Ficinovy knihy *O životě*

## Úvod

Trojice spisů *O životě* (*De vita*), již florentský platonik Marsilio Ficino (1433–1499) věnoval svému patronu Lorenzovi Medicejskému (1449–1492),se nadlouho stala nejčtenějším a nejvydávanějším autorovým dílem.[[1]](#footnote-2) Toto lapidární konstatování se může jevit překvapivé a vzhledem k tématu uvedených textů, zejména pak třetího z nich, snad i poněkud těžko stravitelné.

Takovým se nám bude zdát především tehdy, budeme-li číst Ficina jenjako nejskvělejšího platonika quattrocenta. Ano, určitě jím je a programově jím být chce. Již jako třiadvacetiletý mladík sepsal *Základy platónského učení* (*Institutiones ad Platonicam disciplinam*, 1456), podle Platónova *Symposia* složil své dialogy *O lásce* (*De amore*, 1469), své hlavní dílo nazval *Platónská theologie* (*Theologia Platonica*, 1474) a jeho překlad Platóna (tiskem 1484, v novém vydání 1491) se četl ještě hodně dlouho po jeho smrti, v podstatě až do 19. století. Avšak nadto je Marsilio od roku 1473 knězem, o čtyři roky nato pak kanovníkem florentského dómu a píše texty, jež se úzce váží k biblickým a theologickým motivům; je po otci lékařem, a tedy se věnuje nejen duchovnímu uzdravení, ale též léčbě těla; a je v neposlední řadě astrologem a magikem, pro nějž léčba těla zahrnuje i léčbu subtilnějších, jemnohmotných úrovní, jež tvoří onu nejasnou, a přece tak důležitou hranici a současně spojnici mezi tělem a netělesnou duší.

Toto pozoruhodné aspektování či tato konstelace, smíme-li užít astrologických termínů, zásadním způsobem určuje podobu Ficinova uvažování. Nejen ve spisech *O životě*, kde lékařsko-astrologicko-magické úvahy směřují výslovně k otázkám spjatým s mnohovrstevnou tělesností člověka, ale v určité, byť proměnlivé míře taktéž v dalších textech. Jak sám píše jinde, „povinností filosofa je velmi pečlivě hledat božské věci, aby jej těšily, a probádávat přirozené věci, aby jich užíval“.[[2]](#footnote-3) Koneckonců i Platón se zajímal o člověka jako tělesnou bytost, přičemž svým vhledem podle Ficinova soudu předčil i slavného římského lékaře Celsa; a jako byl lékař Galénos platonikem,[[3]](#footnote-4) tak byl zase Platón lékařem – lékařem duše.[[4]](#footnote-5)

*Tři knihy o životě* – *De vita libri tres*, jak zní název prvního vydání z prosince roku 1489 – původně vznikly jako samostatná pojednání, byť se jejich autor snažil různými dodatečnými vsuvkami vytvořit dojem formální soudržnosti a kontinuity.[[5]](#footnote-6) Pojednání *O zdravém životě* (*De vita sana*, 1480) kolovalo zprvu v poněkud stručnější rukopisné podobě a posléze tvořilo součást Ficinových listů, které autor sám uspořádal pro vydání, než bylo odtud vyňato jako samostatné dílo. Jako druhé vzniklo pojednání *O životě podle nebes* (*De vita coelitus comparanda*, červen–červenec 1489), jež jeho moderní vydavatelé nazvali „poněkud povrchním“, uspěchaným a nepůvodním pokusem,[[6]](#footnote-7) a po něm spis *O dlouhém životě* (*De vita longa*, srpen 1489). Ke knihám *O životě* konečně patří také dvě *Apologie*.

Vzdor tomu, že finální dojem jednotného, trojdílného spisu byl vytvořen až dodatečně, po obsahové stránce se spisy koherentně doplňují, třebaže spadají vlastně do dvou různých žánrových oblastí.[[7]](#footnote-8) Texty *O zdravém životě* a *O dlouhém životě* patří k typu zdravovědných pojednání či příruček, tzv. *regimina sanitatis*,jež vznikaly již od starověku a svůj rozkvět zaznamenaly v pozdější středověké medicíně, zejména mezi 13. a 15. stoletím, kdy se staly nejrozšířenějším a svébytným žánrem lékařské literatury.[[8]](#footnote-9) Spolu s italsky psaným pojednáním *Consiglio contro la pestilenza* (tiskem 1481), jež Ficino sepsal v odpověď na morovou epidemii ve Florencii v letech 1478 až 1480, při níž údajně mnoho nemocných zachránil,[[9]](#footnote-10) představují tyto texty prakticko-lékařskou sféru jeho zájmů, přičemž zasazují tradiční materiál do nových kontextů.[[10]](#footnote-11)

Vedle toho třetí spis, *O životě podle nebes*,[[11]](#footnote-12) označuje autor v úvodu, vlastně dedikaci uherskému králi Matyáši Korvínovi (1458–1490), za dílčí komentář k Plótinovi – jehož *Enneady* kompletně přeložil, okomentoval a roku 1492 vydal tiskem.[[12]](#footnote-13) Je důležité říci, že forma komentáře ve Ficinově podání představuje zcela svébytný autorský počin, který se pro něj, velkého syntetika a interpreta předchozí myšlenkové tradice, v podstatě neliší od původní tvorby:[[13]](#footnote-14) i své hlavní dílo, *Platónskou theologii*,považuje za platónský komentář.[[14]](#footnote-15) Po obsahové stránce se pojednání *O životě podle nebes* váže k žánru astrologicko-magických pojednání, jež byla na latinském Západě rovněž od středověku čtena a která v zásadě představovala zpracování starší antické tradice arabskými autory, přičemž u Plótina samotného mnoho opory nalézt nemohla.[[15]](#footnote-16) Na rozdíl od těchto povětšinou spíše prakticky orientovaných pojednání, jež neměla nutně velké myslitelské ambice – ač i ty zde mohly mít své místo! –, však Ficino tyto prvky zasadil do medicínského kontextu, podepřel je propracovanou filosofickou strukturou a dal jim vposledku theologickou orientaci. Realizují se zde v zásadě tytéž tendence a motivy, jaké nacházíme v jeho velkých filosofických textech, jako je *Platónská theologie* nebo *O lásce*. Specifickým elementem, podstatným ovšem pro celé jeho myslitelské dílo, je pak metafyzika světla, již soustavně předkládá zejména ve spisech *O slunci* a *O světle* (*De Sole*, *De lumine*,společně tiskem 1493).[[16]](#footnote-17) Na tomto podkladě pak ve spise *O životě podle nebes* rozpřádá své astrologicko-magické představy a svou, jak se záhy ukázalo, značně vlivnou koncepci „přirozené magie“ (*magia naturalis*). Ta je sice konceptem velmi svérázným, nicméně, jak je čtenář opakovaně ujišťován, v rámci křesťanského platonismu – tedy myšlenkového modelu, jejž se Ficino snaží etablovat[[17]](#footnote-18) a který v sobě spájí dvě rovnocenné linie původně jednotné „pradávné moudrosti“[[18]](#footnote-19) – veskrze přijatelným: má jít o soustavu a metodu zcela přirozenou,jež svým účelem a nasměrováním rovněž patří do zájmové oblasti medicíny.

V popředí Ficinova trojjediného pojednání *O životě* přitom nestojí otázka zdraví obecně, ale především ve vztahu k jedné konkrétní sociální skupině. Již v úvodu je deklamováno, že jde o návod, „jak pečovat o zdraví těch, kteří se věnují studiu“. Cílovou skupinou jsou tedy filosofové, intelektuálové. Právě ti jsou, jak Ficino dovozuje, pro svůj příznačný způsob práce nejvíce vystaveni tíživému a ničivému působení melancholie, tedy černé žluči jako jedné ze čtyř tělesných šťáv, s nimiž tradiční galénovská medicína pracovala.

Podle Ficina se učenec musí vedle toho vypořádat také s další šťávou, flegmatem čili hlenem, aby těmto dvěma nebezpečím unikl tak „jako se námořníci snaží proplout mezi Skylou a Charybdou“:

„Nakolik ostatní části jejich těla zahálejí, natolik je zaměstnán jejich mozek i mysl. Proto se jim v mozku tvoří hlen, jejž Řekové nazývají flegma, a v mysli pak černá žluč, již Řekové nazývají melancholií. Flegma často otupuje a sužuje rozum, zatímco černá žluč, je-li příliš hojná a prudká, sužuje mysl neustálými starostmi a náhlými pomateními a narušuje úsudek, takže lze právem říci, že učenci by se těšili vynikajícímu zdraví, kdyby je netížilo flegma, a byli by těmi nejšťastnějšími a nejmoudřejšími lidmi, kdyby neblahými účinky černé žluči nebyli často přiváděni ke smutku a někdy i k šílenství.“[[19]](#footnote-20)

Ficinova starost o tíživé působení flegmatu, zejména však černé žluči nebyla jen teoretická.[[20]](#footnote-21) Sám byl intelektuál a melancholik – jak byl ze svého horoskopu i své zkušenosti pevně přesvědčen. Melancholie jej podle jeho názoru jednak disponovala k hlubokému myšlení, jednak se mu stala trvalou hrozbou. Potřeba teoreticky osvětlit tuto její ambivalentní povahu a zároveň podat praktický návod, jak jí čelit, dala vznik textu, který bývá považován za první lékařské pojednání věnované chorobám z povolání;[[21]](#footnote-22) Ficino tak časově předstihl i v dané souvislosti někdy připomínaný spis věnovaný nemocem horníků, jehož autorem je jiný slavný renesanční lékař, Paracelsus (vlastním jménem Theophrastus von Hohenheim, 1493–1541).[[22]](#footnote-23) Zároveň lze jeho pojednání *O životě podle nebes* chápat i jako raně psychologický, či přesněji psychoterapeutický text, který svou léčbu cílí do oblasti „ducha“ (viz níže),[[23]](#footnote-24) jehož vnitřní dynamiku se snaží zvědomit a uspořádat s pomocí astrologického pojmosloví a antické (pohanské) mytologie.[[24]](#footnote-25)

Pokusíme se v tomto úvodu v několika kapitolách naznačit základní oblasti Ficinova uvažování, jak je zachycují knihy *O životě*. Ponecháme přitom stranou, pakliže to nebude nezbytné, obecnější, metafyzická témata a motivy; těm se před časem věnovala úvodní stať k Ficinovým spisům *O Slunci* a *O světle*, na niž tímto čtenáře odkazujeme.[[25]](#footnote-26)

## Melancholie

 Pro pochopení trojice textů *O životě* je vhodné nejprve načrtnout teoretická východiska dobových medicínských úvah. Tzv. humorální patologie či fyziologie (z lat. *humor*, „šťáva“), s níž pracoval v zásadě celý středověk a také značná část raného novověku, má své prvopočátky v hippokratovských textech, zejména ve spisu *O přirozenosti člověka* (*De natura hominis*),[[26]](#footnote-27) jehož zárodečné myšlenky plně rozvinul Galénos (2.–3. stol. n. l.). V 6. století se tato koncepce propojila s teorií čtyř živlů, v nám známé a tradiční formě se pak nachází u Bedy Venerabilis (ve spise *De temporum ratione*)v 8. století.[[27]](#footnote-28) K evropským lékařům pronikaly však tyto ideje zejména prostřednictvím textů arabských, respektive perských autorů, jako byl Avicenna (10.–11. stol.), jehož věhlasný *Canon medicinae* byl do latiny přeložen ve 12. století.

Humorální teorie rozlišuje čtveřici tělesných šťáv či „vlhkostí“, mezi něž patří krev (lat. *sanguis*), žluč (řec. *cholé*), černá žluč (řec. *melaina cholé*) a hlen (řec. *flegma*). V každém člověku se tyto šťávy nacházejí ve specifické směsi (řec. *krasis*), čímž vytvářejí jeho temperament (z lat. *temperare*, „mísit“), letoru čili komplexi (z lat. *complexio*, „spojení“); podle převažující šťávy se dodnes hovoří o temperamentu cholerickém (s převahou žluče), sangvinickém (s převahou krve), melancholickém (s převahou černé žluče) a flegmatickém (s převahou hlenu).[[28]](#footnote-29) Tato teorie byla úzce spjata se starší, aristotelskou, živlovou naukou. Ta každému ze čtyř živlů (zemi, vodě, vzduchu, ohni) připisovala specifickou kombinaci dvou kvalit, jež tvoří dvě protikladné dvojice (suché – vlhké, chladné – horké): země je tedy studená a suchá, voda studená a vlhká, vzduch horký a vlhký, oheň horký a suchý. Táž souvislost platí i pro tělesné šťávy (resp. jim odpovídající temperament): černá žluč je studená a suchá (jako země), hlen je studený a vlhký (voda), krev horká a vlhká (vzduch), žluč horká a suchá (oheň). Má-li se člověk těšit zdraví, musí být podle humorální teorie tělesné šťávy ve správném poměru, musí být správně „temperovány“. To ovšem nutně neznamená stejný podíl všech šťáv, nýbrž převahu krve, přičemž různí autoři vzájemné poměry kvantifikují různě.[[29]](#footnote-30) Odtud pramení i snaha lékaře vyrovnávat dejme tomu nadbytek ohně v těle, daný převahou jedné z ohnivých tělesných šťáv, tedy krve či žluči, omezením tohoto živlu a naopak přidáním vody (spjaté s hlenem a černou žlučí).[[30]](#footnote-31)

Podle Galénovy představy, která má své kořeny ve stoických a aristotelských koncepcích, je krev nositelem přirozeného tepla, ohně či „ducha“ (*spiritus*; *pneuma*),[[31]](#footnote-32) který je podle tradiční medicíny prostředníkem mezi tělem a netělesnou duší.[[32]](#footnote-33) Podle Ficina sestává tento duch z nejjemnějších součástí tělesných šťáv,[[33]](#footnote-34) je to tak „velmi jemné tělo, jako by to nebylo tělo, a jako by to již byla duše; a zároveň jako by to nebyla duše, a jako by to bylo již tělo“.[[34]](#footnote-35) Ve skutečnosti lékaři ovšem rozlišovali tři typy „duchů“, odlišných svou jemností, místem vzniku v těle a působností.[[35]](#footnote-36) Lékařské texty tak hovořily o „přirozeném duchu“ (*spiritus naturalis*), „životním duchu“ (*spiritus vitalis*) a „psychickém duchu“ (*spiritus animalis*), respektive užívaly v tomto smyslu plurálu („životní duchové“ atd.). Tato trojice odpovídá třem silám, jež v těle působí a třem aristotelským částem duše: duši vegetativní, cítící a myslící.[[36]](#footnote-37) Podle dobové lékařské teorie se nejprve v játrech ze stravy vytvářejí „přirození duchové“, kteří putují žilami do srdce, kde z nich zahříváním vznikají jemnější „životní duchové“; ti se odtud šíří tepnami, kde se z nejjemnějších z nich v mozku rodí „psychičtí duchové“; ti dále proudí v nervech a zajišťují tak pohyb myšlení, přenos volních aktů v pohyb a vnímání.[[37]](#footnote-38)

Krev, jakožto horká a vlhká šťáva, v sobě přitom nese jakousi podstatnou vlhkost, která je pro tělo nezbytná, neboť vysoušení je průvodním jevem stárnutí a onemocnění a člověk se jím blíží smrti.[[38]](#footnote-39) Ne každá vlhkost je ovšem prospěšná. Hrubá a těžká flegmatická vlhkost se může stát zdrojem nemocí. Jde o případ, kdy vnitřní žár těla nedokáže odpovídajícím způsobem „strávit“ či doslova „uvařit“ (řec. *pepsis*,lat. *concoctio*)[[39]](#footnote-40)příliš „hrubou“ tělesnou šťávu a vyloučit vše nepotřebné (lat. *excrementum*) tak, aby vzniklo dokonalé smíšení (*krasis*) čtvera šťáv.

Odtud plynou i způsoby léčby, jež měl dobový lékař k dispozici. V podstatě se jednalo o hygienická a dietetická pravidla v širokém smyslu, v jejichž základě stálo tzv. „šest nikoli přirozených věcí“ (*sex res non naturales*), tedy šest příčin, jež neplynou z přirozené konstituce konkrétního člověka. Patří mezi ně: 1. živly (povětří, voda, oheň), 2. pokrm a nápoj, 3. pohyb a odpočinek (cvičení), 4. spánek a bdění, 5. vypuzování či zadržování zbytečností v těle (pocení, dávení, defekace, ale i pouštění žilou) a 6. náruživosti ducha a náhlá hnutí mysli.[[40]](#footnote-41) Svou roli při onemocnění však hrál i vliv (lat. *influentia*) nebeských paprsků působících na všechno pozemské dění a ovlivňujících též zdraví člověka – jak jednotlivce, tak v případě epidemií celého společenství.[[41]](#footnote-42) „Hvězdám“ pak také musí odpovídat skladba léků[[42]](#footnote-43) a okamžik jejich nasazení (Ficino v tomto bodě tradiční pojetí mimochodem kritizuje).[[43]](#footnote-44) Tyto léky přitom až do 16. století, kdy se Paracelsovou zásluhou začala rozvíjet chemická medicína (chemiatrie či iatrochemie), zahrnují v podstatě tradiční spektrum *materia medica*, jak je vypsali starověcí lékaři jako Dioscorides, Plinius a Galénos.

Jestliže krev je šťáva teplá, vlhká a životodárná, pak jejím protikladem je černá žluč, šťáva chladná a suchá. Ta byla tradičně spojována se Saturnem; jeho staročeský název „Hladolet“ je sdostatek výmluvný. Ničivá síla Saturna – který, jak píše Ficino, je „nejmocnější ze všech“ a svým jedem otravuje vše[[44]](#footnote-45) –, jež se přenáší i na další planety, které se s ním ocitnou v konjunkci, je běžně traktována v dílech antických i středověkých arabských astrologů.[[45]](#footnote-46) Jak význačnou roli hrál Saturn ve Ficinově pojednání o melancholii, dosvědčuje už to, že zatímco pojem „černá žluč“ se v třetí knize *O životě* vyskytuje dvakrát, „Saturn“ tu vystupuje více než stokrát. To souvisí i s tím, jak astrolog Ficino nahlížel sám sebe prismatem svého nativního horoskopu: nebyl mu než neblahým svědectvím jeho vlastní saturnské a melancholické povahy, svázané s temným živlem země.[[46]](#footnote-47) Navíc jakožto učenec bádající o nejhlubších pravdách byl sám ponejvíce vystaven nebezpečím melancholie, líčeným v knihách *O životě*.Jak jsme už připomněli jinde, snad právě zde je kořen Ficinova trvalého zájmu o symboliku a metafyziku světla, jež – vedle metafyziky lásky a spolu s ní – tvoří páteř jeho díla.[[47]](#footnote-48)

Etiologie, proč jsou učenci vystaveni nebezpečí černé žluči, je poměrně sofistikovaná.[[48]](#footnote-49) Předně jsou zde příčiny *nebeské*: Merkur, jenž dává zvídavost, i Saturn, dávající vytrvalost v bádání, mají podle astronomů studenou a suchou kvalitu, což podle lékařů odpovídá melancholické přirozenosti.[[49]](#footnote-50) *Přirozenou* příčinou je skutečnost, že při hlubokém studiu se duše jakoby stahuje dovnitř a zůstává ve středu člověka; to však je přirozené tíhnutí živlu země, jemuž je nejpodobnější černá žluč; ta pobízí duši k usebrání a zkoumání středu věcí, a poněvadž odpovídá Saturnu, který je nejvýše postavenou (tedy nejvzdálenější) planetou, vede i k porozumění věcem nejvyšším. Konečně *lidská* příčina je ta, že mozek při velké aktivitě vysychá, neboť vlhkost je spotřebována přirozeným teplem a samo teplo se pak vyčerpává; proto se mozek stává suchým a studeným, což je kvalita odpovídající zemi a černé žluči; kromě toho se tělesní duchové (*spiritus*) vytrvalou duševní aktivitou rozptylují, a musí se tedy obnovovat z jemnější části krve, čímž zbylá krev houstne, vysychá a tmavne; navíc se celá přirozenost zaměřuje jen na mozek a srdce, kdežto žaludek a játra zůstávají opomenuty, a tak je strava špatně strávena a krev se ochlazuje, zahušťuje a černá; konečně též nehybnost těla působí, že nedochází k vyloučení přebytků, což vše „činí ducha melancholickým a duši smutnou a ustrašenou“. Jak Ficino podotýká, ze všech učenců toto postihuje nejvíce ty,

„kteří se horlivě věnují studiu filosofie a stahují mysl z těla a fyzických věcí a poutají ji k věcem netělesným … Proto se tělo filosofů často ocitá v jakémsi položivém a melancholickém stavu.“[[50]](#footnote-51)

Právě proti tomuto trpnému a žalostnému stavu, jenž ničí cestu k poznání hlubokých filosofických a theologických pravd, Ficino bojuje svými zdravovědnými radami, recepturami na léčivé směsi, ale i svou „přirozenou magií“, která v sobě spojuje aspekty lékařské a astrologické a je schopna působit na subtilnější rovině než běžné léky.[[51]](#footnote-52) Přirozená magie – přinejmenším tak, jak je podávána v pojednání *O životě podle nebes* – nemá jiný cíl než proměnu, respektive završení samotného člověka.[[52]](#footnote-53)

Aby to však nebylo tak jednoduché, melancholie není jen zhoubou, ale je naopak také nadějí – je letorou géniů, disponující k pronikavým filosofickým a theologickým vhledům.[[53]](#footnote-54) I v tomto bodě Marsilio navazuje na starší tradici. Ta sahá až k pseudo-aristotelskému spisu *Problemata*, jehož koncepci melancholie spojuje Ficino s platónským pojetím božského šílenství (*mania*)[[54]](#footnote-55) a s novoplatónskými spekulacemi o Saturnovi jakožto nejvyšším rozumu,[[55]](#footnote-56) ale dovolává se i Démokrita, podle nějž „nikdo nemůže mít velké nadání, nezmocňuje-li se jej jakési šílenství“.[[56]](#footnote-57) Ve třetí knize *O životě* o dvojaké povaze Saturna píše:

„Saturn neznamená jednoduše kvalitu či úděl lidského rodu, nýbrž člověka odděleného od ostatních, božského, či hrubého, šťastného, nebo stíhaného krajním utrpením. … Saturnova síla tak bude prospívat, budeme-li s ní zacházet opatrně, jako když lékaři používají substance stahující nebo svírající, nebo dokonce i zbavující smyslů, jako opium či mandragoru…“[[57]](#footnote-58)

Saturn je sice nepřátelský těm, kdo žijí obyčejným životem, ale zároveň je příznivý „kontemplující mysli“, nakolik je odloučena od života obyčejných lidí. Kontemplaci a mysli (*mens*) totiž odpovídá Saturn, kdežto rozumu přísluší Jupiter a konečně imaginaci, tedy nejnižšímu (nicméně ve Ficinově přirozené magii velmi důležitému[[58]](#footnote-59)) stupni poznání, náleží Mars a Foibos (Apollón).[[59]](#footnote-60) Jak čteme dál:

„stejně jako je Slunce nepřátelské vůči nočním živočichům, ale přátelské vůči denním, … i Saturn [je] nepřátelský jak vůči lidem, kteří … žijí obyčejným životem, tak i vůči těm, kteří se sice neuchylují k tomu, jak žije dav, ale nezříkají se běžných [lidských] tužeb.“[[60]](#footnote-61)

Vzhledem k řečenému je pochopitelné, proč R. Klibansky, E. Panofsky a F. Saxl, autoři slavné monografie *Saturn a melancholie* (1964), chápali knihy *O životě* nikoli jako rukověť pro boj se zhoubcem Saturnem, nýbrž spíše jako oslavu Saturna; ta se měla zařadit do stávající italské tradice pozitivního hodnocení melancholie, jež se počíná Dantem.[[61]](#footnote-62) A podobně jako je nejednoznačné působení Saturna, rozlišuje Ficino v knize *O zdravém životě* z lékařského hlediska také dvojí melancholii a dvojí černou žluč – přirozenou a „spálenou“.[[62]](#footnote-63) Přirozenou identifikuje prostě s hustší a sušší částí krve, kdežto spálenou, jíž dále rozeznává čtyři poddruhy (vzniklé spálením přirozené černé žluči, čistší části krve, žluči, nebo slaného hlenu), považuje za škodlivou pro úsudek a moudrost:[[63]](#footnote-64)

„když je tato šťáva spálena a roznícena, pak lidi rozjitřuje a rozběsňuje, což Řekové nazývají manií a my šílenstvím. Když pak pohasne, poté co se jemnější a čistší části krve rozpustí, zůstane jen onen odporný mour a lidé se stanou pošetilými a hloupými. Tento stav se pak náležitě nazývá melancholií, jakož i pošetilostí a ztřeštěností.“[[64]](#footnote-65)

Platí, že k moudrosti přivádí pouze přirozená černá žluč – a to ještě ne vždy, ale pouze, je-li ve správné kvalitě, množství a ideálním poměru k ostatním tělesným šťávám. Nesmí jí být ani málo, neboť jinak by „krev, žluč a duchové byli takříkajíc jako uzdy zbavení“, což má za následek oslabení duševních schopností a paměti, ani mnoho, protože to vede „k dřímotě a nedostatku podnětů“. *Summa summarum*:

„Černá žluč má tedy být co nejhojnější, avšak co nejjemnější. Měla by být obklopena velmi jemným vlhkým hlenem, aby dále nevysychala a úplně neztvrdla. Neměla by však být obklopena pouze hlenem, zvláště je-li studený a ve velkém množství, aby se nestala studenou. Měla by být smíšena se žlučí a krví do té míry, aby se ze tří šťáv vytvořilo jedno tělo: krve by pak mělo být dvakrát tolik než ostatních dvou dílů směsi; na osm dílů krve tak budou připadat dva díly žluči a dva díly černé žluči.“[[65]](#footnote-66)

Tato optimální *krasis*, jak se dovídáme dále, propůjčuje tělu zlatavě-purpurovou barvu a sama černá žluč zde působí, že tělesní duchové z ní vzcházející budou jemní jako „živá“, „vinná“ či „planoucí voda“ (tedy alkohol), vzniklá destilováním,[[66]](#footnote-67) budou horcí, zářiví a hbití. Díky nim pak mysl „snadněji nalézá, jasněji vnímá, nestranně posuzuje a úsudky dlouho podržuje“:

„Odtud pocházejí skvělí filosofové, zvláště je-li jejich duše vzdálena od vnějších pohybů i vlastního těla a stává se tak co nejbližší bohům i jejich nástrojem. Proto je z výšin naplněna božskými vlivy i věštbami a vždy vymýšlí nové a nezvyklé věci a předpovídá věci budoucí.“[[67]](#footnote-68)

Cílem, k němuž učenci, avšak nejen oni, mají směřovat a jehož dosažení je umožněno správným „temperováním“ těla, je nejen poznání Boha, ale přímo připodobnění Bohu.[[68]](#footnote-69)

## Astrologie

Skutečnost, že ústředním motivem Ficinových lékařských knih *O životě* je melancholie a s ní symbolicky spjatý Saturn, poukazuje už k roli, již v tomto spise hrají astrologické výklady. Ve skutečnosti je jich zejména pojednání *O životě podle nebes* plné – „nebesa“ (*coelum*) pro Ficina vždy znamenají nebesa viditelná, nikoli theologické, neviditelné nebe, pro něž má označení *supercoelestis*, „nadnebeské“[[69]](#footnote-70) –, stejně jako jsou jimi prostoupena další Ficinova díla, nejen zmíněné knihy *O Slunci* a *O světle*, ale i pojednání *O lásce*, mnohé z listů a další. Stručně řečeno, astrologie je pro něj celoživotní téma.[[70]](#footnote-71)

To je i není překvapivé. Na jednu stranu lze říci, že „žádný jiný autor humanistických listů nepoužíval astrologických termínů tak běžně“ jako Ficino, ba „málokterý vůbec astrologické symboliky užíval“.[[71]](#footnote-72) Na druhou stranu však astrologie v určitých kruzích prožívá v 15. a 16. století období nového rozkvětu a její přítomnost u Ficina jakožto lékaře není příliš překvapující.[[72]](#footnote-73) Věnuje se jak její prakticko-medicínské aplikaci v rámci přirozené magie, tak tvorbě horoskopů a jejich výkladu, vymezení jejích teoretických východisek, a konečně mu její alegorické možnosti slouží i jako rétorický prostředek.[[73]](#footnote-74)

Toto umění či věda[[74]](#footnote-75) (ovšem v dobovém smyslu) má své kořeny přinejmenším ve starověké Babylónii – podle renesančních autorů „Chaldeji“ –, kde byla původně uměním kněží, kteří na nebeských jevech odkrývali znamení týkající se panovníka a jeho vlády.[[75]](#footnote-76) Porfyrios uvádí, že Egypťané spojovali vůli a moc člověka s pohyby hvězd svazujíce vše „nerozvížitelnými pouty nutnosti, kterou nazývají Osudem“ a jíž podřizují i bohy.[[76]](#footnote-77) U řeckých myslitelů se astrologie spojila s aristotelským systémem, stoickými i platónskými koncepcemi a její racionalizace došla svého završení ve 2. století u Ptolemaia z Alexandrie, jehož spis *Tetrabiblos* (lat. *Quadripartitum*) se těšil značnému vlivu až do novověku; jiná hojně citovaná sbírka stovky aforismů s názvem *Centiloquium* mu však byla připsána mylně. Již v tomto bodě historického vývoje najdeme zárodek dvojího pojetí astrologie, respektive dvojí koncepce vztahu nebeských těles k pozemským dějům, jež se v průběhu dějin myšlení rozvinula a která se projevuje také u Marsilia: hvězdy mohou být buď *příčinami*, nebo *znameními* pozemského dění. Stoicko-aristotelskou teorii determinujících příčin rozvinuli zejména slavní arabští autoři, jako al-Kindí či al-Fárábí, kteří v astronomických otázkách stavěli na Ptolemaiovi a na Eukleidově *Optice*. Naproti tomu Plótinos byl zaujat spíše motivem hvězd jako znamení či „písma nebes“.[[77]](#footnote-78)

Ve středověku byla astrologie chápána většinou jako nauka o příčinnémpůsobení nebeských těles a její předpovědi měly i svou lékařskou validitu, neboť podobně jako jednotlivé tělesné šťávy i „planety“ (počítaje v to také Slunce a Měsíc) se vyznačovaly typickými kombinacemi kvalit: tak Saturn je vždy studený a suchý, Mars horký a suchý, atd.[[78]](#footnote-79) Je třeba zdůraznit, že v rámci dobového geocentrického, aristotelsko-ptolemaiovského systému nelze takový přístup považovat za obskurní, okultní, esoterický či pseudovědecký, ale v daném řádu poznání jde o propracovaný racionální systém, který byl odpovídajícím způsobem promýšlen i matematizován.[[79]](#footnote-80) I když postoj k astrologii a vymezení její působnosti se může různit, v nějaké rudimentární podobě, přinejmenším v zemědělství, kde je ohled na postavení Slunce a Měsíce důležitý, je přijímána i učiteli církve, jako jsou Augustin či Tomáš Akvinský; celkově je však postoj křesťanské ortodoxie vůči astrologii negativní, neboť astrologické předpovědi jsou vnímány jako nepatřičné zasahování do Boží prozřetelnosti a svobodné vůle.[[80]](#footnote-81) Třebaže i renesanční humanisté se obecně k astrologii stavěli ve jménu svobody člověka spíše kriticky, k renesanci přesto tento obor, v určitých oblastech, patří stejně, jako je neodmyslitelný od mnoha úvah středověkých autorů; rozhodně v kontextu medicíny hrála astrologie i v této době významnou roli. Astrologie sice úzce souvisela s geocentrickým modelem universa, ten však nebyl její nutnou podmínkou, jak ukázalo její přežívání po kopernikánském obratu.

Z hlediska metodického přístupu je astrologie, ve své době v zásadě splývající s astronomií, na jedné straně popisem a interpretací působení paprsků hvězd na pozemské události, a jako taková přirozeně souvisí i s metafyzikou světla a optikou. Na druhé straně ji pak jakožto symbolicko-alegorický výklad nebeských světel a jejich vzájemných poměrů, podávající určitou zprávu o přítomném, popřípadě i budoucím dění v sublunárním světě, lze vidět v souvislosti s konceptem Božích stop ve stvoření (*vestigia Dei*), jak jej rozvinul Hugo ze Sv. Viktora (12. století) a o století později Bonaventura, ale i s teorií vnějších forem věcí jakožto signatur vnitřních sil (*signatura rerum*), kterou později obnoví a proslaví renesanční lékař, filosof a laický theolog Paracelsus a někteří jeho následovníci. Z hlediska filosofického je ovšem víra v působení hvězd, zejména v rámci kauzálního výkladu, spjata se závažným problémem svobody a determinovanosti člověka, který byl reflektován už od antiky. Ale i v rámci symbolického či sémiologického výkladu zůstává problematická koncepce již zmíněných „velkých konjunkcí“,[[81]](#footnote-82) které neomylně zjevují momenty nadcházejících význačných či přelomových událostí (vedle příchodu epidemií třeba též narození Krista, reformátora Martina Luthera atp.). Svoboda člověka je však nutným předpokladem smysluplnosti klíčové náboženské koncepce, v níž hříšné jednání i dobré skutky jsou důsledkem rozhodnutí člověka, a proto mohou být též trestány, respektive odměňovány. Zároveň je jedním z velkých témat renesance jako takové; jejím upřímným zastáncem byl i Marsilio Ficino, pro kterého byla vzhledem k jeho astrologickým zájmům současně významným tématem.[[82]](#footnote-83)

Právě proti deterministickému chápání astrologie se v 15. století hrotí platonizující (a zčásti i nově objevenými hermetickými spisy podnícené) filosofické koncepce, které pozvedají člověka z pouze přirozené roviny existence, a naopak zdůrazňují jeho bytostné sepětí s Bohem a božské určení. Vyhraněný postoj zaujal Pico della Mirandola (1463–1494), který ve své řeči *O důstojnosti člověka* akcentoval svobodnou vůli člověka a ve svých *Disputacích proti prediktivní astrologii* (*Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, asi 1492) odmítl astrologický determinismus, zvláště pro jeho škodlivost pro náboženství, jehož pravdy se astrologové snaží podřídit hvězdám,[[83]](#footnote-84) třebaže v jiných svých dílech, zejména ve svých, pravda ranějších, *Devíti stech tezích* (*Conclusiones nongentae*, 1486)se astrologie dovolává.[[84]](#footnote-85) Mirandolova kritika je zevrubná a hluboká, nicméně zdá se, že mu – podobně jako Ficinovi – nejvíce vadí „nevědomí astrologové“, kteří podle hvězd předvídají a vykládají různé události, a to včetně událostí, o nichž mluví Bible, a – jak Pico rezolutně říká – „nemají pravdu, i kdyby sama astrologie byla pravdivá“.[[85]](#footnote-86) V něčem obdobnou snahu o odstranění svazující kauzativní koncepce astrologie můžeme později najít u již zmiňovaného Paracelsa (který se ostatně v tomto směru pravděpodobně učil od Ficina a Pika), jenž se takovému pojetí vysmívá, hvězdy označuje za pouhá *signa* a připisuje jim svobodu, stejně jako člověku; přesto ani on se kauzální interpretace zcela nezřekl.[[86]](#footnote-87)

Něco podobného platí i o Ficinovi. Podobně jako jeho pojímání Saturna i jeho koncepce astrologie se jeví ambivalentní.[[87]](#footnote-88) Na jednu stranu je zřejmé, a spis *O životě podle nebes* to dokazuje více než přesvědčivě, že Ficino je do astrologie hluboce ponořen. V nejednom listu udílí varování před nepříznivou konstelací.[[88]](#footnote-89) Zároveň ale sepsal svou (nevydanou) *Disputaci proti názoru astrologů* (*Disputatio contra iudicium astrologorum*, 1477), kde se v řadě konkrétních bodů pokusil vyvrátit praxi dobových astrologů,[[89]](#footnote-90) přihlásil se dokonce k Mirandolově kritice astrologie,[[90]](#footnote-91) přičemž za jeden z inkriminovaných bodů považuje právě motiv svobody,[[91]](#footnote-92) a v listě básníku Angelu Polizianovi z roku 1494 zpochybnil samo reálné působení astrologických aspektů a konstelací.[[92]](#footnote-93) Zároveň ale v době, kdy Ficino pracuje na své disputaci, píše Lorenzovi Medicejskému, že nebeská tělesa nejsou někde mimo nás, ale že celé nebe je ve skutečnosti v nás;[[93]](#footnote-94) a když souhlasně kvituje Pikovu kritiku, sepisuje právě pojednání *O Slunci*, kde se to astrologickými motivy jen hemží.

To, že postoj florentského platonika je poněkud váhavý a jeho koncepce ne zcela jasná, může jistě mít nejen své teoretické, ale vzhledem k poněkud ošidnému statusu astrologie i pragmatické důvody. Zároveň je ale vhodné pokusit se hledat i nějaké soustavnější vysvětlení. Marsiliovu kritiku je totiž možné vidět v prvé řadě, ne-li výlučně, optikou jeho odporu vůči deterministické a prediktivní astrologii, zatímco astrologii jinak, totiž alegoricky a symbolicky, pojatou naopak favorizuje.[[94]](#footnote-95) Vždy povyšuje svobodnou duši nad astrální příčiny[[95]](#footnote-96) a dobovým hvězdopravcům, kteří vykládají vztah mezi hvězdami a pozemskými ději příliš doslovně, vytýká chybějící hlubší a imaginativnější porozumění tomu, co a jak hvězdy vlastně naznačují (*significari*).[[96]](#footnote-97) I zde se staví proti Aristotelovi a aristotelikům, jejichž výklady vedle problematizace svobody člověka vedou k popírání nesmrtelnosti duše:[[97]](#footnote-98) bere si na pomoc Platóna, jehož texty považuje za „božské věštby“, a obrací se k Plótinovi, k němuž jej Platón podnítil;[[98]](#footnote-99) zde konkrétně k jeho pojetí astrologie jako „čtení písma nebes“, čili hvězd jako „písmen“, jejichž porozumivou četbu zdaleka ne každý ovládá.[[99]](#footnote-100) I když Plótinos příležitostně popírá teorii astrologických aspektů, jinde v kontrastu s tím připouští, že nebeská světla mohou působit různě v závislosti na svém postavení na obloze – čehož si Ficino ve svém komentáři povšiml.[[100]](#footnote-101) To na druhou stranu neznamená, že by Marsilio nutně popíral převažující ptolemaiovsko-alkindíovskou koncepci fyzicky působících astrálních paprsků. Platí pro něj, podobně jako již pro Abú Mašara (9. stol.),[[101]](#footnote-102) jejž se Ficino nejednou dovolává, v jistém smyslu obojí. To je snad naznačeno na dvou místech ve třetí knize *O životě*:

„dary nebeských duší částečně skrze paprsky prýští do našeho ducha a odtud se přelévají do našich duší, částečně pak přímo z jejich duší a andělů dospívají do duší, jež jsou jim vystaveny…“[[102]](#footnote-103)

Ve druhém případě, tedy v případě přímého působení nebeských a andělských duší na duši člověka, se tak ovšem děje, jak Ficino podotýká, nikoli přirozeně, ale „výběrem na základě svobodné vůle či duševním pohnutím“. To znamená tím více, čím více člověk „modlitbou, studiem, způsobem života a zvyky“ napodobuje „dobrodiní, činy a řád nebešťanů“.

 Podobným směrem snad míří zmínka jinde:

„A toto [astrální působení] se neděje jenom skrze paprsky hvězd a daimónů, ale i skrze samotnou všudypřítomnou duši světa, v níž je obsažena příčina každé hvězdy i daimóna…“[[103]](#footnote-104)

Ve skutečnosti ovšem, jak text dále ukazuje, tím, co dalo vznik hvězdám a jejich nebeským konfiguracím (souhvězdím), které působí na pozemské věci, je samozřejmě sama duše, jež jim také „vtiskla“ jejich vlastnosti; ona sama, respektive v ní obsažené „příčiny“, pak odkazuje k „formám v mysli“ (tj. idejím), jež se nakonec „coby mnohé sbíhají ke zcela prostému jednu a dobru, tak jako se nebeské figury sbíhají k jednomu pólu“.

Určité vysvětlení, byť patrně ne univerzální, se rýsuje v úvodním Ficinově vysvětlení, že druhové formy a síly pozemských věcí vytváří duše sice skrze jim odpovídající příčiny, avšak „s pomocí nebeských hvězd a forem“. Na rozdíl od toho „jedinečné dary“, tedy individuální nadání, činí duše sice obdobně skrze zárodečné příčiny, ne však s pomocí hvězd, ale s pomocí „umístění jednotlivých hvězd a způsobu pohybu planet a jejich aspektů jak mezi sebou, tak i vzhledem k hvězdám, jež jsou nad planetami“. Jako duše působí na jednotlivé části těla (v rámci daného druhu, tedy prostřednictvím hvězd), tak působí zároveň *přímo* do duše člověka, přesněji „vysílá společnou životní sílu“, která přichází „ponejvíce skrze srdce jakožto zřídlo ohně, které je nejbližší duši“; podobně duše světa šíří universální život sice všude, nicméně především a nejsilněji skrze Slunce. Tato analogie mezi Sluncem a srdcem, v nichž obou je duše nejsilněji přítomna, je jen jednou z mnoha analogií, jež Ficino soustavně vede mezi člověkem a světem, mikrokosmem a makrokosmem, a z nichž vyvozuje závažné důsledky pro svou metafyziku a antropologii.

Podíváme-li se, jak vypadají Ficinovy astrologické „predikce“, lze-li o něčem takovém u něj hovořit, zjišťujeme, že jde vesměs právě o symbolické či alegorické čtení písma hvězd.[[104]](#footnote-105) Ficino sice výše citovaná slova označuje za názor „starých platoniků“,[[105]](#footnote-106) ten ale bezesporu odpovídá jeho náhledu – ovšem s tím, že v křesťanském rámci je Bůh bezprostředním tvůrcem všech jednotlivin, který ve skutečnosti žádné zprostředkující stupně, tedy ani hvězdy, ale ani duši, nepotřebuje.[[106]](#footnote-107) V souladu s uvedeným schématem bychom pak mohli označit hvězdy za viditelný projev duše, která sama tlumočí záměr božského tvůrce. V tomto smyslu je pak interpretace hvězdných znamení očividně něčím jiným než pouhým proměřováním jejich polohy a pohybů, ale vyžaduje jakýsi přirozený, daimónský či božský „instinkt“ a „sílu duše“, která dává čtoucímu rozumět.[[107]](#footnote-108)

V tomto smyslu pak může platit, že astrologie ve skutečnosti není vědou, ale uměním.[[108]](#footnote-109) Pro Marsilia je, mohli bychom říci, spíše svého druhu očistným duchovním cvičením.[[109]](#footnote-110) Člověk, podobně jako v podání Mirandolově, je bytostí stojící uprostřed věčnosti a času, přičemž jeho úkolem, samozřejmě předpokládajícím svobodnou vůli, je směřovat k věčnému, k Bohu. Člověk musí toto své středové postavení i svůj úkol nahlédnout, k čemuž Ficino nabízí své metafyzické, kosmologické a antropologické výklady. Jejich klíčovým pojítkem je propracovaná metafyzika světla, která má nejen svůj teoretický, ale i praktický aspekt. Teprve díky alegorické a analogické interpretaci astrologických údajů, tedy nebeských světel v jejich vzájemné souhře, to jest díky jejich správnému „čtení“, lze plně pochopit jejich význam: skutečné porozumění nepramení z doslovné, nýbrž z alegorické interpretace – k níž Marsilio otevřeně vybízí v úvodu svého spisu *O Slunci*.[[110]](#footnote-111) To je universální Ficinova metoda, jejíž užití může zaštítit jak samotným Platónem, tak jeho novoplatónskými vykladači.[[111]](#footnote-112) Tato alegorizace je u Ficina natolik všudypřítomná, až budí dojem, že doslovné významy jej v podstatě nezajímají. Přírodní fenomény, a zejména pak optické jevy jsou pro něj sice nesmírně důležité a zajímavé (znal optická pojednání al-Kindího, Blasia z Parmy i Rogera Bacona[[112]](#footnote-113)), avšak jen natolik, nakolik slouží alegorické interpretaci a analogickým výkladům.[[113]](#footnote-114) To je mimo jiné patrné na Ficinových úvahách o Slunci, v nichž sice v metafyzickém a alegorickém smyslu klade Slunce do středu veškerenstva, nicméně jeho teorie jsou vším jen ne astronomickým heliocentrismem kopernikovského střihu.[[114]](#footnote-115) Podobnou interpretační cestou se ostatně ubírají i výše uvedená Ficinova slova o nebi, které je celé v nás, a o tom, že duše planet jsou v naší duši.[[115]](#footnote-116)

Takový výrok je možný i proto, že Ficino, tak jako novoplatonikové, připisuje planetám duši, jež jim netoliko udílí pohyb, ale skutečně je oživuje: stejně jako vše v tomto světě i hvězdy jsou živé.[[116]](#footnote-117) Svou koncepcí universálně oduševněného kosmu Ficino *de facto* odmítá aristotelské rozštěpení světa na sublunární a supralunární oblasti, jež se liší svou látkou a zákonitostmi. Výsledným obrazem je tak universum jakožto kontinuum sahající (a komunikující!) od nejvyšších oblastí až po ty nejnižší.[[117]](#footnote-118)

Jestliže bylo výše řečeno, že Ficinovo čtení písma nebes je víc uměním či duchovním cvičením než vědou, musíme zde ono „duchovní“ chápat nikoli jako mentální, zcela netělesné, ale jako *spirituální*, ve smyslu jemnohmotného *spiritus*. Tedy entity, již Ficino co do její povahy a funkce přirovnává ke světlu[[118]](#footnote-119) a kterou nachází nejen, v souladu s lékařskou tradicí, v člověku, mikrokosmu, ale vnáší ji i do světa, makrokosmu. Toto spojení se v zásadě objevuje již u antických stoiků a Ficino, který je uvádí ve spise *O životě podle nebes*, kde nabývá klíčového významu, je mohl nejspíš znát z některých arabských autorů.[[119]](#footnote-120)

Tím se – zcela v duchu snad až příliš zobecňující poznámky Eugenia Garina, že „magie a astrologie se vždy objevují v těsném sepětí“[[120]](#footnote-121) – dostáváme k dalšímu tématu, jímž je Ficinova „přirozená magie“, *magia naturalis*. Právě *spiritus* a spolu s ním výklad astrálních vlivů a opět i metafyzika světla a alegorická hermeneutika optických jevů zde hrají přední roli. Astrologie zde nalezla své praktické vyznění, aby přinesla ve zcela fyzickém, medicínském smyslu uzdravující účinky.

## Přirozená magie

Motiv „přirozené magie“ je dodnes nezřídka vnímán prismatem slavné, byť kontroverzní teze Frances Yatesové. Vyslovila ji prvně před půlstoletím ve své hojně čtené knize *Giordano Bruno a hermetická tradice*,[[121]](#footnote-122)kde několik důležitých kapitol věnovala také Ficinovi a jeho spisu *O životě podle nebes*. Podle britské historičky existuje příčinná souvislost mezi renesanční magií a zrodem novověké vědy, přičemž samo oživení, ba zrození „přirozené magie“ dává do souvislosti s Ficinovým překladem textů *Corpus Hermeticum*, k němuž jej naléhavě povolal florentský mecenáš, Marsiliův „druhý otec“[[122]](#footnote-123) a faktický vládce Florentské republiky Cosimo deʼMedici (1389–1464) na sklonku svého života.

Ponechme nyní stranou vztah magie a vědy[[123]](#footnote-124) a věnujme se nejprve otázce, z jakých zdrojů Ficinova „přirozené magie“ čerpá. Na první pohled se zdá, že pojednání *O životě podle nebes* nemá tolik společného s Hermem, jako spíše s Plótinem. V úvodu Ficino ohlašuje, že když pro Cosimova vnuka Lorenza, překládal a vykládal Plótina – tj. od roku 1484, poté co skončil práce na Platónovi[[124]](#footnote-125) –, napsal též komentář k pasáži „o prospěchu získávaném z nebes“, jenž je součástí dalších jeho plótinovských komentářů a jejž se zde rozhodl předložit samostatně. Hned v první kapitole spisu *O životě podle nebes* pak ukazuje, „v čem podle Plótina spočívá síla přitahující přízeň nebes“. P. O. Kristeller identifikoval komentované místo z Plótina jako *Enneady* IV,3,11, kde se hovoří o tom, že „duše světa“ je ve skutečnosti sice všude, lze ji však jímat do určitých „nádob“, jak učili staří mudrci; tímto textem se Ficino zabýval již roku 1485, kdy podle svých slov přeložil také další místa, kde se Plótinos věnuje astrologii (k níž byl obecně spíš kritický).[[125]](#footnote-126) Tato identifikace však později prošla v odborné literatuře širší diskusí.[[126]](#footnote-127)

Ficino v první kapitole sice mluví o tom, že „duše může být jakoby přilákána látkovými tvary“ a „vždy v nich ráda přebývá“, Plótina však již dále nezmiňuje ani necituje – zato se tu objevují Zoroaster, jakožto autor tzv. *Chaldejských věšteb*[[127]](#footnote-128)a pro Ficina nejstarší v řadě tradentů prapůvodní moudrosti, tzv. *prisci theologi*,[[128]](#footnote-129) a Synesios (3.–4. stol.), platónský filosof a později biskup. V souvislosti s uvedenou koncepcí soch a obrazů jakožto magických nádob se teprve o dost později mluví o Hermovi a Egypťanech (kap. 13) a o Egypťanech a Arabech (kap. 20). Teprve ke konci knihy (kap. 26) konečně nacházíme i zmínku o Plótinovi, ovšem výslovně jako o tom, kdo následuje Herma – konkrétně jeho slova o oživování soch v hermetickém traktátu *Asclepius*.[[129]](#footnote-130) To přimělo svého času Yatesovou chápat právě hermetické texty jako hlavní opěrný bod Ficinovy přirozené magie i celého spisu *O životě podle nebes*.[[130]](#footnote-131) Novější bádání identifikaci zdrojů poopravilo, respektive rozšířilo. Za konkrétní východisko spisu platí širší úsek *Ennead* IV,3–5, kde se Plótinos věnuje modlitbě, jejíž účinnost vysvětluje na principu sympatetické magie.[[131]](#footnote-132) Krom toho Ficino čerpá ve svém výkladu z celé řady dalších autorů, s jejichž pomocí Plótina interpretuje a doplňuje: vedle již zmíněných zde figurují Porfyrios, Iamblichos, Proklos, Tomáš Akvinský, Michaél Psellos a další.[[132]](#footnote-133) Mnoho z nich Marsilio studoval a v excerptech překládal právě v roce předcházejícím vydání spisů *O životě*.[[133]](#footnote-134)Krom toho v diskusi o přitahování astrálních vlivů pomocí magických obrazců nejednou odkazuje k „arabským astrologům“, pod něž řadí nejenom anonymního tvůrce astrologicko-magického kompendia známého v latinském překladu pod názvem *Picatrix*, ale i autory jako al-Kindí, který se ve spise *O paprscích* (*De radiis*) obšírně zabývá otázkou působení magických slov a modliteb (ostatně nikoli bez znalosti Plótina),[[134]](#footnote-135) či Abú Mašar, autor široce recipovaného spisu *Introductorium*.[[135]](#footnote-136)

Že takové zdroje nebyly ani z hlediska tehdejšího relativně širokého před-tridentského katolického pravověří úplně neproblematické, je Ficinovi zřejmé. Opakovaně podotýká, že o těchto teoretických výkladech a praktikách pouze referuje, aniž je preferuje[[136]](#footnote-137) – čemuž ovšem vzhledem k četnosti a obsáhlosti uvedených referencí lze jen těžko věřit.[[137]](#footnote-138) Někteří badatelé tak chápou Ficinovu magii skutečně jako hermetickou, avšak v tom smyslu, že jejími hlubokými kořeny jsou hermetické texty arabské provenience, pojednávající o praktické magii.[[138]](#footnote-139) Problematické však byly už samy novoplatónské koncepce, které bylo rovněž nezbytné do křesťanského rámce v lecčem poněkud násilně vtěsnat: ostatně sám titul *De vita coelitus comparanda*, v textu příležitostně nazvaný *de favore coelitus hauriendo*,je možná ozvukem Porfyriova spisu *De philosophia ex oraculis haurienda*, jejž Ficino nesporně znal a který je ke křesťanství otevřeně kritický.[[139]](#footnote-140)

Ficino se však samozřejmě zajímal i o hermetismus antický, a to dlouho před tím, než se na popud Cosima Medicejského pustil do překládání spisů hermetického korpusu[[140]](#footnote-141) – oněch záhy proslavených textů, jež podle Cosimova napjatého očekávání „odhalují všechny návody jak žít, všechny principy přírody, všechna posvátná mystéria věcí božských“.[[141]](#footnote-142) Jejich překlad vznikl již roku 1463, tedy v době, kdy Marsiliovi bylo právě třicet let, a tiskem vyšel v roce 1471, jako první z jeho děl. K jejich tolik připomínanému vlivu dlužno podotknout, že i když se Ficinovo latinské vydání prokazatelně hojně četlo, vyšlo zřejmě dosti narychlo, po ediční stránce bylo velmi špatně připravené a obsahovalo nemálo tiskových chyb, které činily nejedno místo v podstatě nesrozumitelným.[[142]](#footnote-143) Sám překladatel si bezesporu děl bájného Herma, jejž považoval za jednoho z dávných otců či tradentů prastaré moudrostní tradice (*prisca sapientia*), velmi cenil. Nicméně domnělou dataci samotných textů *Corpus Hermeticum* do dávnověku, kterou roku 1614 rozmetal francouzský filolog Isaac Casaubon (1559–1614), zřejmě nepřijímal s takovou historickou naivitou, jaká se mu obvykle připisuje.[[143]](#footnote-144) Spisy hermetického korpusu ve skutečnosti neobsahují v podstatě nic, z čeho by florentský filosof mohl při koncipování své *magia naturalis* čerpat[[144]](#footnote-145) – až na obecný myšlenkový rámec, který však rezonuje i v textech některých novoplatónských autorů, jimž ostatně nejspíš dával přednost.[[145]](#footnote-146) Hojně cituje třeba z Proklovavýznamného, z hlediska magie reprezentativního, byť rozsahem nevelkého spisku *De sacrificio et magia*,[[146]](#footnote-147) jejž, jak dokládá rukopisná marginálie, vnímal jednoznačně v kontextu hermetických textů, Plótina, Iamblicha i al-Kindího – tedy i oněch „arabských astrologů“ obecně.[[147]](#footnote-148)

Přejděme však od zdrojů *magia naturalis* k ní samotné. Lze říci, že základním principem magie vůbec je sympatetické působení věcí na sebe navzájem podle vnitřní, kvalitativní spřízněnosti.[[148]](#footnote-149) Magie může zahrnovat vzývání samostatných, oddělených inteligencí, ať božských, či démonických. Takovou Ficino označuje za „profánní, jež se opírá o uctívání daimónů“,[[149]](#footnote-150) a pouze tu považuje za zakázanou, dovolávaje se přitom názoru Alberta Velikého;[[150]](#footnote-151) podobně rozlišuje v téže době i Pico della Mirandola.[[151]](#footnote-152) Marsiliova magie je programově jiná, „přirozená“:

„skrze přírodní věci [se] snaží zachytit prospěšné nebeské vlivy, aby upevnila zdraví našich těl … kvůli lidskému blahu náležitě mísí nižší části světa s těmi nahoře … [Tento] typ magie pak praktikují ti, kteří přírodní látky v náležitý čas podrobují působení přírody, aby je jistým zázračným způsobem upravili.“[[152]](#footnote-153)

To ovšem na druhou stranu neznamená, že by Marsilio spolu s *uctíváním* daimónů, tedy s principiálně pro křesťana nepřijatelnou idolatrií či démonolatrií, šmahem odmítal i jejich *působení*. Samo o sobě pro něj není tolik problematické: daimóna chápe ve smyslu novoplatónském, tedy jako nesmrtelnou a hodnotově neutrální nemateriální bytost či inteligenci nadanou jemným vzdušným či éterickým tělem, s nímž je příbuzný *spiritus* člověka, který s ním tedy může interagovat (a podle novoplatoniků tedy i prostředkovat mezi člověkem a Bohem); nechápe jej v křesťanském smyslu jako „démona“,[[153]](#footnote-154) který je vždy již negativně znamenán (to je též důvod, proč v českém překladu užíváme původní řecké varianty „daimón“).[[154]](#footnote-155) Nicméně podle Tomáše Akvinského magie pracující s obrazy a písmeny nutně předpokládá inteligentní bytost schopnou jim porozumět, a *každá* magie, jež pracuje s oddělenými inteligencemi, je podle něj zapovězena.[[155]](#footnote-156) Aby unikl této výtce, snaží se Marsilio ukázat, že magické obrazce, talismany, fungují na jiném principu. Jejich fungování je jaksi automatické a florentský platonik je příležitostně po pythagorejském způsobu[[156]](#footnote-157) převádí vposledku na matematické poměry jednotlivých čar, které mají v nějakém smyslu svou obdobu také na nebesích: příkladem toho je Ficinovi skutečnost, že při hře na loutnu se samovolně rozezní také jiná poblíž ležící loutna, jež je s ní harmonicky sladěna.[[157]](#footnote-158) Právě tyto poměry, tedy zcela přirozené, nemateriální a neosobní matematické vztahy (mohli bychom snad říci „zákonitosti“, odolejme však pokušení užít zde anachronického pojmu „přírodního zákona“), jsou pak zodpovědné za fungování magie. Je ale třeba přiznat, že na jiných místech je přítomnost a součinnost astrálních daimónů v tom či onom smyslu zastávána.[[158]](#footnote-159) Vždyť sama duše, jak Marsilio líčí ve své *Platónské theologii*, při svém sestupu do těla – tedy do lidského zárodku v těle matky –, bere na sebe po způsobu daimónů éterické tělo, tzv. *vehiculum*,„vozítko“; duše tento éter, jenž je látkou vyplňující mezihvězdný prostor, formuje a oživuje, když na něj svou imaginací projikuje jakýsi svůj odlesk, své *idolum*,[[159]](#footnote-160) přičemž si na cestu jako průvodce přibírá daimóna své hvězdy.[[160]](#footnote-161) Daimón není nějaká božská síla zcela odloučená od látky;[[161]](#footnote-162) daimón je čímsi, co se řadí spíš po bok „darů oduševnělého světa a živoucích hvězd“,[[162]](#footnote-163) i když s nimi není totožný; právě protože daimóni jsou nedílně spjati se subtilním, éterickým tělem, mohou být na základě sympatetických vztahů s přirozenými předměty přitaženi a využiti v rámci *přirozené* magie.[[163]](#footnote-164)

V pozadí celé Ficinovy koncepce fungování *magia naturalis* stojí novoplatónský ontologický žebřík, vedoucí od Boha přes božskou mysl/intelekt (*mens/intellectus*, obsahující ideje) a duši světa (*anima mundi*,obsahující *rationes*,tj.zárodečné příčiny či rozumové důvody věcí) až k přirozenosti (*natura*, obsahující „semena“ věcí) a tělu (*corpus*,jež obsahuje formy).[[164]](#footnote-165) Ne náhodou se zde duše ocitá právě uprostřed na škále pojící Boha a tělesný svět: stává se středem metafyzického systému a vše propojujícím kosmickým poutem.[[165]](#footnote-166) A opět ne náhodou podobnou středovou pozici v kosmologickém rámci připisuje Ficino Slunci, které je podle něj spjato s duší světa.[[166]](#footnote-167) Vše je navíc oživeno, oduševněno (*animatum*); nejen nebesa,[[167]](#footnote-168) ale i samu Zemi lze považovat za velkou živoucí bytost.[[168]](#footnote-169) Člověk je pak se světem provázán „trojím lanem“: mysl jakožto nejvyšší část jeho duše se pojí k vyšším myslím či intelektům; *idolum*, které ovládá tělo,tedynejnižší síla duše, se pojí s „idoly“ vyšších duší (tj. andělských či daimónských); a konečně přirozenost jeho těla, do níž je *idolum* zapojeno, je spjata s přirozenostmi těl ve světě.[[169]](#footnote-170)

Mezi nehmotnou duší a hmotným tělem přitom ve Ficinově rozvrhu prostředkuje již vícekrát zmíněný *spiritus*. Tento pojem jsme zmínili v souvislosti s dobovými lékařskými představami a ve Ficinově magii – orientované, nezapomínejme, prvořadě na uzdravení člověka stíhaného melancholií! – hraje rozhodující roli. V makrokosmické perspektivě jde pak o „ducha světa“ (*spiritus mundi*), jenž je poutem mezi duší světa a materiálním světem.[[170]](#footnote-171) Tento pojem, jejž Ficino nově zavádí vedle duše světa do jinak v zásadě plótinovského schématu,[[171]](#footnote-172) je v jeho metafyzicko-kosmologickém systému, pro nějž je příznačná kontinuita zajišťovaná řadou zprostředkujících stupňů, mimořádně důležitý; označuje v zásadě jakousi životní sílu[[172]](#footnote-173) a jako takový nalezl své implikace v alchymii.[[173]](#footnote-174) Působí-li astrální vlivy kauzálně, pak právě skrze *spiritus*, jejž Ficino přirovnává ke světlu, které má podobně jako duch funkci pojítka mezi tělesným a duchovním.[[174]](#footnote-175)

Uvedený žebřík, vedoucí ze stvořeného světa až k božskému, má své praktickomagické využití. Jak líčí první kapitola spisu *O životě podle nebes*:

„duše světa božsky obsahuje tolik zárodečných příčin věcí, kolik je idejí v Boží mysli, a s jejich pomocí vytváří v matérii stejný počet druhových forem. Proto také každá jednotlivá druhová forma skrze zárodečnou příčinu odpovídá vlastní ideji a snadno i často od ní může skrze tuto příčinu něco přijmout, vždyť právě z ní byla skrze tuto příčinu učiněna. … A pokud k nějakému druhu nebo jedinci tohoto druhu náležitě přibereš mnohé věci, které jsou rozptýlené, ale odpovídají téže ideji, přitáhneš skrze zárodečnou příčinu duše do této náležitě připravené látky jedinečný dar…“[[175]](#footnote-176)

Tímto směrem se vydala již novoplatónská theúrgie Iamblichova a Proklova, která usilovala o působení na vyšší duchovní entity a jejich využití s pomocí materiálních, tělesných substancí a předmětů, ležících v nižším světě;[[176]](#footnote-177) od magie se tak v zásadě nelišila svými prostředky, ale svým cílem, který byl náboženský a spočíval ve zdokonalení samotného operanta, theúrga[[177]](#footnote-178) – což je ovšem v jistém smyslu i cílem Marsiliovým, s tím, že toto působení proklamativně omezuje astrální úrovní, nevede do sféry nadnebeské, nadpřirozené.[[178]](#footnote-179) Společnou výchozí myšlenkou je, že napříč jednotlivými ontologickými rovinami (hypostazemi) mysli (intelektu), duše a látky procházejí určité „řetězce“, „řady“ či „série“ (řec. *seirai*), přičemž – Proklovými slovy – „každá řada postupuje do mnohosti až do nejzazších konců“, díky čemuž jsou propojeny věci pozemské s nebeskými.[[179]](#footnote-180) Na základě principu sympatie jsou tak spjaty jak entity ontologicky vyšší s nižšími, tak entity nacházející se na stejné ontologické rovině a náležící téže řadě (a vyjevující tedy svým způsobem tutéž ideji), čímž vzniká souhra a propojení světa (*concordia mundi*).[[180]](#footnote-181)

To ostatně naznačuje Plótinos, když na výše připomenutém místě mluví o tom, že staří mudrci se snažili zachytit „duši světa“ ve svých svatyních a sochách; věděli, že se sice nachází všude, její přítomnost lze však podle nich vhodným způsobem posílit připravením vhodného místa, kde by byla duše světa nějak zčásti zachycena nebo kde by byla nějakým způsobem zrcadlena či zobrazena.[[181]](#footnote-182) Je přitom v povaze veškerenstva, že každá věc je na úrovni látky obrazem nějakého rozumového principu, jenž je zase sám obrazem jiného, intelektuálního principu (ideje) atd., díky čemuž je věc spojena s božským bytím a božským principem, jejž duše světa nazírala při tvoření každé věci. Takové zprostředkování považuje Plótinos za nezbytné, neboť jinak by stvořené věci neměly účast na Nejvyšším a právě tak by bylo i nemožné, aby Nejvyšší sestoupilo do stvořeného. Nic tedy, dovozuje Plótinos, není od ničeho daleko; věci si nejsou vzdáleny.[[182]](#footnote-183)

Zde je malý příklad toho, jak na tyto představy konkrétně navazuje Ficino:

„od každé hvězdy (platónsky řečeno) visí řetěz věcí až k té nejnižší. … Pod sluneční hvězdou, tedy Siriem, je v první řadě Slunce, poté sluneční daimóni, kteří se někdy zjevují lidem ve formě lva nebo kohouta, jak dosvědčuje Proklos, poté podobní lidé a sluneční zvířata, dále sluneční rostliny, podobné kovy, drahé kameny a poté výpary a horký vzduch. Podobným způsobem lékaři vyvozují řetězec věcí sestupující postupně z jakékoli hvězdy na nebi skrze planetu, jež jí podléhá.“[[183]](#footnote-184)

Víme, že v jedné pasáži, kterou Ficino bude výslovně komentovat až v závěrečné kapitole spisu *O životě podle nebes*,[[184]](#footnote-185) se tímto tématem zabývá hermetický traktát *Asclepius*. Hovoří se zde přímo o „vytváření bohů“, tedy soch různých božstev, které prý staří Egypťané dokázali oživit, ovšem nikoli prostřednictvím duše světa, jak se píše u Plótina, ale tak, že do nich přitáhnou to které božstvo, respektive jeho „duši“:

„naši nevěřící předkové … vynalezli umění, kterým bohy vytvářeli. … Jelikož nemohli vytvořit duše, vyvolávali duše daimónů nebo andělů a při svatých a božských mystériích je vsazovali do jejich soch (*imagines*) … [činili tak,] aby to, co je nebeské, co bylo z nebes častým sdílením přivábeno do idolů, mohlo radostně a dlouho setrvávat mezi lidmi. Takto je člověk zhotovitelem bohů.“[[185]](#footnote-186)

Ono magické vábení „nebeského“ do soch či obrazů – těchto „božských vábniček“[[186]](#footnote-187) – se může týkat daimónů, jak to formuluje *Asclepius* a novoplatónská magie Iamblichova a Proklova, ale též astrálních vlivů a „paprsků hvězd“.[[187]](#footnote-188) Jak praví *Picatrix*:

„všichni mudrci se shodují v tom, že planety mají vlivy a moci v tomto světě …, v němž se vše mění pohybem planet ve znameních … základy magie jsou pohyby planet…“[[188]](#footnote-189)

Z filosofického hlediska se takové výklady opíraly o fundamentální teorii al-Kindího (9. stol.), předloženou ve spisech na latinském Západě známých pod tituly *O paprscích* (*De radiis*) a *O aspektech* (*De aspectibus*), podle níž vše ve světě vyzařuje trojrozměrné, tělesné paprsky, podobně jako hvězdy. Vše tak působí na vše, přičemž toto vyzařování vychází i z obrazů, a to jak materiálních (magických), tak imaginárních (fantazijních), jež díky analogii s kosmickými figurami a tvary v sobě soustředí a odrážejí nebeské paprsky.[[189]](#footnote-190) Myšlenka, že astrální působení lze zachytit pomocí určitých obrazců, se stala námětem středověkých pojednání o magických obrazech (talismanech), jako je *Heptameron* Pietra dʼAbano (1250–1316) nebo *Speculum astronomiae*, připisované Rogeru Baconovi (1214–1294) či Albertovi Velikému (asi 1193–1280). Nicméně o samotné působnosti a moci magických obrazců byl přesvědčen třeba i Tomáš Akvinský, jak také Ficino poznamenává.[[190]](#footnote-191) Nešlo tedy o nijak okrajovou představu. Zásadní rozdíl byl však v tom, zda byla praxe s ní spjatá shledávána zavrženíhodnou, anebo použitelnou, a také v řešení otázky, v čem toto působení vlastně spočívá.

Nejobsáhlejší materiál v tomto směru poskytla literatura arabská, která osobitě zpracovávala antickou látku. Té se, jak bylo již řečeno, na řadě míst dovolává i Ficino. Zmiňuje či cituje i na latinském Západě slavné arabské astrology, jako je Abumasar (Abú Mašar), Alkindi (al-Kindí), Thebit (Thábit ibn Qurra), Haly Albohazen, pseudo-Ptolemaios (arabský autor spisu *Centiloquium*, mylně připisovaného Ptolemaiovi). Snad nejvýznamnějším zdrojem astrálně magických témat, třebas nikdy nezmíněným, se mu však nejspíš stal *Picatrix*,[[191]](#footnote-192) v arabském originále *Ghájat al-hakím*,slavná magicko-astrologická kompilace z 224 knih – jak alespoň tvrdí její autor, pseudo-Maslama al-Madžrítí.[[192]](#footnote-193) Toto dílo, jež historik renesančního myšlení Eugenio Garin nazval „exemplárním svědectvím obecné mentality či světového názoru“ renesanční doby,[[193]](#footnote-194) pochází snad původně ze Španělska 11. století a jeho pozdější latinský překlad (patrně ze 13. století) měl pro renesanční kulturu obdobně hluboký význam jako přetlumočení hermetických spisů – jejich údajný autor je ostatně i zde všudypřítomnou autoritou, ba je zván přímo otcem praktického využití magických figur, jimiž prý vyzdobil bájné město Adocentyn.[[194]](#footnote-195) I když má tento spis do značné míry povahu antologie či prakticky zaměřené kompilace, situuje astrálně magická témata do teoretického novoplatónsko-hermetického rámce a přináší motivy, jež byly někdy pozoruhodně blízké tomu, co bývá považováno za tresť renesančního myšlení: Člověk je středem mezi zvířaty a nebeskými duchy, v jeho těle jsou živly uspořádány v náležité kvalitě tak, že svou konstitucí obsáhne všechna zvířata, jež vždy náležejí jen živlu jedinému; je zván mikrokosmem, v němž je obsaženo vše, co existuje v makrokosmu, atd.[[195]](#footnote-196) Krom toho je autor v renesančním duchu přesvědčen, že k poznání nebeských vlivů je zapotřebí širokého vzdělání zahrnujícího důkladnou znalost quadrivia, tj. matematiky, geometrie, astronomie a hudby, jež jedině umožní zjistit a pochopit nebeské pohyby, jejich vzájemné číselné vztahy i to, jakým způsobem se „v lásce i nenávisti shodují s pozemským děním“; k tomu je třeba znát metafyziku a přírodní nauky, zkrátka: „k této nauce nemůže v úplnosti dospět nikdo jiný než dokonalý filosof“.[[196]](#footnote-197)

Ficino mohl na tyto myšlenky navázat. V jeho pojetí je ovšem médium přenosu astrálních vlivů významně specifikováno. Tím, co je třeba zachytit pomocí magických obrazů a díky nim využít, je, jak už jsme uvedli, *spiritus mundi*, z nějž může duch člověka načerpat život a nebeskou kvalitu:[[197]](#footnote-198)

„Ducha světa člověk čerpá výhradně skrze svého vlastního ducha, jehož přirozenost je obdobná, zvláště je-li uměním učiněna ještě podobnější, to znamená, pokud se stane nejvíce nebeskou…“[[198]](#footnote-199)

„náš duch, náležitě připravený a očištěný přírodními léky, přijímá ze samotného ducha světového života velmi mnoho díky ve vhodný čas zachyceným paprskům hvězd.“[[199]](#footnote-200)

„účinky … vycházejí z života a ducha světa, a to obzvlášť skrze samotné paprsky hvězd, a proto je skrze ně duch [člověka] v největší možné míře a nejrychleji ovlivňován, a je mocně vystaven nebeským vlivům…“[[200]](#footnote-201)

„když náležitě vytváříme obrazy, tak pokud byl náš duch s co největší pozorností skrze představivost a pohnutí zaměřen k tomuto dílu a ke hvězdám, spojí se se samotným duchem světa a s hvězdnými paprsky, skrze něž duch působí.“[[201]](#footnote-202)

Skutečnost, že Ficino zdůrazňuje světelnou povahu „ducha“, nás rovněž může vést k myšlence, že jeho koncepce *spiritus* přímo souvisí s al-Kindího pojetím paprsků jakožto médií magického působení:[[202]](#footnote-203)

„Avšak toto viditelné světlo, i když září v tělech, povstává z neviditelného světla nebeských duší (*animorum*), jímž je i udržováno a které ze své nesmírné hojnosti překypuje a stává se navenek viditelným, aniž je jakkoli spjato s těly. Může se však spojit se světlem našeho ducha (*spiritus*), které závisí na naší duši, a nabídnout mu své záře.“[[203]](#footnote-204)

Ficinova *magia naturalis* pracuje v zásadě s podobnými ingrediencemi jako *Picatrix*: využívá magické obrazce, barvy, chutě, vůně, zvuky, to vše v kombinaci s náležitou znalostí kvalit jednotlivých planet, kovů, rostlin, živočichů, dní, hodin atd.[[204]](#footnote-205) Jedině tak je možné vytvořit náležité „magické“ kombinace, jež díky existenci již zmiňovaných magických sympatií a řad či řetězců jsoucen (*seirai*) zajistí patřičný účinek.[[205]](#footnote-206)

Řekli jsme už, že je při tom všem zcela zásadní, že magický účinek zůstává podle florentského platonika vždy v hranicích přirozeného světa, nesahá do oblastí duchovních, nad-přirozených; a je-li řeč o daimónech, pak i ti spadají do sféry astrální, tedy přirozené.[[206]](#footnote-207) Prvně se s tímto poukazem potkáváme hned v první kapitole třetího spisu *O životě*, kde čteme:

„Nechť se tedy nikdo nedomnívá, že určitými látkami tohoto světa lze přitáhnout nějaké božské síly od látek zcela oddělené; jde spíše o přitažení daimónů, darů oduševnělého světa a živoucích hvězd.“[[207]](#footnote-208)

Důraz, jaký Ficino na tuto skutečnost klade, je nápadný a pochopitelný – z důvodů historických i věcných. Knihu *O životě podle nebes* sepsal Ficino roku 1489, společně pak všechny tři knihy o životě vydal tiskem v prosinci téhož roku. Jen o tři roky dříve, koncem roku 1486, zveřejnil Pico della Mirandola svých *900 tezí*, v nichž se pokusil shrnout pravdivé jádro filosofické a theologické moudrosti všech dob a národů,a vybídl k veřejné disputaci o jejich správnosti.[[208]](#footnote-209) Papež Inocenc VIII. vzápětí nechal ustavit komisi k prozkoumání jejich pravověrnosti, jež shledala třináct tezí heretickými a odsouzeníhodnými. Poté, co Pico bez meškání sepsal a vydal jejich obhajobu, v níž inkriminované teze *de facto* znovu předestřel, byl celý spis papežskou bulou zakázán a Pico, podezřelý z kacířství, měl být vsazen do vězení; vyvázl jen díky pomoci vlivných přátel. Ficinova opatrnost byla tedy v daném kontextu na místě. Tím spíše, uvědomíme-li si, že v témže roce, kdy kníže z Mirandoly přišel se svými tezemi, spatřil o něco dál světlo světa jiný spis: *Malleus maleficarum* – neblaze proslulé *Kladivo na čarodějnice*.

Nicméně Ficinova snaha vyvarovat se zásahu do theologické oblasti má i své věcné důvody. Především jde o to, k čemu *magia naturalis* slouží a v čem vlastně spočívá. Již jsme se zmínili, že kontext, v němž Marsilio o magii mluví, je lékařský, je součástí *medicina platonica*,[[209]](#footnote-210) a jako taková je magie spjata s tělesností, k níž arci náleží i výše uvedená trojice jemných duchů. Jde o zajištění takové konstituce těla a ducha-spiritu, aby melancholie nebyla zlým pánem, ale dobrým sluhou. K tomu je především vhodno využít působení a vlastností „tří Grácií“ či „tří milostí“: Jupitera, Slunce a Venuše,[[210]](#footnote-211) přičemž člověku je nejpříhodnější vliv Jupitera, jehož „kvalita je velmi vyvážená, a cokoli požadujeme od Slunce nebo Venuše, toho se nám od něj po jeho způsobu dostane“;[[211]](#footnote-212) nadto vede k filosofii, odhalování pravdy a náboženství.[[212]](#footnote-213) V praxi to znamená užívání různých rostlin, léčivých směsí, kamenů, barev, vůní a zvuků, jež tradiční astrologie s jednotlivými nebeskými světly spojovala, a jež s nimi tedy byly v jisté tajuplné sympatii. Oč přitom jde, je uvést našeho ducha (či spíše „duchy“) správným způsobem – tj. „je-li náležitě připravený a očištěný přírodními léky“ – v soulad s „duchem a životem světa“, který je skrze paprsky hvězd přítomen ve všem a z nějž můžeme čerpat.[[213]](#footnote-214) Sám duch, jak Ficino obšírně ukazuje v 11. kapitole *O životě podle nebes*, je přitom přirozenosti sluneční, jupiterské, venušské a merkurické, naproti tomu Saturn, Mars a Luna nemají se zdravým duchem mnoho společného, naopak jej otupují a činí pošetilým a vznětlivým.

Aby ještě více podtrhl přirozený charakter své magie a její „materiální“ základy, podotýká Ficino opakovaně, jak už bylo řečeno, že hovoří-li o magických obrazech a figurách, ve skutečnosti jejich užívání nepodporuje.[[214]](#footnote-215) Naopak tvrdí, že „pravděpodobnější“ a „obvyklejší“ vysvětlení je to, že nejvíce a nejlépe působí samy látkové substance v léčivých směsích, a tedy „bude bezpečnější se svěřit lékařům než obrazům“; i v případě magických talismanů vyrytých do kamenů je nakonec látka tím, co působí více než tvar do ní vyrytý.[[215]](#footnote-216) Na rozdíl od nich lze však díky vhodnému mísení léky připravovat mnohem specifičtěji a účinněji – třebaže i ony samozřejmě působí nejen na rovině hrubě materiální, ale i jemnohmotné, spirituální, neboť „vyšší přirozenosti [jsou] na zemi rozptýleny ve více přirozenostech, a lze je lékařskými postupy a podobně shromáždit snáze než pomocí obrazů“; navíc je přijímáme buď vnitřně, anebo sice zevně, ale přece tak, že na nás více „ulpívají“.[[216]](#footnote-217)

Ovšem ani obrazy ani materiálními léčivými substancemi se *magia naturalis* nevyčerpává. Pracuje nadto s barvami, chutěmi, vůněmi a zvuky, přičemž jednotlivé smyslové podněty se rozlišují podle své jemnosti a je jim přiřazen různý *spiritus*:

„Vždyť chuti zvláště náležejí přirozenému duchu, vůně pak spíše duchu životnímu a psychickému, zatímco barvy, tvary a zvuky duchu psychickému. Radostný, smutný či rozvážný pohyb mysli vede rázem k podobnému pohybu ducha: nejprve psychického, skrze něj životního, a skrz něj nadto i přirozeného. Konečně, každý duch se díky své jistým způsobem ohnivé, ale celkově vzdušné, světelné a pohyblivé povaze podobá světlům, a tudíž i barvám a zvukům, tvořeným vzduchem, vůním a pohybům mysli; proto je duch těmito věcmi také utvářen a náhle smýkán tím či oním směrem. A podle toho, jak sám povstává, jistým způsobem zase zpětně utváří stav mysli a zcela pak tělesnou kvalitu.“[[217]](#footnote-218)

I když vzhledem ke klíčové roli, jakou platonik Marsilio připisuje světlu, by se zdálo, že tím nejvýznamnějším budou pro něj barvy, ve skutečnosti u něj zvláštní místo zaujímá hudba a zpěv.[[218]](#footnote-219) Ficino, jenž za doprovodu své lyry v soukromí i mezi přáteli zpíval orfické hymny, které sám přeložil,[[219]](#footnote-220) považoval zpěv za „nejmocnějšího napodobovatele věcí“ a jeho „látku“ za „daleko čistší a podobnější nebi než látka, z níž se vyrábějí léky“, ba za „jakýsi teplý či vlahý vzduch, dýchající a jakoby živý“, nadaný pohybem a vnitřním hnutím, „jakousi mysl“ „vzdušného a jistým způsobem rozumového živočicha“.[[220]](#footnote-221) Ficinovy orfické zpěvy byly zřejmě působivé: Cosimo Medicejský nabádá Ficina, aby jej neopomněl navštívit se svou orfickou lyrou,[[221]](#footnote-222) a Pico della Mirandola ve svých *900 tezích* označuje orfické hymny za to vůbec nejúčinnější v přirozené magii, jen se jejich „smyslové vlastnosti“ musí chápat (*intellectualizare*) na základě skryté analogie.[[222]](#footnote-223) I účinky těchto zpěvů jsou ovšem pro Ficina – na rozdíl od Mirandoly![[223]](#footnote-224) – čistě přirozené a nemají nic společného se vzýváním nadpřirozených bytostí:

„stejně jako z jisté směsi složené z rostlin a výparů – a to s pomocí umění jak lékařského, tak astronomického – vychází určitá obecná forma, jako jakási harmonie obdařená dary hvězd, tak i ze zvuků nejprve vybraných dle pravidel hvězd a následně mezi sebou složených ve shodě s těmito hvězdami vychází jakási společná forma, ze které se rodí určitá nebeská síla. … zpěv je vůbec nejmocnější napodobovatel věcí. Napodobuje totiž záměry a hnutí mysli, stejně jako slova, a odpovídá i lidským gestům, pohybům, chování a jednání. Všechno napodobuje a působí tak mocně, že ihned nutí k nápodobě a dělání stejných věcí jak zpěváka, tak i posluchače. Když pak stejnou silou napodobuje věci nebeské, zázračným způsobem pohání našeho ducha k nebeským vlivům, a tyto vlivy zase naopak přivolává k našemu duchu.“[[224]](#footnote-225)

Nejde, jak Ficino dodává, o dary, které by vzývané hvězdy udílely dle své volby, jako nějaké vůlí disponující bytosti. Nejde o theúrgii, ale o využití „přirozeného vlivu“. Nejde o uctívání hvězd, ale o jejich *napodobování*, jímž je zachycujeme.

## Následování hvězd

 Jak jsme viděli, Ficinova přirozená magie má především medicínskou a v jistém smyslu přípravnou povahu.[[225]](#footnote-226) To je dobré si znovu uvědomit, neboť vzhledem k tomu, jaký důraz na ni Ficino klade a kolik prostoru jí věnuje, alespoň v rámci třetího ze spisů *O životě*, můžeme snadno nabýt dojmu, že zformování ducha pod blahodárným vlivem Jupiteru, Slunce a Venuše a čerpání ze společného ducha a života světa má samo o sobě být nejvyšší metou člověka. Toto „napodobování“ či „následování hvězd“, *imitatio astrorum*,[[226]](#footnote-227) budí dojem jakési analogie, ba snad substituce středověké *imitatio Christi*, „následování Krista“. Ficino se však rozhodně nedomnívá, že by zdravý a správně uspořádaný *spiritus* zajistil člověku spásu, že by jej sám o sobě přivedl k nejvyššímu cíli, tedy k poznání Boha, o nějž má usilovat ve všem svém konání.[[227]](#footnote-228) I když třeba vznešené orfické zpěvy mohou pozvednout člověka k vyšším úvahám, ba k Bohu samému, jsou tak s to činit pouze *pro viribus*, tedy nakolik je člověku možno.[[228]](#footnote-229) Mohli bychom říci, že přirozená magie člověka otevírá božskému působení, jemuž by jinak vinou své padlé přirozenosti zůstal uzavřen, ba stále víc a více by se uzavíral.

Marsilio Ficino, obdobně jako Tomáš Akvinský, k němuž se v nejednom bodě (byť někdy i kriticky) vztahuje,[[229]](#footnote-230) rozeznává v zásadě dvojí cestu poznání, dvojí „světlo“: přirozené a vlité, světlo přírody a světlo milosti.[[230]](#footnote-231) Vzhledem k tomu, jak klíčovou roli hraje světlo v jeho myšlení, musíme je však považovat nikoli za pouhou metaforu rozumu, ale za velmi specifickou entitu, která je ve svých různých projevech a úrovních reálně přítomna jak v člověku, tak v přírodě a která je v řadě ohledů mimořádná: světlo je entita sice viditelná, přece však nehmotná.[[231]](#footnote-232) Kromě toho je zde světlo nadpřirozené, světlo milosti, jež spolu se světlem přírody tvoří „dvě křídla“ duše; i to je *skutečné* světlo. Soupatřičnost těchto dvou světel, jež jsou vposledku, tak jako každé světlo, duchovní, ba božské povahy, je také důvodem, proč se filosofie nemůže a nesmí odlučovat od posvátného náboženství – jak Ficino říká v úvodu své *Platónské theologie*, pro niž je představení této jednoty klíčovým motivem.[[232]](#footnote-233) Pozvedá-li se člověk prostřednictvím přirozeného světla – a jen a pouze zde je oblast působnosti přirozené magie –, musí tento pohyb být doprovázen pozvedáním v oblasti náboženské, neboť teprve tehdy může být duši od Boha vlito světlo milosti:

„Jakmile se tedy duše obrátí k Bohu, osvítí ji jeho paprsky. Avšak tato první záře, kterou do sebe přijímá substance dosud nezformované duše, ztrácí svůj jas a jsouc pohlcována dychtivostí duše stává se její vlastní přirozenou září. A tak duše díky této záři, která se jí jakoby rovná, sice vidí sebe samu i věci, jež jsou nižší než ona, tj. všechna těla, ale Boha a ostatní bytosti, které jsou vyšší než ona, nevidí. Díky oné první jiskře se nicméně stala Bohu bližší, a tak přijímá znovu světlo, které je jasnější a v němž poznává i to, co je vyšší než ona. Duše má tedy dvojí světlo: jedno přirozené čili vrozené a jedno božské a vlité. Když se tato dvě světla spojí v jedno, stává se duše jakoby díky dvěma křídlům schopna létat v nejvyšší oblasti. … V okamžiku, kdy jsme se obrátili k přirozenému světlu, zanedbali jsme světlo božské a vlité, a když jsme jedno upozadili, sloužili jsme druhému. Máme tak polovinu své bytosti, avšak o polovinu své bytosti jsme přišli. V určitém věku nicméně všichni pod vedením přirozeného světla dychtíme po božském světle … Dosahují toho však pouze ti, kteří jsou si vědomi, že přirozená jiskra, která vyšlehla s věkem dospělosti, nestačí k posuzování božských věcí.“[[233]](#footnote-234)

Všechno zkoumání člověka a světa je tak užitečné, avšak pouze jako součást cesty člověka k Bohu.[[234]](#footnote-235)

Vzhledem k tomuto širšímu kontextu přirozené magie a vůbec Ficinova zápasu proti zhoubné melancholii pak někteří interpreti usuzují, že tím, oč Ficinovi vposledku šlo, nebylo jen zajistit dobré tělesně-duševní podmínky těm, kdo se oddávají hlubokomyslným studiím. Vlastním cílem jeho tří knih *O životě* (ale i dalších knih, jak o tom sdostatek svědčí jeho *Platónská theologie o nesmrtelnosti duší*)byl boj proti ateismu, jehož příčinou se může melancholie stát.[[235]](#footnote-236) Skutečnost, že se o tom nezmiňuje, lze vysvětlit tak, že pokud by se kniha dostala do rukou učencům, kteří již ateismu propadli, odmítli by si vzít její ponaučení k srdci v domnění, že již přece pravdu znají.[[236]](#footnote-237) Tuto interpretaci lze podepřít pasáží z *Platónské theologie* XIV, kde se florentský filosof vyrovnává s Lucretiovým názorem, vysloveným ve spise *De natura rerum*, podle nějž je náboženství jakousi nemocí duše,[[237]](#footnote-238) a označuje bezbožnost za důsledek narušení rovnováhy šťáv v těle (*corruptio complexionis*):

„Tato šťáva je velmi protivná životu a odnímá životní naději a do mysli vnáší podezření jdoucí proti životu. Vinou toho pak [melancholici] někdy pochybují o nesmrtelnosti duše a nevěří v ni.“[[238]](#footnote-239)

Vraťme se však ještě k výše uvedené myšlence „následování hvězd“. Ficino zde má jednak na mysli respektování astrologicky podmíněné (byť ne předurčené) povahy a schopností člověka. Za důležité považuje i místo, kde člověk pobývá, a jeho zaměstnání, neboť pokud se „neshoduje s naším nadáním, daimón získaný uměním je s vrozeným géniem v rozporu a život je obtížný a neklidný“.[[239]](#footnote-240) To je ale jen jeden význam „následování hvězd“, a zřejmě ne ten nejvýznamnější. Ficino na to naráží, když dále o místě, kde se člověk bude těšit plnému zdraví a jeho přání dojdou naplnění, praví:

„Zatím se však v této oblasti často pohybuj a kruhovými pohyby napodobuj nebeská těla; takové pohyby a kruhové oběhy ti daly zrod, podobné tě i zachovají.“[[240]](#footnote-241)

Přestože jde o ideál, který má jakožto pouhý předstupeň ideálu theologického toliko relativní platnost, je, jak jsme řekli, traktován v natolik obdobných souřadnicích a kontextech, že čtenáři místy oba horizonty, theologický a medicínský, bezděčně splývají – a jak uvidíme, tento dynamický, harmonií nebeských pohybů inspirovaný vzorec se nakonecv určitém, ne zcela jasném smyslu opravdu týká celé trojice tělo-duch-duše. V takové perspektivě se ovšem vynořuje ideál „ducha“, který je značně odlišný od tradičního, kontemplativně-mnišského „duchovního“ ideálu. V kontrastu s filosoficko-theologickou tradicí – avšak v souladu s tradicí medicínskou – nepovažuje totiž za nejlepší stav klid, ale pohyb. I když, opakujme, tento dynamismus není zprvu plodem úvah theologických, ale lékařských a přírodně filosofických, je jeho přenos do oblasti theologie usnadněn Ficinovou typickou alegorizací a analogizací přírodních fenoménů, při nichž zřetelně preferuje vitalisticko-dynamické jevy (zářící Slunce, vyzařované světlo, život v nejrůznějších podobách…). V tomto smyslu je Ficino sice platonik užívající novoplatónských interpretací, vyzvedá však především dynamické aspekty platonismu, nikoli jeho návaznost na myšlení parmenidovské.

Všechen tento důraz přirozeně souvisí s tím, že černá žluč, proti níž se zde vede boj, nese kvality zcela opačné, tedy zemní. Je „černá“, studená a suchá, přičemž země je mezi čtyřmi živly tím, který je nejtěžší a vždy tíhne dolů, v kosmologickém smyslu pak do středu všeho, kterým je Země. Ficino je sice v metafyzickém či „významovém“ smyslu heliocentrikem – a jedině v tomto smyslu je zvěstovatelem (a zčásti i přímým zdrojem) Koperníkova kosmologického heliocentrismu,[[241]](#footnote-242) třebaže občas jako by se mu hranice fyzického a metafyzického stíraly. Jeho Země je však stále ve smyslu tradiční ptolemaiovské geocentrické kosmologie nehybná. Tato Země nicméně podle jeho soudu „truchlí svými temnotami, nehybností a nečinností“, kdežto pohybující se nebeská těla „jásají, září a radují se pohybem“, „z přemíry radosti“.[[242]](#footnote-243) Vzhledem k tomuto ideálu se i naše tělo má pohybovat ustavičným, uměřeným a proměnlivým pohybem jako nebeská tělesa,[[243]](#footnote-244) a stejně tak náš duch má být nikoli klidný, stojatý, nehybný, nýbrž plný života a zrcadlící živoucí nebesa:

„Podle pohybu třpytící se vody, jasného vzduchu nebo přiměřeně vzdáleného ohně a oblohy, zachytíš pohyb světového života, pokud se sám budeš mírně a téměř podobně pohybovat a ze všech sil se točit, aniž bys dostal závrať[[244]](#footnote-245) a zároveň pohlížet na věci nebeské a obracet se k nim i v mysli. … samotný neustálý přirozený pohyb vzduchu na zemi … tě při procházce či pobytu pod širou oblohou, na otevřených a vyvýšených místech volně ošlehává a svobodně tebou proniká; a zázračně naplňuje tvého ducha pohybem a silou světa.“[[245]](#footnote-246)

 Náš duch má tedy nejen přijmout co nejvíce nebeských darů,[[246]](#footnote-247) ale má se sám skutečně stát „co nejvíce nebeským“. Co to však znamená? Ficino tuto charakteristiku spojuje předně s uměřeností či vyvážeností (*temperantia*):

„Na světě není nic uměřenějšího než nebe a pod nebem je sotva co uměřenější než lidské tělo; v tomto těle pak není nic uměřenějšího nežli duch. Pomocí uměřených věcí je tedy obnovován život, který trvá v duchu, a duch sám je uměřenými prostředky připodobňován nebeským věcem. … duch … má od přirozenosti kvintesenci velice uměřenou, zářivou, a proto nebeskou.[[247]](#footnote-248) V této formě musí být uchováván, aby byl, jak jsme uvedli, jemný a zároveň pevný; aby byl zcela zářivý, a přece jistým způsobem trvalý. Nechť je kromě toho neustále podporován vonnými, pevnými a zářivými věcmi, chceme-li si uchovat život, který vzkvétá v duchu, a získat nebeské dary.“[[248]](#footnote-249)

 Nebesa, píše se jinde, jsou „ta nejuměřenější věc“, která „všechno řídí a rozdílné věci mísí v jedno“ a díky své vyváženosti a výtečnosti formy jim náleží „božský život“. Tato vyváženost je na zemi nejdokonalejší u lidí, jejichž život je „jistým způsobem již nebeský“ a „blíží se nebeské vyváženosti“, především svým „duchem, který kromě jemnosti své substance a vyváženosti kvalit, jíž odpovídá nebesům, také přijal nebeské světlo“ a „nebeský život“ od Boha.[[249]](#footnote-250)

Takové „dary nebes“ člověk získává jednak díky stravě a životosprávě,[[250]](#footnote-251) jednak na subtilnější úrovni prostřednictvím zpěvu, který „napodobuje věci nebeské, zázračným způsobem pohání našeho ducha k nebeským vlivům, a tyto vlivy zase naopak přivolává k našemu duchu“.[[251]](#footnote-252) Jak Ficino dále rozvádí:

„kdykoli říkáme, že na nás sestupují nebeské dary, rozuměj tím jednak, že do našich těl přicházejí skrze našeho náležitě připraveného ducha dary z nebeských těl, dále že stejné dary se ještě předtím skrze paprsky vlévají přirozeně do ducha, jenž je jim přirozeně nebo jakýmkoli způsobem vystaven, a konečně, že dary nebeských duší [tj. daimónů] částečně skrze paprsky prýští do našeho ducha a odtud se přelévají do našich duší, částečně pak přímo z jejich duší a andělů dospívají do duší, jež jsou jim vystaveny … všichni, kteří modlitbou, studiem, způsobem života a zvyky napodobují dobrodiní, činy a řád nebešťanů, od nich také přijímají větší dary, protože jsou bohům podobnější.“[[252]](#footnote-253)

„Následování hvězd“ je tedy ideálem, který se zprvu týká ducha, ve svých důsledcích však zasahuje i duši, jež se tak stává nejen „nebeskou“, ale přímo „božskou“[[253]](#footnote-254) – a to, připomeňme, nikoli klidnou kontemplací, nýbrž díky živé a dynamické nápodobě hvězd.

Zároveň nebeská povaha ducha souvisí s jakýmsi jeho pravidelným, rovnoměrným, otáčivým pohybem, jímž napodobuje oblohu. Tato myšlenka je zprvu snad ještě enigmatičtější než jiné.

Předně to značí, že mezi nebem a duchem, potažmo mezi světovým duchem a duchem člověka, musí být nastolen patřičný vztah. To lze jen tak, že:

„připravujeme ducha na přijetí skrytých sil hvězd … pomocí jakési vlastní harmonie připravené harmonickým složením obrazů, a zajisté pak z léků a vůní.“[[254]](#footnote-255)

Tato harmonie ducha je ovšem zároveň předpokladem přijímání nebeských darů a skrytých sil nebes v těle i v duši, nakolik ta se, jak píše Ficino, „svými city přiklání k duchu a k tělu“. Duše pak zahrnuje představivost, rozum a mysl, přičemž každá z těchto mohutností může být skrze působení ducha uzpůsobena vlivu určité „planety“ čili nebeského světla, a to silnějšímu, než jak to bylo možné na rovině nižší, tedy na rovině ducha, potažmo těla. Tak se třeba rozum může „připodobnit Jupiteru, aby díky své vznešenosti a blízkosti k této planetě zachytil jeho dary“, stejně jako zas „kontemplující mysl se … určitým způsobem vystavuje Saturnu“. Ten je, jak známo, nepřítelem těch, kdo žijí všedním životem, kdežto vůči těm, kdo žijí v ústraní a sytí se intelektuální kontemplací, je přátelský:

„Pro duchy žijící vysoko ve vzduchu nahrazuje Jupitera, platónsky řečeno, sám Saturn, jako je pro lidi vedoucí běžný život pomáhajícím otcem Jupiter.“ [[255]](#footnote-256)

Touto cestou se tedy i duše stává božštější. Vždyť, jak je Ficino přesvědčen, „síla člověka je téměř podobna božské přirozenosti“.[[256]](#footnote-257)

Odkud se ale bere myšlenka „nebeského“ ducha, jenž napodobuje kruhové pohyby nebes – tedy dokonalý pohyb spojený s oběhem nebeských světel? V základě jde o navázání na koncepci Platónovu, podle níž následováním a poznáváním „harmonií všehomíra a jeho otáčení“ dochází k napravování pohybů v hlavě, „zkažené při narození“, neboť „pohyby příbuzné božskému prvku v nás jsou myšlenky všehomíra a jeho otáčení“.[[257]](#footnote-258) Je přitom třeba si uvědomit, co především znamená otáčení nebes pro Ficina.[[258]](#footnote-259) Tím nejznamenitějším pravidelným kruhovým pohybem je mu bezesporu pohyb Slunce, jež je „světlem, pánem a vládcem nebes“.[[259]](#footnote-260) Platí,

„že všechny nebeské věci jsou božsky přiváděny zpět k jedinému Slunci jakožto nebeskému vládci a míře [všeho], aby nás přímo upomínalo, že cokoli je v nebi, pod nebesy i nad nimi, podobně odkazuje k jedinému počátku všeho, a s ohledem na to bychom jej měli uctívat alespoň s takovou úctou, s jakou nebeská tělesa uctívají Slunce.“[[260]](#footnote-261)

Napodobování pohybu nebes tedy také znamená vztahování se a směřování ke Slunci, jež je nejen alegorií Boha, ale v silném smyslu jeho viditelným obrazem. Jeho světlo je doslova božské, je to „jakési viditelné božství, jež odkazuje k Bohu a vede nás postupně k morálce a věcem božským“, vždyť sám Bůh je „nezměrné světlo jsoucí v sobě samém“,[[261]](#footnote-262) „světlo světel“.[[262]](#footnote-263) Přitom viditelné světlo „hvězd“, to znamená také Slunce, Měsíce a planet, vzniká z „neviditelného světla nebeských duší“; může se spojit se světlem našeho ducha, které vychází z naší duše, a může mu vlít své paprsky;[[263]](#footnote-264) viditelné světlo Slunce je totiž jakýsi duch,[[264]](#footnote-265) světlo je „duchem a obrazem duše světa“,[[265]](#footnote-266) a stejně tak i náš duch je, jak už bylo řečeno, vlastně jakési světlo.[[266]](#footnote-267) V případě božských věcí postačí, aby byl intelekt náležitě očištěn a obrácen, neboť tehdy je ztišená mysl „obklopena světlem božského Slunce, nabývajíc tak poznovu moudrost“.[[267]](#footnote-268)

Je třeba rovněž podotknout, že idea jakési „hvězdné duše“ (*anima stellata*)provází svět italské renesance již před Ficinem. Opírá se o analogii makrokosmu a mikrokosmu, jakož i o novoplatónskou koncepci, podle níž duše světa tvoří hvězdy a jejich „figury“, jež obdařila určitými vlastnostmi a jejichž obraz se nachází v člověku.[[268]](#footnote-269) Zmínili jsme, že Ficino sám spatřoval hvězdy v nitru člověka. Vzhledem k tomu, že podle něj jsou „tři Grácie“ – Jupiter, Venuše, Slunce – nejprospěšnější člověku, mohlo by vhodné „následování hvězd“ obnášet jakési naladění na jejich vliv, meditování nad jejich symbolickou povahou a úvahu o jejich matematicky pravidelných obězích; tak se alespoň, jak Ficino podotýká, nebeským stane *duch*, zatímco *duše* kontemplativního myslitele a hlubokého badatele se bude spíš otvírat vlivu Saturna – což je spojení, jež mohl Ficino zakusit sám na sobě. Zároveň s tím jde o nalezení vnější i vnitřní shody s vlastním „daimónem“, hvězdami a údělem, který ovšem neznamená neměnný osud, spíš jakési nasměrování člověka.[[269]](#footnote-270)

K uchopení možného významu „hvězdného“ či „nebeského ducha“ bude konečně třeba vzít v potaz i pozoruhodnou pasáž, kde Marsilio hovoří o „vytváření figury kosmu“ čili universálního obrazu, od nějž údajně astrologové očekávají prospěch, jenž poplyne z celého kosmu.[[270]](#footnote-271) Tento obraz má představovat „archetypální tvar celého světa“ a má být vyryt do bronzu a v patřičný, v textu dále specifikovaný, čas vtištěn do pozlaceného plátku stříbra. Nadto má být obarven třemi barvami, zelenou, zlatou a safírově modrou, které jsou barvami tří Grácií, a má nést zlatě vyobrazené nebeské sféry spolu se zeleně vyvedenou Zemí. Tento model je pak třeba nosit při sobě a hledět na něj, podobně jako je vhodné „pozorovat sféru obdařenou vlastními pohyby“, jakou kdysi vytvořil Archimédés. Tím nejvhodnějším však je zařídit si v domě celý pokoj, jehož klenba bude zdobena uvedenými obrazy a barvami, kde bude člověk trávit většinu svého času ve dne i v noci. V důsledku toho si onen magický obraz universa vštípí natolik, že „když pak vyjde z domu, nebude věnovat příliš pozornosti představení jednotlivých věcí, ale spíše bude sledovat figury a barvy universa“.[[271]](#footnote-272) Tento motiv lze chápat jako magické rozvinutí dobového umění paměti.[[272]](#footnote-273) Ficino se od něj, jako již vícekrát, vzápětí jemně distancuje s tím, že o tomto způsobu pouze referuje a že ještě mocnější obraz uměřených a vyvážených nebes a Jupitera lze v nitru vytvořit tím, že člověk sebe sama učiní, ve zcela formálním smyslu, „uspořádaným a uměřeným ve svých myšlenkách, pohnutkách, činech a způsobu života“. Tehdy lze doufat v prospěšné dary nebes a Jupitera.[[273]](#footnote-274)

Konečně důkazem, že analogické ustrojení pozemského a nebeského umožňuje pozemskému přijmout vlivy z nebes, je Ficinovi vyduté zrcadlo, jež představuje jeden z příkladů jeho alegoréze přírodních jevů:

„Mírná, konkávní, zářící a s nebem souhlasná podoba zrcadla díky tomu přijímá nebeský dar natolik mocně, že Foibovy paprsky shromažďuje v takové míře, že ihned zapálí i tu nejpevnější věc, pokud ji umístíme nedaleko a proti středu zrcadla.“[[274]](#footnote-275)

Z toho pak florentský platonik vyvozuje obecnější závěr, že „je-li látka k vytváření obrazu ve značné míře v souladu s nebesy, pak pokud pomocí umění přijala také figuru souhlasnou s nebesy, jednak v sobě chová nebeský dar a jednak jej předává“.[[275]](#footnote-276) – Takovou „látkou“ je ovšem ve výše uvedených případech člověk sám.

## Odkaz

Řekli jsme zkraje, že trilogie *O životě* se stala nejvydávanějším dílem svého autora. To nijak neznamená, že by byla přijímána bez výhrad – ne náhodou je k celku tří knih připojena *Apologie*. Knihy *O životě* byly záhy vystaveny kritice a jen díky zásahu Lorenzova vlivného přítele, kardinála Orsiniho, u papežského stolce se podařilo odvrátit podezření z kacířství.[[276]](#footnote-277) Už jsme se dotkli toho, že témata spojená s astrologií a démonologií představovala nebezpečné území, v němž se Ficino snažil pohybovat s velkou opatrností: ne snad nutně proto, že by vědomě tvrdil něco, co bylo v rozporu s křesťanským učením, a snažil se to pouze chytře zastřít, ale spíš proto, že byl sám přesvědčen o hluboké jednotě theologických a filosofických pravd; jeho tvrzení: „ve všem, o čem pojednávám na tomto nebo na jiném místě, chci tvrdit pouze tolik, kolik je schváleno církví“,[[277]](#footnote-278) bychom neměli brát jen jako nezbytnou úlitbu přísným strážcům pravověří.

Bez ohledu na to nalezly Ficinovy knihy *O životě* značnou odezvu u nejrůznějších autorů a v nejrůznějších oblastech – podobně jako jeho další pojednání a platónské komentáře. Podrobněji sledovat, po jakých a jak širokých cestách se tyto vlivy ubíraly, a analyzovat jejich vývoj by byl úkol, jenž dalece přesahuje rámec tohoto úvodu. Přesto alespoň stručné – a zajisté i značně fragmentární – naznačení lépe ukáže skutečný dosah a šíři působení tohoto Ficinova trojjediného díla, jež v dějinách evropského myšlení zanechalo nesmazatelnou stopu.

Předně je třeba říci, že recepce knih *O životě* šla v zásadě dvěma různými cestami, jež odpovídají rozličnému žánru a zaměření prvních dvou spisů oproti spisu třetímu. Především první dvě knihy byly hojně vydávány a překládány pro své cenné zdravovědné rady,[[278]](#footnote-279) které mohly posloužit i lidovějšímu publiku. Třetí kniha se oproti tomu s předchozími vydávala jen výjimečně a byla tradována především prostřednictvím excerpt v kontextu filosofickém, potažmo alchymickém;[[279]](#footnote-280) pro obyčejného čtenáře byla, jak podotýká německý překladatel v 16. století, *gar hoch zu verston* – „příliš složitá na pochopení“.[[280]](#footnote-281) Protože podrobnější sledování vlivu Ficinových knih *O životě* I a II v medicínské literatuře je pro svou nepřehlednost a roztříštěnost velmi obtížné, v následujícím textu se budeme obracet především k resonanci třetí z knih.

Zůstaneme-li zprvu v Itálii, pak již vernakulární překlady z let 1548 a 1568 (vydané opakovaně) nasvědčují, že o Ficinovo dílo zájem byl; oba překlady ovšem obsahují pouze první dvě knihy *O životě*.[[281]](#footnote-282) Mezi těmi, kdo se naopak začetli do pojednání *O životě podle nebes* analezli zde cenný myšlenkový zdroj, můžeme jmenovat předně Giordana Bruna (1548–1600). O míře, v níž se nechal Ficinem inspirovat, svědčí již kritický text, který se objevil jen pár let po Brunově tragické smrti a jenž ho viní přímo z plagiátorství: své tři úvodní přednášky, pronesené v Oxfordu roku 1583, prý téměř doslova přejal z Ficina, konkrétně právě z třetí knihy *O životě*.[[282]](#footnote-283) Co je neméně zajímavé: tato výtka se týká Brunových přednášek o Koperníkově kosmologii, která ovšem sama do určité míry čerpala z Ficina, jmenovitě z jeho knihy *O Slunci*.[[283]](#footnote-284) Tato spojitost není náhodná. Když Bruno ve spise *De umbris idearum* hovoří o centrálním Slunci, užívá slov, která spíše než na Koperníka upomínají na Ficinovo pojednání *O životě podle nebes*; odkazy k témuž spisu pak najdeme i ve spise *Cantus circaeus*, kde se v úvodu hovoří o magických silách slunce.[[284]](#footnote-285)

Mezi díly, v nichž Ficinova *magia naturalis* již záhy zanechala svůj otisk, se sluší zmínit proslavený, anonymně vydaný text *Hypnerotomachia Poliphili*, pozoruhodný, typograficky vzorně vyvedený text, za jehož autora je považován italský dominikán Francesco Colonna (1433–1527).[[285]](#footnote-286) Specifický otisk zanechal Ficinův text v díle vlivného alchymisty Giovanniho Aurelia Augurelliho (asi 1456 – asi 1530) *Chrysopoeia* (1511), jenž se inspiroval zmínkou o elixíru.[[286]](#footnote-287) Třetí spis *O životě* zaujal rovněž jednoho z žáků originálního filosofa přírody Bernarda Telesia, Antonia Persia (1542–1612). I on, příznačně bez udání zdroje, doslova přejímá z této knihy dlouhé pasáže; konkrétně jej zaujala Marsiliova koncepce všudypřítomného ducha (*spiritus*).[[287]](#footnote-288) Zmínit je zajisté třeba také Franceska Patriziho (1529–1597), který hojně čerpal z Ficinova díla obecně, částečně pak našel určité podněty i v textech *O životě* (opět zvláště teorii *spritus*).[[288]](#footnote-289) Za zmínku stojí benátský humanista Fabio Paolini (1535–1605), jenž ve svém spise *Hebdomades* zpracoval speciálně Ficinovu hudební magii, jež je pro něj, tak jako pro florentského autora, příhodnou cestou, jak přivábit žádoucí astrální vlivy.[[289]](#footnote-290) V tomto kusém přehledu je třeba zmínit také astrologa, matematika a lékaře Girolama Cardana (1501–1576), který knihy *O životě* znal a byl jimi fascinován, zejména možností prodloužení lidského života; k magickému způsobu života měl, pravda, své výhrady, nicméně skutečnost, že prý sám Ficino zemřel v 97 letech, jej přesvědčovala.[[290]](#footnote-291) Ficinovou myšlenkou na extrahování tinktury zlata se inspiroval Giambattista della Porta (1535–1615);[[291]](#footnote-292) o tomto aspektu recepce Ficina se ještě zmíníme níže.

Ficinovy myšlenky působily také ve Francii,[[292]](#footnote-293)kde si své místo na slunci našly i knihy *O životě*. Francouzsky vyšly nejprve v Paříži roku 1541 první dvě knihy v překladu Jehana Beaufilze.[[293]](#footnote-294) Roku 1582 zde pak Guy le Fèvre de la Boderie překládá všechny tři knihy, což je mezi cizojazyčnými vydáními z 16. století vcelku výjimka.[[294]](#footnote-295) Z francouzských autorů ovlivněných tímto Marsiliovým textem stojí rozhodně za připomínku význačný a vlivný lékař Jean Fernel (1497–1558). Fernel se inspiroval jak již zmiňovaným Augurellim,[[295]](#footnote-296) který z Ficina rovněž čerpal, tak přímo Marsiliem,[[296]](#footnote-297) jeho myšlenkou „prastaré theologie“ (*prisca theologia*),ale též jeho pojmem „ducha světa“ (*spiritus mundi*). *Spiritus* je pro něj, tak jako pro Ficina, nejjemnějším tělem, jež stojí mezi hrubým tělem a nehmotnou duší.[[297]](#footnote-298) Fernelovo uchopení Ficinovy myšlenky nezůstalo bez povšimnutí, jak o tom svědčí nejen jeho následovník Antoine Mizauld (asi 1512–1578) či Mizauldův přítel Cornelius Gemma (1535–1578), inspirovaný pojmem „ducha světa“,[[298]](#footnote-299) ale i celá řada více či méně známých osobností, jež ve Fernelovy rozpoznaly význačného alchymicky inspirovaného autora.[[299]](#footnote-300)

V Anglii lze působení spisů *O životě* rovněž zaznamenat; už jsme ostatně zmínili Brunovo veřejné tlumočení Ficinových myšlenek na zdejší půdě. Mezi těmi, kdo zde byli florentským platonikem ovlivněni, nemůžeme opomenout Roberta Burtona (1577–1640), autor slavné *Anatomie melancholie*, který, co se Ficina týče, čerpal zvlášť právě z jeho knih *O životě*.[[300]](#footnote-301) Připomenout lze snad v této souvislosti i Johna Dee (1527–1608), matematika, astronoma, astrologa a alchymistu, který po jistý čas působil také v Praze. Inspirace Ficinovou magií prosvítají například v jeho spise *Propaideumata aforistika*, kde hovoří o zachycování vlivu hvězd pomocí dutého zrcadla, jehož prostřednictvímlze vtisknout do látky konkrétní vlivy mnohem silněji.[[301]](#footnote-302) Za povšimnutí stojí o něco později cambridgeský platonik Henry More (1614–1687). Ten ve spise *Enthusiasmus Triumphatus* navazuje na Ficinovu koncepci melancholie, především však ve svém konceptu „ducha přírody“ (*Spirit of Nature*) na jeho pojetí *spiritus mundi*.[[302]](#footnote-303) Moreovou teorií se navíc posléze inspiruje Isaac Newton (1643–1727).[[303]](#footnote-304)

Značný ohlas nalezly knihy *O životě* v německých zemích. Sám Ficino korespondoval s německým učencem Martinem Prenningerem (asi 1450–1501), jejž přezdíval „Uranius“, tedy „Nebeský“, dedikoval mu devátou knihu svých listů,[[304]](#footnote-305) ba nazval jej dokonce „svým druhým já“,[[305]](#footnote-306) „pravým zkoumatelem věcí nebeských“[[306]](#footnote-307) a „nebeským mužem“.[[307]](#footnote-308) Prenninger v letech 1490 a 1501 působil jako rádce württemberského hraběte Eberharda im Bart (1445–1496),[[308]](#footnote-309) jemuž Ficino roku 1493 zaslal svůj spisek *O přirovnání Slunce k Bohu* (*De comparatione Solis ad Deum*)[[309]](#footnote-310) a který již dříve, patrně inspirován Ficinovou platónskou akademií, založil tübingenskou univerzitu, z níž později vzešli autoři stojící za rosikruciánskými manifesty raného 17. století. Marsilio tuto univerzitu již v roce 1491 chválí v listě německému hebraistovi Johannu Reuchlinovi (1455–1522), jenž byl zároveň významným představitelem rané křesťanské kabaly, jež navzdory obvyklému názoru nezůstala zcela utajena ani Ficinovi.[[310]](#footnote-311)

Významným tlumočníkem Ficinových myšlenek se (nejen) v německém kulturním prostoru stal Agrippa z Nettesheimu (1586–1535), autor velmi vlivného kompendia *De occulta philosophia* (tiskem 1533)*.*[[311]](#footnote-312)Agrippa mezi lety 1511 až 1518 pobýval v Itálii, kde se stýkal s myšlenkovými dědici Ficina a Pika, oddanými magii, a díky svým znalostem hermetických spisů a kabaly, jež si dílem přivezl již s sebou, si zde získal obdivovatele z řad příznivců těchto umění.[[312]](#footnote-313) Stejně jako Ficino (a Pico) usiloval i Agrippa o vytvoření jedinečného spojení křesťanství a magie (resp. kabaly),[[313]](#footnote-314) o jakousi „renesanci magie“.[[314]](#footnote-315) Jehospisv sobě spojuje přirozenou magii Ficinovu[[315]](#footnote-316) s kabalistickou magií Pikovou a inspiracemi Reuchlinovou „křesťanskou kabalou“.[[316]](#footnote-317) Čerpá z hermetických textů zpola lidové a zpola tajné povahy,[[317]](#footnote-318) zároveň ale – ovšem anonymně – rekapituluje celou řadu Ficinových a Mirandolových konceptů; zvláště ve 14. kapitole první knihy hojně čerpá z knihy *O životě podle nebes*. Jeho verze magie byla někdy oproti té Ficinově považována za temnější či hrubší, ne-li přímo démonickou,[[318]](#footnote-319) k tomu ale nemalou měrou přispěla apokryfní čtvrtá kniha *Okultní filosofie*. Agrippovo kompendium ostatně není pouhou sbírkou tajných věd, nýbrž skutečnou jejich filosofií. Magie se v jeho podání stává „intelektuálním nástrojem lidské touhy po moci“.[[319]](#footnote-320) Tato tendence k praxi je ovšem typická právě pro ony „pisatele neznámého jména“ (*obscuri nominis scriptores*),[[320]](#footnote-321) jak je nazývá Agrippa, k nimž se vztahovali mnozí autoři, Ficinem počínaje.

Vedle latinských originálů a Agrippova zprostředkujícího podání navíc také na německé půdě působily překlady, které se tu začaly záhy šířit.[[321]](#footnote-322) První německá verze vyšla ve Štrasburku roku 1505 pod názvem *Das Buch des Lebens* v překladu Johannese Adelpha Mulinga ve svazku pod názvem *Medicinarius*. Překlad obsahoval Ficinovy knihy *O zdravém životě* a *O dlouhém životě*,třetí knihu mínil překladatel vydat zvlášť, k čemuž ale nedošlo.[[322]](#footnote-323) Místo toho obsahovalo vydání pojednání o astrologii a talismanech, jakož i výtah z knihy *De consideratone quintae essentiae* od Jana z Rupescissy (14. stol.); ta má určitou vazbu ke třetímu z pojednání *O životě*, a to právě díky motivu kvintesence, jenž se u Ficina objevuje (viz níže).[[323]](#footnote-324)Do roku 1537 tato verze vyšla celkem sedmkrát, přičemž se text různě proměňoval, zkracoval a popularizoval. Roku 1536 vyšel ve Štrasburku svazek obsahující spisy *Coelum philosophorum* a *Regiment des lebens Marsilij Vicini*, jehož autorem byl Philipp Ulsted (Ulstadt) a který se dočkal četných vydání i hojné recepce.[[324]](#footnote-325) Ve skutečnosti ale nešlo o překlad Ficinova díla, nýbrž o vybrané zlomky z textu vydaného Mulingem a vřazené do sbírky alchymických rad a postupů.[[325]](#footnote-326)

Ať už v překladech,[[326]](#footnote-327) v latinském originále či Agrippovým prostřednictvím[[327]](#footnote-328) se zřejmě se spisy *O životě* seznámil také Paracelsus (1593–1541), jehož vliv na německé myšlenkové prostředí 16. a 17. století byl mimořádný. Na myšlenkovou spřízněnost s Ficinem poukazují jednak některé vnitřní podobnosti a shody, jednak skutečnost, že sám Paracelsus, který chválou na druhé rozhodně neplýtvá, na dvou místech výslovně zmiňuje „vynikajícího lékaře“ Ficina.[[328]](#footnote-329) Významnou inspiraci renesančním novoplatonismem přiznával Paracelsovi klasik paracelsovského bádání Walter Pagel.[[329]](#footnote-330) Ten považuje Paracelsovo dílo *De vita longa* (1526)za ovlivněné Ficinovými knihami *O životě*, zvláště pak třetí z nich,[[330]](#footnote-331) referuje o „skutečných styčných bodech v lékařském učení“ obou mužů, jmenovitě v jejich pojetí vzniku a šíření morové nákazy (skrze *imaginatio magica*),[[331]](#footnote-332) poukazuje na Paracelsovu snahu naplnit Ficinův ideál kněze-lékaře[[332]](#footnote-333) a zmiňuje Cassirerův názor, podle nějž Paracelsus nalezl zalíbení ve Ficinově pojetí astrologie.[[333]](#footnote-334) Je však třeba podotknout, že Pagelovy závěry se často opírají o pouhé analogie, nikoli přímé závislosti, a v novější době se tak někteří badatelé postavili proti unáhlenému spojování Paracelsa s florentským platonismem.[[334]](#footnote-335) Paracelsus se nicméně s myšlenkami italských filosofů mohl docela dobře seznámit přímo: Studoval ve Ferraře nějakých třicet let poté, co se zde vzdělával Pico della Mirandola, a roku 1516 tu možná získal doktorát.[[335]](#footnote-336) Krom toho se již dříve v Erfurtu stýkal s humanistou Conradem Mutianem Rufem (Rufus, 1470–1526), který roku 1500 navštívil Florencii, vstřebal Ficinovy a Pikovy ideje harmonizace křesťanství a antické filosofie a znal se také s Agrippou, jeho (i Paracelsovým) učitelem, „arcimágem“ opatem Johannem Trithemiem[[336]](#footnote-337) či s Reuchlinem.

Spíše nečekaný je vliv Ficina a jeho textů *O životě* na význačného protestantského učence a Lutherova blízkého spolupracovníka Philippa Melanchthona (mimochodem Reuchlinova synovce). *Commentarius de anima* (1540), v němž se Melanchthon pokouší teoreticky uchopit pojem duše v jejím provázání s tělem, prokazatelně navazuje nejen na lékařské koncepty Galénovy, ale právě i na Ficina. Konkrétně na jeho pojetí *spiritus*, ale též na jeho podvojnou koncepci melancholie, která může být jak nebezpečím, tak velkým darem. Melanchthonův model ducha se dočkal široké recepce, a to i ze strany autorů katolických, přičemž některým z jeho recipientů podobnost s Ficinovým pojetím neunikla.[[337]](#footnote-338)

 Svébytnou oblastí, v níž knihy *O životě* pozitivněrezonovaly, je již zmíněná alchymie.[[338]](#footnote-339) Ficino se sice alchymickým uměním přímo nezabývá, a v jednom svém listě se dokonce alchymistům pro jejich marné snažení vysmívá.[[339]](#footnote-340) Na druhou stranu je mimo pochybnost, že s alchymickými tématy a terminologií je do nějaké míry obeznámen; k jeho přátelům ostatně, jak víme, patřil alchymista Giovanni Augurelli. Marsilio příležitostně hovoří o transmutaci a elixíru,[[340]](#footnote-341) radí k vnitřnímu užívání zlata, zmiňuje se o výrobě pitného zlata (*aurum potabile*)[[341]](#footnote-342) a obecně používá terminologii, jež s dobovými alchymickými texty na první pohled silně rezonuje.[[342]](#footnote-343) Z hlediska alchymie je každopádně jedním z ideově nejzávažnějších a do budoucna nejvlivnějších kroků Ficinovo ztotožnění oživujícího „ducha světa“ (*spiritus mundi*)[[343]](#footnote-344) – jenž je nadto analogický s „duchem“ v člověku –, se substancí nebes, nebeským pátým živlem, tedy „kvintesencí“ (*quinta essentia*),[[344]](#footnote-345) a dále pak s onou kvintesencí, již je alchymickou cestou možno vytáhnout z pozemských látek:[[345]](#footnote-346)

„stejně, jako se síla naší duše přenáší do částí našeho těla prostřednictvím ducha, tak se i síla duše světa šíří po všech věcech, které leží pod ní, prostřednictvím kvintesence, jež je – jako duch v těle světa – činná všude…“[[346]](#footnote-347)

Kvintesence světa je tedy obsažena všude, ve všech věcech, nicméně v různé míře. Věci, které obsahují nejvíce ducha a kvintesence, mají tedy více síly z oživující duše světa.[[347]](#footnote-348) Tento duch je zároveň nosičem zprostředkujícím mezi zárodečnými příčinami v životodárné duši světa a semeny věcí v látce,[[348]](#footnote-349) takže získání esence může být zároveň pochopeno jako vytažení semene – například (a zejména) „semene zlata“.[[349]](#footnote-350)

Tuto představu přijal za svou již vlivný Augurelli, který ve své alegorické básni *Chrysopoeia* popisoval mj. výrobu zlata[[350]](#footnote-351) a v této souvislosti se inspiroval Ficinem zmiňovanou představou „arabských astrologů“, kteří mluvili o elixíru, jenž je duchem zlata. V knize *O životě podle nebes* se tato myšlenka vyskytuje hned vedle úvahy o „duchu světa, skrze něhož svět plodí vše (jelikož i všechny věci plodí skrze svého vlastního ducha) a který můžeme nazvat jak nebem, tak i kvintesencí“.[[351]](#footnote-352)

Navíc, jak Marsilio dále píše, tento duch je „jistě stejný v těle světa i v nás samých“. Sám Ficino do kontextu takto instalované „spirituální“, či vlastně přesněji medicínské alchymie zapojuje i svou metafyziku světla a alegorézi Slunce, když uvažuje o tom, že „věčné mládí“, nebo alespoň „sto dvacet slunečních roků“, získá ten, „kdo by dokázal světlo a teplo Slunce uchopit v celé jeho ryzosti a vlastnosti“ a uzpůsobit si je k vlastnímu užitku.[[352]](#footnote-353) Že nešlo o nahodilé postřehy, dosvědčuje Ficino ve svých komentářích k Platónovi, kde se zabývá vznikem kamenů, kovů a zlata, a v komentáři k Plótinovi pak výslovně referuje o naukách alchymistů (*auctores alchymiae*).[[353]](#footnote-354) Tato myšlenka se stala inspirací celé řadě autorů.

V tomto smyslu si vlastně již zmiňovaný Philipp Ulsted počínal intuitivně správně, když ve svém *Regimentu* jako vůbec prvnívřadil Ficina do kontextu pátrání po kvintesenci, elixíru života a *aqua vitae*. Jeho text, který vyšel v mnoha vydáních, obsahoval zčásti výpisky z Ficina týkající se výroby „pitného zlata“ (*aurum potabile*) a vnitřního užívání zlata vůbec – spolu s kvintesencí ve smyslu ducha světa druhý ficinovský motiv, který byl v alchymické literatuře dalekosáhle recipován –, jakož i různé dietetické a teoretické úvahy, zčásti pak pod Ficinovým jménem uvádí návody od jiných autorů.[[354]](#footnote-355) Do alchymického kontextu však Ficino pronikl bezesporu i díky dalším vlivným recipientům jeho pojednání *O životě*, jako byli Augurelli a Fernel, který se sám záhy ocitl mezi alchymisty.[[355]](#footnote-356) Jiný z Ficinových přátel, hermetik *par excellence* Lodovico Lazzarelli (1450–1500), se stal zřejmě prvním, kdo alchymii programově učinil součástí velké ficinovské novoplatónsko-hermetické syntézy, čímž jí přiřkl důstojné místo.[[356]](#footnote-357) Marsiliův koncept ducha světa jakožto alchymické kvintesence pak široce rozšířil již zmiňovaný Agrippa z Nettesheimu ve svém slavném kompendiu *De occulta philosophia*.[[357]](#footnote-358)

I když tedy Ficino žádný alchymický traktát nenapsal, jeho jméno se záhy stalo v této oblasti takovým doporučením, že mu později bylo několik pojednání připsáno[[358]](#footnote-359) a i někteří význační autoři alchymických děl, jako Jacques Gohory (1520–1576), Gerhard Dorn (asi 1530–1584), Michael Maier (1568–1622), Johann Daniel Mylius a další,[[359]](#footnote-360) jej považovali za alchymistu. Tento věhlas se udržel poměrně dlouho. Spis *De aureo vellere* (Anvers 1604), vydaný ve slavném souboru *Theatrum chemicum* roku 1660, jej jmenuje po boku Paracelsa, Mattioliho, Mirandoly, Giambattisty della Porta, Quercetana, Gerharda Dorna a dalších *medici doctissimi*,[[360]](#footnote-361) a jen o něco dříve, roku 1656, uvádí Pierre Borel ve své *Biblioteca chimica* knihy *O životě* v seznamu alchymické literatury, zhruba v téže době jej Ole Borch (Borrichius) jmenuje mezi nejvýznamnějšími italskými alchymisty.[[361]](#footnote-362) Roku 1667 pak vychází v Norimberku spis *Dreyfaches hermetisches Kleeblatt ... von dem Stein der Weisen, Marsilii Ficini Florentini*, který má sice s Ficinem společné už jen jméno uvedené v názvu, svědčí nicméně o tom, jaký zvuk toto jméno mělo v Německu ještě i v této době, přinejmenším v určitých kruzích.

1. Podle Kristellera vyšel celý soubor mezi lety 1489 a 1647 celkem 27krát, viz P. O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum: Marsilii Ficini Florentini Philosophi Platonici Opuscula Inedita et Dispersa*, 2 sv., Firenze 1937, I, str. LXIV–LXVI. Krom toho vycházely knihy odděleně, zejména bez poněkud problematické knihy třetí, a rovněž tak v překladech do národních jazyků. Více vydání se dočkal jen Ficinův překlad Platóna. Jak ve svém latinsko-anglickém vydání připomínají C. V. Kaske a J. R. Clark, *Introduction*, in: M. Ficino, *Three Books on Life*,vyd. C. V. Kaske – J. R. Clark, Tempe 1998, str. 3 (s odkazem na M. Plessner [vyd.], *Marsilius Ficinus: De vita libri tres*, Hildesheim 1978, str. 245), dalším Ficinovým hojně vydávaným textem bylo italské pojednání *Consiglio contro la pestilenza*, které se částečně překrývá s knihami *O životě.* [↑](#footnote-ref-2)
2. Viz české vydání: M. Ficino, *O povinnostech. Pravda* *hovoří k Rafaelu kardinálu Riariovi o výchově vladaře*, úvod, vyd. a přel. T. Nejeschleba, Praha 2019, str. 55. Uvedená dvojice „těšit se“ (*frui*)a „užívat“ (*uti*) je augustinovská: „Ty [věci], z nichž se máme těšit, nás oblažují; ty, jichž máme užívat, nám na cestě k blaženosti pomáhají...“ (*De doctrina christiana* I,III.3, in: *Křesťanská vzdělanost*, přel. J. Nechutová, Praha 2004, str. 49). [↑](#footnote-ref-3)
3. M. Ficino, *Comm. in Tim.* 42, in: *Op. omn.*, 1465. [↑](#footnote-ref-4)
4. M. Ficino, *O životě*, „Předmluva“, str. xxx. [↑](#footnote-ref-5)
5. K pořadí a okolnostem vzniku spisů viz C. V. Kaske – J. R. Clark, *Introduction*, str. 6 nn.; J. R. Clark, *Roger Bacon and the Composition of Marsilio Ficino's De vita longa (De vita*, *Book II)*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 49 (1986), str. 232. [↑](#footnote-ref-6)
6. C. V. Kaske – J. R. Clark, *Introduction*, str. 57. [↑](#footnote-ref-7)
7. Srv. C. V. Kaske – J. R. Clark, *Introduction*, str. 31–38. [↑](#footnote-ref-8)
8. Viz M. Žemla, *Zdravovědný spis Heinricha Rantzau a jeho český překlad od Adama Hubera z Risenpachu v dobovém kontextu*, in: Heinrich Rantzau, Adam Huber z Riesenpachu, *O zachování dobrého zdraví (1587)*, vyd. R. J. Weiniger, M. Žemla, Praha 2017, str. 33–38. [↑](#footnote-ref-9)
9. Viz C. V. Kaske – J. R. Clark, *Introduction*, str. 25. [↑](#footnote-ref-10)
10. K Ficinově návaznosti na lékařskou tradici viz níže odkazy v poznámkách k překladu. Pro zajímavost: ve spisech *O životě* jsou výslovně zmíněni Galénos a Avicenna 17krát, Hippokratés 12krát, Haly a Serapion 7krát, Rhazes 4krát, Petr z Abana 3krát, Arnald z Villanovy jednou. Implicitních odkazů je samozřejmě mnohem víc. Kupř. Roger Bacon není zmíněn vůbec, přitom ale Ficino prokazatelně znal a citoval jeho spis *De retardatione accidentium senectuti*, i když se patrně mylně domníval, že jde o dílo Arnalda z Villanovy (který ostatně ve svém pojednání *De conservanda iuventute* z Bacona čerpal). Viz J. R. Clark, *Roger Bacon and the Composition of Marsilio Ficino's De vita longa (De vita*, *Book II)*, str. 230–233. Ficino si v listě Mirandolovi z 8. srpna 1489, *Epistolae* IX, in: *Op. omn.*, str. 900, stěžuje, že teprve při samotném dokončování třetí knihy *O životě* (a tedy při psaní spisu *O dlouhém životě*,) se mu nakrátko dostalo do rukou dílo Arnalda z Villanovy *De retardanda senectute*, vlastně výtah z Baconova spisu *De retardatione accidentium senectutis* (viz M. Boenke, *Einleitung*, in: M. Ficino, *De vita libri tres / Drei Bücher über das Leben*, München 2012, str. 15), navíc šlo o velmi špatný a místy nesrozumitelný opis. [↑](#footnote-ref-11)
11. Překlad názvu knihy není úplně triviální, stačí srovnat jeho různá tlumočení: *On Obtaining Life from the Heavens* (C. V. Kaske – J. R. Clark, Tempe 1998), *On Making Your Life Agree With the Heavens* (Ch. Boer, Dallas 1980), *Comment on peut acquerir du Ciel la vie* (G. le Fèvre de la Boderie, Paris 1582), *Gesund bis ins hohe Alter mithilfe kosmischer Kräfte* (M. Boenke, München 2012). [↑](#footnote-ref-12)
12. Viz probíhající nové vydání M. Ficino, *Commentary on Plotinus*, vyd., přel. a kom. S. Gersh Cambridge, MA 2017 nn. (dosud 2 svazky). [↑](#footnote-ref-13)
13. P. R. Blum, *Einleitung*, str. XIII a XVI; srv. W. Scheuermann-Peilicke, *Licht und Liebe. Lichtmetapher und Metaphysik bei Marsilio Ficino*, Hildesheim – Zürich – New York 2000, str. 11; C. V. Kaske – J. R. Clark, *Introduction*, str. 27. [↑](#footnote-ref-14)
14. Srv. nedatovaný Ficinův list Ioannu Nicholinovi, *Epistolae*, VII, in: *Op. omn.*, str. 855. [↑](#footnote-ref-15)
15. Srv. C. V. Kaske – J. R. Clark, *Introduction*, str. 27. [↑](#footnote-ref-16)
16. Viz latinsko-české komentované vydání: M. Ficino, *O Slunci. O světle*, vyd. J. Hlaváček – M. Žemla, Praha 2017. [↑](#footnote-ref-17)
17. To dosvědčuje např. řada Ficinových listů (viz U. Tröger, *Marsilio Ficinos Selbstdarstellung. Untersuchungen zu seinem Epistolarium*, Berlin 2016, str. 69) či úvodní pasáž ve Ficinově spise *De christiana religione*, *Prooemium*, in: *Op. omn.*, str. 1. Srv. J. Lauster, *Marsilio Ficino as a Christian Thinker: Theological Aspects of His Platonism*, in: J. B. Allen – V. Rees – M. Davies (vyd.), *Marsilio Ficino: His Theology*, *His Philosophy*, *His Legacy*, Leiden 2002, str. 45–69. [↑](#footnote-ref-18)
18. Viz níže, pozn. xxx /126/. [↑](#footnote-ref-19)
19. M. Ficino, *O zdravém životě*,3. [↑](#footnote-ref-20)
20. Srv. např. Ficinovy listy Jacobu Martiniovi a Lorenzovi Medicejskému, v nichž je nabádá k dodržování rad knih *O životě* (*Epistolae* X, in: *Op. omn.*, str. 905). [↑](#footnote-ref-21)
21. C. V. Kaske – J. R. Clark, *Introduction*, str. 3; A. Corsini, *Il De vita di Marsilio Ficino*, in: *Rivista di storia critica delle scienze mediche e naurali* 10 (1919), str. 5. [↑](#footnote-ref-22)
22. Viz např. I. Müller, *Einleitung*, in: Paracelsus, *Von der Bergsucht und anderen Bergkrankheiten*,vyd. I. Müller, Berlin – Heidelberg 2013, str. 18. [↑](#footnote-ref-23)
23. Srv. T. Moore, *Planety v nás. Astrologická psychologie Marsilia Ficina*, Praha 2011; J. Hillman, *Plotino*, *Ficino e Vico*, *precursori della psicologia junghiana*, in: *Rivista di Psicologia Analitica* 4/2 (1973), str. 1–19. [↑](#footnote-ref-24)
24. K netriviální otázce smyslu pohanských božstev a mytologie v renesančním myšlení srv. zvl. J. Godwin, *The Pagan Dream of the Renaissance*, Boston 2005; J. Seznec, *The Survival of the Pagan Gods*, London 1940. [↑](#footnote-ref-25)
25. Viz výše, pozn. xxx [6]; srv. rovněž M. Ficino, *O povinnostech. Pravda hovoří o výchově vladaře*, vyd., přel. a úvod T. Nejeschleba, Praha 2020. [↑](#footnote-ref-26)
26. Česky viz in: Hippokratés, *Vybrané spisy* II, vyd. H. Bartoš – S. Fischerová, Praha 2018. [↑](#footnote-ref-27)
27. Viz J. Jouanna, *At te Roots of Melancholy. Is Greek Medicine Melancholic?*, in: *Greek Medicine from Hippocrates to Galen. Selected Papers*, transl. N. Allies, Leiden – Boston 2012, str. 249; týž, *The Legacy of the Hippocratic Treatise The Nature of man: The Theory of the Four Humours*, in: tamtéž, str. 335–359, zvl. str. 339 n. [↑](#footnote-ref-28)
28. Stará čeština tyto letory půvabně nazývala „pěnokrevnou“ (cholerická), „kalokrevnou“ či „studenokrevnou“ (melancholická), „vodokrevnou“ (flegmatická) a „krevnou“ (sangvinická). – Viz A. Černá, *Kalostudnek a ti druzí. K počátkům české terminologie psychologické*, in: [*Naše řeč*, 79 (1996), č. 3](http://nase-rec.ujc.cas.cz/archiv.php?vol=79#h3), str. 124–128. Viz též E. Michálek, *Letora*, in: [*Naše řeč*, 61 (1978), č. 1](http://nase-rec.ujc.cas.cz/archiv.php?vol=79#h3), str. 55 n., kde je vyložena i etymologie samotného pojmu „letora“, který je prvně doložen v slovnících lékaře a učence Mistra Klareta ze 14. století. [↑](#footnote-ref-29)
29. Srv. M. Ficino, *O zdravém životě*,5; srv. C. V. Kaske – J. R. Clark, *Introduction*, str. 31. [↑](#footnote-ref-30)
30. Je jednou z hippokratovských zásad, že nemoci se léčí pomocí protikladných působení (*Aphorismi* 2,22). Pozdější paracelsovský princip léčby podobného podobným (*similia similibus curentur*), jenž posléze vstoupil do základů homeopatie, je v tomto ohledu protitradiční. [↑](#footnote-ref-31)
31. Ke stoickému pojetí pneumatu a jeho kritice u Plótina srv. G. Verbeke, *Lʼévolution de la doctrine du pneuma*, Paris – Louvain 1945, str. 352 nn.; cit. in: C. V. Kaske – J. R. Clark, *Introduction*, str. 80. Aristotelés, *De gen. anim.* III,11,762a, hovoří o „duševním teplu“ (*thermotés psychiké*) v souvislosti s pneumatem tkvícím ve vlhkosti země. K Aristotelovu pojetí viz obšírněji H. Bartoš – C. G. King (vyd.), *Heat*, *Pneuma*, *and Soul in Ancient Philosophy and Science*, Cambridge 2020, str. 157–331 (part II „Aristotle“). [↑](#footnote-ref-32)
32. Tato koncepce v zásadě přetrvává ještě i v barokním a osvícenském myšlení, například se jí bez dalšího drží René Descartes (*Rozprava o metodě*, Praha 1992, str. 40; *Vášně duše*, Praha 2002, str. 14, 35 nn., 57 aj.), viz mnoho příkladů v článku V. Vodička, *Co je na životě tak zvláštního? Příklad redukcionismu René Descarta*, in: *Ostium* 13/1 (2017). Kupodivu je tato návaznost na v podstatě tradiční lékařskou koncepci velmi málo reflektována, pokud vůbec (viz např. výše uvedený článek). – Srv. též D. P. Walker, *Medical Spirits in Philosophy and Theology from Ficino to Newton*, in: týž, *Music*, *Spirit and Language in the Renaisasance*, London 1985, str. 287–300. [↑](#footnote-ref-33)
33. M. Ficino, *O dlouhé* životě 14. [↑](#footnote-ref-34)
34. M. Ficino, *O životě podle nebes*,3. [↑](#footnote-ref-35)
35. K trojím „duchům“ viz M. Ficino, *O život podle nebes* 11;týž, *O dlouhém životě*,, 15, 18, 19; týž, *De raptu Pauli*, in: *Op. omn.*, str. 940. [↑](#footnote-ref-36)
36. Aristotelés, *De an.* II,3,413a22–413b13. [↑](#footnote-ref-37)
37. #  Srv. celkově G. Klier, *Die drei Geister des Menschen. Die sogenannte Spirituslehre in der Physiologie der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 2002.

 [↑](#footnote-ref-38)
38. V alchymii byla tato vlhkost (*humidum radicale*)spojována rovněž s pneumatem jakožto příčinou soudržnosti těl (C. Priesner, K. Figala, *Lexikon alchymie*, Praha 2006, s.v. „Pneuma“, str. 238). [↑](#footnote-ref-39)
39. Hippokratés a Galénos užívají výrazu *pepsis*, srv. zvl. Hippokratés, *De antiqua medicina* 18–19. [↑](#footnote-ref-40)
40. Jeden staročeský zdravovědný text toto shrnuje následovně: „I. Živlové, povětří, voda a oheň. II. Pokrm a nápoj, aneb čehožkoli ku potravě a živnosti těla našeho potřebujeme. III. Hýbání a odpočinutí, jak celého těla, tak i jednoho každého oudu jeho. IV. Spaní a bdění. V. Vyhnání aneb zadržení zbytečností v těle. Pod tím se zavírají pouštění žilou, dávení, moče upuštění, pocení, lázně, chlipnost tělesná etc. VI. Náruživosti ducha a náhlé pohnutí mysli, jako bázeň aneb strach, hněv, zármutek, radost a což tomu podobného…“ H. Rantzau, A. Huber z Riesenpachu, *O zachování dobrého zdraví*, vyd. M. Žemla a R. J. Weiniger, Praha 2017, kap. 1, str. 81. [↑](#footnote-ref-41)
41. Jedním z projevů nebeských konstelací jsou epidemie (moru, cholery či tyfu později v 16. století též syfilidy), jejichž výskyt byl spojován s tzv. velkými konjunkcemi, tj. konjunkcí Jupiteru a Saturnu. Stojí za poznámku, že problému morových epidemií se Ficino věnoval ve spise *Consiglio contro la pestilenza*, kde oproti tradiční galénovské teorii miasmatu (tj. vlivu zkaženého ovzduší, jež přenáší nákazu z hnijících těl) klade poněkud empiričtější přístup. K tradiční hippokratovsko-galénovské teorii viz J. Jouanna, *Air*, *Miasma and Contagion*, in: týž, *Greek Medicine from Hippocrates to Galen. Selected Papers*, Leiden – Boston 2012, str. 121–136. [↑](#footnote-ref-42)
42. Viz např. Tadeáš Hájek, *Astrologica opuscula antiqua*, str. A2r–A3v a I1v, cit. in: V. Hladký, *Hagecius Hermeticus. Astrologické souvislosti vědeckého díla Tadeáše Hájka z Hájku*, in: *Dějiny vědy a techniky* XLIX (2016), 3, str. 148 n. a 153: „v některých převažuje povaha Slunce, v jiných povaha Měsíce, v jiných povaha Marsu, v jiných povaha Venuše. Martova hvězda tak uvádí do pohybu červenou žluč, Saturnova žluč černou. Síla Slunce přitahuje slunečné věci, Měsíc táhne vodu, morek, hlen a všechny měsíční věci, přičemž je tomu vůbec tak, že jednotlivé hvězdy vlévají (*infundunt*) prostřednictvím paprsků jednotlivým věcem, jim podřízeným a vůči nim analogickým, svou sílu a své vlastnosti. Odsud vyplynuly signatury starých myslitelů a obrazy vyryté a vtištěné do zlata a léčivých věcí, kterými konali obdivuhodná díla. A nejsou to věci neúčinné a pověrečné, pokud jsou ovšem užívány správně… astrolog přistupuje ke směsi hvězd stejně jako rozumný lékař ke skladbě léků.“ [↑](#footnote-ref-43)
43. Viz M. Ficino, *Disputatio contra iudicium astrologorum*, str. 68. [↑](#footnote-ref-44)
44. M. Ficino, *O životě podle nebes*,22. [↑](#footnote-ref-45)
45. Srv. F. A. de Armas, *Saturn in Conjuction. From Albumasar to Lope de Vega*, in: M. Ciavolella, A. A. Iannucci (vyd.), *Saturn from Antiquity to the Renaissance*, Toronto 1992, str. 151–172. [↑](#footnote-ref-46)
46. Srv. k tomu R. Clydesdale, ,*Jupiter Tames Saturnʻ. Astrology in Ficinoʼs Epistolae*, in: S. Clucas – P. Forshaw – V. Rees (vyd.), *Laus Platonici Philosophi: Marsilio Ficino and His Influence*, Leiden 2011, str. 123 nn. – Ficino se narodil 19. října 1433. V jeho horoskopu se ascendent nachází ve Vodnáři, jehož vládcem je Saturn, a též sám Saturn je v momentě narození právě v ascendentu. Viz Ficinův nedatovaný list Giovannimu Cavalcantimu, *Epistolae* III, in: *Op. omn.*, str. 731 n.; taktéž práce na svých komentářích k Plótinovi (tedy zřejmě i třetí z knih *O životě*) ukončil Marsilio Ficino v sobotu, tedy v den Saturnův, viz *Epistolae* VIII, in: *Op. omn.*, str. 914; G. Corsi, *Vita Marsilii Ficini*, in: R. Marcel, *Marsile Ficin* *(1433–1499)*, Paris 1958, *Appendice* I, XV, str. 685 n.; S. Beiweis, *Allmacht*, *Ohnmacht und Magie*,in: *Marsilio Ficino in Deutschland und Italien. Renaissance-Magie zwischen Wissenschaft und Literatur*, vyd. J. Eming, M. Dallapiazza, Wiesbaden 2017, str. 55–66, zde str. 57. [↑](#footnote-ref-47)
47. K tomuto tématu viz M. Žemla, *Marsilio Ficino a jeho metafyzika světla*,in: M. Ficino, *O Slunci. O světle*, str. 82 a M. Ficino, *O světle*, 1; k metafyzice lásky viz F. Karfík, *Lʼamour pour autrui et lʼamour de Dieu dans le De amore*, *de Marsile Ficin*, in: *Accademia. Revue de la societe de Marsile Ficin*, 7 (2005), str. 11–30. [↑](#footnote-ref-48)
48. M. Ficino, *O zdravém životě*,4. [↑](#footnote-ref-49)
49. Viz např. Haly Albohazen (Haly filius Abenragel = Abú al-Hasan Alí ibn Abí ar-Ridžál, 1016–1040), *De iudiciis astrorum* 1,4, kde je však Merkur ve vztahu k učencům spojován nikoli se Saturnem, nýbrž s Jupiterem. [↑](#footnote-ref-50)
50. M. Ficino, *O zdravém životě*,4. [↑](#footnote-ref-51)
51. Viz níže kap. „Přirozená magie“. [↑](#footnote-ref-52)
52. Podle J. Hankinse (*Ficino*, *Avicenna and the Occult Powers of the Rational Soul*, *in:* F. Maeroi, E. Scapparone [vyd.], *La magia nellʼEuropa moderna: Tra antica sapienza e filosofia naturale* I, Firenze 2003, str. 35–52) zná Ficino ještě ambicióznější koncepci magie, předpokládající moc lidské *ratio* nad přírodou a zahrnující také působení na vnější věci, již podává ve svém komentáři k *Zákonům* (asi 1470, tiskem 1484) a v *Platónské theologii* (asi 1474, tiskem 1482) a která čerpá z Avicennova pojetí možnosti nemateriální kauzace. Viz též D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic* *from Ficino to Campanella*, London 2000 (1. vyd. 1958), str. 45–53, 164. [↑](#footnote-ref-53)
53. M. Ficino, *O zdravém životě*,5–6. [↑](#footnote-ref-54)
54. Platón, *Phaedr.* 245a; *Theaet.* 144a–b; *De rep.* 503c–d. [↑](#footnote-ref-55)
55. Pseudo-Aristotelés, *Probl.* 30,1,953a. – K tomuto tématu viz S. Beiweis, *Allmacht*, *Ohnmacht und Magie. Saturn als Kippbild bei Marsilio Ficino*, in: *Marsilio Ficino in Deutschland und Italien. Renaissance-Magie zwischen Wissenschaft und Literatur*, vyd. J. Eming a M. Dallapiazza, Wiesbaden 2017, str. 55–66, zde str. 56. [↑](#footnote-ref-56)
56. Viz Démokritos, zl. B 17–18 Diels – Kranz; srv. Cicero, *De divinatione*, 1,37,80 a *De oratore*, 2,46,194. [↑](#footnote-ref-57)
57. M. Ficino, *O životě podle nebes*,2. [↑](#footnote-ref-58)
58. Viz C. B. Schmidt – Q. Skinner – E. Kessler – J. Kraye (vyd.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988, str. 285; S. Benassi, *Marsilio Ficino e il potere dellʼimmaginazione*, in: *I castelli di Yale* II/2 (1997), str. 1–18; A. Corrias, *Imagination and Memory in MArsilio Ficinoʼs Theory of the Vehicles of the Soul*, in: *The International Journal of the Platonic Tradition* 6 (2012), str. 81–114. [↑](#footnote-ref-59)
59. M. Ficino, *O životě podle nebes*,22. [↑](#footnote-ref-60)
60. M. Ficino, *O životě podle nebes*,22. [↑](#footnote-ref-61)
61. R. Klibansky – E. Panofsky – F. Saxl, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy*, *Religion and Art*, Nendeln 1979, str. 254 nn.; srv. S. Beiweis, *Allmacht*, *Ohnmacht und Magie*,str. 57 n. a 61. V jiné tradici a v jiných souřadnicích vidí dvojakost melancholie J. Söffner, *Die Macht der Melancholie.* *Boccaccio – Petrarca – Ficino – Machiavelli – Dürer – Castiglione*, in: I. Kasten (vyd.), *Machtvolle Gefühle*, Berlin 2010, str. 334–364. [↑](#footnote-ref-62)
62. M. Ficino, *O zdravém životě*,5. Ficino zde navazuje na spis *Practica* 15,2–3Antonia Guaineriho, vydaný později v Benátkách roku 1508 a 1517 pod titulem *Practica Antonii Guanierii Papiensis doctoris clarissimi et omnia opera*. [↑](#footnote-ref-63)
63. A. Guaineri, *Practica* 15,3. [↑](#footnote-ref-64)
64. M. Ficino, *O zdravém životě*,5. [↑](#footnote-ref-65)
65. M. Ficino, *O zdravém životě*,5. [↑](#footnote-ref-66)
66. K návaznosti pojmu *spiritus* na dobové umění destilace, S. Kodera, *The Art of the Distillation of „Spirits“ as a Technological Model for Human Physiology. The Case of Marsilio Ficino*, *Joseph Duchesne and Francis Bacon*, in: M. Horstmanshoff, H. King, C. Zittel (vyd.), *Blood*, *Sweat and Tears: The Changing Concepts of Physiology from Antiquity into Early Modern Europe*, Leiden – Boston 2012, str. 139–170 [↑](#footnote-ref-67)
67. M. Ficino, *O zdravém životě*,6. [↑](#footnote-ref-68)
68. Viz níže kap. „Následování hvězd“. [↑](#footnote-ref-69)
69. Srv. C. V. Kaske – J. R. Clark, *Introduction*, str. 15. [↑](#footnote-ref-70)
70. Srv. k tomu studie uvedené v pozn. xxx. [↑](#footnote-ref-71)
71. R. Clydesdale, ,*Jupiter Tames Saturnʻ*, str. 118 n.; srv. T. Katinis, *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino: il Consilio contro la pestilentia*, Roma 2007, str. 115 nn. [↑](#footnote-ref-72)
72. Srv. např. H. Hirai, *The New Astral Medicine*, in: B. Dooley (vyd.), *A Companion to Astrology in the Renaissance*, Leiden 2014, str. 267–286. [↑](#footnote-ref-73)
73. Viz U. Tröger, *Marsilio Ficinos Selbstdarstellung*, str. 212. [↑](#footnote-ref-74)
74. Srv. níže Ficinovo odmítnutí astrologie ve smyslu vědy, str. xxx. [↑](#footnote-ref-75)
75. Viz P. Whitfield, *Astrology. A History*, London 2001, str. 9 nn. („Babylonia: The dawn od astrology“); K. von Stuckrad, *Geschichte der Astrologie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2003, str. 35–70. [↑](#footnote-ref-76)
76. *Dopis Porfyriův Anebonu*, *Egypťanu*,in: Iamblichos, *O mystériích egyptských*, přel. J. Matoušek, Praha 1992, str. 67. Oba texty společně vydal Ficino roku 1497. [↑](#footnote-ref-77)
77. Viz níže, str. xxx. Specifický problém pak představuje toto dvojí pojetí v novoplatónské theúrgii, srv. E. R. Dodds, *Řekove a iracionálno*, Praha 2000, str. 275 nn.; R. Chlup, *Proklos*, Praha 2009. [↑](#footnote-ref-78)
78. Přičemž kombinace se u různých autorů mohou poněkud lišit. Srv. C. V. Kaske – J. R. Clark, *Introduction*, str. 33 n. [↑](#footnote-ref-79)
79. Srv. M. Quinlan-McGrath, *Influences. Art*, *Optics*, *and Astrology in the Italian Renaissance*, Chicago – London 2013, str. 1–7. K povaze astrologie jakožto racionálního teoretického i praktického přístupu ke světu v ideovém kontextu předmoderní Evropy srv. W. R. Newman – A. Grafton, *Introduction: The Problematic Status of Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*, in: tíž (vyd.), *Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*, Cambridge, MA 2001, str. 1–37, zde str. 1–14; k obecnému rozšíření víry v astrologii ve středověku a raném novověku srv. L. Thorndike, *The Place of Magic in the Intellectual History of Europe*, New York 1905, kap. 11–26; nově B. Dooley (vyd.), *A Companion to Astrology in the Renaissance*, Leiden – Boston 2014, zvl. str. 141–191 (W. Eamon, *Astrology and Society*), 193–232 (S. Vanden Broecke, *Astrology and Politics*) a 233–266 (Dooley, *Astrology and Science*). [↑](#footnote-ref-80)
80. Srv. M. Boenke, *Einleitung*, str. 21 n. [↑](#footnote-ref-81)
81. Viz E. Garin, *Astrologie in der Renaissance*, Frankfurt a.M. – New York 1997, str. 49 nn. Klasickým dílem k tomuto tématu je Albumasar, *De magnis conjunctionibus*, Augsburg 1489. [↑](#footnote-ref-82)
82. Srv. níže, str. xxx. K Ficinově důrazu na svobodnou vůli srv. C. V. Kaske – J. R. Clark, *Introduction*, str. 58 n. [↑](#footnote-ref-83)
83. Srv. zvl. G. Pico della Mirandola, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, II, 3–5 (Garin I,106–126). Název Pikových disputací je uváděn s různými obměnami; pod výše uvedeným titulem vydal spis E. Garin (Florencie 1946). [↑](#footnote-ref-84)
84. V jakém smyslu, to ponechme nyní stranou. Stručně lze snad říci, že astrologie pro Pika představuje jazyk umožňující názorně a analogicky vyjádřit duchovní skutečnosti na jiných rovinách. – K dataciviz časovou osu in: Pico della Mirandola, *De hominis dignitate / Über die Würde des Menschen*, lat.-dtsch., vyd. G. von der Gönna, Stuttgart 1997, str. 105 n. [↑](#footnote-ref-85)
85. Srv. Pico della Mirandola, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, II, 7 (Garin I,144) a 8 („*De indiligentia astrologorum nostrae aetatis*, *quae tanta est ut*, *etiam si vera esset astrologia*, *veri ipsi esse non possent*“) (Garin I,156). [↑](#footnote-ref-86)
86. Viz Paracelsus, *Volumen medicinae Paramirum*, in: *Sämtliche Werke. 1. Abteilung: Medizinische*, *naturwissenschaftliche und philosophische Schriften*, vyd. K. Sudhoff, München – Berlin 1922–1933, I, str. 179 n. [↑](#footnote-ref-87)
87. Srv. zvl. C. Kaske – *Ficinoʼs shifting attitude towards astrology in the De vita coelitus comparanda*, *the letter to Poliziano*, *and the Apologia to the Cardinals*, in: G. C. Carfagnini (vyd.), *Marsilio Ficino e il Ritorno di Platone*, Florence 1986, str. 371–381; D. P. Walker, *Marsilio Ficino and Astrology*, in: tamtéž, str. 341–349; P. A. Russell, *Ficinoʼs Consiglio contro la pestilentia in the European Tradition*, in: *Verbum. Analecta neolatina* 1 (1999), str. 86–97, zde str. 95 nn.; C. Vasoli, *Le débat sur lʼastrologie à Florence: Ficin*, *Pic de la Mirandole*, *Savonarole*, in: *Divination et controverses religieux en France au XVIe siècle*, Paris 1987, str. 19–33; G. Zanier, *La medicina astrologica e la sua teoria: Marsilio Ficino e i suoi critici contemporanei*, Roma 1977; E. Garin, *Astrologie in der Renaissance*,str. 87–108; týž, *History of Italian Philosophy* I, str. 266–270; O. Akopjan, *Астрология Марсилио Фичино и средневековая традиция*, in: *Диалог со временем* 49 (2014), str. 66–88; U. Tröger, *Marsilio Ficinos Selbstdarstellung*, str. 212; M. Allen, *The Platonism of Marsilio Ficino. A Study of His Phaedrus Commentary*, *Its Sources and Genesis*, Berkeley 1984, str. 183, pozn. 27. [↑](#footnote-ref-88)
88. Viz např. list Lorenzovi Medicejskému, in: M. Ficino, *Epistolae* VI, in: *Op. omn.*, str. 831, list Zenobiu Romanovi, *Epistolae* VII, in: *Op. omn.*, str. 857, nebo Pieru Filippovi Pandolfinimu, *Epistolae* X, in: *Op. omn.*, str. 918. [↑](#footnote-ref-89)
89. Text viz in: P. O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum* II, str. 11–76. Jak Kristeller připomíná (tamtéž I, str. cxxvi n.), řadu argumentů použil pak Ficino ve svých komentářích k Plótinovi, konkrétně ke „dvanácté knize“, tj. k *Enn.* 2,3. [↑](#footnote-ref-90)
90. M. Ficino, list Angelu Polizianovi z 20. srpna 1494, *Epistolae* XII, in: *Op. omn.*, str. 958. [↑](#footnote-ref-91)
91. M. Ficino, list Bernardu Bembovi ze 14. června 1477, *Epistolae* IV, in: *Op. omn.*, str. 771. [↑](#footnote-ref-92)
92. Viz C. V. Kaske – J. R. Clark, *Introduction*, str. 56. [↑](#footnote-ref-93)
93. M. Ficino, list Lorenzovi Medicejskému, in: M. Ficino, *Scritti sull’astrologia*, vyd. O. P. Faracovi, Milano 1999, str. 230. [↑](#footnote-ref-94)
94. Srv. A. Voss, *Introduction*, in: táž, *Marsilio Ficino*, Berkeley, CA 2006, str. 25 nn.; srv. E. Garin, *Astrologie in der Renaissance*, str. 88, 97. [↑](#footnote-ref-95)
95. Srv. C. V. Kaske – J. R. Clark, *Introduction*, str. 59. [↑](#footnote-ref-96)
96. Srv. např. M. Ficino, *Epistolae* VII, in: *Op. omn.*, str. 849 („Divina lex fieri a coelo non potest, sed forte significari“). [↑](#footnote-ref-97)
97. To je tématem Ficinova hlavního díla *Theologia Platonica* z roku 1474. [↑](#footnote-ref-98)
98. M. Ficino, *In Plotini epitomae*, *„Prooemium“*, in: *Op. omn.*, str. 1537. [↑](#footnote-ref-99)
99. Plótinos, *Enneades* II,3,1; 3,6; 3,7; 3,9. Srv. M. Ficino, *Theol. Plat.* IX,4, in: *Op. omn.*, str. 210 n. (Allen III,52); srv. E. Garin, *Astrologie in der Renaissance*, str. 104 n. [↑](#footnote-ref-100)
100. Viz D. J.-J. Robichaud, *Ficino on Force*, *Magic*, *and Prayers*,in: *Renaissance Quarterly* 70/1 (2017), str. 44–87, zde str. 68. [↑](#footnote-ref-101)
101. Viz L. Saif, *Between Medicine and Magic. Spiritual Aetiology and Therapeutics in Medieval Islam*, in: S. Bhyro, C. Rider (vyd.), *Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period*, Leiden – Boston 2017, str. 313–338, zde str. 317. [↑](#footnote-ref-102)
102. M. Ficino, *O životě podle nebes*,22. [↑](#footnote-ref-103)
103. M. Ficino, *O životě podle nebes*,1. Odtud pocházejí i následující citace. [↑](#footnote-ref-104)
104. Viz např. Ficinův list papeži Sixtovi, *Epistolae* VI, in: *Op. omn.*, str. 808 n.; srv. R. Clydesdale, ,*Jupiter Tames Saturnʻ*, str. 121; dále viz list o úkladech, jež nepřátelé strojili Pikovi: M. Ficino, *Epistolae* VIII, in: *Op. omn.*, str. 886n (*Letters of Marsilio Ficino*, sv. 7, str. 64 n.; srv. B. Copenhaver, *Studied as an Oration: Readers of Picoʼs Letters*, *Ancient and Modern*, in: S. Clucas – P. Forshaw – V. Rees [vyd.], *Laus Platonici Philosophi*, str. 170n). Viz též výše (str. xxx) list Polizianovi, v němž se Ficino zmiňuje o poeticko-symbolickém obsahu svých astrologických předpovědí. Srv. též C. V. Kaske – J. R: Clark, *Introduction*, str. 58 n. [↑](#footnote-ref-105)
105. V listě Martinu Prenningerovi z 12. června 1489 Ficino vysvětluje, jaká díla dostupná v latině počítá mezi platónská: „všechna díla“ Dionysia Areopagity, „mnohá z děl“ Augustinových, Boëthiovu *Consolatio philosophiae*, Apuleiův spis *De daemonibus*, Calcidiův komentář k *Timaiovi*, Macrobiův výklad *Scipionova snu*, Avicebronovo pojednání *De fonte vitae*, al-Fárábího *De causis*, jakož i mnoho z textů Jindřicha z Ghentu, Avicenny a Scota (Eriugeny?), dále pak Proklova *Elementa theologiae*, *De providentia* a *De fato*, Hermiův komentář k *Faidrovi*,Iamblichův spis *De Pythagorica secta*, Bessarionovu *Defensio Platonis* a „některé spekulace“ Mikuláše Kusánského. Viz M. Ficino, *Responsio petenti Platonicam instructionem et librorum numerum*, in:R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Outline of a Corpus Platonicum medii aevi*, Glückstadt – Hamburg 1939, str. 45–47, zde str. 46 n. [↑](#footnote-ref-106)
106. Viz M. Ficino, list Polizianovi, *Epistolae* XII, in: *Op. omn.*, str 958; novoplatónské schéma viz v *O světle*, 14; naproti tomu v *De amore* V,4, in: *Op. omn*., str. 1336 (Marcel 185) je řeč o „zrcadlech“ Boží tváře namísto o novoplatónských hypostazích (*Unus igitur Dei vultus tribus deinceps per ordinem positis lucet in speculis. Angelo*, *Animo. Corpore mundi*)*.* V tomto smyslu je i mysl (*mens*) „Božím zrcadlem“ (*speculum Dei*), viz M. Ficino, *De raptu Pauli*, in: *Op. omn.*, str. 964. [↑](#footnote-ref-107)
107. Viz M. Ficino, *In Plotinum (Multis de causis iudicium de futuris est difficillimum)*,in: *Op. omn.*, str. 1626. [↑](#footnote-ref-108)
108. P. O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum* II, str. 68: *astrologia non sit scientia*, *ut quantum astrologi metiuntur*, *tantum astrologi mentiantur … non est magna scientia astrologia*, *quia nec scientia est…* [↑](#footnote-ref-109)
109. Srv. M. Ficino, *O Slunci*, 1; M. Žemla, *Marsilio Ficino a jeho metafyzika světla*, str. 84 n. [↑](#footnote-ref-110)
110. M. Ficino, *O Slunci* 1, kde je text označen za „alegorické a anagogické cvičení ducha“; když Ficino v kap. 5 odkazuje na knihy *O životě* (konkrétně má na mysli *O životě podle nebes*,6) ohledně dalšího výkladu („o tom jsme však již dostatečně pojednali v knize *O životě*“), naznačuje tak patrně, že uvedená metoda je užita i tam. Podobně píše v listě Angelu Polizianovi z 20. srpna 1494, *Epistolae*,XII, in: *Op. omn.*, str. 958: „v knihách *O životě* i v knize *O Slunci* dosti svobodně mísím věci filosofické s poetickými…“. [↑](#footnote-ref-111)
111. K alegorické interpretaci Platóna u novoplatoniků viz např. J. Charrue, *Plotin*, *Lecteur de Platon*, Paris 1978; R. Chlup, *Proklos*, Praha 2009, str. 243–417; D. T. Runia, *Philo of Alexandria and The "Timaeus" of Plato*, Leiden 1986; týž, *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria*, Aldershot 1990. [↑](#footnote-ref-112)
112. Jak na podkladě Ficinových marginálií dokládá D. J.-J. Robichaud, *Ficino on Force*, *Magic*, *and Prayers*, str. 71. [↑](#footnote-ref-113)
113. Tento motiv rozvíjím v článku *Marsilio Ficinoʼs Allegorical Use of Optical Phenomena*, in: *Teorie vědy* 2020 (v tisku). [↑](#footnote-ref-114)
114. Srv. Z. Horský, *Koperník a české země. Soubor studií o renesanční kosmologii a nové vědě*, vyd. V. Hladký¨– T. Hermann – I. Lelková, Červený Kostelec 2011, str. 58–61, 76 nn., 83, 85, 90. Jestliže Ficino klade Slunce „do středu planet“, v kosmologickém smyslu, potom jedině jako prostřední sféru mezi ostatními sférami v rámci buď tzv. „chaldejského“ (či ptolemaiovského) systému (Měsíc, Merkur, Venuše, *Slunce*, Mars, Jupiter, Saturn), případně v rámci systému „egyptského“ (platónského) se započtením čtveřice živlů (země, voda, vzduch, oheň, Měsíc, *Slunce*, Venuše, Merkur, Mars, Jupiter, Saturn). Viz M. Ficino, *O Slunci*, 6. K Ficinovu heliocentrismu viz též M. Žemla, *Ficinova metafyzika světla*, str. 25–27, 86 n.. [↑](#footnote-ref-115)
115. M. Ficino, list Lorenzovi Medicejskému, in: M. Ficino, *Scritti sull’astrologia*, str. 230: *I corpi celesti non sono da cercare in alcun luogo esterno a noi: il cielo*, *infatti*, *è tutto dentro di noi*. Srv. O. P. Faracovi, *Man and Cosmos in the Renaissance:* ,*The Heavens Within Us‘ in a Letter by Marsilio Ficino*, in: *Diogenes* 52/3 (2005), str. 47–53; R. Clydesdale, ,*Jupiter Tames Saturnʻ*, str. 128. Viz též Ficinův list Giorgiu Antoniu Vespuccimu, *Epistolae*, in: *Op. omn.*, str. 806: „o svobodné radosti, již dle své volby získáváme od hvězd, které jsou v nás“ (*de libera felicitate*, *quam pro arbitrio a stellis*, *quae in nobis sunt adipiscimur*); srv. též M. Ficino, *De amore* VI,4, in: *Op. omn.*, str. 1343 (Marcel 204) (duše planet v našich duších); srv. A. Voss, *Marsilio Ficino*, str. 30. [↑](#footnote-ref-116)
116. Viz např. M. Ficino, *In Timaeum commentarium*, 38, in: *Op. omn.*, str. 1462. [↑](#footnote-ref-117)
117. Srv. Z. Horský, *Koperník a české země*,str. 76 n., 89; viz např. též M. Ficino, *Theol. Plat.* IV,1, in: *Op. omn*., str. 128 n. (Allen I,282 n.). [↑](#footnote-ref-118)
118. Srv. M. Ficino, *O životě podle nebes*,11; týž, *In Timaeum commentarium*, 38, in: *Op. omn.*, str. 1462; viz přeloženou pasáž v M. Žemla, *Marsilio Ficino a jeho metafyzika světla*, str. 54. [↑](#footnote-ref-119)
119. Srv. C. V. Kaske – J. R. Clark, *Introduction*, str. 43 n., 50 n.; k pojetí pneumatu u stoiků viz tamtéž, str. 55. [↑](#footnote-ref-120)
120. E. Garin, *Astrologie in der Renaissance*, str. 64. [↑](#footnote-ref-121)
121. F. Yatesová, *Giordano Bruno a hermetická tradice*, Praha 2009 (orig. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964). [↑](#footnote-ref-122)
122. Tak jej Ficino nazývá v dedikaci své knihy *O životě podle nebes*,. [↑](#footnote-ref-123)
123. „Tezí Yatesové“ a jejími ranými kritiky jsem se v této souvislosti zabýval v doslovu *Frances Yatesová a její dílo*, in: F. Yatesová, *Umění paměti*, Praha 2015, str. 437–461. [↑](#footnote-ref-124)
124. P. O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum* I, str. CLVII. [↑](#footnote-ref-125)
125. *Enn.* II,3 a III,1; kritiku viz např. in: *Enn.* III,2. P. O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum* I, str. CXXVII, CLVII–CLIX. [↑](#footnote-ref-126)
126. Viz též C. V. Kaske – J. R. Clark, *Introduction*, str. 25–29. Shrnutí diskuse o zdrojích spisu *De vita* viz in D. J.-J. Robichaud, *Ficino on Force*, *Magic*, *and Prayers*, str.45. [↑](#footnote-ref-127)
127. Tzv. *Oracula Chaldaica* jsou sbírkou údajných věštebných výroků z 2. stol. n.l., obsahujících platónské, pythagorejské, stoické a další motivy, jejichž zapisovatelem měl být jistý Julián Theúrg. Tyto fragmenty prvně uspořádal Michaél Psellos v 11. století; podruhé je v 15. století v jiné podobě shrnul a okomentoval jiný byzantský učenec, Gemisthos Pléthón, který je také přiřkl „perskému mágovi“ Zoroastrovi. Viz R. Majercik (vyd.), *The Chaldean Oracles*, Leiden – New York – Kobenhavn – Köln 1989. [↑](#footnote-ref-128)
128. Podle Ficina existuje jedna společná „dávná theologie“ (*prisca theologia*), jež se později rozdělila do dvou linií, reprezentovaných křesťanstvím a platonismem; jejich znovusjednocení je úkolem, jejž se Ficino mínil zhostit. Za otce celé tradice určil nejprve Herma Trismegista, který byl podle něj předchůdcem, příp. současníkem Mojžíše, po němž přišli Orfeus, Aglaofémus, Pythagoras a Platón (*Theol. Plat.* XVII,1, in: *Op. omn.*, str. 386; Allen VI,6); později však na počátek přesunul Zoroastra (*In Plotini epitomae*, *„Prooemium“*, in: *Op. omn.*, str. 1537). – Srv. Ch. Celenza, *Renesance Platónovy filosofie*, in: J. Hankins (vyd.), *Renesanční filosofie*, Praha 2011, str. 122; srv. W. J. Hanegraaf, *How Hermetic Was the Renaissance Hermetism?*, str. 182; S. Gentile – C. Gilly (vyd.), *Marsilio Ficino e il ritorno die Ermete Trismegisto*, Firenze 1999, str. 19–34. K různým výkladům, dobové kritice a implikacím *prisca philosophia* viz M. Mulsow, *Ambiguities of the Prisca Sapientia in Late Renaissance Humanism*, in: *Journal of the History of Ideas* 65/1 (2004), str. 1–13. [↑](#footnote-ref-129)
129. *Asclepius*,24, 37–38; česky *Asklépios*, přel. J. Hlaváček, Praha 2018, str. 87 n., 105–107; srv. tamtéž úvod J. Hlaváček – M. Žemla, *Hermetický dialog Asklépios a jeho recepce*, str. 11–16, 35–51. Vzhledem k tomu, že spis *Asclepius* se připisuje nejspíše Mariu Victorinovi (290–364 n.l.; viz *Asklépios*, str. 7), nemohl z něj o několik generací starší Plótinos (204–270 n.l.) reálně čerpat. [↑](#footnote-ref-130)
130. K vlivu *Asclepia* viz F. Yatesová, *Giordano Bruno*, str. 50 nn.; srv. k tomu D. J.-J. Robichaud, *Ficino on Force*, *Magic*, *and Prayers*, str.45–48. [↑](#footnote-ref-131)
131. Srv. zvl. D. J.-J. Robichaud, *Ficino on Force*, *Magic*, *and Prayers*, str.48, 50 nn., 57 (kde je jako bezprostřední zdroj kap. 16 o magických obrazech a moci nebes identifikována pasáž z *Enn.* IV,4,26–27), aj. [↑](#footnote-ref-132)
132. Srv. zvl. studie B. P. Copenhavera: *Hermes Trismegistus*, *Proclus*, *and the Question of a Theory of Magic in the Renaissance*, in: I. Merkel – A. Debus (vyd.), *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Washington 1989, str. 79–110; týž, *Hermes Trismegistus*;týž, *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic*, in: *Renaissance Quarterly*, 37, 1984, str. 523–554;týž,*Ennead‛ 4.3–5 in Ficino’s De vita coelitus comparanda*, in: G. C. Garfanini (vyd.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: studi e documenti*, I-II, Firenze 1986, str. 351–369; týž, *Iamblichus*, *Synesius and the Chaldean Oracles in Marsilio Ficinoʼs De vita libri tres: Hermetic Magic*, *or Neoplatonic Magic?*, in: J. Hankins – J. Monfasani – F. Purnell, jr. (vyd.), *Supplementum Festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Binghamton – New York 1987, str. 441–455. Dále srv. G. E. Szönyi, *The Hermetic Revival in Italy*, in: Ch. Partridge (vyd.), *The Occult World*, Abingdon – New York 2015, str. 51–73; W. J. Hanegraaf, *Beyond the Yates Paradigm*, in: *Aries*, 1/1, 2001, str. 5–37; M. Allen, *Marsilio Ficino*, *Hermes Trismegistus and the Corpus Hermeticum*, in: *New Perspectives on Renaisance Thought*, London 1990, str. 38–47. [↑](#footnote-ref-133)
133. Viz M. Boenke, *Einleitung*, str. 7. [↑](#footnote-ref-134)
134. #  Al-Kindí, *De radiis* 6, vyd. [M.-T. DʼAlverny](https://philpapers.org/s/M.%20-T.%20D%27alverny), [F. Hudry](https://philpapers.org/s/F.%20Hudry), in: [*Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*](https://philpapers.org/asearch.pl?pub=10160) 41 (1974), str. 141–259, zde str. 233–250; k al-Kindího znalosti Plótinovy *Enneady* IV,4 viz tamtéž, str. 166 n.

 [↑](#footnote-ref-135)
135. Srv. k tomu např. F. Yatesová, *Giordano Bruno*, str. 72 nn. [↑](#footnote-ref-136)
136. Viz M. Ficino, *O životě podle nebes*, „Slova Marsilia Ficina ke čtenáři následujícího díla“ a dále kap. 15 a „Apologie“. Takový postup jindy Ficino nazývá *confabulatio*, tedy „fabulováním“ s platónskými filosofy v jejich jazyce, když kupříkladu vykládá o sestupu duší do těl (*Theologia Platonica* XVIII,4), viz M. Boenke, *Einleitung*, str. 23 n. V úvodu svých knih *O Slunci* a *O světle* zase nabádá k jejich chápání ve smyslu alegorického, nikoli dogmatického výkladu. [↑](#footnote-ref-137)
137. Srv. např. P. Zambelli, *Lʼambigua natura della magia*, Milano 1991, str. 320. [↑](#footnote-ref-138)
138. Viz přehled in: D. J.-J. Robichaud, *Ficino on Force*, *Magic*, *and Prayers*, str.48 a pozn. 23, též str. 55. V této souvislosti se hovoří také o „technických hermetikách“, viz F. Ebeling, *Tajemství Herma Trismegista*, Praha 2009, str. 27. [↑](#footnote-ref-139)
139. Viz D. J.-J. Robichaud, *Ficino on Force*, *Magic*, *and Prayers*, str.59–61 a 75 (problematický status novoplatonismu). C. V. Kaske a J. R. Clark, *Introduction* str. 25, považují titul *de favore coelitus hauriendo* za odkaz k Plótinovi, *Enn.* IV,3,11. [↑](#footnote-ref-140)
140. Viz C. Moreschini, *LʼErmetismo del Rinascimeto da Marsilio Ficino a Ludovico Lazzarellli*, in: *Aries*, vol. 5, No. 1 (2005), str. 33–60. Viz české komentované vydání *Corpus Hermeticum*, vyd., kom. a přel. R. Chlup, Praha 2007. [↑](#footnote-ref-141)
141. Viz M. Ficino, *Xenocratis philosophi Platonici liber de morte*, *Praefatio*, in: *Op. omn.*, str. 1965. [↑](#footnote-ref-142)
142. Srv. M. Campanelli, *Premessa*, in: *Mercurio Trismegisto*, *Pimander sive de Potestate et Sapientia Dei*, vyd. M. Campanelli (*Ficinus Novus. Opere di Marsilio Ficino*, I), Torino 2011, str. X nn.; srv. W. J. Hanegraaf, *How Hermetic Was the Renaissance Hermetism?*, in: *Aries*, 15 (2015), str. 183 nn. [↑](#footnote-ref-143)
143. Jak upozorňuje D. J.-J. Robichaud, *Ficino on Force*, *Magic*, *and Prayers*, str., 73 n. a 78, Ficino si byl vědom pseudepigrafní povahy hermetických textů, o níž se zmiňuje Iamblichos v *De mysteriis*. Ke Casaubonovým předchůdcům ve věci kritického datování hermetik viz M. Mulsow (vyd.), *Das Ende des Hermetismus. Historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance*, Tübingen 2002.  [↑](#footnote-ref-144)
144. Viz např. B. P. Copenhaver, *Magic in Western Culture. From Antiquity to the Enlightement*, New York 2015, str. 101 a 103; týž, *Hermetica*, Cambridge 1992, str. xxxii. [↑](#footnote-ref-145)
145. Např. Ficinovy marginálie k jeho komentářům k Plótinovu pojednání o modlitbě kupodivu neobsahují odkazy k hermetickým textům, viz D. J.-J. Robichaud, *Ficino on Force*, *Magic*, *and Prayers*, str.72. [↑](#footnote-ref-146)
146. Srv. M. Ficino, *O nebeském životě* 1 a zvl. 13–15. O Proklově významu pro Ficina svědčí i to, že svůj hlavní spis *Theologia Platonica* pojmenoval podle jeho díla; viz R. Chlup, *Proclus*, Cambridge 2012, str. 283. [↑](#footnote-ref-147)
147. Viz D. J.-J. Robichaud, *Ficino on Force*, *Magic*, *and Prayers*, str.52. [↑](#footnote-ref-148)
148. Obecně k sympatetické magii srv. např. J. G. Frazer, *Zlatá ratolest*, Praha 1994, str. 18–48;W. Hanegraaf (vyd.), *Dictionary of Gnosis*, s.v. „Amulets“, str. 61; s.v. „Astrology II“, str. 111 n., aj. K Ficinovi srv. např. tamtéž, s.v. „Magic IV“, str. 732; E. Garin, *Astrologie in der Renaissance*, str. 101–104; A. Voss, *Marsilio Ficino*, str. 10–12. [↑](#footnote-ref-149)
149. M. Ficino, *O nebeském životě*, „Apologie“. [↑](#footnote-ref-150)
150. M. Ficino, *O nebeském životě* 15. [↑](#footnote-ref-151)
151. Viz G. Pico della Mirandola, *Apologia*, in: *Opera omnia*, vyd. Giovanni Francesco Pico della Mirandola, 1557–1573 (reprint Hildesheim 2005), str. 181, kde Pico mluví o magii démonické a magii přirozené, jako jejíž součást chápe, aspoň v určitém úhlu pohledu, také kabalu; ta je, jak opakovaně připomíná, zcela ve shodě s křesťanstvím, viz týž, *Conclusiones Cabalisticae … Christianam religionem maxime confirmantes*,in: *Opera omnia*, str. 107; *O důstojnosti člověka*, přel. D. Sanetrník, Praha 2005, str. 107. [↑](#footnote-ref-152)
152. M. Ficino, *O nebeském životě*, „Apologie“. [↑](#footnote-ref-153)
153. Viz odkazy in: C. V. Kaske a J. R. Clark, *Introduction*, str. 64. K novoplatónskému a Augustinovu pojetí „démona“ viz L. Karfíková, *Platonismus bez démonů*, in: táž, *Čas a řeč*, Praha 2007, str. 68–87 (daimóni jako prostředníci u Apuleia, str. 79; negativní kontext v křesťanství, str. 82; ambivalentní pojetí daimóna u některých novoplatoniků, str. 85 n.). [↑](#footnote-ref-154)
154. V tomto smyslu se objevuje v knize *O zdravém životě*,6 a možná i tam, kde je řeč o vyhánění daimónů/démonů v knize *O životě podle nebes*,(kap. 8, 14, 15). Jak připomínají C. V. Kaske a J. R. Clark, *Introduction*, str. 62, v křesťanském kontextu se pozitivnímu novoplatónskému pojetí daimóna blíží pojem strážného anděla; v neutrálním smyslu jsou pak vnímány také duše či andělské bytosti, jež jsou strůjci nebeských pohybů a k nimž je dokonce i podle Tomáše Akvinského možné se obracet v modlitbě. K sedmeru božstev či andělů, pohybujícím hvězdami, srv. M. Ficino, *De amore* VI,4, in: *Op. omn.*, str. 1343 (Marcel 203–205). [↑](#footnote-ref-155)
155. Tomáš Akvinský, *Summa contra gentiles* III,92 a 104–106; cit. in: C. V. Kaske – J. R. Clark, *Introduction*, str. 44 a pozn. 18, též str. 61. [↑](#footnote-ref-156)
156. K Ficinově recepci pythagoreismu viz Ch. Celenza, *Pythagoras in the Renaissance. The Case of Marsilio Ficino*, in: *Renaissance Quarterly* 52/3 (1999), str. 667–711. [↑](#footnote-ref-157)
157. M. Ficino, *O životě podle nebes*,17. [↑](#footnote-ref-158)
158. Viz např. M. Ficino, *O životě podle nebes*,1, cit. výše, str. xxx. K Ficinovu pojetí daimónů viz *Theol. Plat.* XVIII;srv. M. Boenke, *Einleitung*, str. 23 n.; C. V. Kaske – J. R. Clark, *Introduction*, str. 59–70. [↑](#footnote-ref-159)
159. M. Ficino, *Theol. Plat.* XVIII,4, in: *Op. omn.*, str. 404 n. (Allen VI,102–110). [↑](#footnote-ref-160)
160. Srv. M. Boenke, *Einleitung*, str. 24. [↑](#footnote-ref-161)
161. Srv. M. Ficino, *O životě podle nebes*,26. [↑](#footnote-ref-162)
162. M. Ficino, *O životě podle nebes*,1. [↑](#footnote-ref-163)
163. Srv. C. V. Kaske – J. R. Clark, *Introduction*, str. 69. [↑](#footnote-ref-164)
164. Viz M. Ficino, *De amore* I,3, in: *Op. omn*., str. 1321 (Marcel 139) a verzi, v níž figuruje též *natura*, v *De amore* II,3, in: *Op. omn*., str. 1324 (Marcel 148); viz dále týž, *Theol. Plat.* I,1–6; srv. Ch. Celenza, *Renesance Platónovy filosofie*, str. 125; M. Allen, *Ficinoʼs Theory of the Five Substances and the Neoplatonistsʼ Parmenides*, in: *The Journal of Medieval & Renaissance Studies*, 12 (1982), str. 19–44. [↑](#footnote-ref-165)
165. M. Ficino, *Theol. Plat.* III,2, in: *Op. omn.*, str. 119–121 (Allen I,230–246); *O světle*, 11, níže str. xxx;srv. P. O. Kristeller, *Osm filosofů italské renesance*, Praha 2007, str. 52; Ch. Celenza, *Renesance Platónovy filosofie*, str. 125 n.; k inspiraci Proklem srv. M. Allen – J. Hankins, *Introduction*, in: Allen I,xv; viz též M. Allen, *Ficinoʼs Theory of the Five Substances*, str. 33 n. [↑](#footnote-ref-166)
166. M. Ficino, *O Slunci*, 6; týž, *Le divine lettere del gran Marsilio Ficino tradotte in lingua toscana da Felice Figliucci senese*, Vinegia 1546–1548 (reprint vyd. S. Gentile, Roma 2001), str. 731. [↑](#footnote-ref-167)
167. K myšlence oživených nebes srv. *Asclepius* 1–3 (česky *Asklépios*, str. 57–61) a *Corpus Hermeticum* 21; viz C. V. Kaske – J. R. Clark, *Introduction*, str. 44 a pozn. 18. [↑](#footnote-ref-168)
168. Viz podrobněji, s uvedením odkazů in: M. Žemla, *Marsilio Ficino a jeho metafyzika světla*, str. 27–30. [↑](#footnote-ref-169)
169. M. Ficino, *Theol. Plat.* XIII,2; viz in: J. Hankins, *Ficino*, *Avicenna and the Occult Powers of the Rational Soul*, str. 38. [↑](#footnote-ref-170)
170. M. Ficino, *O životě podle nebes*,1, 3 aj. [↑](#footnote-ref-171)
171. Srv. C. V. Kaske – J. R. Clark, *Introduction*, str. 27, 44 n. Věcně lze ale *spiritus mundi* chápat jako jednu z variací na pojem *anima mundi*, jenž byl vykládán různě; srv. H. Hirai, *Earthʼs Soul and Spontaneous Generation. Fortunio Licetiʼs Criticism of Ficinoʼs Ideas on the Origin of Life*, in: S. Clucas – P. Forshaw – V. Rees (vyd.), *Laus Platonici Philosophi*, str. 273–299. [↑](#footnote-ref-172)
172. C. V. Kaske – J. R. Clark, *Introduction*, str. 60. [↑](#footnote-ref-173)
173. Viz níže, str. xxx. Srv. S. Matton, *Marsile Ficin et lʼalchimie*, *sa position*, *son influence*, in: *Alchimie et philosophie*, J.-C. Margolin – S. Matton (vyd.), Paris 1993, str. 123–192; P. Forshaw, *Marsilio Ficino and the Chemical Art*, in: S. Clucas – P. Forshaw – V. Rees (vyd.), *Laus Platonici Philosophi. Marsilio Ficino and His Influence*, str. 249–272;H. Gitti, *Between Magic and Magnetism. Brunoʼs Cosmology at Oxford*, in: táž, *Esays on Giordano Bruno*, Princeton – Oxford 2011,str. 17–39, zde str. 19. [↑](#footnote-ref-174)
174. Viz M. Ficino, *O světle*, 9, 11 a 17; týž, *O životě podle nebes*,11. [↑](#footnote-ref-175)
175. M. Ficino, *O životě podle nebes*,1. [↑](#footnote-ref-176)
176. Viz E. R. Dodds, *Řekové a iracionálno*, Praha 2000,str.275 nn.; k Proklovi srv. R. Chlup, *Proklos*, Praha 2009. K renesančnímu a Ficinovu pojetí matérie srv. B. P. Copenhaver – Ch. B. Schmitt, *A History of Western Philosophy: 3. Renaissance Philosophy*,Oxford – New York 1992, str. 150; S. Kodera, *Narcissus*, *Divine Gazes and Bloody Mirrors: the Concept of Matter in Ficino*, in: J. B. Allen – V. Rees – M. Davies (vyd*.*), *Marsilio Ficino*, str. 285–306; týž, *Matter as a Mirror: Marsilio Ficino and Renaissance Neoplatonism*, in: týž, *Disreputable Bodies: Magic*, *Medicine*, *and Gender in Renaissance Natural Philosophy*, Toronto 2010, str. 47–110. [↑](#footnote-ref-177)
177. Viz L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science* I, New York – London 1923, str. 310 nn.; viz C. V. Kaske – J. R. Clark, *Introduction*, str. 52. [↑](#footnote-ref-178)
178. Naproti tomu podle Iamblicha zahrnuje vzestupný žebřík úroveň duší, héroů, daimónů, andělů i bohů, při jejichž zjeveních „přicházejí duše theúrgů, je vyvolávajících, do takového stavu, že přijímají jakousi znamenitou a vše převyšující dokonalost … dostává se jim božské lásky a nepopsatelné blaženosti“ (*De myst.* 2,9; *O mystériích egyptských*, str. 75). [↑](#footnote-ref-179)
179. Proklos, *O hieratickém umění podle Řeků* (cit. z nevydaného překladu R. Chlupa). Ficino tento kratičký, v podstatě jednostránkový text přeložil pod názvem *Opus Procli de sacrificio et magia* a hojně z něho čerpal, viz níže odkazy v poznámkách k překladu. [↑](#footnote-ref-180)
180. Srv. A. Voss, *Marsilio Ficino*, str. 11; E. Garin, *Astrologie in der Renaissance*, str. 101–104; srv. též T. Nejeschleba, *The Theory of Sympathy and Antipathy in Wittenberg in the 16th Century*, in: *Philosophica*, 7, 2006, str. 81–91. – Viz zvl. M. Ficino, *Theol. Plat.* X,2. [↑](#footnote-ref-181)
181. Viz překlad inkriminované pasáže in: F. Yatesová, *Giordano Bruno*, str. 72. [↑](#footnote-ref-182)
182. Plótinos, *Enn.* IV,3,11. [↑](#footnote-ref-183)
183. M. Ficino, *O životě podle nebes*,14. [↑](#footnote-ref-184)
184. M. Ficino, *O životě podle nebes*,26. [↑](#footnote-ref-185)
185. *Asclepius* 37–38, srv. též 23–24 (česky *Asklépios*, str. 107 n., 86 n.). [↑](#footnote-ref-186)
186. M. Ficino, *O životě podle nebes*,1. [↑](#footnote-ref-187)
187. Srv. C. V. Kaske – J. R. Clark, *Introduction*, str. 52 n. [↑](#footnote-ref-188)
188. Srv. *Picatrix* II,1, str. 32: *omnes sapientes in hoc sunt concordati*, *quod planete habent influentias et vires in hoc mundo quibus omnia … alterantur motu planetarum in signis … radices magice sunt motus planetarum*. [↑](#footnote-ref-189)
189. Al-Kindí, *De radiis* 7–8, str. 250–253; viz D. Lindberg, *Alkindiʼs Critique of Euclid*, str. 470 n., pozn. 9; týž, *The Genesis of Keplerʼs Theory of Light*, str. 13; E. Garin, *Astrologie in der Renaissance*, str. 69 a 167 n. [↑](#footnote-ref-190)
190. M. Ficino, *O životě podle nebes*,18. Viz místa u Tomáše cit. in: B. P. Copenhaver, ,*Enneadʻ 4.3-5 in Ficinoʼs De vita*, in: G.-C. Garfagnini (vyd.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Firenze 1986, str. 352, pozn. 2. [↑](#footnote-ref-191)
191. O tom, že Ficino *Picartrix* nejen znal, ale také jej využíval při psaní spisu *O životě podle nebes*,, svědčíjeho nevydaný list Filippu Valorimu (jemuž je věnován spis *O dlouhém životě*,a zmíněn je také v úvodu ke třetímu z textů); viz D. Del Corno Branca, *Un discepolo di Poliziano: Michele Acciari*, in: *Lettere italiane*, 28 (1976), str. 470–471. K Ficinově inspiraci tímto spisem viz též F. Yatesová, *Giordano Bruno*, str. 58 nn.; D. J.-J. Robichaud, *Ficino on Force*, *Magic*, *and Prayers*, str.58 n.; P. O. Kristeller, *Marsilio Ficino and His Work after Five Hundred Years*,Florence 1987, str. 9; C. V. Kaske a J. R. Clark, *Introduction*, str. 46 se domnívají, že *Picatrix* „byl vlivný, ale nikoli hlavní zdroj“ Ficinovy přirozené magie. [↑](#footnote-ref-192)
192. *Picatrix* III,5, str. 106. [↑](#footnote-ref-193)
193. E. Garin, *Astrologie in der Renaissance*, str. 70. [↑](#footnote-ref-194)
194. *Picatrix* IV,3, str. 188 n.; český překlad úryvku viz in: F. Yatesová, *Giordano Bruno*, str. 62 n. [↑](#footnote-ref-195)
195. K následujícímu viz *Picatrix* III,5, str. 103. Srv. Garin, *Astrologie in der Renaissance*, str. 72 a 79. Jestliže uvedená témata v něčem upomínají na Pikovu řeč *O důstojnosti člověka*, stojí za zmínku, že i on měl *Picatrix* ve své knihovně; viz tamtéž, str. 74; P. Kibre, *The Library of Pico della Mirandola*, New York 1936, str. 263. [↑](#footnote-ref-196)
196. *Picatrix* II,1, str. 32 n. [↑](#footnote-ref-197)
197. Srv. B. P. Copenhaver, *Magic in Western Culture*, str. 57, 254. – I takové interpretace ale *Picatrix* dovoluje. Za médium působení astrálních sil a jejich přijímání prostřednictvím magických přípravků a kuřidel označuje jeho autor (poté, co se dotkl lékařského aspektu pojmu *spiritus*) vzduch (*Picatrix* III,5, str. 104; viz velmi podobně M. Ficino, *O životě podle nebes*,20; srv. C. V. Kaske – J. R. Clark, *Introduction*, str. 50) a výslovně je jako médium magického působení zmíněn i *spiritus*. Ten leží mezi intelektem a matérií, tedy na místě novoplatónské duše – nebo jak je řečeno jinde, mezi první matérií (první formou) a intelektem na jedné straně a mezi „přirozeností nebes“ a živly na straně druhé (*Picatrix* I,7, str. 28; druhé rozdělení, obsahující dvojí *spiritus*, vyšší a nižší, viz tamtéž IV,1, str. 174; srv. F. Yatesová, *Giordano Bruno*, str. 59 n.). [↑](#footnote-ref-198)
198. M. Ficino, *O životě podle nebes*,4. [↑](#footnote-ref-199)
199. M. Ficino, *O životě podle nebes*,11. [↑](#footnote-ref-200)
200. M. Ficino, *O životě podle nebes*,12. [↑](#footnote-ref-201)
201. M. Ficino, *O životě podle nebes*,20. [↑](#footnote-ref-202)
202. Al-Kindí, *De radiis* 6, zvl. str. 236. Srv. C. V. Kaske – J. R. Clark, *Introduction*, str. 51. [↑](#footnote-ref-203)
203. M. Ficino, *Theol. Plat.* VII,1, in: *Op. omn.* str. 173 (Allen 2,214). Ficino jinde nazývá duši neviditelným světlem a světlo viditelnou duší, viz *Theol. Plat.* VIII,13, in: *Op. omn*., str. 197 (Allen 2,346). [↑](#footnote-ref-204)
204. Srv. *Picatrix* III,5, str. 106. [↑](#footnote-ref-205)
205. K těmto řadám viz zvl. M. Ficino, *Theol. Plat.* X,2. [↑](#footnote-ref-206)
206. Jak ovšem poznamenávají C. V. Kaske a J. R. Clark, *Introduction*, str. 66, Ficino občas tuto hranici *de facto* překračuje. Jak poznamenává B. P. Copenhaver, *Magic in Western Culture*,str. 452: „Cíle dokonalé theúrgie podle Iamblicha byly nutně hyperkosmické. Jestliže byl snad platonik ve Ficinově nitru v pokušení tuto úžasnou stezku následovat ve své magii, křesťan v něm se musel chvět před směřováním k takovým výšinám…“ [↑](#footnote-ref-207)
207. M. Ficino, *O životě podle nebes*,1. [↑](#footnote-ref-208)
208. #  Viz S. Farmer, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486): The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, Tempe 1998.

 [↑](#footnote-ref-209)
209. R. Klibansky – E. Panofsky – F. Saxl, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy*, *Religion and Art*, London 1964, str. 262; A. Wittstock, *Melancholia translata. Marsilio Ficinos Melancholie-Begriff im deutschsprachigen Raum des 16. Jahrhunderts*, Göttingen 2011, str. 72–74. [↑](#footnote-ref-210)
210. M. Ficino, *O životě podle nebes*,5. [↑](#footnote-ref-211)
211. M. Ficino, *O životě podle nebes*,5. [↑](#footnote-ref-212)
212. M. Ficino, *O životě podle nebes*,6. [↑](#footnote-ref-213)
213. Viz M. Ficino, *O životě podle nebes*,11, viz výše citaci na str. xxx. [↑](#footnote-ref-214)
214. M. Ficino, *O životě podle nebes*,15; srv. tamtéž 18; „Apologie“: „Marsilio neschvaluje magii či obrazy, nýbrž popisuje je při výkladu Plótina.“ [↑](#footnote-ref-215)
215. M. Ficino, *O životě podle nebes*,18 a 20. Tyto vyryté znaky se nazývají *characteres*, což je samo odvozeno z řeckého *charassó* tedy „vyrývám“. [↑](#footnote-ref-216)
216. M. Ficino, *O životě podle nebes*,13. [↑](#footnote-ref-217)
217. M. Ficino, *O životě podle nebes*,11. [↑](#footnote-ref-218)
218. Srv. D. J.-J. Robichaud, *Ficino on Force*, *Magic*, *and Prayers*, str.64 n.; A. Voss, *ORPHEUS REDIVIVUS: The Musical Magic of Marsilio Ficino*, in: J. B. Allen – V. Rees – M. Davies (vyd.), *Marsilio Ficino*, str. 227–241. [↑](#footnote-ref-219)
219. Ficino přeložil orfické hymny roku 1462, ale patrně z obavy, že by byl nařknut z oživování kultu pohanských bohů, je nikdy nevydal. Viz M. Ficino, *Op. omn.*, str. 933, další odkazy viz in: A. Voss, *ORPHEUS REDIVIVUS*, str. 227 a pozn. 2 a 3. K Ficinově až božské dovednosti, jíž poráží samotného Apollóna, srv. zprávu dobového svědka Joanna Antonia Campana in P. O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum* II, str. 230 (list XXVI). [↑](#footnote-ref-220)
220. M. Ficino, *O životě podle nebes*,21. [↑](#footnote-ref-221)
221. Viz Cosimův list Ficinovi, in: Ficino, *Epistolae*,I, in: *Op. omn.*, str. 608; k dalším relevantním listům viz U. Tröger, *Marsilio Ficinos Selbstdarstellung*, str. 71, pozn. 163. Jaký účinek Cosimo očekával od zpěvů Orfeových, může napovědět socha Orfea, jenž svým zpěvem očaroval pekelného psa Kerbera, která je umístěna ve dvoraně medicejské vile ve Florencii, v tzv. Palazzo Medici Riccardi na někdejší via Larga (dnešní via Cavour). [↑](#footnote-ref-222)
222. Pico della Mirandola, *Concl.* *secundum propriam opinionem de modo intelligendi hymnos Orphei* 2 a 7, in: S. Farmer, *Syncretism in the West*,str. 504 a 506 [↑](#footnote-ref-223)
223. Pico della Mirandola, *Concl.* *secundum propriam opinionem de modo intelligendi hymnos Orphei* 3, in: S. Farmer, *Syncretism in the West*,str. 504. [↑](#footnote-ref-224)
224. M. Ficino, *O životě podle nebes*,21. [↑](#footnote-ref-225)
225. Srv. C. V. Kaske – J. R. Clark, *Introduction*, str. 55. [↑](#footnote-ref-226)
226. M. Ficino, *O životě podle nebes*,, 21. K pojmu *imitatio astrorum* srv. M. Bergengruen, *Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur. Himmlische und natürliche Magie bei Paracelsus*, *im Paracelsismus und in der Barockliteratur (Scheffler*, *Zesen*, *Grimmelshausen)*, Hamburg 2007. [↑](#footnote-ref-227)
227. K této platónsko-augustinovské teleologii u Ficina srv. A. Palmer, *Lux Dei. Ficino and Aquinas on the Beatific Vision*, in: *Memini* 6 (2002), str. 129–152, zde str. 129 nn. [↑](#footnote-ref-228)
228. M. Ficino, list Antoniu Canisianovi (nedat.), *Epistolae* I, in: *Op. omn.*, str. 651 („De musica“); viz A. Voss, *ORPHEUS REDIVIVUS*,str. 234 n. a pozn. 36. [↑](#footnote-ref-229)
229. Srv. A. Collins, *The Secular is Sacred. Platonism and Thomism in Marsilio Ficinoʼs Platonic Theology*, The Hague 1974. [↑](#footnote-ref-230)
230. M. Ficino, *O Slunci*, 11; týž *De amore* IV,4 (*lumen naturale sive ingenitum*, *divinum alterum et infusum*); IV,2 (*lumen ingenitum et infusum*). [↑](#footnote-ref-231)
231. Viz M. Žemla, *Ficino in the light of alchemy. Heinrich Khunrathʼs use of Ficinian metaphysics of light*, in: J. F. Finamore – T. Nejeschleba (vyd.), *Platonism and its Legacy*, Lydney 2019, str. 281–295, zde str. 291 n. Pasáží, na něž bychom zde mohli odkázat, je bezpočtu. [↑](#footnote-ref-232)
232. M. Ficino, *Theol. Plat.* I, „Prooemium“, in: *Op. omn.*, str. 78 (Allen I,10). [↑](#footnote-ref-233)
233. Viz *De amore* IV,4 n., přel. F. Karfík (v tisku). [↑](#footnote-ref-234)
234. Srv. A. Palmer, *Lux Dei*,str. 152; D. J.-J. Robichaud, *Ficino on Force*, *Magic*, *and Prayers*,str. 79. [↑](#footnote-ref-235)
235. J. Hankins, *Monstrous Melancholy. Ficino and the Physiological Causes of Atheism*, in: S. Clucas – P. Forshaw – V. Rees (vyd.), *Laus Platonici Philosophi: Marsilio Ficino and his Influence*, Leiden 2011, str. 25–43. [↑](#footnote-ref-236)
236. J. Hankins, *Monstrous Melancholy*, str. 42. [↑](#footnote-ref-237)
237. Tamtéž, str. 33 nn. K Lucretiovu vlivu na Ficina viz H. Hirai, *Concepts of Seeds and Nature in Marsilio Ficino*, in: J. B. Allen – V. Rees – M. Davies (vyd.), *Marsilio Ficino*,str. 283 n. [↑](#footnote-ref-238)
238. M. Ficino, *Theol. Plat.* XIV,10, in: *Op. omn.*, str. 321 (Allen IV,306). [↑](#footnote-ref-239)
239. M. Ficino, *O dlouhém životě*,23. [↑](#footnote-ref-240)
240. M. Ficino, *O životě podle nebes*,23. [↑](#footnote-ref-241)
241. Srv. M. Žemla, *Marsilio Ficino a jeho metafyzika světla*, str. 25–27; srv. T. Katinis, *Lʼeliocentrismo di Marsilio Ficino nel Libro dellʼamore e nel De sole*, in: *Itinerari* 2 (2001), str. 73–90. K Ficinovu „významovému heliocentrismu“ viz Z. Horský, *Koperník a české země*, str. 58–61, 76 nn., 83, 85, 90. [↑](#footnote-ref-242)
242. M. Ficino, *O světle* 7 a 10. [↑](#footnote-ref-243)
243. M. Ficino, *O dlouhém životě*,4. [↑](#footnote-ref-244)
244. Tato pasáž jako by odkazovala k mystickému tanci tzv. vířících dervišů, jejichž zakladatelem byl Džaláluddín Rúmí ve 13. století. Zda měl Ficino o těchto praktikách povědomost, mi není známo. [↑](#footnote-ref-245)
245. M. Ficino, *O životě podle nebes*,11. [↑](#footnote-ref-246)
246. M. Ficino, *O životě podle nebes*,16 a 17. [↑](#footnote-ref-247)
247. Podle aristotelské teorie se hvězdy skládají z pátého živlu, kvintesence, která není v podměsíčním světě přítomna. Ficino však chápe sublunární a supralunární oblasti jako homogenní a – inspirován Janem z Rupescissy a jeho pojednáním o kvintesencích – vkládá kvintesenci do pozemských věcí. Tato teorie nalezla v další době odezvu v oblasti alchymie (viz níže, str. xxx). [↑](#footnote-ref-248)
248. M. Ficino, *O dlouhém životě*,14. [↑](#footnote-ref-249)
249. M. Ficino, *O životě podle nebes*,19. [↑](#footnote-ref-250)
250. M. Ficino, *O dlouhém životě*,19. [↑](#footnote-ref-251)
251. M. Ficino, *O dlouhém životě*,21. [↑](#footnote-ref-252)
252. M. Ficino, *O životě podle nebes*,22. [↑](#footnote-ref-253)
253. K tématu zbožštění duše se Ficino obrací zvláště v dialogu *De amore*, viz k tomu C. Vasoli, *Il De amore e lʼitinerario della deificatio*, in: *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli 1988, str. 76–117. [↑](#footnote-ref-254)
254. M. Ficino, *O životě podle nebes*,22. [↑](#footnote-ref-255)
255. M. Ficino, *O životě podle nebes*,22. [↑](#footnote-ref-256)
256. M. Ficino, *Theol. Plat.* 13,3, in: *Op. omn.*, str. 296 (Allen IV,170). [↑](#footnote-ref-257)
257. Viz *Tim*. 90d; srv. *Rep*. VII,527d; *Epinomis* 978d. [↑](#footnote-ref-258)
258. Je zde nepodstatné, že Ficino rozlišuje několik nebes, totiž 1. nebe planet (*regiones planetarum*), 2. hvězdnou oblohu (*siderum firmamentum*) a 3. křišťálové (*crystallinum*) nebe, viz M. Ficino, *De raptu Pauli*, in: *Op. omn.*, str. 936. [↑](#footnote-ref-259)
259. M. Ficino, *O Slunci* 3. [↑](#footnote-ref-260)
260. M. Ficino, *O Slunci* 12. [↑](#footnote-ref-261)
261. M. Ficino, *O světle* 16. [↑](#footnote-ref-262)
262. M. Ficino, *De raptu Pauli*, in: *Op. omn.*, str. 950. [↑](#footnote-ref-263)
263. M. Ficino, *Theol. Plat.* 7,1, in: *Op. omn.*, str. 173 (Allen II,214).; srv. *Theol. Plat.* 6,2, in: *Op. omn.*, str. 162(Allen II,154). [↑](#footnote-ref-264)
264. M. Ficino, *Theol. Plat.* 6,2, in: *Op. omn.*, str. 161 (Allen II,150). [↑](#footnote-ref-265)
265. M. Ficino, *In Timaeum commentarium*,38, in: *Op. omn.*, str. 1462. [↑](#footnote-ref-266)
266. M. Ficino, *O světle*, 17; viz výše, str. xxx. Celkově k Ficinově metafyzice světla viz M. Žemla, *Marsilio Ficino a jeho metafyzika světla*. [↑](#footnote-ref-267)
267. M. Ficino, *In Charmidem … epitome*, in: *Op. omn.*, str. 1305; srv. týž, *In Cratylum … epitome*, in: *Op. omn.*, str. 1312. [↑](#footnote-ref-268)
268. K následujícímu viz C. Catà, *Lʼidea di ʻanima stellataʼ nel quattrocento fiorentino. Andrea da Barberino e la teoria psico-astrologica di Marsilio Ficino*, in: *Bruniana & campaneliana* XVI, 2 (2010), str. 629–639. [↑](#footnote-ref-269)
269. Srv. C. Catà, *Lʼidea di ʻanima stellataʼ*, str. 635. [↑](#footnote-ref-270)
270. M. Ficino, *O životě podle nebes*,19. [↑](#footnote-ref-271)
271. Tamtéž. [↑](#footnote-ref-272)
272. Srv. k tomu obecně F. Yatesová, *Umění paměti*, Praha 2015. [↑](#footnote-ref-273)
273. M. Ficino, *O životě podle nebes*,19. [↑](#footnote-ref-274)
274. Jde o jeden z typických příkladů Ficinovy alegorické interpretace fyzikálních, konkrétně optických fenoménů. Viz výše, pozn. xxx [64]. [↑](#footnote-ref-275)
275. M. Ficino, *O životě podle nebes*,17. [↑](#footnote-ref-276)
276. Viz P. O. Kristeller, *Marsilio Ficino and the Roman Curia*, in: týž, *Studies in Renaissance Thought and Letters* IV, Řím 1996, str. 265–280, zde str. 275 nn. Diskusi o Ficinově *Apologii* a kritických bodech jeho tří knih *O životě* se obšírně věnují C. V. Kaske – J. R. Clark, *Introduction*, str. 55–70. [↑](#footnote-ref-277)
277. M. Ficino, *O životě podle nebes*,, „Úvod“. [↑](#footnote-ref-278)
278. Viz k tomu A. Wittstock, *Melancholia translata*, str. 112 a 115 nn., kde jsou uvedeny i některé konkrétní příklady dobové lékařské literatury (J. U. Surgant, *Regiment studiosorum*, 1502; W. von Grevenbroich alias Menapius, *De ratione victus* *salubris*,1540;W. Ryff, *Spiegel der Gesundheyt*, 1544, aj.). Ozvuk Ficinových receptů se objevil např. i v knize *O zachování dobrého zdraví* od německého humanisty Heinricha Rantzaua, jehož text do češtiny převedl lékař Adam Huber z Riesenpachu a vydal jej Daniel Adam z Veleslavína roku 1587 (viz výše, pozn. xxx). [↑](#footnote-ref-279)
279. A. Wittstock, *Melancholia translata*, str. 109. [↑](#footnote-ref-280)
280. Cit. in: A. Wittstock, *Melancholia translata*, str. 95. [↑](#footnote-ref-281)
281. Viz A. Wittstock, *Melancholia translata*, str. 108. [↑](#footnote-ref-282)
282. Jde o knihu George Abbotta *The Reasons Which Doctour Hill Hath Brought*, *for the Upholding of Papistry* z roku 1604, viz H. Gatti, *Essays on Giordano Bruno*, Princeton – Oxford 2011, str. 18 nn. [↑](#footnote-ref-283)
283. Viz E. Rybka, *The Influence of the Cracow Intellectual Climate at the End of the Fifteenth Century upon the Origin of the Heliocentric System*, in: *Vistas in Astronomy*, 9, 1967, str. 165–169; cit. in: Z. Horský, *Koperník a české země*, str. 85 a 90 n.; F. Yatesová, *Giordano Bruno*, str. 160–163; J. Domański, *La fortuna di Marsilio Ficino in Polonia nei secoli XV e XVI*, in: G. C. Garfagnini (vyd.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, str.565–586. [↑](#footnote-ref-284)
284. H. Gatti, *Essays on Giordano Bruno*, str. 26. [↑](#footnote-ref-285)
285. Viz O. Pelosi, *Il terzo libro del „De vita“ e lʼ“Hypnerotomachia Poliphili“*, in: G. C. Garfagnini (vyd.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, str. 555–563. Viz nově český překlad *Hypnerotomachia Poliphili aneb Poliphilův oj o lásku ve snu*, přel. J. Veselý, Praha 2018. [↑](#footnote-ref-286)
286. M. Ficino, *O životě podle nebes*,3; viz S. Matton, *Jean Fernel et les alchimistes*,in: *Corpus* 41 (2002), str. 164–167, 173. [↑](#footnote-ref-287)
287. Antonio Persio, *Trattato dell’ingegno dell’huomo*,vyd. L. Artese, Pisa – Rome 1999, str. 40; viz in H. Gitti, *Between Magic and Magnetism*, str. 29. [↑](#footnote-ref-288)
288. M. Mucillo, *Ficino e Francesco Patrizi da Cherso*, in: G. C. Garfagnini (vyd.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, str. 615–679, zde str. 617 n. [↑](#footnote-ref-289)
289. G. McDonald, *Music*, *Magic*, *and Humanism in Late Sixteenth-Century Venice: Fabio Paolini and the Heritage of Ficino*, *Vicentino*, *and Zarlino*, in: *Journal of the Alamire Foundation* 4 (2012), str. 222–248, zde str. 232–234. [↑](#footnote-ref-290)
290. N. G. Siraisi, *The Clock and the Mirror. Girolamo Cardano and Renaissance Medicine*, Princeton 1997, str. 78. [↑](#footnote-ref-291)
291. S. Matton, *Jean Fernel et les alchimistes*, str. 163. [↑](#footnote-ref-292)
292. Viz J. Festugière, *La philosophie dʼamour de Marsile FIcin et son influence sur la littérature fran*ç*aise au XVIe siècle*, Paris 1941. [↑](#footnote-ref-293)
293. Viz A. Wittstock, *Melancholia translata*, str. 108. [↑](#footnote-ref-294)
294. A. Wittstock, *Melancholia translata*, str. 108; další dva rukopisné překlady všech tří knih, italský a nizozemský, zmiňuje autorka na str. 109, pozn. 336; viz též P. O. Kristeller, *Marsilio Ficino and His Work after Five Hundred Years*, Appendix VII, str. 149. [↑](#footnote-ref-295)
295. Viz odkazy in: J. Fernel, *De abditis rerum causis libri duo* II, 18, Leiden 1644, vyd. in: S. Matton, *Jean Fernel et les alchimistes*, str. 176, 190, 192 n. [↑](#footnote-ref-296)
296. Toto spojení neuniklo pozornosti některých autorů již v 17. století, viz S. Matton, *Jean Fernel et les alchimistes*, str. 143. [↑](#footnote-ref-297)
297. Viz H. Hirai, *The New Astral Medicine*, str. 271; S. Matton, *Jean Fernel et les alchimistes*,str. 147–153, 164 nn. [↑](#footnote-ref-298)
298. K Mizauldovi viz H. Hirai, *The New Astral Medicine*, str. 275–279. [↑](#footnote-ref-299)
299. Viz obsáhlý přehled in: S. Matton, *Jean Fernel et les alchymistes*, in: *Corpus* 41 (2002), str. 135–197, kde figuruje např. slavný rudolfinský alchymista Michael Maier (str. 147) [↑](#footnote-ref-300)
300. S. Jayne (*Ficino and the Platonism of the English Renaissance*, in: *Comparative Literature*, 4/3 (1952), str. 214–238, zde str. 216) uvádí pět jmen, spojených obecně s působením Ficinových myšlenek v Anglii: John Colet, Spenser, Walter Raleigh, George Chapman a Robert Burton (k jeho inspiraci knihami *De vita* viz tamtéž, str. 218). [↑](#footnote-ref-301)
301. J. Dee, *Propaideumata aforistika*, London 1558, aphor. LII. [↑](#footnote-ref-302)
302. Viz J. Joseph, *Vývoj pojetí světové duše u Henryho Mora*, Praha 2017 (nevyd. dis. na PřF UK), str. 116, 120, 130 n. [↑](#footnote-ref-303)
303. Viz tamtéž, str. 19 n. a 151 nn. [↑](#footnote-ref-304)
304. M. Ficino, *Le divine lettere*, str. 925 n. [↑](#footnote-ref-305)
305. M. Ficino, *Le divine lettere*, str. 1014. [↑](#footnote-ref-306)
306. M. Ficino, *Le divine lettere*, str. 1050. [↑](#footnote-ref-307)
307. M. Ficino, *Le divine lettere*, str. 1065. [↑](#footnote-ref-308)
308. Srv. [s.n.], *Ad fontes. Eine neue Kunde von der lobenswerten Bruderschaft des Rosenkreuzes 1614–2014*, Haarlem 2014,str.67–83. [↑](#footnote-ref-309)
309. Viz M. Ficino, *Le divine lettere*, str. 1065. [↑](#footnote-ref-310)
310. Viz R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition*, str. 44 n. – Stojí alespoň za malou poznámku, že i když za otce křesťanské kabaly bývá běžně považován Pico della Mirandola, Ficino sám nebyl kabalou zcela nedotčen; ve spisech *O životě* ostatně vícekrát zmiňuje „židovské astrology“, „astronomy“ a „mudrce“. Viz k tomu G. Bartolucci, *Marsilio Ficino e le origini della cabala Cristiana*, in: F. Lelli (vyd.), *Giovanni Pico e la cabbalà*, Firenze 2014, str. 47–67, zvl. str. 57 nn.; týž, *Per una fonte cabalistica del De christiana religine. Marsilio Ficno e il nome di Dio*, in: *Accademia* 6 (2004), str. 35–46;týž, *Marsilio Ficino, Yohanan Alemanno e la ʼscientia divinum nominumʼ*, in: *Rinascimento* 48 (2008), str. 137–163;týž*, Vera religione. Marsilio Ficino e la tradizione ebraica*, Torino 2017, zvl. str. 114–126;S. Toussaint, *Ficinoʼs Orphic Magic or Jewish Astrology and Oriental Philosophy?*, in: *Accademia* 2 (2000) str. 19–31. [↑](#footnote-ref-311)
311. K Agrippově magii a jeho recepci u Ficina srv. F. Yatesová, *Giordano Bruno*, str. 141–152; D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic*, str. 90–96. [↑](#footnote-ref-312)
312. Ch. G. Nauert, *Agrippa in Renaissance Italy: The Esoteric Tradition*, in: *Studies in the Renaissance*, 6 (1959), str. 196 n., 209, 213. [↑](#footnote-ref-313)
313. Viz N. L. Brann, *Trithemius and Magical Theology*, New York 1999, str. 155. [↑](#footnote-ref-314)
314. W.-E. Peuckert, *Paracelsus. Die Geheimnisse. Ein Lesebuch aus seinen Schriften*, Leipzig 1941, str. XIX. [↑](#footnote-ref-315)
315. Srv. Walker, *Spiritual and Demonic Magic*, str. 91nn. [↑](#footnote-ref-316)
316. Srv. F. Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, London-New York 2004 (19791), s. 43n. K působení Pikovy kabalistické magie na Reuchlina, Trithemia a Agrippu viz též Yates, *Giordano Bruno*, s. 110. [↑](#footnote-ref-317)
317. W.-D. Müller-Jahncke, *Von Ficino zu Agrippa. Der Magia-Begriff des Renaisance-Humanismu im Überblick*, in:A. Faivre – R. Ch. Zimmermann (vyd.), *Epochen der Naturmystik: Hermetische Tradition im Wissenschaftlichen Fortschritt*, Berlin 1979, str. 27. [↑](#footnote-ref-318)
318. Viz F. Yatesová, *Giordano Bruno*, str. 110. [↑](#footnote-ref-319)
319. W.-D. Müller-Jahncke, *Von Ficino zu Agrippa*, str.26; 27, pozn. 20. [↑](#footnote-ref-320)
320. Agrippa z Nettesheimu, *Opera*, Hildesheim – New York 1970, sv. I, str. a 4 v; cit. in: W.-D. Müller-Jahncke, *Von Ficino zu Agrippa*, str. 27, pozn. 21. [↑](#footnote-ref-321)
321. Viz D. Benesch, *Marsilio Ficino’s „De triplici vita“ (Florenz 1489) in deutschen Bearbeitungen und Übersetzungen*, Frankfurt a.M. 1977, str. 35 a 109 n.; k analýze jednotlivých vydání viz A. Wittstock, *Melancholia translata*, str. 94–107. [↑](#footnote-ref-322)
322. Viz A. Wittstock, *Melancholia translata*, str. 95. [↑](#footnote-ref-323)
323. Viz M. Ficino, *O životě podle nebes*,1. [↑](#footnote-ref-324)
324. Spis *Coelum philosophorum* věnovaný destilaci a obsahující excerpta z Arnalda z Villanovy, Raimunda Lulla, Alberta Velikého a Jana z Rupescissy vyšel prvně samostatně roku 1525 ve Fribourgu a byl následně mnohokrát reprintován. O jeho bohaté recepci se zmiňuje S. Matton, *Marsile Ficin et lʼalchimie*, str. 152 nn. [↑](#footnote-ref-325)
325. Viz A. Wittstock, *Melancholia translata*, str. 110–112; S. Matton, *Marsile Ficin et lʼalchimie*, str. 123–192, zvl. str. 152–155. Přehled na webu http://www.worldcat.org/identities/lccn-n90665189/ uvádí 32 vydání mezi lety 1527 a 1572. [↑](#footnote-ref-326)
326. Že Paracelsus byl s největší pravděpodobností obeznámen s dílčím překladem Ficinovatextu z roku 1505, dovozuje I. Schütze, *Zur Ficino-Rezeption bei Paracelsus*, in. J. Telle (vyd.), *Parerga Paracelsica. Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart*, Stuttgart 1991, str. 40 nn. [↑](#footnote-ref-327)
327. Agrippa sepsal *De occulta philosophia* roku 1510, nicméně tištěná, značně rozšířená verze vyšla až roku 1533 v Kolíně nad Rýnem. Už roku 1523 za jeho pobytu v Pavii však zřejmě kolovala v okruhu Agrippových žáků jakási předběžná verze (viz Ch. G. Nauert, *Agrippa in Renaissance Italy*,str. 206). Nakolik mohlo být Paracelsovi toto dílo známo před jeho vydáním tiskem, je ovšem otázka. K. Goldammer mj. proto varuje před zdůrazňováním závislosti Paracelsa na Agrippovi a vyzdvihuje v řadě směrů jeho novátorství (*Die Paracelsische Kosmologie und Materietheorie in ihrer wissenschaftsgeschichtlichen Stellung und Eigenart*, in: *Medizinhistorisches Journal*, 6/1 [1971], zvl. str. 296 nn.). Spis *De philosophia occulta*, který Agrippovi upírá pochopení všech skrytých tajemství a vyvyšuje se nad ně (*Sämtliche Werke. 1. Abteilung* XIV, str. 514; česky *Filosofie okultní*, Praha 1990, str. 8), byl Paracelsovi připsán neprávem. [↑](#footnote-ref-328)
328. Ficino je pro Paracelsa *Italorum medicorum optimus* (list Christophu Clauserovi, 1527, in: *Sämtliche Werke. 1. Abteilung* IV, str. 71) a nazývá jej *egregius medicus Marsilius Ficinus* (*Scholia et observationes in Poëmata Macri*, in: *Sämtliche Werke. 1. Abteilung* III, str. 411; srv. W. Pagel, *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, Basel – New York 1958, str. 218). [↑](#footnote-ref-329)
329. W. Pagel, *Paracelsus*, str. 174 nn.; týž, *Das medizinische Weltbild des Paracelsus: Seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis*, Wiesbaden 1962, str. 46, 61, 90, 129n, 165 aj. [↑](#footnote-ref-330)
330. #  W. Pagel, *Paracelsus*, s. 221 nn.; srv. podobně K. Goldammer, *Der göttliche Magier und die Magierin Natur. Religion*, *Naturmagie und die Anfänge der Naturwissenschaft vom Spätmittelalter bis zur Renaissance*, Stuttgart 1991, str. 48, který však správně upozorňuje, že oba texty se zároveň výrazně liší. Srv. k tomu též A. Weeks, *Paracelsus. Speculative Theory and the Crisis of the Early Reformation*, Albany 1996, str. 57.

 [↑](#footnote-ref-331)
331. W. Pagel, *Paracelsus*, str. 172 nn.; A. Weeks, *Paracelsus*, str.71. K teorii morové nákazy viz Paracelsus, *Weitere verstreute Bruchstücke über das Podagra*, in: *Sämtiche Werke. 1. Abteilung* I, str. 381. [↑](#footnote-ref-332)
332. W. Pagel, *Paracelsus*,str. 223. [↑](#footnote-ref-333)
333. Tamtéž, str. 220; E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig – Berlin 1927, str. 105 a 119. [↑](#footnote-ref-334)
334. Viz J. Telle, W. Kühlmann (vyd.), *Corpus paracelsisticum*, sv. I, Tübingen 2001, str. 19, kde se autoři opírají zejména o studii I. Schütze, *Zur Ficino-Rezeption bei Paracelsus*, str. 40 nn. Srv. též M. Bergengruen, *Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur*, str. 17, pozn. 71 a dále zvl. str. 132 nn., 161 nn., 172 nn. Vztahem Paracelsa k Ficinovi se již před více než sto lety zabýval vydavatel a znalec Paracelsova díla K. Sudhoff, *Hohenheim und Marsilio Ficino*, München 1908. [↑](#footnote-ref-335)
335. K. Goldammer poznamenává, že v době studií v Itálii se Paracelsus seznámil s Ficinovými a Pikovými díly (*Paracelsus. Humanist und Humanismus. Ein Beitrag zur kultur- und geistesgeschichtlichen Stellung Hohenheims*, Wien – Marburg 1964, s. 12). [↑](#footnote-ref-336)
336. Srv. *Neue deutsche Biographie*, sv. 18, Berlin 1997, str. 656 n.; N. L. Brann, *Trithemius and Magical Theology*, New York 1999, str. 152nn. [↑](#footnote-ref-337)
337. G. McDonald, *Melanchthonʼs theory of spirit as a bridge between Galen*, *Ficino and Luther*, in: S. Schneider (vyd.), *Aisthetics of the Spirits*, Göttingen 2015, str. 111–128. [↑](#footnote-ref-338)
338. Viz W. R. Newman – A. Grafton, *Introduction*, str. 24; S. Matton, *Marsile Ficin et lʼalchimie*, str. 123–192; P. Forshaw, *Marsilio Ficino and the Chemical Art*, in: S. Clucas – P. Forshaw – V. Rees (vyd.), *Laus Platonici philosophi*, str. 249–272. [↑](#footnote-ref-339)
339. M. Ficino, *Epistolae* VII, in: *Op. omn.*, str. 861; viz C. V. Kaske – J. R. Clark, *Introduction*, str. 53 n. [↑](#footnote-ref-340)
340. Srv. C. V. Kaske – J. R. Clark, *Introduction*, str. 53. [↑](#footnote-ref-341)
341. M. Ficino, *O dlouhém životě*,10. [↑](#footnote-ref-342)
342. K podrobnostem viz zvl. studie P. Forshawa a S. Mattona uvedené v pozn. [330] xxx. [↑](#footnote-ref-343)
343. Jak poznamenávají W. Newman a A. Grafton, *Introduction*, str. 24, Ficinova pouze letmá zmínka je v naprosté disproporci k tomu, jak velký vliv v oblasti alchymie měla. [↑](#footnote-ref-344)
344. V tomto se ovšem Ficino mohl opřít již o Aristotela (*De gen. an.* 2,3, 736b33–737a7), podle nějž přirozenost skrytá v pneumatu („duchu“, *spiritus*) v semeni, v němž se ukrývá životní teplo, odlišné od živlu ohně, je analogická k (pátému) živlu, z nějž jsou složeny hvězdy. Toto místo (příp. spolu s pseudo-aristotelským *De mundo* 4, 394b9–11)sloužilo středověkým vykladačům jako teoretický základ pro astrologické spekulace o početí, resp. nativitě. Viz H. Hirai, *The New Astral Medicine*, str. 269 n. a 275. [↑](#footnote-ref-345)
345. Viz výše str. xxx. V tomto bodě Ficino navázal na spisy Jana z Rupescissy *De consideratione quintae essentiae* a údajně Raimunda Lulla *De secretis naturae seu de quinta essentia*. K Ficinovu pojetí „kvintesence“, jež sehrálo významnou roli v dějinách alchymie, viz W. R. Newman – A. Grafton, *Introduction*, str. 24; S. Matton, *Marsile Ficin et lʼalchimie*, str. 123–192; P. Forshaw, *Marsilio Ficino and the Chemical Art*, str. 260 n.; R. Prinke pojmu *spiritus pojmu* a Ficinově inspiraci světu alchymii zasvětil celý oddíl své obsáhlé knihy o dějinách alchymie, viz *Omylů svůdná zahrada. Alchymické písemnictví do konce XVII. století*, Praha 2019, str. 273–356. [↑](#footnote-ref-346)
346. M. Ficino, *O životě podle nebes*,1. [↑](#footnote-ref-347)
347. Srv. H. Hirai, *Concepts of Seeds and Nature in Marsilio Ficino*, str. 273 n. [↑](#footnote-ref-348)
348. K tomuto aspektu viz zvl. práce H. Hiraie, vedle výše zmíněné viz např. *Les logoi spermatikoi et le concept de semence*, in: *Revue d’histoire des sciences* 61-2 (2008), str. 245–264, zde str. 260 nn. [↑](#footnote-ref-349)
349. Viz např. dobovou literaturu poukazující na Jeana Fernela a jeho inspiraci Ficinem in: S. Matton, *Jean Fernel et les alchymistes*, str. 150 n. [↑](#footnote-ref-350)
350. Viz F. Secret, *‘Chrysopoeia’ et ‘Vellus aureum’*, in: *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* 38 (1976), str. 109 n. Na Augurelliho motiv hledání zlatého rouna navázal mj. Mirandolův synovec Giovanni fancesco Pico della Mirandola v pojednání *De auro*, viz R. Prinke, *Omylů svůdná zahrada*, str. 293. [↑](#footnote-ref-351)
351. M. Ficino, *O životě podle nebes*,3. Jak poznamenává R. Prinke, pojem „nebe“ jako synonymum kvintesence nebyl Ficinův vynález, viz *Omylů svůdná zahrada*, str. 283. [↑](#footnote-ref-352)
352. M. Ficino, *O Slunci*, 12. [↑](#footnote-ref-353)
353. Viz S. Matton, *Marsile Ficin et lʼalchimie*, str. 134–138, kde jsou podrobné odkazy. [↑](#footnote-ref-354)
354. Viz A. Wittstock, *Melancholia translata*, str. 111–113. Ulstedův text několikrát vyšel společně s jiným slavným dobovým textem o destilaci, *De arte distillandi* Hieronyma Brunschwiga (1500). [↑](#footnote-ref-355)
355. Viz obecně S. Matton, *Jean Fernel et les alchimistes*; k Augurellimu a jeho nesmírnému vlivu viz R. Prinke, *Omylů svůdná zahrada*, str. 284–286. [↑](#footnote-ref-356)
356. R. Prinke, *Omylů svůdná zahrada*, str. 289. [↑](#footnote-ref-357)
357. S. Matton, *Jean Fernel et les alchimistes*, str. 165 n. [↑](#footnote-ref-358)
358. (Pseudo-)Ficino, *Liber de arte chemica*, in: *Theatrum chemicum*, vol. II, Genève 1702, str. 172–183. Viz angl. překl. online http://www.alchemywebsite.com/ficino.html (20. 1. 2020). Jakkoli zde najdeme motivy, které jsou v souladu s Ficinem, najdeme tu i jiné, které jsou s jeho názory v rozporu, např. když text v závěrečné kapitole tvrdí, že svět není živý tvor a že duše je Bohu podobnější než světlo. Dále se Ficinovi připisovaly spisy *De aurei velleris mysterio*, *Apocalypsis Solis et Lunae* (viz R. Prinke, *Omylů svůdná zahrada*, str. 284) a *Dreyfaches hermetisches Kleeblatt* (viz níže). [↑](#footnote-ref-359)
359. Podrobněji k této recepci Ficina jakožto alchymisty viz S. Matton, *Marsile Ficin et lʼalchimie*, str. 152–190. [↑](#footnote-ref-360)
360. S. Matton, *Jean Fernel et les alchimistes*, str. 144 n. [↑](#footnote-ref-361)
361. P. Forshaw, *Marsilio Ficino and the Chemical Art*, in: S. Clucas – P. Forshaw – V. Rees (vyd.), *Laus Platonici philosophi*, str. 249–272. [↑](#footnote-ref-362)