

JOANNA PAPIERNIK

TRAKTAT ANTONIA DEGLI AGLI
*O NIEŚMIERTELNOŚCI DUSZY**

WSTĘP

Zagadnienie nieśmiertelności duszy było jednym z najpopularniejszych problemów filozoficznych renesansu¹. Dokładniej rzecz ujmując, stanowiło ono ważny element kultury intelektualnej wieku szesnastego², niemniej już we wcześniejszym stuleciu szeroko je dyskutowano. Świadczy o tym nie

DR JOANNA PAPIERNIK — Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Instytut Filozofii; adres do korespondencji: ul. Lindleya 3/5, 90-131 Łódź; e-mail: joanna.papiernik@filhist.uni.lodz.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6106-7132>.

* Praca powstała w wyniku realizacji projektu badawczego nr 2018/29/B/HS1/00462, finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

¹ Na ten temat zob. m.in. Giovanni DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento* (Torino: Società editrice internazionale, 1963); Paul R. BLUM, „The Immortality of the Soul”, w: *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, red. James Hankins (Cambridge: CUP, 2007), 211–33; Lorenzo CASINI, „The Renaissance Debate on the Immortality of the Soul. Pietro Pomponazzi and the Plurality of Substantial Forms”, w: *Mind, Cognition and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle's De Anima*, red. Paul J. J. M. Bakker i J. M. M. H. Thijssen (Aldershot: Ashgate, 2007), 127–50; Lorenzo CASINI, „The Immortality of the Soul”, w: *Philosophy of Mind in the Late Middle Ages and Renaissance*, red. Stephan Schmid (Abingdon: Routledge, 2016), 229–49.

² Warto tu przywołać słowa Jamesa Hankinsa w *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (red. Edward Craig, t. 3 [London–New York: Routledge, 1998]), s. v. „Ficino, Marsilio”: „zagadnienie nieśmiertelności duszy było być może najgoręcej dyskutowanym problemem filozoficznym pod koniec XV i na początku XVI wieku”. Znacząca jest też opinia Bruno Nardiego w *Studi su Pietro Pomponazzi* (Firenze: Felice le Monnier, 1965), 375: „zagadnienie nieśmiertelności duszy jest dyskutowane w szesnastym wieku tak samo, jeśli nie więcej, jak doktryna kopernikańska” (o ile nie podano inaczej, tłumaczenia cytatów pochodzą od autorki).

tylko słynne, pisane przez Marsilia Ficina w latach 1469–1474³, dzieło *Teologia Platowska* z podtytułem *O nieśmiertelności dusz*, ale też ilość traktatów tytułowo ujmujących to zagadnienie (znacznie większa niż w całym średniowieczu)⁴. Wśród wspomnianych tekstów jest krótkie dziełko *O nieśmiertelności duszy* autorstwa Antonia degli Agli, które stanowi interesujący dokument potwierdzający znaczącą popularność tej problematyki.

Anonio degli Agli (ur. 1400) był jednym z humanistów należących do piętnastowiecznego florenckiego środowiska intelektualnego i duchownym Kościoła katolickiego: arcybiskupem Dubrownika, a także biskupem Fiesole oraz Volterra⁵. Pisał teksty teologiczne, filozoficzne, historyczne, hagiogra-

³ O okolicznościach napisania *Teologii Platowskiej* Ficino pisze w liście do Francisca Bandiniego datowanym na 1474 rok; Marsilio FICINO, *Opera omnia*, t. 1 (Basel, 1576), 660: „Jakże jesteś bystry, o Bandini, przez szybki wgląd dostrzegłeś to, co ja wcześniej badałem przez długich dziesięć lat, a wreszcie w ciągu pięciu lat napisałem o tej kwestii osiemnaście ksiąg!” (O quam perspicax es, Bandine, qui subito intuitu cernas, quod ego primum per longas ambages decem annos investigavi, deinde composui hac de re quinquennio octo decemque libros!). Datacja listu, zob. Arnaldo DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia platonica di Firenze* (Firenze: Tipografia G. Carnesecchi e figli, 1902), 59.

⁴ Jeśli chodzi o traktaty w tytule zawierające „o nieśmiertelności”, wymienić można napisane w 387 r. dziełko należącego do chrześcijańskiej starożytności św. Augustyna (*De immortalitate animae*). W średniowieczu powstały zaledwie dwa takie teksty: Dominika Gundisalviego (*De immortalitate animae*) oraz Wilhelma z Owernii (również *De immortalitate animae*). W samym XV wieku autorami prac *O nieśmiertelności duszy/dusz* (poza wymienionymi w tekście głównym) byli m. in.: Giovanni Cocchi vel Canali, Leonardo Nogarola, Agostino Dati, Jacopo Campora, Johannes de Trevio, Philippus de Barberiis, Samuel Cassini, Pier Candido Decembrio, Roberto Caraccioli, Paolo Orlandini. Nie oznacza to jednocześnie, że omawiany problem pozostawał poza polem zainteresowania scholastyków, w związku z awerroistyczną koncepcją negującą jednostkową nieśmiertelność w drugiej połowie XIII w. rozgorzała polemika dotycząca jedności intelektu możliwościowego. Na ten temat zob. SIGER Z BRABANCJI, św. TOMASZ Z AKWINU I IDZI RZYMIANIN, *Spór o jedność intelektu*, tłum. Mikołaj Olszewski (Warszawa: Marek Derewiecki, 2008; dalsze odniesienia w tej publikacji).

⁵ Na temat biografii lub bibliografii Antonia degli Agli zob: Girolamo TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, t. 6, cz. 1 (Firenze, 1807), 313–14; Giammaria MAZZUCHELLI, *Gli Scrittori d'Italia*, t. 1, cz. 1 (Brescia, 1753), 185–86; Vespasiano DA BISTICCI, *Le Vite*, t. 1, red. Aulo Greco (Firenze: Istituto Palazzo Strozzi 1970), 295–97; Domenico MORENI, *Continuazione delle memorie storiche della Basilica di S. Lorenzo*, t. 2 (Firenze, 1817), 131–43; DELLA TORRE, *Storia*, 775–76; Arnaldo D'ADDARIO, „Agli Antonio”, w: *Dizionario biografico degli italiani*, red. Alberto M. Ghisalberti, t. 1 (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960), 400–401; Mario E. COSENZA, *Biographical and Bibliographical Dictionary of the Italian Humanists and of the World of Classical Scholarship in Italy 1300-1800*, t. 1 (Boston: G. K. Hall, 1962), 141; John H. SWIGGER, *Antonio degli Agli's „Explanatio symbolorum Pythagore”: An Edition and a Study of Its Place in the Circle of Marsilio Ficino* (praca doktorska, University of London, 1975), passim; Nelson H. MINNICH, „The Autobiography of Antonio degli Agli (ca. 1400–1477), Humanist and Prelate”, w: *Renaissance Studies in Honor of Craig Hugh Smyth*, red. Andrew Morrogh i in., 177–91 (Firenze: Giunti Barbéra, 1985); Diana WEBB, „Sanctity and History: Antonio degli Agli

ficzne, poetyckie, dotyczące spraw administracyjnych i publicznych, pisma okolicznościowe, a także laudacje i wiele innych. Z jego szerokiej aktywności piśmienniczej pozostało relatywnie niewiele, o jej wielkości i różnorodności jednak wiadomo z autobiograficznego *Dialogu*, w którym autor zawarł listę swoich dzieł⁶. Zachowane pisma obejmują: *Sermo de summi pontificis atque universalis consilii potestate*⁷, *Capitolo sopra l'amicizia*⁸, *De vitis sanctorum*⁹, *Hystoriarum libri*¹⁰, *Explanatio symbolorum Pythagore*¹¹, *De mystica statera*¹², *Liber iubilei*¹³, *Explanatio in Ecclesiastem*¹⁴, *Epistola consolatoria ad Cosmum Medicem*¹⁵, *Epistola consolatoria ad Petrum Medicem obiti patri*¹⁶, *De rationibus fidei*¹⁷, *Epithalamium libri I-III cum praefatione ad Paulum PP. II*¹⁸, *Panegiricus*¹⁹, *De immortalitate animae*²⁰, *Epistula ad Pontificem Sixtum IV*²¹, *Dialogus de vita eiusdem auctoris*²², *Laus librorum*²³, *Oratio* (w imieniu mieszkańców Volterry)²⁴.

and Humanist Hagiography”, w: *Florence and Italy: Renaissance in Honour of Nicolai Rubinstein*, red. Peter Denley i Caroline Elam (London: Westfield College, University of London Committee for Medieval Studies, 1988), 297–308; Maria D'ANGELI, „Nota su Antonio degli Agli”, w: *Il Capitolo di San Lorenzo nel Quattrocento: convegno di studi, Firenze, 28-29 marzo 2003*, red. Paolo Viti (Firenze: L. S. Olschki, 2006), 253–57; Paul O. KRISTELLER, *Iter Italicum. A Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and Other Libraries*, t. 1–2 (London: The Warburg Institute, Leiden: Brill, 1965–1967), passim.

⁶ *Dialogus de vita eiusdem auctoris* zachował się w Biblioteca Comunale Valentiniana, sygn. Ms. 78.

⁷ Siena: Biblioteca Comunale, sygn. A.VI.53.

⁸ Tekst dostępny jest online: *Biblioteca Italiana*, dostęp 15.03.2022, <http://www.biblioteca.italiana.it/testo/bibit000542>.

⁹ Firenze: Biblioteca Nazionale Centrale, „Nuovi Aquisti”, 399; Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, sygn. Vat. Lat. 3742.

¹⁰ Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, „Conventi Soppressi”, sygn. A.2.1737.

¹¹ Napoli: Biblioteca Nazionale, sygn. VIII.F.9. Ten tekst został wydany wspólnie: SWIGGER, *Antonio degli Agli's Explanatio*, 191–313.

¹² Napoli, Biblioteca Nazionale, sygn. VIII.F.9.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, a także: Firenze: Biblioteca Medicea Laurenziana, sygn. Plut. 54.10.

¹⁶ Pavia, Biblioteca Universitaria, sygn. Aldini, 304; a także: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, sygn. Plut. 54.10.

¹⁷ Firenze: Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi, sygn. B.9.1268.

¹⁸ Watykan: Biblioteca Apostolica Vaticana, sygn. Vat. Lat. 1064.

¹⁹ Tamże, sygn. Vat. Lat. 3698.

²⁰ Tamże, sygn. Vat. Lat. 1494.

²¹ Tamże. Ten list jest przypisywany Aglemu, chociaż jego nadawcami mają być mieszkańcy Volterry.

²² Przypis 7.

O znaczącej pozycji Aglego w ówczesnym humanistycznym *milieu* świadczy m.in. to, że pojawia się on w dziełach *Dialogi quinque* oraz *De amore* Lorenza Pisana²⁵, a także w słynnym *Komentarzu do „Uczty” Platona* Marsilia Ficina²⁶. Warto tu również zaznaczyć, iż autor słynnej *Teologii Platonskiej* zalicza Aglego do *familiars*, a dokładniej do tych przyjaciół, z którymi Ficino spędzał czas na dysputach i wymianie poglądów i którzy nie byli słuchaczami jego wykładów²⁷.

Jeśli chodzi o przetłumaczony poniżej traktat *O nieśmiertelności duszy*, jego jedyna kopia znajduje się w Bibliotece Watykańskiej w kolekcji Vat. Lat. 1494 i obejmuje kilka folio: 91r–97v. Prawdopodobnie nie jest to autograf. Świadczy o tym m.in. ilość i charakter poprawek — jest ich niewiele i obejmują powtórzenie wyrazów, co jest charakterystyczne dla tekstów przepisywanych przez kopistów. Ponadto korekty nie zawierają też znaczących doprecyzowań czy przeformułowań, a te z kolei nierzadko zdarzają się w przypadku autografów. Co więcej, w tekście jest kilka istotnych błędów gramatycznych, których nie powinien zrobić Agli jako dobrze znający język łaciński²⁸; mogły zaś powstać one w wyniku niewłaściwego przeczytania przez skrybę skrótów wyrazów. Wreszcie niektórzy badacze sądzą, że autografem może być kolekcja tekstów humanisty z biblioteki w Neapolu (o sygnaturze VIII.F.9), jednakże jest ona napisana inną ręką niż esej *O nieśmiertelności*²⁹.

Tekst najprawdopodobniej został skopiowany w roku 1470. Na poprzedzającym go folio znajduje się krótki łaciński tekst pisany tą samą ręką co *De immortalitate*, a jego *explicit* (grecką czcionką, ale po łacinie) brzmi:

²³ Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi, sygn. J IX 10.

²⁴ Firenze, Archivio di stato, Archivio Mediceo avanti il Principato.

²⁵ Na temat Pisano i wspomnianych tekstów zob. Arthur FIELD, *The Origins of the Platonic Academy of Florence* (Princeton: Princeton University Press, 1988), 158–74.

²⁶ Marsilio FICINO, *Commentary on Plato's Symposium*, tłum. Jayne Sears Reynolds (Columbia: University of Missouri, 1944). Agli z kolei czyni samego siebie oraz Ficina postaciami swojego dialogu *De mystica statera*, który zresztą zadedykował Ficinowi.

²⁷ FICINO, *Opera*, 1:936–37: *Catalogus familiarum atque auditorum*. O pewnej zażyłości między Ficinem i Aglim świadczą też listy tego pierwszego do drugiego z wymienionych, zob. tamże, 660 i 729.

²⁸ DA BISTICCI (*Le Vite*, 254) określa go jako doskonale wykształconego w grece i łacinie: „dottissimo in greco e in latino.”

²⁹ Opinię o tym, że zbiór z VIII.F.9 z neapolitańskiej biblioteki jest autografem, wyraża John H. Swogger (*Antonio degli Agli's Explanatio*, 60) oraz Paul O. Kristeller (*Iter Italicum*, 1:427). Co istotne, Swogger sądzi również (132), że autografem jest tekst *De immortalitate*, czego jednak nie daje się utrzymać, biorąc pod uwagę to, że BAV Vat. Lat. 1494 jest wyraźnie napisane inną ręką niż BN Napoli VIII.F.9.

„epistola Tulii ad M. C. Octaviano. Salutem. Anno Domini 1470. Die XXV”. Co więcej w górnym marginesie na folio 91ra czytamy: „A. de aliis Episcopi Volaterani”, tymczasem Agli został biskupem Volterry w 1470 roku. Wreszcie, za wspomnianą datą przemawia też to, że na f. 97vb–98ra umieszczony został, również pisany grecką czcionką, ale w języku łacińskim, list mieszkańców Volterry do papieża Pawła II, w którym wyrażają oni wdzięczność za nominację tak wybitnego człowieka na biskupa. Oczywiście jest zatem, że list tego rodzaju powstał tuż po otrzymaniu godności biskupiej przez Aglego.

Przełożony traktat jest relatywnie krótki, ale bez wątpienia stanowi ważny element w zachowanym korpusie dzieł humanisty, informuje bowiem o źródłach, z których Agli czerpie, jak również pokazuje charakterystyczne dlań schematy argumentacyjne oraz koncepcje, do których się odwołuje autor. Co szczególnie istotne zaś, tekst jest świadectwem zainteresowania kwestią nieśmiertelności duszy wśród ówczesnych intelektualistów — humanista podejmuje ten temat³⁰, pomimo braku *stricte* filozoficznego wykształcenia i — jak się wydaje — kompetencji, które pozwoliłyby mu na zabranie głosu w części dysputy o przetrwaniu po śmierci jednostkowej duszy ludzkiej obejmującej polemikę dotyczącą jedności lub wielości intelektu możliwościowego³¹. Dziełko Aglego nie ma w pełni charakteru filozoficznego, zastosowane dla uzasadnienia głównej tezy argumenty i koncepcje cechują się zwięzłą formą i są ograniczone treściowo. Wynika to z przekonań autora, przedstawione rozumowania stanowią raczej dopowiedzenia czy ilustracje tego, co można przeczytać w Biblii i u uznanych autorytetów Kościoła — te źródła pozostają dla biskupa Volterry podstawowym punktem odniesienia w nauce o człowieku i jego nieśmiertelności.

³⁰ Warto zaznaczyć tutaj, że *O nieśmiertelności duszy* nie jest jedynym tekstem Aglego, w którym porusza on temat nieśmiertelności duszy ludzkiej — w swoim obszernym dialogu *De rationibus fidei* poświęca temu problemowi kilka folio (f. 32v–35r), co dodatkowo wskazuje na powszechność dyskusji o nieśmiertelności w *Quattrocento*. *De rationibus* zostało zadedykowane Pawłowi II, a sam Agli nazywa siebie w tym tekście „Episcopus fesulanus”, ponieważ zaś biskupem Fiesole został w 1467 r., a Paweł II zmarł w 1471, tekst musiał powstać w okresie 1467–1471. Por. SWOGER, *Antonio degli Agli's Explanatio*, 25, 131. O tej pracy zob. także Eugenio GARIN, „Testi minori sull'anima nella cultura del 400 in Toscana”, w: *Testi umanistici inediti sul „De anima”*, red. Eugenio Garin i in. (Padova: Editoria Liviana, 1951), 19–20.

³¹ Zob. przyp. 5. Trzeba jednak zauważyć, że Agli zna filozoficzny podział, związany z interpretacją słynnego piątego rozdziału III księgi *O duszy* Arystotelesa, na intelekt czynny i możliwościowy (materialny). Jak czytamy w *O nieśmiertelności duszy* (f. 93rb), „dusza rozumna pojmuje długość, szerokość, wysokość i głębokość, tj. ujmuje formę miary tych czterech, którą wyabstrahuje dzięki intelektowi czynnemu”. Jak można zatem sądzić, autor uznaje zarówno jeden, jak i drugi intelekt za władze jednej duszy ludzkiej (podobnie zresztą jak św. Tomasz i Marsilio Ficino).

Główna linia argumentacyjna traktatu ogniskuje się wokół ścisłego związku pomiędzy statusem bytowym tego, co dusza może ująć na poziomie intelektu oraz woli i ontyczną charakterystyką jej samej. Taka argumentacja jest tu przedstawiana różnorodnie, przy czym relatywnie często autor odwołuje się do pewnych elementów metafizyki światła.

Jeśli chodzi o główne źródła rozważań zawartych w przełożonym dziele, bez wątpienia są nimi Stary i Nowy Testament. Poza tym nierzadko przywoływane są treści, które można znaleźć u Cyserona i św. Augustyna. Niemniej istotne jest zwłaszcza to, że zawartość traktatu w wielu miejscach pokrywa się z wywodami z *Teologii Platońskiej* oraz *opuscula theologica* Marsilia Ficina. Agli nie mógł z nich bezpośrednio czerpać, ponieważ *opuscula* powstały w 1476 r.³², *Teologia* zaś pisana była przez pięć lat, w okresie 1469–1474, o czym wiadomo ze słynnego listu Ficina do Bandiniego³³. Niemniej teksty te są sobie bliskie chronologicznie (zakładając, że traktat humanisty został spisany niedługo po jego powstaniu), a co więcej w tym samym liście florencki filozof zaznacza, że zagadnienie nieśmiertelności analizował aż przez dziesięć lat przed rozpoczęciem pisania swojego głównego dzieła³⁴. Można zatem zasadnie mniemać, że wiele dyskusji prowadzonych w podobnym czasie w środowisku Aglego i Ficina dały efekt w postaci mnogich podobieństw u obydwu autorów co do uzasadnień konieczności tego, że dusza ludzka jest nieśmiertelna. Co oczywiste, a jednak warte zaakcentowania, rozważania i argumenty w dziełach autora *Teologii Platońskiej* są nieporównanie bardziej erudycyjne, rozbudowane i wymagające intelektualnie, niż te znajdujące się w tekstach Aglego — rzecz nie dotyczy jedynie obszernej i drobiazgowej *Teologii*, ale też dość krótkich *opusculów*. W każdym razie podobieństwa argumentacyjne są dość liczne i nie mogą być przypadkowe.

W *O nieśmiertelności* czytamy, że Bóg to światło, które jest udzielane ludziom i to ono decyduje o intelektualnej władzy duszy, która z kolei jest dla duszy istotowa. Poprzez to światło dusza (a dokładniej jej najdoskonalsza część, czyli intelekt bądź umysł) pojmuje zarówno je samo, jak i siebie. W efekcie, skoro boskie światło jest wieczne i niezmienne, takż musi być i ludzki intelekt. O Bogu jako o świetle wielokrotnie czytamy również we

³² Zob. Raymond MARCEL, „Introduction”, w: Marsilio FICINO, *Théologie platonicienne de l’immortalité des âmes*, tłum. Raymond Marcel (Paris: Les Belles Lettres, 1970), 3:247–61. Do zbioru tych tekstów należą: *Quaestiones quinque de mente*, *Super sensum est intellectus*, *Elementa moventur mobilitate*, *Forma corporea dividitur et movetur ab alio*, *Compendium Platonicae Theologiae*, *De raptu Pauli*, *Argumentum in Platoniam Theologiam*, *Quid sit lumen*.

³³ FICINO, *Opera*, 1:643. List datowany jest na 1474 r. W nim Ficino informuje, że pisanie *Teologii* zajęło mu pół dekady.

³⁴ Tamże.

wspomnianych dziełach Ficina, nie tylko w *Teologii*, ale też w *Quid sit lumen*, *De raptu Pauli*, *Argumentum do „Teologii Platońskiej”* i *Kompendium „Teologii Platońskiej”*³⁵.

Dalej, analizując operacje umysłowe, Agli zwraca uwagę, że nie tylko opierają się na trwałej, nieodmiennej racjonalności, ale i pozwalają na ujęcie przez intelekt form oraz zasad rzeczy. One zaś są niezienne i wieczne, a skoro uchwytuje je ludzki intelekt, pomiędzy nim i nimi musi istnieć odpowiedniość, podobnie jak jakiegoś podłoża i tego, co w tym podłożu może się znaleźć. Wspomniana odpowiedniość dotyczy statusu ontycznego, więc intelekt także jest niezniszczalny, a więc nieśmiertelny. Rozumowanie to jest wielokrotnie powtórzone w przetłumaczonym traktacie i stanowi główną treść obrony nieśmiertelności. Co ciekawe, podobne uzasadnienie jest szeroko eksploatowane przez Ficina we wspomnianych powyżej dziełach, a właściwie ta „zasada przystawalności” (ang. *principle of affinity*) jest jedną z kluczowych dla całej Ficiniańskiej teorii nieśmiertelności³⁶.

Agli kilkakrotnie wskazuje również na konieczność realizacji tego, co jeszcze nie doszło do skutku, ale zostało przez Boga zaplanowane jako naturalne „wyposażenie” danego stworzenia. W przypadku ludzi jest to — najistotniejsze w omawianym kontekście — pragnienie nieśmiertelności. Tymczasem kreacja człowieka obdarzonego umysłem i wolą byłaby bezcelowa, gdyby — jak podkreśla autor — po tym krótkim życiu wypełnionym wieloma troskami nic by z ludzi nie przetrwało. Bóg niczego jednak nie czyni na próżno, zatem zaspokojenie pragnienia nieśmiertelności jest konieczne. Podobnie ludzie chcą sprawiedliwości: nagrody za dobro i kary za zło, a to często nie wydarza się w trakcie ziemskiego życia, *ergo* musi mieć miejsce po rozłączeniu duszy z ciałem. Ficino również wskazuje na godny pożalowania stan człowieka *hic et nunc*, swoją *Teologię* rozpoczyna od rozdziału zatytułowanego „Jeśli dusza rozumna nie byłaby nieśmiertelna, żadna istota nie byłaby bardziej nieszczęśliwa niż człowiek”³⁷. W niektórych *opusculach*

³⁵ Nie podaję tu dokładnych odniesień, ponieważ znajdują się one w przypisach do przetłumaczonego traktatu Aglego (dotyczy to również pozostałych przytoczonych podobieństw). Co istotne, metafizyka światła jest u Ficina rozbudowana i w najpełniejszy sposób wyrażona w niektórych komentarzach do tekstów neoplatońskich, jak również w takich dziełach, jak *O świetle* (*De lumine*), które jest zmodyfikowaną wersją *Quid sit lumen* czy *O słońcu* (*De sole*), są one jednak znacznie późniejsze — zostały opublikowane w ostatniej dekadzie XV w.

³⁶ Pisze o tym Paul O. Kristeller w: „The Theory of Immortality in Marsilio Ficino”, *Journal of the History of Ideas* 1, nr 3 (1940): 304.

³⁷ Marsilio FICINO, *Platonic Theology (Theologia Platonica de immortalitate animorum)*, t. 1, tłum. Michael J. B. Allen i John Warden; red. tekstu łacińskiego James Hankins i William Bowen (London: Harvard University Press, 2001), I.1, 14.

(m.in. w *Pięciu kwestiach dotyczących umysłu*) również zwraca uwagę na wzbudzający litość status ludzi w tym życiu i przekonuje, że naturalne dążenie (*appetitus naturalis*) do nieśmiertelności pochodzi od Boga, musi zatem być zrealizowane³⁸.

Jak widać, związły traktat biskupa Voltery obfituje w takie wyjaśnienia, których koncepcyjne rozwinięcia można znaleźć w nieodległych czasowo od tego tekstu pracach Marsilia Ficina, co może świadczyć o popularności określonych rozstrzygnięć w odniesieniu do zagadnienia nieśmiertelności w ówczesnym środowisku florenckim.

Równocześnie warto rozważyć cel powstania tego tekstu i jego relację do Ficiniańskiego projektu syntezy „pobożnej filozofii” (*pia philosophia*) i „uczonyj religii” (*docta religio*). Według Ficina filozofia, w tym szczególnie myśl Platona i platonizm, służy wsparciu prawd chrześcijaństwa, które — jak uważa florencki myśliciel — jest najwyższym gatunkiem w rodzaju religii³⁹. Filozoficzne uzasadnienie prawd wiary jest nie tylko dozwolone, ale i inspirowane Opatrznością, która to niejednokrotnie sprawiała, że religia wspierała się na racjonalnym autorytecie filozofii⁴⁰. Jakkolwiek sama wiara jest dla każdego człowieka wystarczającą i ostateczną drogą do szczęścia⁴¹, filozofia pozwala racjonalnie uzasadnić religijne doktryny i zalecenia, wskazując, że mądrość nierozzerwalnie wiąże się z pobożnością. Jasne jest to m.in. na podstawie przedmowy do *Teologii*, gdzie autor pisze, że w wyniku opatr-

³⁸ Nie są to oczywiście argumenty wcześniej nieznanne, przywołuje je np. św. Bonawentura w *In II Sententiarum*, dist. 19, art. 1, q. 1, *conclusio* (*Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera omnia*, vol. 2 [Ad Clara Aquas (Quaracchi), 1882], 460–61). Jakkolwiek Duns Szkot krytykuje możliwość demonstratywnego wykazania jednostkowej nieśmiertelności i między innymi właśnie podane w tekście racje, część filozofów franciszkańskich powraca do nich, na ten temat zob. przede wszystkim: Sofia VANNI-ROVIGHI, *L’immortalità dell’anima nei maestri francescani* (Milano: Società editrice „Vita e pensiero”, 1936); Antonio PETAGINE, „Immortalità dell’anima: la posizione di Francesco d’Appignano all’interno del dibattito francescano tra il XIII e il XIV secolo”, *Picenum Seraphicum* 34 (2020): 123–39.

³⁹ Zob. FICINO, *Opera*, 1:871 (list, którego adresatem jest Joannes Pannonius). List ten zatytułowany jest *Boska Opatrzność ustanowiła odnowienie tego, co starożytne* (*Quod divina providentia statuit antiqua renovari*). Por. James HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance* (Leiden–New York: Brill, 1990), 1:286; Maurice DE GANDILLAC, „Neoplatonism and Christian Thought in the Fifteenth Century”, w: *Neoplatonism and Christian Thought*, red. Dominic J. O’Meara (Albany: State University of New York Press, 1982), 164.

⁴⁰ Zob. FICINO, *Opera*, 1:872 (cytowany powyżej list do Pannoniego).

⁴¹ We wstępie do *Komentarzy* do dzieł Platona Ficino pisze, że religia jest jedyną drogą do szczęścia nie tylko dla ludzi niewykształconych, ale i dla uczonych—FICINO, *Opera*, 2:1128: „Oportebat enim religionem (quae unica est ad felicitatem via) non rudioribus tantum hominibus, verumetiam peritioribus communem fore.”

nościowego zarządzenia argumenty platońskie pozwalają poznać boskie prawo i zaufać mu. Bezbożnym nazywa oddzielanie umiłowania mądrości (czyli filozofii właśnie) od czci wobec mądrości samej (czyli wobec Boga). Wyraża przekonanie, że dzięki platońskim racjom ci dotychczas nieprzekonani będą kontemplować to, co rzeczywiste, a nie to, co iluzoryczne⁴². To właśnie platonizm ma wymiar filozoficzno-teologiczny, ponieważ bez względu na rodzaj uprawianej dyscypliny, w jego ramach — jak sądzi Ficino — wszystko sprowadza się do kontemplacji i uwielbienia Boga⁴³. Jednakże, osiągnięcie tego wymaga wcześniejszego poznania samego siebie, swoistości bycia człowiekiem, czyli nieśmiertelności duszy. Trzeba podkreślić, że nie stanowi to po prostu jednego z zagadnień, jakie należy przeanalizować, ale jest wręcz postawą konieczną, by móc dążyć do jedności z Bogiem. Sedno religijności polega na odkryciu własnej nieśmiertelności, a więc rozpoznanie boskości w sobie to konstytutywny komponent całego Ficiniańskiego programu i rozumienia przezeń mądrej pobożności⁴⁴, stąd główne dzieło filozofa nosi podtytuł *O nieśmiertelności dusz (De immortalitate animorum)* i jego treść koncentruje się wokół tego właśnie problemu. Tak Ficino przedstawia doniosłość kwestii niezniszczalności duszy ludzkiej w jednej ze swoich mów:

Przede wszystkim konieczna jest wiedza na temat boskości duszy. Co za korzyść ma człowiek, jeśli cały świat zyska, ale doświadczy zniszczenia swojej duszy? Na próżno trudzisz się, filozofie, jak długo starasz się zrozumieć wszystko, jeśli nie zrozumiesz duszy, poprzez którą będziesz mógł zrozumieć pozostałe rzeczy; jaki pożytek może ci przynieść, teologu, odnalezienie wieczności u Boga, jeśli tejże u siebie samego nie odnajdziesz, byś mógł poprzez swoją wieczność cieszyć się z boskiej wieczności? Przybądźcie, proszę, wszyscy filozofowie i teologowie, posłuchajcie proroka podziwiającego, jak wiele Bóg uczynił dla naszej duszy. [...] Jeśli o mnie chodzi, wykrzykuję, podziwiam, oznajmiam, że sam Bóg dał naszej duszy to, co boskie. [...] Czy to możliwe, dobry Jezu, który sam wisisz [na krzyżu] za duszę, że chciałeś cierpieć za duszę cielesną, że chciałeś umrzeć za duszę śmiertelną? [...] Obym nie zamienił rzeczy najcenniejszej na bezwartościową; zaiste za boską duszę człowieka Bóg stał się człowiekiem, za duszę nieśmiertelną jestem śmiertelny. Niech się więc szybko wstydzą, trwożą, żenują nasi wrogowie, ponieważ nasz Bóg

⁴² FICINO, *Platonic Theology*, 1:10.

⁴³ Tamże, s. 8.

⁴⁴ Por. Ardis B. COLLINS, *The Secular Is Sacred: Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology* (Hague: Nijhoff, 1974), 7.

uczynił dla nas rzeczy wielkie i cudowne. [...] Zatracają się ci, którzy przepowiadają, że dusza jest cielesna i śmiertelna.⁴⁵

Jak na tym tle przedstawia się traktat degli Agli? Bez wątpienia zamysł humanisty jest znacznie skromniejszy niż plan filozoficznego wsparcia prawd chrystianizmu autora *Teologii*, co jest oczywiste, biorąc pod uwagę nie tylko zwięzłość tekstu *O nieśmiertelności duszy* (także na tle innych prac biskupa Volterra), ale i sposób wykorzystania racji filozoficznych — uwydatniony jest prymat nauki chrześcijańskiej w zakresie nieśmiertelności, a liczne biblijne cytaty stanowią integralną część analiz: ich podporę i uprawomocnienie. Jak się wydaje zatem, filozofia nie jest tu ani propedeutyką religii, ani nie jest wobec tej ostatniej komplementarna, ale pełni jedynie rolę pomocniczą, odpowiadając na potrzebę intelektualnego wglądu w metaforyczne i enigmatyczne fragmenty Pisma. Autorytet Kościoła i wiara są podstawą i kierunkowskazem dla filozoficznych dywagacji, nie zaś odwrotnie⁴⁶. Sam Agli *explicite* wskazuje, że to krótkie dziełko nie przekona tych, którzy nie zaufali religii chrześcijańskiej, autor nie ma też aspiracji do ostatecznego koncepcyjnego „usankcjonowania” prawdy o nieśmiertelności duszy ludzkiej, sądzi jednak, że jego analizy i przykłady mogą być do pewnego stopnia użyteczne. Wartość podanych dociekań zasadza się na ich spójności z przekazem biblijnym oraz uczynieniu zadość charakterystycznej dla człowieka aktywności polegającej na rozumowym (tu: dyskursywnym) przetwarzaniu tego, co jest poznawczo (*sensu lato*) dostępne⁴⁷, choć traktat jest prze-

⁴⁵ FICINO, *Opera*, 1:885–86: „Cognitio de divinitate animae ante omnia necessaria. Quidnam prodest homini si universum mundum lucretur, animae vero suae detrimentum patiat? Frustra laboras, philosophe dum conaris omnia comprehendere, nisi apprehenderis animam, per quam sis reliqua comprehensus, quidnam tibi, theologe prodest aeternitatem asserere Deo, nisi eadem tibi quoque asseras, ut per aeternitatem tuam frui possis aeternitate divina? Ergo philosophi simul atque theologi venite, precor, omnes, audite prophetam admirantem quanta fecit Deus animae nostrae. [...] Exclamo equidem, admiror, portendo Deum ipsum animae nostrae dedisse divina. [...] Ergo tu bone Iesu, qui pendes isthic pro anima, numquid voluisti pro anima corporea pati, pro anima mortali mori? [...] Absit, ut pro re vilissima rem pretiosissimam commutaverim; imo vero pro anima hominis divina Deus factus est homo, pro anima immortalis sum mortuus. Erubescant igitur conturbentur, confundantur valde velociter inimici nostri, quoniam Deus noster magna et mirabilia fecit nobis. [...] Interimunt vero animum, qui corporeum praedicant atque mortalem”.

⁴⁶ W *De mystica statera*, dialogu, którego postaciami są Antonio i Marsilio (*nota bene* tekst ten jest zadedykowany Ficinowi), degli Agli wyraża swój znaczny dystans wobec filozofii. Kiedy Marsilio wspomina platoników, pitagorejczyków, stoików i innych filozofów, Antonio odpowiada, że nie ma dla nich żadnego uznania (*De mystica*, 30v): „eorum, quos modo nominasti, nulla apud me auctoritas valet”.

⁴⁷ Ficino widzi w tym nieodłączną udrekę człowieka, wskazując, że nieustanne dywagacje zaburzą spokój i przeszkadzają w osiągnięciu stanu kontemplacji, najdoskonalszego sposobu

siąknięty głębokim przekonaniem, że to wiara chrześcijańska przede wszystkim odpowiada na pytania i wątpliwości człowieka⁴⁸. W związku z powyższym można mniemać, że *O nieśmiertelności duszy* jest skierowane do intelektualistów niebędących zawodowymi filozofami, którzy wobec upowszechnienia kwestii nieśmiertelności z zainteresowaniem poznają zgodność określonych filozoficznych dywagacji z chrześcijańską nauką o duszy.

Na koniec warto zaznaczyć, że przekład traktatu stanowił pewne wyzwanie. Jakkolwiek filozoficzny aparat pojęciowy jest tu bardzo ograniczony, a przedstawione rozumowania ujęte są dość skrótowo, sam język tekstu, m.in. wielokrotnie złożone zdania zawierające rozmaite konstrukcje, sprawia, że trudno jest oddać treść dzieła po polsku, zachowując oryginalny podział zdaniowy – konieczne były pewne modyfikacje w tym zakresie⁴⁹. Specyfika języka tekstu nie pozwala też na przekładanie określonych łacińskich terminów konsekwentnie określonym odpowiednikiem w języku polskim, dlatego w nawiasach okrągłych podano słowa z łacińskiego oryginału. Rzecz dotyczy m.in. terminu *ratio*, który w tym krótkim tekście pada wielokrotnie i ma istotne znaczenie dla przedstawionych wywodów. Jako „rozumną zasadę” lub „rozumność” przekładałam ten wyraz, gdy *ratio* stanowi nieodłączny, konstytutywny „element” duszy odpowiadający za zdolność rozumienia tego, co niecielesne i wieczne, bądź gdy dotyczy przyczyny tego, że rzeczy mają się tak, a nie inaczej, natomiast przyczyna ta może być ujmowana jako absolutna i utożsamiana z Bogiem lub też jako pochodząca od Niego i nadająca określony porządek całej rzeczywistości. Opisany termin oznacza też

poznania. Por. np. Marsilio FICINO, *Pięć kwestii o umyśle*, tłum. Joanna Papiernik, w: Joanna PAPIERNIK, „Marsilia Ficina *Pięć kwestii o umyśle* – przesłanie filozofa in nuce”, *Przegląd Tomistyczny* 22 (2016): 148–50.

⁴⁸ Apologetyczny kontekst traktatu degli Agli przypomina także optykę *De christiana religione* Ficina, tekstu ukończonego w 1474 r. W przedmowie do tego dzieła skierowanej do Bernardo del Nero autor pisze, że od kiedy to w religii chrześcijańskiej człowiek może odnaleźć wszelkie dobro, należy zaangażować wszystkie siły umysłu w przestrzeganie, potwierdzenie i obronę wiary. Filozof deklaruje, że zgodnie z powyższą rekomendacją, chcąc wykorzystać swoją wiedzę, z boską pomocą napisał księgę mającą na celu potwierdzenie i obronę religii prawdziwej, jaką jest chrystianizm; Marsilio FICINO, *Della Religione Christiana. Opera utilissima, e dottissima, e dall'autore istesso tradotta in lingua toscana* (Firenze, 1568), 3 (zachowuję pisownię oryginalną): „Dapoi che solamente nella sacra Religione ogni nostro bene si troua, debbasi nell' osservantia et confirmatione et difensione di questa tutte le forze dello ingegno operare. Per laqual cosa volendo el tuo Marsilio Ficino usaer l'ufficio suo al meno in qualche parte, ha in questo anno composto con l'aiuto divino un libro in confermatione et difensione della vera Religione, quale è la Christiana.”

⁴⁹ Łaciński tekst degli Agli jest dostępny online: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.1494 (dostęp 16.03.2022).

intelektualną formę lub istotę rzeczy. W innych znaczeniach słowo to występuje znacznie rzadziej. Taka polisemiczność *ratio* jest też jaskrawo widoczna u Ficino. Autor *Teologii Platonskiej* określa tak władzę duszy, która odróżnia ludzi od wszystkich innych bytów — chodzi o rozum łączący formy jednostkowe z powszechnymi i poznający w sposób dyskursywny⁵⁰. Dalej, *ratio* to też niecielesna, wieczna, ujmowana przez umysł forma lub zasada rzeczy, która jest umysłowi wrodzona⁵¹. Ponadto wspomniane słowo oznacza po prostu racjonalność czy rozumność⁵². Okazuje się zatem, że zastosowanie *ratio* u obydwu autorów częściowo się pokrywa, choć trzeba podkreślić, że w przypadku tekstu degli Agli nie daje się precyzyjnie wskazać zakresu funkcji *ratio* w duszy ludzkiej, ponieważ humanista nie podał dokładnego opisu władz poznawczych.

W nawiasach kwadratowych umieszczono słowa, których nie ma w tekście źródłowym, a których dodanie uznano za konieczne dla lepszego zrozumienia tekstu. W traktacie użyto licznych zaimków, a także partykuł potwierdzających prawdziwość wywodów, co starano się oddać w tłumaczeniu.

Antonio degli Agli **O NIEŚMIERTELNOŚCI DUSZY**

Chcąc napisać coś o nieśmiertelności duszy, uznałem, że przede wszystkim należy poczynić takie zastrzeżenie: gdyby ktoś przypadkiem przeczytał tę pracę, niech wie, że niczego nie stwierdzę autorytarnie, lecz moje poglądy zawsze poddam pod lepszy i dokładniejszy osąd. Proszę także, by każdy miał świadomość, że odważyłem się podjąć tego zadania dla przeanalizowania, rozważenia i wyjaśnienia, mając nadzieję, że podołam tak wielkiemu zagadnieniu. I chociaż uważam, że nieśmiertelność lub wieczność można dostrzec zarówno w mowie, jak i we wszelkim ludzkim działaniu, jednakże nie do końca sobie ufając, z wahaniem i drżącą ręką podejmuję ten temat. Gorąco proszę najwyższego Boga, Przyczynę wszystkiego, co dobre, piękne, prawdziwe, by był przy mnie obecny i zechciał wlać we mnie Ducha swojej boskości, abym był zdolny powiedzieć coś, co będzie Jego godne i stanie się przydatne oraz zbawienne dla mnie, a także dla innych. Sądzę bowiem, że

⁵⁰ Zob. np. FICINO, *Platonic Theology*, t. 5, XVI.1, 246–52.

⁵¹ Ficino utożsamia *rationes sempiternae* z *species absolutae*; zob. TENŻE, *Platonic Theology*, t. 3, XI.1–2, 198–210.

⁵² Zob. np. tamże, t. 1, I.3, 44.

rozważania te, jeśli się nie mylę, nie będą całkowicie bezużyteczne: jeśli natomiast inni uznaliby je za zupełnie niewarte lektury, mnie jednemu pozostaną do czytania i roztrząsania. Teraz już ochoczo i z odwagą przystąpię do samej rzeczy.

Jeśliby ktoś rozważył, jak wspaniały jest język lub mowa ludzka, jak zdumiewającej zasadzie podlega, na jakiej niebiańskiej mocy się zasadza, uzna, że dzieje się tak, gdyż rozumna dusza ludzka jest nieśmiertelna i w pewien sposób wieczna. Albowiem mowa składa się z co najmniej dwóch lub trzech wyrazów, np. jeśli powiem: „Ja kocham Boga”, te słowa połączone razem znaczą coś wielkiego, zaś sedno (*ratio*) a także konieczność tego zdania są wieczne. Nigdy bowiem nie będzie można połączyć terminów tego rodzaju w taki sam sposób i w takim samym znaczeniu, by nie powstał w duszy [rozumnej] ten sam sens. Przecież „ja” i „kocham”, a także „Boga”, gdy są użyte każde z osobna, niczego takiego nie znaczą, lecz ten zaimek, ten czasownik, jak również ten rzeczownik wraz ze swoimi definicjami połączone w jedno zradzają w duszy rozumnej sens, którego wzięte osobno nie mają. Konieczne jest wszak, aby tak połączone te trzy terminy znaczyły to samo w dowolnym języku czy przy użyciu idiomatycznych słów. Być może to samo daje się uzyskać znakami skinienia (*nutibus*), a podobnie za pomocą liter i innych form znaków, co oczywiście jest tym samym. Jako że to sedno (*ratio*) i konieczność nie są bezcelowe i nie mogą mieć się inaczej, ani nie są w czasie, ani w miejscu, nie są też zmienne, oczywistym jest, że stanowią coś wiecznego. To, co wieczne zaś może być uchwytywane tylko przez to, co wieczne, lecz dusza rozumna uchwytuje tę istotę w sposób doskonały, więc dusza rozumna jest wieczna.

Ktoś mógłby jednakże powiedzieć „jeśli dusza rozumna jest wieczna, konieczne jest, by w żaden sposób nie była stworzona”. Lecz choćby nawet była stworzona, w jakieś tajemnicze sposoby rozumie w niej te [tj. sedno i konieczność] ten, kto żadną miarą nie jest stworzony. Skoro intelekt jest pewną istotową częścią duszy rozumnej, to określany jest jako żyjący, ponieważ tak pojmuję sedno. Mówi bowiem Apostoł: „ja żyję, [jednak] już nie ja, we mnie bowiem żyje Chrystus”⁵³; przez co rozumie Słowo i tę wieczną przyczynę (*ratio*), która choćby była niematerialna, nie powoduje jednak, że żyje on w nich, bo tylko Bóg czyni nas żyjącymi. Dlatego bezsprzecznie sami prawdziwie żyjemy, kiedy dzięki intelektowi i rozumności w żaden sposób nie błądzimy. A rzeczywiście nie błądzimy wtedy, kiedy rozpoznajemy, że Bóg jest światłem intelektu i dobrem woli, i kiedy Go kochamy. Mimo że światło

⁵³ Gal 2:20

to jest określane jako naturalne, jest jednak prawdziwie promieniem wiecznego Słońca. Za sprawą tego światła bowiem człowiek jest człowiekiem. Jasne jest zatem, że samym tym światłem rzeczywiście jest Bóg⁵⁴.

Nie umiem jednak prosto powiedzieć, w jaki sposób łączy się z człowiekiem. Jest zachowany w duszy, jak obraz Słońca w lustrach, bowiem nawet gdyby świat był pełen luster zwróconych w kierunku Słońca, w których odzwierciedlany jest obraz i działanie Słońca na sposób ich możliwości i na ich miarę, to [obraz ten] świeci wszak, ogrzewa i tak [oto] postrzega się w lustrze podobieństwo samego Słońca. Jak się wydaje, tak właśnie w duszy rozumnej przeważa obraz wiecznego Słońca-Boga i z tego powodu z boskiego zrządzenia dusza czyni to, co boskie. Dlatego dusza rozumna, stworzona w pewien sposób jako wieczna, może ujmować rzeczy wieczne i nie należy wątpić, że tę zdolność Bóg dał człowiekowi na stałe. Stąd zapewne posiadają ją ludzie nieprawi, a nawet złe duchy, ale intensywniej i w sposób bardziej błogosławiony jaśnieje w ludziach dobrych. Bez wątpienia jedynie naturalne światło sprawia, że ludzie są ludźmi, a dzięki niemu dobrzy rzeczywiście są dobrzy, ponieważ pełniej przyjmują to światło. Dlatego Jan mówi: „z Jego pełni wszyscyśmy otrzymali”⁵⁵; my – twierdzi tamże – wszyscy⁵⁶.

W psalmie, jak mi się wydaje, poczyniona została wzmianka dotycząca jednocześnie światła ponadnaturalnego i naturalnego; ponadnaturalnego, kiedy jest napisane: „dzień dniowi głosi opowieść”, a naturalnego, kiedy dalej [czytamy]: „a noc nocy przekazuje wiadomość”⁵⁷. Jak sądzę, dzień zastępuje Słońce, a noc – Księżyc. Lecz światło naturalne, tj. światło mistycznie ujętego Księżyca, zachowywane przez ponadnaturalne światło Słońca, staje się niczym Słońce. Faktycznie, Słońce ujęte w niebie w swej obfitości, świeci siedmiokrotnym światłem, tj. tyle ma światła, ile może mieć siedem Słońc. Stąd Izajasz mówi: „Wówczas światło Księżyca będzie jak światło słonecz-

⁵⁴ Por. np. Marsilio FICINO, *Quid sit lumen*, w: TENŻE, *Opera*, 1:718, 1:720; TENŻE, *De raptu Pauli*, w: TENŻE, *Opera*, 1:700, 1:702; TENŻE, *Argumentum do „Teologii Platońskiej”*, tłum. Joanna Papiernik, w: Joanna PAPIERNIK, *Czy możemy Boga poznać naprawdę? Marsilio Ficino o duszy ludzkiej* (Łódź: Wydawnictwo UŁ, 2016), 227–28.

⁵⁵ J 1:16.

⁵⁶ FICINO, *De raptu Pauli*, 705–6; TENŻE, *Kompendium „Teologii Platońskiej”*, tłum. Joanna Papiernik, *Studia z Historii Filozofii* 1, nr 11 (2020): 12–15; TENŻE, *Platonic Theology*, t. 2, VIII.5, 290.

⁵⁷ Psalm 19 (18):3, w łacińskim tekście, w pierwszym cytowanym fragmencie: *verbum*, a zatem „Słowo”, tj. „Słowo Boże”, w drugim natomiast *scientiam*, a zatem „naukę”, czy też „wiedzę” (numeracja psalmów na podstawie tekstu oryginalnego, w nawiasie numeracja z przekładów grecko-łacińskich za *Biblią Tysiąclecia*, red. Augustyn Jankowski, Lech Stachowiak i Kazimierz Romaniuk [Poznań–Warszawa: Pallottinum, 1971]).

ne, a światło Słońca stanie się siedmiokrotne⁵⁸. Wobec tego światło naturalne porównywane jest do Księżyca, ponadnaturalne do Słońca, obfitość zaś do siedmiokrotnego światła Słońca. Jednak nawet światło, które nazywa się naturalnym, ponieważ można je określić jako podobne Księżycowi z tego względu, że uchwytuje to, co wieczne, wyraźnie pokazuje, że dusza ludzka jest wieczna. Tak więc z pewnością światło jest tym rozumem, który pojmuje w duszy [jej] istotę [właśnie] w związku z rozumnością. Kiedy ponadto mówi się, że Bóg „sprawia, że Słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi”⁵⁹, być może uznaje się, że promień [Słońca] oświetla Księżyc, co powoduje, że naturalne, wspólne dobrem i złym, światło jest wszakże tym samym światłem, ale jedno padającym, a drugie odbitym, to drugie zaś — zgodnie z tym, co powiedziano wyżej — jest tak ciemne, że nazywa się nocą i — jak się utrzymuje — noc oznacza wiedzę. Dzięki temu światłu bowiem wszyscy, którzy nie poświęcili się Bogu, zajęli się [zdobywaniem] wiedzy o licznych rzeczach, wynaleźli sztuki, w pewien sposób udoskonalili świat. Kiedy zatem psalmista, zwracając się do Boga, mówi „poprowadź mnie na drogę odwieczną”⁶⁰, wydaje się, że zabiega o światło; „odwieczna droga” jest odwieczną rozumnością (*ratio eterna*), która doprowadza duszę rozumną do światła prawdy i dobra życia. Ci zaiste, którzy są obdarzeni wyłącznie naturalnym światłem, troszczą się o sprawy doczesne, pojmują rzeczy pomniejsze, a nie to, co nazywane jest światłem, jakoś osiągają zatem prawdę, jednakże nie mogą dotrzeć do życia bez [obecności] większego światła. Bez względu na to jednak, jak się przedstawia światło naturalne, bardzo wyraźnie wskazuje nam nieśmiertelność dusz rozumnych.

Dalej, zdolność duszy rozumnej do rozdzielania i łączenia [rozumowań], co także ma miejsce w mowie, wskazuje, że jest ona nieśmiertelna z konieczności. Nie ma bowiem niczego, co bądź mówi, bądź robi człowiek jako człowiek, z czym nie byłby związany jakiś podział i połączenie tego, co rozdzielone, co pozwala wydobyć rozumny sens lub pojęcie, w nim zaś jest wieczna rozumność (*ratio*), którą identyfikuje jedynie jakieś wieczne światło w duszy rozumnej będące pewną formą substancjalną. Albowiem bez tego [tj. światła] nie mogłaby istnieć istota rozumna (*rationale animal*), ponieważ boski element jest od niej nieoddzielny i dlatego konieczne jest, by była

⁵⁸ Por. Iz 30:26.

⁵⁹ Mat 5:45.

⁶⁰ Psalm 138 (137):24

czymś wiecznym i nieśmiertelnym⁶¹. [Taka istota] nie mogłaby przecież uzyskać czegoś wiecznego, gdyby nie była wieczna. Stąd powiedziane jest w psalmie, że „będą żyły serca na wieki wieków”⁶², tj. zawsze. Bez wątpienia w Piśmie świętym „serce” przeważnie jest uznawane za „duszę”, która jeśli będzie żyła „na wieki wieków”, bezsprzecznie nigdy nie umrze, zatem jest nieśmiertelna. Dusza ludzka pojmuję jeszcze coś innego, a pojmowanie jest jak gdyby czytaniem w głębi duszy; wnika bowiem aż do poznania form (*specierum*), natur, istoty rzeczy, całkowicie oddzielonych od wszelkiej materii, czyli prostych, niecielesnych, duchowych, to jest takich, których dusza, jeśli nie byłaby prosta i niecielesna, nigdy by nie poznała. To zaś, co jest takiego rodzaju, nie może zostać zniszczone, lecz dusza jest taka, więc nie może ulec zniszczeniu, a zatem jest nieśmiertelna.

Dalej, dusza dzięki intelektowi ujmuje to, co inaczej nie może istnieć, nie będzie mogło, ani nie mogło; a jeśli to wszystko substancjalnie mogłoby być czymś innym, w żadnym razie [dusza] nie byłaby w stanie tego poznać. Skoro jednak może, z konieczności jest nieśmiertelna. Jest przecież w duszy rozumna zdolność poznawania (*ratio rationalis*), która w intelektualnych dociekaniach (*ratiocinando*) pozwala osiągać poznanie tego, co prawdziwe: ustala, zakłada, wnioskuje, w czym wprost jest wieczna rozumność (*ratio*), wskutek czego mianowicie dzieje się tak, że rozumność, poprzez którą osiąga takie poznanie, jest wieczna. Lecz rozumność ta, [jako] nieoddzielalna od duszy, jest dla niej wręcz istotowa, stąd zatem wyraźnie widać, że [dusza] jest wieczna i nieśmiertelna. Ta zdolność to doprawdy wspaniała rzecz, bo ważność (*ratio*) sylogizmu nie może bowiem zachodzić bez boskiej rozumności (*ratio*), stąd wielka i zdumiewająca umiejętność analizy i syntezy, a tego dusza zupełnie nie byłaby w stanie robić, jeśli byłaby istotnie różna od swojej rozumności, jednak ona sama jest [tą] rozumnością, więc z konieczności jest wieczna.

Dalej, dusza pojmuje szczęście, [a] jedyne prawdziwe szczęście jest złączone z wiecznością, stanowi bowiem doskonały stan ze względu na zbiór wszystkich dóbr⁶³, który zapewne nie byłby takowy, jeśli brakowałoby mu samej wieczności, będącej właśnie najwyższym dobrem. Jednakże dusza ten stan zna, ceni, kocha i pragnie osiągnąć, a ze względu na to, że pojmuje to,

⁶¹ O powiązaniu boskiego światła z rozumnością i nieśmiertelnością, por. np. FICINO, *Platonic Theology*, t. 3, X.5, s. 160; t. 4, XII.1, s. 22; t. 4, XII.3, s. 32; t. 6, XVIII.8, s. 132–34; 140–1152; t. 6, XVIII.11, s. 210.

⁶² Por. psalm 22 (21):27.

⁶³ Por. BOECJUSZ, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, tłum. Gabriela Kurylewicz i Mikołaj Antczak (Kęty: Marek Derewiecki, 2006), III.2, 62.

co wieczne, z konieczności jest wieczna; ze względu na to zaś, że pragnie [tego], jasno potwierdza, że jest nieśmiertelna. Bez wątpienia, jeśli nie mogłaby wypełnić tego pragnienia, Bóg umieściłby je w niej na próżno. Jednakże Bóg niczego nie czyni na próżno, zatem może [takie pragnienie] zaspokoić, więc nie ma wątpliwości, że konieczne jest i oczywiste posiadanie nieśmiertelności przez duszę. Ludzie, wśród innych rzeczy, pragną być nieśmiertelni, a chęć ta do tego stopnia jest w nich zaszczepiona, że dostrzega się, że nieśmiertelne dusze są oddzielone od ciała⁶⁴.

Ludzie rozmyślają, rozmyślanie zaś jest zamysłem poprzedzającym działanie czy aktywność, który [to zamysł] zawsze jest rozumny, tak że z konieczności w tym, co pomyślane, są wieczne formy (*rationes*). I dlatego rozpoznajemy w sposób jasny, że dusza jest nieśmiertelna. Można postanowić, że nie będzie się wzburzonym i rozgniewanym, nie będzie się dokonywać zemsty, ani akceptować niesprawiedliwości — i to po to, by uszkodzenie ciała nie przeniosło się na duszę, choć — jak wiadomo — wielu z nas uległo takim [emocjom]. Kiedy zatem, medytując, dusza rozumna mogłaby wznieść się tak bardzo, że nie mogłaby osiągnąć jej krzywda, a także uszkodzenie ciała, w jakiś sposób oddzieliłaby się ona od żyjącego ciała, a w jej naturze jest to, iż taki wzlot umożliwiłby skupienie się całą mocą na samej sobie, i mogłaby zostać utracona [dla ciała], ale nie mogłaby zostać przez to uszkodzona. Jeśli zatem nie mogłaby odczuwać zranienia, to im większe by ono było, tym bardziej wzrastałaby moc (*virtus*). Jeśli zranienie jest śmiertelne, moc (*virtus*) wzrasta wraz ze zbliżaniem się śmierci, tak że kiedy staje się doskonalsza od śmierci, zwycięża śmierć, [a] nie jest przez śmierć zwyciężana; jeśli [zaś] nie jest zwyciężona przez śmierć, wiadomo już w pełni, że dusza rozumna jest nieśmiertelna. Owa moc jest bowiem w duszy tak jak ciepło w ogniu: jeśli by go w ogniu nie było, żadną miarą [ogień] nie byłby ogniem. Stąd można poznać własne, a właściwie istotowe władze dusz rozumnych, z powodu których konieczne jest, by [dusza] była nieśmiertelna.

Dalej, rozumowanie jest możliwe dzięki władzy duszy, a niektórzy podczas takich rozmyślań tak są oderwani od ciała, że — jak mówią — zostali pochowani ze względu na to, że uznano ich za zmarłych. Wieść niesie, że zdarzyło się [to] Janowi Szkotowi, najlepiej wykształconemu oraz najwnikliwszemu mężowi. Zagłębiając się w rozważania i rozmyślania, tak bardzo bowiem cały łączył się z jedną władzą duszy, że wydawało się, iż jest wówczas niemal zupełnie odłączony od ciała i gdyby nie miał stróża, tak długo, być może, pozostawałby odłączony i odrębny od ciała, że mogłoby się

⁶⁴ Por. FICINO, *Platonic Theology*, t. 4, XIV.5, 252–62; TENŻE, *Pięć kwestii*, passim.

zdarzyć, że — jako nieodczuwający zmysłami — zostałby uznany za zmarłego. Wydawało się wtedy, że wskutek tego umysł rzeczywiście odstał od ciała, z tej racji zaś można jasno zgodzić się co do nieśmiertelności duszy. Mówiono, że to samo zdarzało się niegdyś filozofowi Karneadesowi. Pliniusz w *Historii naturalnej* podaje, że był ktoś, kogo dusza niekiedy odstępowała od ciała i przenosiła się do pobliskich miejsc, a powróciwszy, opowiadała, co tam się działo, a to, po zbadaniu i odkryciu, że było prawdziwe, przydawało wiary cudowi⁶⁵. Jeśli zatem tak oddziela się przed śmiercią, trzeba sądzić, że jest zdolna do oddzielenia od ciała i nieśmiertelna. Należy to utrzymywać bez żadnej wątpliwości [także] w odniesieniu do innych dusz. Chociaż bowiem nie ma w nich tej samej skłonności, nie należy jednak wątpić, że mają taką samą naturę, więc [są] nieśmiertelne. Apostoł Paweł mówi, że gdy pewnego dnia w wyniku ekstazy został uniesiony do trzeciego nieba czy też raju, nie wiedział czy [odbyło się to] w ciele czy poza ciałem; trzeba określić owo „uprowadzenie”, ową wizję jako objawienie; wydaje się, że to działanie wyraziście potwierdza nieśmiertelność duszy⁶⁶.

Co więcej, to samo ujawnia rozpoznanie proporcji i różnej ilości dzielności oraz zasad. Mogą istnieć bowiem prawidła, zasady (*rationes*), jak również władze duszy, którym brakuje zarówno początku, jak i końca, tak że należy nazwać je wiecznymi, skoro zaś dusza je ujmuje i znajdują się w samej duszy, z konieczności jest ona nieśmiertelna. Od nich takty muzyki, od nich pochodzą harmonia i zgodne brzmienia, bowiem różna i harmonijna proporcja wytwarza dźwięk, który nazywają melodią: chociaż wydaje się, że sprawia przyjemność uszom, jednak należy uznać, że nie uszy, ale poprzez uszy uchwytuje ją intelekt. Uszy bowiem ujmują dźwięki, muzyka jednak, która jest odczytywana ze współbrzmiących [dźwięków], co w żadnym razie nie stanowi czegoś zmysłowego, jest poznawana przez intelekt. Coś, co jest wieczne, nie mogłoby być ujęte przez duszę rozumną, o ile ona sama nie odznaczałaby się wiecznością. Dusza rozumna jest zatem wieczna. Stąd apostoł zachęca, abyśmy śpiewali psalmy „pieśniami pełnymi ducha”⁶⁷. Formy (*rationes*) i prawidła (*regulae*) liczb i wymiarów są czymś nadzwyczajnym i niemniej nadzwyczajne są prawidła niż formy, dzięki nim bowiem nigdy nie występuje błąd, one odznaczają się wieczną racjonalnością — ta jest w duszy i chociaż trzeba, by była zdobyta przez naukę, jednak jej nasiona

⁶⁵ PLINIUSZ, *Historia naturalna*, VII.53, tłum. Ireneusz Mikołajczyk (Toruń: Wydawnictwo UMK, 2019), 111.

⁶⁶ Por. 2 Kor 12:2–4. Por. FICINO, *De raptu Pauli*, passim.

⁶⁷ Ef 5:18–19; Kol 3:16.

istnieją w duszy ludzkiej, w której nie mogłyby być, jeśli nie byłoby między nimi [i duszą] jakiegoś podobieństwa i proporcji. Rzeczy wieczne z łatwością bowiem przystają do rzeczy wiecznych. Lecz dusza rozumna ujmuje i uzyskuje te formy (*rationes*), ponieważ jest im współwieczna, więc dusza rozumna jest nieśmiertelna czy też wieczna⁶⁸. Wieczną nazywam ją dlatego, że brakuje jej jedynie końca, nie zaś początku, [nieposiadanie ani początku, ani końca] cechują tylko Boga. Jeśli podałbym przykłady obydwu, powstałby o wiele obszerniejszy traktat.

Dalej, dusza rozumna pojmuje długość, szerokość, wysokość i głębokość, tj. ujmuje formę miary tych czterech, którą wyabstrahowuje dzięki intelektowi czynnemu. Jako że długość — która jest formą długości czy też może postacią intelektualną, nie może być długa ani krótka, a jednak w jakiś sposób jest długa i krótka, tak że dzięki niej mierzymy to, co długie i to, co krótkie — rzeczywiście może i powinna być określona jako nieskończona, gdyż dzięki niej wyznaczamy czas, miejsce, [iloczas] sylab i liczne inne tego rodzaju. Dlatego też forma utworu poetyckiego jest najbardziej godna bycia nazwaną cudowną i boską; skoro ją — w szerszym rozumieniu — ujmuje dusza rozumna, to jasne jest, że sama dusza jest w sposób oczywisty czymś boskim, jeśli [zaś czymś] boskim, to i nieśmiertelnym, żadne bowiem boskie rzeczy nie ulegają zmianie tego rodzaju [tj. zniszczeniu]. Szerokość, wysokość i głębokość powinny być mierzone i abstrahowane w ten sam sposób; są one bowiem wzięte od kuli, w której wszystkie są [zawarte]: długość i szerokość w dwóch wymiarach, głębokość w trzecim, którą może podaje się zamiast środka, wysokość [zaś] zamiast powierzchni. Stąd mówi ktoś: „Bóg jest sferą inteligibilną, której środek jest wszędzie, a obwód środka nigdzie”⁶⁹. Jest to tak wielka zagadka i ogromna figura, że to, co śmiertelne, nie może jej uchwycić. Dusza rozumna jest zatem nieśmiertelna, gdyż ujmuje formy tego [wszystkiego] przez abstrakcję. Dziwię się zatem, że istnieje ktoś, dla kogo nieśmiertelność duszy może być wątpliwa.

Lecz po co tak dużo mówić? Jako ludzie nigdy niczego nie zdołaliśmy, nie wypowiemy, nie pomyślimy, nie pojmiemy w tym, w czym w pełni nie do-

⁶⁸ Por. FICINO, *De raptu Pauli*, 702–3; TENŻE, *Argumentum*, 244–45; TENŻE, *Pięć kwestii*, 144–47.

⁶⁹ Ta metafora zaczerpnięta jest od Alaina de Lille (Alanus de Insulis) z jego *Regulae theologicae* (w: TENŻE, *Opera omnia*, Patrologiae Latinae Cursus Completus 210, red. Jacques Paul Migne [Paris, 1855], 627, reguła 7), stała się jednak popularna w kolejnych wiekach. Jedno z jej sformułowań znajduje się w pseudo-hermetycznym *Liber XXIV Philosophorum* (prop. II), gdzie brzmi: „Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam”. Por. Étienne GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. Sylwester Zalewski (Warszawa: PAX, 1966), 174 i 618 (przyp. 130).

strzeżemy nieśmiertelności duszy. Stąd poznajemy porządek (*ordo*), wielkość (*modum*) i formę (*species*)⁷⁰, z nich składa się doskonałość wszelkich istniejących rzeczy. Wszystko bowiem jest uczynione z porządku, wielkości i formy, co niektórzy chcieli rozumieć jako wagę, miarę i liczbę, jak to jest przedstawione przez pewnego mędrca⁷¹.

Co więcej, sztuka budowania pokazuje to samo, w niej tkwi znak jasnej i właściwej formy bezgłośnych, że tak powiem, sylogizmów. Również to samo skupione jest w pięknie, które stanowi pewną świetność (*decus*), wynikającą z doskonałości porządku, wielkości i formy ciała, które nie jest żadną cechą części, lecz czymś lepszym z powodu nich wszystkich, wyłaniającym się z wielkości, porządku i formy samych części; jest czymś wiecznym i znanym zapewne jedynie intelektowi. To pozwala jasno rozpoznać nieśmiertelność dusz. Nie może bowiem być zniszczalne to, dzięki czemu się to wszystko pojmuje. W nich wszystkich zaś jest boska rozumność (*ratio*), do której podobne musi być to, co ma zdolność ich ujmowania za pomocą władzy umysłowej. Znacznie wyróżnia się władza ludzkiego intelektu [na tle innych władz]: poznaje i kontempluje przecież świetność i piękno nie tylko w ciałach, ale i w rzeczach niecielesnych. Stąd, gdy Izajasz opowiada o Bogu i mężu doskonałym, mówi: „oczy twe ujrzą króla w całej jego krasie”⁷²; i w psalmie: „tyś najpiękniejszy z synów ludzkich”⁷³ i nieco dalej: „[bohate-

⁷⁰ *Ratio* i *species* często używane są zamiennie na określenie formy.

⁷¹ Mdr 11:20: „Aleś Ty wszystko urządził według miary i liczby, i wagi!” Por. m.in. AUGUSTYN, *Wyznania*, tłum. wstęp i komentarz Jan Czuj (Warszawa: PAX, 1955), I.7.12, 8; Tamże, V.4.7, 78; TENŻE, *Przeciwko manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju*, w: TENŻE, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, tłum. Jan Sulowski, wstęp i oprac. Wincenty Myszor (Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1980), I.21.32, 41; TENŻE, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, w: TENŻE, *Pisma egzegetyczne*, IV.3.7, 170; TENŻE, *O wolnej woli*, tłum. Anna Trombala, II.20.54, w: TENŻE, *Dialogi filozoficzne*, tłum. Józef Modrzejewski i Anna Trombala (Warszawa: PAX, 1953), 3:163–64; TENŻE, *Przeciw listowi Maniego, który nazywają „Listem podstawowym”*, XXIX.32, w: TENŻE, *Pisma przeciw manichejczykom*, tłum. Jan Sulowski, wstęp i oprac. Wincenty Myszor (Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1990), 135–36. Dalsze odniesienia i analiza triad: James J. O’DONNELL, *Commentary on Books 1–7*, w: AUGUSTYN, *Confessions* (Oxford: Clarendon Press, 1992), 2:46–51. Najprawdopodobniej Agli odnosi się tu do *Sentencji* Piotra Lombarda (TENŻE, *Cztery księgi sentencji*, tłum. Julian Wojtkowski (Olsztyn: Gutgraf, 2013), t. 1, ks. II, dyst. 9, rozdz. 4.3, 268): „Te zaś niepodzielnych niewidzialne różnice tylko ten mógł zważyć, który wszystko pod miarą i liczbą i wagą urządził. (Augustyn, *Super Genesim*;) to znaczy w sobie samym, który jest: miarą — wyznaczając sposób każdej rzeczy, i liczbą — dając postać każdej rzeczy, i wagą — pociągając każdą rzecz do równowagi; to znaczy określającym, formującym i porządkującym wszystko”. Jasno widać, że waga odpowiada porządkowi, umiar — mierze, a forma — liczbie. Zob. także: FICINO, *De raptu Pauli*, 701.

⁷² Iz 33:17.

⁷³ Psalm 45 (44):3.

rze, przypasz do biodra swój miecz], swą chlubę i ozdobę”⁷⁴ itd. Rzeczywiście, dzielność, powinność moralna, to co stosowne i to co moralnie dobre wyłaniają w duszy ludzkiej szczególne i znakomite piękno pod wpływem boskiego płomienia i mocy, zasadzają się one na boskich i wiecznych prawidłach. Gdyby zatem dusza rozumna nie była boska i wieczna i gdyby nie była przystosowana do ich przyjęcia dzięki jakiejś proporcji i podobieństwu do nich, to nigdy żadną miarą nie byłaby zdolna do uchwycenia czegoś tak wielkiego, tak trudno dostępnego, tak czystego, tak prostego. Lecz jeśli ktoś powiedziałby, że w żaden sposób nie może to mieć miejsca w pięknie cielesnym, po zniszczeniu części bowiem piękno, które jest równością liczbową⁷⁵, całkowicie zanika, nie jest to prawdą. Wieczna jest zasada (*ratio*) złożenia z porządku, wielkości i formy, tak że zawsze poprzez nie, doskonale schodzące się w jedno, natychmiast pojawia się ta sama doskonałość, to samo piękno. Z doskonałości wywodzi się piękno, tj. z wzajemnej zgodności i harmonii części lub piękno polega raczej na samej zgodności, z której się ono zradza⁷⁶. W duszy istnieje zatem coś wiecznego.

Ponieważ bowiem człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, jak zaświadcza Pismo, ujmuje i kontempluje to, co boskie i wieczne jako pokrewne, czego zupełnie nie zdołałby uczynić, gdyby był śmiertelny i niszczalny. Doprawdy, skoro w Księdze Rodzaju jest [napisane], że utworzywszy ciało człowieka, Bóg tchnął w niego tchnienie życia⁷⁷, cóż innego mogłoby to oznaczać — sądźmy — niż to, że przez to tchnienie uczynił go współnikiem boskości i mocy bożej? Owo tchnienie było niczym pewien promień, dzięki któremu, jak się wydaje, władza umysłowa może się ukształtować, podobnie jak dostrzegamy, że [władza] widzenia formuje się dzięki promieniowi Słońca. Jak oko bez promienia światła zupełnie niczego nie

⁷⁴ Psalm 45 (44):4–5; w tekście łacińskim (93va): „specie tua et pulcritudine tua”.

⁷⁵ Por. AUGUSTYN, *O muzyce*, tłum. Danuta Turkowska, w: TENŻE, *Dialogi i pisma filozoficzne*, tłum. Danuta Turkowska i in. (Warszawa: PAX, 1954), VI.13.38, 56–57.

⁷⁶ Takie lub podobne ujęcia piękna mają dość długą historię. Jej istotnymi punktami bez wątpienia są głównie dzieła Cycerona i Augustyna, które w kolejnych wiekach chętnie cytowano i rozwijano podane w nich definicje piękna. Cf. CYCERON, *O powinnościach*, I.4, w: TENŻE, *Pisma filozoficzne*, tłum. Wiktor Kornatowski, komentarz Kazimierz Leśniak (Warszawa: PWN, 1960), 2:333; CYCERON, *Rozmowy tuskulańskie*, 4:13, tłum. Józef Śmigaj, w: TENŻE, *Pisma filozoficzne*, tłum. Wiktor Kornatowski i Józef Śmigaj, komentarz Kazimierz Leśniak (Warszawa 1961), 3:652; AUGUSTYN, *Epistolae*, red. Jacques Paul Migne (Paris, 1902 [Patrologiae Latinae Cursus Completus 33]), 65: „Czym jest piękno ciała? Zgodnością części połączoną z jakąś przyjemnością koloru” (Congruentia partium cum quadam coloris suavitate). Tak ujęte piękno ma związek z pojęciem *symmetria* u Witruwiusza, zob. Władysław TATARKIEWICZ, *Historia estetyki* (Warszawa: PWN, 2009), 1:309, 3:54.

⁷⁷ Rdz 2:7.

postrzega, tak intelekt bez boskiego światła niczego nie pojmuje⁷⁸. W odniesieniu do tego piękną wskazówkę daje wielki i bardzo dobrze wykształcony mąż, Jakub Apostoł: „Każde dobro, jakie otrzymujemy, i wszelki dar doskonały zstępują z góry, od Ojca światła”⁷⁹, rozumiejąc, jak sędzę, przez dobro najkorzystniejsze coś naturalnego, zaś przez dar bezwarunkowe światło. Stąd „dar” pochodzi od „dawania”. Wydaje się, że poprzez najkorzystniejsze dobro, tj. naturalne światło, należy rozumieć tchnienie życia. Dar ten jest w duszy rozumnej niezmienny i dlatego z konieczności jest niezniszczalny i nieśmiertelny. Owo tchnienie bowiem może być jedynie czymś boskim, bez wątplenia tym dobrem, ze względu na które Bóg, wdmuchując [je], mówi do uczniów: „weźmijcie Ducha Świętego!”⁸⁰ — należy uznać je za ten sam bezwarunkowy dar, który Jakub nazywa „doskonałym”. Stąd to tchnieniem życia, tamto duchem jest nazwane, stąd to określone jest naturalnym dobrem, tamto darem bezwarunkowym, to najkorzystniejszym, tamto doskonałym, a dzięki temu dusza jest uczyniona nieśmiertelną, dzięki tamtemu świętą, dzięki temu niezniszczalną, dzięki tamtemu najlepszą, poprzez to wieczną, poprzez tamto natomiast błogosławioną.

Kto zatem [byłby] tak pozbawiony rozumu, tak szalony, że wyobrażałby sobie, że dusza, uformowana przez jakże zaszczytne tchnienie będące najdoskonalszym darem, jest śmiertelna i podległa zniszczeniu? Jeśli powiedziałby ktoś, że to są autorytety, a dociekanie powinno wspierać się nie autorytetem, ale rozumowaniami — to rzeczywiście jest prawdziwe. Jednakże te autorytety, dla baczących na godność, majestat, boskość i wzniosłość autorów, są właściwsze i potężniejsze od wszelkich rozumowań. Z tego powodu nie powinno irytować mieszanie rozumowań z autorytetami i autorytetów z rozumowaniami.

Chociaż można wskazać, że wiele jest w duszy, być może jedna [jest] rozumna zasada (*ratio*) wszystkich. Sztuka, nauka, forma (*ratio*) liczb, wymiarów i innych [rzeczy] tego rodzaju są w duszy: to jedno jest oczywiste, że ich rozumna zasada (*ratio*) jedynie w duszy się znajduje. Zasada ta rzeczywiście jest boska, wieczna i niezmienna, tak że nie mogłaby być w duszy rozumnej, gdyby dusza nie była tego rodzaju, iżby mogła ją zachowywać i zgodnie z nią działać; z konieczności [więc] pewne jest, że istnieje proporcja podłoża i tego, co znajduje się w podłożu. Jednakże rozum lub wła-

⁷⁸ Na temat związku między życiem i światłem a ludzkim umysłem oraz możliwościami poznawczymi z tego wynikającymi por. FICINO, *De raptu Pauli*, 702; TENŻE, *Platonic Theology*, t. 5, XVI.8, 318 oraz t. 6, XVIII.9, 166.

⁷⁹ Jk 1:17.

⁸⁰ J 20:22.

dza, która wspomnianą zasadę (*ratio*) ujmuje, jest tego rodzaju, jest bowiem istotowa dla duszy, tak że bez niej dusza ludzka nie może istnieć; to wszystko zaś, co w niej jest, dzięki czemu odznacza się rozumnością, jest boskie, wieczne, niezmienne, więc [dusza] jest nieśmiertelna⁸¹.

Znowu — kto zaprzeczyłby, że nauka jest w duszy? Nauka jest duchowa i wieczna, należy bowiem do tego, co nie może się mieć inaczej, tak że jest zdolna do przebywania jedynie w nieskazitelnej siedzibie wolnej od wszelkiego śmiertelnego zespolenia, nie podlegającej ograniczeniom, niecielesnej, która zatem na sposób świętych ksiąg powinna być nazywana duchową i prostą, tak że nijak nie może ulec zniszczeniu, więc dusza jest nieśmiertelna. Naradzanie się jest cechą duszy, z tego powodu różne zagadnienia są rozważane, roztrząsane, omawiane: czasy względem rzeczy, rzeczy względem czasów, miejsca względem miejsc, osoby względem osób, przypadki względem przypadków. Są one składane, roztrząsane, odróżniane względem rzeczy, czasów i pozostałych tego rodzaju, spośród nich jedyna zasada rozumna jest boska, wieczna, niezmienna. Ponieważ [zaś] znajduje się w duszy lub sama jest w pewien sposób duszą [rozumną], lub sama dusza [rozumna] nie może być czymś od niej gorszym, stąd jest nieśmiertelna.

Łatwo można tego samego dowieść na podstawie trwałych dyspozycji (*habitibus*) i aktywności cnót, jak np. męstwo, które jest pewną dyspozycją i jest w woli jako we właściwym sobie podłożu. Dusza rozumna określa, dokonuje podziału, przypisuje elementy wszystkim częściom. I wśród innych [dyspozycji] definiuje męstwo, nie jako męstwo, które przysługuje człowiekowi, lecz jako takie, które sama wykonuje w sposób prawdziwy i doskonały, tak że od ludzkiego poznania ta dyspozycja wznosi się aż do pojęcia męstwa doskonałego, nieskończonego i istotowego, którym jest sam Bóg, które wszystko zwycięża, wszystko może, przez nic nie jest zwyciężane, nic nie jest od niego potężniejsze, nic większe, ani doskonalsze; dzięki uczestnictwu w nim udzielane jest męstwo cechujące człowieka. Z tego względu psalmograf nazywa Boga swoim męstwem⁸² i dzielnością⁸³. Do pojmowania tego dusza rozumna dociera dzięki boskiej racjonalności, gdyby [racjonalność ta] nie była dla niej istotowa, dusza nie byłaby zdolna wznosić się [ku niej], a jeśli tak się rzecz ma, dusza rozumna jest nieśmiertelna. Dalej, gdyby dusza [rozumna] była śmiertelna, Bóg nie mógłby w niej [umieścić] obo-

⁸¹ Por. przyp. 55.

⁸² Psalm 43 (42):2. W polskiej wersji językowej: „Przecież Ty jesteś Bogiem mej ucieczki”, w łacińskiej natomiast: „Quia tu es, Deus, **fortitudo** mea” (podkreślenie autorki).

⁸³ Psalm 46 (45):2.

wiązku sprawiedliwości. Jeśli bowiem ktoś sprawiedliwy poniósłby śmierć za sprawiedliwość, za pobożność, za wyznawanie prawdy, jakim sposobem mógłby zostać wynagrodzony, jeżeli po śmierci ciała dusza rozumna, której należy się to wynagrodzenie, nie pozostawałaby przy życiu? Z tego jasne jest, że z konieczności dusza rozumna żyje po śmierci [ciała]. Zasługa sprawiedliwości jest rzeczywiście wielka, dzięki niej bowiem słusznie całym sercem, całą duszą, ze wszystkich sił i całym umysłem kochamy Boga i pragniemy kochać wiecznie. Ta cnota jest tak wielka, że za życia nie może być wynagrodzona, trzeba więc, aby dusza rozumna żyła po śmierci [ciała]. I słuszne jest zatem, aby zostały przygotowane nieśmiertelne dobrodziejstwa Boga dla nieśmiertelnej cnoty dzięki tak żarliwej i gorliwej woli, więc z konieczności dusza rozumna jest nieśmiertelna: aby była zdolna do [uzyskania] tych dobrodziejstw.

Ponownie, Bóg stworzyłby człowieka wyposażonego w rozum na próżno, jeśli po tym krótkim życiu wypełnionym nieszczęściami, problemami, trudami, nic by z człowieka nie pozostawało. Jednakże w Bogu nie dostrzegamy niczego haniebnego, więc konieczne jest, aby dusza rozumna była nieśmiertelna. Gdyby bowiem Bóg był inny, mogłoby się wydawać, że stworzył ludzi, aby [doświadczali] mąk, trudności, cierpień, co całkowicie pozostaje w sprzeczności z boską dobrocią; zwiódłby znaczną część ludzi wierzących, że dusze są nieśmiertelne, jeśli inaczej rzecz by się miała, [a] wiara w coś takiego w odniesieniu do Boga byłaby bezbożna i niewybaczalna⁸⁴.

Dawid mówi, zwracając się do Boga: „odciśnięte jest na nas światło Twojego oblicza, Panie”⁸⁵, co oczywiście jest prawdą, jak wiadomo na podstawie tego, co powiedziano wcześniej. Lecz kto byłby tak szalony, by sądzić, że boskie światło Jego oblicza odcisnęłoby się w rzeczy niszczałnej? Heraklit z Efezu o przydomku Scotinus⁸⁶ mówi, że dusza jest światłem⁸⁷, które to przekonanie jest — moim zdaniem — dowiedzione lepiej niż wiele innych. Można bowiem zobaczyć, że dusza rozumna jest ożywiana wyłącznie poprzez boskie światło, podobnie jak oko jest oświetlane promieniem Słońca. Bóg bowiem chciał, aby to światło odróżniało ludzi od innych zwierząt.

⁸⁴ Por. FICINO, *Platonic Theology*, t. 1, I.1, 14; TENŻE, *Pięć kwestii*, 148–50.

⁸⁵ Psalm 4:7: „wznies nad nami, o Jahwe, światłość Twojego oblicza”.

⁸⁶ Σκοτεινός – gr. ciemny, niejasny, niezrozumiały.

⁸⁷ DK B118: „αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη” („suchy promień światła [jest] najmądrzejszą i najlepszą duszą”). Zob. FICINO, *Platonic Theology*, t. 2, VI.2, 154. Por. Georgios STEIRIS, „Searching for the Routes of Philosophy: Marsilio Ficino on Heraclitus”, *Mediterranea. International Journal on the Transfer of Knowledge* 4, nr 4 (2019), 57–74; Lucia SAUDELLI, „Lux sicca Marsile Ficini exegete d’Héraclite”, *Accademia* 10 (2008): 38.

Skoro istotą każdej duszy rozumnej i rozumu jest to światło i skoro jemu ufa najbardziej, a przez nie oświecona może stać się potężniejsza od siebie samej, to z konieczności jest obdarzona nieśmiertelnością. Ten, kto mówi „dusza ludzka jest liczbą poruszającą samą siebie”⁸⁸, dlatego — być może — określa ją jako „liczbę”, że jest obrazem wieczności, bowiem pojmuję i kocha, jak ogień, który istnieje, świeci i ogrzewa. Że zaś dusza porusza samą siebie, to skomplikowane zagadnienie. Jednakże wyjaśnię, w jaki sposób to się dzieje: jeśli boskie światło jest tym, co odróżnia człowieka od zwierzęcia, w jakiś sposób i porusza się, i porusza [coś]; poruszać bowiem i być poruszonym w duszy to — jak mi się wydaje — to samo, co pojmować oraz być pojmovanym. Jakim sposobem zaś [dusza] porusza ciało, to inne zagadnienie. Dzięki temu światłu natomiast pojmuję ona siebie oraz pojmuję samo światło, a także jest pojmovana przez samo światło, z powodu czego samo to światło jest dla duszy niejako istotowe, bowiem dusza ludzka nie byłaby tym, czym jest, gdyby jej samej brakowało światła, tak jak oko nie mogłoby postrzegać po oddaleniu promienia [światła]: owa władza widzenia byłaby nędzna i ułomna. Wobec tego liczba trzy jest boska, jest to obraz trójcy, sam siebie poruszający, dlatego że — jak zostało powiedziane — owo światło jest dlań istotowe [i] z racji tego ludzie są przez Boga nazywani w Piśmie bogami. Lecz chociaż [Pismo] mówi: „jesteście bogami i wszyscy — synami Najwyższego”, gdy pokazuje się, że nie poznali i nie uszanowali swojej godności, następują słowa: „lecz wy pomrzecie jak ludzie, jak jeden mąż, książeżyta, poupadacie”⁸⁹. [Wobec tego psalmista] mówi niejako: chociaż mieliście być bogami, zaniedbując i kalając godność waszej duszy, do tego stopnia staliście się ludźmi w pewien sposób pozbawionymi boskości, [że] umrzecie, tj. upadniecie przez to światło pozostawione wam nie dla życia [wiecznego], ale dla [poniesienia] kary. Jak jeden spośród książąt upadniecie, książętami zaś byli aniołowie, którzy zdradzili czy opuścili Boga, jak zaświadcza samo Pismo. Że zaś światło to zostało pozostawione człowiekowi dla kary, jasno widać na przykładzie Judasza, który mówi: „zgrzeszyłem, wydawszy krew niewinną”⁹⁰, ponieważ najlepiej dzięki temu światłu, którego nie można od-

⁸⁸ Tj. Ksenokrates. Por. m.in. ARYSTOTELES, *Topiki*, 6.3.140b, w: TENŻE, *Hermeneutyka, Topiki, O dowodach sofistycznych*, tłum. Kazimierz Leśniak (Warszawa: PWN, 2013), 129; PLATON, *Fajdros*, 245e, tłum. Władysław Witwicki (Warszawa: PWN, 1958), 70; CYCERON, *Księgi akademickie*, 2.39.124, w: TENŻE, *Pisma filozoficzne*, t. 3; PLUTARCH, *O powstaniu duszy w Timajosie*, 1012, w: TENŻE, *Pisma egzegetyczne*, tłum. Joanna Komorowska (Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 2012), 35; FICINO, *Theologia Platoniczna*, t. 1, III.I.12, 224.

⁸⁹ Psalm 82 (81):6–7.

⁹⁰ Mt 27:4.

dzielić od duszy, poznał, że to, co mu pozostało, wiązało się jedynie z karą, nie z nagrodą; nie odprawił pokuty, ale umarł w rozpaczy, własnymi rękami powiesił się na stryczku.

Dziwię się, że tak wielu rozprawiających o nieśmiertelności duszy wikła się w zawilosci słów i błąka się po bezdrożnych ciemnościach, a niewielu spostrzeżga, że im bardziej starają się to wykazać, tym trudniej im ujawnić prawdę. Aby ugasić pragnienie [wiedzy], gromadzą się trwożliwie nie u niewyczerpanego źródła, ale u wód Tantala. Wstydzą się bowiem ustąpić przed autorytetem Pisma; jeśliby jego przedstawione powyżej opinie dotyczące duszy starali się wyjaśnić zgodnie z jego [przesłaniem], poznaliby szczególnie światło, które jest rozumem w duszy, poprzez światło, które jest nią samą. Gdy bowiem Jan mówi: „Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi”⁹¹, myśli o tym świetle, dzięki któremu dusza ludzka różni się od pozostałych dusz i z powodu którego człowiek jest określany jako zwierzę rozumne; w nie dusza jest zaopatrzona i staje się zdolna do posiadania tego, co boskie i wieczne i gdy [psalmista] dostrzegł, że należy wyrazić jego [tj. światła] godność i majestat, powiedział potem: „Wznies ponad nami, o Panie, światłość Twojego oblicza! Wlałeś w moje serce więcej radości”⁹². Z powodu tego znaku nie tylko radował się z Bogiem, ale powinien w jakiś sposób rozpoznawać siebie [jako] takiego [czyli naznaczonego boskim światłem]. Stąd powiedzenie filozofów: „Poznaj samego siebie, a będziesz szczęśliwy”. I wielu wstydzi się, jak wcześniej powiedzieliśmy, wierzyć prorocत्वom Pisma, z powodu czego zdarza się, że wzywają do przyjęcia opinii pogan. Jeśli ktoś pozna samego siebie, pojmie, że pewien sposób jest Bogiem i dlatego dodane zostało „będziesz szczęśliwy”. Nie może bowiem nie być szczęśliwy ten, kto jest taki [tzn. boskiego pochodzenia], jak mówi ktoś spośród nich [tj. pogańskich poetów i filozofów], o czym zaświadcza apostoł: „Jesteśmy bowiem z Jego rodu”⁹³. Stąd zaś w Pieśni nad Pieśniami Bóg mówi do duszy ludzkiej: „jeśli nie wiesz, o najpiękniejsza z niewiast, pójdz za śladami trzód”⁹⁴. „Jeśli nie znasz siebie”, [odnosi się do] nieznanomości swojego pochodzenia, [dusza] zaś została nazwana w cytowanym miejscu także „piękną” ze względu na to, że została zaopatrzona w istotowy blask i naturę piękna. Natomiast kiedy Jan mówi: „Z Jego pełności wszyscyśmy otrzymali”⁹⁵, potwierdza to samo, dusza wszak-

⁹¹ J 1:9. Por. także FICINO, *Platonic Theology*, t. 4, XII.1, s. 24.

⁹² Psalm 4:7–8.

⁹³ Dz 17:28.

⁹⁴ PnP 1:8.

⁹⁵ J 1:16.

że, naznaczona owym istotowym blaskiem, wyróżnia się w pewien sposób wiecznością i boskością, przez co jest wieczna i nieśmiertelna. Stąd tenże Jan wskazuje, że będziemy jednością z Bogiem⁹⁶, o ile sami sobą nie wzgardzimy. Dlatego, bez wątpienia, mówi Hermes Trismegistus: „Asklepiuszu, wielkim cudem jest człowiek i naprawdę godnym uwielbienia oraz uczczenia; przemienia się w naturę boską, niejako sam stając się bogiem”⁹⁷. Gdy zaś w dziele *O państwie* Cynceron mówi, że „będzie jeden powszechny bóg, niejako mistrz i władca”⁹⁸, myśli o owym boskim świetle, poprzez które w nas i przez nas ustanawiane jest prawo naturalne, z powodu którego Bóg powiedział w Ewangelii: „[...] jeden jest tylko wasz Mistrz”⁹⁹, a które jest ową wieczną racjonalną zasadą; powiedzieliśmy wyżej, że dusza jest nim naznaczona i dzięki niemu jest nieśmiertelna. Jednakże jeśli ktoś zapyta „jakim sposobem nieśmiertelne jest to światło”, mimo iż wyżej już o tym mówiono, nie zawadzi dodać tu czegoś. Kiedy bowiem psalmista powiedział Bogu: „Gdy wstąpię do nieba, tam jesteś; [jesteś przy mnie,] gdy się w Szeolu położę”¹⁰⁰ itd., wiadomo, że Bóg znajduje się także wśród mieszkańców piekieł. Lecz tam jest niczym sędzia, robak nieśmiertelny, ogień niewyczerpalny i sprawca wszystkich kar¹⁰¹. Przy okazji również kary piekielne dostarczają dowodu na nieśmiertelność dusz. Człowiek obdarzony tym światłem, tą boską mocą, poznaje istotę sprawiedliwości, wierzy, że istnieje Bóg, wierzy, że wszystko poznał. Niemniej światło to pozostawiono mu do [odbywania] kary, kiedy doprowadzi [on] w sposób najgorszy i najbardziej zepsuty do czegoś znacznie gorszego [niż inni] i w większej bezbożności i nieuczciwości w końcu umrze, jak Judasz, jak cesarz Julian, nazywany Apostatą, który, kiedy umierał, uznał dla wyznania grzechów [swoje] bluźnierstwo, mówiąc „zwyciężyłeś Galilejczyku” — tak nazywał Chrystusa — i [dotyczy to] wielu innych, którzy, ponieważ źle żyli, najmarniej w końcu umarli. Jeśli ich dusza umierałaby wraz z ciałem, nie mogliby być ukarani za bezbożność

⁹⁶ J 17:21.

⁹⁷ Por. PSEUDO-APULEJUSZ, *Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*, w: APULEJUSZ Z MADAURY, *O bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum., kom. i wstęp Kazimierz Pawłowski (Warszawa: PWN, 2002), 178: „Z tego powodu, o Asklepiuszu, jakże wielkim cudem jest człowiek, stworzenie godne najwyższej czci i chwały. On bowiem przemienia się w naturę boską, stając się niemal bogiem”.

⁹⁸ CYCERON, *O państwie* III.22, w: TENŻE, *O państwie, O prawach*, tłum. Iwona Żółtowska (Kęty: Antyk, 1999), 72: „w każdym miejscu po wsze czasy pozostanie bez zmian [prawo], wieczne i jedno dla wszystkich niczym bóg, król i pan wszechrzeczy”.

⁹⁹ Mt 23:10.

¹⁰⁰ Psalm 139 (138):8.

¹⁰¹ Por. Iz 66:24.

i bluźnierstwo, przez co prawo wiecznej sprawiedliwości nie zostałyby wymierzone. Ponieważ właściwe jest, aby tak nie było, z konieczności dusza jest nieśmiertelna.

Wielu dysputowało o nieśmiertelności duszy, ich rozumowań dotąd nie przytoczyłem, jakkolwiek można z nich czerpać, jeśli ktoś by tego chciał. Przede wszystkim ich argumenty nie są na tyle jasno sformułowane, aby każdy mógł je łatwo zrozumieć. Na dodatek uzasadnienia [te] nie zawsze są wzięte ze źródeł rzeczywiście chrześcijańskich. Zważywszy, że autorytet Pisma jest tak wielki, że to co się w nim mówi nie wymaga dowodu. Niemniej popierając pewność dowodami, podaje [ono] jednak argumentację w różnych miejscach, jak gdy jasno mówi się w psalmie: „Albowiem Bóg jest źródłem życia”¹⁰², życia — powiada — ludzi, a nie innego stworzenia. Życie jest tym, dzięki czemu żyje dusza, zaś jego źródło jest u Boga, a ściślej biorąc, Bóg jest samym źródłem życia, bez wątpienia [więc] dusza nie może umrzeć, u Boga bowiem nie ma nic zniszczalnego. Jeśli więc życie duszy rozumnej nie jest zniszczalne, i sama dusza rozumna nie jest. Jak z kolei życie to przynależy do duszy, pokazują dalsze słowa, mówi bowiem [psalmista]: „[...] i w Twojej światłości oglądamy światłość”¹⁰³. Gdy mówi „zobaczymy je istniejące wraz z innymi ludźmi w światłości”, wskazuje na światło Boga. Że życie i światło są niemal tym samym, jest wyraźne tam, gdzie mówi: „a życie było światłością ludzi, a światłość w ciemności świeci”¹⁰⁴. Dalej, nieukształtowany i zupełnie nieoświetlony jest intelekt, mianowicie władza umysłowa niezauważona w to światło, jak oko umieszczone w ciemnościach, jak to wielokrotnie powiedziano powyżej. Bez tego światła zupełnie nie jesteśmy zdolni do pojmowania¹⁰⁵. Stąd powiada: „i w Twojej światłości oglądamy światłość”. Lecz cóż wiele [mówić]? Światło, które jest w intelekcie, stanowi niejako jego formę, ponieważ jest boskie, jest wieczne i niezienne, z racji tego wiadomo, że rozum jest przyczyną nieśmiertelności duszy. Wobec tego: w jaki bądź sposób chcesz, gdziekolwiek chcesz, jeśli odkryjesz coś innego niż to, rozpoznasz, że w żadnym razie nie ujmujesz tego, co prawdziwe. Nieśmiertelność każdej duszy, tj. rozum, zależy od tej przyczyny, [czyli od światła]. I chociaż wytacza się różnorakie argumenty, [to jednak] trzeba, aby wypływało stąd światło, dzięki rozumności którego wykazuje się wszystko. Jeśli jednak to jedno można by odkryć na podstawie

¹⁰² Por. psalm 36 (35):10

¹⁰³ Psalm 36 (35):10.

¹⁰⁴ J 1:4–5.

¹⁰⁵ Por. FICINO, *Quid sit lumen*, 720.

wielu czy to argumentów, czy świadectw, sądzę, że nie będzie ono bezużyteczne, aby rzecz stała się jasna. Pojawiają się bowiem liczne inne [argumenty], być może wcale nie mniej ważne od tych. Jeśli zatem je tu przytoczę, to — jak sądzę — przyjemne będzie to, co powiem.

Powiedziane jest więc w psalmie: „godne podziwu są Twoje dzieła. I dobrze znasz moją duszę”¹⁰⁶. Niezwykłe poznanie duszy jest ujmowane jako najwyższe i dzięki niemu są rozpoznawane godne podziwu dzieła Boga, na podstawie których — jak wskazuje apostoł — pojmuję się to, co niewidzialne i wieczne u Boga, także Jego cnotę i boskość. Któż ciągle jeszcze może powątpiewać, że ta dusza jest nieśmiertelna — ta, która jest zdalna do boskości i boskiej cnoty? A skoro istniejące rzeczy niecielesne oraz duchowe mogą być ujmowane jedynie przez naturę niecielesną i coś [duchowego], to najbardziej oczywiste i jasne jest, że dusza jest nieśmiertelna.

Jeśli ktoś by powiedział: „Salomon mówi, że wiele badał, by odnaleźć [rozumną] zasadę (*ratio*), ale nie odnalazł”¹⁰⁷, zastanawiam się, jakim sposobem odnajdą [ją] inni, skoro najmądrzejszy ze wszystkich nie odnalazł”. Wyjaśniamy, jaka jest ta zasada, której nie mógł odnaleźć. Sądzę, że zasada ta należy do zasad [pierwotnych], dzięki niej wszystkie rzeczy powstają, na niej się opierają i z jej powodu zostają zachowane; w innym miejscu jest określona jako niedostępne światło¹⁰⁸ — ona nie jest odnaleziona przez mędrca. „Boga nikt nigdy nie widział. Jednorodzony Syn, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył”¹⁰⁹; jest zatem widziany i nie jest widziany, jak to cielesne Słońce. Kiedy bowiem coś jest dla nas widoczne, sami jesteśmy widziani. Lecz chociaż [Słońce] jest siedem razy większe od kuli ziemskiej, jak mówią, wydaje nam się jednakże, że jego średnica ma długość dwóch stóp. Tym sposobem istotnie postrzegamy i nie postrzegamy. Kohelet odnajduje rozumną zasadę, która jest znana każdemu, zupełnie nie widzi jednak, jak wielka i jakiego jest ona rodzaju. W ten sposób — o ile nie jestem w błędzie — Bóg jest znany, a także nieznan. W rzeczywistości, gdy za pomocą instrumentów optycznych bada się Słońce, dostrzega się, że jego wielkość jest niemal nieograniczona. Tymczasem nie ma porównania pomiędzy okiem i Słońcem,

¹⁰⁶ Psalm 139 (138):14 — dosłownie: „mirabilia opera tua, et anima mea cognoscit nimis”, a zatem „godne podziwu są Twoje dzieła, a moja dusza będzie miała dobrą wiedzę”.

¹⁰⁷ Por. Koh 7:28–29: „Oto, do czego doszedłem jedno z drugim porównując, by znaleźć słuszną ocenę, której nadal szukam, a nie znajduję”.

¹⁰⁸ Por. 1 Tm 6:16; ANZELM Z CANTERBURY, *Proslogion*, w: TENŻE, *Monologion, Proslogion*, tłum. Leszek Kuczyński (Kęty: Marek Derewiecki, 2007), 223; rozdz. 16 zatytułowany jest „To jest «światłość niedostępna, gdzie zamieszkuje Bóg»”.

¹⁰⁹ J 1:18.

jeśli tylko to drugie jest czymś nieskończonym, to pierwsze zaś czymś skończonym.

Nie należy jednak odrzucać tego poznania, dzięki któremu poznajemy Boga. Ze względu na Jego bezmiar nie może być w pełni rozpoznany, właściwie zaś tak wielki jest [ten bezmiar], że może być ujęty jedynie przez wybitny umysł czy intelekt, odpowiadający Bogu w jakiejś proporcji i podobieństwie. Z tego powodu także jest zupełnie jasne, że dusza jest nieśmiertelna. Stąd dla Koheleta istotniejsze było dostrzeżenie, że rozumna zasada nie może zostać poznana niż to, że mogłoby mu się wydawać, że może ją poznać. Stąd on sam głosi: „Mówiłem: «Chciałbym być mądrym!» – Lecz mądrość jest dla mnie niedostępna”¹¹⁰. Im bardziej bowiem poznajemy Boga, tym bardziej widzimy, że nie da się go ogarnąć umysłem, tak że niejako wydaje się, że wiedza staje się niewiedzą¹¹¹. Z tego powodu bowiem kto więcej rozpoznaje, wydaje mu się, że rozpoznaje mniej, a [dzieje się] tak z tego powodu, że mądrość przekracza miarę. Dlatego jasno uchwytuje się zadziwiająca i nieśmiertelną władzę ludzkiej duszy. Lecz cóż [mówić] więcej? Niech wystarczy nam autorytet Pisma: ważniejszy i potężniejszy od wszelkiego rozumowania. W Ewangelii mówi się: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą”¹¹² oraz „Kto nienawidzi swej duszy ze względu na mnie, zachowa ją do życia wiecznego”¹¹³, i niezliczone inne [słowa], na podstawie których zapewnia się, że dusza jest nieśmiertelna. Hiob zaświadcza, że dusza jest nie tylko nieśmiertelna, ale i będzie na nowo „ubrana” w ciało, tak że — jak mówi — będąc w swoim cieple, zobaczy Boga, swojego zbawcę¹¹⁴. Św. Jan w *Apokalipsie* więcej pisze o przyszłym niż o teraźniejszym życiu duszy.

Wreszcie, niejako w ramach epilogu, zwięźle odniosę się do niektórych wypowiedzi. W sposób oczywisty Bóg jest sprawiedliwy, z powodu czego w żadnym razie nie należy wątpić, że wynagrodzi dobre czyny ludzi i ukarze te złe. Skoro nie zawsze dzieje się to w tym życiu, konieczne jest, aby każdego dotyczyło egzekwowanie sprawiedliwości, żeby w każdym prawa samej sprawiedliwości wzmocniały działanie stosownie do zasług; lecz nie

¹¹⁰ Koh 7:23.

¹¹¹ Por. FICINO, *Platonic Theology*, t. 4, XII.1, 22.

¹¹² Mat 10:28.

¹¹³ Słowa te są w istocie kompilacją fragmentów z Ewangelii św. Mateusza i Jana. Por. Mat 16:25: „Bo kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je” oraz J 12:25: „Ten, kto kocha swoje życie, traci je, a kto nienawidzi swego życia na tym świecie, zachowa je na życie wieczne”.

¹¹⁴ Por. Hi 19:26: „Potem me szczątki skórą odzieje, i ciałem swym Boga zobaczę”.

może to zachodzić, jeśli dusza nie jest nieśmiertelna, z konieczności zatem jest nieśmiertelna. Ponadto sprawiedliwość, jak zostało napisane, powinna być stosowana w postępowaniu sądowym, skoro jednak w tym życiu nie dzieje się to, w innym będzie musiało nastąpić, co nie może mieć miejsca, jeżeli dusza uwolniona od ciała nie pozostanie żywa, zatem dusza [jest] nieśmiertelna. Ponieważ z kolei grzech występnej przeciwko Bogu duszy jest w pewien sposób nieskończony, sprzeniewierza się bowiem temu, kto jest nieskończony, to zatem słuszne jest, by kara grzesznika była wieczna. To jednak musi odbywać się nieskończenie, więc konieczne jest, aby dusza była nieśmiertelna, by kara w odniesieniu do czasu [trwania] mogła być adekwatna względem popełnionej winy. Skoro Bóg jest dobry i mądry, jeśli godnie nie wynagrodziłby swoich przyjaciół, nie byłby ani dobry, ani mądry. Wydawałoby się [wówczas] bowiem, że albo nie zna ich zasług lub [je] lekceważy; aby to nie miało miejsca, konieczne jest, by po życiu doczesnym dusza pozostała żywa. Dalej, dobrzy — jak można tego oczekiwać — wiernie i rzetelnie służą Bogu, wzgardzają dobrami życia śmiertelnego [i] ze względu na Boga cierpią niegodziwe niesprawiedliwości. Wobec tego, skoro w tym życiu zawsze będą doświadczać trudności, zawsze będą uciskani, to jeśli po tym życiu dusza ulegałaby zniszczeniu, [dobrzy] — jak się wydaje — są oszukani i zwiedzeni przez Niego, znajdują w gorszej sytuacji niż źli: pomyślenie tego o Bogu jest niewybaczalnym występkiem. Pozostaje zatem, że po tym życiu z konieczności dusza będzie trwała bez końca.

Można to pokazać na podstawie porządku rzeczy. Wśród rzeczy stworzonych bowiem niektóre są proste i niezniszczalne: to substancje oddzielone, niektóre złożone i niszczone: to są wszystkie inne niż człowiek. Konieczne jest więc, ze względu na strukturę porządku rzeczy, aby były takie, które stanowią mieszaniny tego, co niezniszczalne i niszczone: są nimi ludzie, których prostą i niezniszczalną część stanowi dusza. Wobec tego ujmuje się ją jako nieśmiertelną. Grzegorz w *Dialogu* mówi: „człowiek stoi wyżej od bydła i niżej od anioła”¹¹⁵, z czego wynika, że [człowiek] ma coś wspólnego z tym, co najwyższe [spośród rzeczy stworzonych] i tym, co najniższe: nieśmiertelne [współdzieli] z aniołem i jest to dusza, śmiertelne z bydlęciem [i] jest to coś niższego, dusza jest więc nieśmiertelna. Podobnie, materia, coś najmarniejszego w złożeniu, nie ulega zniszczeniu, o wiele bardziej [więc] należy sądzić, że dusza, coś najwyższego, nie może zostać zniszczona.

¹¹⁵ Por. GRZEGORZ, *Dialogorum libri quattuor*, w: TENŻE, *Opera omnia*, Patrologiae Latinae Cursus Completus 77, red. Jacques Paul Migne (Paris, 1896), 321.

Pragnienie jest wieczną miłością posiadania, stąd wszyscy chcą dostatku, a ten nie może być uzyskany w tym życiu. Aby to tak silnie zaszczerpione w człowieku pragnienie nie było daremne, trzeba, by dusza była nieśmiertelna, tak że czego nie zdoła wypełnić w świecie, będzie [wypełnione] w niebie. Wydaje się, że nieskończone jest pragnienie chwały zaszczerpione w każdym człowieku, co stanowi jasne poznanie zaopatrzone w uwielbienie Boga¹¹⁶, a czego źródło pochodzi od Boga, choć jest ono zniekształcane przez człowieka; ponieważ nie może go zrealizować na ziemi, należy oczekiwać [tego] w niebie, gdzie będzie całkowite i bez niedoskonałości, o ile dusza jest nieśmiertelna, z konieczności więc jest nieśmiertelna. Człowiek bowiem pragnie stać się bogiem-człowiekiem, który to impuls umieścił w nim Bóg, a nie można tego uzyskać, jeśli dusza nie jest nieśmiertelna, zatem itd. Człowiek chce być kochany przez wszystkich, co zdoła mieć miejsce jedynie tam, gdzie jest pełna miłość (*caritas*), a jest tylko tam, gdzie wszyscy są sprawiedliwi, więc następuje jedynie w niebie. Aby mogło stać się za dość tak wielkiemu pragnieniu, jest takowe bowiem, z konieczności dusza jest nieśmiertelna, zatem itd. Ponadto człowiek, kierowany boskim natchnieniem, chce być tam, gdzie wszystko jest godne miłości, a nic — nienawiści, jednakże to może dziać się jedynie wśród niebiańskich duchów, jedynie wśród nich [dusza] może być nieśmiertelna, więc itd. Bóg stworzył człowieka o takiej naturze, by [człowiek], nie będąc jeszcze zepsutym, chciał oglądać wszystkich sprawiedliwych i miłośników sprawiedliwości. Lecz coś takiego może osiągnąć jedynie w niebie, a zdoła tam dotrzeć jedynie ten, kto jest nieśmiertelny, zatem itd. Zaszczerpione jest mu bowiem [pragnienie] zobaczenia nagradzania sprawiedliwych i karania niegodziwych, a ponieważ jest to pragnienie słuszne i wywołane z boskiego zrządzenia, musi się ono spełnić. To [zaś] nie mogłoby mieć miejsca, gdyby dusza nie była nieśmiertelna. Oglądanie tego odbywa się jedynie w innym życiu, do czego dusza nie zdoła¹¹⁷ dojść, chyba że po tym pozostaje żywa, więc itd. Każdy pragnie poznać Boga twarzą w twarz, co nie może wydarzyć się w tym życiu. Skoro natomiast to najszlachetniejsze pragnienie zostało zaszczerpione w duszy przez Boga, aby nie wydawało się, że Bóg ofiarował je na próżno, konieczne jest,

¹¹⁶ Jest to nawiązanie do Augustyna określenia *chwały* (łac. *gloria*), o której pisze, że jest to „clara cum laude notitia”; takie sformułowanie dokładnie stosuje tu Antonio degli Agli. Zob. AUGUSTYN, *Contra Maximinum Arianorum Episcopum*, w: TENŻE, *Opera omnia*, Patrologiae Latinae Cursus Completus 42, red. Jacques Paul Migne (Paris, 1896), 770.

¹¹⁷ Po czasowniku ‘nie zdoła’ dodano i skreślono fragment: „pragnienie to zaś byłoby najszlachetniejsze, tylko jeśli dusza byłaby nieśmiertelna” (cum autem hoc iustissimum desiderium sit nisi anima sit immortalis).

by zostało zaspokojone, żeby więc mogło być wypełnione, z konieczności dusza jest nieśmiertelna. W niebie bowiem, po uwolnieniu od tego ciała, jest dla niej możliwe osiągnięcie [tego]. To samo dotyczy wrodzonego pragnienia poznania przez człowieka dzielności, której istota, ponieważ jest niecielesna, duchowa i niezniszczalna, nie może być pojęta przez zniszczalny intelekt, zatem itd.

Cóż więcej? Te [słowa] już wystarczą. Wiele można powiedzieć, na próżno jednak bada się [tak] wiele. Te wszystkie moje argumenty są marne, to wiem. Dlatego właśnie, jeśli zdarzy się, że ktoś przypadkiem to przeczyta, niech tak [to] ujmie, tak oceni, że we wszystkich wywodach [tekst ten] trzyma się autorytetów i świadectw Pisma: jeśli ktoś nie jest przez nie przekonany, w żadnym razie nie należy oczekiwać, że przekona [go] ten [traktat]. Wierzę, że wszystko, z czego należy odczytywać i co pozwala gorliwie szanować wiarę, nadzieję i miłość, a co zostało napisane przeze mnie w tym dziełku, nie powinno być przedmiotem całkowitej pogardy. Bogu niech będzie cześć itd.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- AGLI, Antonio degli. *Capitolo sopra l'amicizia*. W: *Biblioteca italiana*. Dostęp 16.03.2022. <http://www.bibliotecaitaliana.it/testo/bibit000542>.
- AGLI, Antonio degli. *De immortalitate animae*. Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat.Lat. 1494. Dostęp 16.03.2022. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.1494.
- AGLI, Antonio degli. *De mystica statera*. Napoli: Biblioteca Nazionale, VIII.F.9.
- AGLI, Antonio degli. *De rationibus fidei*. Firenze: Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi, B.9.1268.
- AGLI, Antonio degli. *De vitis sanctorum*. Firenze: Biblioteca Nazionale Centrale, Nuovi Aquisti, 399; Roma: Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat.Lat. 3742.
- AGLI, Antonio degli. *Dialogus de vita eiusdem auctori*. Camerino: Biblioteca Comunale Valentiana, Ms. 78.
- AGLI, Antonio degli. *Epistola consolatoria ad Cosmum Medicem*. Napoli: Biblioteca Nazionale, VIII.F.9; Firenze: Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 54.10.
- AGLI, Antonio degli. *Epistola consolatoria ad Petrum Medicem obiti patri*. Pavia: Biblioteca Universitaria, Aldini, 304; Firenze: Biblioteca Firenze, Laurenziana, Plut. 54.10.
- Agli, Antonio degli. *Epistula ad Pontificem Sixtum IV*. Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1494.
- AGLI, Antonio degli. *Epithalamii libri I-III cum praefatione ad Paulum PP. II*. Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat.Lat. 1064.

- AGLI, Antonio degli. *Explanatio in Ecclesiastem*. Napoli: Biblioteca Nazionale, VIII.F.9.
- AGLI, Antonio degli. *Explanatio symbolorum Pythagore*. W: John H. SWIGGER, *Antonio degli Agli's "Explanatio symbolorum Pythagore": An Edition and a Study of Its Place in the Circle of Marsilio Ficino*, 191–313. Praca doktorska, University of London, 1975.
- AGLI, Antonio degli. *Hystoriarum libri*. Firenze: Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi, A.2.1737.
- AGLI, Antonio degli. *Laus librorum*. Firenze: Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi, J IX 10.
- AGLI, Antonio degli. *Liber iubilei*. Napoli: Biblioteca Nazionale, VIII.F.9.
- AGLI, Antonio degli. *Oratio*. Firenze: Archivio di stato, Archivio Mediceo avanti il Principato.
- AGLI, Antonio degli. *Panegyricus*. Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 3698.
- AGLI, Antonio degli. *Sermo de summi pontificis atque universalis consilii potestate*. Siena: Biblioteca Comunale, A.VI.53.
- ANZELM Z CANTERBURY. *Monologion, Proslogion*. Tłum. Leszek Kuczyński. Kęty: Marek Derewiecki, 2007.
- ARYSTOTELES. *Hermeneutyka, Topiki, O dowodach sofistycznych*. Tłum. Kazimierz Leśniak. Warszawa: PWN, 2013.
- AUGUSTYN. *Contra Maximinum Arianorum Episcopum*. W: TENŻE, *Opera omnia*, Patrologiae Latinae Cursus Completus 42, red. Jacques Paul Migne. Paris, 1841.
- AUGUSTYN. *Epistolae*. W: TENŻE, *Opera omnia*, Patrologiae Latinae Cursus Completus 33, red. Jacques Paul Migne. Paris, 1902.
- AUGUSTYN. *O muzyce*. Tłum. Danuta Turkowska. W: TENŻE, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. 4, red. Warszawa: PAX, 1954.
- AUGUSTYN. *O wolnej woli*. Tłum. Anna Trombala, wstęp i opracowanie Waclaw Eborowicz. W: TENŻE, *Dialogi filozoficzne*, t. 3. Warszawa: PAX, 1953.
- AUGUSTYN. *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom (Przeciwko manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju, Niedokończony komentarz słowny do Księgi Rodzaju, Komentarz słowny do Księgi Rodzaju)*. Tłum. Jan Sulowski, wstęp i oprac. Wincenty Myszor, 21–82. Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1980.
- AUGUSTYN. *Przeciw listowi Maniego, który nazywają „Listem podstawowym”*. W: TENŻE, *Pisma przeciw manichejczykom*. Tłum. Jan Sulowski, wstęp i oprac. Wincenty Myszor. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1990.
- AUGUSTYN. *Wyznania*. Tłum., wstęp i komentarz Jan Czuj. Warszawa: PAX, 1955.
- BOECJUSZ. *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*. Tłum. Gabriela Kurylewicz i Mikołaj Antczak. Kęty: Marek Derewiecki, 2006.
- CYCERON. *O państwie, O prawach*. Tłum. Iwona Żółtowska. Kęty: Antyk, 1999.
- CYCERON. *O powinnościach*. Tłum. Wiktor Kornatowski, komentarz Kazimierz Leśniak. W: TENŻE, *Pisma filozoficzne*, Biblioteka Klasyków Filozofii, t. 2. Warszawa: PWN, 1960.
- CYCERON. *Rozmowy tuskulańskie*. Tłum. Józef Śmigaj i Wiktor Kornatowski, komentarz Kazimierz Leśniak. W: TENŻE, *Pisma filozoficzne*, Biblioteka Klasyków Filozofii, t. 3. Warszawa: PWN, 1961.
- DA BISTICCI, Vespasiano. *Le Vite*. Red. Aulo Greco. T. 1. Firenze: Istituto Palazzo Strozzi, 1970.

- DE INSULIS, Alanus. *Regulae theologicae*. W: TENŻE, *Opera omnia*, Patrologiae Latinae Cursus Completus 210, red. Jacques Paul Migne, 617–84. Paris, 1855.
- FICINO, Marsilio. *Pięć kwestii o umyśle*. Tłum. Joanna Papiernik. W: Joanna PAPIERNIK, „Marsilia Ficina *Pięć kwestii o umyśle* – przesłanie filozofa in nuce”. *Przegląd Tomistyczny* 22 (2016): 128–55.
- FICINO, Marsilio. „Kompodium *Teologii Platońskiej*”. Tłum. Joanna Papiernik. *Studia z Historii Filozofii* 11, nr 1 (2020): 7–23. <http://doi.org/10.12775/szhf.2020.001>.
- FICINO, Marsilio. *Argumentum do „Teologii Platońskiej”*. Tłum. Joanna Papiernik. W: Joanna PAPIERNIK, *Czy możemy Boga poznać naprawdę? Marsilio Ficino o duszy ludzkiej*, 216–50. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2016.
- FICINO, Marsilio. *Commentary on Plato's Symposium*. Tłum. Jayne Sears Reynolds. Columbia: University of Missouri, 1944.
- FICINO, Marsilio. *De raptu Pauli*. W: TENŻE, *Opera omnia*, 1:697–706. Basel, 1576.
- FICINO, Marsilio. *De sole, De lumine*. Red. i tłum. Martin Žemla i Jakub Hlaváček. Praha: Oikoumene, 2016.
- FICINO, Marsilio. *Platonic Theology (Theologia Platonica de immortalitate animorum)*. Tłum. Michael J. B. Allen i John Warden. Red. tekstu łacińskiego James Hankins i William Bowen. T. 1–6. Cambridge, MA–London: Harvard University Press, 2001–2006.
- FICINO, Marsilio. *Quid sit lumen*. W: TENŻE, *Opera omnia*, 1:717–20. Basel, 1576.
- GRZEGORZ. *Dialogorum libri quattuor*. W: TENŻE, *Opera omnia*, Patrologiae Latinae Cursus Completus 77, red. Jacques Paul Migne, 147–430. Paris, 1896.
- LOMBARD, Piotr. *Cztery księgi sentencji*. Tłum. Julian Wojtkowski. Olsztyn: Gutgraf, 2013.
- PLATON. *Fajdros*. Tłum. Władysław Witwicki. Warszawa: PWN, 1958.
- PLINIUSZ. *Historia naturalna*. Tłum. Ireneusz Mikołajczyk. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2019.
- PLUTARCH. *O powstaniu duszy w Timajosie*. W: TENŻE, *Pisma egzegetyczne*, tłum. Joanna Komorowska. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 2012.
- PSEUDO-APULEJUSZ. *Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*. W: APULEJUSZ z MADAURY, *O bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. i wstęp Kazimierz Pawłowski, 173–219. Warszawa: PWN, 2002.
- SIGER z BRABANCJI, św. TOMASZ z AKWINU i IDZI RZYMIANIN. *Spór o jedność intelektu*. Tłum. i wstęp Mikołaj Olszewski. Warszawa: Marek Derewiecki, 2008.

Opracowania

- BLUM, Paul R. „The immortality of the soul”. W: *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, red. James Hankins, 211–33. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- CASINI, Lorenzo. „The Immortality of the Soul”. W: *Philosophy of Mind in the Late Middle Ages and Renaissance*, red. Stephan Schmid, 229–49. Abingdon: Routledge, 2016.
- CASINI, Lorenzo. „The Renaissance Debate on the Immortality of the Soul. Pietro Pomponazzi and the Plurality of Substantial Forms”. W: *Mind, Cognition and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle's 'De Anima'*, red. Paul J. J. M. Bakker i Johannes M. M. H. Thijssen, 127–50. Aldershot: Ashgate, 2007.

- COLLINS, Ardis B. *The Secular Is Sacred: Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology*. Hague: Nijhoff, 1974.
- COSENZA, Mario E. *Biographical and Bibliographical Dictionary of the Italian Humanists and of the World of Classical Scholarship in Italy 1300-1800*. T. 1. Boston: G. K. Hall, 1962.
- D'ADDARIO, Arnaldo. „Agli Antonio”. W: *Dizionario biografico degli italiani*, red. Alberto M. Ghisalberti, 1:400–401. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 1960.
- D'ANGELI, Maria. „Nota su Antonio degli Agli”. W: *Il Capitolo di San Lorenzo nel Quattrocento: convegno di studi, Firenze, 28-29 marzo 2003*, red. Paolo Viti, 253–57. Firenze: L. S. Olschki, 2006.
- DE GANDILLAC, Maurice. „Neoplatonism and Christian Thought in the Fifteenth Century”. W: *Neoplatonism and Christian Thought*, red. Dominic J. O'Meara, 143–68. Albany: State University of New York Press, 1982.
- DELLA TORRE, Arnaldo. *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*. Firenze: Tipografia G. Carnesecchi e figli, 1902.
- DI NAPOLI, Giovanni. *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1963.
- FIELD, Arthur. *The Origins of the Platonic Academy of Florence*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- GARIN, Eugenio. „Testi minori sull'anima nella cultura del 400 in Toscana”. W: *Testi umanistici inediti sul „De anima”*, red. Eugenio Garin i in., 1–36. Padova: Editoria Liviana, 1951.
- GILSON, Étienne. *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Tłum. Sylwester Zalewski. Warszawa: PAX, 1966.
- HANKINS, James. „Ficino, Marsilio”. W: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward Craig, 3:653–59. London–New York: Routledge, 1998.
- HANKINS, James. *Plato in the Italian Renaissance*. T. 1–2. Leiden–New York: Brill, 1990.
- KRISTELLER, Paul O. „The Theory of Immortality in Marsilio Ficino”. *Journal of the History of Ideas* 1, nr 3 (1940): 299–319.
- KRISTELLER, Paul O. *Iter Italicum. A Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and Other Libraries*. T. 1–2. London: The Warburg Institute, Leiden: Brill, 1965–1967.
- MARCEL, Raymond. Introduction. W: Marsilio Ficino, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, tłum. Raymond Marcel, 3:247–61. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- MAZZUCHELLI, Giammaria. *Gli Scrittori d'Italia*. T. 1, cz. 1. Brescia, 1753.
- MINNICH, Nelson H. „The Autobiography of Antonio degli Agli (ca. 1400–1477), Humanist and Prelate”. W: *Renaissance Studies in Honor of Craig Hugh Smyth*, red. Andrew Morrough i in., 177–91. Firenze: Giunti Barbéra, 1985.
- MORENI, Domenico. *Continuazione delle memorie storiche della Basilica di S. Lorenz*. T. 2. Firenze: Presso Francesco Daddi in Borgo Ognissanti, 1817.
- NARDI, Bruno. *Studi su Pietro Pomponazzi*. Firenze: Felice le Monnier, 1965.
- O'DONNELL, James J. *Commentary on Books 1–7*. W: AUGUSTYN, *Confessions*, t. 2. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- PETAGINE, Antonio. „Immortalità dell'anima: la posizione di Francesco d'Appignano all'interno del dibattito francescano tra il XIII e il XIV secolo”. *Picenum Seraphicum* 34 (2020): 123–39.

- SAUDELLI, Lucia. „Lux sicca Marsile Ficini exegete d’Héraclite”. *Accademia* 10 (2008): 29–42.
- STEIRIS, Georgios. „Searching for the Routes of Philosophy: Marsilio Ficino on Heraclitus”. *Mediterranea. International Journal on the Transfer of Knowledge* 4, nr 4 (2019): 57–74.
- SWOGGER, John H. *Antonio degli Agli’s ‘Explanatio symbolorum Pythagore’: An Edition and a Study of Its Place in the Circle of Marsilio Ficino*. Praca doktorska. University of London, 1975.
- TATARKIEWICZ, Władysław. *Historia estetyki*. T. 1–3. Warszawa: PWN, 2009.
- TIRABOSCHI, Girolamo. *Storia della letteratura italiana*. T. 6, cz. 1. Firenze, 1807.
- VANNI-ROVIGHI, Sofia. *L’immortalità dell’anima nei maestri francescani*. Milano: Società editrice „Vita e pensiero”, 1936.
- WEBB, Diana. „Sanctity and History: Antonio degli Agli and Humanist Hagiography”. W: *Florence and Italy: Renaissance in Honour of Nicolai Rubinstein*, red. Peter Denley i Caroline Elam, 297–308. London: Westfield College, University of London Committee for Medieval Studies, 1988.

TRAKTAT ANTONIA DEGLI AGLI *O NIEŚMIERTELNOŚCI DUSZY*

Streszczenie

Artykuł zawiera tłumaczenie traktatu Antonia degli Agli *O nieśmiertelności duszy*. Jest ono poprzedzone wstępem, w którym autorka wyjaśnia popularność zagadnienia nieśmiertelności w XV wieku, przedstawia postać Antonia degli Agli oraz krótko analizuje treść jego krótkiego dzieła.

Agli był duchownym Kościoła katolickiego i humanistą związanym ze środowiskiem florenckich intelektualistów skupionych wokół filozofa Marsilia Ficina. Był płodnym autorem dzieł filozoficznych, teologicznych, literackich i historycznych, choć tylko kilka jego tekstów przetrwało do naszych czasów. Wśród nich jest stosunkowo krótki traktat *O nieśmiertelności duszy*, w którym, odwołując się do pewnych fragmentów biblijnych i określonych filozoficznych koncepcji, dowodził, że dusza ludzka z konieczności jest wieczna. Zastosowane w tekście argumenty dotyczą metafizyki światła i relacji ludzkiego umysłu do jego najdoskonalszych przedmiotów poznania. Analiza treści pozwala stwierdzić, że argumenty użyte w traktacie w dużej mierze pokrywają się z tymi zawartymi w *opuscula theologica* i *Teologii Platońskiej* Ficina.

Słowa kluczowe: Antonio degli Agli; Marsilio Ficino; nieśmiertelność; neoplatonizm renesansowy.

ANTONIO DEGLI AGLI’S TREATISE *ON THE IMMORTALITY OF THE SOUL*

Summary

The article contains a translation of Antonio degli Agli’s treatise *On the Immortality of the Soul*. The translation is preceded by an introduction in which its author explains the popularity of the issue of immortality in the fifteenth century, presents the figure of Antonio degli Agli, and shortly analyzes the content of the treatise.

Agli was a clergyman of the Catholic Church and a humanist associated with the milieu of Florentine intellectuals gathered around the philosopher Marsilio Ficino. Agli was a prolific

author of philosophical, theological, literary and historical works, although only few of his texts have survived to our times. Among them is a relatively short treatise *On the immortality of the soul*, in which, with reference to certain biblical fragments and philosophical concepts, he argued that the human soul is necessarily eternal. The reasoning used here regards the metaphysics of light and the relationship of the human mind to its most perfect objects of cognition. The analysis of the content allows the conclusion that the arguments used in the treatise largely coincide with those found in Ficino's *opuscula theologica* and *Platonic Theology*.

Keywords: Antonio degli Agli; Marsilio Ficino; immortality; Renaissance Neoplatonism.

Information about the Author: Dr. JOANNA PAPIERNIK, University of Lodz, Faculty of Philosophy and History, Institute of Philosophy; address for correspondence: ul. Lindleya 3/5, 90-131 Łódź, Poland; e-mail: joanna.papiernik@filhist.uni.lodz.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6106-7132>.