej ukazuje przyjętą przez Ficina perspektywę: nie tylko włączenie myśli platońskiej w bieg własnych rozważań, ale wręcz ukonstytuowanie swych dociekań w tejże optyce i podkreślenie sedna refleksji, która ma skupiać się na manifestowaniu miejsca człowieka w świecie i jego nobilitacji wobec możliwości odnalezienia fundamentu bytowości, tj. niematerialnej przyczyny wszystkiego, co istnieje (nie jest to możliwe dla istot znajdujących się niżej w hierarchii ontycznej).

W kolejnym fragmencie Ficino dalej prowadzi rozpoczęty wątek. Wskazuje, że Platon⁶⁴ nie tylko przekonuje do podjęcia opisanego wysiłku moralno-intelektualnego, ale sam przedsięwzięje ten trud. I dlatego – zdaniem Ficina – nazywany jest „boskim” (*divinus*), zaś jego nauka „teologią”. Jakąkolwiek bowiem dziedziną się zajmuje – etyką, dialektyką, matematyką, fizyką – z największą pobożnością sprowadza je ostatecznie do kontemplacji i uwielbienia Boga. Ponadto Platon uważa, że ludzka dusza jest niczym lustro, w którym bez trudu (*facile*) odbija się boskie oblicze (*divini vultus imago*), i dlatego człowiek starannie (*diligenter*) poszukuje samego Boga, przemierzając pojedyncze ślady (*singula vestigia*) i zewsząd zwracając się do istoty (*speciem*) duszy; rozumie bowiem najważniejsze pouczenie wyroczni, że aby poznać Boga, należy poznać samego siebie. Ktokolwiek zatem czyta dzieła Platona, rozpozna (*consequetur*) te wszystkie rzeczy, szczególnie zaś dwie najważniejsze: pobożne uwielbienie poznanego Boga (*pium cogniti dei cultum*) i boskość dusz (*divinitatem animorum*). W nich podstawę znajduje rozumienie rzeczy (*rerum perceptio*), sposób prowadzenia życia (*institutio vitae*) i całe nasze szczęście (*tota felicitas*). W istocie to właśnie dzięki tym wskazaniom Augustyn wybrał spośród filozofów Platona, aby podążać jego drogą, uznał

⁶³ Cf. ibidem.

⁶⁴ Warty uwagi jest również sposób, w jaki Ficino pisze o Platonie. Nie wymienia jedynie imienia filozofa, ale każdorazowo przydaje mu dodatkowe określenia. Na samym początku, po zwróceniu się do Wawrzyńca Medyceusza, przywołuje założyciela Akademii, nazywając go jednocześnie *philosophorum pater*, ponadto trzykrotnie w tym krótkim tekście nazywa greckiego myśliciela *noster Plato*, raz określa go jako *caelestis Plato* (Cf. ibidem, s. 8-12).

go za najbliższego chrześcijańskiej prawdzie⁶⁵ i twierdził, że platonicy będą chrześcijanami, jeśli dokonają kilku zmian (*asseruitque Platonicos mutatis paucis christianos fore*)⁶⁶.

W dalszym fragmencie tekstu Ficino przyznaje, że polegając na autorytecie Augustyna (*fretus Aureliana auctoritate*) i powodowany najwyższą miłością do rodzaju ludzkiego (*summaque in genus humanum caritate adductus*), postanowił przedstawić obraz Platona jako najbliższego prawdzie chrześcijan. Swoje wysiłki skupił przede wszystkim na opisanych powyżej kwestiach – tj. zrozumieniu i uwielbieniu Boga przez ludzką duszę, będącą obrazem Stwórcy. To skłoniło go do nadania swojemu dziełu tytułu *Theologia Platonica de immortalitate animorum*. Oto zaś główny cel dzieła: w boskości stworzonego umysłu, w centralnym zwierciadle wszystkich rzeczy (*speculo rerum omnium medio*)⁶⁷, najpierw musimy dostrzec dzieła Stwórcy, kontemplować i czcić jego umysł. Ficino jest silnie przekonany (*nec vana fides* – pisze o swym osądzie), że boska opatrność zarządzi (*decretum*), iż wielu z tych o zdeprawowanych umysłach (*perversa ingenia*) i niechętnie poddających się władzy boskiego prawa znajdzie duchowy spokój (*acquiescant*) dzięki wspierającej religię argumentacji platoników. Ficino wyraża również nadzieję, że zapoznając się z platońskim rozumowaniem, liczni pragnący oddzielić badania filozofii (*studium philosophiae*) od świętej religii (*sancta religione*) zrozumieją, iż nie inaczej błędzą (*agnoscant se non aliter aberare*) niż ci, którzy rozdzielają miłość mądrości od szacunku dla samej mądrości (*amorem sapientiae a sapientiae ipsius honore seiungunt*) oraz prawdziwe zrozumienie od słusznej woli (*intelligentiam veram a recta voluntate*). Wreszcie filozof ufa, że ci, którzy sądzą, iż tylko to poznają, co dotyczy rzeczy cielesnych (*quae circa corpora sentiuntur*), i nieszczęśliwie (*infeliciter*) wolą (*praeferunt*) cienie rzeczy samych (*umbras rerum ipsarum*) od rzeczy prawdziwych (*rebus veris*), napomnieni (*commoniti*) platońskimi wyjaśnieniami będą kontemplować (*contemplantur*) to,

⁶⁵ Należy zwrócić uwagę, że Ficino przemilczał fakt, iż Augustyn, choć wyraża opinię, zgodnie z którą platonicy są bliscy prawdzie chrześcijańskiej, przestrzega filozofów chrześcijańskich przed bezkrytycznym zachwytem tą myślą. Chrześcijanie powinni zaadaptować część ich koncepcji, niemniej jednak odizolować się od nich duchowo. Cf. 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 opuszczeniu 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 wynaleźli 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”.

⁶⁶ Cf. M. Ficino, *Theologia...*, Vol. I, ed. cit., s. 8-10.

⁶⁷ To nawiązanie do centralnego miejsca duszy ludzkiej w hierarchii bytów. Cf. ibidem, s. 54-58.

co przewyższa zmysł (*praeter sensum sublimia*), i zacząć przedkładać rzeczy same nad cienie⁶⁸.

Z przytoczonych rozważań wyłania się jasny obraz odniesień i filozoficznych oraz religijnych celów Ficina. Okazuje się, że – jakkolwiek filozof wspomina też świętego Augustyna – ostatecznym odwołaniem w poszukiwaniach absolutnej prawdy ujmowanej w duchu chrześcijańskim pozostaje filozofia Platona. Florentyńczyk *explicite* wskazuje myśl ucznia Sokratesa jako tę, która stanowi wykład pomocny dla odkrywania racji ostatecznych i dotarcia do bytu prawdziwie istniejącego w odróżnieniu do rzeczy nie będących, a stających się, tj. w terminologii typowo platońskiej – mających status cieni⁶⁹.

W następnej części wstępu Ficino kontynuuje swe przemyślenia, wskazując, że tego właśnie (tj. przedstawienia prawd zawartych w pismach platoników, mających zastosowanie również do wiary chrześcijańskiej, a dokładniej – zrozumienia celu ludzkiej egzystencji, jakim ma być kontemplacja absolutu i oddanie mu czci) żąda (*iubet*) wszechmogący Bóg. Tego wymaga kondycja ludzka (*res humana*). To również niebiański Platon (*caelestis Plato*), dzięki boskiemu natchnieniu (*deo aspirante*), osiągnął dla ludzi swoich czasów (*suis* – tak Ficino dość lakonicznie określa beneficjentów, mających okazję zapoznać się z tekstami Platona). Wreszcie sam Ficino, naśladowając Platona, ale ufając (*confisi* – Ficino pisze o sobie w liczbie mnogiej) jedynie dziełu bożemu, poczynił wysiłek, aby dzięki *Theologii* opisywane kwestie stały się bardziej przystępne (*operoso hoc opere moliti sumus*). Filozof wyraża nadzieję, że w swoim dziele dotarł do takiej prawdy (*tanta veritate perfecimus*), która odzwierciedla, z jaką czcią podszedł do prawdy boskiej (*quanta veritatis divinae veneratione tractavimus*). Nie chciałby, aby cokolwiek z rzeczy, które zostały dowiedzione w jego tekście (*quodvis apud nos probatum esse*), nie było potwierdzone prawem boskim (*divina lex comprobat*)⁷⁰.

Jak zatem jasno wyłożył sam autor *Theologii*, jego dzieło ma cel religijny – jest nim przedstawienie systemu filozoficznego koherentnego z prawdą wiary chrześcijańskiej, a przez to uwielbienie Boga i skłonienie do oddawania czci czytelników, którzy dzięki lekturze tego tekstu przekonają się do chrystianizmu. Jednakże zamysł filozofa zawiera także aspekt epistemiczno-etyczny, a mianowicie poprzez poznanie siebie, a dokładniej swojej duszy, którą cechuje boskość z racji jej pochodzenia od Stwórcy, człowiek może mieć wiedzę o Bogu, wyrażającą się w akcie kontemplacji. To dążenie do poznania Boga ma również aspekt etyczny,

⁶⁸ Cf. ibidem, s. 10.

⁶⁹ Ficino pozostaje w typowej dla Platona terminologii. Odwołuje się do słynnej metafory odcinka z szóstej księgi *Państwa* i metafory jaskini z VII księgi tegoż dzieła.

⁷⁰ Cf. Ibidem, s. 10-12.

bowiem opisywany cel ludzkiej egzystencji wyznacza wartości, którymi należy się kierować, i decyduje o szczęściu człowieka. Kontemplacja Boga jawi się zatem jako efekt dążności, która wpisana jest w ludzką naturę i ostateczny życiowy cel.

Ficino nie pozostawia wątpliwości co do źródeł swojego dzieła. Jakkolwiek *Theologia* jest dziełem erudycyjnym i stanowi dowód na wszechstronne wykształcenie autora oraz wielowątkowość jego myśli, a także różnorodną jej genezę, w przedmowie Florentyńczyk wymienia Platona jako odkrywcę prawdy, za którą należy podążać, inspiratora i mistrza. Pojawia się tu również imię Augustyna, ale – co warto podkreślić – tylko jako autorytetu, na który, zdaniem Ficina, należy się powołać, uzasadniając zamiar oparcia swych rozważań na myśli pogańskiej. Biskup Hippony, ze swą sympatią dla myśli platońskiej i aprobatą dla wielu koncepcji tejże proveniencji jako przydatnych dla uzasadniania wiary chrześcijańskiej, staje się tu swoistym usprawiedliwieniem dla uwagi i szacunku, jakimi Florentyńczyk obdarza refleksje greckiego filozofa. Bez wątpienia zatem, odczytując refleksje Ficina w kontekście zapowiedzi samego autora, należy mieć na uwadze myśl platońską. Oczywiście nie oznacza to ograniczenia odczytywania tych rozważań jedynie do chrześcijańskiego rozwinięcia nauki Platona, o czym świadczy choćby scholastyczna terminologia zastosowana do opisu teorii poznania, niemniej jednak taki *status quo* pozwala na wskazanie myśli platońskiej jako głównego źródła filozoficznych rozwiązań przyjętych przez Ficina. Co więcej, tekst wstępu do *Theologii* pozwala, w mojej ocenie, na konkluzję na mniejszym poziomie ogólności – a mianowicie wskazanie, że platońską proveniencję ma także teoria poznania, bowiem Ficino *explicite* łączy filozoficzne rozstrzygnięcia Platona z celem ludzkiej egzystencji, który ma tu także wymiar epistemiczny. Konkludując, Ficina koncepcja kontemplacji idei w umyśle Boga, co stanowi życiowe dążenie człowieka, ma swój rodowód w rozważaniach platońskich.

Reasumując, prezentowana powyżej koncepcja ma wymiar eklektyczny. Ficino, powszechnie uznany za wiodącego prym wśród platoników Zachodu, był jednocześnie humanistą o częściowo scholastycznej proveniencji. Styl, forma literacka pism Ficina, źródła, z jakich korzystał, i ujęcie problemów filozoficznych pozwalają na przydanie temu myślicielowi miana humanisty i platonika. Jednakże, paradoksalnie wobec podkreślanych często (ale i udokumentowanych – choćby w postaci tekstów Petrarcki) antagonizmów między humanistami a scholastykami, wpływ dziedzictwa scholastycznego na filozofię Ficina był znaczny. O tym, jak silnie średniowieczne szkoły oddziaływały na Florentyńczyka, świadczy przyjęty przezeń sposób dowodzenia postawionych tez, przedmiot rozważań oraz stosowana terminologia.

ABSTRACT

Marsilio Ficino is widely recognized as a leader among the Platonists of the West and was also a humanist of scholastic provenance. His style, the literary form of many of his writings, the sources he used and his way of posing philosophical problems allow us to call Ficino a humanist. However, the influence of the scholastic thought was also significant (and that can be perceived as a paradox because of the frequently emphasized antagonisms between humanists and scholastics which are also well documented e.g. the texts of Petrarch against his scholastic opponents). How strongly medieval schools influenced the thought of Ficino is evident in: the way he proved his argument, the way he chose subjects for his deliberation and finally in the terminology that he applied in his writing. It is exactly his terminology that this paper is concerned with.

Epistemology constitutes an important element of Marsilio Ficino's philosophy. It has a thoroughly eclectic character. The philosopher expounded it most extensively and most accurately in his in-depth work "Theologia Platonica". When it comes to the mechanism of cognition, it is mostly based on four elements: senses (*sensus*), imagination (*imaginatio*), fantasy (*phantasia*), intelligence (*intelligentia*). The meaning of these notions has scholastic provenance. Ficino's *imaginatio* plays the same role as one of the external senses in Aristotle, which functioned in scholastics as *sensus communis*. The function of fantasy in the Florentine's thought seems to be similar to the one performed by *vis cogitativa* in St. Thomas's philosophy. The ultimate stage of the process is named *intelligentia*, i.e. mind. A terminological inconsistency occurs here, as more frequently the philosopher describes the mind as *intellectus* or *mens*. In addition, *mens* is used both a broader sense and in the narrow one, as it constitutes one of the powers of the intellect. The other one is *ratio*, i.e. reason. The Florentine philosopher sometimes uses the expressions *mens agens* and *mens capax* as synonyms for *mens* and *ratio* respectively. These expressions are related to the aristotelian conceptions which during the scholastic period were connected with a famous philosophical discussion of the unity of the possible intellect.

The platonic character of Ficino's theory of knowledge can be seen in the concept of the aim of the cognitive process – that is the contemplation of God. This is the final phase of the intellectual effort which in itself indeed exceeds rational *endeavour*. At this point the philosopher refers to the Platonic thought most extensively. The contemplation of ideal beings in Plato here becomes the act of knowing God. For Ficino Plato is the greatest thinker whose works represent a reference point for those who seek the ultimate knowledge.

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA (MARSILIO FICINO)

1. *De vita coelitus comparanda*, [in:] *Three books on life (De vita libri tres)*, eds. and trans. C.V. Kaske, J.R. Clark, New York 1989.
2. *Quinque questiones*, [in:] *Epistolae*, liber secundus, Venetiis: Matteo Capcasa for Hieronymus Blondus 1495.
3. *Theologia Platonica*, trans. M. Allen, J. Warden, eds. J. Hankins, W. Bowen, London 2001.

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

1. *Enneades praemisso Porphyrii De vita Plotyni deque ordine librorum eius libello*, ed. R. Volkmann, Vol. I, Lipsiae 1883.
2. Garin E., *Zodiak życia. Astrologia w okresie Renesansu*, tłum. W. Jekiel, Warszawa 1992.
3. Heitzman M., *Studia nad Akademią Platónską we Florencji*, I-II, Kraków 1936.
4. Platon, *Timaios*, 41d-42e; 46d-47e [w:] idem, *Dialogi. Fajdros. Uczta. Menon. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon. Timaios. Kritias*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2004.
5. Saint Thomas, *Summa Theologica*, [31618] I^a q. 77 a. 3 arg. 4, Vol. I, Parisiis 1856.
6. Saitta G., *La filosofia di Marsilio Ficino*, Palermo 1923.
7. Św. Augustyn, *De musica*, 6.5.10, [in:] *Patrologia cursus completus, series latina*, ed. J.P. Migne, Paris 1844-1904.
8. Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej (De doctrina Christiana)*, tekst łacińsko-polski, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1989.
9. Św. Tomasz, *In Aristotelis librum De anima commentarium*, lib. II, trans. M.A. Krąpiec, [w:] M.A. Krąpiec, *Epistemologia*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. [Online]. Protokół dostępu: <http://www.ptta.pl/pef/pdf/e/epistemologia.pdf> [12 lutego 2011].
10. Trinkaus Ch., *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Vol. 2, London 1970.