

# Magdalena Olejnik

---

## "De vita coelitus comparanda" Marsilia Ficina jako przedstawienie hermetycznych praktyk odnowy człowieka

---

Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica nr 24, 19-43

---

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Magdalena Olejnik

Uniwersytet Łódzki

### **A DE VITA COELITUS COMPARANDA MARSILIA FICINA JAKO PRZEDSTAWIENIE HERMETYCZNYCH PRAKTYK ODNOWY CZŁOWIEKA**

Marsilio Ficino jest przede wszystkim znany jako znakomity tłumacz i komentator dzieł Platona i Plotyna, zbyt rzadko jednak bywa przedstawiany jako oryginalny myśliciel, który zainspirowany myślą tych filozofów i późniejszego neoplatonizmu, odnalazł jej nowy sens na podstawie odmiennego kontekstu intelektualnego, w którym zasadniczą rolę odegrał hermetyzm. Ukazuje to, jak wielkie znaczenie dla filozofii stanowi tradycja intelektualna, odnośnienie teorii, które zostały sformułowane przez innych, do własnego sposobu doświadczania świata. W dialogu z historią filozofii podstawowe idee, z konieczności, zmieniają swoją formę i funkcje, a w konsekwencji filozoficzna tradycja rozrasta się. Ficino akceptował pewne idee z przeszłości, ale wpisywał je w nowy kontekst kulturowy, dzięki czemu filozoficzna tradycja w sposób ciągły została dopasowana do zmieniających się pytań i problemów (Kristeller 1943, ss. 3 i n.).

#### 1. ŹRÓDŁA *DE VITA COELITUS COMPARANDA*

Ficino twierdzi, że trzecia księga *De vita* została skomponowana jako komentarz do księgi Plotyna, której tematem są operacje magiczne, polegające na ściąganiu niebiańskich darów do świata podksiężycowego (Ficino 1989 ss. 236–239 [529]<sup>1</sup>). *De vita coelitus comparanda*, jako komentarz do fragmentu *Ennead*, który Ficino zatytułował *De favore coelitus hauriendo*, imituje (rzekomy) Plotyński tytuł. Jednakże ów tytuł nie pojawia się ani w Ficina tłumaczeniu Plotyna, ani też w jego komentarzu. Kristeller i Garin uznają, że *De favore coelitus hauriendo* oznacza *Enneadę* 4.3.11, w której Plotyn wzmiankuje na temat praktyki ożywiania posągów. Walker twierdzi zaś, że trzecia księga *De*

---

<sup>1</sup> W nawiasach kwadratowych podana została numeracja stron z wydania: Basel 1576, Opera omnia, na które przed 1989 rokiem powoływała się większość badaczy.

*vita* może być także interpretowana jako komentarz do *Enneady* 4.4.30–42 (Kaske, Clark 1989, ss. 25 in.).

Granica pomiędzy komentarzami a oryginalnymi pracami nie była w średniowieczu i renesansie wyraźnie zarysowana, a pisanie komentarzy było powszechną praktyką literacką. *De vita coelitus comparanda* jest nie tyle komentarzem do samych *Ennead*, co raczej do kwestii w nich poruszanych. Ficino przyznaje nadrzędną wartość magii i astrologii — czego Plotyn nie czyni — i próbuje usprawiedliwić obydwie poprzez wprowadzenie pojęcia kosmicznego ducha, które również było w tej filozofii nieobecne. Pomimo, iż Ficino zarysowuje Plotyńskie analogie do odbić i sympatetycznych wibracji, podkreśla ogromną wagę nieosobowego ducha kosmicznego czy wręcz demonów — osobowych duchów kosmicznych, które mogą kierować się świadomym aktem woli — ujawniając tym samym mocno odczuwaną potrzebę mediatora przenoszącego niebiańskie moce do świata podksiężycowego (*tamże*, s. 49–50). Na tejsze właśnie potrzeby wprowadzenia pośrednika astralnego wpływu opiera się rozróżnienie czysto naturalnej i sympatetycznej magii (działającej jakby automatycznie, wspomianej przez Plotyna w *Enneadzie* 4.4.26–44) od magii przedstawionej w *De vita coelitus comparanda*, która płynnie przechodzi od naturalnej do ceremonialnej<sup>2</sup>, gdy Ficino odwołuje się do demonicznych czynników mediatyzujących (Kaske, Clark 1989, s. 48). Podkreślenie roli pośredników w przekazywaniu astralnego wpływu kryje w sobie założenie ogromnej mocy umysłu działającego (*tamże*, s. 51), któremu, poprzez dopasowanie się do natury tychże pośredników, zostaje udzielona ich moc.

W neoplatonizmie „demon” (*daemon*) był terminem oznaczającym byty duchowe bez ich kwalifikacji moralnej. W chrześcijaństwie pojęcie to odnosiło się do upadłych aniołów, zatem miało zdecydowanie negatywne zabarwienie. W pierwszej i drugiej księdze *De vita* termin „demon” występuje rzadko, jeśli zaś się pojawia, to w ortodoksyjnym chrześcijańskim znaczeniu. Natomiast w *De vita coelitus comparanda* Ficino wspomina o demonach wielokrotnie, często w aprobujący sposób (*tamże*, s. 62). Można przeto domniemywać, iż z tego właśnie powodu dwie pierwsze księgi występują jako oryginalne dzieła, w których autor wypowiada się we własnym imieniu, zaś trzecia księga jest określona tylko jako komentarz, pozwalający ukryć własne, lecz niezgodne z ortodoksyjnym chrześcijaństwem, poglądy pod imieniem kogoś innego (*tamże*, ss. 64 i n.).

Trzecia księga *De vita* nie jest komentarzem do Plotyna w ogólności, lecz do tych fragmentów *Ennead*, które mówią o ściąganiu niebiańskich mocy do

---

<sup>2</sup> Magia naturalna, w przeciwieństwie do demonicznej, opiera się na „[...]ściśle naturalnych związkach sił elementarnych, bez przywołania interwencji duchów, to jest sił o charakterze antropomorficznym” (Zambelli 1994, s. 16).

świata podksiężycowego. Pod koniec XXVI rozdziału Ficino przyznaje, iż w tym fragmencie *Ennead*, do którego *De vita coelitus comparanda* jest komentarzem, Plotyn jedynie powtarza to, co Hermes powiedział w *Asklepiosie* (Ficino 1989, s. 389 [571]). W konsekwencji *De vita coelitus comparanda* jest przede wszystkim komentarzem do *Asklepiosa*, w którym mowa jest o ożywianiu posągów, a dopiero wtórnie do Plotyna (Yates 1964, s. 66). Ficino przedstawiając magię *Asklepiosa* — zdecydowaną demoniczną w swoich metodach — próbuje ją usprawiedliwić poprzez nadanie jej statusu czysto naturalnej, „spirytualnej” magii. Owo usprawiedliwienie jest jednakże „bardziej programowe niż rzeczywiste” (Zambelli 1994, s. 33).

Teza mówiąca, że *De vita coelitus comparanda* jest przede wszystkim komentarzem do *Asklepiosa* czy też oryginalnym dziełem inspirowanym w pierwszym rzędzie hermetycznym *Asklepiosem*, jest potwierdzona przez teorię *prisca theologia*, mówiącą o pobożności i starożytności Hermesa Trismegistosa (Yates 1964, s. 58). W świetle tej teorii liczne autorytety, na które powołuje się Ficino w *De vita coelitus comparanda*, tworzą łańcuch rozpoczynający się od Hermesa, który „był pierwszym, który przeniósł naukę z ziemi do nieba, tworząc filozofię i teologię” (Garin 1987, s. 92). A zatem „*prisca theologia* stanowi nie tylko tkankę łączącą rozmaite wiary i doktryny, lecz także złotą nić, która wiąże różne momenty aktywnego poszukiwania przez człowieka ponownego totalnego zjednoczenia” (*tamże*, s. 93). Autorytet Platona i starożytnych neoplatoników zostaje ugruntowany poprzez wskazanie na postać Hermesa, który uznawany był przez renesansowych neoplatoników za „zwiastun «Syna Bożego»” (Yates 1964, s. 58), a także objawił to, do czego nawiązywali Pitagoras, Platon, Plotyn i późniejsi neoplatonicy. Uznając boskość Hermesa, Ficino twierdzi w *Argumentum* (wstępie do tłumaczenia *Corpus Hermeticum*), że „spośród wielu dzieł Hermesa dwa są «boskie»”: jednym z nich jest *Asklepios*, drugim zaś *Poimandres* (*tamże*, s. 40).

Ficino we wstępie do *De vita*, zadedykowanym Lorenzowi de Medici, podkreślając swoje zainteresowanie zarówno „medycyną duszy”, jak też „medycyną ciała”, wymienia swoich dwóch ojców: *Ficinum medicum* i *Cosmum Medicem* i twierdzi, iż „*ex illo natus sum, ex isto renatus*”. Pierwszy poświęcił go Galenowi, drugi zaś boskiemu Platonowi. W ramach podziękowań dla swojego duchowego ojca, skomponował *Theologia Platonica*, zaś dla swego ojca wprowadzającego go w nauki dotyczące cielesności napisał *De vita sana* oraz *De vita longa*. Ficino twierdzi, iż ludzie uczeni, dla których te dwie księgi *De vita* miały stanowić swoisty przewodnik medyczny, nie mieli zaufania do środków leczniczych natury czysto „ziemnej”. Z tego powodu dodał, rzekomo na samym końcu *De vita coelitus comparanda*: „ażeby z samego żyjącego ciała świata mogło być czerpane bardziej intensywne życie” (Ficino 1989, ss. 102–105 [493 i n.]). Ficino podaje fałszywą chronologię powstania trzech ksiąg *De vita*, faktycznie bowiem *De vita longa* powstała jako ostatnia (Kaske, Clark

1989, s. 410). Cóż to może oznaczać? Dwie pierwsze księgi zasadniczo różnią się od trzeciej, fragmenty dotyczące astrologii występują tam śladowo, a o magii w ogóle nie można w ich przypadku mówić. Trzecia księga „jest bardziej filozoficzna i tajemna”, a jej autor został oskarżony o wygłaszanie herezji i praktykowanie ceremonialnej, demonicznej magii. Ficino twierdząc, iż *De vita coelitus comparanda* powstała jako ostatnia i jedynie jako odpowiedź na medyczne zapotrzebowania czytelników, jako wyraz troski o sprawy związane z cielesnością, broni się przed oskarżeniami o powrót do pogańskiej religijności (*tamże*, s. 4). Umieszczenie *De vita coelitus comparanda* na końcu, czyli w wieńczącym miejscu, może oznaczać, iż stanowi ona dla swego autora księgę fundamentalną, najbliższą jego sercu (*tamże*, s. 57).

## 2. DE VITA COELITUS COMPARANDA JAKO TRAKTAT O CHARAKTERZE RELIGIJNYM

Znaczna część *De vita* może być uznana, jak twierdzi sam autor, za traktat medyczny. Średniowieczne i renesansowe traktaty medyczne czyniły szeroki użytek z astrologii. Niemniej jednak rodzaj magii opierający się na wyobraźni symbolicznej, włączający użycie talizmanów i muzyki, nie może być uznany za czysto medyczną praktykę, oddzieloną od religii. Dając medyczne rady, Ficino sugeruje, choć nie chce tego powiedzieć wprost i oficjalnie, coś więcej, mianowicie to, że jego magia sama w sobie jest rodzajem religii (Walker 1958, s. 30; zob. Yates 1964 ss. 62–82) i jako taka podejmuje eschatologiczną kwestię odrodzenia człowieka, co postaram się wykazać w dalszej części artykułu.

Religijny charakter magii Ficina zasugerowany jest już we wstępie do *De vita*. Ficino czyniąc Dionizosa — najwyższego przewodnika kapłanów — swym przewodnikiem i jednocześnie wyzwolicielem wszystkich ludzi, określa tym samym cel własnych działań — wyzwolenie, które niewątpliwie ma charakter religijny (Ficino 1989, ss. 102 i n. [493]). Uczynienie Dionizosa naczelną figurą eschatologiczną sygnalizuje, iż kluczowe pojęcie całej *De vita coelitus comparanda* — pojęcie życia — ma charakter religijny, a nie cielesny czy medyczny, czyli jednostkowy i określony (zob. Kerényi 1997). Wszyscy ci, którzy oddają się pod przewodnictwo Dionizosa, muszą doświadczyć tego samego, co on sam, czyli narodzić się na nowo, doświadczyć odrodzenia poprzez wypełnienie swego umysłu bogiem (Ficino 1989, ss. 102 i n. [493]).

O tym, czy mag używa pewnych sił w sposób czysto medyczny, ażeby uzyskać konkretne, materialne korzyści dla siebie, czy też używa ich religijnie, tak jak w kapłańskiej magii w *Asklepiosie*, ażeby mieć wgląd w boskie moce w naturze, decydują przede wszystkim stosowane przez niego metody oraz przyjęta metafizyczna struktura rzeczywistości, stanowiąca kontekst i wyjaśnienie dla zastosowanych metod (Yates 1964, s. 45).

## 2.1. STRUKTURA RZECZYWISTOŚCI

Ficino umieszcza szkic neoplatońskiej teorii przed wzmiankami o magii. Wydaje się, że dla usprawiedliwienia swych praktyk przed oskarżeniami o ich demoniczny charakter, przedstawia neoplatońską filozofię, dzięki której magia miała działać tylko jako „światowa”, a nie demoniczna (*tamże*, s. 72). Neoplatońska podstawa ma pokazać, jak wierzył Ficino, że „starożytni mędrcy i współcześni [mu] użytkownicy talizmanów nie inwokowali demonów, lecz mieli głębokie zrozumienie natury Wszystkiego i stopni, przez które odbicia Boskich Idei schodziły do świata poniżej” (*tamże*, s. 66).

Dusza świata, będąc pierwszą hipostazą uczestniczącą w ruchu, w sposób ciągły łączy nieruchomy intelekt i ciało. Dusza jest *primum mobile*, stanowi niezwykle dynamiczny czynnik, który przenika wszystko całkowicie. Racje załączkowe<sup>3</sup> znajdujące się w duszy odpowiadają ideom w umyśle i odzwierciedlają je. Tym racjom odpowiadają materialne formy w ciele świata, gatunki od nich zależące i przez nie kształtowane. Zatem, poprzez racje załączkowe, gatunki stanowią odbicie odbicia idei. Dzięki temu materialne formy, jeśli ulegną zniszczeniu, mogą być ponownie kształtowane poprzez ściągnięcie do materii boskich wpływów. Intelekt, jako że jest nieruchomy, nie może być przyciągany do materii, bowiem, to, co jest od niej całkowicie odseparowane, nie może być przez nią przyciągane. W zasadzie dusza także nie może być przyciągana przez materialne formy, tak jakby były one czymś nadrzędnym względem niej lub miały nad nią władzę, pozwalającą ją zniewolić, gdyż to sama dusza kształtuje „przynętę”, „ażeby być przez nią przyciągana i chętnie w tychże materialnych formach zamieszkuje”. Zgodność pomiędzy racjami a niższymi formami Zoroaster określił jako „boskie wabiki”, Synezyjusz zaś jako „magiczne przynęty” (Yates 1964, s. 64; Ficino 1989, ss. 242–249 [531–533]). Dusza poprzez racje załączkowe jest skierowana ku materii i spełnia swą funkcję wytwórczą, z drugiej strony zaś, posiada także umysł czy intelekt, skierowany ku najwyższemu intelektowi i dzięki tym wzorcowym racjom spełnia swą funkcję poznawczą. Konstruuje ona to, co niebiańskie, zaś w tym, co niebiańskie, zawarte są na wyższym stopniu wszelkie gatunki rzeczy ze świata podksiężycowego. Dusza świata obejmuje sobą także wszelkie planetarne i demoniczne dusze (Ficino 1989, ss. 242–245 [531 i n.]).

Ficino, powołując się na Hermesa Trismegistosa, umieszcza demony nie wśród „*numina penitus segregata*”<sup>4</sup>, lecz poniżej, w ożywionym świecie,

---

<sup>3</sup> Szerzej na temat roli *rationes seminales* w europejskiej tradycji filozoficznej pisze E. Gilson (zob. Gilson 1953, ss. 269–273).

<sup>4</sup> Termin ten oznacza boskość oddzieloną od natury, odnosi się do tego, co ponadnaturalne, pozbawione jakiegokolwiek cielesności, nawet tej subtelnej. Termin odnosi się do samych idei w umyśle Boga lub (w przybliżeniu), zgodnie z tradycją scholastyczną, aniołów jako przynależących do sfery intelektualnej, wyższych bytów duchowych, pozbawionych ciała.

bowiem według niego posiadają one subtelne, lecz mimo to materialne ciała (Ficino 1989, ss. 388 i n. [571]; Kaske, Clark 1989, s. 430). W ten sposób odżegnuje się od zastosowania „*numina separata*” w swojej magii, choć nie rezygnuje z czynników demonicznych. W terminologii św. Tomasza pojęcie „*substantiae separatae*” oznacza anioły, także te upadłe. Ficino nie stosuje tego pojęcia, chcąc uniknąć porównań ze scholastyczną upadłą *substantiae separatae*, która była czynnikiem złej magii albo też chcąc wyprzeć się stosowania wyższej teurgii, propagowanej przez niektórych neoplatoników (Kaske, Clark 1989, s. 430). Neoplatońskie inteligencje czy intelektualni bogowie zostają sprowadzeni do niebios, do ożywionego, światowego porządku, do części duszy świata — jej intelektualnych form, czyli racji wzorcowych (*tamże*, s. 431).

Pomiędzy ciałem a duszą świata, jako że są odmiennej natury, „przepływa” duch — *spiritus mundi*, którego funkcją jest przekazywanie życia z duszy do ciała. „(...) [Dusza świata] zdradza ducha wraz z gwiazdami w pierwszej instancji (mówiąc językiem Platona czy raczej Plotyna), jak gdyby była brzemenna swą własną generującą mocą” (*tamże*, ss. 256 i n. [535]). Ficino określa owego ducha jako „(...) *corpus tenuissimum, quasi non corpus et quasi iam anima, item quasi non anima et quasi iam corpus*” (Ficino 1989, s. 256 [535]). W mocy owego *corpus tenuissimum* zawiera się bardzo mało ziemskiej natury, najwięcej zaś stałego ognia (*igneae stellaris*) (*tamże*, ss. 256 i n. [535])<sup>5</sup>. Walker sugeruje, że źródłem tego pojęcia jest neoplatońskie ciało astralne, czyli „eteryczny wehikuł, który służy schodzeniu duszy do ziemskiego ciała przez różne gwiazdy i sfery”. Astralne ciało stanowiło dla neoplatoników pojęcie o charakterze religijnym, wyjaśniające teurgiczne praktyki, czyli rytualne metody zbliżania się do boskości — takie jak oczyszczanie czy inkantacje (Walker 1958, ss. 38 i n.).

Neoplatońska kosmologia i kosmografia posiada pewne religijne implikacje. Ficino opisując strukturę wszechświata, przedstawia taką koncepcję, której metaforycznym ujęciem jest „wielki łańcuch bytu” i „szereg zwierciadeł” (Lovejoy 1999, s. 71). Owa koncepcja, opierająca się na zasadzie ciągłości i gradacji, „zmierzała (...) do złagodzenia (choć nie doszło do przewyciężenia) ostrego dualizmu ciała i ducha”, dzięki czemu można było przyjąć ideę sprzężenia dwóch światów: duchowego i cielesnego (*tamże*, s. 91).

Wszystko ze świata zmysłowego, czyli z ciała świata, ma swój udział w najwyższej rzeczywistości (*tamże*, s. 102). Kosmos jako całość jest przeniknięty boskim życiem, jest zarówno fizyczny, jak duchowy. „*Et quod maximum est, mundus animal in se magis unum est quam quodvis aliud animal, si modo est animal perfectissimum*” (Ficino 1989, s. 250 [533]; por. Plotyn 1959, 4.4.32, s. 111). Jeżeli wszechświat jako całość jest ożywiony, to także każda jego część posiada w sobie życie. Rzeczy nieorganiczne, takie jak kamienie czy

---

<sup>5</sup> Ficino uznaje różne rodzaje ognia: podziemny (*subterraneanum*), ziemski (*terrestium*), gwiazdny (*stellar*) — (Kaske, Clark 1989, s. 434).

metale, także żyją, choć nie swoim własnym życiem, lecz życiem wspólnym całego wszechświata. To uniwersalne życie najbardziej zintensyfikowaną i doskonałą postać przyjmuje ponad ziemią w ciałach subtelniejszych, „(...) które są bliżej Duszy” (Ficino 1989, s. 288–289 [544]). Niebo jest boskim małżonkiem ziemi — „*cum uxore non coit, sed solis siderum suorum quasi oculorum radiis undique lustrat uxorem; lustrando fecundat procreatque viventia*” (*tamże*, s. 400 [574]).

Ficino z boskości kosmosu wywodzi boskość ziemi. Powołując się na Pitagorasa i platoników, uznaje, że niebiańskie promienie największą moc mają w centrum ziemi, gdyż przenikają do niego prostopadle ze wszystkich stron. Poprzez intensywne przenikanie owych promieni tworzywo ziemi staje się zaognione, ten ogień zaś jest rozszczepiany we wszystkich kierunkach. „Ogień, który wydycha centrum ziemi jest nazywany ogniem Westy, jako że uznano ją za samo życie oraz patronkę boskości ziemi” (*tamże*, ss. 321, 323 [547]). Promienie, które powodują powstanie tego ziemskiego ognia, są dostępne zmysłom poprzez skutki, które wywołują, takie jak oświetlanie, ogrzewanie, topnienie. Jednakże funkcja tych promieni nie sprowadza się tylko do tego, co zmysłowo dostępne. Otóż „*virtutes rerum occultas, quae speciales a medicis nominantur, non ab elementalibus natura fieri, sed coelesti*” (*tamże*, s. 322 [553]). W rzeczach ziemskich, za sprawą niebiańskich promieni, znajdują się tajemne, niedostępne zmysłom moce. Owe *virtutes occultas* są przenoszone poprzez *spiritus mundi* do ludzkiego ducha, bowiem jest on najbardziej podobny do niebiańskich promieni, przez co wchłania najwięcej ich mocy (*tamże*, ss. 322 i n. [553]).

Struktura wszechświata jest tak spójna, że niebiańskie rzeczy znajdują się także w ziemi (choć na ziemski, czyli bardziej rozproszony sposób), a ziemskie — w niebiosach na sposób niebiański (*tamże*, s. 319 [552]). Nieustanne wpływy planetarne na świat podksiężycowy implikują harmonijne zbieżności w całym kosmosie. Ten kosmos ponadto, jako że stanowi replikę idei w boskim umyśle, jest zharmonizowany z tym, co ponadkosmiczne — z najwyższym umysłem stojącym ponad duszą.

Zasada pełności i ciągłości drabiny bytu wymaga przyjęcia istnienia pewnych bytów duchowych. Owa zasada stanowi „główny powód podawany na usprawiedliwienie wiary w «stworzenia duchowe»” (Lovejoy 1999, s. 92). Płaszczyzna duchowa, obejmująca dusze planetarne i demoniczne oraz fizyczna „układają się paralelnie, tak, że jedna jest znakiem i symbolem drugiej” (Garin 1992, s. 62). „Boskie siły niebios, ujawniając swe intencje i zapowiadając przyszłość, posługują się ciałami, figurami i ruchami gwiazd (...), jak gdyby były one gestami i znakami. Konfiguracje niebieskie są jak litery w księdze, która wyraża boskie idee” (*tamże*, s. 62). W *Theologia Platonica* Ficino kreśli duchową topografię niebios:



We wszystkich sferach przebywają dusze rozumne, uporządkowane stopniowo wedle ich godności. Ale jedyną duszę całej tej maszyny Platon nazywa Jowiszem, a dwanaście dusz dwunastu sfer nazywa dwunastoma bogami z orszaku Jowisza. Podobnie najczystszych częściom sfer przypisuje dusze obdarzone rozumem, to jest gwiazdom i planetom, które nazywa też bogami (za: Garin 1992, s. 62).

Cóż to oznacza? Paralelizm czy odpowiedniość płaszczyzny duchowej i materialnej służy zakwestionowaniu zależności ludzkiego umysłu od ciał niebieskich.

„Nie poszerzaj granic przeznaczenia”, powtarza [Ficino] za *Wyroczniami chaldejskimi* i za Plethonem, (...) wystarczy zależność umysłu od umysłów niebieskich (*tamże*, s. 64).

Neoplatońska kosmologia, przedstawiająca teorię emanacji, implikuje pojęcie „samotranscendującej się płodności” (Lovejoy 1999, s. 56). Jednakże w neoplatonizmie i w myśli średniowiecznej istniał konflikt pomiędzy jednością, pełnią i samowystarczalnością Boga, a samoprzekraczaniem i udzielaniem się boskiej natury. Ów konflikt ukazuje się, gdy dokonujemy rozróżnienia pomiędzy Bogiem jako celem, a Bogiem jako źródłem (*tamże*, ss. 94 i n.). Te dwie koncepcje boskości milcząco zakładają odmienne teorie wartości. Otóż koncepcja boskości jako samowystarczalnej pełni, uznaje za nadrzędną wartość odwrócenia się od wszelkiego stworzenia i kontemplowanie „niepodzielnej boskiej istoty”. Ten sposób myślenia, bliższy chrześcijańskiej filozofii średniowiecza (*tamże*, s. 96), przedstawia „zaświatowy” typ filozofii, poszukującej przedmiotu kontemplacji w „«wyższym» królestwie bytu, różniącym się od niższego swą istotową naturą, a nie tylko stopniem i szczegółami” (*tamże*, s. 31). Filozofia, która przesuwając akcent z pojęcia samowystarczalnej i pełnej boskości na pojęcie boskości samorozprzestrzeniającej się, zakłada, iż „dochodzenie do najwyższego dobra” jest stopniowe, analogiczne do „zstępującej drogi”, przez którą przechodzi bóstwo. Inaczej mówiąc, „ustopniowany szereg stworzeń, na które przelewa się i spływa boskie życie, można ujmować również jako stopnie, po których człowiek wstępuje ku boskiemu życiu w jego samowystarczalnej pełni” (*tamże*, ss. 102 i n.). Człowiek może zbliżyć się do Boga poprzez kontemplację rzeczy stworzonych, o ile niższe stopnie bytu są traktowane tylko jako środki do przejścia ku temu, co wyżej (*tamże*). Ta właśnie koncepcja nadaje szczególną wartość badaniom przyrodniczym, jako że mogą one stanowić, w pewnym sensie, sposób kontemplacji najwyższej rzeczywistości (*tamże*, s. 102). Pomimo zaakcentowania pojęcia boskości jako twórczej energii manifestującej się w świecie, Ficino, w pewnym stopniu, „uległ pokusie akosmizmu, od czego (...) nie był daleki żaden filozof tradycji platońskiej” (*tamże*, s. 137), uznając także transcendencję Boga. Boskość jednocześnie pozostaje w sobie jakby

w „zwiniełej postaci” oraz udziela swej mocy tożsamej z jej substancją jakby „rozwijając swoją postać”.

Ficino twierdzi, że bez względu na to, którą wersję kosmologii przyjmiemy, Plotyńską — ciało świata i ziemskie rzeczy pochodzą bezpośrednio od duszy świata, czy też chrześcijańską — ciało świata i dusza pochodzą od Boga, świat jest żywym i zjednoczonym organizmem, w którego niebiańskim życiu możemy uczestniczyć poprzez określone operacje magiczne (Ficino 1989, ss. 258 i n. [536]). Ficino na początku *De vita coelitus comparanda* opisuje jednakże neoplatoński sposób kreacji rzeczy, który wyklucza chrześcijańskie stworzenie *ex nihilo*. To właśnie neoplatońska metafizyka stanowi fundament dla jego magii, a ponadto sugeruje także jej zdecydowanie religijny charakter, a tym samym określony kształt eschatologii. Wydaje się, iż Ficino uświadamia sobie konsekwencje wynikające z przyjęcia filozofii neoplatońskiej czy teologii chrześcijańskiej, choć nie wyraża ich *explicite*, a wręcz próbuje zasugerować, iż konsekwencje tych dwóch stanowisk nie różnią się zasadniczo od siebie. Sądzę, że nie jest to świadome kamuflowanie rzeczywistych poglądów, lecz wyraz napięcia, z którym zmagą się jego myśl, dążąc do syntezy filozofii pogańskiej i chrześcijańskiej. Zasadnicza różnica pomiędzy tymi dwoma typami filozofii polega na tym, iż pierwsza uznaje proces emanacji za konieczny, zaś według drugiej świat jest wynikiem wolnego wyboru Boga (Lovejoy 1999, s. 72). W neoplatońskim założeniu tkwi przekonanie, iż nie ma wieczności bez jej tożsamości z tym, co naturalne. Dzięki takiemu założeniu, naturze zostaje przypisana realność, nieprzygodność i wieczność, a tym samym staje się ona właśnie istotnym czynnikiem wpływającym na kształt eschatologii (taki sposób myślenia, ogólnie mówiąc, obcy był średniowiecznym, „zaświatowym” teologom oraz gnostykom). Takie nastawienie charakteryzuje raczej postplotyńskich neoplatoników, niż samego Plotyna. Twierdzenie, iż nawet Bóg jest ograniczony przez konieczność — totalna herezja na gruncie chrześcijańskim — oznacza, że w samym Bogu „tkwi prawdziwa konieczność prawdziwego istnienia wszystkich możliwych rzeczy w maksymalnym możliwym stopniu różnorodności” (*tamże*, s. 138). Owo twierdzenie podkreśla wartość drogi do Boga poprzez stopniowalne ślady jego ekspresji. Poszczególne poziomy rzeczywistości posiadają wartość nie tylko jako „stopnie do przezwyciężenia”, lecz także same w sobie, gdyż w każdym z nich wyraża się Bóg, który w swym obrazie umieszcza samego siebie.

Niezrozumiały dla współczesnego człowieka sposób myślenia renesansowych neoplatoników polega na tym, że obraz stanowi rzeczywistą część pierwotnego bóstwa (Jonas 1994, s. 170). I tak racje załączkowe w duszy, będące odbiciem idei w umyśle, oraz gatunki, będące obrazem racji załączkowych, a zatem obrazem obrazu idei w materii, stanowią rzeczywistą część samego, manifestującego się bóstwa. Założenie substancjalności odbicia sprawia, iż niebiańskie wizerunki, wyprodukowane przez człowieka, uzyskują

swoje własne, określone miejsce w kosmologii „*mens, anima mundi, corpus mundi*” (Yates 1964, s. 66).

Kosmos jako wyobrażenie Boga — *imago Dei*<sup>6</sup>, który w swym wizerunku umieścił samego siebie, staje się bytem teologicznym, choć w sposób najczystszy boskość kosmosu reprezentują sfery niebieskie. Planety są miejscami przebywania bogów, znakami Boga, narzędziami jego ujawnienia, skupiają w sobie najbardziej zintensyfikowaną postać życia. Idolizacja istnienia (z łac. *idolum* — cień, obraz, wyobrażenie) polega na tym, że byt, czyli wszystko, co istnieje, wskazuje samym sobą na coś innego, jest znakiem tajemniczej obecności, bowiem w tej sieci stanów bytowych rozsiana jest boskość. Niebo i ziemia nie stanowią dwóch odrębnych światów, wskazują tylko na różne stany bytu, różne sposoby ekspresji Boga. Celem religijnych praktyk magicznych jest przywołanie takiego stanu bytu, który byłby w najwyższym stopniu oznaczony obecnością bóstwa.

Świat dąży do scalenia się w jedność, ożywiony jest pragnieniem połączenia się w jedność, gdyż jest to jego naturalny stan. Owo pragnienie czy dążenie jest metaforycznie zilustrowane przez Ficina, powołującego się na Orfeusza, poprzez określenie świata jako stworzenia męskiego i żeńskiego zarazem, które wszędzie łączy się ze sobą we wzajemnej miłości swych członków. Owa więź jest przyrodzona poprzez najwyższy umysł, który poprzez ożywiająca wszystko duszę łączy się, w pewnym sensie, z ciałem (Ficino 1989, ss. 386 i n. [571]). Jeżeli Bóg wyraża siebie w świecie, to oznacza to, iż poprzez swoją ekspresję wiecznie dąży do stanu swojej pierwotnej jedności. Owa boska dialektyka, odnosząca się do procesu wiecznego stawania się, jest wywiedziona z samej natury Boga. Prawdziwa i niezbywalna wielość istnieje przeto w boskiej naturze, bowiem wszechświat stanowi nie tylko tchnienie Boga, lecz także jego strukturę.

## 2.2. MIEJSCE CZŁOWIEKA W UNIWERSUM

Jakie miejsce w tym powszechnym stawaniu się, będącym manifestowaniem się Boga, zajmuje człowiek? Człowiek może posiadać wiedzę o Bogu. Ta wiedza jest stopniowalna, podobnie jak stopniowane są ontyczne płaszczyzny. Najwyższy stopień wiedzy o Bogu polega na myśleniu go w taki sposób, jak on sam siebie myśli, czyli poprzez jedną najbardziej uniwersalną ideę bytu (Kristeller 1943, s. 252<sup>7</sup>). Poprzez akt najwyższej kontemplacji umysłu człowiek wszystko spostrzega jako jedno, a tym samym Bóg rozproszony w kosmosie, w sieci różnych stanów bytowych, jakby wraca do siebie, do swojej pierwotnej jedności.

---

<sup>6</sup> *Imago Dei* w człowieku od wieków było traktowane nie jako „odciśnięcie stempla”, lecz jako dynamiczna siła (por. Jung 1989, s. 453).

<sup>7</sup> Na podstawie: Marsilius Ficinus, *Opera omnia*. 2 vols., Basel, 1561.

Zdobywanie wiedzy o Bogu polega zatem na syntetyzowaniu treści na coraz wyższych poziomach jedności.

Zdolność człowieka do osiągnięcia tego najwyższego poznania Boga, które jest tym samym, co poznanie Boga przez niego samego, czego wyrazem jest *mens*, zakłada, iż w człowieku jest pewien organ, który poprzez odpowiednie praktyki, wznosi się na boski szczebel. Dla Ficina „wiedza o Bogu (...) jest osiągnięta nie poprzez własną moc duszy, lecz poprzez aktywne działanie Boga” (*tamże*, s. 248). Wydaje się, iż to aktywne boskie działanie, dzięki któremu dusza może maksymalnie zbliżyć się do Boga, można rozumieć jako wchłanianie kosmicznej siły poprzez określone praktyki magiczne. Jeżeli sam Bóg wyraża się w kosmosie, to wchłanianie kosmicznej siły przez człowieka, czy raczej jej udzielanie człowiekowi, jest procesem oświecania, iluminowania go. W procesie tym jednak człowiek nie jest bierny, podległy jedynie wpływowi łaski, a bez udziału jego woli, lecz staje się podmiotem aktywnym, którego działanie „prowokuje” otwarcie i ukierunkowanie strumienia boskiej iluminacji.

Człowiek może poznać Boga za pomocą swego najwyższego organu, umysłu, przeto, przy założeniu, iż na umysł może działać tylko umysł, wchłania on kosmiczną moc pochodzącą od innych, niebiańskich umysłów. Umysł człowieka nie różni się jednak zasadniczo od niebiańskich, bowiem gdyby tak było, nie mogłoby zachodzić między nimi oddziaływanie. Zarówno w boskim, jak i w „niższych” intelektach jest zawarta całość idei. Ich przekazywanie jest zobrazowane w formie boskiego promienia, który, począwszy od Boga, przechodzi przez porządek innych bytów intelektualnych, aż do ludzkiej duszy. W ten oto sposób, ów promień rozprzestrzenia się od porządku doskonałej jedności w Bogu, do coraz bardziej zwiększającej się wielości (*tamże*, s. 252). „Przedmiot kontemplacji jest ten sam dla wszystkich inteligencji, jednakże narzędzia poznania, a zatem także metafizyczna wartość wiedzy, różnią się zgodnie ze stopniem określonego intelektu” (*tamże*, s. 252). I tak na przykład: „Bóg myśli siebie i wszystkie idee poprzez jedną najbardziej uniwersalną ideę bytu”. Niższy poziom inteligencji „potrzebuje już do zrozumienia wszystkich idei dwóch form, substancji i przypadłości”. Ludzka dusza zaś, „zawiera tak wiele form, jak wiele jest naturalnych gatunków stworzonych rzeczy” (*tamże*, s. 252). Ludzki umysł, czerpiąc moc niebiańskich umysłów, przejmuje także metafizyczną wartość ich wiedzy i wznosi się na szczeblach poznania samych idei, zmierzając do najwyższego stopnia poznania. Umysł myśli poprzez światło Boga, które wyraża się w świecie. Bóg stanowi przeto centrum rozważań ontologicznych i epistemologicznych. Z jednej strony bowiem, wyraża się on w świecie substancjalnie, a nie tylko symbolicznie, z drugiej zaś, wszelka wiedza jest bezpośrednio lub pośrednio odniesiona do niego. Ludzki umysł zna tylko boskie światło, choć wydaje mu się, że zna różne rzeczy, bowiem myśli to boskie światło poprzez różne idee i pojęcia rzeczy emanujące z niego. Wszelka

wiedza jest przeto wstępem czy przygotowaniem, przynajmniej potencjalnie, do czystej percepcji Boga (*tamże*, s. 253).

### 2.3 MAGIA JAKO FORMA RELIGIJNEGO DOŚWIADCZENIA

Niebiańskie byty duchowe, które w najwyższym stopniu są oznaczone obecnością Boga, tak jak on, są bytami przede wszystkim „umysłowymi”, czyli zdolnymi do aktu poznania. Inaczej mówiąc, najwyższy stan bytu, w którym obecność bóstwa jest maksymalnie zintensyfikowana, to stan „umysłowy”, niższe stopnie stanowią już osłabienie płaszczyzny bytu. Wszelkie zabiegi magiczne, do których oficjalnie przyznaje się Ficino, mają charakter naturalny, czyli ograniczają się do sfery ducha i niższych sfer duszy ludzkiej (Walker 1958, ss. 76, 78). Wykazanie, że magia Ficina ma charakter demoniczny czy ceremonialny, odnoszący się do wyższych bytów umysłowych, stanowiłoby argument na rzecz religijnego charakteru jego magii oraz na rzecz boskości człowieka mogącego poznać samego Boga i zjednoczyć się z nim. W dalszej części rozważań postaram się, podążając tropem myśli D.P. Walkera, wykazać demoniczny, religijny charakter magii Ficina. Zanim jednak do tego przejdę, spróbuje pokazać, że także „spirytualną” magię Ficina można interpretować w kategoriach religijnych, a nie tylko medycznych, o ile uwzględni się teocentryczny charakter jego epistemologii.

#### 2.3.1. MAGIA NATURALNA

Duch jest siedzibą imaginacji (wyobraźni), a więc niższej części duszy. Jej funkcją jest łączenie wrażeń pochodzących ze zmysłów. Wytwarza ona konkretne wyobrażenia, które następnie wyższa część duszy — fantazja — nazywa. Wyobrażenia fantazji stanowią rodzaj przedkonceptualnych (czyli przed „obróbką” myśli) określeń i są nazywane „intencjami”, zgodnie ze scholastyczną tradycją (Kristeller 1943, s. 235). Ostatnim etapem syntetyzowania treści jest myśl, bez niej nie można mówić nawet o „realnej wiedzy o empirycznych obiektach” (*tamże*, s. 236), bowiem dopiero przedmiotem myśli staje się uniwersalność w rzeczach. „Ogólność jest (...) wspólną naturą nieodłączną od indywidualnego konkretnego obiektu i zawartą w nim. Ta ogólność w rzeczach jest realnym przedmiotem myśli i jest odkrywana w rzeczach tylko przez myśl” (*tamże*, s. 236). Umysł w sobie zawiera wrodzone formy wszystkich rzeczy, jednakże wyobrażenia fantazji stymulują go do aktywności (*tamże*, s. 237). Ficino uznaje empiryczną wiedzę za „nieświadome przygotowanie” do poznania idei, gdyż „ogólność w rzeczy, która konstituuje przedmiot empirycznej wiedzy, sama pochodzi od Idei jako absolutnej ogólności” (*tamże*, s. 241). Idee — „archetypy (...) form zawartych w stworzonych rzeczach” — są wyobrażane przez Boga i są przyrodzone jego

umysłowi, a jako takie są tożsame, co do substancji, z samym Bogiem, bowiem „każda idea jest tylko poszczególnym aspektem boskiej istoty” (*tamże*, s. 246). Każda wiedza o idei jest zatem wiedzą o Bogu, choć obecność Boga w idei może nie być uświadamiana. W ogólności „cała epistemologia Ficina sprowadza się do wiedzy o Bogu” (*tamże*, s. 255). Ficino w *Theologia Platonica* obrazowo przedstawia swoją tezę, nawiązując do Platońskiej metafory jaskini, w następującym fragmencie:

Prawie każdy z nas jest oszukiwany w tej kwestii, podobnie jak zwykli ludzie, którzy spoglądając na księżyc w nocy, myślą, że widzą poprzez to światło księżyca, choć w istocie jest to światło słońca, umożliwiające widzenie nawet w nocy. Przeto niewdzięczni twierdzą, że oglądają prawdziwe rzeczy poprzez ich własne i naturalne światło, podczas gdy w rzeczywistości oglądają je we wspólnym i boskim świetle (za: Kristeller 1943, s. 248).

Praktyki naturalnej magii są ufundowane na pojęciu nieosobowego, kosmicznego ducha, wpływającego na ludzkiego ducha i na ciało, ale nie sięgającego wyższych rejonów człowieka, czyli jego umysłu czy tak zwanej duszy racjonalnej (Walker 1958, s. 45). Ogólny schemat funkcjonowania magii naturalnej polega na tym, że planetarny wpływ działa bezpośrednio na imaginację operatora lub pośrednio poprzez pewne siły. Chociaż skutki operacji magicznych są produkowane poprzez jedną z tych sił lub jakieś ich połączenie, to *vis imaginativa* stanowi fundamentalną, centralną siłę. Inne siły pełnią jedynie funkcje nośników czy kanalizatorów tejże nadrzędnej siły imaginacji. Medium transmisji planetarnego wpływu stanowi duch kosmiczny i ludzki (*tamże*, s. 76). Magia naturalna ma swój fundament we właściwym operowaniu „odpowiedniościami i harmonijnymi zbieżnościami” (Garin 1992, s. 64), występującymi w całym świecie. Ten typ magii polega zatem tylko na dopasowaniu się do „współbrzmienia wszystkiego” (*tamże*, s. 67).

Produkowanie skutków magii naturalnej różni się od wielu religijnych praktyk tym, że w pierwszym wypadku nie jest zakładana żadna boska przyczyna. Jak twierdzi Walker, naturalna magia stanowi wręcz zagrożenie dla religii, bowiem może wyjaśnić wszystkie swoje subiektywne, czysto psychologiczne skutki bez zakładania Boga, przeto jej logiczną konsekwencją jest ateizm lub przynajmniej deizm (Walker 1958, s. 83). Jednakże, jak już wiadomo, dla Ficina obce są wszelkie tego rodzaju ateistyczne, czy deistyczne intencje. Ufundował on bowiem swoją naturalną magię na neoplatońskiej kosmologii o panteizującym zabarwieniu. Ugruntowanie magii naturalnej wpisuje się w ramy jego rozważań zogniskowanych wokół pojęcia Boga i sposobów jego poznawania. Przedstawione przez Ficina ontologia i epistemologia, będące podstawą eschatologii, stanowią takie tło dla naturalnej magii, które decyduje o jej zdecydowanie religijnym charakterze.

Magia naturalna, zajmując się wzmacnianiem imaginacji poprzez niebiański wpływ, jest istotnym czynnikiem w syntezie zewnętrznych zjawisk w umyśle operatora. W celu uzyskania wpływu określonej planety lub gwiazdy na ludzką wyobraźnię, należy zebrać wszystkie właściwości w świecie podksiężycowym, odpowiadające danej planecie lub gwiazdzie i scalić je w jedną formę (Ficino 1989, ss. 306–309 [549]). W *De vita coelitus comparanda* dominuje idea, że magia polega na zgromadzeniu sił, które w naturze są rozproszone (Kaske, Clark 1989, s. 441). Gromadzeniu tychże sił odpowiada akt świadomości, syntetyzujący zewnętrzne zjawiska „pod działaniem wewnętrznego wyobrażenia pochodzącego z wyższego świata” (Yates 1977, 162; [por.:] Yates 1964, ss. 75 i n.). Magicznie pobudzona wyobraźnia nie jest już niską władzą duszy, służącą jedynie tworzeniu „cielesnych podobieństw”, lecz jest środkiem pozwalającym sięgać najwyższej rzeczywistości (Yates 1977, s. 164). Owa „boska” wyobraźnia pozwala odczytać zawartość całego wszechświata, odzwierciedlić w umyśle boski makrokosmos, co niewątpliwie stanowi krok ku jedności, krok ku poznaniu samego Boga w kontemplatywnym akcie, którego najwyższym stopniem jest zjednoczenie się z Bogiem. Ficino w *Theologia Platonica* mówi:

Wszyscy platonicy zgadzają się, że w kontemplacji źródeł, łączność z boską zasadą jest osiągnięta poprzez substancjalną raczej, aniżeli wyobrazeniową styczność umysłu i, że jedność właściwa umysłowi łączy się z Bogiem, jednością wszystkich rzeczy w niewysłowiony sposób (za: Kristeller 1943, s. 250).

Nie możemy jednak poznać Boga, nie poznając całego świata, który jest jego wyobrażeniem, stanowiąc pewien etap członowania pierwotnego bytu. Każdy taki etap przynależy do wypływającego i wciąż płynącego źródła, a tym samym nie można tychże etapów odciąć od siebie nawzajem.

Ficino mówiąc o wyrzeźbieniu we własnym umyśle archetypowej formy całego świata, określa czas, w którym powinno się tego dokonać, mianowicie „kiedy Słońce dotyka pierwszej minuty znaku Barana, to znaczy w «fatalnej» godzinie określającej losy odradzającego się świata — kiedy (...) *sors quaedam quasi renascentis mundi revolvitur*” (za: Garin 1992, s. 67; Ficino 1989, s. 344 [559]). Świat rodzi się na nowo każdego roku. Czy to oznacza, że świat narodził się i zaistniał w określonym momencie? Ficino twierdzi, że owszem, „można domniemywać, że [analogicznie do człowieka] świat także narodził się w pewnym czasie” (Ficino 1989, s. 344 i n. [559]). Znaczenie tego zdania nie jest jednak do końca jasne. Biorąc pod uwagę neoplatonicką kosmologię, przedstawioną przez Ficina, można przyjąć, że świat rodzi się w określonym czasie, choć rodzi się od zawsze, a owo rodzenie (i okresowe zamieranie) jest wiecznym stawaniem się, boskim procesem wpisanym w naturę Boga. Taka interpretacja jest bliższa panteizującej doktrynie, mówiącej o boskości świata, w którym odwiecznie wyraża się Bóg. Bóg cyklicznie powtarza swoje dzieło, co ma wyraz

w cykliczności zmian w sferze niebieskiej, nie oznacza to jednak, że nie miałyby się to wydarzać od zawsze.

Zbudowanie doskonałego archetypu świata, utworzenie figury świata (*universi figura*) polega na przedstawieniu w umyśle przy użyciu techniki obrazów, niebiańskich sfer. Jednakże „nie wystarczy zbudować doskonały archetyp świata ani mu się tylko przyglądać, trzeba także, by wniknął on w nas poprzez intensywną medytację (*neque spectare solum, sed etiam animo reputare*)” (za: Garin 1992, s. 67; Ficino 1989, s. 346 i n. [560]). Zabieg odciskania wewnątrz siebie figury świata sprawia, że człowiek harmonijnie dostraja się do makrokosmosu (Garin 1992, s. 67).

Archetyp świata zawiera treści powszechne, jest czymś, co poprzez określone działanie powstaje, czy raczej uaktywnia się w każdym człowieku, czyli w człowieku ujętym gatunkowo.

Archetyp świata stanowi pewnego rodzaju pełność, totalność, przeto inne archetypowe formy, na przykład pojedyncze wyobrażenie określonego bóstwa planetarnego, muszą być odniesione do figury świata. Ze względu na pełność tejże figury jest ona zbliżona do obrazu Boga, który w świecie się wyraża (Jung 1993, s. 499; por. Jung 1989, 453). Magiczne pobudzanie wyobraźni, co stanowi główny cel naturalnej magii Ficina, dzięki której świadomość syntetyzuje treści i ujmuje je na coraz wyższych poziomach jedności, służy rozpoznaniu w sobie mikrokosmosu, który nie operuje już empiryczną, różnicującą świadomością, lecz „wyższą świadomością”, dla której „wszystko jest jednością” (Jung 1993, s. i n., Rijckenborgh 1997, s. 59).

Merkury jest zwany Hermesem Trismegistosem, jego „imię wskazuje na wyłonienie się nowego stanu świadomości” (Rijckenborgh 1997, s. 234), a „ukrytym zamiarem Hermesa Trismegistosa jest wyjaśnienie nam tajemnicy naszego pochodzenia” (*tamże*, s. 235), czyli odkrycie prawdziwej natury umysłu. Śmiertelna i różnicująca świadomość stanowi przemijający aspekt rzeczywistości (Rijckenborgh [b.r.], s. 101). Boska, jednocząca świadomość zakłada określoną postawę życiową, mianowicie taką, która wymaga nieprzywiązywania się do czegoś, co jest zaledwie przejawem, chwilowym błyskiem. Wszystko stanowi całość, a wszelkie indywidualne różnice stanowią iluzje na tym poziomie świadomości (*tamże*, ss. 103, 107). To ożywienie pierwotnego stanu świadomości można nazwać odrodzeniem (*tamże*, s. 177). Wyobrażenia planetarnych bogów, czy to odciskane w umyśle pojedynczo, czy też wszystkie razem jako figura świata, pełnią funkcję klasycznego systemu mnemonicznego (Yates 1977, s. 151). Wyobrażenia te, jako mnemoniczne, służą ujmowaniu i zapamiętywaniu rzeczy niższego stanu bytowego poprzez przyporządkowanie ich niebiańskim „przyczynom”. Moce, które na niebiańskim poziomie są scalone, na poziomie ziemskim występują w postaci rozproszonej i podzielonej na wiele natur (Ficino 1989 ss. 306–309 [549]). Kontemplacja owych wyobrażeń niebiańskich, syntetyzujących treści, powoduje ich



odciśnięcie w umyśle, a tym samym zapamiętanie całego świata. Wyobrażenia mnemoniczne posiadają magiczny charakter, czyli posiadają moc przekształcania świadomości (Yates 1977, s. 161).

Ficino mówi, że niebiańskie, kosmiczne boskości zawierają pewne wyższe od samych siebie oraz niższe moce. To rozróżnienie stanowi nawiązanie do dwóch poziomów rzeczywistości: intelektu, który jest niematerialny i niezdolny do odczuwania oraz duszy obejmującej „ożywiony świat” (Kaske, Clark 1989, s. 428 in.). Niebiańscy bogowie przynależą do poziomu duszy, jednak tak jak i ona sama poprzez racje wzorcowe, mają udział w tym, co idealne. Niższe moce przywiązują człowieka do skutków przeznaczenia, zaś te wyższe uwalniają go od konieczności (Ficino 1989, ss. 368 i n. [566]; Kaske, Clark 1989, s. 456). Niezbędne jest podkreślenie, że uwolnienie od konieczności jest tutaj rozumiane tylko jako względne, jako niepodleganie wpływom zodiaku, określającego losy człowieka, nie zaś jako uwolnienie od boskiej dialektyki, stanowiącej zasadę wyrażania się bóstwa, która przypisana jest samej boskiej naturze. Sprzeczność pomiędzy rolą, którą Ficino przypisuje niebiańskim mocom — z jednej strony determinują one działania człowieka, z drugiej zaś wskazują drogę do samopoznania i wyzwolenia — wydaje się być pozorna. Sposób postrzegania funkcji niebiańskich mocy przez człowieka zależy od stopnia wglądu, który stał się jego udziałem. Jeżeli człowiek przekroczy dosłowny sposób odbioru świata i wkroczy w poziom symboliczny, czyli wejdzie na szlak kontemplatywnego poznania, wówczas niebiańskie moce nie będą już postrzegane jako ograniczające go.

Podsumowując, celem magicznych praktyk religijnych jest poznawanie Boga, szczytem zaś tego procesu poznawczego jest osiągnięcie maksymalnej jedności, czyli pierwszego poziomu, w którym Bóg rozpoznał samego siebie. Intymny związek pomiędzy Bogiem a człowiekiem zachodzi tylko o tyle, o ile człowiek obudzi w sobie odpowiednie narzędzie, przy pomocy którego będzie mógł go poznawać, czyli naśladować. Tym narzędziem jest syntetyzująca świadomość, niebiańska dusza, która „musi mieć możliwość nawiązywania stosunku z Bogiem, w przeciwnym bowiem razie nie zaistniałby żaden związek między nimi” (Jung 1993, s. 489). Zatem warunkiem poznania Boga jest obudzenie w sobie niebiańskiej, boskiej świadomości, w której odcisnięty jest jego obraz. Inaczej mówiąc, poznanie Boga oznacza w zasadzie to samo, co rozpoznanie swojej własnej boskiej natury. Ten obraz nie jest czymś statycznym, gdyż jeśli natura Boga jest objawiająca, wyrażająca, to i jego obraz jest dynamiczny, dialektyczny. A zatem także natura człowieka niebiańskiego, człowieka-mikrokosmosu musi być dialektyczna (zob. Zambelli 1994, s. 60).

### 2.3.2. MAGIA DEMONICZNA

W dalszej części artykułu spróbuję wykazać, że magia przedstawiona w trzeciej księdze *De vita* ma religijny charakter poprzez wskazanie na jej aspekt demoniczny i ceremonialny, którego główną inspiracją był hermetyczny *Asklepios*, czytany w kontekście całego *Poimandresa* (Yates 1964, s. 41).

Ficino wielokrotnie podkreśla, że jego magia nie ma nic wspólnego z ceremonialnymi, demonicznymi praktykami, mimo to jednak pewne fragmenty czy też niewypowiedziane wprost konkluzje, wskazują na coś wręcz przeciwnego. Nasuwa się zatem pytanie:

Czy nie-demoniczne, subiektywne, „spirytualne” praktyki (...) są jedynie nieuczciwym kamuflażem dla odrodzenia neoplatonickiej teurgii? Odpowiedź nie jest ani prosta, ani konkluzyjna, lecz samo pytanie jest ważne z dwóch powodów. Jeżeli magia Ficino była adresowana do aniołów i wpływała na wyższe części ludzkiej duszy, to była w pełni religią, odrodzeniem starożytnej pogańskiej teurgii, rodzajem astrologicznego politeizmu, którego nawet najbardziej liberalny katolik nie mógł uznać. Po drugie, jeśli nawet można by twierdzić, że planetarni aniołowie są w ogólności przyjmowani przez teologów (...), byłoby niewybaczalną lekkomyślnością kierować jakiegokolwiek modlitwy lub rytów do tych, które różnią się od usankcjonowanych przez tradycję kościoła; złe demony [bowiem] zawsze czekają na sposobność, ażeby zwieść tych, którzy wchodzą w kontakty z dobrymi demonami (Walker 1958, s. 46).

W hermetyzmie muzyka ma szczególną rolę i charakter. Jej funkcja ma wymiar eschatologiczny. Odzwierciedla harmonię świata, system rzeczy ułożony wedle boskiego planu, w taki sposób, że każdy z elementów całości dąży do zjednoczenia z pozostałymi. Poprzez odbijanie dążenia każdej cząstki uniwersum do jedności, stanowi spoiwo pomiędzy sferą niebiańską i ziemską (Baigent, Leigh 1998, s. 136).

Walker stawia tezę, że astrologiczne pieśni Ficino mają charakter religijnych rytów. Jeżeli astrologiczne pieśni posiadają tekst, to przenoszą intelektualne znaczenie i wpływają na umysł. Natomiast „muzyka, wyabstrahowana z treści, nie może sięgać wyżej, niż poziom ducha, czyli zmysłów i uczuć lub, poprzez ducha, niższych poziomów duszy, fantazji i imaginacji”<sup>8</sup> (Walker 1958, ss. 20 i n.). Ficino przedstawia listę siedmiu rzeczy, jako że jest siedem planet, poprzez które może być przyciągany niebiański wpływ (Ficino 1989, ss. 354–357 [562]). Te siedem rzeczy czy substancji, jest uszeregowanych w typową neoplatonicką gradacyjną drabinę od nierozumnej materii — kamieni, metali przypisanych Księżycowi, aż do najwyższych możliwości umysłu — intelektualnej kontemplacji, boskiej intuicji utożsamianej

<sup>8</sup> Wcześniej pokazałam jednak, że już samo wpływanie na imaginację, przy założeniu teocentrycznego charakteru jego epistemologii, może stanowić krok ku poznaniu najwyższej rzeczywistości, czyli praktykę religijną *par excellence*.

z Saturnem (Kaske, Clark 1989, s. 454). Pieśń wraz z tekstem, przypisana Apollinowi, zajmuje środkową pozycję między siedmioma planetarnymi stopniami, gdyż działa na całego człowieka, zarówno na jego umysł, jak na ducha i ciało (Walker 1958, s. 21).

Właściwe słowa, wypowiedziane z odpowiednio silnym ładunkiem emocjonalnym, mają wielką moc sprawczą, wspomagają działanie talizmanów. Skutki jednakże mogą być spowodowane zarówno przez dobre planetarne demony, jak i przez złe, zwodzicielskie byty duchowe. Ficino powołując się na Orygenesesa w *Contra Celsum*, Synezzusa, Zoroastra, Pitagorasa, przyznaje, iż jako że istnieje w słowach wielka moc, przeto zakazane jest tłumaczenie barbarzyńskich słów (Ficino 1989, ss. 354 i n. [562]).

Walker jest przekonany, choć w *De vita coelitus comparanda* nie ma o tym wzmianki, że orfickie pieśni i astrologiczna muzyka są tym samym. To twierdzenie jest oparte na fakcie z biografii Ficina, mówiącym, że jego sławna *lira da braccio* służyła mu do akompaniowania przy śpiewaniu orfickich hymnów (Walker 1958, s. 22). Zasadniczą ich treścią jest wzywanie boga, zwłaszcza Słońca, poprzez wypowiadanie jego wielu imion, inwokując jego liczne moce. Hymny orfickie mogły wydawać się renesansowym neoplatonikom szczególnie ważne i skuteczne, bowiem Orfeusz jako *priscus theologus* zajmuje miejsce na sporządzonej przez Ficina liście wielkich wtajemniczonych, ponadto jest on „symbolem pełnego mocy, efektywnego pieśniarza oraz maga” (*tamże*, s. 23).

Fragment mówiący o imitowaniu w pieśniach charakteru pewnych gwiazd, ażeby zadowolić poszczególne części niebios, sugeruje wpływy czynników demonicznych, na których świadomą wolę mag stara się wpłynąć: „*ut talia quaedam tu pro viribus imiteris in cantibus coelo cuidam simili placituris similemque suscepturis influxum*” (Ficino 1989, s. 358 [563]).

Inkantacje opierają się na przyjęciu takiej teorii języka, która uznaje, iż

istnieje realny, a nie konwencjonalny związek pomiędzy słowami a tym, co one oznaczają; ponadto słowo nie jest tylko jakością rzeczy, którą desygnuje, taką jak jej kolor lub ciężar (...), [lecz] jej istotą i substancją. Formuła słowna zatem może być nie tylko adekwatnym substytutem rzeczy oznaczonych, lecz czymś o większej sile (Walker 1958, ss. 80 i n.).

Pieśń zawierająca tekst sama jest czymś w rodzaju demona, choć jest to określenie raczej metaforyczne, niż dosłowne (*tamże*, ss. 70 i n.):

jest ciepłym powietrzem, istotą oddychającą i w jakiś sposób obdarzoną życiem, jak zwierzę, posiadającą wyraźnie ukształtowane członki, przynoszącą nie tylko ruch i emocje, lecz również znaczenie, jak umysł, dlatego można o niej powiedzieć, że jest rodzajem stworzenia powietrzno-rozumnego (Ficino 1989, ss. 358 i n. [563]).

Jako takie, pieśni są najbardziej skutecznymi środkami w operacjach magicznych. J. James widzi analogię pomiędzy istotą pieśni według trzeciej księgi *De vita* a ziemskimi bóstwami z *Asklepiosa*, które uczynione zostały przez człowieka, ożywiane zaś boskim tchnieniem (James 1996, s. 129). Ludzki umysł, stwarzając poprzez słowa i muzykę pewnego rodzaju „stworzenie powietrzno-rozumne”, pełni kreującą, boską rolę.

Talizmaniczna magia, analogicznie do inkantacyjnej, może mieć demoniczny charakter, jeżeli talizmany są adresowane do mocy boskich, które z kolei wpływają na wyższe sfery ludzkiej duszy. Już przy pierwszej wzmiance o talizmanach, Ficino podkreśla, iż jeśli ktoś nie aprobowałby ich stosowania, może je całkowicie odrzucić za jego zgodą czy wręcz zaleceniem (Ficino 1989, ss. 238 i n. [529]).

Autor *De vita*, powołując się na Jamblicha, przyznaje, że stosowanie wizerunków dla samych korzyści z nich płynących, nie zaś jako środków do czegoś wyższego — praktykowania najwyższej religii — bardzo często opiera się na zwodzeniu ludzi przez złe demony. Za tym stwierdzeniem kryje się założenie, że metody tego typu magii nie są czysto naturalne, skoro mogą zostać odebrane przez demoniczne czynniki oraz że stosowanie jej jest usprawiedliwione tylko przy założeniu głębokiej religijności (*tamże*, ss. 342 i n. [559]).

Ślady religijnej magii widać w uznaniu, że Saturn sprawuje pieczę nad rzeczami przekraczającymi fizyczność. Intelktualna, najwyższa kontemplacja, boska intuicja zostały przypisane Saturnowi, przeto wszelkie zabiegi magiczne adresowane do niego mają religijny charakter, bowiem wpływają na najwyższą sferę ludzkiej duszy (*tamże*, ss. 364 i n. [565]; zob. Walker 1958, s. 45). Ficino wielokrotnie w różnych tekstach podkreśla swój osobisty, szczególnie związek z Saturnem (zob. Klibansky, Panofsky, Saxl 2009, ss. 283–299).

Ficino przedstawiając swoją talizmaniczną magię, prawie całkowicie koncentruje się na planetarnych wizerunkach, wierząc, iż magia, działając poprzez wizerunki „światowych bogów”, czyli „cieni idei w duszy świata”, jest czysto naturalną, nie-demoniczną praktyką (Yates 1964, s. 72). Jednakże pierwiastek demoniczny zostaje umieszczony w duszy obejmującej „ożywiony świat” (Kaske, Clark 1989, ss. 428 i n.). Zrozumiałe zatem, przy chęci uniknięcia oskarżeń o stosowanie demonicznej magii, są próby przedstawienia skutków demonicznych praktyk jako czysto medycznych, czyli niewpływających na wyższą duszę. Czysto medyczny talizman nie uzyskuje intelektualnych korzyści od gwiazd, jednak talizman z wizerunkiem Merkurego ma charakter wykraczający poza to, co czysto medyczne, służy wzmocnieniu inteligencji i pamięci, a zatem uzyskaniu intelektualnych korzyści (Ficino 1989, ss. 336 i n. [557]).

Poza przedstawieniami planet i znaków zodiaku, Ficino wspomina także o dekanach, będących obliczami planet w znakach zodiaku (*tamże*, ss. 282 i n.

[542]). Starając się unikać tego typu talizmanów, przedstawia tylko jeden opis „dekanicznego” wizerunku: „w pierwszym obliczu panny, piękna dziewczyna, w pozycji siedzącej, trzyma w ręku dwa kłosa ziarna i tuli dziecko” (*tamże*, ss. 332 i n. [556]). Trzydzieści sześć dekanów, znajdujących się na zodiakalnym kręgu, stanowi rdzennie egipski element, przyswojony przez hellenistyczną astrologię. Autor *Asklepiosa* przypisuje im wysokie miejsce w hierarchii bogów (Kaske, Clark, 1989, s. 46), przeto stosowanie ich wizerunków ma zdecydowanie demoniczny charakter.

Ficino w XXVI rozdziale (Ficino 1989, ss. 388–391 [571–572]) przedstawia parafrazę fragmentu *Asklepiosa* o ożywianiu posągów, przypisując ją Plotynowi, i usiłuje wpisać hermetyczne praktyki, opisane w tymże dziele, w naturalny system. Jednakże nie mogąc „całkowicie pominąć faktu, że Hermes mówi o pogańskiej idolatrii i demonach”, twierdzi, że „magia egipska była *«illicit»*, bowiem demony w posągu były czczone jako bogowie”. Powyższe twierdzenie sugeruje, że demoniczna magia może być uznana tylko jako środek w poszukiwaniu najwyższego Boga (Walker 1958, ss. 41 i n.). W innym miejscu autor trzeciej księgi *De vita* przedstawia „alternatywną linię obrony [swojej magii] poprzez cytowanie św. Tomasza, ażeby pokazać, że czysto astrologiczna magia nie produkuje demonicznych wizerunków” (*tamże*, s. 42). Św. Tomasz jednakże potępia zarówno talizmaniczną magię, jak i astrologiczną muzykę, zaprzeczając jakoby jakakolwiek naturalna siła zdolna była do kształtowania skutków wynikających z tego typu praktyk (Kaske, Clark 1989, s. 444). Jako że charaktery na talizmanach czy inwokacje nie mogą produkować bezpośrednio naturalnego skutku, przeto muszą być adresowane do inteligentnych bytów (Walker 1958, s. 43). Chociaż Ficino, jak sam wielokrotnie powtarza, unika talizmanów i jakichkolwiek inkantacji, to jednak ich opis zajmuje znaczną część *De vita coelitus comparanda*. Jego obrona zaś przed zarzutami o praktykowanie ceremonialnej magii zostaje mocno osłabiona poprzez przytaczanie przez niego fragmentów o idolatrii z *Asklepiosa* (Ficino 1989, ss. 306 i n. [549], 388 i n. [571]) i kojarzenie ich z jego własną magią (Walker 1958, s. 43).

Na praktykowanie demonicznej magii wskazuje także „rozdział o zaznajomionych demonach lub *genii* (...), które są tym samym, co anioł stróż<sup>9</sup> i czyjaś dominująca planeta” (*tamże*, s. 45). „Każda osoba otrzymuje w dniu swoich narodzin pewnego demona, opiekuna swojego życia, wyznaczonego przez jego osobistą gwiazdę” (Ficino 1989, ss. 370 i n. [566]).

Przemycanie idolatrii z *Asklepiosa* do *De vita coelitus comparanda* potwierdza także rozdział XXII, w którym Ficino nie unika wyższej teurgii.

---

<sup>9</sup> Dla Ficina, przynajmniej w *De vita coelitus comparanda*, terminy „dobry demon” i „anioł” były synonimami (Walker 1958, przyp. 1, s. 45). Termin „anioł” nie jest zatem użyty w znaczeniu, jakie nadał mu między innymi Tomasz z Akwinu. Więcej na temat znaczenia „anioła” w myśli Ficina — zob. Allen 1975, ss. 219–240.

Przyznaje, iż przez sformułowanie „niebiańskie dobra schodzą do nas”, rozumiemy także to, że „spływają” one „od ich [niebiańskich] dusz lub od aniołów do ludzkich dusz, które zostały na nie wystawione nie tyle przez pewne naturalne środki, co przez wybór wolnej woli lub uczucie” (*tamże*, ss. 368 i n. [566]).

Walker, na potwierdzenie tezy, iż magia Ficina jest religijna i ceremonialna, powołuje się na wypowiedzi jego bliskiego ucznia, Francesca Cattani da Diaceto, który znał go osobiście i określał się jako jego następcą. Różnił jednakże się od Ficina tym, że nie był zainteresowany szukaniem podobieństw pomiędzy Platonem i neoplatonikami a teologią chrześcijańską. Z tego też powodu bardziej bezpośrednio przedstawił on temat neoplatońskiej i astrologicznej magii. Diaceto opisuje planetarne zabiegi, które wyraźnie są zaczerpnięte od Ficina, jednakże łączy je wszystkie jakby w jednym religijnym rycie. Już sama przedstawiona przez niego magia inkantacyjna pokazuje ściśle religijny charakter jego praktyk. W celu uzyskania korzyści od Słońca, Diaceto zaleca odśpiewanie orfickiego hymnu do Słońca, które jest inwokowane jako „boska Jednia, Umysł i Dusza” (Walker 1958, ss. 30–35). Chociaż ta neoplatońska triada nie pojawia się w trzeciej księdze *De vita*, to „solarne rytmy Diaceto uwydatniają to, co jest w *De vita coelitus comparanda* zasugerowane i co prawdopodobnie odzwierciedla osobiste praktyki samego Ficina” (Yates 1964, s. 82).

### 3. CEL HERMETYCZNYCH PRAKTYK RELIGIJNYCH A MAGIA FICINA

Hermetyczna praktyka religijna polegająca na ożywianiu posągów ma na celu wskrzeszenie pewnego stanu bytowego, który wskazując na swoje źródło, będzie w najwyższym stopniu oznaczony obecnością bóstwa. Inaczej mówiąc, celem człowieka jest doprowadzenie bytu do stanu, który odsyła do maksymalnej ilości możliwości, rozwinięcie tego, co w postaci załączkowej od zawsze w bycie tkwiło. Tenże stan bytu jest końcowym momentem procesu, którego początkiem jest stan rozdwojenia, rozwarstwienia istnienia, wskazujący na martwą powierzchnię, pod którą jednak pulsuje życie. Rozwarstwienie jest jakby wytworzeniem naczynia zdarnego do przyjęcia tchnienia obecności czegoś boskiego. W stanie natury byt pozostaje rozwarstwiony, ale równocześnie zawiera w sobie możliwość przekształcenia, rozdwojenie wywołuje bowiem siłę powrotu. Natura wyznacza temu, co istnieje pewien cel, jednakże całkowicie go nie spełnia. Realizacja owego celu stanowi zadanie dla hermetycznego maga.

Magia „jest (...) techniką, za pomocą której rzeczywistość jest zachęcana lub zmuszana do spełnienia pewnych szczególnych warunków” (Baigent, Leigh 1998, s. 209). Mag renesansowy będąc podmiotem swojej operacji powoduje rozwinięcie możliwości tkwiących w naturze. Ponadto jest również przedmiotem

operacji magicznej, czyli poza tym, że praktykuje swoją magię w zewnętrznym, zjawiskowym świecie, czyni to także wewnątrz własnego umysłu (*tamże*, ss. 183, 210). A zatem pomiędzy powrotem do źródeł bytu, rozpaleniem świata maksymalną dawką energii, a odrodzeniem człowieka istnieje więź organiczna. Owa więź jest możliwa dzięki założeniu, że człowiek jest mikrokosmosem, to znaczy w nim koncentrują się dzieje kosmosu, w nim rozgrywa się cały dramat istnienia. Człowiek w magicznym procesie regeneracji siebie i całego kosmosu musi utrzymywać się w pozycji nośnika, ażeby nie odpaść od boskiej całości. Inaczej mówiąc, przygotowanie warunków objawienia istnienia, uobecnienie w bycie boskości, a tym samym regeneracja człowieka możliwe są tylko o tyle, o ile mag utrzymuje się w pozycji nośnika boskich wpływów. Bycie nośnikiem oznacza przekroczenie własnej jednostkowości, rozpoznanie swego bytu w porządku kosmicznym, dostrojenie się do harmonijnej całości w skali makroświata. Nic bowiem nie zasługuje na wyróżnienie, wszystko, co istnieje stanowi jedynie chwilową koncentrację wciąż przepływającej energii.

Przemiana człowieka umożliwia sile emanacji skierowanie się ku sobie. To człowiek jest czynnikiem umożliwiającym niejawną hermetyczną epifanię, będącą zwrotem bytu ku swojemu początkowi. Ów zwrot nie oznacza jednak w hermetyzmie powrotu do pierwotnego stanu, powtórzenie tego, co już miało miejsce, lecz oznacza nowy, doskonalszy stan bytu, osiągnięty poprzez syntezę wyższego rodzaju. Ażeby tego dokonać środki naturalno-magiczne nie są wystarczające. Magia naturalna może stanowić jedynie wstęp do tej przemiany człowieka i kosmosu zarazem, bowiem, jako że nie obejmuje wyższych, umysłowych obszarów duszy, przeto sama nie jest w stanie przywołać takiego stanu bytu, w którym boskość jest maksymalnie zintensyfikowana. Pierwiastek demoniczny natomiast wskazuje na poszukiwanie przez człowieka innego wymiaru, transgresji, przejścia w stan wyższy. Pierwiastek demoniczny jest naturalny w tym sensie, że pewien jego aspekt jest ukryty w obszarze natury i nawet jego czysto umysłowa strona jest nierozzerwalnie z tą naturą sprzężona. Dusza świata obejmująca sobą wszelkie boskie i demoniczne dusze posiada podwójny wymiar: poznawczy i kształtujący, zatem łączy sobą to, co umysłowe i naturalne.

Transgresja polegająca na przekształceniu umysłu w pole energetyczne, przyciągające boskie energie, dokonuje się poprzez gnozę, która oznacza połączenie momentu teoretycznego z praktycznym. Gnoza „jako ogląd przedmiotu najwyższego rodzaju” jest czymś teoretycznym. Natomiast gnoza „jako proces wchłonięcia i przemiany podmiotu przez obecność tego przedmiotu” stanowi moment praktyczny (Jonas 1994, s. 301). Ostatecznym jej celem jest spełnienie polegające na zlanu się w jedno bytu tego, który poznaje z bytem przedmiotu poznawanego, „<przedmiotu>, który w istocie oznacza wymazanie całej sfery przedmiotów” (*tamże*, s. 301).

To połączenie, ta „komunia inteligencji ludzkiej z inteligencją boską” (*tamże*, s. 275) oznacza utrzymywanie się maga na pozycji nośnika, w którym uobecniają się boskie siły energetyczne. Owo wypełnienie nośnika „jest przejawem boskiej aktywności i łaski. Jest to więc w równym stopniu «poznanie» Boga, co «bycie znanym» przezeń. W świetle tej wzajemności «*gnosis*» jest terminem wykraczającym poza właściwy sens słowa «wiedza»” (*tamże*, s. 301). Człowiek może jednakże przygotowywać się do tegoż spełnienia poprzez „akty samoprzemiany wywołujące w człowieku właściwą dyspozycję” do uobecnienia w nim boskości. Te akty samoprzemiany, stanowiące wstęp do najwyższej przemiany, to zdobywanie wiedzy o „przedmiocie” i zdobywanie wiedzy o *praxis* służącej zjednoczeniu z nim oraz zastosowanie tejże praktycznej wiedzy. W obu przypadkach wiedza różni się od swojego obiektu i dlatego nie ma zastosowania w samym akcie „ubóstwienia”, odrodzenia, Plotyńskiej *apokatastasis* (*tamże*, s. 301). *De vita coelitus comparanda* ogranicza się do przedstawienia wstępnych warunków, aktów przygotowujących do najwyższej przemiany człowieka — jego odrodzenia.

Zaprezentowane przez Ficina zabiegi, będące pewnym wskazaniem drogi, polegają na poznaniu boskiej rzeczywistości — od kosmosu począwszy. Wiedza pochodzi z zewnątrz, z natury, obejmującej to, co ziemskie i to, co niebiańskie. Człowiek jest kosmosem w skali mikro, przeto wydaje się, że można poznać boski kosmos poprzez poznanie samego siebie. W filozofii Ficina akcent położony jest jednak na przeciwny kierunek poznania, to znaczy poprzez poznanie tego, co niebiańskie, kosmiczne człowiek poznaje samego siebie jako mikrokosmos. Inaczej mówiąc, poprzez zsyntetyzowanie zewnętrznych treści przekształca się także świadomość z różnicującej i jednostkowej w niebiańską i jednoczącą, i dopiero po tym przekształceniu człowiek uświadamia sobie tę przemianę, rozpoznaje samego siebie jako mikrokosmos. Wiedza ta oznacza umysłowe widzenie „przedmiotu najwyższego rodzaju”. Ficino przedstawia także praktyczny moment *gnosis*, gdy wskazuje na naturalno-magiczne zabiegi, które opierając się na analogii pomiędzy mikrokosmosem a makrokosmosem, umożliwiają wpływanie na obydwu. Pojawiające się niekiedy u Ficina wzmianki o demonicznej i ceremonialnej praktyce, w sposób najbardziej bezpośredni wskazują na akt „ubóstwienia”, odrodzenia człowieka poprzez uobecnienie boskości w jego umyśle. Jednakże nawet owe wzmianki o ceremonialnych w swym charakterze praktykach stanowią jedynie pewną *praxis* służącą czemuś, wciąż zakładają rozróżnienie pomiędzy podmiotem kontemplacji a jej przedmiotem. O samym najwyższym akcie przemiany człowieka Ficino w *De vita coelitus comparanda* milczy. Jednakże ów cel człowieka-maga jest zasugerowany poprzez przytaczanie fragmentów z *Asklepiosa*, przedstawiającego religijny kult oraz poprzez zaprezentowanie teoretycznego i praktycznego momentu, który wskazuje na cel ostateczny — mistyczne zjednoczenie z boskością.



Filozofia Ficina stanowi wyraz renesansowego hermetyzmu, jednakże wyraz niepełny, stanowiący jedynie wskazanie drogi inicjacji hermetycznej. Dzieło Ficina stanowi pewien etap rozwoju renesansowego hermetyzmu, etap początkowy i dlatego tak istotny dla zrozumienia kształtu całego renesansowego hermetyzmu, który „dla niektórych stanowił ważne uzupełnienie oficjalnego chrześcijaństwa, dla innych zaś był alternatywą, podstawą całkowicie nowej, uniwersalnej religii” (Baigent, Leigh 1998, s. 133). Przedstawicielem tego drugiego podejścia do hermetyzmu był Giordano Bruno, w którym hermetyczne posłannictwo ujawniło się w sposób kompletny i doskonały. Zainspirowała go jednak magia Ficina, którą włączył w „planowane, pełne przywrócenie religii magicznej” (*tamże*, s. 127).

## BIBLIOGRAFIA

- Allen M.J.B., *The Absent Angel in Ficino's Philosophy* [w:] „Journal of the History of Ideas”, vol. 36, no. 2, ss. 219–240, University of Pennsylvania Press.
- Baigent M., Leigh R. 1998, *Eliksir i kamień*, tłum. A. Kowalska, Amber, Warszawa.
- Ficino M. 1989, *Three Books on Life. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes*, by C. V. Kaske, J. R. Clark, New York: Center for Medieval and Early Renaissance Studies at the State University of New York at Binghamton, [podst. wyd.:] Ficino M., 1489, *De vita libri tres*, Florence.
- Garin E. 1987, *Powrót filozofów starożytnych*, tłum. A. Dutka, PAN IFiS, Warszawa.
- Garin E. 1992, *Zodiak życia*, tłum. W. Jakiel, PAN IFiS, Warszawa.
- Gilson E. 1953, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, PAX, Warszawa.
- James J. 1996, *Muzyka sfer*, tłum. M. Godyń, Znak, Kraków.
- Jonas H. 1994, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Platan, Kraków.
- Jung C. G., 1989, *Rebis czyli kamień filozofów*, tłum. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa.
- Jung C. G., 1993 *Wspomnienia, sny, myśli*, tłum. R. Reszke, L. Kolankiewicz, Wrota-KR, Warszawa.
- Kaske C. V., Clark J. R. 1989. *Introduction and Commentary Notes* [w:] Ficino, 1989, ss. 3–90, 409–460.
- Kerényi K. 1997, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, tłum. I. Kania, Baran i Suszyński, Kraków.
- Klibansky R., Panofsky E., Saxl F. 2009, *Saturn i melancholia*, tłum. A. Kryczyńska, Universitas, Kraków.

- Kristeller P. O. 1943, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, transl. by V. Conant, Columbia University Press, New York.
- Lovejoy A. 1999, *Wielki łańcuch bytu*, tłum. A. Przybysławski, KR, Warszawa.
- Plotyn 1959, *Enneady*, t. 2, tłum. A. Krokiewicz, PWN, Warszawa.
- Rijckenborgh J. van 1997, *Pragnoza egipska*, t. 1, tłum. Wspólnota Nauk Różokrzyża, Rozekruis Pers, Wrocław
- Rijckenborgh J. van, brak daty wydania. *Pragnoza egipska* t. 3. Tłumaczyła Wspólnota Nauk Różokrzyża. Wrocław: Rozekruis Pers.
- Walker D. P. 1958, *Spiritual and Demonic Magic. From Ficino to Campanella*, The Warburg Institute University of London, London.
- Yates F. 1964, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Yates F. 1977, *Sztuka pamięci*, tłum. W. Radwański, L. Szczucki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Zambelli P. 1994, *Mit hermetyzmu i aktualna debata historiograficzna*, tłum. P. Bravo, PAN IFiS, Warszawa.

Magdalena Olejnik

MARSILIO FICINO'S *DE VITA COELITUS COMPARANDA* AS A PRESENTATION  
OF HERMETIC PRACTICES OF HUMAN'S REBIRTH

The aim of this article is a reconstruction and interpretation of Marsilio Ficino's thoughts presented in *De vita coelitus comparanda* that, having a hermetic tinge to it, concern an idea of human's religious transformation. In the article I attempt to demonstrate that *De vita coelitus comparanda* is a treaty of religious character which, contrary to the author's intentions, is closer to pagan religiousness than the christian one. Natural-magical efforts officially presented by Ficino and efforts of demonic and ceremonial character suggested by him in some parts of the text constitute a complex of religious practices of hermetic origin that serve a purpose of human evolution. Methodology characteristic of magic — methodology that is subjectivistic but at the same time assumes that the human is a cosmos in micro scale, and a truly hermetic vision of reality indicate such a path of human's rebirth that has no purely personal or local meaning but possesses a cosmic dimension.