

Joanna Papiernik

Katedra Historii Filozofii, Uniwersytet Łódzki

MARSILIA FICINA
PIĘĆ KWESTII O UMYŚLE —
PRZESŁANIE FILOZOFA *IN NUCE*

Marsilio Ficino to jeden z najśłynniejszych filozofów renesansowych okresu *quattrocento* kojarzonych z ruchem neoplatońskim. Jako pierwszy przetłumaczył całe *Corpus Platonicum* z greki na łacinę oraz udostępnił łacinnikom wiele neoplatońskich tekstów, w tym *Enneady* Plotyna, a także pisma hermetyczne. Stworzył również własną oryginalną, choć eklektyczną, koncepcję filozoficzną, która wyraźnie wpłynęła na życie intelektualne jego czasów.

Dzięki patronatowi możnego Kosmy Medyceusza Florentczyk Ficino z zaangażowaniem mógł oddać się pracy translatorskiej i koncepcyjnej¹, która tak silnie wpłynęła na odrodzenie się myśli platońskiej w renesansowej Italii². W 1462 roku otrzymał od swojego mecenasa słynną willę w Careggi, nazywaną

¹ Cosimo de' Medici miał nakłonić swojego lekarza, ojca Marsilia Ficina, aby nie posyłał syna na studia medyczne, lecz pozwolił na jego kształcenie filozoficzne, by w przyszłości chłopiec mógł terapeutycznie wpływać na ludzką duchowość, a nie tylko na cielesność. „Ty — rzecz — o Ficino, jesteś przeznaczony do leczenia ciał, ale ten twój Marsilius został zesłany przez niebo, aby leczyć dusze” — G. CORSI, *Commentarius de platonicae philosophiae post renatas litteras apud Italos instauratione sive Marsilii Ficini vita auctore Joanne Corsio patricio flor. eius familiari et discipulo*, w: R. MARCEL, *Marsile Ficin (1433–1499)*, Paris: Les Belles Lettres, 1958, s. 682. Wszystkie przekłady, o ile nie podano nazwiska tłumacza, są autorstwa J. Papiernik.

² Nie oznacza to w żadnym razie dominacji myśli platońskiej i neoplatońskiej w intelektualnej panoramie renesansu. Bywa, że przesadnie podkreśla się jej rozwój i popularność w tym okresie w opozycji do innych nurtów, tymczasem warto wskazać, że współczesne badania dowodzą przemożnej roli tradycji arystotelesowskiej w myśli odrodzeniowej (nie w sensie jej największej oryginalności czy ważności, ale w takim znaczeniu, że jej wpływ był wówczas ilościowo większy niż innych nurtów filozoficznych) — zob. L. BIANCHI, *Continuity and change in the Aristotelian tradition*, w: *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, red. J. Hankins, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 49–71.

Akademią lub też będącą siedzibą Akademii³. Willa stała się miejscem spotkań, podczas których prowadzono rozważania natury literackiej i filozoficznej; tu filozof tłumaczył antyczne dzieła oraz pisał własne traktaty.

Myśl o odwiecznej mądrości ujawniającej się w kolejnych, odległych czasowo koncepcjach Ficino zaczerpnął od Gemistosa Plethona. Uważał, że istnieje *catena aurea*, której początków upatrywał u Hermesa Trismegistosa, jej ogromnego rozwoju w myśli Platona i Plotyna, a jej ewolucji m.in. u Orygenesza, ojców Kościoła (tu szczególne znaczenie miała postać św. Augustyna, do którego tekstów Ficino często się odwołuje), Dionizego Areopagity, a także u bliskiego mu chronologicznie Mikołaja Kuzańczyka. Fundamentalna, niezbywalna prawda o mocy i mądrości Boga zawarta zdaniem zwolenników hermetyzmu, także Ficina, w rozmaitych dziełach filozofów i teologów wszystkich epok to *prisca theologia*⁴. Florentczyk studiował dzieła uznawane za jej wyraz, aby wydobyć z nich to, co łączy ich treść z chrystianizmem. Wierzył, że to doprowadzi do opracowania „pobożnej filozofii” (*pia philosophia*), która w efekcie stanie się „uczoną religią” (*docta religio*). Stąd dużą część swojej pracy poświęcił na tłumaczenie antycznych tekstów, które uznawał za użyteczne dla chrześcijaństwa, o czym napisał w liście do Giano Pannoniego:

W naszych czasach boska Opatrzność lubi sprawiać, by religia opierała się na racjonalnym autorytecie filozofii, aż w ustalonym czasie nie potwierdzi najprawdziwszej religii oczywistymi cudami wśród wszystkich ludów, jak uczyniła to już raz. Z inspiracji Opatrzności przetłumaczyliśmy więc [dzieła] boskiego Platona i wielkiego Plotyna⁵.

³ Przebieg sporu o istnienie Akademii Platonskiej wśród badaczy renesansu w sposób skrupulatny przytacza W. OLSZANIEC w artykule pt. *Czy istniała Akademia Platonska we Florencji?*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 52 (2008), s. 199–209. Spór nie został rozstrzygnięty, środowisko naukowe pozostaje podzielone co do tego, czy Akademia Platonska stanowiła instytucję naukową, czy też określenie to można odnosić jedynie do grupy florenckich intelektualistów, którzy w sposób niezorganizowany formalnie zajmowali się tłumaczeniem i analizą dzieł platońskich. Należy podkreślić, że dyskusja na ten temat rozgorzała relatywnie niedawno, stąd w wielu, także współczesnych, tekstach naukowych autorzy nie podają informacji na temat wątpliwości co do istnienia Akademii Platonskiej we Florencji.

⁴ O wpływie *prisca theologia* na rozwój myśli Ficino zob. np. P.O. KRISTELLER, *Renaissance Thought and its Sources*, New York: Columbia University Press, 1979, s. 196–210; J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, t. II, Leiden – New York: E.J. Brill, 1990, Columbia Studies in the Classical Tradition, 17, s. 460–464; M. IDEL, *Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in Some Jewish Treatments*, w: *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, red. M.J.B. Allen, V. Rees, M. Davies, Leiden – Boston – Köln: E.J. Brill, 2002, s. 137–156; CH. TRINKAUS, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995, s. 726–742.

⁵ M. FICINO, *Opera omnia*, t. I, Basileae: ex officina Henricpetrina, 1561, s. 872: „Placet autem divinae providentiae his saeculis ipsum religionis suae genus auctoritate rationeque philosophica

Poza dziełami wspomnianych autorów, Ficino przełożył wybrane teksty m.in. Jamblicha, Proklosa, Porfiriusza oraz innych neoplatoników.

Platonizm (i neoplatonizm) filozof uznał za najbardziej harmonizujący z chrześcijaństwem, stąd w jego własnej myśli odnajdujemy tak liczne elementy tej tradycji. Źródłowanie to widoczne jest m.in. w Ficiniańskiej metafizyce. Odnośnie do struktury bytowej, od Plotyna Ficino zaczerpnął jej hierarchiczność i niezależność wyższej strefy bytowej od niższej. Filozof postuluje zasadniczą i niezbywalną odrębność tego, co duchowe, od tego, co materialne, a jednocześnie podkreśla pewną łączność kolejnych poziomów bytowych. Uważa, że wszelkie byty powstały w wyniku postępującej emanacji z bytu boskiego i choć każda sfera (poza Bogiem — Ficino wymienia anioły, dusze, a także jakości cielesne i elementy materialne, umieszczając duszę w centralnym miejscu całego łańcucha) stanowi coś odrębnego, całość jest harmonijna i nic nie jest w niej „na próżno”, wszystko zaś w sposób naturalny dąży do właściwego sobie celu. Dla człowieka (wszelkich czasów i kultur) celem tym jest poznanie i uwielbienie Boga będącego najwyższym dobrem, stąd, według Florentczyka, myśl pogańska, np. platonizm i hermetyzm, nie jest sprzeczna z chrześcijaństwem. Takie przesłanie pobrzmiewa w większości tekstów autorstwa Ficina. Warto jednocześnie podkreślić, że proplatońska postawa filozofa nie oznaczała (w odróżnieniu od innych humanistów) jego niechęci do tradycji scholastycznej, wręcz przeciwnie: obficie z niej czerpał, co także ma wyraz w różnych pojęciach obecnych w jego dziełach, z prezentowanym poniżej włącznie.

Traktat *Pięć kwestii o umyśle* (*Quinque quaestiones de mente*) należy do zbioru *opuscula theologica* umieszczonego w II księdze *Listów* Marsilia Ficina. Został napisany w 1476 roku, dwa lata po ukończeniu *Teologii platońskiej*, największego dzieła filozofa (wydanego jednak dopiero w 1482 roku) i wyraża podobny cel, który przyświecał skomponowaniu *Teologii*, mianowicie (1) wykazanie nieśmiertelności duszy ludzkiej przez przedstawienie jej osobliwości na tle pozostałych bytów, która to osobliwość umożliwia duszy kontemplację i połączenie z tym, co boskie, a także (2) wskazanie drogi, jaką musi ona przebyć, by zjednoczyć się z Bogiem⁶. Można uznać, że w takim ujęciu krótszy z wymienionych

confirmare: quoad statuto quodam tempore verissimam religionis speciem ut olim quandoque fecit, manifestis per omnes gentes confirmet miraculis. Divina igitur providentia ducti divinum Platonem et magnum Plotinum interpretati sumus”.

⁶We wstępie do *Teologii platońskiej* Ficino pisze: „Wreszcie [wierzę, że] ci, którzy ujmują myślą tylko rzeczy postrzegane dzięki wrażeniom cielesnym i w swym nieszczęściu wołają cienie rzeczy samych od rzeczy prawdziwych, w końcu zachęteni argumentami platońskimi będą i kontemplować wspanialsze rzeczy przekraczające to, co zmysłowe, i szczęśliwie przedłożą rzeczy same nad cienie. To przede wszystkim nakazuje wszechmocny Bóg. Tego absolutnie wymaga kondycja ludzka. Tego z pomocą Boga dokonał bez trudu dla współczesnych mu boski Platon. To wreszcie i my sami, naśladowując Platona, ale całkowicie zaufawszy boskiej pomocy, usilnie

tekstów jest niejako skondensowaną wersją dłuższego, przy czym nie stanowi on streszczenia tego ostatniego (teksty we wspomnianym zbiorze są raczej epitomą), ale zawiera najistotniejsze elementy myśli Ficiniańskiej, ponieważ ujmuje specyfikę funkcjonowania duszy ludzkiej, akcentując jej zdolność do osiągnięcia najszlachetniejszego celu, w tym najwyższego szczęścia, jakim jest złączenie się ze Stwórcą.

Przedstawiony zamysł autor realizuje, analizując sposób działania (ruchu) umysłu, obejmujący celowość owego działania. Dociekania wskazują na konieczność istnienia końca tej aktywności, którego specyfika ujawniana jest stopniowo w kolejnych częściach traktatu. Najpierw filozof wykazuje istnienie celu umysłu; celu, który cechuje się spoczynkiem i który jest czymś powszechnym (tj. stanowi dobro powszechne, nie zaś konkretne), a następnie uzasadnia skuteczność dążeń umysłu oraz niemożność utracenia raz osiągniętego celu. Okazuje się, że jest nim najwyższa prawda i dobro, a więc Bóg. Efektem zjednoczenia z Bogiem jest nieprzerwane, wieczne doświadczanie radości.

Wśród argumentów na rzecz określonego rozwiązania pięciu kwestii są ściśle łączące się w Ficiniańskich rozważaniach koncepcje zaczerpnięte z nurtu scholastycznego — *appetitus naturalis*⁷ oraz *primum in aliquo genere*⁸ (są obecne także w myśli św. Tomasza, którego Florentczyk nazywał „blaskiem chrześcijańskiej teologii”⁹ i którego dzieł był bardzo uważnym czytelnikiem; szczególnie *Summa contra gentiles* jest często cytowana w *Teologii platońskiej*). *Appetitus naturalis*, tj. naturalne pożądanie, dotyczy skłonności, która kieruje daną naturę do złączenia się z tym, co jest dla niej odpowiednie. Aktywność duszy polegająca na poszukiwaniu Boga wynika z zależności między tym, co działa, i celem tego działania, uwzględnia też najwyższe dobro — a więc aktywność ta ma związek

podjęliśmy się uczynić dla nam współczesnych w tym dziele”. M. FICINO, *Platonic Theology* (*Theologia Platonica de immortalitate animorum*), English translation by M.J.B. Allen with J. Warden, Latin text ed. by J. Hankins with W. Bowen, t. I–VI, Cambridge (MA): Harvard University Press, 2001–2006 (The I Tatti Renaissance Library); t. I, s. 10 (*Prohemium*).

⁷Zob. J.L. BURROUGHS, *Introduction*, w: *The Renaissance Philosophy of Man*, red. E. Cassirer, P.O. Kristeller, J.H. Randall, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1948, s. 188–189; Ficiniańską teorię szczegółowo omawia P.O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze: Le Lettere, 1988, s. 180–212.

⁸Na ten temat zob. J.L. BURROUGHS, *Introduction*, s. 189–190; P.O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico*, s. 153–179. Warto zaznaczyć, że pojęcie *primum in aliquo genere* zaczerpnięte przez Ficina najprawdopodobniej od św. Tomasza zawiera także pewne elementy pochodzące z myśli neoplatońskiej — zob. P.O. KRISTELLER, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, t. IV, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1996 (Storia e Letteratura, 193), s. 132; tenże, *Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, Montréal et Paris: Librairie J. Vrin, 1967 (Conférence Albert-le-Grand, 1965), s. 29.

⁹M. FICINO, *Theologia*, XVIII.8, t. VI, s. 138: „Thomas Aquinas [...], Christianae splendor theologiae”.

z relacją Boga do świata. Obserwowalny porządek wskazuje na to, że każda rzecz może osiągnąć właściwą sobie doskonałość ze względu na swoją istotę; doskonałość ta jest dla danej rzeczy dobrem, do którego dąży. Zgodnie z koncepcją *primum in aliquo genere* gatunki w danym rodzaju są sklasyfikowane hierarchicznie i najwyższy z nich w sposób najczystszy zawiera w swej istocie to, co cechuje tenże rodzaj. *Primum* jest zatem kompletne i najdoskonalsze, a wszystkie byty znajdujące się poniżej mają częściowy udział w jego istocie. Zatem byt i dobro otrzymywane są od najwyższego bytu i najwyższego dobra, czyli od Boga. Od Niego pochodzi też wszelki porządek i to On stanowi najwyższy cel. Wszelkie cele zaś są podporządkowane celowi najwyższemu, a ponieważ każdy z nich jest dobrem, odnoszą się do najwyższego dobra. Kierowanie się duszy ku Bogu jest dla niej naturalne, skoro pragnienie takie cechuje każdą ludzką duszę — nie może być zatem bezskuteczne jako tkwiące w samej jej istocie. W tym przypadku takie dążenie jest związane z bezpośrednim zdążaniem do dobra najwyższego.

To, że dusza musi być zdolna do osiągnięcia właściwego sobie celu, nie oznacza, że udaje się jej to bezwiednie ani że może to uczynić *hic et nunc*, czyli w okresie złączenia z ziemskim ciałem. Ficino określa duszę jako *tertia essentia*, zajmuje ona bowiem centralne miejsce w hierarchii bytowej (bez względu na to, czy zaczynamy analizę hierarchii od góry, czy od dołu). Ponieważ stanowi też element sprzęgający sfery bytowe uniwersum, określona jest także jako *copula mundi*. Skutkiem tego człowiek zajmuje wyjątkową pozycję w świecie, należy bowiem i do świata *fysis*, i do rzeczywistości duchowej. Pochodzi od Boga nie tylko jak całe stworzenie, ale ze względu na duszę wręcz ma w sobie cząstkę boskości¹⁰. Takie ustalenia mogłyby stanowić dogodnie odniesienie dla wywodów na rzecz ludzkiej zdolności do zjednoczenia z Bogiem. Niemniej, także w związku z taką pozycją duszy, rzecz się komplikuje — na przeszkodzie w dotarciu do najważniejszego celu stoi bliskość z tym, co materialne, a ponieważ dusza jest źródłem własnego ruchu, może kierować się ku jednej lub drugiej sferze. Niższe władze duszy łączą ją ze światem cielesnym, natomiast ta najszlachetniejsza, tj. umysł — z duchowym. Swoiście ludzka zaś jest władza dyskursywna (*ratio* — rozum dyskursywny), która skłaniać się może właśnie ku pierwszemu bądź drugiemu.

W traktacie *Pięć kwestii o umyśle* filozof neguje możliwość realizacji głównego celu w czasie ziemskiego życia¹¹, niemniej jest on osiągalny po oddzieleniu

¹⁰ Z tego powodu według Ficina człowiek jest naturalnie religijny. To jednak nie wszystko — uważa on, że od zawsze religia wiąże się z czymś, co również jest typowo ludzkie (w opozycji do tego, co zwierzęce), czyli z poszukiwaniem mądrości. Stąd uznał za pozytywne tłumaczenie i analizowanie dzieł filozofów starożytnych oraz postulował wspomniane powyżej połączenie „pobożnej filozofii” z „uczoną religią”.

¹¹ Nie jest to już tak oczywiste w *Teologii platońskiej*. Przykładowo, w 8 rozdziale XVIII księgi

duszy od ciała, gdy jest ona wolna od zaangażowania w to, co wiąże się ze sferą materialną.

Zainteresowanie Ficina starożytną mądrością ujawnia się m.in. w nawiązaniach do mitów, które służą autorowi jako plastyczne metafory. Już na początku tekstu pisze o Palladzie (jako określeniu mądrości), wskazującej na konieczność ignorowania niższych części duszy, jeśli chce się wznieść ku najwyższej (czyli najszlachetniejszej) jej części (tj. umysłowi), która umożliwi stworzenie czegoś, co będzie do Pallady przystawało. Ficino zaprasza innych do rywalizacji w zakresie wysiłku intelektualnego, który pozwoli na stworzenie czegoś tak mądrego, że będzie godne miana potomstwa Pallady i Jowisza¹².

Mit o Prometeuszu odzwierciedla paradoksalną sytuację człowieka jako obdarzonego rozumem dyskursywnym. W Ficiniańskiej interpretacji opowieść o Prometeuszu ma wymiar filozoficzny i mistyczny oraz głęboko pesymistyczny wydźwięk. Tortury, jakich doświadcza tytan, są udrękami rozumu dyskursywnego, który nie znajduje ukojenia w bezustannych dociekaniach. To dlatego człowiek jest jednocześnie doskonalszy niż inne stworzenia i bardziej niż one nieszczęśliwy, nie mogąc dotrzeć do wyznaczonego celu w wyniku ciągłego zaangażowania w badania i poszukiwania. Prometeusz zdobył niebiański ogień będący metaforą aktu kontemplacji, jednak zdolność ta jest nierealizowalna, skoro syn Japeta jest przykuty łańcuchami, a drapieżny sęp każdego dnia wyżera mu wątrobę, co oznacza, że nie ma chwili wytchnienia od dręczących duszę rozważań. Jedynie śmierć uwalnia od tych więzów i umożliwia pełną wiedzę o Bogu oraz niezakłóconą radość¹³.

Datę powstania tekstu *Quinque quaestiones de mente* można określić na podstawie listów Ficina do jego bliskiego przyjaciela Giovanniego Cavalcantiego¹⁴.

(M. FICINO, *Theologia*, XVIII.8, t. VI, s. 120–164) autor pisze, że nie jest możliwe złączenie umysłu ludzkiego z Bogiem przed śmiercią ciała. Jednakże w 2 rozdziale XIV księgi (tamże, XIV.2, t. IV, s. 236–238) wskazuje na zdolność kontemplacji bytu boskiego, nie podając rozróżnień co do statusu duszy. W *Argumentum de Teologia* (tamże, t. VI, s. 250) z kolei wskazuje, że akt poznania Boga jest możliwy w czasie ziemskiego życia, ale wydarza się bardzo rzadko i jest niepełny z powodu „skazy ciała”.

¹² Zob. A. CHASTEL, *Marsile Ficin et l'art*, Genève: Librairie E. Droz, 1954 (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 14), s. 53.

¹³ Zob. O. RAGGIO, *The Myth of Prometheus: Its Survival and Metamorphoses up to the Eighteenth Century*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, 21, n.1/2 (1958), s. 54; J.L. BURROUGHS, *Introduction*, s. 191. Tak o wykorzystaniu wspomnianego mitu przez Ficina pisze A. CHASTEL, *Marsile Ficin et l'art*, s. 175: „Mit heroiczny jest zniekształcony. Prometeusz nie jest ani buntownikiem, ani zdobywcą. Posiadaniu i organizacji świata ziemskiego towarzyszy bolesne poczucie, że cały ten wysiłek jest niewystarczający”.

¹⁴ Dokładne analizy dat powstania małych traktatów teologicznych Ficina umieszczonych w II księdze *Listów* podaje R. Marcel, uzasadniając dołączenie tych tekstów do wydania (wraz z tłumaczeniem w języku francuskim) głównego dzieła filozofa, którym jest *Teologia platońska*

W jednym z nich, datowanym na 28 października 1476, florencki filozof napisał, że w ciągu trzech dni skomponował trzy *opuscula theologica* o trojakim wznoszeniu się ku Bogu. W kolejnym liście, z 10 listopada 1476 roku, Ficino informuje o pięciu tekstach, podając ich tytuły. Ponieważ zaś w II księdze *Listów* wymienione są wszystkie *opuscula* (jest ich osiem), po zestawieniu tytułów lub krótkich opisów treści można wnioskować, że m.in. w pierwszym z wymienionych listów, mimo nieujawnienia tytułu¹⁵, wspomniany jest tekst *Pięciu kwestii*.

Łaciński tekst został przygotowany przede wszystkim na podstawie bazylejskiego wydania dzieł wszystkich Marsilia Ficina z 1561 roku, jednak uwzględniono także tekst traktatu z pierwszego wydania listów filozofa (Marsilius Ficinus, *Epistolae*, Venezia: Matteo Capcasa, 1495, s. XXXVIII–XLII) i z paryskiej edycji dzieł wszystkich (Marsilius Ficinus, *Opera omnia*, t. I, Paris: Guillaume Pelé, 1641, s. 656–663). Uzgodniony został z wydaniem krytycznym tekstu przygotowanym przez R. Marcela (cytowanym powyżej). W nawiasach kwadratowych umieszczono uzupełnienia pochodzące od tłumaczki.

(R. MARCEL, *Introduction*, w: M. FICINO, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, t. III, red. i tłum. R. Marcel, Paris: Les Belles Lettres, 1970, s. 247–261; wydanie bilingwalne obejmuje tekst *Teologii platońskiej*; zawarte w trzecim tomie tej edycji *opuscula theologica* nie zostały przetłumaczone przez badacza).

¹⁵Wspomniane listy znajdują się w: M. FICINO, *Opera omnia*, t. I, s. 733, 1 i 2. Tytuły dzieł z drugiego listu to:

- *De divina providentia nominibusque Dei et gaudio contemplantis.*
- *De ascensu a materia elementorum ad coelum sine materia, ad animam sine quantitate, ad angelum mutationis expertem, ad Deum sine accidente substantiam.*
- *De raptu Pauli ad tertium coelum et quomodo anima illic Dei aeternitatem videat atque suam.*
- *De impedimento mentis a corpore eiusque immortalitate.*
- *De lumine, quod sit in divinis numinibus claritas gaudens clarumque gaudium, in mundi vero machina sit risus quidam coeli ex numinum gaudio proficiens.*

Pierwsze, drugie i czwarte z wymienionych dzieł składają się na *Argumentum do Teologii*. Pozostałe dwa stanowią odrębne traktaty zawarte w II księdze *Listów* (która obejmuje także *Quinque quaestiones*). Na przytoczonej powyżej liście nie ma *Quinque quaestiones*, jednak w tej części korespondencji Ficino wspomina o powrocie do Florencji z terenów Celano (s. 733: „Abeo hac ora ex agro nostro Cellano Florentiam petiturus”), a w tekście *Pięć kwestii* zaznacza, że napisał go w nocnych godzinach na górze Celano. Łącząc tę informację ze wzmianką w pierwszym z listów dotyczącą treści traktatów, można uznać, że filozof zawiadomił Cavalcantiego o napisaniu właśnie m.in. *Quinque quaestiones*, ponieważ *opusculum* to stanowi analizę ruchu umysłu ku Bogu. W cytowanym wydaniu bazylejskim traktat zamieszczono na s. 675–682.

MARSILIUS FICINUS

QUINQUE QUAESTIONES DE MENTE

Prima. Utrum motus eius in finem aliquem certum dirigatur necne? Secunda. Utrum motionis eius finis sit motus an status? Tertia. Utrum sit particulare quiddam an universum? Quarta. Utrum optatum finem suum quandoque consequi valeat? Quinta. Utrum postquam adeptus est finem, aliquando inde discedat?

Marsilius Ficinus
Conphilosophis suis, S. D.

Sapientia summo Iovis omnium creatoris capite nata, philosophis suis amatoribus praecipit, ut si modo re amata potiri quandoque desiderant, summa semper capita rerum potius quam vestigia infima petant. Pallas enim divina «progenies, quae caelo demittitur alto», altas «ipsa colit quas et condidit arces». Monstrat praeterea non posse nos ad summa rerum capita pervenire,

PIĘĆ KWESTII O UMYŚLE¹⁶

Pierwsza. Czy ruch umysłu kieruje się ku jakiemuś określönemu celowi, czy też nie? Druga. Czy celem poruszania się umysłu jest ruch, czy stan spoczynku? Trzecia. Czy [ten cel] jest czymś szczegółowym, czy powszechnym? Czwarta. Czy [umysł] jest zdolny do osiągnięcia swojego upragnionego celu? Piąta. Czy po tym, jak [umysł] dotrze do celu, kiedyś go traci?

Marsilio Ficino pozdrawia
swoich przyjaciół filozofów

Mądrość zrodzona z najwyższej części głowy Jowisza, stwórcy wszystkich rzeczy, naucza filozofów, swoich wielbicieli, aby — jeśli rzeczywiście pragną kiedyś zdobyć upragnioną rzecz — zawsze kierowali się raczej ku najwyższym częściom rzeczy zamiast [ich] najniższym śladom. Palla da bowiem, boska latorośl, zsyłana z wysokiego nieba, pielęgnuje wysokie

¹⁶Umysł (*mens*) — termin w tekstach Ficina używany w węższym i szerszym sensie. W węższym stanowi najszlachetniejszą część duszy, jest „depozytariuszem” powszechników, właściwą mu czynnością jest kontemplacja. W szerszym znaczeniu to rozum (częściej określanymi przez filozofa terminem *intellectus*, czasem również *intelligentia* bądź *ratio*), który obejmuje umysł (w węższym sensie) i rozsądek.

nisi prius in caput animae mentem posthabitis inferioribus animae partibus ascendamus. Pollicetur denique si nos ipsos in foecundissimum caput animae collegerimus, ibi procul dubio ipso capite, hoc est mente, mentem procreaturos; mentem, inquam, et Minervae ipsius comitem, et summi Iovis alumnam. Ego igitur, optimi philosophi mei, qualem nuper in monte Caelano, una quadam lucubratione mentem mente creaverim, nunc in medium vobis adducam, ut ipsi qui longe foecundiores estis quam Marsilius, aemulatione quadam, ut ita dixerim, provocati prolem aliquando Iovis Palladisque conspectu digniorem parturiatis.

twierdze, które sama wzniosła¹⁷. Ponadto pokazuje ona, że nie możemy dotrzeć do najwyższych części rzeczy, jeśli wcześniej, zlekceważywszy niższe części duszy, nie wzniesiemy się do najwyższej jej części, tj. umysłu. Obiecuje wreszcie, że jeśli my skupimy się na najbardziej płodnej części duszy, wówczas bez wątpienia dzięki samej najważniejszej części, tj. dzięki umysłowi, stworzymy myśl, która, jak powiadam, jest towarzyszką samej Minnerwy i podopieczną najwyższego Jowisza. Ja zatem, moi najlepsi przyjaciele filozofowie, niedawno na górze Celano podczas nocnej pracy mogłem stworzyć dzięki władzy umysłu myśl, którą teraz wśród was propaguję, abyście sami, którzy jesteście o wiele bardziej płodni niż Marsilio, sprowokowani jakąś, że tak powiem, rywalizacją, kiedyś wydali potomstwo bardziej godne spojrzenia Jowisza i Pallady.

I

Naturalis cuiusque speciei motus, quia certo agitur ordine, ideo a certo quodam principio ad certum finem dirigi et provenire cognoscitur

Omnis naturalis speciei cuiusque motus certa quadam ratione procedit. Nam et aliter alia movetur species, et species quaelibet eundem servat semper suo in motu tenorem, ut ab hoc

I

Ponieważ naturalny ruch każdego gatunku odbywa się według określonego porządku, wiadomo, że od jakiegoś określonego początku kieruje się, aby osiągnąć określony cel

Naturalny ruch każdego gatunku postępuje zgodnie z jakąś zasadą. Jest tak, że różne gatunki poruszają się w różny sposób i każdy gatunek w swym ruchu zawsze zachowuje ten sam rytm,

¹⁷ „Pallada bowiem, boska latorośl, zsyłana z wysokiego nieba, pielęgnuje wysokie twierdze, które sama wzniosła” — zob. WERGILIUSZ, *Bukoliki*, tłum. K. Koźmian, Warszawa: Czytelnik, 1998, *Ekloga*, IV, 8 (s. 57): „i z górnych niebios na świat nowe schodzi plemię”, *Ekloga*, II, 167 (s. 43): „Pallas swą dłońią wzniosłe niech lubi budowy”.

in istud, et ab isto deinceps in illud, modo quodam congruentissimo progrediatur semper atque regrediatur. Quaerimus unde praecipue ordinem eiusmodi motus accipiat. Duo sunt apud Philosophos motus termini, a quo videlicet effluit, in quem profluit. Ab his terminis suum ordinem adipiscitur. Quamobrem non ab incerto et inordinato in incertum et ordinis expers oberrat, sed a certa quadam et ordinata natura in certum quiddam ordinatumque dirigitur, quod cum natura illam conveniat unde motus incipit. Unumquodque enim ad suum recurrit potius quam alienum, alioquin et dissimiles rerum species nonnumquam similiter, et similes saepe dissimiliter moverentur, ac eadem species alias atque alias modo diverso, et species diversae saepe modo eodem agitantur. Adde praeterea quod auferretur motionis illa successio, qua gradatim deinceps per plures congruosque gradus formasque decentes certo tempore profluit, certis temporum curculis refluit. Adde postremo, quod non in talem quandam vel regionem vel qualitatem vel substantiam potius quam in quamlibet aliam quisque motus dirigitur.

tak że od tego do tamtego miejsca zmierza i od tamtego do tego powraca w sposób najbardziej harmonijny. Pytamy, skąd ruch przyjmuje porządek tego rodzaju. Zdaniem filozofów dwie są granice ruchu: oczywiście ta, od której wypływa, i ta, do której dopływa. Zależnie od tych granic ruch przyjmuje swój porządek. Z tego powodu nie błąka się pozbawiony porządku od niepewnego i nieuporządkowanego do niepewnego, lecz zmierza od jakiegoś pewnego i uporządkowanego stanu [tj. początku] do jakiegoś pewnego i uporządkowanego stanu [tj. celu], pozostając w zgodzie ze stanem, od którego zaczął. Każda bowiem rzecz powraca raczej do czegoś swojego niż do należącego do innej rzeczy, w przeciwnym razie różne gatunki rzeczy niekiedy poruszałyby się w podobny sposób i często podobne [gatunki] — w odmienny sposób, a nadto, podobnie [te same] gatunki byłyby wprawiane w ruch w odmienny sposób, a różne gatunki często w ten sam sposób. Ponadto weź pod uwagę to, że byłoby zniszczone owo następstwo ruchu, dzięki któremu [ruch] stopniowo przez pewien czas płynie naprzód przez liczne i harmonijnie łączące się ze sobą stopnie oraz stosowne formy, następnie odpływa z powrotem w określonych odstępach czasu. Na koniec weź pod uwagę, że każdy ruch [jeśli nie byłby kierowany zgodnie z pewnym porządkiem] zmierzałby ku jakiemukolwiek rodzajowi, jakiegokolwiek jakości bądź jakiegokolwiek substancji, a nie ku jemu właściwym.

II

Ordinatissimus mundi motus ad
certum finem providentia divina
dirigitur

Si motus singuli ordine quodam mirabili transiguntur, certe universus mundi ipsius motus ordinis perfectione non caret. Sicut enim ab universo atque ad universum sunt singuli, sic ab universi ordine accipiunt ordinem, et ad universi ordinem referuntur. In hoc ipso communi totius ordine omnia quamvis diversissima una quadam convenientia et ratione reducuntur in unum. Igitur ab uno quodam ordinatore ratione plenissimo cuncta ducuntur. Siquidem ordo apprime rationabilis a summa mentis ratione et sapientia manat, in qua necessario praescripti sunt fines singuli ad quos dirigat singula. Praescriptus est finis etiam universi communis, ad quem fines singuli perducantur.

III

Quos terminos habeat motus
elementorum et plantarum atque
brutorum

Quos terminos habeat motus elementorum, plantarum animaliumque brutorum non dubitamus. Elementa quidem alia gravitate quadam ad centrum

II

Najbardziej uporządkowany ruch
kosmosu jest kierowany ku
określonemu celowi przez boską
opatrność

Jeśli jednostkowe ruchy są w pełni urzeczywistniane przez pewien niezwykły porządek, z pewnością powszechny ruch samego wszechświata nie jest pozbawiony doskonałości porządku. Jak bowiem jednostkowe ruchy są od i do powszechnego ruchu, tak otrzymują ład od porządku wszechświata i mają w nim udział. Chociaż w samym tym powszechnym porządku całości wszystkie rzeczy bardzo się różnią, dzięki jakiejś jednej harmonii i zasadzie sprowadzają się do jednego. Wszystkie rzeczy zatem prowadzi jakiś jeden zarządca całkowicie wypełniony rozumnością. Najbardziej racjonalny porządek bowiem wypływa z najwyższej zasady i mądrości umysłu, w niej koniecznie określone są jednostkowe cele, ku którym kieruje rzeczy jednostkowe. Określony jest też wspólny cel wszechświata [i] do [niego] są doprowadzone cele jednostkowe.

III

Jakie są granice ruchu pierwiastków,
roślin i zwierząt

Nie mamy wątpliwości co do tego, jakie są granice ruchu pierwiastków, roślin i zwierząt nierozumnych. Otóż jedne pierwiastki dążą do środka

mundi descendunt. Alia levitate ad concavum sphaerae superioris ascendant. Motus quoque plantarum ex virtute nutriendi generandique profectus, in plantae ipsius sufficiente alimento et generatione plantae similis terminatur. Idem accidit virtuti quae nobis ac brutis cum arboribus est communis. Brutorum animalium motus, qui proprie ad sensum attinet, a forma sensibili atque indigentia naturae procedit per ea quae extrinsecus sentiuntur ad explendam corporis indigentiam. Idem naturae illi contingit quam habemus ipsi cum animalibus quibusque communem. Omnes hae quas modo narravimus motiones, quoniam ad particulare quiddam tendunt, a particulari etiam vi provenire noscuntur. Atque in his, quos diximus, terminis quietem agunt sufficientem, et quantum earum natura requirit perficiuntur.

IV

Quaestiones quinque de mentis motu

Superest ut de mentis humanae motu quaeramus. Primo, utrum ad aliquem tendat finem necne. Secundo, utrum motionis eius finis sit motus an status? Tertio, utrum particulare quiddam hoc bonum sit vel universum? Quarto, utrum optatum finem suum,

wszechświata z powodu pewnego ciężaru. Inne wznoszą się do sklepienia sfery wyższej z powodu lekkości¹⁸. Podobnie ruch roślin postępuje dzięki ich zdolności do odżywiania się i reprodukcji, a kończy się na dostatecznym zaopatrzeniu w żywność samej rośliny oraz reprodukcji rośliny tego samego gatunku. To samo dzieje się w przypadku zdolności, która jest wspólna nam, zwierzętom oraz drzewom. Ruch zwierząt nierozumnych, który przede wszystkim odnosi się do zdolności postrzegania za pomocą zmysłów, bierze początek od formy zmysłowej oraz naturalnej potrzeby i dąży do zaspokojenia potrzeb ciała przez to, co jest postrzegane z zewnątrz. To samo odnosi się do natury, która jest wspólna nam i zwierzętom. Wiadomo, że wszystkie te ruchy, o których właśnie mówiliśmy, ponieważ zmiierzają do czegoś konkretnego, powstają też dzięki jednostkowej władzy. Ponadto w tych granicach, o których wspomnieliśmy, [ruchy] osiągają odpowiedni spoczynek i taką doskonałość, jakiej wymaga ich natura.

IV

Pięć kwestii o ruchu umysłu

Pozostaje, abyśmy postawili sobie pytania dotyczące ruchu ludzkiego umysłu. Po pierwsze, czy zmierza do jakiegoś celu, czy też nie? Po drugie, czy celem jego ruchu jest ruch, czy stan spoczynku? Po trzecie, czy to dobro [jakie stanowi cel, do którego

¹⁸Zob. M. FICINO, *Theologia*, IV.1, t. I, s. 283–287.

id est summum bonum, quandoque consequi valeat? Quinto, utrum postquam perfectum adeptus est finem, aliquando inde discedat?

V

Mentis motus certum respicit finem

Si caetera non insipienti casu passim oberrant, sed ordine quodam rationabili ad quiddam maxime proprium et convenientissimum diriguntur, quo et prorsus perficiuntur, multo magis mens quae est sapientiae receptaculum, quae naturalium rerum ordinem et fines intelligit, quae res suas quotidie ad finem quendam rationabiliter ordinat, quae aliis omnibus quotcumque praediximus est perfectior, multo, inquam, magis naturali instinctu ordinatum finem aliquem respicit, quo et ipsa ad votum perficiatur. Praesertim, quia quemadmodum singulae vitae partes, id est consultationes et electiones et facultates ad fines singulos referuntur, quaelibet enim harum proprium respicit finem tanquam bonum, sic universa vita ad finem bonumque similiter universum. Cum enim partes quaelibet serviant toti, sequitur ut ordo qui partibus inest invicem sit propter earum ordinem ad ipsum totum maxime pertinentem. Ordo rursus earundem qui ad fines spectat particulares a communi quodam dependeat totius ordine qui ad communem totius finem praecipue conferat. Profecto si

dąży umysł] jest czymś szczegółowym, czy powszechnym? Po czwarte, czy [umysł] jest w stanie osiągnąć upragniony cel, tj. najwyższe dobro? Po piąte, czy po tym, jak osiągnie ostateczny cel, kiedyś może go stracić?

V

Ruch umysłu zwraca się ku określönemu celowi

Jeśli inne rzeczy nie błakają się w sposób przypadkowy to tu, to tam według nierozumnego ładu, ale kierują się zgodnie z racjonalnym porządkiem ku czemuś najbardziej właściwemu i najodpowiedniejszemu, w czym osiągną całkowitą doskonałość, to tym bardziej umysł, który jest siedzibą mądrości, który pojmuje porządek i cele rzeczy naturalnych. On też codziennie w sposób racjonalny prowadzi swoje sprawy do określonego celu, który jest doskonalszy od wszystkich innych, wcześniej wspomnianych; dodam, że umysł w o wiele większym stopniu kieruje się z naturalnej skłonności ku pewnemu uporządkowanemu celowi, w którym zgodnie z pragnieniem osiąga doskonałość. Przede wszystkim, jak pojedyncze części życia [ludzkiego], to jest rozważania, wybory, zdolności odnoszą się do poszczególnych celów — każda z nich bowiem dąży do właściwego jej celu, jak gdyby do dobra — tak całość życia [ludzkiego] odnosi się do powszechnego celu i dobra. Ponieważ wszystkie części służą całości, wynika z tego, że porządek, który z kolei zawiera

motor quilibet sui ipsius movet, consentaneum est mentem non ob aliam causam sua quaelibet ad fines proprios ducere, nisi ut ad communem mentis finem bonumque conducant. Denique quis adeo mentis inops ut opinetur mentem anniti tam natura quam proposito singulis diversisque ad unum quiddam ordinem exhibere, nisi ipsa quoque ordinem quendam haberet ad unum?

Nempe cum ultimus communisque finis ubique reliquos moveat. Est enim primum quod appetitur cuius gratia caetera appetuntur. Nimirum si ultimus ipse communisque absit, omnino reliqui adesse non possunt. Nisi enim absoluta totius aedificii forma praescripta sit architecto, nunquam diversi ministri eo ordine, qui ad totum ipsum conducatur, ad diversa opera movebuntur. Immo vero nullo pacto ad ministeria praefinita mittentur ab illo, qui non ipse prius communem totius operis terminum habuerit praefinitum.

się w częściach, jest wzajemnie podległy porządkowi w największym stopniu odnoszącemu się do całości. Co więcej, ich [tj. części] porządek, który ma cząstkowe cele, zależy od pewnego powszechnego porządku całości, a ten szczególnie prowadzi do powszechnego celu całości. Bez wątplenia, jeśli czynnik działający wprawia [coś] w ruch dla swojej własnej korzyści, naturalne jest, by umysł prowadził każdą ze swoich [części] do właściwego [jej] celu jedynie z tego powodu, że [cele te] służą powszechnemu celowi i dobru umysłu. W końcu, któż cechowałby się takim brakiem rozumu, by sądzić, że umysł opiera się tak na naturze, jak i na planie, [i] przyznawać pojedynczym oraz odmiennym rzeczom porządek w odniesieniu do czegoś jednego, a jednoznacznie uznawać, że sam [umysł] nie podlega porządkowi w odniesieniu do czegoś jednego?

W każdym razie ostateczny i powszechny cel wszędzie wprawia w ruch pozostałe rzeczy. Albowiem najpierw pożąda się tego, dzięki czemu pożąda się pozostałych rzeczy. Bez wątplenia jeśli nie byłoby ostatecznego i wspólnego [celu], pozostałe rzeczy w ogóle nie mogłyby być obecne. Jeśli doskonała forma jakiegoś budynku nie byłaby ustalona przez architekta, różni pomocnicy zgodnie z porządkiem, który służy tej właśnie całości, nie byłiby kierowani do całkiem przeciwnych mu zadań. Co więcej, w żaden sposób nie będą skierowani do określonych obowiązków przez tego, kto sam najpierw

VI

Finis motionis intellectualis non est
motus sed status

Si motionis intellectualis finis est ipse motus, certe movetur ut moveatur rursusque ut moveatur, deinceps sine fine movetur. Hinc efficitur ut in ipso motu iugiter perseverans moveri non desinat ideoque nec vivere desinat unquam neque cognoscere. Forsitan hic ille iugis est animi motus quo semper agi et vivere animus a Platonice nonnullis existimatur. Puto autem mentem quandoquidem statum noscit iudicatque ipsum mutatione praestantiorrem atque naturaliter appetit illum ultra motum, in habitu quodam stabili potius quam mobili condicione finem bonumque suum optare et denique consequi. Huius rei indicium est quod mens in statu proficit magis quam in motu. Rursus, quod familiaria eius objecta sunt rerum rationes aeternae, non mobiles materiae passiones. Accedit quod quemadmodum vitae virtus, scilicet intelligentia et voluntas, ultra rerum mobilium fines ad stabiles progreditur et aeternas, sic ipsa vita ultra mutationem quamlibet temporalem certe finem bonumque suum in aeternitate consequitur. Alioquin non posset animus unquam vel intelligendo vel appetendo terminos mobilium

nie uchwycił wspólnego, ustalonego wcześniej celu [prac].

VI

Celem poruszenia umysłu jest nie
ruch, lecz spoczynek

Gdy celem poruszenia umysłu jest ruch sam w sobie, bez wątpienia [intelekt] porusza się, aby był poruszany i znowu, aby był poruszany, [i] porusza się tak dalej bez końca. Wynika stąd, że nie przestaje się poruszać, trwając stale w tym samym ruchu, i z tego powodu nigdy nie przestaje żyć ani poznawać. Być może to jest ten nieustanny ruch duszy, dzięki któremu, jak sądzą niektórzy platonicy, dusza zawsze porusza się i żyje. Sądzę dalej, że umysł, ponieważ zna spoczynek i ocenia go jako coś doskonalszego od zmiany i ponieważ w sposób naturalny dąży do niego bardziej niż do ruchu, pragnie i wreszcie osiąga cel oraz swoje dobro raczej w pewnym stabilnym niż ruchomym stanie. Oznaką tego jest to, że umysł robi większe postępy w stanie spoczynku niż w ruchu. Poza tym najbliższe mu są wieczne zasady rzeczy, a nie zmienne doznania materii. Ponadto, jak władza życia¹⁹, a mianowicie zdolność pojmowania i wola, zmierza ponad cele rzeczy ruchomych do tych, które są stabilne i wieczne, tak samo życie z pewnością dąży ponad jakąś czasową zmianą do celu i swojego dobra w wieczności.

¹⁹ *Vitae virtus*, tj. władza, zdolność, właściwość, czy też siła życia. Ficino *explicit*e określa, czym jest życie: „Rationalis anima vera naturalis vita est” („dusza rozumna jest prawdziwym, naturalnym życiem”) — M. FICINO, *Theologia*, XV.1, t. II, s. 100.

transgredi, nisi eos supergredi vivendo valeret. Denique motus semper est imperfectus tenditque ad aliud, ipsius vero finis, praesertim summi, ratio est ut neque imperfectus sit neque ad aliud quicquam progrediatur.

VII

Mentis obiectum et finis est
universum verum atque bonum

Sed nunquid proprium quiddam verum bonumque finis intelligentiae voluntatisque dicitur an universum? Universum certe. Quoniam intellectus amplissimam quandam eius, quod philosophi ens verumque et bonum nominant, concipit notionem. Sub qua quicquid vel est vel esse potest penitus comprehenditur. Hoc ipsum quid ens verumque et bonum dicitur omnia continens Peripatetici esse putant commune humani intellectus obiectum. Quia sicut obiectum sensus sensibile sit, intellectus ipsius obiectum intelligibile dicitur. Intelligibile autem amplitudine sua omnia comprehendit. Rursus intellectus natura afficitur ad totam entis amplitudinem comprehendendam, ac in eius notione omnia conspicit, vicissimque in omnium notione inspicit ipsum. Praeterea sub ratione veri intelligit, sub ratione boni appetit omnia. Haec autem utraque ad rationem entis Peripatetici

W przeciwnym razie dusza nie mogłaby nigdy przekroczyć granic rzeczy ruchomych czy to przez pojmowanie, czy przez pragnienie, jeśli nie byłaby w stanie przekroczyć ich w życiu. Wreszcie, ruch nigdy nie jest zakończony i zmierza do czegoś innego; cechę celu samego, szczególnie najwyższego, stanowi zaś to, że ani nie jest niezakończony, ani nigdy nie zdąża do czegoś innego.

VII

Przedmiotem i celem umysłu jest
powszechna prawda oraz dobro

Czy można jednak twierdzić, że celem zdolności pojmowania i woli jest jakaś właściwa im czy też powszechna prawda i dobro? Z pewnością powszechna. A to dlatego, że rozum chwytą najpełniejsze pojęcie tego, co filozofowie nazywają bytem, prawdą i dobrem. Na podstawie tego pojęcia to, co albo jest, albo jest możliwe, staje się dogłębnie zrozumiałe. To samo, co jest bytem i prawdą, i dobrem i co, jak się uważa, wszystko zawiera, perypatetycy uznają za wspólny przedmiot ludzkiego rozumu, ponieważ jak przedmiot zmysłu nazywa się zmysłowym, tak przedmiot rozumu — inteligibilnym. To, co inteligibilne zaś, w swojej rozległości ujmuję wszystko. Co więcej, rozum z natury jest uzdatniony do ujęcia całego znaczenia bytu, a nadto w jego pojęciu postrzega wszystko, i odwrotnie — w pojęciu wszystkiego widzi samego siebie. Oprócz tego, wszystko pojmuje zgodnie z pojęciem prawdy,

referunt. Utrum vero bonum ente latius sit, quod Platonici putant, necne, ad propositam quaestionem nihil referre videtur. Utamur igitur in praesentia tribus his, si placet, nominibus, scilicet ente veroque et bono tanquam idem significantibus, nam in *commentariis Philebi* diligentius ista discussimus. Quaerendum videtur in primis utrum intellectus quicquid sub ente concluditur perspicue possit attingere. Potest utique. Dividit enim ipsum in genera decem generalissima rursusque genera decem in genera subalterna gradatim sub ipsis quam plurima.

Deinde species quasdam ultimas sub generibus collocat subalternis. Denique speciebus singula subiicit, ut ita dixerim, absque fine. Si intellectus potest ens ipsum tanquam totum quiddam describere atque ipsum in cuncta eius quasi membra gradatim dividere ea quae tam invicem quam ad totum diligentissime comparare, quis non videat hunc natura entis ipsius universi esse capacem? Qui enim totum ipsum in sua forma videt eiusque terminos atque gradus per quos propagatur undique prospicit, absque dubio potest singula, quae illis terminis comprehenduntur, media comprehendere. Mitto nunc quod cum apud Platonicos super ens atque sub ente queat ipsum unum bonumque excogitare, multo magis

do wszystkiego dąży zgodnie z pojęciem dobra. Perypatetycy obie te rzeczy odnoszą do pojęcia bytu. Natomiast czy pojęcie dobra jest szersze niż pojęcie bytu, jak sądzą platonicy, czy też nie, to wydaje się nie dotyczyć przedstawionej kwestii. Zastosujemy zatem w tym tekście, co wydaje się słuszne, te trzy terminy, a mianowicie byt, prawda i dobro, jakby miały to samo znaczenie (jako że w komentarzu do *Fileba* dokładniej to rozważyliśmy). Wydaje się, że przede wszystkim należy zbadać, czy rozum może osiągnąć klarowną wiedzę o tym, co zawiera się w bycie. Bezsprzecznie może. [Rozum] dzieli sam byt na dziesięć najogólniejszych kategorii, a następnie tych dziesięć kategorii stopniowo na jak najwięcej rodzajów im podporządkowanych.

Dalej sytuuje określone ostatnie gatunki w obrębie podporządkowanych rodzajów. W końcu umieszcza pojedyncze rzeczy w obrębie gatunków, że tak powiem, bez końca. Jeśli rozum może przedstawić sam byt jakby pewną całość, a także podzielić sam byt stopniowo jakby na jego wszystkie członki i porównać je zarówno między sobą, jak i z całością, któż nie dostrzegłby, że jest on zdolny z natury do ujmowania samego bytu uniwersalnego? Kto bowiem postrzega samą całość w jej kształcie i pod każdym względem dostrzega jej granice oraz stopnie, przez które się ona poszerza, bez wątpienia może ująć rzeczy jednostkowe jako punkty pośrednie zawarte w tych granicach. Pomijam

totam eius latitudinem undique percurrere poterit. Certe post notionem entis, quod vocabulum saepius iam repetimus, etiam quod ab eo diversissimum fingi potest, id est non ens pro arbitrio cogitat. Si potest ab illo ad hoc infinite inde distans percurrere, multo magis per quaelibet quae sub illo quasi media continentur.

Hinc Aristoteles inquit: sicut materia, quae ultimum est naturalium, omnes potest corporeas induere formas omniaque hoc pacto corporalia fieri, sic intellectus, qui, ut ita loquar, supernaturalium ultimum est supremumque naturalium, spirituales omnes rerum omnium formas accipere posse omnesque evadere. Quemadmodum universum sub ratione entis atque veri obiectum est intellectus, ita sub ratione boni est voluntatis obiectum. Quidnam intellectus inquit, nisi cuncta in se suo modo pingendo transformare omnia in seipsum? Quid rursus voluntas annititur, nisi omnibus omnium modo fruendo seipsam in omnia transformare? Ille ergo conatur ut universum fiat quodammodo intellectus, haec autem ut voluntas sit universum. Utrumque igitur naturalis ad hoc vergit animi nixus, quemadmodum

teraz, że ponieważ [rozum], według platoników, jest w stanie obmyślić samo jedno i dobro ponad bytem i poniżej bytu, o wiele bardziej będzie zdolny prześledzić pod każdym względem całą jego (tj. bytu) rozległość. Z pewnością po poznaniu bytu, który to termin dość często już powtarzaliśmy, może także wymyślić to, co jest najbardziej odmienne od niego (bytu), tj. niebyt — stosownie do swojej możliwości. Jeśli może przejść od tamtego (tj. bytu) do tego, co jest nieskończenie odległe od [bytu], tym bardziej może przemierzyć wszystkie te rzeczy, które są zawarte w bycie jako pośrednie.

Z tego powodu Arystoteles mówi: „podobnie jak materia, która jest ostatnia spośród rzeczy naturalnych, może przyjmować wszystkie formy cielesne i dzięki temu powstają wszystkie rzeczy cielesne”²⁰, tak rozum, który — że tak powiem — jest najniższy wśród rzeczy nadnaturalnych i najwyższy wśród naturalnych, może przyjmując wszelkie formy duchowe wszystkich rzeczy i wydobyć wszystkie. Jak wszechświat pod pojęciem bytu i prawdy jest przedmiotem rozumu, tak pod pojęciem dobra jest przedmiotem woli. Czego zatem rozum szuka, jeśli nie tego, by przeobrazić wszystko w siebie samego przez przedstawienie tego w sobie zgodnie ze swą miarą? O co z kolei stara się wola, jeśli nie o przeobrażenie siebie samej we wszystko, ciesząc się wszystkim zgodnie z miarą wszystkiego? Ten (tj. rozum) stara

²⁰ Zob. np. ARYSTOTELES, *Fizyka*, I, 9, 192a; II, 2, 194b, tłum. K. Leśniak, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1968.

inquit in *Metaphysicis* Avicenna, ut animus ipse modo suo totus mundus evadat. Videmus enim quemlibet animum naturali instinctu et continuo nisu conari, ut et cuncta vera intellectu cognoscat et cunctis bonis voluntate fruatur.

VIII

Animi origo finisque est solum infinitum, verum atque bonum

Meminisse vero oportet universum ipsum, quod esse dicimus animi finem, esse penitus infinitum. Finem enim cuiusque praecipuum propriumque putamus quod proprie res quaeque summopere appetit tanquam summum cuique bonum, cuius gratia petit agitque reliqua, in quo tandem quiescit omnino, adeo ut finem naturae appetitusque stimulo iam prorsus imponat. Intellectui vero nostro condicio haec innata est, ut rei cuiusque requirat causam rursusque causae causam. Ideo non cessat unquam inquisitio intellectus, nisi eam causam reperiat, cuius nulla sit causa, sed ipsa sit causa causarum. Id autem solus est Deus immensus. Voluntatis quoque affectus nullo satiatur bono quatenus

się zatem, aby uniwersum w pewien sposób stało się rozumem, ta (tj. wola) zaś — aby stała się uniwersum. Z obu tych stron (tj. woli i rozumu) naturalny wysiłek duszy kieruje się ku temu, jak mówi Awicenna w *Metafizyce*²¹, aby sama dusza na swój sposób stała się całym światem. Widzimy zatem, że każda dusza dzięki naturalnemu instynktowi i stałemu wysiłkowi stara się zarówno poznać wszystkie prawdy poprzez rozum, jak i cieszyć się wszystkimi dobrami przez wolę.

VIII

Początkiem i końcem [aktywności] duszy jest nieskończona prawda i dobro

Trzeba w istocie pamiętać, że sam wszechświat, który nazywamy celem duszy, jest w ogóle nieskończony. Uważamy bowiem, że głównym i właściwym celem każdej rzeczy jest to, czego każda rzecz we właściwy sobie sposób bardzo usilnie pożąda jako najwyższego dla siebie dobra, dzięki któremu pożąda pozostałych rzeczy i je wykonuje, w nim ostatecznie całkowicie spoczywa do tego stopnia, że zgoda wyznacza koniec impulsowi natury i pożądania. Naszemu rozumowi zaś wrodzona jest taka właściwość, że stara się znaleźć przyczynę każdej rzeczy, a następnie przyczynę przyczyny. Z tego powodu dociekanie rozumu nigdy nie ustaje, jeśli nie znajduje tej przyczyny, która nie ma żadnej

²¹ Zob. AWICENNA, *Kitab asz-Szifa*, IX, 7, część metafizyczna: *Liber de philosophia prima sive Scientia divina*, red. S. van Riet, Louvain – Leiden: E. Peeters – Brill, 1977–1980.

putamus bonum praeterea aliud superesse. Solo igitur eo saciatur bono ultra quod nihil est boni. Quid autem hoc aliud est, nisi Deus immensus? Igitur quicquid aut veri aut boni offertur quod certos habeat gradus quamvis quamplurimos, adhuc plures intellectu requiris et ulterius appetis voluntate.

Unde nusquam nisi in vero bonoque immenso potes quiescere neque finem nisi in infinito potes facere. Cum vero res quaequae in propria eius quiescat origine unde efficitur et ubi perficitur, animus vero noster in solo infinito quiescere valeat, sequitur ut solum quod est infinitum sit propria eius origo. Vocari autem id ipsum proprie debet ipsa infinitas et aeternitas potius quam vel aeternum quiddam vel infinitum. Quoniam vero effectus causae proximus evadit causae ipsi simillimus, consequens est ut anima infinita quodammodo virtus sit et aeterna, alioquin ad finem nunquam proprie vergeret infinitum. Hinc nimirum efficitur ut nulli sint inter homines qui contenti sub caelo vivant opibus temporalibusque impleantur.

przyczyny, ale sama jest przyczyną przyczyn. Tą jest jedynie nieskończony Bóg. Pragnienie woli także nie zaspokaja się żadnym dobrem, dopóki sądzimy, że ponad [tym] dobrem jest jakieś inne. Zaspokaja się zatem tylko tym dobrem, ponad którym nie ma żadnego dobra. Co zaś jest tym innym dobrem, jeśli nie sam Bóg nieskończony? Zatem jakakolwiek prawda lub jakiegokolwiek dobro się ukazują, mające określone stopnie, bez względu na to, jak liczne, nadal będziesz dociekał więcej rozumem i dalej pragnął wolą.

Dlatego nigdzie indziej nie możesz odpocząć, jak tylko w nieskończonej prawdzie i dobru, ani znaleźć celu poza tym w nieskończoności. Ponieważ w istocie każda rzecz spoczywa w odpowiednim dlań początku, gdzie powstaje i gdzie się udoskonala, nasza zaś dusza jest zdolna do spoczynku tylko w nieskończoności, wynika z tego, że jedynie to, co nieskończone, stanowi właściwy jej początek. W istocie należy to nazwać raczej nieskończonością samą i wiecznością niż czymś wiecznym i nieskończonym. Ponieważ w istocie skutek najbliższy przyczynie staje się najbardziej podobny do samej przyczyny, w następstwie dusza w pewien sposób jest doskonałością nieskończoną i wieczną, w innym przypadku nigdy nie kierowałaby się właściwie ku nieskończonemu celowi. Stąd oczywiście wynika, że nie ma wśród ludzi takich, którzy żyją na ziemi szczęśliwi i czują się spełnieni dzięki doczesnym dobrom.

IX

Animus optatum finem bonumque
suum quandoque consequi potest

Potest autem perfectum finem suum aliquando rationalis animus assequi. Si enim quae minus in natura perfecta sunt, naturalem perfectionem suam in quaesiti finis habitu consequuntur, multo magis animus, qui et perfectissimus est et finis omnium naturalium. Si quae finem neque aliis neque sibi ipsa praescribunt, aliquando fine congruo potiuntur, multo magis et mens, quae finem suum aucupatur et reperit, finem rursus multis instituit, multorum praesagit, videt et omnium. Si naturalis potentia in rebus vel minimis non est inanis, certe non est inanis in animo, qui usque adeo magnus existit, ut quanto intervallo minima quaeque a maximis excedantur examussim dimetiatur. Accedit quod animus haud quaquam finem certum naturaliter sequeretur nisi posset et assequi.

Qua enim alia potentia movetur ad illum, nisi qua potest etiam pervenire? Videmus praeterea illum, quando impense contendit, multum in eiusmodi motu proficere. Qua vero virtute proficit, eadem quandoque perficitur. Videmus denique vehementius paulatim vehementiusque moveri, quemadmodum elementum quodlibet quo naturali termino propinquat magis eo

IX

Dusza może kiedyś osiągnąć
pożądany cel i swoje dobro

Dusza rozumna rzeczywiście może kiedyś osiągnąć swój doskonały cel. Jeśli bowiem rzeczy mniej doskonałe w naturze osiągają swoją naturalną doskonałość w posiadaniu upragnionego celu, tym bardziej dusza, która jest najdoskonalsza i [stanowi] cel wszystkich rzeczy naturalnych. Jeśli te rzeczy niewyznaczające celu ani innym, ani sobie kiedyś osiągają odpowiedni cel, tym bardziej umysł, który usilnie poszukuje swojego celu i go odnajduje — co więcej, dla wielu wyznacza, dla licznych innych przewiduje i widzi [cel] wszystkiego. Jeśli naturalna władza nawet w rzeczach najmniejszych jest bardzo skuteczna, z pewnością nie jest nieskuteczna w duszy, która do tego stopnia się wyróżnia, że dokładnie określa, jak znacznie każdą najmniejszą rzecz przewyższają rzeczy największe. Co więcej, dusza nigdy nie zdążyłaby w sposób naturalny ku określonemu celowi, jeśli nie mogłaby [go] osiągnąć.

Dzięki jakiej innej władzy bowiem dochodzi do owego [celu], jeśli nie dzięki tej, przez którą może dotrzeć [do niego]? Widzimy ponadto, że dusza, kiedy gorliwie się stara, w ruchu tego rodzaju czyni ogromny postęp. I tak dzięki tej władzy czyni postęp [i] dzięki tej samej w końcu uzyskuje doskonałość. Widzimy wreszcie, że [dusza] stopniowo jest poruszana coraz

movetur velocius. Ergo sicuti neque elementum, ita neque mens ab alio in aliud semper praeter terminum frustra progreditur, sed terminum quandoque attingit suiipsius gratia exoptatum.

Sunt autem in rebus actionibusque naturalibus et humanis principia quaedam, sunt et fines. Contra naturam ipsam rationemque principii est ab alio semper principio ad aliud ascendere sine principio. Contra rationem finis est a fine deinceps in finem descendere sine fine. Omnis actio a summo agente, omnis appetitio a fine summo ducit originem. Quaecunque enim propter aliud talia sunt vel talia, ad ipsum, quod propter se tale existit, necessario reducuntur. Igitur si utrinque summa desunt, neque actio prorsus incipiet ulla, neque appetitus aliquis incitabitur.

Denique cum motor suiipsius gratia moveat, ubi summus est motor, summus finis pariter reperitur. Idque et in ordine rerum quolibet verum est, et in ordine similiter universi. Sed iuvat rationem de mente superiorem aliquanto latius explicare. Si quis a nobis quaerat, utrum horum perfectius

szybciej i szybciej, jak każdy pierwiastek, im bardziej zbliża się do swojego naturalnego celu, tym szybciej się porusza. Zatem zarówno pierwiastek, jak i umysł nie postępuje ciągle na próżno od jednego do innego [punktu] obok celu, lecz kiedyś osiąga upragniony cel dzięki sobie.

Następnie, w rzeczach oraz działaniach naturalnych i ludzkich są pewne początki i końce. Przeciw samej naturze i istocie początku jest, aby [jakakolwiek rzecz] ciągle postępowała od jednego początku do innego początku, nie mając [pierwszego] początku. Wbrew istocie końca jest, aby [jakakolwiek rzecz] dochodziła po kolei od końca do końca, nie mając [ostatecznego] końca. Każde działanie bierze początek od najwyższego czynnika działającego, każde pożądanie — od ostatecznego kresu. Wszystkie rzeczy bowiem, które są takiego lub innego rodzaju ze względu na coś innego, z konieczności sprowadza się do tego, co jest takiego rodzaju ze względu na siebie samo. Zatem jeśli po obu stronach nie byłoby punktu krańcowego (tj. i początku, i końca), po prostu nie rozpoczęłoby się żadne działanie ani żadne pożądanie nie zostałyby wzbudzone.

Wreszcie, ponieważ czynnik poruszający powoduje ruch dzięki sobie samemu, gdzie jest najwyższy czynnik ruchu, [tam] również jest odnajdowany najwyższy kres. To jest prawdą w odniesieniu do każdego porządku rzeczy i podobnie w odniesieniu do porządku wszechświata. Jednakże

sit, intellectusne an sensus, intelligibile sive sensibile, promittemus ei nos quod desiderat protinus ostensuros, si modo nobis prius ad hoc unum ipse responderit. Scis, o amice, qui me rogas, esse aliquid in te ipso quod aliquam habet utrorumque notitiam, notitiam, inquam, intellectus ipsius et sensus, rursus intelligibilis atque sensibilis. Eadem enim vis quae haec invicem comparat, iam utraque quodammodo videt.

Responde igitur, nunquid vis eiusmodi sit intellectus an sensus. Responde, quaeso, libenter, ut hac ego responsione tua mox tuae illi interrogationi respondeam. Iam igitur te sic audio respondentem. Virtus eiusmodi non est sensus. Omnes enim continue sensibus utimur, ac maxime et intentissime utimur. Si igitur sensus videre se posset et illa, vel omnes vel quamplurimi facileque et clare vim ipsam sentiendi et intelligendi atque intelligibilia sensibiliaque cognoscerent. Cum vero paucissimi sint qui ista cognoscant omnia atque ii quidem vix et non nisi diuturna intelligentiae argumentatione cognoscant, certum est sensum nequaquam nosse vel seipsum vel intellectum et intellectus obiecta. Imo vero haec omnia constat ab intellectu cognosci. Praeterea vis illa quae de utrisque perquirat eadem est ac illa quae etiam ratiocinando haec invenit

pożyteczne jest nieco szersze wyjaśnienie powyższego sposobu argumentacji dotyczącej umysłu. Jeśli ktoś zapytałby nas, które z tych jest doskonalsze — rozum czy zmysł, to, co poznawalne umysłowo, czy to, co poznawane zmysłowo — obiecalibyśmy, że bezzwłocznie wykażemy [to], o co nas prosi, jeśli tylko wcześniej odpowie nam na następujące pytanie. Wiesz, dociekliwy przyjacielu, że jest w tobie samym coś, co ma jakieś pojęcie tych dwóch, pojęcie — mówię — rozumu samego i zmysłu, a w dodatku tego, co umysłowe i zmysłowe. Ta sama bowiem władza, która wzajemnie porównuje te rzeczy, obie właśnie jakoś widzi.

Odpowiedz zatem, czy władza tego rodzaju należy do rozumu, czy zmysłu. Odpowiedz, proszę, łaskawie, abym dzięki tej twojej odpowiedzi potem na tamto twoje pytanie odpowiedział. Teraz już słyszę, że odpowiadasz tak: władza tego rodzaju nie należy do zmysłu. Wszyscy bowiem bez ustanku używamy zmysłów i to w sposób bardzo intensywny. Jeśli zatem zmysł mógłby postrzegać siebie i inne rzeczy, to władzę odczuwania i pojmowania oraz rzeczy umysłowe i zmysłowe w sposób jasny i łatwy znaliby albo wszyscy ludzie, albo bardzo wielu. Ponieważ naprawdę nieliczni są ci, którzy znają te wszystkie rzeczy, a i oni poznają nie inaczej, jak tylko przez długotrwałe rozumowanie dzięki zdolności poznawania, pewne jest, że zmysł w żaden sposób nie poznaje siebie samego, rozumu ani przedmiotów rozumu. Wiadomo oczywiście,

et ratione concludit utrum sit inter illa perfectius. Quod autem ratiocinando quaerit rationemque assignat, ratio est, non sensus. Igitur solus intellectus est qui haec omnia novit.

Igitur et ego priori tuae illi quaestioni iam ita respondeo. Tanto saltem perfectior intellectus est quam sensus, quanto vis eius latius perfectiusque propagatur agendo. Sensus, ut ipse monstrabas, neque seipsum neque intellectum intellectusque obiecta potest agnoscere, intellectus autem utraque noscit. Accedit alius quidem perfectionis gradus. Quippe intellectus quando se atque sensum caeteraque quantum ad perfectionis attinet gradus invicem comparat, iam summam ipsam perfectionis formam quasi ante oculos habet ad quam utraque conferens quod ad ipsum accedit propinquius idem iudicat esse perfectius. Si summam perfectionis attingit formam, procul dubio ex summa quadam ad eam proportione hanc attingit. Non solum igitur perfectior est quam sensus, sed etiam paene post perfectionem ipsam summe perfectus. Video tertium insuper perfectionis intelligentiae gradum, nam dum quaerit iudicatque seipsum, certe reflectitur in seipsum. Quod autem tale est etiam in seipso existit et permanent, est insuper incorporeum penitus atque simplex. Denique cum ex seipso

że te wszystkie rzeczy są poznawane przez rozum. Co więcej, owa władza, usilnie badając te dwie rzeczy, jest tą samą, która przez wnioskowanie je odkrywa oraz określa dzięki rozumowaniu, która z tych dwóch rzeczy jest doskonalsza. Tym zatem, co docieka za pomocą wnioskowania i wyznacza coś za pomocą rozumowania, jest rozum, nie zmysł. Wobec tego tylko rozum jest tym, który zna te wszystkie rzeczy. Przeto w taki sposób odpowiadam na twoje wcześniejsze pytanie. Przynajmniej o tyle rozum jest doskonalszy od zmysłu, o ile rozległej i doskonałej jego władza poszerza się w działaniu. Zmysł, jak sam pokazałeś, nie może postrzegać ani siebie samego, ani rozumowi czy też przedmiotów poznania rozumowi, zaś rozum poznaje obie [te] rzeczy. Dochodzi do tego zapewne inny stopień doskonałości. W istocie, kiedy rozum porównuje nawzajem siebie i zmysł oraz pozostałe rzeczy co do stopnia doskonałości, niejako przed oczami ma w tym momencie samą najwyższą formę doskonałości i, zbliżając do niej [wspomniane] rzeczy, tę uznaje za bardziej doskonałą, która do niej jest bardziej podobna. Jeśli [rozum] osiąga najwyższą formę doskonałości, bez wątplenia czyni to dzięki największemu podobieństwu do niej. Nie tylko zatem jest doskonalszy od zmysłu, ale po doskonałości samej niemal w najwyższym stopniu doskonały. Widzę ponadto, że trzeci stopień doskonałości należy do zdolności pojmowania, ponieważ [rozum], gdy rozważa i osądza siebie, z pewnością zwraca

ad seipsum motu circulari progredia-
tur, potest utique sempiternae moveri,
hoc est agere semper et vivere. Mit-
to quod intellectus tanquam perfectior
paucioribus est communis seriusque et
rarius exercetur, ac tanquam finis post
vegetationis usum sensumque conce-
ditur. Dat sensui regulam atque leges
finemque praescribit seipsum ad agen-
dum pro arbitrio ducit quando ratio-
cinatur atque consultat. Sensus autem,
ubi ratio non resistit, instinctu semper
naturae propellitur. Mitto quod ratio
saepe aliter eligit quam sensus et usus
corporis exigat, quia videlicet electio-
nis principium non pendet a corpore,
alioquin finis eius semper spectaret
ad corpus. Rationem certe in motu
suo nequaquam subdi corporibus ex eo
perspicitur quod speculando transcen-
dit corpora, consultando se ad diversa
oppositaque extendit, eligendo corpo-
ris inclinationi saepe repugnat. Quare
multo minus in essentia vitaeque corpo-
ribus ullis subiicitur. Quid?

Quod sensus procedente aetate quo-
dammodo hebetari videtur, intellectus
vero nequaquam. Potest tamen ab

się ku samemu sobie. Co zaś jest takie-
go rodzaju, w sobie istnieje i trwa; jest
ponadto całkowicie niecielesne i nie-
złożone. Wreszcie, ponieważ postępuje
w kolistym ruchu od siebie do sie-
bie, może wiecznie się poruszać, to jest
może ciągle działać i żyć. Pomijam,
że rozum, jako doskonalszy, u nielicz-
nych jest powszechny, używany w póź-
niejszym wieku i rzadziej, a jako [tj.
biorąc pod uwagę] kres [poznania] jest
plasowany niżej niż użycie władz we-
getatywnych i zmysłowych. Daje wła-
dzy zmysłowej zasadę oraz prawa i wy-
znacza [jej] cel, a także kieruje wła-
snym ruchem zgodnie ze swoją wolą,
gdy zastanawia się i rozważa. Władza
zmysłowa zaś tam, gdzie rozum dys-
kursywny się nie sprzeciwia, zawsze
kieruje się naturalnym instynktem. Po-
mijam, że rozum dyskursywny często
wybiera inaczej niż zmysły i wyma-
ga [odpowiedniego] zachowania cia-
ła, ponieważ oczywiście początek wy-
boru nie zależy od ciała — w prze-
ciwnym razie jego [tj. wyboru] koniec
zawsze należałby do ciała. Z pewno-
ścią nigdy nie daje się zauważyć, aby
rozum dyskursywny podlegał w swo-
im ruchu ciałom, ponieważ docieka-
jąc, przewyższa ciała, rozważając, do-
ciera do tego, co odmienne i przeciw-
ne, a wybierając, często przeciwstawia
się skłonnościom cielesnym. Zatem
w istocie i życiu w znacznie mniejszym
stopniu podlega jakimkolwiek ciałom.
Dlaczego?

Ponieważ wydaje się, że zmysły z wie-
kiem podlegają swego rodzaju przy-
tępieniu, rozum zaś — nigdy. Może

intentione speculationis averti, quando in curando colendoque corpore nimium occupatur. Quid?

Quod sensus ipsius obiectum quotiens vehementius est, laedit subito sensum atque post illius occursum non potest e vestigio sensus debiliora discernere. Sic offendit oculum splendor exuberantior, sic offendit aures strepitus vehementior. Mens vero contra ab excellentissimo sui obiecto neque laeditur, unquam neque confunditur. Imo eo cognito inferiora simul clarius veriusque discernit. Quod quidem mentis naturam esse significat summopere spiritalem et excellentem. Quid?

Quod sensus solis corporeis terminatur obiectis, intellectus autem secundum intimam actionem ab omnibus emergit corporibus, utpote qui secundum essentiam atque vitam non sit submersus. Formas corporales separat a materiae passionibus, formas quoque illas, quae per se penitus sunt, incorporeae discernit a corporalibus, quippe qui ipse a materiae passionibus atque a corporalis formae conditionibus sit separatus. Praeterea sensus particularibus solum obiectis est contentus. Familiaria vero intellectus obiecta rationes ipsae rerum sunt universales et sempiternae, quas non aliter quam per praecipuam quandam ad ipsas proportionem familiariter potest attingere, ex quo apparet ipse quoque absolutus et sempiternus. Praesertim quia rationes eiusmodi per species quasdam attingit, quas ipsemet et facit

jednak zaniechać pragnienia dociekań, kiedy przesadnie angażuje się w troskę o ciało i jego pielęgnację. Dlaczego?

Ponieważ, kiedy przedmiot samego zmysłu działa nań w sposób natarczywy, szybko go uszkadza, tak że zaraz po tym zdarzeniu zmysł nie może rozróżnić słabszych przedmiotów. Tak nasilający się blask oślepia oko, a coraz głośniejszy dźwięk przytępia uszy. Umysł zaś — przeciwnie, nigdy nie jest uszkadzany ani dezorientowany przez swój najdoskonalszy przedmiot. Raczej po jego poznaniu [umysł] różni niższe przedmioty w sposób jaśniejszy i prawdziwszy. To z pewnością oznacza, że natura umysłu jest duchowa i doskonała. Dlaczego?

Ponieważ działanie zmysłu ogranicza się wyłącznie do przedmiotów cielesnych, rozum zaś nawet w podstawowym działaniu uwalnia się od wszystkich rzeczy cielesnych, jako że w swej istocie i życiu nie jest w nie uwikłany. [Rozum] oddziela formy cielesne od właściwości materii, a także odróżnia te formy, które są same przez się zupełnie niecielesne, od cielesnych, ponieważ sam został oddzielony od właściwości materii i cech formy cielesnej. Ponadto zmysłowi wystarcza tylko szczegółowy przedmiot. Przedmioty bliskie rozumowi natomiast to same powszechne i wieczne zasady rzeczy, których [rozum] może łatwo dosięgnąć nie inaczej niż dzięki pewnemu szczególnemu podobieństwu, przez co staje się jasne, że jest niezależny [od materii] i wieczny. Przede wszystkim jednak [rozum] dosięga zasad tego

et suscipit. Quas esse necessarium est a materiae passionibus absolutas, alioquin rationes ideasque illas referre non possent. Intellectus autem ipse nisi a materiae passionibus liber existeret, species eiusmodi neque hoc pacto facere posset neque suscipere.

X

Mens magis quam sensus optatum
finem consequi potest

Ratio quidem nobis propria est. Non enim bestiis eam Deus infudit, alioquin dedisset eisdem sermonem tanquam rationis interpretem, manum in super tanquam rationis ministrum et instrumentum. Praeterea videremus in bestiis aliqua consultationis varietatisque indicia. Nunc autem videmus eas nunquam aliter facere quam impulsu naturae ad necessitatem duntaxat corporis impellantur. Omnes araneae similiter texunt telam, neque texere discunt, neque tempore quamvis longo in melius texendo proficiunt. Postremo apparent in brutis certa quaedam religionis indicia atque opera omnibus manifesta. Ubi enim intellectus adest, qui tanquam oculus quidam est ad lumen intelligibile constitutus, ibi quoque intelligibile lumen, qui Deus est, lucet, suspicitur et amatur et colitur. Quanto intellectus perfectior est quam sensus, tanto saltem homo perfectior est quam brutum atque ex hoc ipso est perfectior quod habet ipse pro-

rodzaju przez określone formy poznawcze, które sam tworzy i przyjmuje. Konieczne jest, by były one niezależne od właściwości materii, w innym przypadku nie mogłyby się odnosić do owych zasad i idei. Jeśli sam rozum nie byłby wolny od właściwości materii, nie mógłby w żaden sposób ani tworzyć, ani przyjmować form poznawczych.

X

Raczej umysł niż zmysł może
osiągnąć upragniony cel

Rozum dyskursywny z pewnością jest nam właściwy. Bóg bowiem nie udzielił go zwierzętom, w innym przypadku ofiarowałby im mowę, która stanowi niejako wykładnię rozumu dyskursywnego, a także rękę jako swoistą jego pomoc i narzędzie; poza tym, zauważylibyśmy u nich jakieś oznaki rozważań i wszechstronności. Teraz zaś widzimy, że nigdy nie czynią inaczej niż tak, jakby były skłaniane impulsem natury ku potrzebie ciała. Wszystkie pająki tkają pajęczynę w podobny sposób — ani nie uczą się tkać, ani nie czynią postępów w tkaniu nawet po dłuższym czasie. Wreszcie [jeśli zwierzęta miałyby zdolność rozumowania], zauważalne byłyby u nich jakieś znamiona religii i dzieła oczywiste dla wszystkich. Gdzie bowiem obecny jest rozum, który stanowi niejako oko skierowane ku dającemu się poznać umysłem światłu, tam także jest owo światło, którym jest Bóg, świeci, i jest czczone, kochane oraz szanowane. O ile rozum jest

prium bestiis non commune. Itaque propter intelligentiam tantum perfectior iudicatur. Praesertim cum intelligentiae munere ad infinitam perfectionem, qui Deus est, affectu, speculatione cultuque accedat. Perfectio autem cuiusque praecipua in convenientis finis possessione consistit, cuius quidem consecutio tanto facilius est et plenior quanto innata perfectio est uberior. Ubi enim perfectio illa formalis quae innascitur ab initio praevalet, ibidem naturae ordine finalis ipsa perfectio abundantius et facilius feliciusque conceditur, siquidem illa huic obsequitur, haec illius obsequio provenit. Unde concluditur, ut multo magis faciliusque ratio quam sensus, homo quam brutum finem congruum optatumque consequi possit.

doskonalszy od zmysłu, o tyle przynajmniej człowiek jest doskonalszy od zwierzęcia. A dzięki temu jest doskonalszy, że tylko on posiada cechę, która nie jest wspólna ze zwierzętami. Zatem z powodu zdolności pojmowania jest uważany za o wiele doskonalszego. Szczególnie dlatego, że dzięki funkcji zdolności pojmowania zbliża się do nieskończonej doskonałości, którą jest Bóg, przez gorące pragnienie, dociekanie i uwielbienie. Szczególna doskonałość każdej rzeczy polega na posiadaniu właściwego jej celu, którego osiągnięcie jest tym łatwiejsze i pełniejsze, im bogatsza jest wrodzona doskonałość. Gdzie bowiem owa doskonałość formy, która jest wrodzona, przeważa od początku, tam owa ostateczna doskonałość jest dostępna zgodnie z porządkiem natury obficie, łatwiej i z większym powodzeniem; jeśli rzeczywiście owa [doskonałość formalna] jest podporządkowana tej [doskonałości ostatecznej], pochodzi ona z posłuszeństwa owej. Stąd wnioskuje się, że rozum dyskursywny o wiele łatwiej niż zmysł, człowiek łatwiej niż zwierzę mogą osiągnąć odpowiedni i upragniony cel.

XI

Immortalis animus in corpore mortali
semper est miser

Experimur autem in nobis bestiam nostram, id est sensum, finem suum bonumque saepissime consequi, quando scilicet sufficientis obiecti sui consecutione, quantum ad ipsum pertinet,

XI

Nieśmiertelna dusza w śmiertelnym
ciele zawsze jest nieszczęśliwa

Z doświadczenia wiemy, że zwierzę w nas, tj. zmysł, o ile odnosi się do samego siebie, bardzo często osiąga swój cel i dobro, kiedy w uzyskaniu odpowiedniego dlań celu znajduje

prorsus impletur. Homo vero noster, id est ratio, quando finem consequatur optatum non experitur. Nam in summis esset corporis voluptatibus quando sensus ipse, quantum in se est, impletur omnino, ratio adhuc vehementer sollicitatur sensumque sollicitat. Sive enim sensibus obsequi velit, semper aliquid suspicatur, nova machinatur oblectamenta, continue nescio quid ultra requirit. Sive sensibus repugnare contendat, vitam reddit laboriosam. Utrobique igitur non solum ipsa non est felix, verumetiam sensus ipsius felicitatem penitus inturbat. Sive iam domuerit sensum seque in seipsa collegerit, tunc propria impellente natura rationes rerum causasque perquirat. Ubi aut invenit saepe quod nollet aut non invenit saepe quod vellet, aut forte non tantum comprehendit, quantum cupit et capit. Semper certe ambigit et vacillat et angitur. Cum igitur nusquam quiescit, certe nunquam, dum sic afficitur, vel ipsa fine potitur optato vel sensum praesente iam fine suo potiri permittit. Nihil vero irrationabilius fingi potest quam hominem, qui per rationem est animalium imo omnium, quae sub caelo sunt, perfectissimus; perfectissimus, inquam, quantum ad formalem perfectionem illam quae tributa nobis est ab initio, ob eandem rationem esse omnium imperfectissimum, quantum ad finalem illam perfectionem ad quam consequendam perfectio prima tribuitur. Hic esse videtur infelicissimus ille Prometheus, qui divina sapientia Palladis instructus ignemque caelestem in rationem

całkowitą pełnię. Nie doświadczamy natomiast, że człowiek w nas, tj. rozum dyskursywny, osiąga upragniony cel. Podczas gdy sam zmysł, na ile jest to dla niego [możliwe], osiąga całkowitą pełnię w najwyższej przyjemności ciała, rozum dyskursywny ciągle bardzo się dręczy i dręczy zmysły. Jeśli bowiem chce być posłuszny zmysłom, ciągle coś podejrzewa, wymyśla nowe uciechy, stale szuka sam nie wiem czego. Jeśli stara się stawiać zmysłom opór, czyni życie męczącym. W obu wypadkach nie tylko sam jest nieszczęśliwy, ale także całkowicie zaburza szczęście samej części zmysłowej. Jeśli już poskromi zmysł i odzyska siebie w sobie, wówczas dzięki skłaniającej [go] własnej naturze szuka zasad rzeczy i przyczyn. W tym poszukiwaniu często albo znajduje coś, czego nie chce, albo nie znajduje tego, czego chce, lub przypadkiem nie rozumie na tyle, na ile chce, i tyle, ile jest zdolny pojąć. Zawsze ma wątpliwości, jest niezdecydowany i pełen niepokoju. Ponieważ zatem w żadnych okolicznościach nie pozostaje w spoczynku, z pewnością nigdy, gdy tak się dzieje, nie uzyskuje upragnionego celu ani nie pozwala, aby zmysł uzyskał swój obecny cel. Doprawdy nie można sobie wyobrazić niczego bardziej nieracjonalnego od człowieka, który dzięki rozumowi dyskursywnemu jest najdoskonalszy wśród wszystkich stworzeń, a nawet wszystkich rzeczy na ziemi, najdoskonalszy — mówię — w odniesieniu do owej formalnej doskonałości przydzielonej nam na początku,

adeptus, ob hoc ipsum in summo vertice montis, hoc est in ipsa contemplationis arce, ob continuum avis rapacissimae morsum, in inquisitionis stimulum, miserrimus omnium merito iudicatur, donec transferatur eodem, unde olim acceperat ignem, ut quemadmodum uno illo luminis superni radiolo nunc assidue stimulatur ad totum, sic toto deinde lumine penitus impleatur.

[i] z tej samej przyczyny jest najmniej doskonały spośród wszystkich w odniesieniu do owej ostatecznej doskonałości, ze względu na którą przydzielana jest pierwsza doskonałość. I tu wydaje się, że najnieszczęśliwszy jest Prometeusz. Poinstruowany bowiem przez boską mądrość Pallady zdobył niebiański ogień, tj. rozum dyskursywny, z racji którego na najwyższym szczycie góry, tj. najwyższym szczycie kontemplacji, z powodu ciągłego dziobania przez najbardziej drapieżnego ptaka, tj. udręki dociekań, słusznie jest uważany za najbardziej udręczonego spośród wszystkich. [Tak się dzieje], zanim zostanie przeniesiony do tego samego miejsca, z którego niegdyś wziął ogień, ażeby jak teraz jest nieustannie dręczony owym jednym promyczkiem niebiańskiego światła, tak był następnie całkowicie wypełniony światłem.

XII

Homo quam difficile extra habitum naturalem positus felicitatem sequitur, tam facile hanc in naturalem habitum restitutus assequitur

Rationes de facilitate felicitatis humanae in superioribus primo nobis ad ductae veritatem ipsam naturali quodam ordine monstrare perspicue videbantur. Unde nam igitur, quemadmodum experientia docet, tanta nobis ad beatitudinem contenditibus opponitur difficultas? Ut grande illud Sisyphi saxum per montis ardua

XII

Jak człowiek umieszczony poza swoim naturalnym stanem z trudem podąża za szczęściem, tak przywrócony do naturalnego stanu łatwo je nabywa

Wydaje się, że przedstawione przez nas powyżej przyczyny łatwej możliwości osiągnięcia ludzkiego szczęścia bez wątplenia pokazują samą prawdę zgodnie z naturalnym porządkiem. Z jakiej przyczyny zatem, jak uczy doświadczenie, tak wielka trudność stoi na przeszkodzie nam, usilnie dążącym do szczęśliwości? Wydaje się,

sursum volvere videamur. Quid mirum? Summa Olympi montis fastigia petimus. Infimae vallis habitamus abyssum. Onerosissimi corporis sarcina premimur. Dum anhelamus in arduum, saepe tam ipso pondere quam praeruptis undique rupibus in praecipis repente relabimur. Quid? Quod illinc offendicula et obstacula quam plurima detinent, illinc pratorum quorumdam blandimenta noxia demorantur. Sic igitur, heu miseris, sic extra sublimem patriam religatis in infimo nihil usquam obiicitur non valde difficile, nihil occurrit non undique miserum. Quidnam ad ambiguitatem eiusmodi respondebimus? Illinc argumentatio facilitatem summam pollicebatur, hinc experientia summam pariter monstrat difficultatem. Tantam denique litem sola nobis lex Mosaica dirimet.

Extra naturae primae ordinem positi sumus, praeter naturae ordinem, pro dolor, agimus atque patimur. Primus homo quam facile primum omnino conversus ad Deum felicitatem accipere poterat, tam facile deinde illinc adversus ipsam amisit facilitatem. Cuncta igitur parentis primi propago tam difficile extra naturae prioris ordinem posita beatitudinem recipit, quam facile in ordinem ipsum restituta reciperet. Quid vero dicent ad ista Philosophi? Magi quidem, Zoaroastri Hostanisque sectatores, simile quiddam afferent. Aiunt enim ob an-

że toczymy po stokach góry ów wielki głaz Syzyfa. Co [w tym] dziwnego? Zdażamy do najwyższych szczytów góry Olimp. Zamieszkujemy otchłań najgłębszej doliny. Przytłacza nas brzemień najcięższego ciała. Kiedy, dysząc, wspinamy się po stoku, często nieoczekiwanie spadamy w przepaść zarówno z powodu samego ciężaru, jak i odrywanych zewsząd skał. Cóż zatem? Z jednej strony zatrzymują nas liczne trudności i przeszkody, z drugiej strony szkodliwe powaby pewnych łąk. Tak zatem, niestety, uwiązany w najniższym miejscu, przebywającym poza doskonałą ojczyzną, przeszkadza to, co jest niezwykle trudne, nie zdarza się nic, co nie jest żałosne. Cóż zatem odpowiemy na dwuznaczność tego rodzaju? Z jednej strony dowodzenie zapewniało najwyższą łatwość, z drugiej w równym stopniu doświadczenie pokazuje najwyższą trudność. Ostatecznie jedynie prawo Mojżeszowe rozwiąże nam tak wielki spór. Zostaliśmy umieszczeni poza porządkiem pierwszej natury, działamy i cierpimy, o biada, wbrew porządkowi natury. Jak łatwo pierwszy człowiek mógł osiągnąć szczęście, kiedy na początku całkowicie był zwrócony ku Bogu, tak potem łatwo, od kiedy odwrócił się od Boga, stracił tę łatwość. Tak trudno każdemu potomkowi pierwszego rodzica, umieszczonemu poza porządkiem pierwszej natury, zdobyć szczęśliwość, jak łatwo zdobyłby [ją] przywrócony do tego właśnie porządku. Co mówią odnośnie do tych rzeczy filozofowie? Otóż magowie,

tiquam quandam humanae mentis infirmitatem omnia nobis infirma difficiliaque contingere. Ac si quis temperationem animae restituerit, omnia iam fore disposita. Huic quoque non dissonat illud Pythagoreorum atque Platoniorum, animam videlicet idcirco tot in mundo sensibili malis affligi, quia sensibilibus bonorum aviditate nimis illecta bona intelligibilis mundi imprudenter amisit.

Peripatetici forte dicent hominem potius quam brutum a fine proprio aberrare, quia libero movetur arbitrio, unde hinc atque illinc, prout variis consultando utitur coniecturis, potest praevaricari. Animal autem irrationale non ducitur a seipso, sed ab ipsa naturae providentia, nunquam errante, ad finem sibi convenientem tanquam ad signum sagitta dirigitur. Error autem ille noster atque praevaricatio cum non a naturae defectu proveniat, sed a varietate rationis et obliquitate consilii, nequaquam disperdit potentiam naturalem, sed turbat potius voluntatem. Atque sicut in elemento, etiam extra locum proprium posito, una cum natura servatur vis atque inclinatio ad terminum proprium naturalis, qua potest aliquando suam repetere regionem, sic in homine, etiam postquam a recto tramite aberravit, restare putant naturalem tum tramitis, tum termini repetendi potentiam.

zwolennicy Zoroastra i Hostanesa, wysuwają coś podobnego. Mówią, że z powodu jakiejś dawnej słabości umysłu ludzkiego przydarzają się nam wszystkie nietrwałe i trudne rzeczy. Lecz jeśli ktoś przywróciłby równowagę duszy, wszystko zostanie uporządkowane. Nie sprzeciwia się temu także myśl pitagorejczyków i platoników, mianowicie, że dusza jest dręczona przez tak wiele nieszczęść w świecie zmysłowym, ponieważ zbyt kuszo- na żądzą dóbr zmysłowych nieroztropnie straciła dobra świata rozumowego. Perypatetycy powiedzą być może, że raczej człowiek niż zwierzę oddala się od właściwego [sobie] celu, ponieważ porusza się z wolnego wyboru i dlatego raz w jednym, raz w drugim miejscu może się mylić, jako że korzysta z wielu domysłów w prowadzeniu dociekań. Nierozumne zwierzę natomiast jest prowadzone do odpowiedniego celu nie przez siebie, ale przez nigdy niemylącą się opatrność natury, tak jak strzała jest kierowana do [wyznaczonego] punktu. Ponieważ jednak nasz błąd i przewinienie nie pochodzą z defektu natury, ale z różnorodności rozważań i niepewności osądu, nigdy nie niszczą naturalnej władzy, lecz raczej zaburzają wolę. Jak nawet w przypadku elementu umieszczonego poza właściwym miejscem razem z naturą zostaje władza i naturalna skłonność do właściwego celu, dzięki której może kiedyś powrócić do swojego położenia, tak w przypadku człowieka — uważają — także po tym, jak zboczy z właściwego szlaku,

Denique exactissima Theologorum examinatio rem omnem breviter ita concludit. Non potest ulla ad motum aliquem inclinatio amplior esse quam motor. Cum igitur animi inclinatio praecipue vergat ad infinitum, nimirum dependet solum ab infinito. Si enim a determinata quadam causa post Deum animae motrice quam proxime proveniret, ad finem quoque duntaxat vergeret terminatum. Siquidem movendi virtus quamvis in infinito principio sit infinita, tamen in sequente causa, quae determinata est, terminatur. Ac motus moventis proximi potius quam remoti sequitur qualitatem. Quamobrem motor ipse qui animum proprie vertit ad infinitum est ipsamet solum infinita potestas, quae mentem pro libera voluntatis natura modo quodam movet ad eligendas vias maxime libero. Rursus pro infinita moventis potentia ad appetendum finem usque adeo incitat ut non appetere nequeat. Si motus eiusmodi non potest quo dirigitur pervenire, nullus utique poterit. Ubi infinita viget potentia, ibidem infinita sapientia atque bonitas dominatur. Haec autem neque quicquam movet incassum, neque bonum ullum praetermittit alicui, quod accipiam possit et debeat. Proinde cum homo tum ob rationis contemplationisque usum ad angelos beatissimos, tum ob divinum cultum ad Deum beatitudinis fontem multo propinquius accedat quam bestiae, necesse est eum

pozostaje naturalna możność zarówno do powrotu na szlak, jak i nawrotu ku celowi.

Wreszcie najbardziej precyzyjne badanie teologów tak oto krótko całą rzecz ujmuje. Żadna skłonność do ruchu nie może być mocniejsza niż czynnik poruszający. Ponieważ skłonność duszy kieruje się szczególnie ku temu, co nieskończone, bez wątpienia zależy jedynie od czegoś nieskończonego. Jeśli bowiem pochodziłaby od jakiejś ograniczonej przyczyny prowadzącej ją oprócz Boga, kierowałaby się także jedynie do ograniczonego celu. Jakkolwiek bowiem władza poruszania jest nieskończona w nieskończonym początku, to jednak jest ograniczana przez kolejną ograniczoną przyczynę. A ruch postępuje raczej za jakością najbliższego poruszającego niż oddalonego. Z tego powodu czynnik skierujący duszę do tego, co nieskończone, sam jest nieskończoną mocą, która porusza umysł ku wybieranym drogom w określony sposób, w najwyższym stopniu cechujący się wolnością zgodnie z wolną naturą woli. Zgodnie z nieskończoną mocą czynnika poruszającego ponagla do upragnionego celu do tego stopnia, że nie potrafi nie podążać [do niego]. Jeśli ruch tego rodzaju nie mógłby dotrzeć do tego, ku czemu się kieruje, z pewnością żaden by nie mógł. Gdzie trwa nieskończona moc, tam panuje nieskończona mądrość i dobro. Ta zaś nie porusza niczego nadaremnie ani nie pomija żadnego dobra dla danej rzeczy, które może i powinna

aliquando posse in optati finis possessione fore multo beatiorem. Ut qui supernis similior est tam voluntatis ardore quam intelligentiae lumine, similiter sit vitae felicitate similior. Siquidem a vitae virtute intelligendi volendique virtus et excellentia profiscitur. Nunc vero in corpore hoc tum propter corporis ipsius imbecillitatem infirmitatemque et rerum omnium indigentiam, tum propter continuam mentis anxietatem est longe miserior.

Quapropter quam difficile felicitatem suam in corpore terreno, intemperato, caduco animus caelestis et immortalis continue sequitur, tam facile hanc vel a corpore liber, vel in corpore temperato, immortalis, caelestis consequitur. Non videtur autem finis ipse naturalis existere, nisi in habitu naturali. Habitus autem sempiterni animi maxime naturalis esse videtur, ut suo in corpore vivat iam sempiterno. Hinc necessaria ratione concluditur immortalitatem claritatemque animi posse ac debere quandoque in corpus proprium effulgere. In quo quidem statu solum summa hominis beatitudo completur. Atque haec quidem

uzyskać. A zatem, ponieważ człowiek przez używanie rozumu dyskursywnego i kontemplację jest bliższy błogosławionym aniołom niż zwierzętom, a przez boski kult jest bliższy niż one Bogu, źródłu szczęśliwości, konieczne jest, aby mógł być bardziej obdarzony błogosławieństwem w posiadaniu pożądanego celu. Jak ten, kto jest bardziej podobny do tego, co boskie, zarówno z powodu siły woli, jak i światła zdolności pojmowania, w analogiczny sposób jest bardziej podobny w szczęściu, biorąc pod uwagę sposób życia; zważywszy, że władza i wyjątkowość zdolności pojmowania oraz chęć pochodzi od władzy życia. Skoro tak się rzeczy mają, [dusza] w ciele jest znacznie bardziej nieszczęśliwa [niż bez niego] zarówno z powodu słabości i ułomności samego ciała, jak i z powodu ciągłego niepokoju umysłu.

Dlatego więc z im większym trudem niebiańska i nieśmiertelna dusza podąża za swoim szczęściem w ziemskim, niepowściągliwym i podlegającym zniszczeniu ciele, tym łatwiej zyskuje je jako wolna od ciała lub w ciele powściągliwym, nieśmiertelnym i niebiańskim. Wydaje się zatem, że sam naturalny cel istnieje jedynie w stanie naturalnym oraz że stan wiecznej duszy jest w najwyższym stopniu naturalny, gdy żyje [ona] w swym wiecznym ciele. Stąd w wyniku oczywistego rozważania wnioskuje się, że nieśmiertelność i blask duszy mogą i muszą jaśnieć we właściwym ciele. Jedynie w tym stanie bowiem wypełnia

Prophetarum Theologorumque sententia a Magis et Mercurialibus philosophis et Platonice confirmatur.

XIII

Mens adepta beatitudinem nunquam amittit

Quando vero infinitum attingit anima finem, cum ea praecipue ratione hunc attingat, qua hinc afficitur et trahitur et perducitur, attingit utique sine fine. Si potuit ex finito quodam gradu, qui infinite distat ad immensum quandoque resurgere, potest etiam in ipso immenso infinite manere. Praesertim quia eadem infinita potestas, quae tam longe traxerat ad seipsum vehementius quam explicari possit, in se proxime retinet. In bono autem infinito neque quicquam fingi mali potest et quicquid boni fingi optarique potest, plenissime reperitur. Illic igitur aeterna vita, clarissimum intelligentiae lumen, status mutatione carens, habitus privationis expers, securus tutaque totius possessio boni, gaudium undique plenum.

się najwyższa ludzka szczęśliwość. Z pewnością pogląd proroków i teologów jest potwierdzony przez magów oraz zwolenników filozofii hermetycznej i platońskiej.

XIII

Umysł, który osiągnął szczęśliwość, nigdy jej nie traci

Kiedy dusza osiąga nieskończony cel, uzyskuje go bez końca, ponieważ czyni to w taki sposób, że poddaje się [jego] wpływowi i jest [przezeń] przyciągana oraz prowadzona. Jeśli niegdyś, wychodząc od jakiegoś skończonego stopnia nieskończenie odległego od bezkresu, mogła ponownie skierować się ku bezkresowi, może w nim pozostać wiecznie. Przede wszystkim dlatego, że ta sama nieskończona moc, która daleko gwałtowniej przyciągała do siebie, niż można to wyjaśnić, zatrzymuje [ją] szybko w sobie. W nieskończonym zaś dobru nie można wyobrazić sobie niczego złego, a każde wyobrażalne i upragnione dobro znajduje się [tam] najpełniej. Tam zatem [znajdujemy] życie wieczne, najjaśniejsze światło pojmowania, spoczynek pozbawiony zmiany, stan pozbawiony braku, spokojne i bezpieczne posiadanie wszelkiego dobra, pełnię radości.

MARSILIO FICINO'S
FIVE QUESTIONS CONCERNING THE MIND —
 THE CONCEPT OF THE PHILOSOPHER *IN NUCE*

S U M M A R Y

Marsilio Ficino, a Florentine philosopher of the fifteenth century, was the first in the Latin West to translate the whole *Corpus Platonicum* as well as many Neoplatonic works. He is known as the Renaissance propagator of Platonism. From this philosophy he drew many of his own concepts. According to Ficino, Christianity is the highest species in the genre of religion and, having assumed that there is an absolute, unchangeable truth, he went looking for it (and was certain that he found it) in pre-Christian texts (finding in them the expression *prisca theologia*). That is why Ficino's project included the synthesis of *pia philosophia* with *docta religio*. This is the main thrust of *Platonic Theology* (the Florentine's major work, written between 1469 and 1474): the author defends the immortality of the (individual) soul and postulates that the worship of God by the human soul can be expressed practically by uniting pious philosophy with learned religion.

Five Questions Concerning the Mind is a part of the *opuscula theologica* written by Ficino in 1476. In this short treatise, the philosopher asks whether humans can reach their essential goal — “boundless truth and goodness.” His considerations contain some Neo-Platonic elements as well as Scholastic components, including the concepts of *appetitus naturalis* and *primum in aliquo genere*, which can be found in the writings of Saint Thomas Aquinas (Ficino was a keen reader of Thomas's works, especially *Summa contra Gentiles*). According to Ficino, it is the natural appetite that causes each human soul to strive for goodness and truth, and the search for these things must, at least sometimes, be fruitful. He posits that goals set by human nature itself cannot be unreachable. The human soul shares some powers with lower beings (namely, the sensitive part of the soul) and some with higher beings (the mind that contemplates, which is the noblest power). The human soul also has a power peculiar to itself — the discursive power (that is, reason). Reason can embrace the data provided by the senses or try to ignore them, but in both cases it is in a state of constant inquiry and can never be at rest. The author's conclusion is that the human soul can indeed attain its end, but only after separation from the earthly body.

KEYWORDS: Marsilio Ficino, Platonism, Renaissance Neoplatonism, saint Thomas

SŁOWA KLUCZE: Marsilio Ficino, platonizm, neoplatonizm renesansowy, św. Tomasz