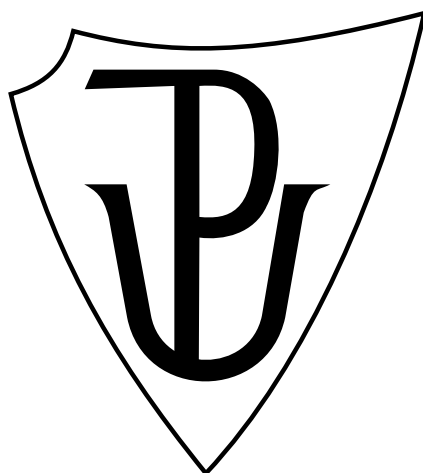


UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI
FILOZOFICKÁ FAKULTA
KATEDRA FILOZOFIE



**Komentář Marsilia Ficina k Platónovu
dialogu Filébos**

Bakalářská práce

Vedoucí práce: PhDr. Jozef Matula, Ph.D.

2011

Adéla Rádková

Místopřísežně prohlašuji, že jsem celou práci vypracovala samostatně.

17. května 2011

Adéla Rádková

Anotace

Práce se zabývá osobou filosofa a teologa Marsilia Ficina a jeho přínosem do dějin filosofie. Zvláště se zaměřuje na jeho komentář k Platónovu dialogu Filébos a Ficinovy filosofické myšlenky, které se v něm objevují. Práce dále sleduje dějinné souvislosti vzniku Ficinova komentáře a vliv tohoto myslitele v době renesance.

Annotation

The work is about theologian and philosopher Marsilio Ficino and his contribution to the history of philosophy. Particular attention was given to his commentary on Plato's dialogue Philebus and Ficino's philosophical ideas that appears in it. The thesis also follows the historical context of Ficino's Commentary to Philebus and influence of this thinker in the Renaissance.

Děkuji své rodině. Děkuji Zdendovi za podporu a pomoc při psaní práce.

Obsah

1. Úvod	1
2. Marsilio Ficino a Platónská akademie ve Florencii	3
2.1. Osobnost Marsilia Ficina	4
2.2. Založení Akademie	5
2.3. Náplň výuky	7
2.4. Vliv Akademie v době Ficinově a v následujících staletích	8
2.5. Zdroje Ficinova platonismu	10
3. Marsilio Ficino a překlady Platóna — problémy a specifika	13
3.1. Ficinův překlad dialogu Filébos	14
3.2. Původ komentáře	14
4. Platónův dialog Filébos	15
4.1. Zasazení Filéba v kontextu Platónových dialogů	15
4.2. Představení dialogu Filébos	16
5. Analýza Ficinova komentáře k Filébovi	18
5.1. Proč si Ficino vybral právě dialog Filébos	18
5.2. Ficinův komentář — hlavní myšlenky díla	19
5.2.1. Uspořádání světa	20
5.2.2. Poznání Boha	21
5.2.3. Intelekt a vůle	22
5.2.4. Metafyzika a etika	23
5.2.5. Cíl lidského života a existence	23
5.2.6. Vztah filosofie a náboženství	24
6. Komparace antického dialogu s Ficinovým filosofickým komentářem	25

6.1. Přirozené směřování všech věcí k definitivnímu cíli	25
6.2. Definitivním cílem všech věcí je dobro	28
6.3. Jednota a mnohost	28
6.4. Jedno a dobro jsou principem všeho	32
6.5. Existence nejvyššího dobra	35
6.6. Zda-li je dobro slast či moudrost	36
6.7. Ficinoovo pojetí inteligence	46
6.8. O jednom a mnohém	47
6.9. Atributy dobra	50
6.10. Rozhodnutí, zda je rozumovost či slast dobro samo o sobě	52
6.11. V čem spočívá dobro	54
Závěr	59
Reference	61

1. Úvod

Skutečný historický význam epochy renesance a humanismu je odhalitelný jen skrze pečlivé studium tohoto období a to nejen v oblasti umění a literatury, ale i ve filosofii. Chceme-li totiž pochopit rozdílnost středověkého a novověkého myšlení, pak bychom se měli zaměřit na studium děl filosofů renesance. Florentský platonismus spolu s Marsiliem Ficinem představuje velice podstatnou část této epochy. V období renesance se začínají objevovat důležitá témata, jako je například důstojnost člověka a s tím související počínající snaha o svobodu člověka. Klade se důraz na vědecktější poznávání a s tím spojenou svobodu bádání. V tomto smyslu pokrokový byl i Marsilio Ficino. Ačkoli byl křesťanem a především teologem, snažil se ukázat výjimečnost některých antických filosofů, tedy nekřesťanů. Mimo jiné i Platóna.

Ficino je v posledních desetiletích zkoumán stále se zvětšujícím okruhem filosofů. Z latiny jsou překládány mnohé jeho spisy¹ zahrnující jednak jeho základní filosofická díla (např. Platónská teologie) a také korespondence a komentáře. Díky těmto překladům se dá zkoumat Ficinova filosofie daleko důkladněji a širším okruhem badatelů.

Pro svůj výklad Marsiliova myšlení jsem si vybrala komentář k Platónovu dialogu Filébos a snažím se nejen tento komentář představit, ale zároveň na něm ukázat i základní filosofické názory Ficina. Komentář k Filébovi ale nelze, stejně jako jakékoli jiné dílo, vytrhnout z filosoficky-historického kontextu doby, kdy vznikl. Pokusím se proto v úvodních kapitolách nastínit nejen Ficinův filosofický vývoj, ale i dějinný rámec jeho života. Bádání na poli historie filosofie může v některých případech odhalit myšlenky, které se i přesto, že vznikly před staletím, mohou dnešnímu člověku zdát až neuvěřitelně pokrokové. Pokusím se tedy při studiu myšlení Marsilia Ficina zaměřit i na hledání takovýchto myšlenek.

Co ale stojí v cestě poznávání období renesance a i díla Marsilia Ficina je

¹Především do angličtiny.

ne moc obsáhlá literatura. Sice jsem při svém studiu našla poměrně dost velké množství článků, mají ale téměř všechny něco společného. Téměř všechny totiž odkazují na dílo P. O. Kristellera, který se sice Ficinem zabýval velice obsírně, ale i tak nám tím podává pouze jeden úhel pohledu. Sice ne ve všem, ale v drtivé většině věcí s ním souhlasí i překladatel Ficinova komentáře k Filébovi Michael J. B. Allen. V posledních letech se však rozšiřuje okruh myslitelů, kteří se zabývají dílem Marsilia Ficina. V mnohých ohledech se navíc vymykají obvyklému pohledu na Ficina, který byl zaveden P. O. Kristellerem. Na vhodných místech jsem se proto pokusila nastínit i nové výsledky zkoumání a to zejména od badatelů Jamese Hankinse a Ardis B. Collinsové. Ti provádějí podrobné výzkumy na poli myšlení Ficina a přicházejí s odlišným pohledem na osobu tohoto renesančního myslitele.

2. Marsilio Ficino a Platónská akademie ve Florencii

Platonismus sice nebyl ve středověku zcela zapomenut, ale to samé se nedá tvrdit o Platónovi samotném. „*Středověký platonismus byl platonismem bez Platóna*“.² Ve středověku bylo známo jen pár Platónových dialogů. Ani ty ale nebyly moc rozšířené. Již Petrarca se zasazoval o navrácení se k Platónovým textům a o překlady jeho dalších děl. Ficino se pustil do překladů s takovou vervou, že tím začala pro evropskou kulturu nová etapa platonismu.³

Florence byla od doby svého vzniku městem umění. Byla tam hojně rozvíjena literatura, výtvarné umění i teologie. Přesto nedošla univerzita založená ve 14. století uznání.⁴ Možná i proto, že ve Florencii nebyla tolik rozšířena klasická vzdělanost šířená středověkými univerzitami. Díky tomu byla Florencie otevřena různým (i novým) intelektuálním počínům. Myslitelé se ve Florencii zaměřovali na nejrůznější oblasti například na politiku, vzdělání a etiku. Na rozdíl od jiných renesančních center vzdělanosti chyběly ve Florencii výraznější díla z metafyziky. V podstatě ve stejné době, kdy začal být tento nedostatek pocíťován (zhruba v polovině 15. století) začal být i napravován. Nakonec byl zaplněn dílem Marsilia Ficina a jeho Platónskou akademií.⁵ Ficinův platonismus, chápaný jako metafyzika založená na rozumu a platónské tradici, byl schopen uspokojit duchovní potřeby těch, kteří měli sklon ke křesťanství a studiu antických děl současně a

²GORFUNKEL, A. Ch.: *Renesanční filosofie*. Nakladatelství Svoboda, Praha 1987. Str. 82.

³GORFUNKEL, A. Ch.: *Renesanční filosofie*. Str. 82-83.

⁴Vzdělanost ve Florencii byla totiž tradičně šířena spíše skrze bohaté městske rodiny než skrze univerzity. V centru zájmů byla literatura, stejně jako studium antickým textů. KRISTELLER, P. O.: *The Platonic Academy of Florence*. Renaissance News, Vol. 14, No. 3 (Autumn, 1961). Str. 147.

⁵Tento obrat ve Florentské vzdělanosti bychom si neměli vykládat jako snahu rodiny Medicejů odvrátit pozornost myslitelů od státních záležitostí směrem k metafyzickým spekulacím, protože Ficino a jeho dílo mělo vliv nejen na odpůrce, ale i na příznivce Medicejských.

kteří hledali nové filosofické zdůvodnění a propojení svých dvou zájmů. Existence těchto lidí a schopnost Ficina jim v tomto hledání pomoci, se zdá být jedním z hlavních důvodů jeho ohromujícího úspěchu a hluboké změny, kterou obecně prodělala florentská kultura.⁶

2.1. Osobnost Marsilia Ficina

Marsilio se narodil roku 1433 poblíž Florencie. O jeho mládí se nám nedochovalo příliš mnoho informací a jediné, co se zatím o tomto období ví, je díky jeho raným spisům. Uměl výborně latinskou gramatiku, což mu umožnilo číst klasické autory, jako byl Cicero či Vergilius. Pravděpodobně navštěvoval kurzy Aristotelké fyziky a medicíny na Florentské univerzitě. Ačkoli není jisté, zda dosáhl vysokoškolského titulu z medicíny, tomuto povolání se prakticky věnoval. Napsal také řadu pojednání na lékařská témata. To však nebylo jediným jeho zájmem v raných spisech. Dále se zabýval astrologií, přírodní filosofií, morálkou, psal dopisy ve stylu humanistických autorů a tehdy velmi populární kázání a náboženskou literaturu. Tato pojednání ukazují jeho platónské zaměření pravděpodobně ještě před tím, než se setkal s jeho antickými zdroji. Již jako mladý se také dobře seznámil se spisy sv. Augustina a se středověkým Aristotelem a jeho Arabskými komentátory. Tyto rysy jsou velmi podstatné pro důkladné pochopení Florentského platonismu. Již roku 1456 napsal Ficino dlouhé pojednání o platónské filosofii⁷ a začal studovat řecký jazyk. Jeho první překlady z řečtiny do latiny pak začaly přicházet v dalších letech.⁸ Později se však dal na církevní dráhu, které sloužil až do konce svého života. Celý jeho život mu zaměstnaly překlady děl platoniků, přičemž v tomto ohledu odvedl kus práce. Mimo svou

⁶KRISTELLER, P. O.: *The Platonic Academy of Florence*. Renaissance News, Vol. 14, No. 3 (Autumn, 1961). Str. 148.

⁷Toto dílo se ale do současnosti nedochovalo.

⁸KRISTELLER, P. O.: *The Platonic Academy of Florence*. Renaissance News, Vol. 14, No. 3 (Autumn, 1961). Str. 149.

činnost na Akademii (viz. níže) pokračoval v církevní dráze: roku 1473 se stal knězem a později zastával i vyšší církevní funkce. Nakonec se stal kanovníkem florentské katedrály. Nejlépe známe jeho život od roku 1473, kdy si začal shromažďovat svou korespondenci. Tam byly mimo jiné obsaženy formou menších traktátů jeho filosofické názory. Sám později v roce 1495 sbírku dopisů vydal.⁹ V podstatě celý život strávil Ficino pod patronací rodiny Medicejských. Marsilio byl pozoruhodně nadaný. Svou důkladnou znalostí řečtiny a řecké filosofické literatury dodal překladům takovou hodnotu, která je rozeznávána dodnes. Jeho originální filosofické spisy jsou oceňovány pro jasnost a konzistenci základních názorů. Marsiliovo učení zahrnovalo teologii, medicínu a astrologii. Byl praktickým muzikantem, vyznal se v hudební teorii a byl seznámen s latinskou i toskánskou literaturou. Měl rád inteligentní společnost a rád s lidmi debatoval. Přátelil se a byl obdivován nejen svými žáky, ale i spisovateli a umělci. Tak se stal vůdcem a středem Platónské akademie ve Florencii.¹⁰ Ve florentské katedrále mu byl po jeho smrti roku 1499 vztyčen pomník.¹¹

2.2. Založení Akademie

Obvykle se za datum založení Platónské akademie považuje rok 1462¹², kdy Cosimo de' Medici věnoval Ficinovi vilu v Careggi, nedaleko Florencie a pověřil ho úkolem přeložit Platóna a další zdroje platonismu. Název Akademie může být zavádějící. Nešlo totiž o univerzitu, které byly v patnáctém století již poměrně rozšířené. Název Akademie byl přijat pouze ve snaze napodobit Platónovu akade-

⁹KRISTELLER, P.O.: *Osm filosofů italské renesance*. Str. 49-50.

¹⁰KRISTELLER, P. O.: *The Platonic Academy of Florence*. Renaissance News, Vol. 14, No. 3 (Autumn, 1961). Str. 150.

¹¹KRISTELLER, P.O.: *Osm filosofů italské renesance*. Str. 50.

¹²Z novějších výzkumů vyplývá, že Ficinova škola vznikla o něco později, zřejmě až v 80. letech 15. století. In: HANKINS, James: *The Myth of Platonic Academy of Florence*. Renaissance Quarterly, Vol. 44, No. 3 (Autumn, 1991). Str. 460-461.

mii.¹³ V tomto případě hovoříme o jakémsi okruhu přátel, kteří sice byli do jisté míry organizovaní, nelze však hovořit o instituci podobné školám. I sám Marsilio ji považoval spíše za duchovní společenství, které mělo za cíl napodobovat Platónovu starověkou akademii. Za vzor byly vzaty i jiné akademie starověkého světa a v humanismu se rozvíjející laická náboženská společenství. Název Akademie však používal Ficino i jeho současníci a tak se v této souvislosti (i když nepřesně) užívá dodnes.¹⁴ Její členové měli různé zájmy, někdy i odlišné od těch Ficinových, pojítkem tak nebyla žádná pevně stanovená doktrína kromě osoby Marsilia. Díváme-li se na Akademii tímto prizmatem, nepřekvapí nás, že k ní bývají řazeni mnozí učenci, kteří měli odlišné názory od Ficinových, jako například Poliziano¹⁵, Giovanni Pico della Mirandola¹⁶ a Francesco da Diaceto¹⁷. Mnozí ze studentů navíc nepsali o filosofickým tématech, byli to spíše muži píšící poezii a dopisy, kteří měli tendenci často opakovat Ficinovi názory, například Girolamo Benivieni, Lorenzo de' Medici a Cristoforo Landino.¹⁸ V současné době bývá podoba Ficinovy Akademie, alespoň tak jak je popisována výše, zpochybňována.

¹³KRISTELLER, P. O.: *The Platonic Academy of Florence*. Renaissance News, Vol. 14, No. 3 (Autumn, 1961). Str. 149.

¹⁴KRISTELLER, P. O.: *Osm filosofů italské renesance*. Nakladatelství Vyšehrad, Praha 2007. Str. 50-51.

¹⁵Poliziano byl politik, myslitel a osobní přítel Marsilia Ficina. Jeho hlavními zájmy byla poezie a filologie. Zajímavé je, že se okruhu Ficinových žáků účastnil ačkoli byl svým filosofickým zaměřením spíše Aristotelik než Platonik. KRISTELLER, P. O.: *The Platonic Academy of Florence*. Renaissance News, Vol. 14, No. 3 (Autumn, 1961). Str. 151.

¹⁶Picco byl ovlivněn Ficinem v mnoha různých směrech, nicméně jeho myšlenky byly zásadně nezávislé. Byl ve styku se scholastickou tradicí své doby, uměl Hebrejsky a Arabsky a studoval filosofické a kabalistické zdroje v těchto tradicích. KRISTELLER, P. O.: *The Platonic Academy of Florence*. Renaissance News, Vol. 14, No. 3 (Autumn, 1961). Str. 151.

¹⁷Francesco da Diaceto byl hlavním Ficinovým žákem, později jeho následovník, který ale také mimo jiné formuloval své vlastní filosofické učení. KRISTELLER, P. O.: *The Platonic Academy of Florence*. Renaissance News, Vol. 14, No. 3 (Autumn, 1961). Str. 151.

¹⁸KRISTELLER, P. O.: *The Platonic Academy of Florence*. Renaissance News, Vol. 14, No. 3 (Autumn, 1961). Str. 151.

Ficino zřejmě vedl školu podobnou akademii, ale ta byla odlišná a hlavně ne tak podstatná, jak se obecně tvrdí. Z podrobného studia pramenů vyplývá, že Akademie neshromažďovala největší učence své doby a že šlo spíše o skromnější shromáždění. Navíc neexistuje žádný doklad o tom, že by se Ficinovi žáci scházeli ve vile Careggi¹⁹. Žádnou přesvědčivou evidenci nemáme ani pro tvrzení, že Marsiliova škola byla skutečně platónsky zaměřená. Ve skutečnosti se z pramenů spíše ukazuje rétorické, než platónské zaměření školy. Předmětem výuky byla místní literatura, Bible, astrologie a spirituální medicína. A v neposlední řadě se zdá, že tato Ficinova škola nejen, že nebyla pod patronací Medicejských, ale navíc se její výuky nikdo z Medicejských ani neúčastnil.²⁰ Musíme tedy odlišovat mezi přednášky, které Ficino zamýšlel a také pronášel před širším publikem (kde mohli být přítomni i Medicejští) a těmi, které směřoval jen pro nejbližší okruh svých žáků.

2.3. Náplň výuky

Ačkoli tedy Akademie nebyla pevně zřízená instituce školského typu, nějaké prvky výuky zde přece byly přítomny. Aktivita, které pod zaštitou Akademie probíhaly, byly různé a část z nich probíhala soukromě: šlo o čtení Platónových dialogů, kterých se účastnil učitel a jeden nebo i více žáků; dále se pronášely tzv. *declamationes*, v rámci nichž se v malých skupinkách učili žáci recitovat a neméně důležité byly neformální diskuze se staršími členy kroužku. Akademie se však projevovala i veřejně a to při oslavách Platónových narozenin²¹, na níž měl každý účastník příležitost pronést filosofickou řeč.²² Také nesmíme zapomenout na Ficinovy přednášky, jež probíhaly v kostele na téma Platónovy a Plotinovy filosofie. Díky samotné koncepci Akademie je patrné, že Platonismus Ficina a

¹⁹Pravděpodobně bylo místo scházení v domě Ficinova otce.

²⁰HANKINS, James: *The Myth of Platonic Academy of Florence*. Str. 458-461.

²¹Známé jsou nejméně dvě příležitosti.

²²KRISTELLER, P.O.: *Osm filosofů italské renesance*. Str. 51.

jeho přátel je propracovaný koncept a unikátní komplex myšlenek, který nemůže být chápan jen jako opakování myšlenek Platóna a novoplatoniků.²³

2.4. Vliv Akademie v době Ficinově a v následujících staletích

Velkou roli, kterou hrál Florentský platonismus pro vytváření evropského myšlení, je těžké objasnit. Nicméně Ficinův život a tvorba spadá do období, kdy téměř všichni následovali florentské umění, literaturu a myšlení a je tudíž těžké si představit, že by mohlo selhat filosofické hnutí původem z Florencie, které bylo spojeno s humanismem. Takto bylo totiž velmi lákavé pro vzdělance z celé Evropy. To je ale příliš jednoduché vysvětlení. Bylo v tom mnohem více. Hnutí vzniklo v době, kdy existovala velká intelektuální propast mezi dogmatickou teologií, mající svůj základ v člancích víry a Aristotelskou scholastikou, která byla tehdy hodně limitována logikou a fyzikou. Tato propast nemohla být překonána čistě literárním nebo učeným humanismem, ale spíše metafyzickým platonismem založeným na rozumu a na nejvíce respektované antické autoritě (vyjma Aristotela). Platonismus se nesnažil oponovat křesťanskému náboženství nebo aristotelské vědě té doby a ani neusiloval o jejich nahrazení. Měl spíše tendenci doplnit je v těch tématech, které byly doposud opomíjeny a současně se stal velmi důležitým pro mnoho spisovatelů, učenců a myslitelů.²⁴

Je samozřejmě těžké dokázat, jak velký vliv mohla mít Akademie na své současníky. Existují zde jen nepřímé prameny, pocházející z Ficinova působení, například jeho korespondence a soupisy studentů. Dopisy Ficinovi vědomě sloužily k uchování styků se členy Akademie, ale také ke kontaktu s cizinci, které chtěl podnítit v zájmu o tuto instituci. Z jeho soupisů se dochovaly seznamy žáků, kteří

²³KRISTELLER, P. O.: *The Platonic Academy of Florence*. Renaissance News, Vol. 14, No. 3 (Autumn, 1961). Str. 151-152.

²⁴KRISTELLER, P. O.: *The Platonic Academy of Florence*. Renaissance News, Vol. 14, No. 3 (Autumn, 1961). Str. 148.

Akademii navštěvovali, dále osob, se kterými si dopisoval a v neposlední řadě i seznam lidí, kteří vlastnili jeho rukopis nebo tištěné vydání nějakého jeho spisu. O vlivu Akademie může svědčit i fakt, že ji navštěvovaly i mnohé významné osobnosti, aby zde pronášely své přednášky, či se účastnily setkání. Mnozí myslitelé tak přijížděli nejen z jiných italských měst, ale také ze zahraničí. Výše jmenované tak může sloužit jako důkaz vlivu a respektu Marsilia Ficina, se kterým se na jeho činnost pohlíželo nejen z Itálie, ale z celé Evropy.²⁵ Stopy Marsiliova vlivu nacházíme ve Francii, Německu, Polsku či Maďarsku, ale také ve Španělsku, Anglii a na českém území. Florentský platonismus bylo významné filosofické hnutí, které mělo bez nadsázky ústřední postavení ve své době ve Florencii²⁶, ale bylo silné i nadále v 16. století. Zájem o Platonismus vycházel především z osobních zájmů jednotlivců a skupin²⁷. V sedmnáctém století došlo v evropské filosofii a vědě ke změnám. V rámci nového zájmu o přírodní vědy založené na empirii, nebylo pro spekulativní Platonismus místo a ten tak postupně ztratil svůj dosavadní vliv v naturálních vědách. Nicméně jeho význam přetrval v metafyzice a epistemologii a dokonce se dočkal svého znovuoživení v Cambridžském platonismu. V osmnáctém století nacházíme mnohé teorie, které jsou spojovány s prestiží a vlivem Platóna, nicméně ve skutečnosti patřící k zásluhám Ficina. Avšak ve století následujícím ztratil Florentský platonismus i tento svůj anonymní vliv,

²⁵KRISTELLER, P.O.: *Osm filosofů italské renesance*. Str. 51.

²⁶Za naprosto neopomenutelné je považováno zejména období mezi smrtí Cosima Medicejského v roce 1464 a florentskou revolucí roku 1494. Tyto tři dekády jsou v intelektuálním životě města neodmyslitelně spjati s osobou Marsilia a jeho Platónskou akademií. KRISTELLER, P. O.: *The Platonic Academy of Florence*. Renaissance News, Vol. 14, No. 3 (Autumn, 1961). Str. 158.

²⁷Tento zájem nesmíme spojovat s institucionálními školskými tradicemi a s univerzitami, jako je to u vlivu aristotelismu a humanistické literatury. To, že byl platonismus pěstován díky osobnímu nasazení učenců jeho vliv neoslabilo, ale naopak prohloubilo. A to zvláště když ovlivnilo mnoho myslitelů zahrnujících i ty, kteří nejsou obvykle spojováni s Platonismem, jako například Galileo, Kepler nebo Descartes. KRISTELLER, P. O.: *The Platonic Academy of Florence*. Renaissance News, Vol. 14, No. 3 (Autumn, 1961). Str. 158.

díky snaze o větší preciznost zkoumání Platónových myšlenek a jejich oddělování od pozdějších komentářů a reinterpretací. Takto definitivně skončila role florentského platonismu jako duchovní síly. Nicméně byla to právě ta samá doba, kdy si myslitelé poprvé začali uvědomovat a oceňovat myšlenky Marsilia Ficina jako jednoho z nejvýznamnějších florentských myslitelů období renesance.²⁸

2.5. Zdroje Ficinova platonismu

Je otázkou, jakou pozici zastává Ficino a renesanční platonismus v celku dobového myšlení. Na to se rozcházejí dodnes názory, ale přikloníme-li se k velkému znalci Ficinova díla P. O. Kristellerovi, pak nejde o zvláštní odnož humanismu, ale spíše zaujímá Ficinův platonismus zcela odlišné místo a je třeba jej chápat jako svébytné hnutí v rámci širšího kontextu renesance.²⁹

Ficinův platonismus nemůžeme ponechat vysvětlen jen jako větev humanismu i z toho důvodu, že k němu přistupovalo i mnoho jiných zdrojů. Vzhledem ke svým různým myšlenkovým pramenům vyvstává otázka, do jaké míry na nich byl Ficino závislý a jak moc se ve spisech zjevuje jeho vlastní originalita. Je jasné, že jeho dílo poznamenal především Platón a Plotinos, dále pak spisy tehdy ještě přisuzované Hermu Trismegistovi a Zoroastrovi a dílo sv. Augustina.³⁰

Zdroje Ficinova platonismu lze rozdělit do tří skupin podle jejich časového zaměření. První skupina zdrojů pocházela ze starověku a byli to myslitelé jako Hermes Trismegistos, Zoroastros, Orfeus³¹ a Pythágorás (u nichž se Ficino domníval, že jde o myšlenkové předchůdce Platóna) a také do této skupiny samozřejmě patří texty Platóna a jeho starověkých pokračovatelů — novoplatoniků. Následně další skupina, ve které se vyskytují jména jako Boëthius, Chalcidius, Dionysios

²⁸KRISTELLER, P. O.: *The Platonic Academy of Florence*. Renaissance News, Vol. 14, No. 3 (Autumn, 1961). Str. 158-159.

²⁹KRISTELLER, P.O.: *Osm filosofů italské renesance*. Str. 47-48.

³⁰KRISTELLER, P.O.: *Osm filosofů italské renesance*. Str. 47-48.

³¹Věda v moderní době tyto spisy odhalila jako podvrhy. Ficino je však spolu s mnohými současníky považoval za prastaré teologické spisy.

Areopagita, sv. Augustin, Avicenna, Alfarábí, Jindřich z Gentu, Jan Duns Scotus a dobře znal a v argumentech navazoval na Tomáše Akvinského. Z toho výčtu je tedy patrné, že jde o filosofy časově ještě patřící do starověku, kteří již ale psali latinsky, dále o raně křesťanské autory a středověké filosofy — latinské i arabské. Třetí a poslední skupinou zdrojů jsou filosofové působící ve stejném století jako Ficino — Jindřich z Gentu a Mikuláš Kusánský. Dle mnohosti a zejména různém zaměření zdrojů Ficinova platonismu je patrné, že je třeba jej chápat jako mnohostranné hnutí a zcela novou větev platonismu.³² Na to, zda byl Ficino více ovlivněn Augustinem či Tomášem Akvinským existují různé názory. Jednak je tu názor významného znalce Ficinovi a vůbec renesanční filosofie P. O. Kristellera. Ten uznává značný vliv scholastické teologie, který by neměl být přehlížen. Přesto jeho závěr je, že Ficino navazuje především na Augustina.³³ Druhý názor prezentovaný například Etienne Gilsonem a Corneliem Fabrem, spolu se starší prací Waltera Dresse, ukazuje nutnost přehodnotit pohled na Marsiliův vztah k T. Akvinskému. Porovnáváním pasáží z děl Ficina a Akvinského³⁴ došli k tomu, že Ficino používá podobnou strukturu díla jako Akvinský a v mnohém jde v podstatě o opisy pasáží z Akvinského děl, ke kterým Marsilio nějaké své myšlenky přidal a pár drobných pasáží vynechal. Vliv Tomáše Akvinského je ale u Ficina naprosto nepřehlédnutelný a nezanedbatelný. Tento druhý názor ukazuje, že Ficino nepřevzal od Akvinského jen terminologii, ale i obecné myšlenky, které vlastně dávají používanému odbornému jazyku význam. Gilson s Fabrem navíc ukazují, že se tito dva významní myslitelé shodnou nejen v obecných závěrech,

³²KRISTELLER, P.O.: *Osm filosofů italské renesance*. Str. 48-49.

³³KRISTELLER, P.O.: *Osm filosofů italské renesance*. Str. 48.

³⁴Walter Dress porovnával Ficinův Komentář k epištole Římanům s Akvinského dílem na stejné téma; Etienne Gilson a Cornelio Fabro našli podobné pasáže ve Ficinově Platónské teologii a v Akvinského Sumě proti pohanům. In: COLLINS, Ardis B.: *The Secular is Sacred: Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology*. Str. VIII-IX.

ale i v premisách.³⁵ Ze srovnání Ardis B. Collinsové³⁶ vyplývá, že důležité pasáže Ficinovy práce jsou až do důsledků ovlivněny dílem Akvinského. V hlavních otázkách jeho filosofie jako je stvoření, nesmrtelnost duše a lidská blaženost, Ficino postupuje argument za argumentem jako Akvinský.³⁷ Zdá se tedy, že Marsilio Ficino skutečně čerpal své myšlenky z díla Augustina a Tomáše Akvinského. Oba tyto zdroje jsou pro něj určující a jeho myšlení ovlivňující. Ale zřejmě zatím není žádný důvod pro to, abychom jeden z těchto zdrojů stavěli jako důležitější.

Za zvláštní kapitolu můžeme považovat mnoho jiných vlivů, které bývají dle P. O. Kristellera: „... často přehlíženy, protože nejsou v souladu s nálepkou platonismu“³⁸. V mládí byl například velmi ovlivněn antickým básníkem Lukretiem, ještě na studiích se zabýval aristotelismem a scholastikou. Své nadšení pro kosmologické a metafyzické spekulace přejal zřejmě z působení světských bratrstev, které ve Florencii působily v době jeho mládí.³⁹

³⁵COLLINS, Ardis B.: *The Secular is Sacred: Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology*. Str. VIII-IX.

³⁶V tomto případě šlo o srovnání Ficinovi Platónské teologie se Sumou proti pohanům od T. Akvinského.

³⁷COLLINS, Ardis B.: *The Secular is Sacred: Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology*. Str. X.

³⁸KRISTELLER, P.O.: *Osm filosofů italské renesance*. Str. 49.

³⁹KRISTELLER, P.O.: *Osm filosofů italské renesance*. Str. 48-49.

3. Marsilio Ficino a překlady Platóna — problémy a specifika

Ficinova horoucná překladatelská snaha, která za sebou zanechala obrovské množství přeložených spisů začala založením Akademie. Spolu s aktem darování budovy byly Ficinovi předány i spisy antických autorů. Marsilio se hned pustil do jejich překladů. Již roku 1463 dokončil překlad hermetických spisů, který se brzy dočkal velkého zájmu.⁴⁰ Marsilio Ficino se nestal jedním z nejvýznamnějších překladatelů mimo jiné Platónových děl náhodou. Bylo to s velkým přispěním Cosima Medicejského, který mu dal k dispozici vilu a staré řecké texty na překlad. Byl to právě Platón, kterého si Marsilio oblíbil. Mezi překládanými díly byl i Ficinovi velmi blízký dialog Filébos.⁴¹ Překlady Platóna se podařilo Ficinovi vypracovat ve velmi malém časovém rozsahu a jde o vůbec první úplný překlad tohoto filosofa do některého z evropských západních jazyků. Ficinovy překlady Platóna lze rozdělit do dvou období. V prvním, který začíná hned po dokončení překladu hermetických spisů a končí smrtí Cosima roku 1464, Ficino stihl přeložit deset Platónových dialogů (včetně Filéba). A druhé období, které je ohraničeno na jedné straně smrtí Ficinova podporovatele a končí nejpozději rokem 1469. V těchto pěti letech se mu podařilo přeložit zbytek Platónových spisů.⁴²

Platónem však překladatelská činnost nekončí. Marsilio Ficino začal roku 1484 s neméně významným překladem Plotina. Ten se mu podařilo dokončit a dát do tisku ještě za svého života (1492). Nezahálel však ani po té a až do smrti pokračoval v psaní filosofických traktátů, stejně jako v překladech dalších děl.⁴³

⁴⁰KRISTELLER, P.O.: *Osm filosofů italské renesance*. Str. 50.

⁴¹ALLEN, Michael J. B.: *Introduction*. In: FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Tempe, AZ : Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Toronto 2000. Str. 1.

⁴²KRISTELLER, P.O.: *Osm filosofů italské renesance*. Str. 50.

⁴³KRISTELLER, P.O.: *Osm filosofů italské renesance*. Str. 50.

3.1. Ficinův překlad dialogu Filébos

Dialog Filébos byl v Akademii vyučován a komentován nejdříve ústně. Až později se Ficino rozhodl zaznamenat svůj komentář i v písemné podobě. V podstatě lze dialog Filébos chápat jako předvoj obrovského kulturního hnutí, jakým bezpochyby byl florentský platonismus.⁴⁴ Filébos je pravděpodobně, spolu s dalšími Platónovými dialogy, jedním z hlavních textů, ze kterých Ficino vytvářel svou filosofii. Jeho dílo je snaha o pokračování antické tradice. K Filébovi se několikrát vrátil a ten se tak stal druhým nejrozsáhlejším z jeho komentářů.⁴⁵

3.2. Původ komentáře

Těžko říci, zda by došlo k překladům tolika významných antických děl do latiny, nebýt Cosima Medicejského. Ten byl velmi dychtivý po stále nových překladech a rozhodl se tuto svou vášeň podchytit i finančně. Dal Marsiliu Ficinovi přeložit deset Platónových děl, které měly zahrnovat předpisy pro život, všechny přírodní principy a skrytá mystéria božských věcí. Cosimo Medicejský si dle zachovaných pramenů oblíbil zejména dva dialogy: Parmenida a Filéba. Díky jeho podpoře se tak na evropský západ dostaly dosud nepřeložené Platónovy spisy. Po jeho smrti se však zdálo, že končí i tato Medicejská štědrost ve prospěch Ficina. Podpora však ze strany Medicejských stále přicházela. K Ficinovi se i nadále dostávaly spisy klasických autorů a on mohl dále, mimo jiné i Filéba, veřejně přednášet.⁴⁶

⁴⁴ALLEN, Michael J. B.: *Introduction*. In: FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Tempe, AZ : Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Toronto 2000. Str. 2.

⁴⁵ALLEN, Michael J. B.: *Introduction*. In: FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 2.

⁴⁶ALLEN, Michael J. B.: *Introduction*. In: FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 3-7.

4. Platónův dialog Filébos

Platónovy spisy bývají již tradičně řazeny do chronologických skupin.⁴⁷ V raných dialozích je hlavní postavou Sókratés a tyto dialogy bývají považovány za zdroj Sókratovy filosofie. Střední a pozdní díla jsou brána jako Platónova vlastní filosofie. Je samozřejmé, že s takovým časovým odstupem je velmi náročné oddělit Sókratovo a Platónovo myšlení, ale i tak toto základní rozdělení slouží jako jakýsi rámeček pro poznání Platónovy filosofie. Právě ve středních a pozdních dialozích jsou rozpracována témata, která si obvykle představujeme pod pojmem platónská filosofie. V těchto obdobích byl rozpracován myšlenkový systém zahrnující témata etiky, politické filosofie, psychologie, epistemologie a metafyziky.⁴⁸

4.1. Zasazení Filéba v kontextu Platónových dialogů

Celé dějiny interpretace Platóna se potýkají se snahou chronologicky správně seřadit jeho spisy. Většina badatelů se totiž domnívá, že budeme-li mít správnou dataci Platónových děl, půjde lépe rozpoznat, které jeho názory byly ještě hodně ovlivněny Sókratem a které už jsou jeho vlastní. Filébos bývá řazen do Platónových pozdních spisů. To by dle obecně přijímaného názoru mělo znamenat, že se jedná o čistě Platónovy názory. Od předchozích děl se liší především zavedením nové filosofické metody. V raném období svého filosofického vývoje používal Platón formu kladení otázek a odpovědí. V nadcházejícím období sice dále používal tuto metodu, ale je stále více zpochybňována a dále slouží spíše k didaktickým účelům. Tak se ve středním období začíná rýsovat metoda, která se plně roz-

⁴⁷Ve starověku byla jeho díla řazena do tématických skupin. Od toho ale většina novodobých badatelů upustila, mimo jiné z toho důvodu, že z tohoto rozdělení nebylo jasné, do jaké míry je Platón ovlivněn Sókratem. Ve starověkém seznamu Platónových děl, který se nám zachoval například v díle Diogéna Laertia jsou navíc uvedena i díla, jejichž pravost je dodnes sporná a i díla, která již dnešní badatelé označují za nepravá.

⁴⁸BRICKHOUSE, Thomas; SMITH, Nicholas D.: *Plato (427–347 BC)*. [online] The Internet Encyclopedia of Philosophy, May 2009. Dostupné na: <http://www.iep.utm.edu/plato/>

vine až v období pozdním. Jde o tzv. nejvyšší metodu filosofování, dialektiku. V dialektice dochází ke sbírání a rozdělování, filosof shromažďuje všechny případy dané druhové kategorie, které mají společné rysy, druhy nadále rozděluje a to tak dlouho, dokud to jde. Díky tomuto rozdělení pak získává vědění. Příkladem tohoto postupu může být právě dialog *Filébos*. *Filébos* je ale výjimečný tím, že v něm vystupuje Sókratés nejen v okrajové roli (což není u pozdních dialogů natolik neobvyklé), ale v té roli, z jaké ho známe z raných dialogů. Tato problematika je dodnes předmětem mnoha odborných diskuzí.⁴⁹

4.2. Představení dialogu *Filébos*

Hlavní náplní dialogu je otázka, co je to dobro pro člověka a jak k němu má dospět. Již ve starověku tak byl řazen ke spisům etickým. Tímto popisem se však v žádném případě nevystihuje celá jeho náplň. Hlavní otázkou dialogu je sice, zda-li slast či rozumovost více přispívají k blaženému životu člověka, ale najdeme zde i metafyzická, ontologická, estetická, a psychologická témata. Objevuje se tu problematika jedna a mnohosti i pojmů neomezeného a omezeného. V dialogu *Filébos* můžeme sledovat i jakýsi posun v Platónově učení v otázce citů.⁵⁰ Dříve se totiž vyjadřoval v tom smyslu, že jsou spíše na překážku rozumovému myšlení, ale ve *Filébovi* jim přikládá jistou důležitost. Když je totiž na konci dialogu rozhodnuto, že rozumovost má přece jen blíže k blaženému životu člověka, neodvrhuje se tím slast zcela. Sice stojí až za rozumovostí, ale je také určujícím činitelem při cestě člověka za štěstím.⁵¹

Spis patří mezi tzv. přímé dialogy. Rozmluva totiž není vypravována někým jiným až po té, co proběhla, ale odehrává se přímo před čtenářem.⁵² Dialog je

⁴⁹BRICKHOUSE, Thomas; SMITH, Nicholas D.: *Plato (427–347 BC)*

⁵⁰NOVOTNÝ, František: *Úvod*. In: PLATÓN: *Filébos*. Nakladatelství OIKÚMENÉ. 3. vydání, Praha 1994. Str. 10-11.

⁵¹PLATÓN: *Filébos*. Přeložil a úvodní studii napsal František Novotný. Nakladatelství OIKÚMENÉ. 3. vydání, Praha 1994. Str. 93.

⁵²NOVOTNÝ, František: *Úvod*. In: PLATÓN: *Filébos*. Str. 5.

psán sice jako naučné dílo, ale díky své formě je velmi čtivý, čemuž napomáhá i fikce rozhovoru jež jej provází.⁵³ Unaveného nepřesvědčitelného Filéba střídá hned na začátku mladý Prótarchos, aby za něj vedl dále rozmluvu (Filébos se však v dialogu ještě párkrát objeví).⁵⁴ Platón se snažil navodit iluzi skutečného rozhovoru a tak je do děje čtenář rychle vtažen.

⁵³NOVOTNÝ, František: *Úvod*. In: PLATÓN: *Filébos*. Str. 12.

⁵⁴PLATÓN: *Filébos*. Str. 15.

5. Analýza Ficinova komentáře k Filébovi

V dialogu Filébos je hlavním tématem otázka o podstatě dobra. Neznamená to však, že by si Ficino vybral tento spis kvůli zájmům o etiku. Sice se jako humanista zajímal o člověka, nicméně stále se více ve své filosofii zajímal o metafyziku a kosmologii. V jeho díle nalezneme i nějaké etické názory, ale jedná se spíše jen o součást Ficinova celkového metafyzického systému. Jako humanista by si tedy vybral dialog Filébos pro jeho etické názory, jako Platonik si jej však vybral pro jeho metafyzickou náplň.⁵⁵

5.1. Proč si Ficino vybral právě dialog Filébos

Po celý středověk byla Aristotelova etika hlavním učebním textem pro studium etického myšlení. I Marsilio Ficino se za svých studií zabýval čtením Aristotelových etických textů. Když začal překládat a psát komentář k Filébovi, měl dle Michaela J. B. Allena Ficino na mysli především tři věci: ukázat, že Aristotelovi komentátoři reinterpretovali Platónovi etické myšlenky, dále ukázat určitou podobnost názorů mezi filozofy Platónem a Aristotelem a za třetí oproti dvěma etickým důvodům jeden metafyzický, ukázat na Filébovi platnost Platónovi metafyziky i přes Aristotelovi útoky.⁵⁶

Ficino tak vybral dialog Filébos, aby jím bojoval proti aristotelikům a změnil své město, Florencii, v město platoniků. To ale nemění nic na tom, že Ficino byl do jisté míry Aristotelovou naukou fascinován.⁵⁷ Ficino pojal svůj komentář k Filébovi velmi strukturovaně. Rozděлил jej do dvanácti částí. Zřejmě ho k tomu vedla snaha o lepší podání celého dialogu. Problematiku však komplikuje fakt, že

⁵⁵ALLEN, Michael J. B.: *Introduction*. In: FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 16.

⁵⁶ALLEN, Michael J. B.: *Introduction*. In: FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 16-17.

⁵⁷ALLEN, Michael J. B.: *Introduction*. In: FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 18-19.

si sám Ficino nebyl vědom pořadí Platónových spisů. Domníval se totiž, že Filébos je jeden z jeho raných dialogů, což byl omyl. Filébos je totiž řazen do středních až pozdních Platónových dialogů, což znamená, že v tomto období Platón již opustil svou teorii idejí a etického idealismu a jeho zájem přešel k logice, systematičnosti a psychologickým problémům.⁵⁸

Ficino spatřoval klady tohoto dialogu i v jeho dramatičnosti. Způsob podání nějaké problematiky pomocí smyšleného dialogu považoval za obzvláště šťastný a to i srovnáním s hutností a jednotvárností textů Aristotelových. Dalšími důvody proč si vybral právě tento spis, jsou nepochybně i polemické, historické, filosofické nebo pedagogické.⁵⁹

5.2. Ficinův komentář — hlavní myšlenky díla

Na počátku komentáře se zdá, že jde především o text, který pokračuje ve scholastické tradici. Ficino se s tímto způsobem seznámil za svých studií a tak jej používal. Scholastická tradice je patrná zejména ve způsobu argumentování a v používaných slovech. Protože jde o komentář, zřejmě nás příliš nepřekvapí, že se Ficino nesnažil být příliš originální. Nesnažil se o to ani při rozebírání textu, jen jej rozšiřoval o své poznámky. Ve svém díle také často cituje jiné Platónovi dialogy, jiné antické autory a dokonce i několik středověkých. Ze středověkých autorů dokonce sv. Tomáše Akvinského cituje tak moc, že se zdá, že jen upravil myšlenky Akvinského pro svou potřebu.⁶⁰ Komentář k Filébovi je spíše než originální dílo, jakýsi kontemplativní systém, který odpovídá snaze o výuku dané problematiky.⁶¹

⁵⁸ALLEN, Michael J. B.: *Introduction*. In: FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 20.

⁵⁹ALLEN, Michael J. B.: *Introduction*. In: FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 21-22.

⁶⁰K vlivu Tomáše Akvinského na Marsilia Ficina více viz. oddíl 2.6 Zdroje Ficinova platonismu.

⁶¹ALLEN, Michael J. B.: *Introduction*. In: FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 24.

Přesto je tento komentář do jisté míry i renesanční prací. Objevují se v něm totiž prvky typické pro díla renesančních filosofů: důstojnost člověka, témata vychovávání a vyučování, estetika, psychologie, hodnota života, teorie intelektu, vůle a svobody a další. Navíc se zdá, že je komentář částečně filosofickým spisem a částečně se v něm objevují i hermetické rysy.⁶²

Ficino je podle Michaela J. B. Allena bezpochyby jedním z největších renesančních racionalistů. Ve svém díle totiž rozebírá intelekt a vůli jako dvě křídla duše, která je díky tomu schopna odletět zpět domů. Filosofie je jednou z aktivit intelektu a jako taková je darem od Boha. Její hlavní náplní proto musí být obrana víry. Platonismus považuje za jednu z cest, která vede ke křesťanství a dokonce je to správná cesta pro ty, kteří nevěří, aby uvěřili. V křesťanství lze chápat intelekt ze dvou úhlů pohledu: jednak nám byl dán přirozeně od Boha skrze chápání pravdy, kterou vůle ještě nechápe a jednak jako obrana pravdy, kterou vůle již chápe.⁶³

Ficino se domníval, že hlavním životním cílem člověka, který každý z nás hledá, je život, ve kterém je promíchán rozum s požitkem. Rozum je pak hlavním cílem inteligence a požitek hlavním cílem vůle. Zde však nastává problém, zda inteligence či vůle více přispívá do tohoto spojení. Jde tedy o polemiku o přednosti vůle či inteligence. Ficino vůli podřizuje intelektu a dá se říci, že zdůvodnění je hlavní náplní jeho komentáře.⁶⁴

5.2.1. Uspořádání světa

Ficino si svět představuje jako velkou hierarchii. Tento koncept pravděpodobně přejímá od novoplatoniků. Hierarchie je dynamická, jednotlivé stupně tak

⁶²ALLEN, Michael J. B.: *Introduction*. In: FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 25.

⁶³ALLEN, Michael J. B.: *Introduction*. In: FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 25-26.

⁶⁴ALLEN, Michael J. B.: *Introduction*. In: FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 51.

nejsou pouze seřazeny za sebou, ale navíc se mohou vzájemně ovlivňovat. V případě statické hierarchie mají jednotlivé stupně mezi sebou vztah, který spočívá spíše v plynulém odstupňování jejich atributů. V dynamickém univerzu se stupně nejen ovlivňují, ale i drží pospolu prostřednictvím sil.⁶⁵ V univerzu Ficino staví do středu lidskou duši, ta tak získává znovu výsadní postavení a je tím výše postaven i člověk. Duše stojí v univerzu uprostřed a se jsoucny, které od něj postupují ontologickou hierarchií směrem nahoru i dolů, má stejné některé vlastnosti. Duše je tak další součástí Ficinovy metafyzické nauky. Aktivní silou, která všechny věci spojuje dohromady je láska.⁶⁶

5.2.2. Poznání Boha

Marsilio není skeptikem, je přesvědčen o možnosti poznání Boha. Dokonce se snaží podat i návod, jak tohoto poznání dosáhnout. Bůh je čistě v křesťanském smyslu chápán jako nejvyšší jsoucno. Zároveň je jeho poznání pravým naplněním lidské existence. Lidské poznání a cíle, které člověk během svého života naplňuje, mají svrchovaný cíl v Bohu. Všechno ostatní, kromě poznání Boha je tak třeba chápat jako přípravu na tento poslední cíl. Jak ale poznání Boha dosáhnout? Ficino cestu k poznání chápe jako vnitřní cestu. Člověk se musí pohroužit do sebe a soustředit se na svou vlastní vnitřní podstatu. Musí se zcela oprostit od vnějšího světa smyslů, jen tak může dosáhnout poznání Boha. Objeví se mu tak netělesný svět a člověk od nejmenšího jsoucna postupuje vzestupně ke stále vyššímu poznání, které vyvrcholí právě poznáním Boha. Nemůžeme toho tedy dosáhnout ve vnějším světě, ale výhradně skrze naše nitro. S tímto názorem úzce souvisí i jeho nauka o intelektu a vůli.⁶⁷

⁶⁵ALLEN, Michael J. B.: *Introduction*. In: FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 51-52.

⁶⁶ALLEN, Michael J. B.: *Introduction*. In: FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 52.

⁶⁷FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Přeložil a úvodní studii napsal Michael J. B. Allen. Tempe, AZ : Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Toronto 2000. Str. 80.

5.2.3. Intelekt a vůle

Intelekt a vůle jsou dvě části společné snahy duše o výstup k Bohu pomocí jeho poznání. Co je ale v tomto poznání prioritní? Podle tvrzení P. O. Kristellera je otázka priority nejasná, ale z celkového pohledu na více jeho spisů se zdá, že v obecném měřítku převažuje u Ficina priorita vůle nad intelektem. Marsilio se totiž domnívá, že cílem veškerého lidského snažení je výstup k Bohu pomocí vnitřní zkušenosti.⁶⁸ Poznání Boha a lásku k němu považuje pouze za dva různé výklady jedné a téže zkušenosti.⁶⁹ S tímto názorem se však nesetkáme u překladatele komentáře Allena, který na základě studia komentáře k Filébovi dochází k opačnému závěru. Nejenže tvrdí, že kontroverze intelektu a vůle je pro Ficinovu filosofii hlavním tématem, ale navíc podává rozbor toho, že je vůle podřízena intelektu.⁷⁰ To však Kristeller nepopírá. Uznává, že v Komentáři k Filébovi Ficino tvrdí, že intelekt je nadřazen vůli, ale že v mnohých jiných spisech a především v jeho stěžejním díle Platónská teologie hlásá nadřazenost vůle.⁷¹ Vysvětlení nám nejlépe poskytne sám Ficino, který se na popud svých žáků, kteří si povšimli rozporu v těchto tvrzeních, odpovídá v jednom ze svých dopisů. Příslušnou pasáž Kristeller ve své monografii cituje. Marsilio odpovídá tím, že v Komentáři se snažil reprodukovat a hájit Platónovy názory a proto nadřazenost intelektu je Platónův názor a nadřazenost vůle zastává sám Ficino. Hned ale dodává, že si nepřejí, aby byl činěn rozdíl mezi jeho názorem a Platónovým.⁷² Kristeller dodává, že tato otázka nebyla pro Ficina ani tak zdaleka zásadní a není proto třeba se jí více zabývat.⁷³

⁶⁸Zde je patrný vliv novoplatónské tradice na Ficinovo myšlení.

⁶⁹KRISTELLER, P. O.: *Osm filosofů italské renesance*. Str. 53.

⁷⁰ALLEN, Michael J. B.: *Introduction*. In: FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 36-37.

⁷¹KRISTELLER, P. O.: *The Philosophy of Marsilio Ficino*. Columbia University Press, New York 1943. Str. 271-276.

⁷²KRISTELLER, P. O.: *The Philosophy of Marsilio Ficino*. Str. 275.

⁷³KRISTELLER, P. O.: *Osm filosofů italské renesance*. Str. 53.

5.2.4. Metafyzika a etika

Ficino v rámci své filosofie nerozpracovává ucelený etický systém, jak je aplikován zejména v době po-kantovské. To není ani jeho cílem. Nepodává tedy žádné morální principy a už vůbec nerozvíjí etické předpisy. Náplní jeho etické nauky⁷⁴ je ukázat v čem spočívá lidské dobro. K tomu člověk směřuje prostřednictvím svého vnitřního života, na cestě k Bohu. Ficino tedy nenabádá k žádnému jinému chování, než ke snaze nalézt pomocí vnitřní zkušenosti Boha. Nejen, že tím Boha tedy pozná, ale spolu s tím nahlédne a má jistotu, že vždy bude vědět, co je správné a bude podle toho také jednat.⁷⁵

5.2.5. Cíl lidského života a existence

Podle Ficina je vlastní náplní lidského života hledat dobro. V čem ale podle něj toto dobro spočívá? Nejvlastnějším cílem lidské existence je poznání Boha. Toho lze dosáhnout jen prostřednictvím vnitřního vystoupení k němu přes řadu stupňů, ze kterých je složeno univerzum. Lidé se tedy na základě své přirozenosti snaží dosáhnout svého cíle, po kterém zároveň z přirozenosti touží. Protože Bůh stvořil řád věcí dokonale a moudře, bylo by v rozporu s tímto stvořením, kdyby člověk, který zaujímá v univerzu důstojné místo, nemohl svého přirozeného cíle dosáhnout. Musíme tedy předpokládat, že tohoto posledního cíle všeho lidského snažení nedosáhne jen nějaká hrstka lidí a například jen na chvíli. Podle Ficina je tomu právě naopak. Kdyby nebylo toto lidské snažení naplněno a kdyby tedy nemohl člověk dosáhnout cíle vší své snahy, zůstal by lidský osud nenaplněn a život promarněn. Tohoto cíle tedy dosáhnou všichni a navždy. Jinak by lidský život ztratil význam. A to Ficino jako křesťan a také humanista nemohl dovolit.⁷⁶

⁷⁴Jestliže to skutečně můžeme nazývat etikou.

⁷⁵KRISTELLER, P.O.: *Osm filosofů italské renesance*. Str. 54.

⁷⁶KRISTELLER, P.O.: *Osm filosofů italské renesance*. Str. 54-55.

5.2.6. Vztah filosofie a náboženství

Pravé náboženství a pravá filosofie musí být v souladu. Ficino byl přesvědčen, že pravá filosofie je platonismus, a zřejmě nikoho nepřekvapí, že za pravé náboženství považoval křesťanství. Mění se ale jejich vzájemný vztah oproti středověku, kdy byla brána za přednější teologie. To se mění právě s humanismem a ve Ficinově myšlení se to projevuje velkým významem, který filosofii přisuzuje. Již není jedna věda podřízena druhé, ale jde o rovnocenné postavení. A to rovnocenné do té míry, že se navzájem i podporují a dokonce snad i podpírají. Nemohou se navzájem vylučovat, protože obě hledají pravé poznání a pravdu, která může být jen jedna.⁷⁷ Ficino si totiž představuje filosofii jako učené náboženství, které má rozumu odhalovat věčné pravdy víry.⁷⁸ Ficinovým dílem se nese snaha sjednotit anebo alespoň ukázat nerozpornost křesťanství a platonismu. Snažil se dokázat, že mezi nimi neexistují nějaké větší myšlenkové rozpory⁷⁹. Domnívá se totiž, že hlavní náplní filosofie má být zkoumání lidského hledání šťastného života, toto štěstí spočívá v nalezení nejvyššího dobra. Nejvyšší dobro je cílem veškerého lidského snažení a my se proto musíme pokusit nalézt cesty, jak tohoto cíle dosáhnout.⁸⁰

⁷⁷KRISTELLER, P.O.: *Osm filosofů italské renesance*. Str. 57-58.

⁷⁸GORFUNKEL, A. Ch.: *Renesanční filosofie*. Str. 86.

⁷⁹Při tom se však dopouštěl mnohých reinterpretací Platónovy filosofie.

⁸⁰FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 72.

6. Komparace antického dialogu s Ficinovým filosofickým komentářem

Podle Ficina je hlavním cílem vší filosofie zabývat se štěstím, šťastným životem člověka a cestou, jak tohoto štěstí dosáhnout. A protože dle něj šťastný život závisí na dosažení nejvyššího dobra, začal se nejdříve zabývat Platónovým spisem o nejvyšším dobru, dialogem Filébos. Nejvyšší dobro je v Marsiliově pojetí cílem veškerého lidského snažení. Tento životní cíl, ale musí být nejdříve nalezen, aby se k němu mohli lidé vydat. Stejně jako lučištník musí mít terč než vystřelí, tak i člověk musí znát nejvyšší dobro, než se k němu vydá. Dříve než se pustil do uvažování o dobru samotném, Ficino ujasnil, že skutečně existuje nějaký cíl či konec, ke kterému vše směřuje. To, že něco takového existuje je prvním myšlenkovým krokem, který Ficino na své cestě za poznáním uskutečnil. Cíl je tedy jakýsi hraniční bod, ke kterému vše ze své přirozenosti směřuje a po jehož dosažení nalezne klid.⁸¹

6.1. Přirozené směřování všech věcí k definitivnímu cíli

Vše co se děje směřuje k naplnění, včetně činů těla, duše a rozumu. Podle Ficina tak existuje nějaká univerzální příčina, směřující vše k cíli. Přirozeností každého tělesa je, že vede k nějakému konci. Tělesa jsou však různá a tudíž mají i různou přirozenost a schopnosti. Projevují se tudíž odlišně. Všechny však mají nějaký konečný cíl. Ten se projevuje tím, že podporují to, co je pro ně výhodné a snaží se zničit to, co je nevýhodné. Podobným způsobem se to děje s činy, které vycházejí z duše i rozumu a intelektu. Vše co se děje se zdá být řízeno nějakým racionálním principem. Marsilio dochází k závěru, že musí existovat nějaký vůdčí činitel, který dal všemu počátek a i vše nasměroval ke svému dovršení a tím

⁸¹FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 72.

zároveň vše navrací k sobě, jako svému počátku.⁸²

Podle Ficina se však dá namítnout, že vše sice směřuje k cíli, ale jakmile jej dosáhne, pak si opět nalezne cíl nový, za kterým začne směřovat. Je třeba tedy nějak dokázat, že existuje definitivní konec každého děje. Kdyby totiž následoval za každým dějem nějaký další, pak by to šlo do nekonečna. To ale není možné. Protože jestliže něco nemá svůj konec, pak nemůže mít ani počátek. Konec se mu nezdá být nic jiného než konečný bod, ke kterému každý spěje a teprve po té, co jej dosáhne, spočine. Tak jako přirozený pohyb, který je někam nasměrován, dosáhne svého cíle a zastaví se tam. Každý čin musí odněkud pocházet. To může být buď z přirozenosti těles nebo z impulsu pocházejícího z duše a nebo z rozumu. Pokud je příčina tělesné povahy, vede to k něčemu konečnému. Jak se od sebe tělesné substance navzájem liší, stejně tak se bude měnit jejich přirozenost a síla. Dílčí individuální příčiny se tak projevují v dílčích tělech. Každý individuální pohyb má jinou příčinu. Pohyby usilují o docílení výsledků. Cokoli nemůže vzniknout z čehokoliv, daná věc může vzniknout jen z vhodné příčiny, jako člověk vznikne z člověka a teplo pochází od ohně. Navíc směřování každého tělesa vede k předcházení destrukcí nebo k získání něčeho pro sebe výhodného. Dále k zničení protivníka nebo vyrobení něčeho podobného sobě. Při vyvarování se nebo dosahování něčeho jde o vlastní prospěch. Sebeuchování a uchování generací je cílem veškerého tělesného hnutí. Každé tělo může dělat buď vše nebo nic. Obojí je nemožné. To, co dělá vše, je prvním principem všeho, co nedělá nic je neaktivní. Vše tělesné vede ke konečnému počtu činností a poslední výstup je pak poslední čin. Tělo má vždy jen omezený počet činností a tudíž má svůj konec. Tělesná síla může něco produkovat pomocí náhody nebo nutným záměrem přírody. Ale náhodou to být nemůže, protože všechno nemůže vzniknout ze všeho. Navíc pokud by něco vznikalo na základě náhody, pak by se to nedělo jen jedním způsobem, ale my ze zkušenosti víme, co z daných podmínek vznikne. Nepůsobí

⁸²FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 72.

tu tudíž náhoda, jinak bychom nemohli vědět, co se stane.⁸³

Bylo ukázáno, že každá činnost má svůj konec. Ficino se ale ptá, jak víme, že po tomto konci nenásleduje činnost další a ta má také svůj konec, po němž se objeví opět činnost nová? Ficino tak musí ukázat, že existuje nějaký ultimativní cíl všech činností. Musí existovat nějaký cíl, po jehož dosažení už není vykonána nová činnost, jinak by šla řada do nekonečna, což není možné, protože jinak by nebylo možné, aby něco začalo. Nemožnost nekonečné řady je patrná na příkladě poznávání Boha z nás samých: nejdříve se zadíváme na tělo, abychom poznali duši, po té na duši abychom spatřili nebeské bytosti a skrze ně samotného Boha. Z tohoto příkladu je tedy zřejmé, že v hledání konečného cíle nemůžeme jít do nekonečna, ale že vždy existuje nějaký poslední cíl hledání, po němž už žádné další činnosti nenásledují.⁸⁴

Všechny činnosti se nachází mezi prvním činitelem (příčinou) a definitivním koncem. Existují tam jako příčiny dalších činností i účinky jiných příčin. Kdyby jich však bylo nekonečno, nebyla by ani první příčina a zároveň by bylo vše stejné. V nekonečnu jsou všechny věci stejné, protože nekonečna jsou si sobě rovna. Nemá se chtít něco jen pro to samé, ale vždy máme chtít jen to, co potřebujeme k dosažení svého cíle. To, že existuje nějaký poslední konec všeho, je obsaženo v samé podstatě konce jako takového. Kdo tedy tvrdí, že neexistuje ultimativní konec, ten odebírá konci jeho přirozenost.⁸⁵

Ficinova úvodní slova o nutné existenci konce všeho dění se jeví o to důležitější, uvědomíme-li si, že mají podstatné důsledky pro jeho antropologii. Lidské tělo je to jediné přes co může myslitel poznat duši a tím i Boha.⁸⁶

Ficino však nepřijímal pouze Platónovy myšlenky, ale i jiných řeckých filo-

⁸³FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 72-74.

⁸⁴FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 80.

⁸⁵FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 82-84.

⁸⁶BOYLE, Marjorie O'Rourke: *Marsilio Ficino's Anthropology*, In: *Renaissance Quarterly*, Vol. 52, No. 3 (Autumn, 1999). Str. 724.

sofů a básníků, jako například Lukretiovi⁸⁷ či Aristotelovi⁸⁸. Aristotelovou knihou *Metafyziky* si pomáhá i v dokazování existence nejzazšího konce. Ficino přijímá Aristotelovo tvrzení o tom, že když je nějaké věci odebrán konec a vytvořeno nekonečno, pak je věci odebráno i dobro. Pokračování do nekonečna je proti přirozenosti dobra a konce jako takového.⁸⁹ To samozřejmě nijak nepřekvapuje, protože v antice byla téměř u všech myslitelů patrná úcta ke konečnosti jako protikladu k nekonečnu, které je temné a nedokonalé.

6.2. Definitivním cílem všech věcí je dobro

Ficino již vysvětlil, že všechny činnosti mají nějaký konec a že existuje i poslední konec všeho. Je třeba dále ukázat, co je tímto posledním koncem. Ficino se snaží dokázat, že jím je dobro. Posledním cílem, ke kterému vše směřuje není a ani nemůže být nic náhodného, ale je jím vždy něco přesně daného. A to co je vhodné a účelné pro každou věc, je právě dobro. Všichni touží po dobru a proto vše, co se děje, směřuje k dobru.⁹⁰

K dobru tak směřuje veškeré jednání. Sice různými způsoby, ale vždy za stejným účelem — dosažení dobra. Ať už jde o jednání za účelem uchování druhu či jeho obnovení, nebo hledání nějaké dokonalosti. Všechno se snaží hledat a následovat to, co je pro ně dobré a naopak se vyvarovat toho, co je pro ně špatné. Všechno se děsí zla a vyhledává dobro.⁹¹

6.3. Jednota a mnohost

Struktura světa je dle Ficina určena protiklady mnohosti a jednoty. Kdyby v kosmu neexistovala jednota, nemohly by jednotlivé věci držet spolu, ale byly by

⁸⁷FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 74.

⁸⁸FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 82, 84 a na mnoho dalších místech.

⁸⁹FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 85-86.

⁹⁰FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 86.

⁹¹FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 86-88.

roztrženy do různých směrů. Navíc bychom bez jednoty nemohli ani srovnávat tvary a kvality věcí. Existuje tudíž jednota v mnohosti věcí. Odkud ale pochází tato jednota? Nemůže pocházet ze složených věcí, protože je to funkce jednoduchosti a dává jednotu.⁹² Veškerá mnohost věcí participuje na jednotě. Kdyby tomu tak nebylo, pak by univerzální rod věcí byl tvořen rozmanitými věcmi a tyto zase dalšími věcmi a tak by bylo možno postupovat až do nekonečna. Každá jednotlivá věc může být buď jedno nebo ne-jedno. V druhém případě by pak mohla být mnohost anebo nic. Ale jestliže by jednotlivé věci byly nic, pak by celek byl také nic a jestliže by byly mnohost, pak by celek byl nekonečný. To obojí je nemožné. Tudíž veškerá rozmanitost stvořených věcí participuje na jednu.⁹³ Jednota existuje nad vši mnohostí. Nemůže tomu být naopak, protože pak by jedno muselo participovat na mnohosti a tím přestalo být jedno. Mnohost na jednotě však nemůže participovat zcela, pozbyla by tím svou mnohost. Mnohost je závislá na jednom a bez jednoty ani nemůže existovat. To, že mnohost participuje na jednotě však nemění nic na tom, že jednota je jednota a mnohost je mnohost. Mnohost musí být jednota a vše co je obsaženo v mnohosti musí být jedno. Jestliže se jednota účastní na mnohosti, pak je to jednota z pohledu své vlastní podstaty, ale nebude to jednota z pohledu participace, bude pak celek mnohosti. Jestliže však věci spolu koexistují a komunikují, pak jsou spolu něčím propojeny. To něco, co věci vzájemně spojuje, jim musí předcházet a může to buď být nebo nebýt jednota. Kdyby to nebyla jednota, pak by to mohla být buď mnohost nebo nicota. Mnohost to být nemůže, protože pak by předcházela jednotě a nic to také nemůže být, jak by spojovala věci? Takže je to jedno samo o sobě, jednota která nemůže být zároveň mnohostí, ale je to právě jednota sama o sobě a mimo mnohost všech věcí, něco odkud všechna mnohost vychází. To je principem všech věcí.⁹⁴

⁹²FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 88-90.

⁹³FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 90.

⁹⁴FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 90-92.

Ficino ke svému výkladu řadí i kritiku jiných názorů: manichejci a gnostikové — ti se domnívají, že existují dva principy. Ficinovi námitky spočívají v tom, že veškerá moc by pak mohla být v obou principech nebo by byl jeden princip mocnější než druhý. Pokud by byla v obou stejná, pak by byly tyto dva principy jednotné a pokud by byl jeden princip mocnější, pak by byl principem všeho a ten druhý by mu byl podřízen. Nebo by celá dokonalost byla obsažena v každém z principů nebo by byla rozdělena na části obsažené vždy v jednom z principů. Opět pokud by byla v obou obsažena celá dokonalost, pak by byl princip vlastně jen jeden a pokud by byla dokonalost mezi ně rozdělena ani jeden z nich by nebyl dokonalý a nemohl by tudíž být principem všeho. Dále by se buď vcelku vzájemně shodovaly nebo ne a nebo jen částečně. Opět pokud by se shodovaly, pak by byly totožné, pokud by byly úplně odlišné pak by nemohly být oba principy a pokud by se v něčem shodovaly a v něčem by byly odlišné, pak by za nimi muselo být něco, co je jim obou společné a co stojí nad jejich vzájemnými odlišnostmi. Principem by tedy nebyl ani jeden, ale právě jednota co stojí za nimi.⁹⁵

Kromě toho Ficino říká, že stejně jako jsou individuální řady věcí vztahovány k jejich vlastním principům, tak je i univerzální řád věcí vztahován k univerzálnímu principu. Ale všechny individuální řady jsou vztahovány k jednomu druhu. Tak i celkový řád přírody se vztahuje k nějakému jednomu principu.⁹⁶ Stejně jako je jedna duše dostačující pro tělo, jeden pán pro dům, jeden panovník pro stát, tak i jeden Bůh je dostačující pro jeden svět. Z hořícího ohně pochází všechen žár, ze svítícího Slunce pochází všechno světlo, tak i z jednoho dobra pochází všechny dobré věci. Všechna těla spadají pod jedno světové tělo, všechno v přírodě pod jednu přírodu, všechny duše pod jednu duši, veškerá intelligence pod jednu inteligenci. Všechny dobré věci a všechno co je jedno, spadá pod jedno dobro. Jedno je tak principem všeho. Principem všech dobrých věcí je dobro samo.⁹⁷

⁹⁵FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 92-94.

⁹⁶FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 94.

⁹⁷FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 94-96.

Jak je to ale s bytím a jednem? Buď je to totéž nebo je bytí nadřazeno jednu nebo jedno je nad bytím. Pokud budou stejné, bytí by bylo bez jedna a stejně tak i všechny věci, které existují pod bytím, by byly bez jedna. Pokud by bytí bylo nad jednem, pak by jedno participovalo na samotném bytí, ale z toho důvodu by nemohlo být jedno, ale bylo by mnohé. Ale bytí by bylo bez jedna, takže by buď nebylo nic nebo nekonečno. Ale jednota existuje nad vší mnohostí. Nic není nadřazeno jednotě, protože pak by jednota ani nemohla existovat. Prvním principem všeho je totéž co jednota sama o sobě. Nad vším — tělem, duší, inteligencí, životem a bytím není nic jiného než jedno.⁹⁸

V komentáři Ficino velice často odkazuje nejen na jiná Platónova díla, ale i díla jiných autorů. Tvrdí například, že v Platónových Zákonech Knihy 10 se dozvíme, že nad všemi těly je duše, nad ní inteligence a nad tím jedno samo o sobě. Všechna těla jsou pohybována něčím jiným, nemohou se pohybovat sama. Ale jsou pohybována skrze duši a díky duši. Když je duše přítomna, tak se těla pohybují sama, když je ale duše nepřítomna, tak jsou těla pohybována něčím jiným. To, že je tělo pohybováno duší a participuje na ní znamená, že duše musí být tělu nadřazena.⁹⁹

To, co se samo pohybuje, je na vyšší úrovni než to, co je pohybováno něčím jiným. Dále však je na vyšší úrovni než to, co se samo pohybuje něco, co je nehybné. Je tudíž zřejmé, že nad duší, která se sama pohybuje musí ještě něco být. Něco, co je samo nehybné. Inteligence pohybuje a je sama nehybná, je stálá a vždy působí stejnými způsoby. Skrze inteligenci je duše schopna porozumět stejně jako skrze duši je tělo schopno se pohybovat. Nad duší je tedy inteligence. Duše i inteligence jsou netělesné a s tělem nemají nic společného. Inteligence zůstává ve věčnosti, tělo v čase a duše je v obojím. Inteligence pohybuje ale není pohybována, tělo pohybuje a je pohybováno něčím jiným a duše se pohybuje sama sebou, ale hmota je pohybována a dále již nepohybuje. Hmota a inteligence jsou krajní či

⁹⁸FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 96-98.

⁹⁹FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 98.

hraniční, těla a duše jsou prostřední. Tělo inklinuje více k hmotě a duše více k inteligenci. Mezi pohyby duše se myslí například myšlení a chápání.¹⁰⁰

Nad inteligencí je však ještě jedno. Intelligence je sice nehybná, ale není ještě hledané jedno. Vše participuje na jednu, ale ne vše participuje na inteligenci. Na inteligenci participuje to, co souvisí se znalostí, protože intelligence jako taková je principem a primární příčinou znalostí. Intelligence se týká jen znalostí čili jednoho druhu a v tomto druhu může být prvním principem, ale nemůže být prvním principem všeho. Z toho vyplývá, že jedno je nad inteligencí. Nad jedním už nemůže nic existovat a nemůže být nic výše než jedno. Jedno a dobro jsou to samé, ale dobro samo o sobě je principem všeho.¹⁰¹

6.4. Jedno a dobro jsou principem všeho

Ficino ukazuje, že jedno a dobro jsou to samé a že dobro je principem všeho. Všechny věci vyhledávají dobro, protože to udržuje a ochraňuje jejich postavení. Ale to, co ochraňuje, udržuje jednotu částí vůči sobě i celku a celek vůči příčině. Je to právě jedno samo, které udržuje jednotu. Jedno a dobro jsou to samé. Všechny věci jsou udržovány v jednotě a chráněny před nejednotou. Dobro ochraňuje věci před vším. Ochraňuje věci protože je sjednocuje, to je však práce jedna. Jestliže je pro všechny věci dobré být v jednotě, pak je jednota pro všechny věci dobro. Samo dobro a samo jedno jsou pak totéž, a tím je do věcí zároveň vloženo s jedním dobro a s dobrem jedno. Co se vzdálí od jedna vzdálí se rovněž od dobra a naopak. Dobro a jedno jsou tedy totéž. Čím více je něco jednotné, tím více je to dokonalé a všechno dokonalé pochází od dobra. Což opět dokazuje, že jedno a dobro je totéž.¹⁰²

Bytí samo není pro věci dost. Nepotřebovaly by totiž v tom případě nic jiného než samotný fakt, že existují. Ale oni sami spějí k dobru. Toho dosahují pokud

¹⁰⁰FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 98-102.

¹⁰¹FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 102.

¹⁰²FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 102-104.

ochrání či obnovují svou přirozenost. Vše se tedy snaží najít jedno před bytím. Čím více je něco jedním, tím více je dostatečné a dokonalé, tím méně je totiž v nedostatku a je silnější, protože jeho moc je sjednocena. Čili jedno je dobro samo, dává dostatek a dokonalost.¹⁰³

Nejlepší svědectví pro přítomnost dobra je radost. Všechna radost je výsledkem jednoty všech věcí samých se sebou, zármutek plyne z nejednotnosti. Takže jednota je dobro, nejednota je zlo.¹⁰⁴

Dle Ficina je dobro samo první příčinou všeho. Všechny věci pochází od jednoho principu. Tím principem může být buď dobro samo nebo něco, co je ještě lepší než dobro. Pokud je to něco lepšího než dobro, pak musí jako příčina všeho do vesmíru něco dávat. Není možné, aby do vesmíru nedával nic, protože pak by nebyl principem věcí. Do věcí tak musí princip něco dávat. Jestliže je to tedy větší než dobro, pak musí do věcí dávat něco lepšího než dobro (to dává do věcí a věcem dobrotu). Ficino si v rámci své filosofické metody klade sérii otázek. Co je lepší než dobro? Navíc všechny věci chtějí dobro, jestliže je nad ním ještě něco lepšího, budou to ty věci chtít? Pokud nebudou, pak je absurdní, aby to bylo prvním principem, protože pak by to věci chtěly. Pokud to budou chtít, proč by pak chtěly nejvíce ze všeho dobro, když nad ním je ještě něco lepšího? Nicméně, protože je to dobro, které se všechny věci snaží nalézt, bude to také dobro, podle kterého jsou všechny věci vytvořeny. Protože vše vytváří, je tím principem, protože vytváří touhu všeho po sobě, je koncem a protože vše ochrání, je mezistupněm. Takže jedno a dobro je principem, mezistupněm i koncem všech věcí.¹⁰⁵

Nazývá se jedním, protože vše převyšuje a dobrem, protože vším prostupuje. Dobro můžeme poznat pomocí analogie skrze různé dobré věci, tam ale nepoznáváme dobro o sobě, jen se mu přibližujeme a poznáváme tím jaký je Bůh. Podle Ficina je cokoli, co tvrdíme na základě našeho rozumového zkoumání, omezeno.

¹⁰³FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 104.

¹⁰⁴FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 104.

¹⁰⁵FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 104-106.

Co Bůh není můžeme zjistit pomocí negativních tvrzení a jak jedná a jak vše existuje vzhledem k Němu pomocí analogií. Ale co Bůh je, je ve Ficinově pojetí tajemstvím.¹⁰⁶

Nyní Ficino ukazuje, jak Platón vystoupí pomocí negace k dobru samotnému. Jak k tomu používá analogie samo vyplyne z toho, co bude řečeno. Vše co je v přírodě krásné, je zároveň dobré. Vše, co je dobré je do jisté míry i krásné. Stejně jako lákání chuti k jídlu, je krása lákání k dobru. Krása není nic jiného než záře nejvyššího dobra, která přirozeně sálá z věcí, které jsou vnímány okem, uchem nebo inteligencí. Tato nádhera přivádí zrak, sluch a inteligenci k dobru samému. V důsledku toho krása existuje jako kruh božského světla, vyzařujícího z dobra, zůstávajícího v dobru, věčně se vracujícího skrze dobro a směřujícího k dobru. Platón toto odhalil mnohým lidem, po té co mu mystérium prozradila věštkyň. Dobro samo je akt dávající život, který pochází od prvního pramene dobrých věcí. Nejdříve nazdobí božskou inteligenci řádem idejí, po té vyplní duše a inteligence řadami důvodů, následně ozdobí duše mnohými argumenty, za čtvrté ozdobí přírodu různými semeny a nakonec ozdobí látku formami. Zde si Ficino pomáhá s tvrzením z Platónova díla *Ústavy*¹⁰⁷: slunce produkuje obojí — viditelná těla i oči, které je vidí. Dává prostého ducha do očí, aby ty pak mohly vidět, vybarvuje těla barvami, aby mohly být viděny. Ale stále světelné paprsky náležící očím nebo barvy náležící tělům, nejsou dostatečné pro perfektní vidění, pokud to jedno světlo samo, které je nad mnohým, sestoupí dolů a prosvětluje, stimuluje a zesiluje. Podobně i první princip sám o sobě v procesu vytváření, který byl udělen jak druhům, tak i jednotlivým věcem. Tento princip je však slabý a bezmocný, není schopen udělat nic, pokud to bylo přijato již v pasivním subjektu. Ale to jedno a stále trávající světlo božského slunce je podle Ficina vždy přítomno všemu, dává život, stimuluje, naplňuje a ochraňuje. Bůh je ten, který vše ochraňuje a přináší sám sebe nad všechno. Když o všem rozhoduje a zesiluje, pak se mu říká

¹⁰⁶FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 106-108.

¹⁰⁷FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 108.

dobro, když dává život, utiňuje, smiňuje a stimuluje, tak je nazýván krásou. Když vytváří tři poznávací schopnosti duše směrem k objektům, které chce poznávat, je nazván půvabem a krásou. Když poznávací schopnosti zaměří na věci a spojí je se známými věcmi, pak se nazývá pravdou. Jako dobro, které vytváří, řídí a naplňuje. Jako nádhera, která prostupuje a naplňuje milostí.¹⁰⁸

Ficino tvrdí, že paprsek boží dobroty proniká postupně přes všechny věci. Obklopuje tělo, duši a inteligenci. Obklopuje i dobro samo jako čistý akt vkládající život a milost do všech věcí.¹⁰⁹

6.5. Existence nejvyššího dobra

Již bylo ukázáno, že všechny věci směřují k nějakému konci a dále k poslednímu konci, a to že je dobro samo, jedno samo a principem všech věcí. Toto dobro je absolutní dobro všem společné. Nicméně co Ficino hledá, je nejvyšší dobro pro člověka a přitom se nechal inspirovat Platónovým textem. Platón si myslí, že nejvyšší dobro pro člověka je lidské štěstí a radostný život, založený na užívání si absolutního dobra sama o sobě, přičemž vše co je podmíněno závisí na absolutním.¹¹⁰ Ukáže ve svém dialogu, na čem závisí dosažení nejvyššího dobra, které nazývá blaženost. Ficino tvrdí, že názory lidí, kteří neodkazují naše dobro na nejvyšší dobro, musí být zamítnuty jako zbytečné. Jako například názor Démokrita, který byl šťastný sám v tichosti, jako blaženost kamene. Dále Aristippa, který upřednostňoval tělesný požitek, který je vždy znečištěný mnohými protivami a sdílen se zvířaty. Epikurova snaha o klidnost a poklid musí být rovněž zamítnuta, protože tento poklid není hledán pro klid sám, ale jako vyvarování se starostí a příprava nás na přijetí nejvyššího dobra (na němž naše dobro závisí). Ani blaženost stoiků a kyniků není dostatečná, protože tato morální ctnost je jen božská. Ficino říká, že jelikož naše dobro nemůže být nic jiného než úplné držení

¹⁰⁸FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 108-110.

¹⁰⁹FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 110.

¹¹⁰PLATÓN: *Filébos*. Str. 15.

se prvního dobra podle našich přirozených schopností a jelikož jsme schopni pochopit, co je nejvyšší v přírodě jediné naší nejvyšší částí a jelikož naší nejvyšší částí je inteligence (protože je vůdcem ostatních částí), budeme schopni užívat si dobro samo o sobě především inteligencí. Platón tedy přičítá schopnost dosáhnout blaženosti inteligenci. Ale než přednese tento problém, zredukuje Ficino všechny názory o blaženosti do tří hlavních typů. Blaženost tak může být buď požitek nebo poznání nebo něco jiného, třetího. Pod obecným termínem požitek se rozumí všechny názory lidí, kteří redukují štěstí buď na požitek pocházející z tělesných smyslů, jako Aristippus a Dionysius (z Herakleie), nebo na radosti duše, jako Eudoxus. Ale pod termínem poznání jsou zahrnuty všechny názory lidí, kteří ohodnotili štěstí termíny: morální zdatnost, jako Zenón a Antistenés, nebo jako Epikurés termínem poklid, nebo termínem složené ctnosti, jako Solón a Anaxagorás. Ale lidé, kteří chtějí kombinovanou cestu z obojího předchozího následují třetí možnost, jako například Aristotelés a před ním Herakleitos a Empedoklés.¹¹¹

6.6. Zda-li je dobro slast či moudrost

Platónův dialog začíná ve chvíli, kdy Prótarchos přichází na místo rozhovoru mezi Filébem a Sókratém, kteří debatují o tom, v čem závisí dobro pro člověka. Filébos je ale již unaven a tak jeho názor a místo v diskuzi přebírá Prótarchos. Sókratés jej v úvodu seznámí s imaginární rozmluvou, kterou spolu Sókratés a Filébos údajně vedli před jeho příchodem. Sókratés se tak obrací k Prótarchovi a říká mu, aby se zamyslel nad stanoviskem, které přebírá a nehrnul se příliš rychle do argumentování a raději si nejdříve vyslechl obě stanoviska a až se dostatečně rozmyslí, tak ať začne obhajovat právě to stanovisko, které se mu jeví jako více pravděpodobné. Filébos tvrdil, že nejvyšší dobro pro všechny žijící tvory je radost, potěšení, požitek a další věci podobné slasti. Ale Sókratés tvrdí, že to není toto, ale naopak je to vědět, chápat, rozumět, správně rozhodovat, pravdivě usu-

¹¹¹FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 110-114.

zovat a podobně. Tvrdí, že toto je lepší a více to vyniká, je to více žádoucí a výjimečnější než slast. Sókratovým a Prótarchovým prvním společným krokem je pak rozhodnutí o postupu dalšího diskutování. Dohodli se, že se pokusí ukázat náladu a stav duše, která všem lidem způsobuje šťastný život. Pro Prótarcha to je stav radosti a pro Sókrata stav rozumového myšlení.¹¹² Ficino se domnívá, že se někdo může ptát proč Platón při uvažování o dobru samém navrhuje tyto dvě možnosti místo jiných věcí, které také referují k dobru, proč nemluví o obecné slasti a obecné moudrosti. Je to tak, protože všechny duševní síly se odkazují na dvě hlavní — sílu, která ví a sílu, která touží. První hledá pravdu, druhá požitek. Tudíž člověk žije buď prvním nebo druhým způsobem. Pokud žije prvním způsobem, pak míří k pravdě jako cíli a pokud druhým způsobem, pak k potěšení jako k cíli. V Platónově dialogu *Filébos* je myšleno všemi termíny jako je rozum či poznání něco skrytého a vnitřního v nás samých. Oproti tomu slastí je myšleno něco výhradně tělesného. Platón tak ve své knize porovnává moudrost a slast, aby přišel na to (vzájemným porovnáváním dobrých věcí) co je dobro samo o sobě.¹¹³

Platón podle Ficina ve svých jiných spisech jako např. *Alkibiades*, *Menéon* nebo *Zákony* rozlišuje dobra na božská a lidská. Lidská dobra jsou ta, která souvisí s tělem a božská která souvisí s duší. Mezi lidskými dobry tělesnými má přední místo zdraví, pak krása, dále síla a nakonec bohatství. U božských je to nejprve opatrnost, tedy moudrost a dále spravedlnost a statečnost. Inteligence a moudrost jsou vůdcem duše i těla. V inteligenci je poznání pravdy i dobra. Všichni definují blaženost jako získávání něčeho, co chceme. Ale u různých činností je blaženost různá. Ve válce je to vítězství, v navigaci je to cíl a v medicíně je to uzdravení.¹¹⁴

Ficino říká, že jsou šťastni ti lidé, kteří mají mnoho dobrých věcí vnějších, výhody tělesné a dary duše. Neříká, že jsou šťastní jen proto, že tyto dary mají,

¹¹²PLATÓN: *Filébos*. Str. 15-16.

¹¹³FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 116-118.

¹¹⁴FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 120.

ale jen pokud je používají, a nejen používají, ale užívají-li je správně. Pokud pro nás věci nejsou dobré, ačkoli jsou přínosné, a pokud nejsou přínosné a nebudeme je používat správně, pak je lépe je nepoužívat. Ale poznání věcí nás učí vše používat správně. A protože blaženost přichází ze znalosti a správného užívání dobrých věcí, znalost dobra tak vede k blaženosti.¹¹⁵

Pokud jednáme moudře, pak je pro nás vše dobré. Pokud nám ale vládne hloupost, pak vše — bohatství, moc, zdraví, paměť, myšlení a znalosti — to vše, je nám k ničemu a k dobru to nevede. Čili znalost dobra nás vede k dobru a vše dělá dobrým. Platón tuto znalost nazývá třemi termíny: eudaemonia, eutychia a eupraxia, tím myslí štěstí, blaženost a správné jednání. Ty všechny splývají se znalostí dobra. Z toho je zřejmé, že znalost dobra je nejvhodnější pro dosažení nejvyššího dobra.¹¹⁶ Rozum je znalost absolutního dobra. Opatrnost je znalost špatných věcí a až sekundárně znalost dobrých věcí. Spravedlnost je znalost, která rozřídí dobré a špatné věci. Statečnost je znalost, která konfrontuje a obává se dobrých a špatných věcí. Umírněnost je znalost toho, kdy je nutné pokračovat nebo se vyhnout něčemu dobrému či zlému. Tudíž existuje jedna ctnost, ve které je obsažen samotný princip všech ctností, znalost dobra. Poznání rozvažuje o dobru a směřuje všechny věci k dobru a k dosažení dobra, dosahování v němž vězí lidská blaženost.¹¹⁷ Přestože morální ctnost a rozum nejvíce přispívají k samotnému dobru, stále ještě není ani jedno dobrem samým. Z mnohých Platónových spisů můžeme dle Ficina stanovit dva kroky, které vedou k poznávání dobra. První, jehož pomocí můžeme usuzovat ze všech věcí, které pochází od dobra samého, že existuje nějaký princip všeho, který je jeden a dobrý. Pomocí negace jej můžeme osvobodit od všech věcí, o kterých můžeme vědět, že to není a dále to můžeme porovnávat s ostatními věcmi pomocí analogie a zjistit, co to je. Tato znalost je teology nazývána večerní znalost. Je to večerní záře dobra. Druhý krok je takový,

¹¹⁵FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 120-122.

¹¹⁶FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 122.

¹¹⁷FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 122.

díky němuž jsme schopni pochopit bez jakýchkoli zábran, co je principem samým a tato znalost se nazývá ranní moudrost. Je ve světle rozbřesku dobra. První stupeň poznání a rozumu je nejbližší k blaženosti, druhý stupeň je blaženost sama. A pokaždé když Platón říká, že rozum je blaženost myslí druhý typ, a vždy když to popírá myslí první typ. Ficino také říká, že musí být pochopeno, že absolutní dobro je jedna věc a naše dobro je věc druhá. Dobro není ani prvního ani druhého typu. Ale vždy, když Platón nazve poznání dobra a rozum jako štěstí, blaženost a správné jednání, míní tím druhý typ. Takže když mluví o prvním typu, bude zmatečně používat slov štěstí a blaženost pro věci, které jsou jim nejbližší.¹¹⁸

Podle Ficina tak Platón v dialogu Filébos poznání samo a rozum klade před vše ostatní a snaží se o porovnání se slastí. Tak může čtenář pochopit co z obou podle Platóna více přispívá k nejvyššímu dobru a co nejvyšší dobro je. V počátku diskuze obsažené v dialogu Filébos Platón neakceptuje, že rozum zastupuje pouze poznání dobra, ale spíše, že zastupuje obecné poznání všech možných pravdivých tvrzení. Podobně i slast používá nejen pro zastoupení nějakého dílčího požitku, ale obecně pro všechny požitky.¹¹⁹

Platón ve svém spise deklaroval, že se pokusí vypátrat, co je nejvyšším dobrem pro člověka a všechny argumenty směřují k tomuto cíli. Protože chtěl, aby bylo především jasné co dobro je, staví proti sobě slast a rozum — to je zřejmé zvláště když přidal třetí věc, která je nad nimi. To by mělo podle Ficina dokázat, že je nesmysl o tomto dialogu hovořit jako *o slasti*, proč o něm nehovořit jako *o rozumu*, když o něm nemluví o nic méně než o slasti. Proč také dialog nenazvat *o lidském životě složeném z rozumu a slasti* — on obojí odkazuje do lidského života. Proč ne *o blaženosti* — když se vlastně v celém tom dialogu snaží odpovědět na otázku co je blaženost. Když Ficino rozebral o čem dialog je, nastínil osnovu argumentu. Ten je rozdělen do dvanácti částí. V první části stanovil vlastní předmět diskuze,

¹¹⁸FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 124.

¹¹⁹FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 124-126.

o kterém se Ficino již dříve ve svém komentáři zmiňoval: co je lidské štěstí a jestli k němu vede spíše rozum nebo slast. V druhé části Platón rozebírá různé okolnosti, které figurují v životě naplněném slastí a v životě naplněném rozumem, aby se dalo rozpoznat, co je příznivější pro blaženost. Musí dále prozkoumat, jestli se neobjeví nějaký třetí způsob života, který by byl ještě lepší než ty dva jmenované a vedl více k blaženosti. Jestliže se nějaký takový třetí způsob objeví, pak se musí rozhodnout, který z těch dvou původních se mu nejvíce přibližuje. V tomto případě nestačí jen vědět, co blaženost je, ale je potřeba i zjistit cestu, která k ní vede. V této části se také Platón snaží důrazně oddělit rozum a slast, aby zefektivnil jejich vzájemné srovnání. V třetí části ukazuje, proč je v diskuzi důležitá obezřetnost a opatrnost. Termíny a věci musí být nejdříve dostatečně definovány a až pak mohou být vzájemně porovnávány. Ukazuje, jak by to mělo být uděláno. Ve čtvrté části popisuje podmínky dobra sama o sobě. Někdo, kdo chce porovnávat rozum a slast k nějaké třetí věci, musí vědět, co ta třetí věc je. Zde Platón ukazuje, že ani jedno není nejvyšší dobro. Toto je negativní porovnávání. Ale aby mohl vhodně a správně porovnávat musí ukázat i extrémy obou případů a to ještě před řádným porovnáním (protože ani jedno není dobrem, má zde být rozhodnuto, co k němu má nejbliže). V páté části se zaměřil na druhy slastí i rozumu. Dále vysvětluje, že existují dva univerzální druhy, které prostupují všechny věci pod Bohem, konečno a nekonečno. V šesté části začíná srovnávat. V sedmé části mluví o světové duši a prozřetelnosti. Zde ukazuje porovnání více explicitně. V osmé části rozebírá slast a v deváté rozum a také ukazuje, že existuje jakýsi třetí způsob života, který vládne nad rozumem, stejně jako rozum vládne nad slastí. V desáté ukazuje, že slast a rozum jsou vzájemně promíchány a že naše dobro spočívá na jakési směsi. V jedenácté části zkoumá, co je v této směsi obsaženo a která je její hlavní složka. Zde vychází na povrch povaha dobra a absolutního dobra. A nakonec ve dvanácté části, po té co opatrně a postupně vystoupal až k nejvyššímu dobru, najednou vyjmenoval všechny stupně dobrých věcí od nejvyššího dobra až k nejnižšímu a vykreslil obraz šťastného člověka. A

to je konec dialogu.¹²⁰

Sókratés s Prótarchem se dohodnou, že v diskuzi budou oba obhajovat svůj názor, ale že nesmí stát za každou cenu za svým tvrzením, aby neodmítli nějakou třetí možnost, která by mohla být úplně nejlepší. Když nějakou třetí možnost naleznou, pokusí se vypátrat, ke které ze dvou původních byla nejbližší.¹²¹ Ficino tvrdí, že se Sókratés celou dobu dialogu domníval, že ten třetí nejlepší život v sobě spojuje slast s rozumem. Protože jsou spolu slast a rozum spojeny, celý život je pak dokonalejší. Slast je trvalejší, protože přichází spolu s něčím trvalým a je také spojena s umírněností. Rozjímání rozumu je také dokonalejší, protože co je děláno s radostí vydrží delší dobu.¹²²

Sókratés v tomto dialogu zlehčuje slast, ale Filébos slastí nazývá Venuši. Sókratés se proto obává, že by to mohlo být chápáno jako bezbožnost z jeho strany a hanění božího jména a to on jako zbožný muž nechce dopustit. Brání se proti tomu tudíž před Prótarchem. Říká, že uctívá obojí: bohy i boží jména. Proto raději oslovuje Venuši pro ni vznešenějšími jmény a především jmény, která jsou jí milejší. On tedy pro následující dialog pochybuje o jménu slast pro bohyni jako vhodném jménu. Venuše jako bohyně je totiž jedna, ale slast označuje různé věci a neoznačuje tak onu jednu bohyni.¹²³

Podle Ficina Platón ve své teologii navazuje na Orfeův spis *Knihy hymnů*, ve které nazývá nebe nebo také oblohu za původce všech věcí a začátek i konec všeho. Možná i Platón považuje nebe za první božstvo, ale ne nebe, které můžeme vidět vlastním okem, když se podíváme nahoru, ale to které je prvním principem, tedy i toho viděného nebe. V dialogu Filébos světovou duši nazývá inteligencí, všeobjímajícím rozumem, královnou země, nebe a Jova (ve kterém je vznešený intelekt a vznešená duše).¹²⁴

¹²⁰FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 126-130.

¹²¹PLATÓN: *Filébos*. Str. 16.

¹²²FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 130-132.

¹²³PLATÓN: *Filébos*. Str. 16-17.

¹²⁴FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 134-136.

V duši jsou dle Marsilia tři síly. Jedna, jejíž pomocí vždy lne k dobru samému, prvnímu principu všech věcí. Další, díky níž hledí na krásu božské inteligence a třetí, jejíž zásluhou se formy dostávají do látek. První síla je zvána jako Jupiter, druhá jako suveréní Venuše a třetí jako podřízená Venuše. Protože je radost smíšená s každým pohledem na krásu a s každým pokolením krásy a protože všechna tato pokolení pochází z duše (která je nazvána Venuše), většina lidí se domnívá, že Venuše je slast sama. Radost z myšlení způsobuje neustálou činnost, radost z výživy zase zajišťuje ochranu individuí. Tyto projevy jsou božské a proto lidé nazývají slast a radost božskou. Proto nazývají Venuši slastí. Ale protože Sókratés v dialogu bojuje proti slasti a protože je zbožný a nechce vystupovat proti jakémukoli z bohů, je absolutně proti tomu, aby bohyně Venuše byla nazývána slastí. Platón se totiž ve Ficinově pojetí domníval, že jméno má jakousi sílu samotného předmětu, který označuje. A protože moc božských věcí je také božská, tak i jména kterými je označujeme jsou božská (protože je v nich obsažena božská moc). A jména Boha za dob Platóna uctívali ještě více než jejich svatyně a chrámy. Jména Boha jsou nejdříve v rozumu, poté v řeči a až poté v písmu. Skutečná jména Boha jsou tak zobrazována spíše ve výtvorech inteligence než ve výtvorech našich rukou. Také Platón říká, že jména Boha byla zjištěna od starodávných svatých mužů, jež za tímto účelem osvítil Bůh či to získali inteligencí. Jména Boha jsou jakési obrazy nebo sluneční paprsky samotného Boha, pronikající skrze nebeské bytosti, hrdiny a duše lidí. A musí se tak uctívat nejen Bůh sám, ale i jeho paprsky, síly a obrazy ležící ukrytě ve významu jmen. Podobným způsobem podle Ficina hovoří Platón i ve Faedrovi, Knize zákonů či Parmenidovi. Aby podpořil toto Platónovo tvrzení pomáhá si Ficino s křesťanskými autory — např. Dionysiem Areopagitou, Origenem, sv. Pavlem a také s novoplatónskými autory Plotínem a Proklem.¹²⁵

Ficino se ve svém výkladu o vznešenosti jmen Boha opírá i o sv. Pavla, který

¹²⁵FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 136-140.

všechny vlastnosti činů žijících bytostí přisuzoval božskému slovu, které prostupuje ducha, duši a tělo, a vytváří rozdílnost mezi city a myšlenkami. Je to jako když je Bůh sám o sobě prezentován v jeho slovech i když jsou pronášeny proroky, stejně jako síla inteligence je v konceptu jmen i když jsou prezentovány inteligencí až po představování.¹²⁶ To je poněkud zastaralé a nic neříkající pro dnešní dobu a hlavně neplatné — mluví na dvou stranách o tom, jak všechny kultury označují Boha v prvním pádě čtyřmi písmeny, tím se snaží dokázat, že Boží jména se musí uctívat a jsou si ve všech kulturách podobná. Říká dokonce, že Bůh sám chtěl být označován čtyřmi písmeny.¹²⁷

Ficino tvrdí, že důvodem proč Platón do dialogu zavádí srovnání radosti a poznání je ten, aby lépe ukázal pravou podstatu dobra. Chtěl totiž poznat, zda je dobro rozum či slast či něco jiného, třetího. Ale aby bylo možné srovnání a rozhodnutí, je nutné o nich mít předem nějaké znalosti. Ale každý z nich je určitý rod obsahující mnoho druhů pod ním a pod druhy nekonečný počet jednotlivých věcí, takže je nutné rozdělit každý z nich do svého druhu.¹²⁸

Proč se Platón pokusil rozdělit tyto věci před jejich definováním, hájí Ficino tím, že některé běžné přirozené popisy věcí musí předcházet všemu jejich rozdělování. Každý podle Ficina chápe, co se rozumí pod pojmy slast a poznání — je to rozeznání pravdy a radost ze života. Může se tak usuzovat z obecného popisu, jakými mnohými způsoby je možné potěšení získat a znalosti vnímat. Tak Platón říká, že máme při rozlišování užívat společný popis, který každý zná, definovat z tohoto rozlišení, nakonec z definice přehodnotit rozdělení více opatrně a prokázat přesnějším způsobem sílu a kvalitu věci.¹²⁹ Těmito slovy Ficino v podstatě popisuje princip dialektiky.

Nicméně Sókratés začíná s rodem slasti, protože je známější než rod poznání. Radost má mnoho druhů a zdá se, že slast má jednu konkrétní povahu a sice

¹²⁶FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 142.

¹²⁷FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 144.

¹²⁸FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 144-146.

¹²⁹FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 146-148.

takovou, že člověk je potěšen, když je slast přítomna a díky této jeho jedné podstatě je slast v podstatě jedna věc. Slast, která pochází z potěšení, se vyskytuje v mnoha způsobech a z různých věcí: „*O slasti mluvíme při nezávazném člověku, avšak slast cítí i rozumně žijící člověk, a to právě z té své rozumnosti; slast cítí i nemyslící a plný nerozumných domněnek a nadějí, slast cítí zase i rozumově myslící právě z toho, že rozumově myslí.*“¹³⁰ Tyto slasti si pak nejsou podobny. Prótarchos sice uznává, že tyto slasti jsou si nepodobné, ale jen tím, že vychází z věcí vzájemně protivných, ale samy mezi sebou nejsou protivné. Domnívá se totiž, že veškeré slasti jsou si podobné, protože právě slast slasti je si ze všeho nejpodobnější. Sókratés ale ukazuje, kde Prótarchos dělá chybu v příměru s barvami — slast je slasti podobná stejně jako barva barvě, o tom nikdo nepochybuje, ale nikdo také nepochybuje o tom, že bílá a černá barva jsou vzájemně odlišné a dokonce úplně opačné. K tomuto argumentu, v němž potvrzuje, že rod slasti v sobě obsahuje odlišné druhy, Sókratés přidává další. Říká, že se bojí, že mohou být nalezeny nějaké slasti, které jsou si nejen nepodobné, ale dokonce vzájemně opačné.¹³¹ Ficino uvádí například radost z tepla ve srovnání s radostí způsobenou chladem, radost z pohybu v porovnání s tou, když je člověk v klidu, aj. Tyto slasti jsou protikladné a také pocházejí z protikladných tužeb a vzájemně se brání a vyhýbají se navzájem. Ani nelze výsledky těchto protikladů dát dohromady. Dle Ficina na to mladý Protárchos odpověděl až příliš jistě si svým stanoviskem, zeptal se totiž, jak to může uškodit jeho myšlence.¹³² Na to Sókratés reaguje tvrzením, že by to s původní myšlenkou nemělo nic společného, pokud by Prótarchos nezastával názor, že slast je největším dobrem. Nikdo totiž netvrdí, že slastné věci nejsou slastné, jde tu totiž o to, že podle Sókrata nejsou všechny slastné věci dobré, ale naopak, že jsou dokonce některé slasti špatné.¹³³

Ficino nyní rozebírá lidské dobro, které je dle něj založeno na analogii: za

¹³⁰PLATÓN: *Filébos*. Str. 17.

¹³¹PLATÓN: *Filébos*. Str. 17.

¹³²FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 152.

¹³³PLATÓN: *Filébos*. Str. 17.

prvé blaženost; další jsou morální postoje přispívající k ní; zatřetí potěšení, které o tom svědčí; začtvrté jde o druh poznání, který na ni odkazuje a přispívá k ní. Pokud by slast byla dobro samo o sobě, racionální princip slasti a dobra by byl stejný. Všude tam, kde někdo přišel s racionálním principem potěšení, tam by musel být i racionální princip dobra. Tak by všechny slasti musely být dobré. Přesto všechny požitky nemohou být dobré, protože mnohé z nich jsou nepodobné a vzájemně odlišné. Ale dobra nejsou ani opačná, ani rozdílná. Skutečná povaha dobra je zachovávat ho a vyžadovat ho, ale charakter opaku je zničit ho a nepřát si ho. Žádné dobro neničí jiné dobro. Naopak, vyšší dobro ochraňuje a zdokonaluje nižší a nižší dobra touží po vyšších. Kdyby něco dobrého zničilo něco jiného, co bylo dobré, bylo by špatné, protože špatnost je zbavenost dobra. Špatné je i to, co ničí dobro. Dobré věci nejsou navzájem rozdílné, nýbrž jsou stejné. Co je nadšeno dobrem, obrátí se směrem k dobru. Vzhledem k tomu, že dobré věci nejsou vzájemně rozdílné a protikladné, ale spousta slastí je vzájemně rozdílných nebo opačných, ne všechny slasti jsou dobré. Naopak, spousta z nich jsou špatné, jmenovitě ty, které jsou různé či opačné od dobra. Takže slast není dobro samo o sobě.¹³⁴

Prótarchos nepřiznává Sokratův důvod v němž je slast odmítnuta jako dobro. Odmítá totiž tvrzení, že některé slasti jsou dobré a některé špatné, takže není nucen neuznat potěšení jako dobro samo o sobě. Sókratés se ale svého tvrzení nevzdává a snaží se Prótarcha dále přesvědčit o vzájemné nepodobnosti různých slastí. Když se mu to stále nedaří, zaměří se na rozumové myšlení a rozum a zkoumá, jestli se s tím nestane totéž co se slastí. Jestli jich také není velké množství a jestli si nejsou vzájemně nepodobny. Spolu s Prótarchem tak dochází k závěru, že se takové vědomosti vyskytují a že některé jsou si dokonce protivné. Proto se rozhodnou připustit si tuto různost v obojím — slasti i vědění. Dobro tedy bude pravděpodobně něco jiného, třetího, co způsobuje štěstí člověka.¹³⁵

¹³⁴FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 152-154.

¹³⁵PLATÓN: *Filébos*. Str. 18-19.

6.7. Ficinovo pojetí inteligence

Inteligence je v Marsiliově pojetí ohlédnutí se k pravdě a má dvě oči — pravé a levé. Pravé oko hledí na pravdu těch věcí, které jsou uvnitř božské inteligence, levé oko na ty věci, které z ní vyplývají. Kdo vnímá věci obsažené v inteligenci, vidí v nich věci, které vyplývají z inteligence. Kdo vnímá věci, které vyplývají z inteligence, vyvozuje věci, které jsou v inteligenci z nich.¹³⁶ Inteligence je stejně přizpůsobená na poznávání největší i na nejmenší věci a je schopna rozpoznat pravou příčinu každé věci. Nezastaví se u ničeho, u čeho lze vypátrat jeho příčinu, spočine pouze v tom, co je nezapříčiněné a nekonečné. Proto má nekonečnou kapacitu, která je přizpůsobena zároveň na nejmenší a největší věci a která je vyplněna nekonečností samou. Proto je inteligence nesmrtelná, ale lidské orgány jsou smrtelné. A protože zkaženost vzniká z protikladů, duše není zkažená — neobsahuje v sobě totiž protiklady. Duše je dokonce tak vzdálena od protikladů, že protiklady samy o sobě zcela v duši splývají. Dobré a zlé, pravdivé a nepravdivé, světlo a tma, teplé a studené — protiklady jsou skloubeny v duši.¹³⁷

Dalším bodem, který Ficino zvažuje je, že pravda je shoda věci a inteligence, a pravda inteligence je shoda inteligence s věcmi a pravda věcí je shoda věci s inteligencí. Existují dvě inteligence: božská a lidská. Existují dva druhy věcí: výtvořiny božské inteligence a výtvořiny lidské inteligence. Pravda lidského výtvořiny je jeho shoda s lidskou inteligencí, jako když řemeslníkův výtvořina odpovídá jeho původní představě. Pravda výtvořiny přírody, který je produktem božské inteligence, je jeho shoda s božskou inteligencí. Výtvořina existuje v čistotě a úplnosti, kde se snaží stát nápadem v inteligenci. Pravda lidské inteligence je její shoda s věcmi, nikoli s jeho vlastními produkty, ale s výtvořiny božské inteligence. Pravda božské inteligence není jeho shoda s věcmi, které jsou pod ním, ale s těmi, které jsou uvnitř. To znamená, že její korespondence je se semeny věcí, které existují v její

¹³⁶FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 164-166.

¹³⁷FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 166.

podstatě.¹³⁸

Světlo dobra proniká veškerou inteligencí a druhy a věcmi, které jsou příčinou veškeré shody a proto veškeré pravdy, neboť je to světlo pravdy. Podle Ficina Platón ukazuje, že dobro je pramen světla, a světlo vyzařující z dobra je příčinou pravdy. Světlo dobra je milost. Takže za prvé je tu dobro, po té milost, zatřetí pravda a začtvrté život a to je blaženost v pravdě.¹³⁹

6.8. O jednom a mnohém

Ficino interpretuje Platónův dialog jako rozvažování o jednom a mnohém. Jedno samo o sobě je dle Ficina Stvořitel. Stvořené je to, co pochází z jednoduchosti božské substance pomocí duality. Vzhledem k tomu, že tvůrce je na jedné straně, na druhé straně je nyní provedeno stvoření. Ve stvoření vzejdou z jednoho dva, to znamená, že jedna věc je rozdělena na substanci a akcident. Látka je opět rozdělena do dvou, esence a existence. A konečně je forma rozdělena do dvou, možnosti a uskutečnění. V důsledku toho náš intelekt, který byl vytvořen Bohem, bloudí kolem jedna a mnohosti. Zpočátku je směřován k jednu — když zastřeně vidí něco, co považuje za jedno. Čím více pečlivěji však pozoruje danou věc, tím více ji vyděluje do částí a tím se od jedna dostává k mnohu. Za třetí tím, že shromažďuje díly dohromady, se kloní opět k jednu od mnohosti. Za čtvrté skládáním dílů, které již byly shromážděny, definuje. V tomto procesu definování, se nyní navrácí zpět k jednu. Kruh z mnoha do jednoho a zase zpátky byl dokončen, stejně jako v definici (definice je podle Ficina dokončena, když se navrátí zpět k definovanému). Za páté ukazuje, proč něco takového vychází z jiného a proč jiné vychází z něj. V dokazování je tedy pohyb: jednak od jednoho k mnohu, to je z jednoho účinku k mnoha příčinám a jednak z mnoha příčin k jednomu účinku.¹⁴⁰

¹³⁸FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 166-168.

¹³⁹FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 168.

¹⁴⁰FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 168-170.

Platón se zmínil o druzích potěšení a poznání a protože mnoho zařadil do jednoho rodu potěšení a jednoho rodu poznání, vzniká zde nejistota, zda mnoho může být jedno nebo jedno může být mnoho. Otázka o jednom a mnohém je příčinou vši nesnáze. Oba chtějí vyřešit tuto otázku. Sókratés se snaží vysvětlit teorii jedna a mnoha a vysvětluje ji na hlase. Hlas, který nám vychází z úst jest jistě jeden, na druhé straně zase nečíslně mnohý, u všech dohromady i u každého zvlášť. To co nás ale činí znalci mluvnice je až to, že známe kolik je hlásek a jakých. Pokud známe jen různost a i jednotnost hlasu, nejsme ještě moudří. Také to vysvětluje na umění hudby, či podle samohlásek.¹⁴¹ Jednotu a mnohost u Platóna musíme chápat jako abstraktní termíny. Jedno nemůžeme chápat jako konkrétní jednotlivinu, ale v platónském smyslu jako ideu.¹⁴²

Platón vysvětluje, jaké pochybnosti souvisí s rozvažováním o jednu a mnohém. Není třeba se hádat o první a druhé myšlenky. Když se říká, že Prótarchos je jedna věc a zároveň mnoho věcí — velký, malý, lehký, těžký (když je porovnáván k různým věcem), tak to není nic mimořádného v otázce problematiky jedna a mnohého. Není třeba popírat, že Prótarchos je jeden, přestože má protichůdné aspekty. Sókratés tvrdí, že takové rozvažování o mnohu a jednom se zdá být zbytečné, ale není tomu úplně tak.¹⁴³ Druhá myšlenka také není pochybná: že jedno je mnoho a mnoho jedno v nějakém celku, vytvořeném z mnoha částí, tam je opět mnoho částí jeden celek. Takové je naše tělo — je jedno, ale vytvořeno z mnoha orgánů a částí. Podle Ficina nikdo nepochybuje, že existuje nějaká jedna věc ve stvořených věcech (například tělo člověka je očividně jedno) a nikdo také nepochybuje, že tato jedna věc je mnohá (existuje mnoho lidí a každý má své tělo). Ale pokud někdo představuje věčné jedno a netělesného člověka, jednu krásu, jedno dobro, jeví se jakoby ve snu, jak Aristofanes a komici výsměšně říkají o Sókratovi. Diogenes cynik říkal, že on nemohl vidět Platónovi ideje. Platón

¹⁴¹PLATÓN: *Filébos*. Str. 22-23.

¹⁴²NOVOTNÝ, František: *Úvod*. In: PLATÓN: *Filébos*. Str. 7.

¹⁴³PLATÓN: *Filébos*. Str. 19-20.

odpověděl, že on zřejmě nemá inteligenci, se kterou by je mohl vidět. Pokud někdo zařadí jednotlivé věci pod jeden společný druh, je zřejmé, že nebude schopen pochopit něco, nebo nic vědět s jistotou. Aristotelés se dle Ficina *nebál pomlouvat* božského Platóna na toto téma. Mezi mudrci Řecka vznikla pověst, že Platón měl tři oči: jedno, s nímž se díval na lidské věci, další na přírodní věci, další na božské věci (které bylo na jeho čele, zatímco ty další dvě byly pod jeho čelem).¹⁴⁴ Platónovo třetí oko mu vyrostlo podle řecké legendy po té, co objevil svět idejí. Ve Ficinově komentáři se ale již objevuje reinterpretace této legendy. Podle Ficina totiž bylo toto oko situováno na čele (což v původním znění nefiguruje) a sloužilo Platónovy k vnímání božských věcí.¹⁴⁵

Poměr mezi jedním a mnohým je předmětem zkoumání dialektiky. Věda o ideách, tedy dialektika je dle Platóna nejvyšší vědou.¹⁴⁶ Přišla na ni řeč v dialogu, protože se Sókratés s Prótarchem dostali na problematiku třídění slastí a rozumností do druhů. Po té, co si všichni účastníci dialogu ujasnili problematiku jedna a mnoha a všichni souhlasili se Sókratém, zeptal se přece jen Filébos, k čemu tímto Sókratés směřuje. Nepopírá sice, že má Sókratés pravdu, ale přece se ptá, co má tato úvaha společného s jejich předchozí debatou o nejvyšším dobru pro člověka. Sókratés se domnívá, že je to velmi dobrá otázka a tento vztah hodlá co nejdříve objasnit. Jako je to s mluvnicí, že musíme znát i její střední členy, abychom ji mohli pochopit, tak je to i se slastí a rozumností. Sice všichni souhlasí, že obojí je jedno, a tak je potřeba, aby poznali i druhy slastí a rozumností, aby bylo možno odhalit, zda je jedno z toho nebo ani jedno, dobro. Tím se ale v rozhovoru dostali do úzkých, protože Prótarchos na Sókratovu otázku ohledně určení druhu slastí a vědění neznal odpověď. Tím se na chvíli zdá, že pokud na tuto otázku nebude dána uspokojivá odpověď, pak nemůže být rozhovor nijak vyřešen. V tom, ale

¹⁴⁴FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 174-176.

¹⁴⁵HANKINS, James: *Plato's Third Eye: Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and Its Sources by Michael J. B. Allen*. In: *Renaissance Quarterly*, Vol. 51, No. 1 (Spring, 1998). Str. 217.

¹⁴⁶NOVOTNÝ, František: *Úvod*. In: *PLATÓN: Filébos*. Str. 7.

Sókratés pronese: „Přichází mi nyní na mysl, že jsem kdysi dávno — buď ve snu nebo snad za bdění — slyšel jakési výroky o slasti i rozumové činnosti, že žádná z obou těchto věcí není dobro, nýbrž to že je něco jiného třetího, co jest různé od těchto věcí a lepší než obě.“¹⁴⁷ Tak je tedy problematika jednoho a mnohého a dialektika zatlačena do pozadí novou myšlenkou, že slast ani rozumovost není dobrem samým, ale že je to něco jiného, třetího.

Sókratés tedy tvrdí, že již není potřeba se dále bavit o rozdělování pojmu slasti na druhy. V rozhovoru se tedy pokračuje novým směrem.¹⁴⁸ Sókratés se v dialogu již jen neptá, ale podle Ficina na sebe musí vzít odpovědnost za dobré řešení problematické otázky.¹⁴⁹

6.9. Atributy dobra

Následuje čtvrtá část dialogu, kde se podrobně popisují atributy dobra samotného, jak by dobro samo o sobě mělo být chápáno a co z různých věcí je k němu nejbližší. Ficino upozorňuje, že kdo chce srovnávat dvě věci, v tomto případě slast a rozum a srovnávat je s věcí třetí, v tomto případě dobrem, musí znát nejen ty dvě věci, ale i to s čím je srovnává, tedy dobro. Existují dva způsoby, jak porovnávat. Jedním ze způsobů je negativní, kde jde o to ukázat, že ani slast ani rozum není dobro. Druhým způsobem je pozitivní, kde je snaha zjistit, který z těchto dvou je k němu blíže. K negativnímu způsobu se nemusí zvládat umění dělení a vymezení, tedy dialektika. Tak Platón odkládá použití tohoto umění do doby, kdy bude porovnávat slast a rozum mezi sebou navzájem a navíc s dobrem, což je pozitivní způsob.¹⁵⁰

Sókratés však pronesl, že již není třeba snažit se určit druhy slastí a rozumností. Je to tak zřejmý proto, že to nepovažuje za nutné při určování, zda je slast

¹⁴⁷PLATÓN: *Filébos*. Str. 26.

¹⁴⁸PLATÓN: *Filébos*. Str. 26-27.

¹⁴⁹FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 280.

¹⁵⁰FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 290.

nebo rozum dobrem samým. Aby to ale mohli určit, musejí znát dobro. Dalším pokračováním rozhovoru je tak snaha zjistit, co dobro samo o sobě je. Nevyřeší tuto otázku zcela, ale alespoň určí nějaké atributy dobra.

Sókratés se rozpomíná, že slast ani rozum není dobro samo o sobě, podle Ficina mu to řekl Bůh. Je to stejný Bůh, který mu poradil, že dobro samo o sobě má tři podmínky: je dostačující, žádoucí a úplné.¹⁵¹

Že dobro je dostačující lze vidět na skutečnosti, že se vytváří bez pohybu nebo změny. Kdyby bylo vytvořeno pomocí pohybu, pohyb by musel být buď interní nebo externí. Pokud interní, tak by došlo ke změně, oproti jednomu a dobru, tak by svým způsobem ustupovalo od jednoho a dobra a tudíž by bylo oslabeno. Ale něco, co produkuje vše ostatní musí být nejsilnější a nemůže tudíž být ničím oslabeno. Ale jestliže pohyb je externí, pak je pohyb, který produkuje vyroben prostřednictvím pohybu nebo bez pohybu? Ficino tak tvrdí, že se dobro vytváří beze změny či pohybu. Dále vysvětluje, že protože každý pohyb je impuls k něčemu, pak je to potřeba. První dobro tak potřebuje něco, pokud má být přesunuto. Buď je přesunuto na něco lepšího, nebo horšího, nebo stejné hodnoty. Není možné, aby se posunulo na cestu k něčemu lepšímu, protože není nic lepšího než je dobro. Stejně tak je to s cestou na něco horšího, protože nic není nad dobrem a tak ho nemůže nic posunout k horšímu. Ale pokud je přesunuto směrem k něčemu co se rovná jeho původnímu stavu, proč je přesunuto, když už takové je? Vzhledem k tomu, že se dobro vytváří bez vnitřních změn, vytváří se při odpočinku v sobě. Spíše se rozšiřuje samo přetéající kreativitou.¹⁵²

Dobro je podle Ficina také žádoucí. Každá jednotlivá věc touží po tom mít se dobře. Představu o tom, co je to mít se dobře, mají všichni tvorové od svého původu. Otáčí se tudíž zpět směrem ke své příčině. Ve skutečnosti všechno chce mít zachováno své bytí. Ten, který zachovává bytí, je ten který dává bytí. A protože si všechno přeje zachovat své bytí, tak si všechno přeje svou příčinu. A

¹⁵¹FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 290.

¹⁵²FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 292-294.

protože je dobro samo příčinou všeho, tak po něm vše touží.¹⁵³

Dobro je dále Ficinem nazýváno úplné, protože to přináší všechno až k jeho konci a uspokojuje všechny touhy. Kdo něco vytváří je plně odpovědný za úplnost toho vytvořeného. Dobro, které směřuje všechny touhy směrem k sobě, také musí všechny tyto touhy v sobě uspokojovat. V dobru samu o sobě touha zjistí, co může být žádoucí. Z tohoto důvodu dobro samo o sobě, což je Bůh, je jak bylo řečeno dostatečné, žádoucí a úplné.¹⁵⁴

6.10. Rozhodnutí, zda je rozumovost či slast dobro samo o sobě

Dobro samo o sobě tak má tři předpoklady: je dokonalé, úplné a naprosto žádoucí. Jestliže má dobro samo o sobě splňovat všechny tři tyto podmínky, pak by musel být život, ve kterém je jen slast a není v něm ani trochu rozumovosti, dokonalý, úplný a naprosto žádoucí. Podobně tomu bude i s životem založeným jen na rozumovosti bez účasti slasti. Kdyby však v životě slastném nebylo rozumovosti, jak bychom si uvědomovali a usoudili, že žijeme slastně? Nemohli bychom si ani pamatovat, že slastně žijeme celý život. Nežili bychom pak podle Ficina lidským životem, ale životem nějaké medúzy. Tohle tvrzení, ale vylučuje i život čistě rozumový. Platón Sókratovými ústy neuznává ani tento způsob života prázdný jakýchkoli dojmů. Dochází se k závěru, že dobro není ani slast a ani rozumovost.¹⁵⁵

Ficino upozorňuje, že je třeba si uvědomit, že duše je ze své podstaty někde mezi inteligencí a těly. Co se týče těla, pomáhá je vyživovat, růst a rozmnožovat se a přes tělo také vnímá. Takže duši v těle vyživuje tělo a vnímá tělesné věci skrze tělo. Buď prostřednictvím názoru zná obrazy a přirozenosti jednotlivých věcí. Nebo prostřednictvím intelektu a rozumu zná jejich všeobecné a věčné

¹⁵³FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 294-296.

¹⁵⁴FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 296.

¹⁵⁵PLATÓN: *Filébos*. Str. 27-29.

příčiny. Nebo prostřednictvím procesu uvažování pokračuje sama od obrazu k obrazu, nebo od důvodu k důvodu. Ale zachovává je všechny v paměti. Všechny tyto funkce vykonává bez těla — tedy pokud to závisí na inteligenci, která působí zcela bez těla. Ale jakákoli činnost, která vyplývá z inteligence se nazývá obecným názvem moudrost. Pokud duše bude naprosto zbavena moudrosti, nebude uchovávat ani žádné schopnosti inteligence. Bude bez paměti, názoru, úvah, znalostí a intelektu. Pokud potěšení bude působit na vnější a tělesné smysly, bude přítomno na těle samo, a nebude procházet do duše. Duše prožívá radost přes vnitřní porozumění, paměť, rozum a intelekt. Ale duše oddělena od inteligence nemá tyto schopnosti. Takže duše nebude pociťovat potěšení. Možná tam bude nějaký příjemný pocit v orgánech těla, ale v duši nebude žádná rozkoš, nebo jen velmi málo.¹⁵⁶

Takže z těchto důvodů je zřejmé, že život jen v potěšení není dobro samo o sobě, protože sama o sobě slast k blaženému životu nestačí, ani by si tento život nikdo nezvolil. Kromě toho je zřejmé, že k blaženému životu není dostatečná ani moudrost a to ze stejného důvodu — také není k blaženosti dostatečná.¹⁵⁷

Tak Sókratés dochází k závěru, že ani život, v němž je jen slast, ani ten, v němž je jen rozumnost, není dobrý sám o sobě, protože ani není dostatečný a ani úplný. Jestliže by byl dostačující, museli by si ho vybrat všichni. Ficino se snaží toto své stanovisko objasnit na příkladech z živočišné a rostlinné říše. I zvířata podle něj hledají něco od obou: těšení se ze slasti a zároveň potěšení vnitřní fantazií a pamětí — uvádí to u opic a hravých psů, hudebních ptáků a chovných koní, obratných včel a mravenců. Ficino něco podobného nachází i u rostlin. Ty ze své přirozenosti touží jakoby po potěšení z vnějších smyslů — sají životadárnou vlhkost nahoru přes kořeny a rozšiřují kořeny všude tam, kde je vlhkost, jako kdyby měly nějaké chutě. Natačí se za sluncem a vytváří poupata, jako kdyby měly hmat. Mají rafinované barvy a různě tvořená těla, jako kdyby

¹⁵⁶FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 316-320.

¹⁵⁷FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 322.

se u některých z nich projevovalo umění vnitřní fantazie.¹⁵⁸ Takže je vidět, že ve všech věcech existuje určitý vrozený cit pro moudrost a radost, nebo spíše, že všichni lidé hledají něco z nich smíšené. Platí to i pro ty, kteří se nechají unášet vášněmi, ale i pro ty, kteří žijí v poklidu. Ficino rozděluje svět do několika skupin: o první skupině mluví jako o zelenině, druhá je skupina prasat a oslů, třetí lvů, čtvrtá lidí, a pátá bohů. Všechny tyto skupiny touží po moudrosti i radosti, jak daleko jen mohou a chtějí to vlastnit po celý život a tak dlouho, jak mohou. Ale ten kdo se rozhodne jinak, tedy ten kdo volí smrt nebo ustaraný život, tak neučiní dobrovolně. Ať už to je někdo, kdo si toto zvolí z neznalosti nebo někdo, kdo si to volí z donucení. Pokud je třeba pod vládou tyрана. Ať už je to kdokoli, kdo si vybere život bez blaženosti, vždycky si vybere to, co je pro něj lepší či méně špatné. Ale vybrat si méně špatné místo toho, co je horší, je vybrat si dobré. Ficino souhlasí s Platónem v otázce oprávněnosti použití slova výběr, neboť my chceme dospět k cíli a vybíráme si ty věci, které k němu vedou. Chceme vždy to, co je dobré.¹⁵⁹

Závěr tak tedy zní, že ani jedno není ono hledané dobro. Sókratés s Prótarchem tak společně v rozmluvě dochází k tomu, že žádoucí je život z obojího jmenovaného smíšený. A jak se dohodli již v úvodu dialogu o vítězství slasti nebo rozumu se rozhodne podle toho, která z obou věcí je v tom blaženém životě více uplatněna.¹⁶⁰

6.11. V čem spočívá dobro

Dále se snaží řešit nově položenou otázku pomocí dialektického dělení, veškeré jsoucno tak dělí do tří rodů — na neomezené, omezené a rod smíšený, dále později připojí Sókratés ještě čtvrtý rod příčiny míšení. Slast náleží do rodu neomezena. Kam ale náleží rozum, to je složitější otázka. Následuje úvaha o poměru těla a

¹⁵⁸FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 328-330.

¹⁵⁹FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 328-330.

¹⁶⁰PLATÓN: *Filébos*. Str. 16.

duše člověka k poměru těla a duše vesmíru. Dochází se tak k závěru, že rozum je příbuzný s rodem příčiny. Tím, že byly všechny jsoucna zařazena do příslušných rodů končí výklad o slasti i rozumu jako ideách.¹⁶¹

Dalším úkolem dialogu je zkoumání projevů slasti a rozumu v konkrétním světě. Při tomto je třeba si uvědomit, že slast při výkladu i mimo něj nelze odlučovat od strážně. Slast i strážně vzniká v oblasti smíšeného rodu jsoucna, strážně vzniká porušením harmonie ve společenství neomezena s omezeným, slast jejím upravením. Slast i strážně ale vzniká i ze samotného očekávání oněch poruch, vzniká tedy v duši — čistá strážně a čistá slast. V třetím druhu stavů je živý tvor — necítí ani strážně ani slast — žije božským životem, který by člověk měl při životě čistě rozumovém. Slast i strážně tak vznikají v duši i bez těla, ale nemohou vznikat v těle bez duše. V těle se totiž uplatňují žádosti, při nichž je duše činná spolu s tělem. Duše je tak účastna při tělesných slastech a strážních a to i míněním a pamětí. Problém však nastává s otázkou, zda-li mohou některé slasti a strážně být nepravdivé, jako jsou nepravdivá některá mínění. V souvislosti s tímto je třeba vyložit, jak v člověku vzniká mínění. To je dalším krokem v diskuzi mezi Prótarchem a Sókratem. Dochází k závěru, že mínění vzniká z paměti a vnímání, díky tomu je možné mít pravdivé nebo nepravdivé mínění o vjemech jednak přítomných, jednak minulých a jednak i o věcech budoucích. Nepravdivost mínění má souvislost s možností nepravdivosti slastí a strážní. Prótarchos však ani nyní neuznává možnost existence nepravdivých slastí. Nepravdivost slastí a strážní vzniká již při souběžnosti těchto citů. Ve smíšeninách slastí a strážní. Po odbočkách se tak úvaha opět vrací. Dochází se k tvrzení, že je možno uznávat trojí způsob života: slastný, strastný a ani slastný ani strastný. Nauku o životě bez strastí Sókratés odmítá, uznává totiž jen pozitivní, pravdivou a čistou slast. Smíšenina slastí a strážní se objevuje v projevech tělesných i duševních. Tělo samo i duše sama i obojí společně je ve svých pocitech plno smíšenin ze slasti a

¹⁶¹NOVOTNÝ, František: *Úvod*. In: PLATÓN: *Filébos*. Str. 7.

strázně. Existují však i nesmíšené slasti, kdy se prázdnota nepocífuje jako strážej, ale i tak naplňování přináší slast, v této souvislosti se mluví o čisté libosti. Ta může být způsobena krásnými barvami, tvary, vůněmi, tóny; vyšší druh čistých libostí pak vzniká při nabývání poznatků. Smíšené slasti patří do rodu neomezena a čisté, tedy uměřené slasti do rodu smíšeného, tam kde je spojeno neomezeno s omezeným. Je třeba ještě dodat, že každá čistá slast je slastnější, pravdivější a krásnější než slast smíšená. Objevuje se tu tak myšlenka, že slast není jsočno, nýbrž děj. To je jen další přesvědčivý důvod, proč ji nemůžeme považovat za dobro samo o sobě. Dění samo o sobě totiž není a nemůže být účelem. Jeho účelem je totiž vždy bytí. Ale dobro samo je vždy účelem, tak tedy není možné, aby slast byla dobrem. Dále se rozebírá v rozmluvě, že nejčistší slasti jsou ty duševní. Nebylo by totiž logické, aby z hodnot, které jsou v duši, byla slast jediná dobrem a ne třeba ctnosti — jako například statečnost, rozumovost a poznání. Nyní je úvaha o slasti skončena a dále se uvažuje o rozumnosti. Co se týče rozumnosti, je uvedeno, že existují čisté a méně čisté znalosti (a to i znalosti matematické, které jsou ze všech nejčistší). Nad všemi znalostmi pak vynikají ty, týkající se předmětu myšlení filosofů. Na prvním místě mezi vědami tak stojí dialektika, která je věda o jsočnu a o tom, co skutečně a v témže stavu stále trvá.¹⁶²

Již bylo řečeno, že nejlepší život, který vede k dobru není ani život ve slasti a ani v rozumnosti, nýbrž že je to život smíšený. Máme tak jakési dvě tekutiny, které se mají mísit — slast a rozumovost. Toto míšení je ale velmi náročný a důležitý úkon, chceme-li po té ještě ukázat, jestli je k tomuto smíšenému životu více zapotřebí moudrost či slast. Platón upozorňuje, že ten, kdo z počátku tvrdil, že dobro samo je rozumovost, bude jistě zastávat názor, že právě to je nejdůležitější a nejpotřebnější pro blažený život. Ten kdo naopak tvrdil, že je to slast, bude zastávat názor opačný. Ale aby bylo možno dojít k nějakému uspokojivému závěru, tak se nesmí ani jeden z účastníků sverpě držet svého názoru a musí se

¹⁶²PLATÓN: *Filébos*. Str. 31-83.

snažit společně najít odpověď. A tak jedna z těch věcí musí být položena na vyšší stupeň ve sloučenině blaženého života.¹⁶³ Ficino se domnívá, že se nyní mění charakter dialogu v tom ohledu, že od teď už nesmí stát názorově Sókratés a Prótarchos proti sobě, ale musí se snažit společně nalézat odpovědi a tak musí sloučeninu dobře zkoumat společně. Touto cestou dojdou i k závěru, co je důležitější, jestli slast nebo rozumovost a protože k tomu dojdou společně, budou o výsledku oba přesvědčeni. To je ta jediná správná cesta, jak učinit srovnání.¹⁶⁴

Postupně dochází Sókratés a Prótarchos společnými silami k tvrzení, že k blaženému životu jsou zapotřebí z rozumového života jednak nejčistší poznatky, ale i vědění méně čistá, tedy praktická. Ze slasti je pak třeba do této sloučeniny přidat jen ty nejčistší a ty, které souvisí se zdravím a s dobrotou. K tomu se však ještě musí přibrat pravda. Ocitáme se tak v samé předsíni dobra, naše směs obsahuje míru a umírněnost, krásu (která vzniká z míry a umírněnosti) a pravdu (která je podmínkou vši skutečnosti). Dobro je tak zachyceno třemi činiteli: krásou, úměrností a pravdou. Tak Platón ukázal, co je potřeba k dosažení dobra. Na konci tohoto dialogu proto Platón právem požaduje, aby tři věci vytvořily směs: pravda, poměr a krása. Tyto věci dle Ficina společně koexistují a vzájemně se doplňují a tím pevně drží při sobě. A jsou tak pevně spojeny, že z toho, že jsou jednotlivě pravdivé vyplývá, že je pravdivý i celek. Celek je po té harmonický a krásný. Naše dobro spočívá ve směsi z rozumu a slasti, která je z těchto činitelů sloučena nejlepším možným způsobem. Budou smíchány nejlépe v době, kdy jsou pravdivé, poměrné a krásné a směs, která se vytvoří bude pravdivá, poměrná a krásná. Proto je díky zmíněným třem činitelům tato sloučenina dobrá. V ní se tedy spojí pravá moudrost, která je jistá, celistvá a univerzální s pravou radostí, která je čistá a nesmíšená. Z Ficinova pohledu z tohoto dialogu mimo jiné vyplývá, že slast jako základ lidského dobra může být přijata, ale jen ta, která může být spojena s rozumem. A rozum a slast, které spolu mohou být spojeny jsou

¹⁶³PLATÓN: *Filébos*. Str. 31-83.

¹⁶⁴FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 352-354.

právě ty, které touží po sobě navzájem.¹⁶⁵

Ficino však dále v komentáři upozorňuje, že tato směs ještě není dobro samo. Nazývá ji spíše jako domov dobra či jako jeho předsíň (*vestibulum*).¹⁶⁶

Ficino komentář uzavírá s tím, že uznává, že moudrost je bližší k blaženému životu člověka než slast. Rozumovost je blíže protože lépe splňuje podmínky dobrého života. Nepochybně je moudrost blíže k pravdě, je blíže i k poměrnosti, protože ten, kdo žije rozumným životem, žije životem klidnějším a také je více v souladu s krásou, protože lidi vede ke kráse vědění.¹⁶⁷

Rozhodnutí počátečního sporu je nyní snadné: rozumovost je všem třem činitelům blízká, slast vzdálená. Slast je odsunuta až na místo poslední.

¹⁶⁵FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 356-358.

¹⁶⁶FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 358.

¹⁶⁷FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Str. 368-370.

Závěr

Marsilio Ficino byl mnohostranným filosofem. Zcela v duchu humanismu se mimo křesťanská témata zabýval člověkem, jeho postavením v universu, štěstím a osudem. Bývá považován za hlavního představitele florentského platonismu. Byl velmi znalý klasických jazyků, což ho přivedlo ke zkoumání antické filosofie. Psal mnohé traktáty, dialogy a básně. Zvláště se od něj dochovala čilá korespondence z posledních let života. V čem ho lze ale považovat především za syna své doby, je jeho činnost překladatelská a komentátorská, přičemž v překladech nejen samotného Platóna, ale i Plotina a dalších řeckých filosofů je patrna snaha o oživení platonismu.¹⁶⁸

Někdo tak významný jako byl Ficino musel zanechat nějaké stopy v dějinách filosofie. Tyto stopy se nám však spolu s rozvíjením nových témat ve filosofii devatenáctého století ztrácí. Nicméně to v žádném případě nezmenšuje vliv filosofie Marsilia Ficina, který je do té doby patrný téměř v celé západní Evropě. Zájem o jeho překlady, komentáře i vlastní spisy započal ještě za jeho života. Ještě tehdy se stačil rozšířit nejen do jiných italských městských států, ale i do zbytku Evropy — do Německa, Maďarska, Česka, Polska, Španělska, Nizozemí, aj. Nejvíce se však jeho vliv rozšířil ve Francii, kde došel platonismus velké oblibě. Během následujících staletí vliv platonismu kolísal. Ještě v šestnáctém století se jeho spisy a komentáře dále rozšiřovaly a četly. V sedmnáctém století se ale postupně začíná měnit situace ve vědě a filosofii, ve které již dále není místo pro renesanční systémy metafyziky. Nicméně vliv platonismu stále přetrvává i v některých filosofických systémech. Postupně však v osmnáctém století začíná zájem o platonismus a renesanční myšlení přecházet z oblasti vědy do básnictví a okultních věd. V podstatě až do devatenáctého století, kdy se začaly přísně odlišovat teorie od různých komentářů, můžeme kdykoli, kdy se objevují nějaké vlivy platonismu spojit jeho vliv s Ficinovým. To jemu v této době náleží jako překladateli

¹⁶⁸KRISTELLER, P.O.: *Osm filosofů italské renesance*. Str. 47.

a komentátorovi věhlas.¹⁶⁹

V komentáři se jeví jako velmi pilný myslitel, který se k úkolu, který si stanovil (okomentovat antický dialog) staví čelem. V díle popisuje Platónův dialog téměř slovo za slovem a abych mohla ohodnotit jeho dílo s dostatečností jež si jistě zaslouží, potřebovala bych k tomu zřejmě ještě více stran než popsal on sám. V komentáři totiž probral nepřehledné množství témat. Jeho metodika spočívá ve snaze přiblížit platónskou filosofii svým současníkům. Z díla je také vidět veliký obdiv, který Ficino k Platónovi choval. Zobrazuje se v něm i duch doby. Z jedné strany mnohé z myšlenek antického dialogu Ficino reinterpretuje do rámce své filosofie a především teologie. Na straně druhé, mu ale nelze upřít i snahu představit Platóna a jeho filosofii alespoň do určité míry objektivně. To je patrné především v mnohých přímých citacích, které se v jeho komentáři objevují. Ficino také cituje i mnoho jiných Platónových děl a stejně tak i děl jiných filosofů.

V úvodu jsem si položila otázku, co může dnešnímu člověku (nejen badateli v oblasti renesanční filosofie) dát studium pramenů, které nám zanechali naši předci. A snad se nezmýlím, jestliže budu Komentář k Filébovi považovat nejen za důležitý filosofický spis, ale i ukázkou Ficinovi snahy o vyzdvižení člověka jako důstojného individua, který má svá práva a svobody, tedy něco, co je dnes již všeobecně přijímáno. Ficino se jako přední vzdělanec své doby snažil v mnohých svých dílech vyzdvihovat postavení člověka v univerzu a věnoval zdůvodnění tohoto faktu nemalé filosofické úsilí. Proto by i jeho myšlenkám měla být věnována velká pozornost.

¹⁶⁹KRISTELLER, P.O.: *Osm filosofů italské renesance*. Str. 58-60.

Reference

- [1] BOYLE, Marjorie O'Rourke: *Marsilio Ficino's Antropology*, In: *Renaissance Quarterly*, Vol. 52, No. 3 (Autumn, 1999).
- [2] BRICKHOUSE, Thomas; SMITH, Nicholas D.: *Plato (427–347 BC)*. [online] The Internet Encyclopedia of Philosophy, May 2009. Dostupné na: <http://www.iep.utm.edu/plato/>
- [3] COLLINS, Ardis B.: *The Secular is Sacred: Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology*. Martinus Nijhoff, The Hague 1974.
- [4] FICINO, Marsilio: *The Philebus Commentary*. Přeložil a úvodní studii napsal Michael J. B. Allen. Tempe, AZ : Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Toronto 2000.
- [5] HANKINS, James: *Plato's Third Eye: Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and Its Sources by Michael J. B. Allen*. In: *Renaissance Quarterly*, Vol. 51, No. 1 (Spring, 1998).
- [6] HANKINS, James: *The Myth of Platonic Academy of Florence*. *Renaissance Quarterly*, Vol. 44, No. 3 (Autumn, 1991). Str. 460-461.
- [7] KRISTELLER, Paul Oskar.: *The Platonic Academy of Florence*. *Renaissance News*, Vol. 14, No. 3 (Autumn, 1961).
- [8] KRISTELLER, Paul. Oskar.: *The Philosophy of Marsilio Ficino*. Columbia University Press, New York 1943.
- [9] KRISTELLER, Paul Oskar.: *Osm filosofů italské renesance*. Nakladatelství Vyšehrad, Praha 2007.
- [10] PLATÓN: *Filébos*. Přeložil a úvodní studii napsal František Novotný. Nakladatelství OIKÚMENÉ. 3. vydání, Praha 1994.