

FICINO Marsilio — filozof, twórca renesansowego neoplatonizmu, humanista, filolog, ur. 19 X 1433 w Figline (Valdarno) k. Florencji, zm. 1 X 1499 w Careggi (Florencja).

F. jest czołową postacią wł. humanizmu; dzięki jego przekładom filozoficznych tekstów starożytności oraz oryginalnej interpretacji przebiegu myśli filozoficznej platonizmu i neoplatonizmu uwydatnia się moment przejścia od fazy filologicznej do fazy filozoficznej humanizmu, podkreślający godność i centralne miejsce człowieka we wszechświecie oraz rewaloryzujący historię ludzkiej mądrości (*catena aurea*). F., wprowadzając platonizm w kulturę Zachodu, stał się prekursorem odnowy filozoficznej i nowożytnego myślenia.

W 1445 F. udał się do Florencji, aby zgodnie z wolą ojca przygotowywać się do zawodu medyka; przez 4 lata uczył się najpierw we Florencji, potem w Pizie, a w 1451 znowu we Florencji, gdzie studiował filozofię pod kierunkiem Nicolò di Jacopo Tignosi. Po krótkim pobycie w Bolonii, gdzie uzupełniał studia medyczne, F. wrócił do Florencji i tu w 1459 został przedstawiony Kosmie Medyceuszowi, u którego ojciec F. był nadwornym lekarzem. Kosma poprzez osobę F. dostrzegł możliwość zrealizowania swojego głębokiego, inspirowanego jeszcze w 1438 przez Gemistosa Plethona, marzenia o ufundowaniu we Florencji akademii, która krzewiłaby i rozwijała filozofię Platona w łac. *christianitas* tak, jak w starożytności czyniła to Akademia. F. natomiast znalazł w Kosmie mecenasa, dzięki któremu nie musiał już zajmować się nie lubianą medycyną, lecz mógł bez reszty poświęcić się studiom humanistycznym i zgłębianiu tekstów Platona. Ponieważ zrozumienie dialogów platońskich wymagało dobrej znajomości gr., dlatego nowy etap w swoim życiu zaczął F. od pogłębienia znajomości tego języka pod kierunkiem platończyka Platiny.

W 1462 F. otrzymał od Kosmy posiadłość i willę Careggi we Florencji, którą zamierzał upodobnić do podateńskiej posiadłości Platona: pinie na Monteverchio miały grać rolę platanów w Gaju Akademosa, strumień Terzolle — rolę rzeki Kefizos, na ścianach sali, będącej miejscem zebrań, pojawiały się (podobnie jak w Akademii ateńskiej) stosowne maksymy: „*A bono in bonum omnia diriguntur*”, („Wszystko od dobra pochodzi i do dobra powraca”), „*Fuge excessum, fuge negotia, laetus in praesens*” („Unikaj ekscesów, stroń od kłopotów, ciesz się chwilą obecną”), w sali znajdowało się też popiersie Platona, przed którym paliła się wieczna lampka. Podobnie jak Platon, F. udostępniał swój dom przyjaciołom, których zaczęto nazywać akademikami (*Academicici*), a jego samego — *princeps Academicorum*, a od miejsca spotkań powstała nazwa — *Academia Carregiana*. W miarę rosnącej sławy F. obwołano go „drugim Platonem” (*alter Plato*), a tytuł akademika nadawany przez niego samego stał się zaszczytnym wyróżnieniem. W ten sposób zgromadził F. wokół siebie grono osób zw. *Ficiniani* i stworzył wspólnotę „braci w Platonie” (*fratres in Platone*), stanowiących „rodzinę platońską” (*Platonica familia*), której stał się „ojcem” (*pater Platonicae familiae*), wprowadzając zwyczaj wzajemnego pozdrawiania się formułą: *salus in Platone* („bądź pozdrowiony w Platonie”). Warunkami przynależności do Akademii były: erudycja, przyjaźń z F. i nieskazitelnosc moralna.

Wśród „współfilozofów” i „braci w Platonie” byli nie tylko filozofowie, ale również poeci, retorzy, prawnicy, politycy, kapłani, lekarze, muzycy, co było w pełni świadomym zamierzeniem F., inspirowanym do poszukiwań intelektualnych, w których elementy filozoficzne, teologiczne, medyczne, filologiczne,

literackie, prawnicze i polityczne ściśle się przenikały, uwydatniając swoistą cechę kultury wł. Quattrocento. Spotkania w willi Careggi nie miały charakteru ściśle akademickiego, a samo miejsce nie było akademią w ścisłym tego słowa znaczeniu; było to raczej centrum życia kulturalnego, rodzaj swoistego „salonu intelektualnego”, w którym wszyscy pozostawali w stałym kontakcie z F., zafascynowani zwł. niezwykłą jego osobowością; wielu z nich solidaryzowało się także z programem filozoficznym F., wyrażającym się również w takich hasłach, jak: *prisca theologia*, *catena aurea*, *pia philosophia* i *docta religio*. Działalność florenckiej Akademii koncentrowała się zasadniczo w trzech płaszczyznach: uczonych rozmowach, przekładach, recytacjach, swobodnych dyskusjach filozoficznych i literackich; do uroczystych sympozjów (erudycyjnych bankietów, których pierwowzór stanowiła Platońska *Uczta*), związanych z obchodzeniem rocznicy urodzin i śmierci Platona, ustalonym na dzień siódmego listopada; w działalności quasi-dydaktycznej, jak prywatne wykłady, kursy retoryki, tłumaczenia tekstów, próbne dysputy, mowy okolicznościowe.

Krystalizacja myśli filozoficznej F. dokonywała się najpierw pod wpływem apologetycznego pisma kard. Bessariona *In calumniatorem Platonis libri IV* (R 1469), które było znakomitym wprowadzeniem w świat myśli Platona, ukazanej jako wewnętrznie zgodnej z Arystotelesem i bliższej niż arystotelizm chrześcijaństwu. Następnie przez długi czas przechodził F. kryzys duchowy i wewnętrzną przemianę, kiedy to „z poganina staje się żołnierzem Chrystusa” — niszczy swój komentarz do *De rerum natura* Lukrecjusza, 18 XII 1473 przyjmuje święcenia kapłańskie, odtąd za swoje życiowe powołanie uznając apologię chrześcijaństwa, apologię — jego zdaniem — niezawodną, gdyż głęboko zakorzenioną w racjonalnej teologii Platona, której pryncypia nie mogą się nie zgadzać z prawdami głoszonymi przez chrześcijańskie objawienie; ta zgodność stanowi, zdaniem F., główny argument wykazujący wyższość chrześcijaństwa nad innymi religiami, czemu dał wyraz w swoim apologetycznym dziele *De christiana religione* (Fi 1474). Z poczuciem niezwykłego posłannictwa tworzył swoje dzieła, dokonywał przekładów i opatrywał je komentarzami. Jako tłumacz i komentator wielu dzieł filozofów gr. udostępnił Europie łac. prawie wszystkie dialogi Platona, których przekład ukończył w 1477 i opublikował we Florencji w 1484; komentarze do nich zajęły F. dalszych 20 lat pracy. Ponadto tłum. i komentował *Enneady* Plotyna oraz teksty Pseudo-Dionizego Areopagity, Porfiriusza, Proklosa, dzieła hermetyczne (*Corpus hermeticum*) i hymny orfickie (*Orphica*). Obok komentarza do *Ennead* Plotyna za największe swe osiągnięcie F. uznawał swoją programową „filozoficzno-religijną sumę” — *Theologia Platonica de immortalitate animarum* (Fi 1482, P 1559), poświęconą obronie chrześcijańskiej nauki o nieśmiertelności duszy ludzkiej. Inne pisma filozoficzne F.: *In Convivium Platonis de amore commentarium* (Fi 1484); *De triplici vita* (Fi 1489, zawierające: *De vita sana*, *De vita longa*, *De vita caelitus*); *Epistolae* (Fi 1495).

Dojrzałą twórczość filozoficzną F. przenikają 2 zasadnicze wątki. Pierwszym z nich jest związek religii z filozofią: F. był przekonany, że u zarania ludzkości religia i filozofia stanowiły organiczną jedność, a ich późniejsze rozdzielenie doprowadziło do upadku myśli filozoficznej oraz spłylenia religijności. Tradycja filozoficzna, która uważa mądrość za dar Boski i jedyny środek, dzięki któremu człowiek może się wznieść do Boga, łączy odwieczną mądrość (*prisca theologia*) Wschodu z mądrością Zachodu, jako jeden złoty łańcuch (*catena aurea*), którego

ogniwami są: Pitagoras, Heraklit, Platon, Arystoteles, neoplatonicy z Plotynem na czele, Jamblich, Proklos, Dionizy, platonicy łac., jak Cycero, Augustyn, a także Awicebron, Al-Farabi, Awicenna, ponadto Henryk z Gandawy, Szkot, aż po Kuzańczyka — tworząc w ten sposób związek „uczonej religii” i „pobożnej filozofii” (*docta religio et pia philosophia*). Ponieważ mądrość wschodnia jest przede wszystkim „teologią”, Platon jest więc ogniwem łańcucha teologicznego, jest teologiem, i to w jego doktrynie F. jako człowiek wierzący poszukuje racjonalnych argumentów dla wzmocnienia własnej wiary; w rozprzestrzenianiu myśli Platona i Plotyna F. widział prawdziwą służbę dla Chrystusa i najlepszą obronę religii chrześcijańskiej (*theologia platonica*). Usiłując godzić myśl Platona z teologią chrześcijańską F. ukazywał w platonizmie różne aspekty pierwotnego Boskiego objawienia, zgodnego w swej istocie z objawieniem chrześcijańskim; owa zgodność była dla F. podstawowym argumentem za wyższością chrześcijaństwa nad innymi religiami. Tę swoistą teologię platońską, która będąc prawdziwą filozofią (*pia philosophia*) była zarazem uczoną religią (*docta religio*), przeciwstawiał naturalizmowi arystotelików ze szkoły padewskiej.

Drugi wątek twórczości F. to przekonanie, które zaczerpnął m.in. od Argyropulosa, Bessariona i Filelfa, o zgodności między filozofiami Platona i Arystotelesa — zgodności co do zasad, rozbieżność dotyczy bowiem jedynie słów. W tej kwestii F. całkowicie zgadzał się ze swym „bratem w Platonie” — G. Pico della Mirandola i uważał za konieczne pełne i uzasadnione przedstawienie tej zgodności (*concordia*), zdecydowanie sprzeciwiał się natomiast awerroistycznej i aleksandryjskiej interpretacji Arystotelesa. W rezultacie F. wraz ze swymi „braćmi w Platonie” z Akademii florenckiej zainicjował prąd filozoficzny, który dziś określa się mianem renesansowego platonizmu (neoplatonizmu), uznając go za bezpośrednią kontynuację platonizmu antycznego.

Bóg w koncepcji F. łączy przymioty osobowego Boga religii chrześcijańskiej z cechami Jedni Plotyna. Jest Najwyższym Istnieniem, Czystym Bytem, w którym *essentia* i *esse* stają się jedną, pozbawioną wszelkich pasywnych właściwości, substancją. Bóg jest też Dobrem, jako Dobro jest nieskończony i rozlewny, ale jest również Prawdą doskonałą i Pięknem samym, które iluminuje wszystkie rzeczy i wypełnia je łaską. Bóg jest twórcą wszechświata i źródłem wszelkiego działania we wszechświecie. Wyjaśniając relację Boga do świata oraz proces stwarzania, F. używa zamiennie określeń: „*emanatio*”, „*creatio*”, „*productio*”, „*generatio*”, jednak jego rozumienie tego zagadnienia różni się od wcześniejszych systemów kosmogenicznych — kreacjonizmu, emanatyzmu, generacjonizmu, ewolucjonizmu — i jest określone terminem „aktualizm”. Opiera się on na trzech przesłankach: 1) stworzenie jest wieczne i ciągłe, podobnie jak wiecznym jest świat; 2) stworzenie, jako powstawanie i zanikanie, jest jednym z przejawów istoty Boga w świecie; 3) aktywność Boga w świecie nie jest procesem automatycznym, lecz działaniem uwarunkowanym Jego wolą i intelektem.

Wszechświat stanowi, wg F., hierarchicznie uporządkowaną i zróżnicowaną całość, przypominającą kulę z koncentrycznie poruszającymi się hipostazami bytu, którymi są: Bóg, duchy czyste, dusze, jakości oraz ciała. Duszy ludzkiej, którą po platońsku utożsamiał z człowiekiem, przyznał miejsce centralne i powierzył rolę węzła łączącego świat duchowy z materialnym; jest ona „*copula mundi*” i „*vera universorum connexio*”, jest wszechobecna, ponieważ wszystko w kosmosie jest ożywione. Dusza ludzka uczestniczy w Boskiej naturze duszy

świata, umieszczona między wiecznością i czasem, jest także na swój sposób we wszystkim — jest mikrokosmosem, odzwierciedla bowiem Boga w jedności, aniołów w intelekcie, własne poznanie duszy przez rozum, zwierzęta przez zmysły, rośliny przez życie, rzeczy nieożywione przez proste bytowanie (*De christiana religione*, XVI). Materię ujmował F. po neoplatońsku, jako nie-byt, brak, czystą możliwość, pustą przestrzeń.

Człowiek zbliżyć się do Boga może przez coraz głębsze poznanie siebie i świata oraz przez miłość, stanowiącą — zgodnie z tradycją platońską i chrześcijańską — główną siłę we wszechświecie. F., polemizując z determinizmem astrologicznym szkoły padewskiej (polemiką tą przyczynił się, wbrew intencjom, do rozpowszechnienia astrologii) akcentował wolność i twórczość człowieka jako podstawę jego godności (*dignitas hominis*). Przyjmował zasadę ścisłego związku mikrokosmosu (człowiek) z makrokosmosem (świat). F. rozwijał również neoplatońską teorię piękna, które jako blask dobra pociąga i budzi miłość, a jako piękno idei objawiającej się w materii jest zawsze duchowe. Jedynie miłość najwyższego Dobra i Piękna zdolna jest przewyciężyć niepokój przenikający ludzkie sumienie.

F. chciał przyczynić się do powstania w łac. *christianitas* chociażby jednego państwa, w którym mogłyby realizować się idee platońsko-chrześcijańskiego spirytualizmu. Ideę tę usiłował zrealizować na Węgrzech (gdzie zamierzał się udać) poprzez przyjaźń z królem Maciejem Korwinem i gronem węgierskich i wł. przyjaciół humanistów, przebywających na jego dworze. Uważał ich za budowniczych nowej, wzorcowej wspólnoty politycznej — państwa miłości, którego ideę stworzył Sokrates, prekursor Chrystusa, budujący prawdziwą wspólnotę ludzką poprzez umacnianie więzów miłości (por. Swieżawski DF III 201). Stąd bierze swoje inspiracje renesansowa filozofia miłości, która stała się ważnym elementem refleksji dla F. (komentarze do *Uczty Platona*) i dla jego „braci w Platonie”. Z teorią miłości łączyła się teoria i praktyka przyjaźni, jako dążenia do przyswojenia sobie antycznej, lecz już „schrystianizowanej” wersji mądrości, dzięki której można będzie rozwiązywać zagadnienia nie tylko indywidualnego, ale i zbiorowego szczęścia ludzi. Wypracowana przez F. koncepcja miłości platonicznej, wynikająca ze spirytualistycznej koncepcji człowieka, akcentowała wolność i godność osoby ludzkiej i sprzeciwiała się epikurejskiemu hedonizmowi, rozpowszechnionemu wśród renesansowych humanistów.

Wyd. dzieł F.: *Opera et quae hactenus extitere [...]* (I–II, Bas 1561); *Marsilii F. opera* (I–II, Bas 1576); *Opera* (P 1641); *Sopra lo amore, ovvero Convito di Platone*, wyd. G. Rensi (Lanciano 1914); *Supplementum ficinianum*, wyd. P. O. Kristeller (I–II, Fi 1937, 1973); *Opera omnia*, wyd. P. O. Kristeller (I–II, Tn 1962); *Théologie Platonicienne de l’immortalité des âmes*, wyd. R. Marcel (I–III, P 1964–1970; w tym *Opuscula Theologica*, III 244–378); *Theologia platonica*, wyd. M. Schavone (I–II, Bol 1965).

Bibliografia: G. Saitta, *La filosofia di Marsilio F.*, Messina 1923 (pod nowym tytułem: *Marsilio F. e la filosofia dell’umanesimo*, Fi 1943², Bol 1954³); M. Heitzman, *Studia nad Akademią Platońską we Florencji* (cz. I–II), KF 11 (1933), 60–88, 94–125, 193–239, 13 (1936), 236–268; tenże, *L’agostinismo avicennizzante e il punto di partenza della filosofia di Marsilio F.*, *Giornale critico della filosofia italiana* 16 (1935), 295–322, 460–80, 17 (1936), I–II; B. Kieszkowski, *Platonizm renesansowy*, Wwa 1935, 46–73; tenże, *Studi sul platonismo del Rinascimento in Italia*, Fi 1936; G. Anichini, *L’umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio F.*, Mi 1937; J. Festugière, *La philosophie de l’amour de Marsile F. et son influence sur la littérature française au XVI^e siècle*, P 1941, 1980; C. Carbonara, *Il secolo XV*, Mi

1943, Na 1969² (bibliogr.); P. O. Kristeller, *The Scholastic Background of Marsilio F.*, *Traditio* 3 (1945), 257–318; tenże, *Il pensiero filosofico di Marsilio F.*, *Fi* 1953, 1988; A. Chastel, *Marsile F. et l'art*, *G* 1954, 1996³; M. Schiavone, *Problemi filosofici in Marsilio F.*, *Mi* 1957; R. Marcel, *Marsile F. (1433–1499)*, *P* 1958; O. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic. From F. to Campanella*, *Lo* 1958; C. Carbonara, *EF* III 584–588; A. Kuczyńska, *Filozofia i teoria piękna Marsilia F.*, *Wwa* 1970; A. B. Collins, *The Secular is Sacred. Platonism and Thomism in Marsilio F. Platonic Theology*, *Hg* 1974; Swieżawski *DF* III 164–216; M. Ciszewski, *Kardynała Bessariona interpretacja filozofii Platona i Arystotelesa*, *Lb* 1990, 161–170, 204–208; *Marsilio F., vijfhonderd jaar later. Uitgegeven ter gelegenheid van de 500 ste sterfdag van M. F.*, Haarlem 1999; A. Étienne, *Entre interprétation chrétienne et interprétation néo-platonicienne du Timée: Marsile F.*, w: *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception*, *Lv* 2000, 173–200; E. Rudolph, *Der neue Timaios 'nach' Calcidius*, w: tamże, 97–108.

Marian Ciszewski