



## STRESZCZENIE *CHARMIDESA* ALBO *O POWŚCIAĞLIWOŚCI*<sup>1</sup>

MARSILIO FICINO

Sokrates w tym dialogu stara się oczywiście zachęcić wszystkich do *sofrozynie*, ale szczególnie trzy grupy [ludzi] ma na myśli – ludzie młodych, szlachetnego urodzenia i pięknych. Młodych mianowicie dlatego, że szybko trzeba zażyć lekarstwo na chorobę. „Natychmiast walcz z chorobą, bo gdy się nasili,/ Próżno lekarstwa szukać w takiej chwili”<sup>2</sup>. Zwraca się także do osób z znacznych rodów, aby pokazać, że prawdziwa szlachetność<sup>3</sup> powinna się znajdować w cnotcie, a także dlatego, że ludzie szlachetni zwykle służą za przykład pozostałym<sup>4</sup> i zawsze dopuszcza się ich do sprawowania funkcji publicznych; jeśli byliby niegodziwi, to na poważną szkodę dla rodzaju ludzkiego. Wreszcie apeluje do ludzi pięknych, albowiem oni szczególnie ulegają

<sup>1</sup> Tekst, na którym oparto tłumaczenie, to *Argumentum Marsilii Ficini Florentini in Charmidem Platonis de temperantia*, [w:] *Omnia divini Platonis opera*, Basileae 1539, s. 277–279.

<sup>2</sup> Owidiusz, *Lekarstwa na miłość*, przeł. A. Mikołajczak, Poznań 1993, w. 91–92, s. 5.

<sup>3</sup> *Vera nobilitas* była zagadnieniem podejmowanym w XV-wiecznych rozprawach dość często. Próbę zdefiniowania prawdziwego szlachectwa podejmowali Jan Gerson, Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, Niccolò Niccoli, Cristoforo Landino czy Bartolomeo Platina. Ponadto nie można pominąć Buonaccorsa da Montemagny, który wspaniale przedstawił topos *homo novus*: istota szlachectwa tkwi bowiem w indywidualnym charakterze jednostki, jest człowiekowi wrodzona. Zob. więcej: S. Swieżawski, *U źródeł nowożytnej etyki*, Kraków 1987, s. 194 oraz M. Lentzen, *Die Diskussion über die „nobilitas” und die „dignitas hominis” im Quattrocento*, [w:] C. Landino, *De vera nobilitate. Kritisch herausgegeben und eingeleitet von Manfred Lentzen*, Genf 1970, s. 3–11.

<sup>4</sup> Za twórcę tego toposu uznaje się Izokratesa, zob. na przykład: *idem*, *Do Demanikusa* 15, 6–8; *Do Nikoklesa* 31; *Areiopagitikos* 37, 5–11; *Panathenaios* 138, 197.

moralnemu zepsuciu z powodu przebywania wśród rozpustników, wskutek czego bardziej potrzebują lekarstwa. Piękno, jakim natura ich obdarzyła, jest krótkotrwałe i dlatego przede wszystkim oni powinni się starać odpłacić Bogu, Stwórcy natury, wiecznym pięknem umysłu. Zaprawdę nie można pozwolić, żeby nasza zewnętrzna powierzchowność była dla wielu źródłem przyjemności, a jednocześnie wewnętrzna szpetota budziła w nich niesmak<sup>5</sup>.

Co nieco jednak zmieniłem, co nieco także opuściłem, nawet jeśli przez ten dialog przemawia nadzwyczajna alegoria, szczególnie przez sprawy dotyczące miłości, nie inaczej niż przez pieśń Salomona<sup>6</sup>. Co bowiem współbrzmiało dla uszu nawet najbardziej surowych Ateńczyków, w bardziej nienawykłych uszach współczesnych mogłoby wywołać zgrzyt. Dlatego to homeryk, więcej nawet – platonik, Arystarch to, co wywoływało dysonans, określał dziełem nie Platona, lecz Chronosa<sup>7</sup>.

Początek dialogu wskazuje trzy sposoby, dzięki którym miłość przenosi się od tejsze formy cielesnej do bezcielesnego piękna. Pierwszy, jak mówi Sokrates, jest taki: on sam nie widzi różnicy między jednym pięknym młodzieńcem a drugim, lecz wszyscy, którzy są urodziwi, podobają mu się w tej samej mierze<sup>8</sup>; to tak, jakby twierdził, że nie należy się zatrzymywać nad wyglądem jednego ciała (*unius corporis forma*), lecz trzeba iść dalej, wznosząc się ku samej istocie piękna, wspólnej dla ca-

<sup>5</sup> Por. św. Augustyn, *Mowy* 161, 12.

<sup>6</sup> O alegorii miłości w *Pieśni nad Pieśniami* Salomona por. W. Tyloch, *Dzieje ksiąg Starego Testamentu*, Warszawa 1981. O cenzurze dokonanej przez Ficina na tekście *Charmidesa* i jego stosunku do homoseksualizmu w dialogach Platona por. J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, t. I, Leiden, New York, København, Köln, Brill 1990, s. 259–261, 312–313.

<sup>7</sup> Arystarch z Samotraki (216–144 p.n.e.), dyrektor Biblioteki Aleksandryjskiej. Zasygnął jako twórca krytyki literackiej. Jako najsurowszy krytyk Homera, a jednocześnie biorąc do serca napomnienie Platona o moralności poetów, posługiwał się hasłem: *Ὅμηρον ἐξ Ὀμηρου σαφηνίξειν* („objasniać Homera za pomocą Homera”). Por. R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford 1968, s. 225–227. Mimo wysiłków nie znaleźliśmy źródła tego powiedzenia. W obliczu niewielkiej liczby zachowanych tekstów Arystarcha być może fragment nie dotarł do naszych czasów. Biorąc jednak pod uwagę informacje Pfeiffera, iż Arystarch używał słowa *κυκλικώτερον* zamiast *Ὀμηρικώτερον*, gdy uznawał jakieś zwroty za nietypowe dla języka homeryckiego – wysuwamy hipotezę, że Ficino miał na myśli Homera, a nie Platona lub poprzez skrót myślowy (że Homer to po części filozof, a Platon – poeta) utożsamia z sobą poetę i filozofa, na co wskazywałyby przymiotniki określające Arystarcha w powyższym zdaniu.

<sup>8</sup> Pl. *Chrm.* 153b–c.

łego gatunku (*ad ipsam communem speciei totius pulchritudinem*). Skoro w wielu rzeczach jedna jest idea piękna (*una<sup>9</sup> sit in multis*), to wiele rzeczy odnosi się do jednej idei piękna. Jak więc w rozmyślaniach przechodzimy od jednostki do gatunku (*ab individuo ad speciem*) i od gatunku do idei (*a specie ad ideam*)<sup>10</sup>, tak i zagrzewani jesteśmy do przebycia drogi najpierw od miłości konkretnej formy do miłości wspólnego wszystkim piękna, a następnie do miłości piękna idealnego<sup>11</sup>. Do tego Sokrates dodaje, że nie powinniśmy cenić cielesnego piękna ze względu na nie samo, lecz szanować je raczej jako odbicie piękna boskiego. W końcu każe obnażyć duszę<sup>12</sup> i umniejszyć wartość formy cielesnej, zmusza do oglądania naturalnej ozdoby duszy i do uważniejszego stosowania jej, którą należy zdobywać wysiłkiem intelektualnym. Tymczasem podchwytuje [myśl] Chajrefonta, który napomknął o obnażaniu ciała jak w palestrze<sup>13</sup>. Nie jest obrazą zacząć od piękna ciała, gdy ma się na celu zachętę do powściągliwości. Pewien jej rodzaj cechuje bowiem sznur i rubryka<sup>14</sup>. Zaraz potem przechodzi od niej do zdrowia na ciele, które także jest rodzajem

<sup>9</sup> Wojciech Ryczek zauważa: „To niemal definicja powszechnika... jedność w wielości, *One over Many*, jak powiadają filozofowie analityczni” (z recenzji).

<sup>10</sup> *Theol.* VIII 1 (o poznaniu i wznoszeniu się od intelektu ku Ideom, jak zauważa Vanhaelen); zob. więcej M. Vanhaelen, *Traduction annotée de l'„Argumentum in «Charmidem» Platonis De Temperantia» de Marsile Ficino*, „Accademia: Revue de la Société Marsile Ficino” 4 (2002), s. 21, przyp. 4. W tym fragmencie Ficino używa słowa *species*. O jego znaczeniu i tłumaczeniu zob. W. Tatarski, *Historia estetyki*, t. III, Warszawa 1991, s. 104. Badacz zauważa, że Ficino podąża w zastosowaniu tego terminu za św. Augustynem. *Species*, obok *ordo* i *modus*, oznacza „odpowiednią formę”. Według Wojciecha Ryczka propozycja uczonego nie bardzo pomaga w tłumaczeniu danego fragmentu. Dla recenzenta *species* funkcjonuje tu na zasadzie gatunku, a więc jest czymś, co łączy jednostkowe, z tym, co ogólne, powszechne i niezmienne. „U Ficino droga abstrakcji jest dwustopniowa: przykładowo od konkretnego człowieka do gatunku ludzkiego oraz od gatunku ludzkiego do idei człowieczeństwa. W języku Ficino: INDIVIDUUM – SPECIES – IDEA” (z recenzji).

<sup>11</sup> Pl. *Symp.* 210a–211c.

<sup>12</sup> Pl. *Chrm.* 154e.

<sup>13</sup> Pl. *Chrm.* 154d.

<sup>14</sup> Jak podaje W. Witwicki w przyp. 3 do swego tłumaczenia dialogu: „murarze helleńscy, kiedy mieli na białym murze kłaść poziomo białe, graniaste płyty marmuru, oznaczali poziomy z pomocą długiego sznura natartego rubryką, tj. czerwonym tlenkiem żelaza. Sznur przyciskano do muru po obu końcach i szarpano go w środku. Sznur, uderzając sprężysto o mur, zostawiał na nim wyraźny czerwony ślad. Ten ślad pozwalał oceniać, która płyta wypadła w obróbcę zbyt wysoko, która zbyt nisko i jak wysoko mają sięgać wszystkie razem. Biały sznur na białym murze nie zostawiał żadnego śladu, dlatego nie nadawał się do oceny

zrównoważenia, zrównoważenia humorów i części ciała<sup>15</sup>. Ozdobą samej duszy jest *sofrozynie* w uczuciach, czyli równowaga emocjonalna<sup>16</sup>; w procesie myślowym podobnie zawiera się pewna *sofrozynie* polegająca na harmonijnym współbrzmieniu<sup>17</sup> myśli z rzeczami, które się pojmuje. Słusznie więc Pitagoras nazywał *sofrozynie* cnotą najbardziej zbawienną ze wszystkich, obrończynią wspólnoty ludzkiej zarówno w życiu publicznym, jak i prywatnym, zwłaszcza że i sprawiedliwość jest pewnym rodzajem *sofrozynie*, odpowiednim wyważeniem w wymianie i podziale<sup>18</sup>. Zaiste, chociaż powściągliwość właściwie obraca się wokół poskramiania gwałtownych żądz i lubieżności, jednak w wyniku pewnego podobieństwa przekłada się na ukrócenie wszelkich pragnień i wyważenie wszelakiego rodzaju działań. Jak bowiem praktykowanie odwagi polega na

wysokości kamieni tak samo, jak Sokrates uważa się za niezdolnego do oceny piękności chłopców”, [za:] Platona *Charmides i Lyzisz*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1959.

<sup>15</sup> Mowa tutaj, jak podają za Vanhaelen, o nauce Hipokratesa o zachowaniu właściwej proporcji między czterema humorami, podstawie zdrowia i „wewnętrznej równowagi”. Zob. Hippoc. *Nat. Hom.*, [za:] Vanhaelen, *op. cit.*, s. 21, przyp. 8. Zapewne jednym z powodów napisania przez Platina w 1465 roku *De honesta voluptate et valetudine*, pierwszej drukowanej książki kucharskiej, była właśnie troska o harmonijny rozwój ciała i duszy biesiadnika.

<sup>16</sup> Parafraza takich łacińskich sentencji, jak: „[Modestia vel Temperantia] est moderatio cupiditatum rationi oboediens” (Cic. *Fin.* II 60) („[Umiarkowanie lub też Rozwaga] to podporządkowane rozumowi opanowanie żądz wszelakich”) czy „Temperantia est rationis in libidine atque in aliis non rectos animi impetus firma et moderata dominatio” (Cic. *Inventio rhet.* II 164) („Rozwaga jest niezłomnym i wyważonym panowaniem rozumu nad pożądaniem oraz innymi niewłaściwymi popędami duszy”). Zob. też: św. Ambroży, *De officiis* I 43, 209: „[in temperantia ac modestia] maxime tranquillitas animi, studium mansuetudinis, moderationis gratia, honesti cura, decoris consideratio spectatur et quaeritur” („[w rozwadze lub też umiarkowaniu] widzimy: najwyższy spokój ducha, poszukiwanie łagodności, łaskę zrównoważenia, staranie o uczciwość, wzgląd na umiar – i [ich w niej] szukamy”).

<sup>17</sup> *Concinnia congruitate* – o słowie *concinnitas* zob. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. III, Warszawa 1991, s. 86 i 88. Tatarkiewicz, wprowadzając poglądy Albertiego na piękno, wyjaśnia, że harmonię architekt zaczął określać jako *concinnitas*. Wcześniej słowo to właściwe było raczej retoryce. Pl. *Resp.* 430e–431e. Dodajmy jeszcze za Panem Wojciechem Ryczkiem, że u Ficina pojęcie to odnosi się zarówno do sposobu konstruowania tekstu (por. wcześniejsze uwagi o pominięciu niektórych fragmentów dialogu), jak i myślenia, zaprowadzającego zgodność między pojęciami i rzeczami.

<sup>18</sup> Idee z Platonskiego *Państwa*, gdzie prawidłowo podzielona rzeczpospolita obejmuje trzy stany, każdemu z nich przysługują zaś odpowiednie zadania. W idealnym państwie wytwórcy pracują przy wymianie wytworzonych dóbr, ale zarazem zgodnie z ideą *temperantia* poddani są „lepszej” inteligencji rządzącej.

umiarkowaniu między zuchwalstwem a strachem<sup>19</sup>, sprawiedliwości – na mierze w nagradzaniu i karaniu, szczodrości zaś na mierze w wydawaniu pieniędzy, wreszcie szczęście całego żywota – aby niczego nie było zanadto<sup>20</sup>. Stąd powiedzenie Pitagorasa: ze wszystkich rzeczy najlepszy jest umiar<sup>21</sup>.

Lecz pamiętaj, że w *Fedonie* zaprzecza się, jakoby umiarkowanymi byli ci, którzy powstrzymują się od przyjemności na rzecz lubieżności cielesnej<sup>22</sup>. Sokrates bowiem nakazuje kierować działania ludzkie na oczyszczenie umysłu, aby osiągnąć mądrość i boskie podobieństwo<sup>23</sup>. Zaiste, tak wielka jest znakomitość *sofrozynie*, że wszyscy wprawni twórcy baczą na nią w swych wytworach i dzięki tej cnocie zachowane zostaje nie tylko wszelkie ciało w sferze podksiężycowej, lecz także samo niebo i wszechświat, co potwierdza świadectwo mędrców w *Gorgiaszu*<sup>24</sup>. Podobną myśl wyraża przysłowie: „Bóg wszystko urządza słodko”<sup>25</sup>. A także: „Wszystko urządza według liczby, ciężaru i miary”<sup>26</sup>.

Lecz powróćmy już do dialogu. Podczas gdy Sokrates w zgodzie z opinią Magów zabrania troszczyć się o ciało przed uleczeniem duszy<sup>27</sup>,

<sup>19</sup> Arist. *Eth. Nic.* II 1106b–1107a.

<sup>20</sup> Jest to echo delfickiego hasła *μηδὲν ἄγαν*, [za:] M. Vanhaelen, *op. cit.*, s. 22, przyp. 10.

<sup>21</sup> Przyjęło się, że powiedzenie *μέτρον ἄριστον* nie jest pitagorejskie, lecz należy do Kleobulosa z Lindos, jednego z Siedmiu Mędrców, [za:] M. Vanhaelen, *op. cit.*, s. 22, przyp. 11.

<sup>22</sup> Por. M. Ficino, *In Phaedonem*: „Proinde improbat illos qui temperantiam esse putant abstinere a minoribus corporis voluptatibus, ut maiores deinde voluptates corporis consequantur” („Podobnie potępia tych, którzy uważają rozważę za powstrzymywanie się od drobnych przyjemności cielesnych, aby następnie oddawać się większym”). Pl. *Phd.* 68d–69a.

<sup>23</sup> Ideę *ἰσομετρία* *θεῶν* wyrażają i Platon (*Tht.* 176a–b; *Leg.* 715e–716 a; *Ti.* 90c), i neoplatonicy (np. Plot. *Enn.* I 2, 1–7), i ojcowie Kościoła, co szczegółowo przedstawia Vanhaelen. Cztery cnoty kardynalne (sprawiedliwość, umiarkowanie, odwaga i roztropność) pozwalają stać się podobnym Bogu, [za:] M. Vanhaelen, *op. cit.*, s. 22, przyp. 13.

<sup>24</sup> Pl. *Grg.* 508 a.

<sup>25</sup> *Mdr* 8, 1.

<sup>26</sup> *Mdr* 11, 20. O tej maksymie w myśli Ficina mówi M.J.B. Allen w *Nuptial Arithmetic*, Berkeley, Los Angeles, Oxford 1994, appendix 3: *In number, weight, and measure*, s. 260–262. Na podstawie fragmentu 19 z komentarza do *Timajosa* Allen wyciąga wnioski, że Ficino z zapałem korzystał z Platona do tłumaczenia Pisma Świętego i odwrotnie – Biblii do wykładania Platona, a nawet zaangażował się w próbę pogodzenia kosmologii *Timajosa* z chrześcijańską nauką o stworzeniu świata z niczego.

<sup>27</sup> Pl. *Chrm.* 156d–157a.

wyraźnie gani tych, którzy troszcząc się o rzeczy błahe, zaniedbują te ważne, jak ci, którzy szukają leku dla chorującego konia czy psa, a wcale nie pytają lekarzy o radę w przypadku chorób własnego ciała i duszy. Wszelki sprzęt domowy rozmieszczają w należyтым porządku, sami tymczasem pozostają nieuporządkowani i na duszy, i na ciele. Stroją cytrę, mając nienastroszoną duszę. Codziennie drobiazgowo rozprawiają o cudzych sprawach, a porzucają sprawy własne. Wszystko zaś prócz samej duszy jest nam obce. Dlatego Sokrates nazwał leczenie ciała liściem<sup>28</sup>, rzeczą błahą, marną, pod każdym względem zmienną oraz zupełnie nieistotną. Dowodzi także, że zarówno wiele zaburzeń cielesnych, jak i nieszczęście przydarza się nam z powodu niepowściągliwości i odwrotnie – mnóstwo rzeczy pomyślnych przytrafia się nam za sprawą *sofrozynie*. Co więcej, dusza, w której panuje całkowity porządek, roztropnie rozporządza wszystkim, cokolwiek się zdarzy, i znosi to spokojnie, tak że ostatecznie nic nie obraca się na niekorzyść<sup>29</sup>. Lecz gdy dusza pozostaje nieuporządkowana, niczego, czy to w ciele, czy to poza nim, nie można urządzić właściwie. W *Kratylosie* Sokrates definiuje grecką nazwę powściągliwości, *sofrozynie*, jako ocalenie i zachowanie roztropności<sup>30</sup>. Sądzi bowiem, że światła wszelkich prawd są wrodzone umysłowi i dlatego, jeśli głęboko wejrzy w swą istotę, ujrzy je wszystkie w sobie<sup>31</sup>. I stąd rozumiemy, dlaczego nie kieruje swego wzroku do wewnątrz ten, kto jest bez miary przywiązany do ciała i namiętności cielesnych. To dlatego od samego początku występuje silna potrzeba *sofrozynie* – dzięki niej rozwiewa się mgła namiętności, umysł staje się jaśniejszy i obficie oblewa go światło boskiego Słońca, skąd umysł najpierw odzyskuje mądrość, następnie zaś roztropność<sup>32</sup>. Skoro więc mądrość i roztropność towarzyszą *sofrozynie*, Platon

<sup>28</sup> Pl. *Chrm.* 155 e.

<sup>29</sup> Wyrażenie bardzo bliskiej Ficinowi idei *a bono ad bonum omnia diriguntur* wypisanej na ścianie Akademii. Ficino, głęboko oddany myśli Pseudo-Dionizego Areopagity, komentując pisma tego autora, powtarzał jego myśli odnośnie do *Summum Bonum* i prymatu Dobra we wszechświecie.

<sup>30</sup> Pl. *Cra.* 411 e.

<sup>31</sup> Por. *Theol.* XI 3 (duszy wrodzone są *formulae*, których źródłem są Idee) oraz V 15 (jedynym wyjściem dla duszy, aby osiągnęła prawdę, jest porzucenie spraw zewnętrznych i skoncentrowanie się na własnej istocie), a także *In Alcibiadem*, [za:] M. Vanhaelen, *op. cit.*, s. 23, przyp. 20.

<sup>32</sup> Metafora słońca silnie zaznacza swą obecność w myśli Ficina. W drobnych utworach, jak *Quid sit lumen* oraz wzorowanym na nim *De lumine et de sole* (powstałym jako dwie

chce w tym dialogu, jak często i w innych, aby zrozumiano, że także one zawierają się pod tą nazwą<sup>33</sup>. Gdy Sokrates ma mówić o *sofrozynie*, radzi Charmidesowi, aby skierował wzrok ku swemu wnętrzu<sup>34</sup>; albowiem właśnie samo to zwrócenie się do środka<sup>35</sup> jest podstawowym wymogiem tej cnoty. I każdy, kto całkowicie skierował wzrok na swe wnętrze, jest w stanie zrozumieć, czym jest ludzka *sofrozyna*, poprzez wrodzoną duszy ideę powściągliwości. Wtedy, rozpoznając właściwą miarę, wedle której Bóg rozmieścił na początku części duszy względem siebie, pozna, jakimi sposobami należy regulować jej usposobienie<sup>36</sup>. Do tego trzeba dodać, iż Sokrates przez to zalecenie wskazuje, że nikt poza człowiekiem powściągliwym nie może czy nie powinien mówić o *sofrozynie*, mając na celu nakłonienie do niej innych. Stwierdzono ponadto w *Timajosie*, że wszystkie rzeczy pomyślnie przytrafiają się nam za sprawą pewnej współbrzmiającej harmonii (*ex consonanti modulatione*) duszy zarówno wobec niej samej, jak i ciała<sup>37</sup>. A i pitagorejczycy, za którymi podąża w tej kwestii Rzymianin Censorinus<sup>38</sup>, obiecują, że jeśli dusza roztropnie zawiaduje pojedynczymi ruchami, zarówno swoimi, jak i ciała, w rezultacie osiągnie wieczne zdrowie obydwu i długotrwałą żywotność na ciele. A że faktycznie sprawdziło się to u wielu mądrych i świętych mężów, tego ja i Censorinus jesteśmy w pełni świadomi. Także do tej samej albo podobnej przyczyny niektórzy odnieśliby długie życie starożytnych<sup>39</sup>. Lecz można tu dodać coś nawet bardziej osobliwego – oto Magowie swoimi pieśniami zapewniają ciału nieśmiertelność. W *Alkibiadesie* Platon mówi, że magia Zoroastra to

---

osobne rozprawki, a z czasem połączone w całość), filozof klasyfikuje zmysł wzroku jako najważniejszy, odwołując się również do metafory Słońca w *Państwie* Platona (507c–509a).

<sup>33</sup> Według Vanhaelen mowa o σοφία oraz φρόνησις, czyli mądrości kontemplacji. Cyt. za M. Vanhaelen, *op. cit.*, s. 23, przyp. 21.

<sup>34</sup> Pl. *Chrm.* 159a–160d.

<sup>35</sup> O *conversio* i ruchu, który za sprawą cnot kardynalnych sprawia, że jednoczymy się z Bogiem, pisze św. Augustyn, *De moribus Ecclesiae* I 19, 35. U neoplatoników będzie to ἐπιστροφή, chwila „mystycznej unii” z Bogiem (Plot. *Enn.* IV i V). Relację, jaka występuje między ἐπιστροφή a σωφροσύνη, opisali Procl. *In Ti.* 2 oraz Olymp. *In Alc.* Uwagi te zapożyczamy od M. Vanhaelen, *op. cit.*, s. 23, przyp. 23.

<sup>36</sup> Echo *Timajosa*, 69b–c.

<sup>37</sup> Pl. *Ti.* 87d–88a. Por. także dyskusję na temat duszy jako harmonii w *Fedonie*, 85b–95a, dodaje Wojciech Ryzek.

<sup>38</sup> Censorinus, *DN* XV 4.

<sup>39</sup> O wpływie odpowiedniej diety i sposobu życia na jego długość mówi np. Luc. *Macr.* 6. Uwagę tę zawdzięczam Panu prof. dr. hab. M. Szymańskiemu.



nic innego niż kult boski<sup>40</sup>. On sam dodaje, że nie tylko za sprawą magicznych zaklęć, lecz także rozumowania filozoficznego<sup>41</sup> w duszy panuje porządek, a ciało zostaje zachowane przed śmiercią albo na zawsze, albo na długi czas. Bez wątpienia mowa, która ma za cel przekonać słuchaczy o wartości *sofrozynie* oraz im ją wdroyć, zależy od dwóch czynników w szczególności – siły wypływającej od Boga i dowodów obmyślonych przez filozofów<sup>42</sup>. Platon nazywa mowę złożoną z tych dwóch elementów zaklęciem magicznym. To takimi środkami Febus i Pitagorejczycy w cudowny sposób wypędzali choroby zarówno z duszy, jak i ciała<sup>43</sup>. Nie powinno się też uznawać za fałsz tego, iż ciało pod władzą duszy powściągliwej może się stać nieśmiertelne, a powiązane z niepowściągliwą – popaść i w choroby, i we wszelkie zło. To właśnie zawiera misterium Mojżesza o stanie i upadku pierwszego rodzica<sup>44</sup>. I Awicenna, podążając za platonikami oraz Hipokratesem, potwierdza, że dusza z samej swej natury tak bardzo wznosi się ponad wszelką materię, że skoro tylko znów wróci do swej istoty, jakąś zdumiewającą siłą może wprawiać w ruch elementy wszechświata i sprawować władzę nad wszelkimi ciałami<sup>45</sup>; dlatego tym więcej może wobec tego, co jest jej własnością<sup>46</sup>. Oczywiście początkowo

<sup>40</sup> Pl. *Alc.* 1 122 a; por. też *Theol.* XII 1.

<sup>41</sup> Pl. *Chrm.* 157 a.

<sup>42</sup> Plot. *Enn.* V 3, 17 (o różnicy między boską intuicją a rozumowaniem filozoficznym, jak chce Vanhaelen).

<sup>43</sup> Zob. *Theol.* XIII 1 oraz *In Plotinum* 3, 8 (*Op.* II, s. 1629): Ficino, podaje Vanhaelen, łączy zalecenia magiczne *Charmidesa* z wyroczniami chaldejskimi, które przypisuje wzorem Plethona Zoroastrowi, [za:] M. Vanhaelen, *op. cit.*, s. 24, przyp. 29. Zob. Porph. *De philosophia ex oraculis haurienda* 2.

<sup>44</sup> Mowa o upadku Adama (Rdz 2-3). Zob. także *Theol.* XIII 1 ([za:] Vanhaelen, *op. cit.*, s. 25, przyp. 30).

<sup>45</sup> Przywołajmy tutaj w ramach porównania przemyślenia Hansa Jonasa na temat traktatu *O kosmosie* Pseudo-Cycerona: człowiek jest jedynie częścią całości, ale dzięki umysłowi staje się „identyczny z kierowniczą zasadą całości”. Ujmując rozumem ludzkim rozum kosmiczny, podobnym podobne, ten pierwszy „dostosowuje się do pokrewnego mu rozumu całości, transcendując tym samym swą pozycję jako zwykłej części” (zob. H. Jonas, *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Kryspinów 1994, s. 263).

<sup>46</sup> Por. *Theol.* IX 4. Dusza góruje nad ciałem dzięki zdolności do wprawiania siebie samej w ruch, jak uczy zresztą Platon (*Phdr.* 245 e; *Phd.* 79 d; *Ti.* 37 a); w *Corpus Hippocraticum*, czymś podobnym będzie γνώμη, rodzaj świadomości, która może niezależnie odczuwać części ciała oraz zdawać sobie sprawę z procesów zachodzących w chorym ciele (*Hippoc. Morb.* VI 8, 10); Awicenna, *Metaphysica* I 1, twierdzi analogicznie, choć w następnym roz-



mógł tego doświadczyć Adam. Niektórzy uważają ponadto, że w wyniku pewnej podobnej przyczyny Henoch i Elias, a wedle podejrzeń wielu innych także Jan Ewangelista, ciągle jeszcze żyją<sup>47</sup>. Lecz o nich wszystkich rozprawiam szeroko w moim dziele pod tytułem *Theologia Platonica*<sup>48</sup>.

Podsumowując wreszcie, niezwykła moc zawiera się w tej cnocie powściągliwości, ponieważ szczęśliwie przywraca sobie samej duszę, która nieszczęśliwie zanurzyła się w tym, co niskie. Objawia się także tutaj cudowna moc duszy jako środka, przez który wszystkie rzeczy, zarówno dobre, jak i złe, spływają do ciała i za jej wolą ciało może pozostać nienaruszone. Co zgadza się oczywiście niemal wszędzie z misteriami Mojżeszowymi<sup>49</sup>. Następnie częściej zadaje się pytanie, czym jest powściągliwość. Tego rzecz jasna ani Charmides, ani Kritiasz zupełnie nie potrafią rozstrzygnąć. Pierwszy przedstawia bowiem nie właściwą powściągliwość, lecz te cechy, które jej towarzyszą<sup>50</sup>; drugi zaś te, które dotyczą raczej roztropności<sup>51</sup>, a i to naturalnie za każdym razem w sposób niedorzeczny, aby wyraźnie pokazać, że nie każdy może rozprawiać o cnocie tak znakomitej<sup>52</sup>. Tymczasem zauważyliśmy, że dawni kapłani poświęcali zazwyczaj podczas ofiar trzecią

dziale (I 2) nie zaakceptuje platońskiej teorii duszy wprawiającej siebie samą w ruch, rozwiniętej przez Arystotelesa, pisze Vanhaelen. Cyt. za: M. Vanhaelen, *op. cit.*, s. 25, przyp. 31.

<sup>47</sup> O Henochu: Rdz 5, 21-24, Koh 4, 16 i 49, 14; o Eliaszu: 2 Krl 2, 1-14; o Janie Ewangelistcie: J 21, 21-23. Wojciech Ryzek uzupełnia: „Henoch wedle przekazu biblijnego został wniebowzięty, Eliasz został porwany na ognistym wozie do nieba, a Janowi Ewangelistcie Chrystus miał obiecać, że dożyje czasów paruzji” (z recenzji).

<sup>48</sup> *Theol.* IX 4; IX 5; XIII *passim*.

<sup>49</sup> Zob. św. Augustyn, *De mendacio* VII 10 oraz *Commentarius in Genesim* XIX 8, gdzie przywołana zostaje historia Lota.

<sup>50</sup> Charmides definiował wcześniej σωφροσύνη jako brak pośpiechu (159 b: τὸ κοσμίως πάντα πράττειν καὶ ἡσυχῆ) i σωφροσύνη jako wstyd (160 e: αἰδώς).

<sup>51</sup> „Kritiasz definiuje σωφροσύνη jako czynienie rzeczy dobrych (163 e: ἡ τῶν ἀγαθῶν πράξις), jako znajomość siebie samego (164 d: τὸ γινώσκειν ἑαυτόν), następnie jako naukę o sobie samej i o innych naukach (166 c: τῶν τε ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη καὶ αὐτῆ ἑαυτῆς). Na końcu dialogu Kritiasz jest zmuszony przyznać, że prawdziwa nauka, ta która prowadzi do szczęścia i która się nam przydaje, jest nie umiarkowaniem, lecz wiedzą o dobru i złu (173d-174d). Ta ostatnia definicja odpowiada tej określającej φρόνησις”, zob. Procl. *In Alc.* 185, 15-17 i Alcin. *Didaskalikos* 182, 27-29. O idei φρόνησις zob. Arist. *Eth. Nic.* księgi VI-X. [Za:] M. Vanhaelen, *op. cit.*, s. 26, przyp. 35.

<sup>52</sup> Niewątpliwie idea wiedzy dostępnej nielicznym, wiedzy hermetycznej, była Ficiniowi szczególnie bliska, i to nie tylko ze względu na przekład *Corpus Hermeticum*. Mniej więcej w roku 1492 filozof przesłał do swego przyjaciela Uraniusa wybrane fragmenty *Hymnów Orfikich*. Jednocześnie w liście (*Op.* I, s. 933, 2) wyjaśni adresatowi, że selekcja wydawała

czarę ofiarną libacji zwłaszcza Jowiszowi Zbawcy, aby pokazać, że początek, środek i koniec wszystkich rzeczy, jak relacjonuje Platon w *Prawach*<sup>53</sup>, ustanawia i zachowuje opatrność Jowisza<sup>54</sup>. Powróćmy jednak do niedorzeczności wygłaszanych przez Kritiasza.

Mówi on, że jest pewna wiedza, która zna tak siebie, jak wszystkie inne nauki<sup>55</sup>, istoty zaś przedmiotu, której te nauki dotyczą, nie zna. Jest to niedorzeczne, gdyż sama prawda i zasada wiedzy opierają się właśnie na Istocie rzeczy, o których wiemy, jakby przez jakiś kontakt i harmonię<sup>56</sup>. Nie można też nabyć wiedzy całkowicie, chyba że wyodrębni się jej istotę; tego zaś nie można osiągnąć, jeśli nie ma wiedzy o poszczególnych rzeczach<sup>57</sup>. Tak samo Kritiasz wyznaje, że każdy, kto nic nie wie, jest jednocześnie zdolny wiedzieć, że nie wie<sup>58</sup>. Sokrates zaś nie zgadza się z tym, ponieważ tych rzeczy, których nie można pojąć umysłem w żaden sposób, nie można jednocześnie zrozumieć w jakiś sposób<sup>59</sup>. Kto bowiem zwraca uwagę na to, że czegoś nie wie, poznaje, że właśnie tego jest pozbawiony. Jeśli tak sądzi, to już w sobie samym nakreślił jakieś wyobrażenie tej brakującej rzeczy, za którego sprawą wyraża sąd i że czegoś nie ma, i czego dokładnie [mu brakuje]. Dlatego gdy ktoś poznaje, że czegoś nie wie, to nie tyle zupełnie nic o tym nie wie, ile raczej nakreśla sprawę w ogólnym zarysie<sup>60</sup>. Mówię w ogólnym, dlatego że w szczegółowym rozróżnieniu między rzeczami leży wiedza doskonała<sup>61</sup>, której Platon szuka we wszystkich swoich dyskusjach. Gdy zaś przedstawia Sokratesa jako osobę przyznającą się, że nic nie wie,

---

mu się w tym przypadku niezbędna – rozpowszechniać można bowiem jedynie fragmenty „bezpieczniejsze”, aby nie pobudzać wyobraźni czytelników do pogańskich kultów.

<sup>53</sup> Pl. *Leg.* 715e–716a.

<sup>54</sup> Przytoczone tutaj z *Chrm.* 167a powiedzenie biesiadne, τὸ τρίτον τῶ σωτήρι, dosłownie „trzeci kielich dla zbawczego bóstwa”, pochodzi z hymnu orfickiego i mówi o Zeusie jako „trzymającym początek, koniec i środek wszystkich rzeczy” (cytowane też w *Leg.* 715e–716a; Orph. *Fr.* 21), [za:] M. Vanhaelen, *op. cit.*, s. 26, przyp. 37.

<sup>55</sup> Pl. *Chrm.* 166 c.

<sup>56</sup> W interpretacji Vanhaelen prawda w oczach Ficina polega na *adaequatio mentis et rei* i *congruitas rei ideae suae*: por. *Theol.* XII 1, [za:] eadem, *op. cit.*, s. 26, przyp. 39.

<sup>57</sup> Por. Pl. *Tht.* 207c.

<sup>58</sup> Pl. *Chrm.* 167 a.

<sup>59</sup> Pl. *Chrm.* 175 c.

<sup>60</sup> Por. Pl. *Tht.* 208 e.

<sup>61</sup> Vanhaelen mówi, że istotą wiedzy jest objęcie umysłem ogółu, czyli tego, co wspólne rzeczom pojedynczym (*Theol.* VIII 1), ale jego ostatecznym celem jest rozpoznanie tego, co jednostkowe w rzeczy. Trzeba pamiętać, że do tego służyć będą koncepcje ogólne w odnie-

to sądzi, że ten ma nawet jeśli nie szczegółowe, to jednak ogólne definicje rzeczy, inaczej bowiem nie byłby w stanie rozpoznać swojej niewiedzy. Dlatego też jednocześnie nie wiedząc nic, na swój sposób wiedział wszystko<sup>62</sup>. A kiedy Kritiasz przeniósł – za sprawą pewnej swobody właściwej Platonowi – rozmowę z *sofrozynie* na roztropność, Sokrates stwierdza, że roztropność, to jest wiedza o dobru i złu<sup>63</sup>, jest środkiem do osiągnięcia najwyższej szczęśliwości<sup>64</sup>, ponieważ wskazuje zarówno dobry koniec, jak i dobre środki do jego osiągnięcia. Albowiem wszystkie rzeczy i sztuki prowadzą do naszej korzyści, o ile ta cnota panuje nad nimi, odwrotnie zaś – ani trochę<sup>65</sup>.

W końcu Sokrates uczy, że nie ma nic trudniejszego czy to do określenia, czy to do porównania od *sofrozynie*. Trudność definicji pochodzi stąd, że *sofrozynie* prawie nie można odróżnić od pozostałych cnót, sama bowiem jest pewnym ich zgodnym brzmieniem<sup>66</sup>. A nadto tak trudno ją pojąć i wyrazić słowami, jak trudno osiągnąć ją wewnątrz siebie. Wszak szczególnie z powodu połączenia z ciałem jesteśmy skłonni do uciech i niepowściągliwości i nimi nawet od dzieciństwa jesteśmy karmieni, przez co dochodzimy do *sofrozynie* z wielkim trudem<sup>67</sup>. Poza tym pierwsze wrażenia zmysłowe zdają się przyczyniać przez gniew i zuchwałość do odwagi, przez bojaźń do roztropności, przez cierpienie do cierpliwości, przez miłość do sprawiedliwości i szczodrości<sup>68</sup>. Wszelki jednak

---

sieniu do szczegółów i szczegóły określane poprzez ogół (*Theol.* XVI 1–2), [za:] M. Van h a e l e n, *op. cit.*, s. 27, przyp. 42.

<sup>62</sup> Por. Pl. *Tht.* 210c, *Ap.* 21 d oraz *Resp.* 354b–c.

<sup>63</sup> Takie ujęcie φρόνησις Vanhaelen każe porównać z: Procl. *In Alc.* 185, 15–17; Alcín. *Didaskalikos*, 182, 27–29; Cic. *Nat. D.* III 15, 38; Apul. *Pl.* II 6, 228, [za:] M. Vanhaelen, *op. cit.*, s. 27, przyp. 43.

<sup>64</sup> Pl. *Chrm.* 174b.

<sup>65</sup> W *Phd.* 69a–c czy *Leg.* III 688b roztropność króluje nad pozostałymi cnotami. Ficino dodatkowo uzna *prudentia* za przewodniczkę w drodze ku pięknu, zob. M. Ficino, *De amore* IV 5. Wskaże on też podział między cnotami moralnymi (umiarkowaniem, sprawiedliwością i odwagą) i rozumowymi (mądrością, roztropnością i wiedzą) w VI 18, [za:] M. Vanhaelen, *op. cit.*, s. 27, przyp. 45.

<sup>66</sup> Tym razem Ficino używa słowa *consonantia*, które w słowniku Albertiego zostało zastąpione przez *concinntas* – harmonię. *Consonantia* była jej średniowiecznym odpowiednikiem, a oddawała grecki termin συμμετρία. Zob. W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 86.

<sup>67</sup> Por. Cic. *Tusc.* IV 12–13.

<sup>68</sup> Znajdujemy już tę myśl w *Phd.* (68c–69e): tych ludzi, którzy nie dostąpili oczyszczenia, a dalej przywiązani są do ciała i jego namiętności, trzyma w ryzach cnotliwości strach

ruch jest zawsze w opozycji do powściągliwości, albowiem skoro istnieje ona jedynie wśród najwyższego spokoju, może ją zaburzyć byle jaka namiętność<sup>69</sup>. Trudności dodaje także fakt, iż jak rzeczą najtrudniejszą ze wszystkich jest znalezienie w ciele odpowiedniej proporcji humorów oraz części ciała, tak w duszy – harmonijnego zrównoważenia wszystkich jej części<sup>70</sup>. Sokrates ma całkowitą rację, mówiąc zarówno na końcu, jak i na początku, że do osiągnięcia *sofrozynie*, która jest bardzo podobna do niebiańskiej harmonii<sup>71</sup>, potrzebujemy niebiańskiej właśnie i boskiej cnoty wlanej tak w nasze dusze, jak w nasze myśli i słowa<sup>72</sup>. Poucza nas także, iż powinniśmy starać się usilnie o wprowadzenie *sofrozynie* w życie, stając się powściągliwymi raczej poprzez praworządne postępowanie niż poprzez rozprawianie na jej temat zgodnie z dialektycznym rozumowaniem. A skoro wreszcie z najwyższą trudnością się ją pozna, to nawet wówczas, gdy nie ma dla niej zastosowania, nie tylko nie pomoże, ale

przed większymi nieszczęściami, a cnota ich nie jest cnotą prawdziwą, gdyż podlega ułomności. O *primi sensus affectus* zob. za Vanhaelen wykładnię opozycji między *primi et secundi motus* duszy w Ficiniańskim *In Plotinum*, 1, 2 (*Op.* II, s. 1556), [cyt. za:] M. Vanhaelen, *op. cit.*, s. 28, przyp. 46.

<sup>69</sup> Por. Sen. *Tranq.* II 10–11. Ważnym w przypadku Seneki Młodszeo i omawianego fragmentu będzie przywołanie rozdziału XV z tegoż utworu. Rzymski filozof przedstawia w nim postawy Heraklita i Demokryta względem ludzkości, z których pierwszy oplakiwał ludzką kondycję, a drugi zwykł się z niej śmiać. Obaj myśliciele mieli ozdabiać ścianę Akademii Florenckiej. Jednocześnie chcielibyśmy przypomnieć, że i Demokryt nawiązywał do idei *concinntitas*, czyli *συμμετρία*. Odpowiada ona w mniemaniu Greka właściwej proporcji, charakteryzuje zaś piękno i dobro: „ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμῆ γίνεται μετρίοτητι τέρσιος καὶ βίου συμμετρίῃ· τὰ δ' ἑλλείποντα καὶ ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλεῖ καὶ μεγάλας κινήσιας ἐμποιοῖεν τῇ ψυχῇ” (zob. *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*, hr. von H. Diels, W. Kranz, t. II, Zürich, Hildesheim, Weidmann, 1990–1992, fr. 191) („radość rodzi się u człowieka z wyważenia przyjemności i właściwej miary w życiu; na ogół bowiem czegoś mamy niedosyt, coś mamy w nadmiarze, a to z kolei porusza wielce [scil. niepoko]i duszę”).

<sup>70</sup> Ficino ponownie odwołuje się do Platońskiego *Państwa* i teorii o relacji cnót kardynalnych względem siebie nawzajem.

<sup>71</sup> *Temperantia* jest ważną cechą kosmologii Ficina, twierdzi Vanhaelen, zob. M. Ficino, *De vita* III 22, [za:] M. Vanhaelen, *op. cit.*, s. 28, przyp. 47.

<sup>72</sup> *De vita coelitus comparanda*, czyli tytuł III księgi *De vita*, przetłumaczylibyśmy: *Jak żyć w zgodzie z kosmicznymi wpływami*. Ficino w ostatnich zdaniach odwołuje się do myśli stoickiej, nawiązując nie tylko do idei *ἀπάθεια*, lecz także *συμπάθεια*, według której wszystkie istoty ożywione pozostają we wszechświecie we wzajemnym kontakcie, nieustannie na siebie oddziałując.

wręcz zaszkodzi. A co ważniejsze, jeśli nie pojmie się jej istoty, nie można jej zbadać całkowicie. Albowiem nie wolno osobie nieczystej dotykać rzeczy ze wszystkich najczystszej<sup>73</sup>.



---

<sup>73</sup> *Res purissima* może mieć tu prawdziwie hermetyczny wydźwięk. Misterium *sofrozyczne* zostaje przedstawione jako dostępne jedynie wybranym, podobnie zresztą jak światło (*lux*), które – jak już wspominaliśmy – miało dla Ficina szczególne znaczenie, a za *res purissima* uznają je biblijne scholia. Poszerzając w tym miejscu kontekst o słowa Girolama Cardano (*De subtilitate*, 455): *repurgatum aurum est res purissima*, możemy przyjąć, że osiągnięcie najwyższej cnoty porównać należy do alchemicznego procesu pozyskiwania najszlachetniejszego z kamieni.