VIII
JAK A PROČ PROVOZOVAT MAGII: FILOSOFICKÉ RECEPTY

Brian P. Copenhaver

Filosofie, fyziologie a medicína

Když Marsilio Ficino roku 1489 vydal své pojednání *De triplici vita* (O trojím životě), spis se dočkal ohromného úspěchu, prošel dlouhou řadou vydání (to z roku 1647 je třicáté) a stal se nejvlivnějším výkladem magie ve své době, ne-li v celých západních dějinách.[1] Spis *De triplici vita* je proto monumentem renesanční kultury. Stejně jako jiné soudobé texty oživuje prameny starověké moudrosti, konkrétně magické znalosti starého Řecka a – podle Ficinova mínění – historicky ještě starší zjevení perská a egyptská. Spis ale tyto starobylé poznatky aplikuje na problémy Ficinovy doby a ukazuje jeho současníkům, jak s využitím běžných plodů přírody dosáhnout magického zdokonalení. Ficinova filosofická magie chce člověku dát moc. Ale jak toho dosáhnout? Odpověď vyžaduje, abychom se lépe seznámili s postavou tohoto velkého platonika a s jeho dílem.[2]

1 Latinský text a anglický překlad viz M. Ficino, *Three Books on Life*. U citátů odkazuji na toto vydání, nabízím ale vlastní překlad. K dalším edicím a rukopisům viz úvod editora Kaskeho, tamt., str. 6–12. K tématům zmiňovaným v těchto poznámkách existuje ohromné množství nepostradatelné odborné literatury, zvláště v italštině, z prostorových důvodů na ni ale neodkazuji. Prvořadými autory tu jsou Eugenio Garin, Cesare Vasoli, Paola Zambelliová a Giancarlo Zanier. Za připomínky k této kapitole děkuji editorům svazku a Michaelu Allenovi.

2 Shrnutí viz M. J. B. Allen, *Ficino*. Standardně uznávaný výklad

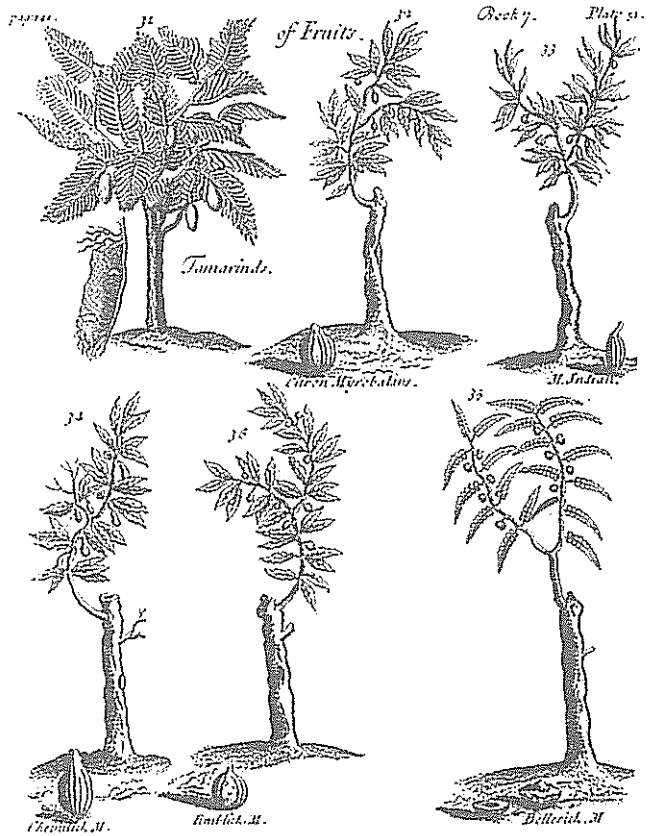
„Plótinos patřil k lidem, kteří se stydí za to, že mají tělo." Touto ohromující proklamací askeze a odklonu od hmoty začíná životopis prvního novoplatonika Plótina, jak jej zaznamenal jeho žák a následník Porfyrios.[3] Ficino, poslední významný hlas v této tradici, byl v otázkách magie žákem novoplatoniků a sdílel s nimi snahu (pro platonismus příznačnou) povznést se nad vše pouze hmotné a časové k nehmotnému a věčnému. Avšak Ficino byl také praktikující lékař a teoretik medicíny a využíval všech pěti smyslů k diagnóze chorob nemocných a stárnoucích těl. Předmětem Ficinovy léčby byly přirozené a singulární konkrétní hmotné fenomény, a totéž platí o léčebných prostředcích. Přirozené entity – lidé, živočichové, rostliny a kameny – byly též ústředním tématem aristotelské filosofie přírody. Ficino podobně jako antičtí novoplatonici asimiloval aristotelskou fyziku a metafyziku a přizpůsobil si je pro potřeby platonismu. A pokud jde o problémy léčby, už dobré tři stovky let bylo běžné uplatňovat na medicínu zásady scholastické filosofie, zvláště na obou hlavních italských školách medicíny, tedy v Bologni a v Padově.

Ficino si ale znalost akademické medicíny osvojil doma, na nevelké Florentské universitě.[4] Místní opravdu nevelká fakulta medicíny byla několikrát uzavřena a nakonec ji Medicejští roku 1473 z větší části přesunuli do Pisy. Přibližně v této době byl mladý Ficino jedním z třiceti čtyřiceti lékařů, kteří působili ve městě čítajícím asi čtyřicet tisíc duší. Tento nedostatek vzdělaných ranhojičů mu zajišťoval širší klinické uplatnění, než na jaké by vzhledem ke svým povrchním školním znalostem měl právo. Velká část lékařských znalostí se však předávala mimo akademickou půdu: učednictvím, profesionálními

Ficinovy filosofie představuje P. O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*; J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*; a četné články M. Allena a J. Hankinse ke konkrétním textům a otázkám. Ficinovo hlavní filosofické dílo, *Platónská theologie*, je nyní dostupné v anglickém překladu (*Platonic Theology*). K dobové filosofii viz B. P. Copenhaver – C. B. Schmitt, *Renaissance Philosophy*.

3 Porfyrios, *De vita Plotini*, 1.

4 N. G. Siraisi, *Medieval and Early Modern Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice*, str. 21–26, 48–77; P. F. Grendler, *The Universities of the Italian Renaissance*, str. 3–40, 77–82, 314–328.



Obr. 1. Myrobalany

konzultacemi a osobní zkušeností. Ficino se tímto způsobem učil od svého otce, lékaře ve službách rodu Medicejských.[5]

Ficino mladší si při vykonávání péče o tělesné zdraví oblíbil přírodní entity nazývané myrobalany (obr. 1), spolu se stovkami dalších hmotných prostředků doporučované jako nástroj léčby v pojednání *De*

5 K. Park, *Doctors and Medicine in Early Renaissance Firenze*, str. 54–65, 199–209; P. F. Grendler, *The Universities of the Italian Renaissance*, str. 77–82.

triplici vita. Na rozdíl od fikcí typu baziliška, štítovce se schopností zastavit plující loď a jiných podivuhodností, které se vyskytovaly pouze v knihách a které v řadě vzdělaných Evropanů udržovaly víru v kouzla, se u myrobalanů jedná o jevy nezvyklé, ale přirozené. Starořecký výraz *μυροβάλανος* přitom měl pravděpodobně jiný význam než u Ficina. U renesančního autora je pojmenováním farmaceutika, které Ficino zmiňuje ve třech variantách („emblické", „chebulické" neboli „indické" a „bellirické"), jež odpovídají sušeným plodům stromů původem z jižní a jihovýchodní Asie, dodnes využívaným v tradiční medicíně: *Emblica officinalis*, *Terminalia chebula* a *Terminalia bellerica*.[6]

Myrobalany se v pojednání *De triplici vita* objevují velmi často. Třetí kniha *De vita*, nazvaná *Jak obdržet život z nebes*, přitom předkládá *filosofickou teorii* magie spolu s *praktickými radami*. Ficino chápal magii jako svého druhu medicínu, a není proto překvapivé, že myrobalany tvoří v III. knize ingredienci magických léčiv. Jsou to plody plné kvintesence, nezemské látky, která se nachází za sférou Měsíce, a vliv Jupiteru a Merkuru z nich činí povzbuzující prostředek pro vnímání, paměť i inteligenci.[7]

Ještě výraznější roli hrají myrobalany v úvodních dvou knihách. V I. knize aneb *O léčbě lidí, kteří se soustavně věnují studiu* je věnována velkému tématu – dennímu režimu, životosprávě a lékům – pro velmi malé publikum, totiž profesionální učence a jejich lékaře, jako byl sám Ficino. Předpokládaný okruh čtenářů pro II. knihu, aneb *O dlouhém životě* byl ještě užší: jedná se o učence určitého věku, opět shodného s Ficinovým. Když Ficino roku 1489 své pojednání vydal, bylo mu skoro padesát šest let, a i přes nepříznivý horoskop se Saturnem v neblahém postavení mu ještě zbývalo deset let života.[8] Zkušenost ho naučila, že svíravé myrobalany prospívají žaludku, krvi

6 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 190; Dioskoridés, *De mater. med.* I,109; Plinius, *Natur. hist.* XII,100, XIII,18; k termínu „myrobalany" viz *Encyclopedia Britannica*; ke štítovci, baziliškovi a podobným tvorům viz B. P. Copenhaver, *A Tale of Two Fishes: Magical Objects in Natural History from Antiquity through the Scientific Revolution*.

7 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 136–140, 144, 148–150, 154, 158, 178, 184, 190–194, 202, 214, 218, 228–230, 246, 294, 300–302, 350.

8 Tamt., str. 106, 508–510; Kaskeho úvod, str. 7, 17–21.

a vlhké tělesné konstituci. Chrání proti chladu, hnilobě, liknavosti a zapomnětlivosti, posilují ustálenou pravidelnost, dlouhověkost a důvtip. A protože působí i proti melancholii, používá je Ficino i v několika receptech na léčbu této obávané choroby učenců.[9]

Pokud mají učenci udržet při zdraví své duše, musí mít zdravá těla. Důležitý pro ně není pouze rozum, ale také mozek, srdce, žaludek, a především *spiritus* neboli „duch", velice jemná, ale přece jen hmotná látka a výsledek tělesného procesu, „čistý výpar krve, lehký, teplý a průzračný". Žaludek a játra přijímají stravu, ze které uplatněním tělesné síly (*virtus naturalis*) vytvářejí krev. Nejlehčí krev pak přechází do srdce a do jeho životní síly (*virtus vitalis*), kde se změní ve *spiritus*. *Spiritus* pak putuje ze srdce do mozku, obdařeného duševní schopností (*virtus animalis*) pohybovat se a vnímat. Jelikož látka ducha je čistá a jemná, dokáže *spiritus* spojit tyto vyšší funkce těla s nižšími schopnostmi nehmotné duše.[10]

Ficino se sice domníval, že jeho pojednání o tom, jak se učenci mohou udržet při zdraví, představuje originální výkon, ve skutečnosti je ale rámec celé knihy tvořen tradiční medicínou, založenou na konvenční fyziologii tělesných šťav (*humores*).[11] Konvencím se vymyká to, že významnou část Ficinovy medicíny tvoří magie. Jeho medicína je ale principiálně přírodní, a magie v ní zahrnutá proto právě tak. Ficinova magická medicína je *physica*: je to umění a věda lékaře, *physicus*, pro jehož praxi najdeme objasnění ve filosofii *přírody*.[12] Medicína

9 Viz výše, pozn. 7.

10 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 110; Ficinův termín *spiritus* skoro vždy odpovídá řeckému *pneuma*; překládáme „duch" či „životní duch". Tuto zvláštní materiální entitu nesmíme zaměňovat s oněmi nehmotnými osobami, kterým se říká „duchové". Nejdůležitější rozbor Ficinova pojmu *spiritus* podskytl D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, str. 3–59, 75–84; obecněji k otázkám astrologie a magie viz též L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*; F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, str. 62–83; E. Garin, *Astrology in the Renaissance: The Zodiac of Life*, str. 29–112; B. P. Copenhaver, *Astrology and Magic*; B. P. Copenhaver, *Magic*.

11 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 108.

12 N. G. Siraisi, *Medieval and Early Modern Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice*, str. 21.

tohoto druhu působí na hmotu, na látku, a její výkony jsou fyzikální, nikoli rituální či náboženské povahy. Pacient jakožto lidský jedinec je sice složen z duše a těla, nicméně magické léčení začíná u těla; tělo pak prostřednictvím ducha (*spiritus*) působí na duši a mysl.

Pojmem, kterým se tato medicína řídí na *fyzikální* úrovni, je fyzikální temperament čili rovnovážná, anebo naopak nevyvážená směs materiálních prvků-živlů (oheň, vzduch, voda, země) a jejich kvalit (horké, chladné, vlhké, suché), což jsou základní složky všeho pozemského včetně lidského těla. Vyvážených temperamentů či konstitucí je ale více, ne jen jedna, a liší se co do času, místa, jedince a tělesného orgánu. V každém konkrétním případě bude náležitá proporce složek-živlů zdravá, a nevhodné proporce budou zdraví škodit.[13] Na rovině *fyziologie* pak stejný princip rovnováhy řídí základní šťávy, které tělo potřebuje k tomu, aby žilo, požívalo potravu, reprodukovalo se a udrželo se zdravé. Tyto čtyři tělesné šťávy čili „humory" jsou produkty stráveného jídla a zároveň tělu umožňují získávat posilu z látek, které přijímá ve stravě. Tytéž humory poskytují objasnění pro fyziologický charakter, tedy pro tělesnou rovnováhu ve zdraví, anebo nevyváženost v nemoci. *Krev* v žilách je především tvořena krevní šťávou, avšak smíšenou s ostatními třemi šťavami: *hlenem* (*phlegma*), což je sekret vycházející především z mozku a barvou i viskozitou připomíná sliz, *žlučí*, jež se vytváří v játrech a nachází se v močovém měchýři, a *černou žlučí*, jejímž orgánem je slezina.[14]

Učenci jsou náchylní ke zvláštním humorálním chorobám. Intenzivní a dlouhodobá myšlenková aktivita u nich vytváří černou žluč (*atra bilis*), též nazývanou *melancholia*, a tělesná nečinnost zase vytváří hlen (*pituita*). Hlen u učenců způsobuje ochablost a depresi, černá žluč vyvolává úzkost a někdy i šílenství. Melancholici vysychají a chladnou, tj. ztrácejí horkost a vlhkost, onu vlhkost, která udržuje přirozené teplo. Nadměrné myšlení vysušuje mozek a podchlazuje ho. *Spiritus*, který je myšlením přiveden k nadměrné aktivitě, zároveň stravuje nejlehčí část krve, a tu pak ponechává těžkou a viskózní. Pokud sedavý učenec – a filosof především – ji špatnou stravu, necvičí a obecně řečeno kvůli duši opomíjí tělo, propadne

13 Tamt., str. 101–104.

14 Tamt., str. 104–106.

melancholii.[15] Tato fyziologická porucha je podle Ficina „lidskou" příčinou melancholie – na rozdíl od příčiny „nebeské", která plyne od planet Merkuru a Saturnu. K tomu, aby byli činorodými badateli, učenci potřebují svižnost Merkuru; zároveň ale vyžadují i stálost Saturnu, aby ve svém bádání vytrvali a udrželi si své objevy. Tato kombinace planetárních vlivů je chladná a suchá – což opět přispívá k chorobnému nahromadění černé žluči. Astrologie je od samého počátku klíčem k Ficinově magické medicíně a zdrojem léků na melancholii.[16]

Choroby spjaté s černou žlučí jsou komplikované: sbíhá se v nich několik příčin a v jejich základě leží několik druhů melancholické letory. Přirozenou melancholii tvoří „hustší a sušší část krve"; ta se liší od čtveřice druhů spálené (*adustus*) melancholie, což jsou produkty spalování buď přirozené melancholie, anebo tří ostatních humorů. Všechny spálené melancholie, jsou škodlivé, uvádějí ty, kdo se živí myšlením, nejprve v rozrušení a pak je uvrhnou do deprese (což je v teorii humorů-letor víceméně protějšek bipolární poruchy). Přirozená melancholie naproti tomu obvykle podporuje moudrost a soudnost, i když ne zcela systematicky. Pokud není mírněna ostatními humory anebo se s nimi ocitne ve špatné směsi, žene se přirozená melancholie k extrémům a způsobuje u učenců slabost, letargii, úzkost, horečnatost a někdy i šílenství.[17]

Cílem Ficinovy fyziky je tedy nastolit náležitou směs tělesných šťav u badatelů, kteří mají – tak jako sám Ficino – sklony k melancholii. Náležitého smíšení humorů se přitom nedosáhne stejně velkými díly, nýbrž proporcionálním množstvím: čtyři díly humorální krve na jeden díl žluči a jeden díl černé žluči, přičemž černá žluč musí být velice jemná. Žádoucím výsledkem je sloučení těchto tří šťav, přičemž

15 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 112.

16 Tamt., str. 112–114; mezi klasické texty o melancholii patří R. Burton, *Anatomie melancholie*; R. Klibansky – E. Panofsky – F. Saxl, *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art*; novější rozbory astrologie viz T. Barton, *Ancient Astrology*; A. Grafton, *Cardano's Cosmos: The Worlds and Works of a Renaissance Astrologer*, str. 1–70; A. Grafton – W. R. Newman, *Introduction: The Problematic Status of Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*.

17 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 116–120.

čtvrtá – hlen lehčího typu – je obklopuje a vplývá do nich. Takto zdravě složená směs vytváří duchy, kteří se vyznačují prchavostí, podobně jako pálenka, a výsledkem je pak bystrá a trvající inteligence, vyhovující Merkuru a Saturnu – především Saturnu, což je nejvyšší planeta a je příznivá pro božské filosofování, které nás vybízí zcela uniknout z těla.[18]

Terapie doporučovaná v I. knize *De vita* je složena především ze životosprávy a léků, nicméně Ficinovo pojetí životosprávy je expanzivní: patří sem nejenom strava pacienta, ale také vzduch, který dýchá, zvuky, které poslouchá, tvary a barvy, které vidí, jeho oděv a bydliště a lidé v okolí. Zároveň se životospráva překrývá s léčivy: léky i potrava se přijímají zažíváním. Některé Ficinovy terapie spadají mimo tyto dvě hlavní rubriky: jediným chirurgickým zásahem je pouštění žilou; pod životosprávu spadají lázně a masáže; a Ficino také předepisuje svého druhu etickou psychoterapii.[19]

Nedoporučuje se odpolední spánek po těžkém obědě, nedoporučuje se soulož na plný žaludek ani soustředěné uvažování po jídle, pokud nepředcházel odpočinek. Riziky pro každého, kdo vede život ducha, je zvláště příliš častý pohlavní styk, příliš mnoho vína, nekvalitní jídlo a nedostatek spánku. Nevhodná životospráva vyvede tělesné šťávy z rovnováhy a pacient se vymkne souladu s nebesy. Badatel, který vstává pozdě, nespatří na ranní obloze Slunce, Merkur ani Venuši.[20] Správnou životosprávu lze naopak z velké části odhadnout zdravým rozumem: je dobré mísit práci s odpočinkem, zajišťovat stimulaci pro smysly a cvičení pro tělo, dýchat čistý vzduch a udržovat se v teple, vyhýbat se studeným, tučným a těžkým jídlům, jíst lehce dvakrát denně a pít lehká vína.[21]

Teorie, o kterou se uvedená životospráva opírá, je fyziologická: náležitá skladba tělesných šťav zajistí, že učenec zůstane teplý a vlhký a jeho *spiritus* bude náležitě zdravý pro svůj klíčový úkol – propojit

18 Tamt., str. 118–122.

19 Tamt., str. 130, 134–136, 146, 150–152, 160–162; N. G. Siraisi, *Medieval and Early Modern Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice*, str. 121–122, 136–141.

20 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 122–128, 138.

21 Tamt., str. 128–138.

mysl s tělem. Cílem Ficinových úvah je tedy zbavit se špatných tělesných šťav a mezi prospěšnými nastolit rovnováhu. Léky, které předepisuje, jsou především botanické, a to jednoduché i složené, někdy i s využitím živočišných a minerálních ingrediencí.[22] Předepsaná léčiva lze brát přímo, například když sníte kousek ovoce, anebo je lze zpracovat a propojit do prášků, lektvarů, syrupů, mastí a dalších vlhkých a teplých přípravků, pokud možno s pomalým účinkem. Rozhodnutí, kdy jich užívat, se bude řídit rozmanitými symptomy: smrkáním, slabozrakostí, bolestí hlavy, zapomnětlivostí, nespavostí či nepříjemnými chuťovými počitky.[23]

U melancholie, suché a chladné choroby, doporučuje Ficino rozmanité přípravky zajišťující teplo a vlhkost, mimo jiné prášky, které se mají brát spolu se syrupem dvakrát ročně, na jaře a na podzim. První prášek je určen pro choulostivé pacienty a je „zlatý či magický (částečně jde o napodobení Králů-Mágů, částečně o můj vlastní vynález) a složený pod vlivem Jupiteru a Venuše tak, aby z těla vytáhl hlen, žluč a černou žluč … a oživil a projasnil duchy". Do vína, které slouží pro snadnější zpracování, se přimísí následující ingredience: zlatý prach anebo lístkové zlato, kadidlo, myrha, šafrán, aloe, skořice, citron, balzám, hedvábí, benzoe, purpurová růže, červený santál, korál a všechny tři druhy myrobalanů.[24]

Geriatrie, astrologie a amulety

„Mezi lékaři," napsal učený Rhazes, „jsou moudří ti, kdo souhlasí, že vše, co souvisí s dobami, vzduchy, vodami, konstitucemi a chorobami, se mění vlivem pohybu planet."[25] Roku 1345 planety zvěstovaly zřetelné a nepříznivé znamení: v březnu toho roku se vyskytly tři

22 Tamt., 138–140; N. G. Siraisi, *Medieval and Early Modern Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice*, str. 141–152.

23 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 140–148, 156–160.

24 Tamt., str. 148.

25 Rhazes, *Aphorismorum libri II*, str. 524; N. G. Siraisi, *Medieval and Early Modern Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice*, str. 123, 209.

konjunkce za účasti Marsu, Jupiteru a Saturnu a došlo k zatmění Měsíce. Při hledání příčiny velkého moru, který udeřil roku 1347, proto lidé pozvedali oči k nebi. Tato i následné epidemie podnítily pozornost evropských lékařů, jejichž přičiněním vzniklo od této doby do roku 1500 skoro tři sta pojednání o moru.[26] Ficino k této sbírce roku 1481 přidal své *Consiglio contra la pestilenza* (Koncilium proti moru).[27]

Nepříznivé hvězdy a planety způsobují škodlivý vzduch a ten plodí mor: takto vypadalo obvyklé mínění, pokud jde o černou smrt a pozdější vlny této strašlivé nemoci. Ničivá konfigurace planet a hvězd poskytla lékařům a pacientům všeobecné vysvětlení po náhlá nesčetná úmrtí, nepříznivé horoskopy; slabé konstituce pak odlišovaly mrtvé od těch, kteří přežili. Podobné uplatnění astrologie bylo do západní medicíny konceptuálně zabudováno od samého počátku: astrologie představuje svého druhu věštění a lékařská prognóza právě tak, přičemž v úvahu se zde berou nejenom obecnější rytmy klimatu a ročních dob, ale také osobní horoskopy a chronologie konkrétní choroby: fáze nemoci, jak je vytyčují příznivé a kritické dny, synchronizované s fázemi Měsíce a vypočítané s pomocí numerologie.[28]

Ve Florencii udeřil mor pojedenácté roku 1478, kdy Ficinův druhý velký mecenáš Lorenzo de' Medici (1449–1492) jen náhodou unikl nepřirozené smrti během spiknutí Pazziů. „O Lorenzovo zdraví bych se postaral nejprve," napsal Ficino v dopise-předmluvě k I. knize *De vita*. Kněz, filosof a také lékař „se dvěma otci, lékařem Ficinem a Cosimem de' Medici", nakonec Lorenzovi věnoval i celé *De triplici vita*.[29] Praktický léčitel, který roku 1481 vydal knížku o moru v italštině, se současně zamýšlel i nad melancholickými učenci a jejich

26 L. A. Smoller, *History, Prophecy and the Stars: The Christian Astrology of Pierre d'Ailly, 1350–1420*, str. 76, 179, pozn. 103; N. G. Siraisi, *Medieval and Early Modern Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice*, str. 128.

27 M. Ficino, *Consiglio contra la pestilenza*; Kaskeho úvod k M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 25.

28 N. G. Siraisi, *Medieval and Early Modern Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice*, str. 128–130, 133–136.

29 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 102, 106; W. J. Connell, *Lorenzo de' Medici*; K. Park, *Doctors and Medicine in Early Renaissance Firenze*, str. 4–5.

chorobami a sestavoval text, ze kterého posléze vznikla I. kniha *De vita*. Na II. knihu spisu se muselo čekat dalších osm let. Je možné, že Ficino chtěl začlenit III. knihu spisu – nejméně tradiční část pojednání – do konvenčnějšího terapeutického rámce.[30] Téma astrologie všechna tato díla spojuje, jak je zjevné na citátech z *Consiglio contra la pestilenza* ve III. knize *O životě*, poměrně odvážném traktátu o lékařské magii.[31] Magie z III. knihy ovšem plynule navazuje na fyzikální a fyziologické teorie z I. a II. knihy a na klinickou praxi, která je na nich založena. I. kniha prezentuje normální medicínu, jen zaměřenou na badatele jakožto zvláštní populaci, a stejně jako většina dobových pojednání o medicíně zahrnuje i astrologické pokyny. II. kniha, určená starším učencům, poskytuje ještě specializovanější rady a také více astrologie.

Stáří, píše Ficino, začíná v devětačtyřiceti anebo padesáti letech a nejpozději ve třiašedesáti anebo v sedmdesáti je životodárná vlhkost těla vysušena. Ficino doporučuje silné léky. Vyschlý stařec by měl sát mléko stabilizované fenyklem od zdravé a šťastné dívky při narůstajícím Měsíci. Může také ve stejné měsíční fázi vypít něco krve z levé paže šťastného a zdravého mladíka.[32] Méně extravagantním prostředkem jsou myrobalany, „které neuvěřitelně dobře vysušují nadměrnou vlhkost, … shromažďují přirozené vlhko, chrání je před zkažením i zápalem, a prodlužují tak život. … Svíravým a aromatickým působením soustřeďují, zahřívají a posilují přirozenou a duševní sílu a ducha. Každého tak napadne, že Strom života v Ráji byl možná myrobalan."[33]

Teorie, o kterou se využití tohoto zázračného plodu a Ficinových drastičtějších léčebných metod opírá, však opět pocházejí z konvenční fyziky a fyziologie. Obecně řečeno platí, že je-li krev příliš hustá anebo řídká a duch je ochablý anebo prchavý, nejlepším lékem je umírněná zdrženlivost. Ficino proto pacientům vždy radí využívat medicíny a astrologie tak, „abyste si pro vás vybudovali temperament,

30 Kaskeho úvod k M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 6–8, 24–31.

31 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 184, 228, 312, 326.

32 Tamt., str. 188, 196–198.

33 Tamt., str. 192.

který vám příroda neposkytla".[34] A jak ví, co předepsat? Poradcem mu jsou etablované lékařské autority, ostatní lékaři a osobní zkušenost. Všechny autority se přitom shodovaly v názoru, že astrologie je nepostradatelná – a potvrzení tohoto běžného názoru nacházel Ficino ve vlastní praxi.[35] Astrologická medicína je proto přítomna ve všech třech knihách *De vita*, avšak ve druhé víc než v první a ve třetí víc než v úvodních dvou.

Astrologické výklady v II. knize *De vita* jsou zčásti věnovány přípravě léků anebo životosprávě, zčásti prezentují teorii, o niž jsou praktické instrukce opřeny; mimo jiné tu je vyložena stará analogie mezi člověkem-mikrokosmem a světem-makrokosmem, kterou Ficino zopakuje a rozvine v III. knize. Toto starodávné téma před ním vyvstává při rozboru plození, kterého se stáří musí vyvarovat v obou formách: tělesné, spjaté s Venuší, i duševní, spjaté se Saturnem. Jelikož Venuše tělesného ducha rozptyluje a Saturn ho dusí, nejlepší je zvolit mezi nimi střední cestu a nastolit terapeutickou souvislost se Sluncem a Jupiterem, kteří jsou nad Venuší, ale pod Saturnem.[36] Bohem, kterého Ficino uvádí na scénu ve snaze varovat své starší pacienty před Saturnem i Venuší, je ale Merkur:

> „Právě jako jsem vás varoval, abyste se ostříhali obratné Venuše s jejími půvaby hmatu a chuti, měli byste se ostříhat i Saturna a rozkoše z kontemplativního myšlení, … neboť při tomto myšlení Saturn často požírá vlastní děti. … Ona činí tělo plodným, … a když je mysl těhotná jeho semenem, donutí je porodit. … Užívejte neustále opratí rozumnosti a kroťte lačnost po početí z jednoho i druhého boha, … abyste udrželi lidský život v určitém náležitém poměru duše a těla a živili jedno i druhé potravou, která mu náleží: … vínem, mátou, myrobalanem, pižmem, jantarem,

34 Tamt., str. 174–178, 226.

35 Ficino uvádí jménem asi sedmdesát antických, středověkých a v několika málo případech soudobých autorit; viz seznam v Kaskeho druhém rejstříku, M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 485–492; N. G. Siraisi, *Medieval and Early Modern Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice*, str. 68–69, 123–136.

36 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 216.

čerstvým zázvorem, kadidlem, aloí, hyacintem a jim podobnými kameny a rostlinami."[37]

Staří si musí uchovávat životodárné šťávy, které Venuše stravuje, „postupně vás vyčerpává jakoby skrytou trubicí, plodí cosi jiného a naplňuje to vašimi šťavami, dokud vás neponechá vysílené na zemi jako starou schránu cikády".[38] Venerické rozkoše hmatu a chuti se mezi sedmi slastmi na Ficinově seznamu (tab. 1) – slastmi, které prožíváme díky pěti vnějším smyslům těla a oběma vnitřním smyslům duše – nacházejí na posledním místě. Hmat a chuť patří k dětství a mládí, úvodním dvěma životním fázím, jež jsou ovládány buď výhradně smysly, anebo spíše smysly než rozumem. V posledních dvou fázích (tj. čtvrté a páté) se smyslové vnímání buď podřídilo rozumu, anebo zcela vymizelo, díky čemuž Venuše mizí ze hry a lepším průvodcem pro starší lidi je Merkur.[39]

Venuše dokonce z řady rozkoší mizí ještě dříve, totiž v momentě, kdy hmat a chuť z prvních dvou fází ustoupí ve třetí fázi čichu a sluchu. Hmatu a chuti, zdálo by se, je společný kontakt; podle obvyklé psychologie Ficinovy doby jim je však společné totéž *médium*, tedy tělesná tkáň, které se ocitá v dotyku s vnějšími předměty a nachází se hned vedle světa a ďábla.[40] Rozkoše čichu a sluchu jsou vyšší a bezpečnější a jejich společným médiem je vzduch, který se

„vždy a velmi snadno nechá ovlivnit kvalitami věcí vespod i na nebesích ... a zázračným způsobem nás, zvláště pak našeho ducha, obrací ke své vlastní kvalitě. ... Kvalita tohoto vzduchu je svrchovaně důležitá pro myslitele, jejichž práce závisí především na duchu jednoho a téhož druhu; proto u nich více než u kohokoli jiného záleží na tom, aby si našli čistý a průzračný vzduch, vůně a hudbu."[41]

37 Tamt., str. 212.

38 Tamt., str. 208–210.

39 Tamt., str. 208–212.

40 Aristotelés, *De anima*, 423b17–26; *Ef* 6,11–12 (odtud je odvozeno spojení „the world, the flesh and the devil" v litanii anglického breviáře).

41 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 222–224; D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, str. 6–7.

Staří lidé, pro které je tuhá strava obtížně stravitelná, mohou čerpat obživu z její vůně, z výparů vína i přímo ze vzduchu, který se podobá tělesnému duchu. Jelikož navíc zvuky vnímáme ve stejném vzdušném a duchu podobném médiu, které přenáší i výpary a vůně, klade Ficino hudbu na stejnou úroveň Merkurem řízených terapeutických rozkoší.[42]

Tab. 1. Druhy potěšení a planety

Životní období	Schopnosti	Planetární bohové	Slasti	Sídlo
1.	smyslové vnímání	Venuše	hmat	vně
2.	smyslové vnímání > rozum	Venuše	chuť	vně
3.	smyslové vnímání = rozum	Merkur	čich	vně
4.	smyslové vnímání < rozum	Merkur	sluch	vně
5.	rozum	Merkur	zrak	vně
		Merkur	obrazivost	uvnitř
		Merkur	rozum	uvnitř

Od podobných astrologicko-mytických úvah Ficino lehce přechází ke katalogům farmaceutik. Stejně jako ostatní dvě části probíraného spisu, také II. kniha *De vita* poskytuje čtenáři velkou hojnost praktických rad: recepty, předpisy, instrukce a seznamy všeho, co je potřeba nakoupit. Zdaleka nejčastěji se tu sice objevují rostliny, ale zastoupeny jsou i drahokamy a kovy. Oblíbenou ingrediencí je zlato, které má – společně se stříbrem, korálem, elektronem (slitina zlata a stříbra) a dalšími drahými kameny a kovy – cennou vlastnost se dvěma aspekty: umírněně ducha rozpíná a zahušťuje, a k tomu navíc jej ještě projasňuje. Jelikož minerály se utvořily v zemských hlubinách působením nebeské moci, má příslušná moc dostatečnou sílu i na to, aby v nich setrvala a udržela je ve spojení s nebesy.[43] Myrobalany, jejichž svíravá působnost zahušťuje tělesného ducha, sice mají moc rajského plodu, nicméně darem, kteří tři Králové-Mágové přinesli Kristu, bylo zlato. „Veškeré autority doporučují nade všechno ostatní zlato,"

42 M. Ficino, *Three Books on Life*, 220–222.

43 Tamt., str. 206; viz níže, pozn. 84.

prohlašuje Ficino, „které je pro svůj jas zasvěceno Slunci a pro vyváženost Jupiteru, díky čemuž má ohromující schopnost mírnit přirozené teplo vlhkem a uvádět do tělesných duchů a údů slunečnost a radostnou svěžest."[44] Přes všechny svoje zázračné vlastnosti je zlato – stejně jako všechny kovy a drahé kameny – tvrdý materiál, a než do měkkých tkání a tekutin lidského těla uvedeme něco tvrdého, je nutno podniknout zvláštní kroky. Ficino předepisuje lístkové zlato anebo zlatý prach povařené ve víně s cukrem a různými rostlinami, „když Měsíc vstupuje do Lva, Berana nebo Střelce v postavení Slunce a Jupitera".[45]

Mělo se za to, že nebeské konfigurace ovládají lidské tělo mnoha různými způsoby. Ficino ví, že astrologové často sestavili konstelace planet pro jednotlivé hodiny, dny a měsíce, a svým starším pacientům doporučuje odlišné časové uspořádání, totiž vztáhnout na prvních sedm let života sekvenci Měsíc-Merkur-Venuše-Slunce-Mars-Jupiter-Saturn a pak ji opakovat. Roky s číslem sedm, které zdálky ovládá Saturn, budou nebezpečné, neboť tato planeta je nesmírně vzdálena od pozemských záležitostí a sestup z takto ohromné výšky v jednom roce až k nízkosti Měsíce v roce následujícím bude velmi prudký. Klimakterické sedmičkové roky sice představují zvláštní riziko pro staré lidi, nicméně autority se shodují, že osud nestanovuje žádnou mez života, kterou by nebylo možno ovlivnit pomocí „nástrojů astrologie a pomocí lékařů". Ficinova rada v závěru III. knihy *De vita* proto zní: „Požádejte lékaře, která životospráva vám přirozeně vyhovuje, a astrology, která hvězda je pro váš život příznivá. Když je tato hvězda v dobrém postavení a Měsíc také, slučte ingredience, o kterých jste zjistili, že vám prospívají. … Kromě toho," dodává, „Ptolemaios a ostatní učitelé astronomie slibují, že dlouhý a zdárný život přinášejí určité obrazy vyrobené z různých kamenů a kovů pod určitou hvězdou."[46]

Nové téma astrologických obrazů Ficina přivádí k poslední z trojice knih jeho pojednání a k odvážnému průzkumu magie talismanů a hudby. Kdokoli chtěl provést rozbor obrazů, natož je dokonce doporučovat, ocital se před riziky nastolovanými tradicí, etikou i filosofií,

[44] Tamt., str. 194, 228–230.

[45] Tamt., str. 194.

[46] Tamt., str. 232.

a máme-li je pochopit, musíme rozlišit mezi třemi druhy objektů. Nazývejme je *kameny, amulety* a *talismany* a definujme je následovně: *kámen* je jakýkoli kousek tvrdého minerálu; *amulet* je nijak nezdobený kámen, který se nosí na těle; a *talisman* je amulet ozdobený slovy anebo obrazy.[47]

Pokud se má Ficinův pacient vyléčit působením kamene, například odštěpku krystalické soli, může jej buď požít, anebo nosit na těle. Je-li kámen požit jakožto lék, bude působit stejně jako kterýkoli jiný lék a po mravní stránce je neškodný. Ve vztahu ke kamenům nošeným na těle tu je ale dlouhá tradice křesťanského podezření, kterou zahájil již sv. Augustin.[48] Pokud jej člověk nespolkne, jak by mohl kámen působit na tělo? Snad díky přímému dotyku, blízkosti anebo za třetí díky souvislosti s jiným hmotným objektem, například hvězdou nebo planetou. Ficino se samozřejmě kloní k poslední odpovědi.[49] Pro mnohé se ale za objekty využívané bezbožnými pohany k ochraně před nemocí a ďáble vynořovali démoni. Nosit amulet – a to i ve vší nevinnosti a s těmi nejlepšími úmysly – může démona vyzvat, aby pronikl do těla dotyčného.

Jestliže amulety s sebou nesly očividná rizika, pak rytí slov nebo obrazů do kamene bylo ještě horší. Ke komu se slova na talismanu vlastně obracejí? Tato poselství jsou zvláštní a nejsou určena živým lidem. Pokud se obracejí k Bohu anebo k andělům a svatým, pak je nutné, aby talismanům požehnala církev. Jedinými bytostmi, které jako adresáti rytých slov zbývají, pak je Satan a jeho démoni. A pokud jsou talismany zdobeny jen obrazy beze slov, vyvstává obdobná

[47] Výrazy „kámen", „amulet" a „talisman" tu definuji pro vlastní potřeby – nejedná se o běžná lexikální rozlišení. Srv. D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, str. 14–15.

[48] Augustin, *De doct. christ.* II,23,36, 29,45.

[49] K otázce, o jakou filosofii se Ficinovy preference opíraly, viz následující stati B. P. Copenhavera: *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the* De vita *of Marsilio Ficino*; *Renaissance Magic and Neoplatonic Philosophy:* Ennead 4.3–5 *in Ficino's „De vita" coelitus comparanda*; *Iamblichus, Synesius and the Chaldaean Oracles in Marsilio Ficino's* De vita libri tres*: Hermetic Magic or Neoplatonic Magic?*; *Astrology and Magic*; *Hermes Trismegistus, Proclus and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*; *Magic*.

otázka: Kdo nebo co je na obrazech zachyceno? A komu jsou určeny? Obrazy starých bohů včetně bohů planetárních jsou podobně modloslužebnické jako sochy v pohanském chrámu. Modlami mohou být i obrazy zvířat, jelikož zvířata byla uctívána pohany.

Z hlediska křesťanské nauky, která formovala celé Ficinovo chování, byly amulety špatné a talismany ještě horší. Filosofie přírody a metafyzika by do těchto problémů mohly vnést jisté komplikace, anebo – jak Ficino doufal – je přímo vyřešit. Do jaké fyzikální či metafyzické kategorie patří obraz na kameni? Existují čistě přirozené způsoby, jak s využitím amuletů a talismanů nastolit spojení s hvězdami a planetami? Jelikož slova komunikují s jinými osobami, k jakým osobám se tedy obracejí slova vyrytá na kameni? A jaké důsledky vyplývají z toho, když slova vložíme do písní? V riskantní magické medicíně z II. knihy *De vita* totiž mezi terapie patří i hudba a zpěv. „Vy, kdo si chcete prodloužit život v těle, byste měli především zjemnit tělesného ducha," radil Ficino. „Obohaťte krev nasycující stravou, aby byla umírněná a jasná, vždy ji udržujte teplou tím nejlepším vzduchem, denně ji živte příjemnými vůněmi a těšte ji zvuky a písněmi." Písně jsou zdrojem potěchy, ale jsou také nebezpečné. Slova písně jsou stejně jako slova chvalozpěvu anebo modlitby promlouvána k někomu. A kdo ten někdo je?[50]

50 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 224: pramenem pro výklad poselství, zpěvu a hudby mi byl D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, str. 5–24, 42–44, 48–53, 75–84; důležité námitky proti Walkerovu a mému pojetí vznáší G. Tomlinson, *Music in Renaissance Magic: Toward a Historiography of Others*, str. 101–144. Na Tomlinsonův argument nutno odpovědět, že Ficino cituje z Akvinského text (*Summa contra gent.* III,105,2–6; viz níže, pozn. 94) obsahující důkaz, že slova kouzelníka jsou výzvy pro démony prostě proto, že jde o znaky, jimiž se lze obracet jedině na jinou myslící duši: „Kouzelníci při svém konání užívají různých slov k vyvolání určitých účinků. Slovo jakožto významonosné však působí vždy jedině díky nějakému intelektu, buď intelektu mluvčího, anebo intelektu oslovovaného. … Nelze však říci, že by … účinnost pocházela z intelektu mluvčího. … Zbývá tedy, že účinky tohoto druhu se uskutečňují díky nějakému intelektu, k němuž je nasměrována řeč toho, jenž pronáší takováto slova. Znakem toho je, že významonosná slova, jichž kouzelníci užívají, jsou výzvy, prosby, zapřísahání anebo také rozkazy, jako když se mluví k druhému."

Astrologie, magie a medicína

Cílem třetí knihy *De vita* je předvést lékařům a pacientům, jak obdržet život z nebes. Účinný princip, jak toho dosáhnout, zní takto: „Člověk může v náležitých chvílích přitáhnout věci nebeské prostřednictvím nižších věcí, které jsou sympatií spjaty s věcmi nahoře." V pozadí tohoto principu se nachází „platónská teze": „uspořádání vesmíru je navzájem propojeno tak, že věci nebeské se na zemi vyskytují v pozemském stavu a věci pozemské se zase vyskytují na nebesích na nebeské úrovni."[51] Na všech kosmických úrovních odshora až dolů platí, že podobné přitahuje podobné. Pramenem této platónské moudrosti je traktát o magii od Prokla, posledního významného řeckého myslitele v tradici, kterou Ficino uplatněním principu „starobylé theologie" vede až k Zarathustrovi (Zoroastrovi) a Hermu Trismegistovi. Podle Proklovy nauky přirozené síly podobnosti a sympatie postačují k navození magické souvislosti mezi nebesy a zemí; zároveň ale řekl, že stejné síly dovolily „starověkým mudrcům uvést božské síly do světa smrtelníků".[52]

Ficino přeložil Platónovy spisy a patřil mezi největší průkopníky hellénismu ve své době. Studoval a převedl do latiny také díla antických novoplatoniků (Prokla, Synesia, Iamblicha, Porfyria a jejich učitele Plótina), která se na území západní Evropy nečetla více než tisíc let. V těchto úctyhodných textech nalezl pojetí světa, které na něj zapůsobilo a přitahovalo ho, ale zároveň ohrožovalo jeho křesťanskou víru, totiž názor, že příroda a nadpřirozený svět tvoří kontinuum. Tato

51 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 318.

52 Proklovo pojednání, které Ficino přeložil pod názvem *De sacrificio*, je v řeckém originále a anglickém překladu dostupné in: B. P. Copenhaver, *Hermes Trismegistus, Proclus and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*, str. 102–110; D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, str. 36–37; L. Siorvanes, *Proclus: Neoplatonic Philosophy and Science*, str. 51–56. Ke starobylé theologii viz M. J. B. Allen, *Synoptic Art: Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, str. 24–49; D. P. Walker, *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, str. 1–21; B. P. Copenhaver, *Hermes Theologus: The Sienese Mercury and Ficino's Hermetic Demons*, str. 149–182; F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, str. 1–43.

představa je paradoxním plodem filosofie ohromené Boží transcendencí do té míry, že vytvořila tisíce stran theologie, ale přitom se snažila nemluvit o samotném božském, o nevypověditelném Jednu. Veškerý fyzikální i metafyzický prostor, jak se stře od vznešeného Jedna až po Zemi daleko v hloubi, je plný menších božstev, kterými je svět přírody vždy již prosycen. Kouzelník je přísně vzato nemůže zaklínat a nemůže jim přikazovat a nemá také nic podobného zapotřebí. Stačí mu najít anebo nově uspořádat přirozené entity, místa a časy, kdy božstva zapůsobí a někdy se i projeví.[53]

Manipulací s přirozenými entitami mág sice odhaluje božské, ale striktně vzato na ně kauzálně nijak nepůsobí. Z křesťanského hlediska však každá magie, která (řečeno Proklovou volnou formulací) chce „uvést božské síly do světa smrtelníků", porušuje první přikázání desatera. Ficino daleko lépe než jeho čtenáři, kterým scházel přístup k novoplatónským filosofům, chápal, v čem tkví problém: „Nadnebeská jsoucna lze přimět, aby nám byla příznivá, anebo do nás dokonce vstoupila."[54] Souvislá škála božského se pozvedá od pozemského přes nebeské k ještě vyšším entitám, které lze vymezit buď abstraktně, jakožto formy či ideje, anebo konkrétně, tedy jako mytické postavy. Vlídný Jupiter a zuřivý Mars coby božstva antického Řecka a Říma se však v novém, křesťanském náboženství proměnili v démony a z jejich svatých zpodobnění v chrámech se staly modly. Drahokamy, jež jsou opatřeny podobnými obrazy, by – obával se Ficino – mohly také mít ráz modly.[55]

Ficinova obtíž tkvěla v tom, že tytéž uctívané autority, které mu byly učitelem v oblasti fyziky, fyziologie a klinické praxe, zároveň

53 R. T. Wallis, *Neoplatonism*, str. 110–134; B. P. Copenhaver, *Iamblichus, Synesius and the Chaldaean Oracles in Marsilio Ficino's* De vita libri tres*: Hermetic Magic or Neoplatonic Magic?*, str. 452–455.

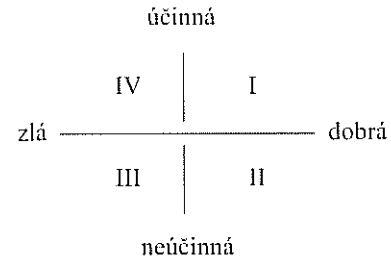
54 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 318; Proklos, *De sacrificio*, viz výše, pozn. 52.

55 S. Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, zkoumá démonologii z hlediska čarodějnictví, a to především v době po Ficinovi. K božstvům, bůžkům a démonům v dřívější době viz V. Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, str. 3–35, 204–216; R. Kieckheffer, *Magic in the Middle Ages*, str. 8–28, 102–105; L. Siorvanes, *Proclus: Neoplatonic Philosophy and Science*, str. 264–271.

schvalovaly astrologické obrazy.[56] Způsob, jakým na tento rozpor reaguje v III. knize *De vita*, z jeho díla činí charakteristický plod renesance. Pod náporem křesťanského dilematu se při hledání odpovědi obrací k autorovi z antického Řecka, Plótinovi, a následně Plótina interpretuje jako věrného následníka jiného mudrce, kterého považoval za mnohem staršího, totiž Herma Trismegista.[57]

Ficinovi tane na mysli analogie mezi sochami obecně a hmotnými věcmi vůbec, s jejíž pomocí Plótinos objasňoval působení magie. Božské je všude, ale jeho přítomnost se nejprospěšněji projeví pro smrtelníky, kteří připraví náležité „nádoby" pro přijetí, například sochy, jež na způsob zrcadel odrážejí odrazy božského. *Každá hmotná věc* je de facto materiální obraz nižší formy, ve které se zase odráží vyšší forma; a vůbec všechny přírodní objekty se tedy stávají materiálem pro mága, který je skládá tak, aby shůry obdržel božské dary. Hermovi Trismegistovi připisovaný *Asklépios* krátce popisuje výrobu podobně chápaných soch ve starém Egyptě, a Ficino tak dospívá k závěru, že Plótinos svou magii přejal od Egypťana Herma.[58]

Tab. 2. Hodnota různých druhů magie



56 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 278, 320.

57 Tamt., str. 232, 236–238, 242, 384, 388.

58 Plótinos, *Enn.* IV,3,11; Asclepios, *Asclepius in a New English Translation with Notes and Introduction*, str. 23–24, 37–38, in: Hermes Trismegistus (pseudo), *Hermetica*, str. xxxviii, 62, 80–81, 89–90, 208, 236–241, 254–257; viz níže, pozn. 62.

Ficino musel svou magii hájit ještě předtím, než III. kniha *De vita* vyšla tiskem. Opřel se přitom o staré rozlišení mezi sférou přírodního a sférou démonského. „Zlolajná magie se zakládá na uctívání démonů," tvrdí, zatímco „přírodní magii se dostává nápomoci nebes pro zdraví těla". Ficino kategoricky odmítá démonskou magii a přisuzuje ji Satanovi. Existuje ale též nedémonská magie, která „pouze přináší přírodní materiály v pravý okamžik pod působení přirozených příčin, aby se podivuhodně zformovaly". Následuje rozlišení druhů nedémonské magie. „Jsou dva druhy tohoto umění," píše Ficino: „jeden zachází do extrémů, zatímco druhý je nesmírně důležitý. První patlá dohromady bezúčelné divy jen pro podívanou … a musíme od něj prchnout do dálky, protože je bezcenný a škodí zdraví. Důležitý druh, který spojuje medicínu s astrologií, si ale musíme udržet."[59]

Magie se podle Ficina může dát na správnou, anebo špatnou dráhu ve dvou ohledech (tab. 2): jedna osa probíhá mezi *dobrým a zlým* a patří do oblasti etiky, druhá probíhá mezi *účinným a neúčinným* a patří do filosofie přírody. Magie bude současně účinná a dobrá (sektor I) například tehdy, když využije pozemského předmětu (myrobalanu), aby získala působení vhodného nebeského objektu (planety Jupiteru), a takto posílila staré lidi. Využití téhož pozemského objektu za stejným účelem, ale proto, abychom získali působení nevhodného nebeského objektu (Venuše), bude sice dobré, ale bude neúčinné (sektor II). Co když využijeme odlišného objektu, totiž talismanu, nikoli pro spontánní napojení na moc planety, nýbrž ve snaze komunikovat s určitou osobou (planetárním démonem Jupiterem), a tato osoba nás nevnímá? Naše magie pak bude neúčinná, avšak zlá (sektor III), neboť pokusy o ovládání démonů jsou hříšné. Nejhorší ze všeho je zlá magie, která funguje (sektor IV), například když někdo využije nebeského objektu (opět Jupiteru) k posílení účinku modlitby, a mimoděk tak vyzve odlišného démona k útoku.[60] Načrtnutý zjednodušený systém o dvou osách vynechává další protiklady (přirozené/umělé, pravé/falešné, vážné/lehkovážné, tranzitivní/intranzitivní), vzhledem k nimž by naše schéma získalo další dimenze.

[59] M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 396–398.

[60] Tamt., str. 208–210, 281, 300, 399.

Podle zjednodušeného schématu tedy přirozená magie může být dobrá (například léčivá) i zlá (například škodlivá), účinná i neúčinná, v závislosti na záměrech a dosažených výsledcích. Démonská magie je zlá bez ohledu na účinky i úmysly. Přirozená i démonská magie však může být podvodná, když nepravdivě tvrdí, že vytváří skutečné divy, či lehkovážná, když divy vytváří jen pro bezcenné cíle. Konečně pak přirozená i démonská magie může využívat lidských umění a schopností: může například vsadit drahokam do zlata anebo nechat na drahokam vyrýt slova. Důvody, proč Ficino považoval za možné, aby přirozená magie určitého typu byla dobrá, upřímná, vážná i účinná, byly třech druhů, totiž *historické, empirické* a *teoretické*.

Pro důvody prvního typu by lepší nálepka než „historické" mohla být „myto-historické", čímž se nemíní jen skutečné osoby, jako například Plótinos, ale také mytické postavy, například Hermés Trismegistos. Ficino – architekt kultury, která uctívá minulost – měl přirozený respekt k autoritě Aristotela, Albumasara (= Abú Mášar), Akvinského a dalších mudrců; zároveň však rozšířil vliv historie představením zvláštní historiografie, takzvané starobylé theologie, kterou objevil u církevních Otců a oživil ji pro renesanční Evropu. Stejně jako Mojžíš první obdržel onu božskou moudrosti, jež byla zjevena prorokům, apoštolům a evangelistům Písma svatého, zahájili také Zarathustra (Zoroaster) a Hermés Trismegistos tradici pohanské moudrosti, která dosáhla vrcholu u Platóna a pokračovala u Plótina, Prokla a dalších novoplatoniků.[61]

Nikdo nedokázal lépe než Ficino ocenit Hermovo privilegované postavení, zvláště pak v otázce magie. Již velmi mlád pořídil Ficino pod názvem *Pimander* první latinskou verzi čtrnácti řeckých pojednání z *Corpus hermeticum*, na Západě ve středověku neznámého. Ve spise *De triplici vita* se Ficino o těchto pramenech nikde nezmiňuje, snad proto, že jejich témata jsou theologická a spirituální a netýkají se magie. Seriózně, ač na malé ploše, se spis *De triplici vita* věnuje pouze *Asklépiovi*, hermetickému pojednání v latině, které tedy Ficino nemusel překládat; s výjimkou oné kapitoly, kde je *Asklépios* odsouzen za uctívání démonů, se Ficino o Hermovi jakožto autorovi *Corpus*

[61] Viz výše, pozn. 52.

hermeticum zmiňuje jen čtyřikrát a letmo.[62] Ficinova stručná srovnání egyptských kultovních soch s Plótinovými magickými obrazy navíc pro Herma nevyznívají příznivě. Pokud se snad ony proslulé sochy opravdu pohybovaly a mluvily, pak tím, co je oživovalo, nebyla moc hvězd, nýbrž démonský klam. Když egyptští kněží vlákali démony do soch, pohnutkou jim byla snaha oklamat lid, aby uctíval falešné bohy. Věštby pronesené ústy soch byly lživé. Iamblichos vynesl spravedlivý verdikt, když „Egypťany odsoudil, jelikož démony nepřijímali jen jako stupně vedoucí k bohům, ale často je také uctívali".[63]

V úvodu knihy, která končí touto nerozhodnou kapitolou o Plótinovi a Hermovi, Ficino oznámil, že „filosofové starověku, kteří s nejvyšší péčí prozkoumali moc věcí nebeských i věcí vespod, ... podle všeho právem zaměřili veškeré svoje zkoumání k tomu, aby si získali život z nebes". Pak uvádí Pythagoru, Démokrita a Apollónia z Tyany – avšak nikoli Herma – mezi „těmi, kdo dané téma zkoumali nejoddaněji", a toto vynechání nás nepřekvapí. O Ficinově stylu magického filosofování lze říci ledacos, ale určitě je nemůžeme prohlásit za hermetické. Hermés Ficinovi pomohl najít pro magii dynastický rodokmen, ale neposkytl mu pro ni žádný filosofický výklad.[64]

62 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 134, 276, 306, 312; jednou v této souvislosti odkazuje na výklad o sochách z výše zmíněného *Asklépia*, viz výše, pozn. 58; z ostatních možná jen jeden odkaz pochází přímo z *Corpus hermeticum*; v dalších dvou případech se odkazuje na středověká „technická" *hermetica*, totiž katalogy astrologických, alchymistických a jiných předpisů, nikoli na „teoretická" *hermetica*, kvůli kterým Ficino Herma obdivoval. Viz Trismegistus (pseudo), *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation with Notes and Introduction*, str. xxxii–xlv; srv. D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, str. 40–41, 45; F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, str. 20–61.

63 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 388; D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, str. 42.

64 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 236; Frances Yatesová přednesla působivou obhajobu hermetického charakteru Ficinovy magie v knize *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, str. 1–83. Vyprovokovala tím dodnes trvající záplavu reakcí: viz Hermes Trismegistus (pseudo), *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation with Notes and Introduction*, str. xlv–lxi; B. P. Copenhaver, *Hermes*

Mohlo by se zdát, že *empirické* doklady pro domněnku, že magie může být dobrá a účinná, budou ještě vzácnější než doklady z historických autorit. Pojednání *De triplici vita* jimi však oplývá. Magie je často dobrá, pokud je užitečná, a doklady o její užitečnosti jsou ve Ficinově teorii medicíny hojné. Jeho předběžný etický argument zní tak, že z rozhodnutí neopustit tělo výhradně pro péči o duši – což pro křesťana Ficinovy doby byla reálná volba – vyplývá nutnost pečovat o tělesné zdraví, což je úkol medicíny a lékařské magie.[65] Ve snaze naučit se tato umění a shromáždit ony stovky konkrétních a podrobných receptů, které tvoří jeho spis, Ficino nahlížel do antických i středověkých autorit, ale také se osobně poučil u současníků a z vlastní zkušenosti. Osobní snažení a osobní zkušenost jsou výrazným tématem v III. knize *De vita* a zázemím pro problematiku využití obrazů.[66]

Každý ví, píše Ficino, že čemeřice je projímadlo. Očividná působící síla této rostliny spolu s jejími okultními rysy zajišťují, že čemeřice může omladit ducha, tělo i mysl. Podobným způsobem zachovávají mládí i myrobalany. A astrologové mají za to, že stejně působí i obrazy na kamenech.[67] Mají pravdu? Rhazes (ar-Rází) tvrdí, že vejcovitý amulet z orlího kamene – snad se míní malá nezdobená geoda (obr. 2) – urychluje porod. Prohlášením, že o účinku kamene ví z osobní zkušenosti, Rhazes své čtenáře vybízí, aby soudili na základě vlastní klinické zkušenosti.[68] Po četbě Rhazese a dalších autorit, které se opíraly o osobní zkušenost a snahu, chce tedy Ficino shromáždit vlastní klinická data. „Moje zkušenost je taková," píše, „že tento lék skoro vůbec nepůsobí, pokud se Měsíc nachází v konjunkci s Venuší,"

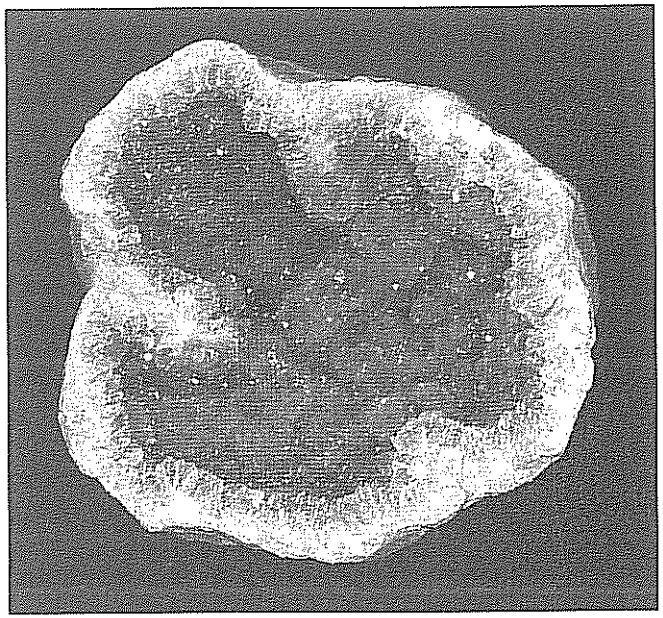
Trismegistus, Proclus and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance; B. P. Copenhaver, *Hermes Theologus: The Sienese Mercury and Ficino's Hermetic Demons*; B. P. Copenhaver, *Natural Magic, Hermetism and Occultism in Early Modern Science*; B. P. Copenhaver, *Lorenzo de' Medici, Marsilio Ficino and the Domesticated Hermes*; M. J. B. Allen, *Plato's Third Eye: Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources*, XII. kap.

65 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 382.

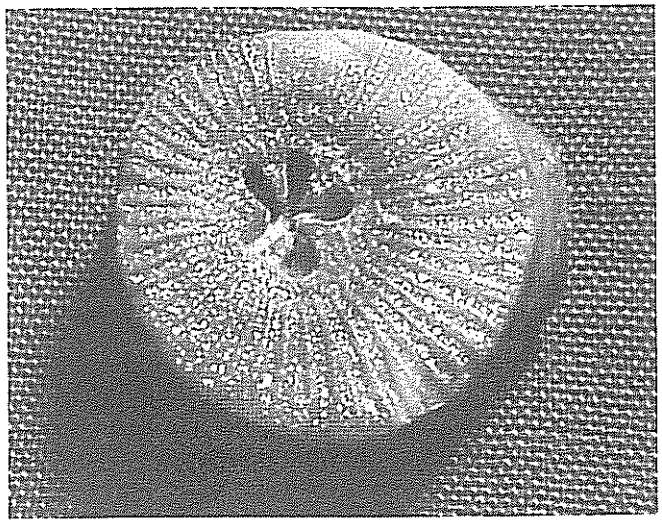
66 Tamt., str. 374; viz níže, pozn. 67–70.

67 Tamt., str. 348–350.

68 Tamt., str. 300; Plinius, *Nat. hist.* X,12–13; XXX,131; XXXVI,149–51.



Obr. 2. Geoda (výplň dutiny v hornině)



Obr. 3. Stonek lilijice

a dodává: „*my* jsme zjistili, že noční vzduch je k tělesným duchům nepřátelský."[69]

Když Ficino přikročí k obtížnějšímu tématu obrazů, začne připomínkou, že je hodlal prozkoušet: chtěl vyrýt Velký vůz do kusu magnetitu a pověsit si jej na krk na železném vláknu, až bude postavení Měsíce příznivé. Zjistil ale, že Velký vůz je řízen Marsem a Saturnem, a z četby věděl, že jeho severní oblohu obývají zlí démoni; zdá se proto, že plánovaný test neuskutečnil. Byl ale svědkem toho, když byl prozkoušen jiný obraz. Popisuje indický „dračí kámen" (septarii), „opatřený v řadě mnoha tečkami připomínajícími hvězdy"; pravděpodobně se jednalo o kalcifikovanou mořskou zkamenělinu, o stonek lilijice (obr. 3). Když byl tento zdánlivě neživý kámen namočen do silného octa, začal bublat, pohybovat se a nápadným způsobem předvedl svou sílu.

Ve vzorkování a pohybu kamene Ficino spatřoval stopy Draka, nebeského zdroje životnosti zkoumaného objektu. Septarie ho fascinovala, jelikož obraz, který kámen nese, má přirozený původ, a možná proto nepodléhá rizikům talismanů.[70] Ficino ale také popisuje jiné, theologicky pochybnější zpodobnění lva „ve zlatě, jak tlapami kutálí kámen ve tvaru slunce" (obr. 4). Tento obraz mlhavě připomíná talismany z latinské parafráze arabské astrologie s názvem *Picatrix*, spisu tak slavného, že z něj Ficino čerpá bez udání zdroje. Tento talisman ve znamení Slunce a Lva, vytvořený v době, kdy je Lev v ascendentu, představuje lék na choroby ledvin, „jejž schválil Pietro d'Abano a potvrdila jej zkušenost". Zkušenosti se zde míní zkušenost Pietrova, a tedy dávno minulá. Ficinovi ale o lvím talismanu pověděl také Mengo Bianchelli da Faenza, lékař z Ficinova kruhu, který s jeho využitím vyléčil slavného lékaře Giovanniho Marlianiho.[71] Empirických důkazů – osobních i zprostředkovaných, minulých a současných,

---

69 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 268, 290, 356.

70 Tamt., str. 316; B. P. Copenhaver, *Hermes Trismegistus, Proclus and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*, str. 88–90.

71 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 336, a poznámky editora Kaskeho, str. 448–449, kde odkazuje na Anonymus, *Picatrix*, 2,12,39, 44, str. 82–83. Démoni v podobě lvů se jako amulety vyskytují často; naše ilustrace pochází z *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis mithriacae*,str. 543. Jak objasňuje D. Ulansey, *The Origins of the Mithraic Mysteries*, str. 46–54,

Obr. 4. Lví démon

hmotných a textových – o prospěšnosti astrologických vyobrazení měl Ficino spoustu.

Originální složka argumentace, kterou III. kniha *De vita* předkládá pro talismany a další magické metody léčení, ale není empirická ani historická, nýbrž *teoretická*. Příslušné teorie se zčásti překrývají s lékařskými výklady v I. a II. knize; specifickým přínosem III. knihy je však objasnění kosmologické, fyzikální, metafyzické, lingvistické a etické a cílem, který Ficinovu úvahu z valné části motivuje, je vyloučit působení na dálku. Ficinův vesmír je dobře známý aristotelský a ptolemaiovský kosmos se Zemí uprostřed a složený ze soustředných sfér (obr. 5). Veškeré fyzikální působení v tomto vesmíru vyžaduje setrvávající kontakt; některé běžné fenomény – například let projektilu – se tak mění v záhady a fenomény neběžné, například magnetismus, jsou ještě záhadnější. Jestliže jsou hvězdy a planety v tak ohromné dálce, jak mohou působit na amulety, talismany či jiné pozemské objekty?

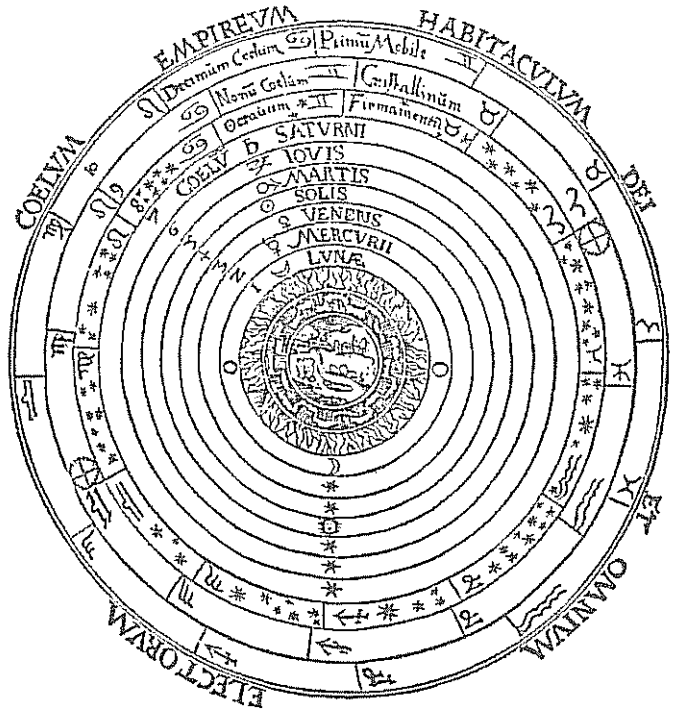
„Nenahlížím," píše Ficino, „že by obrazy měly *jakýkoli* účinek na vzdálenou věc, i když se mi zdá, že mají určitý účinek na ty, kdo je nosí."[72] Takto jednoduchá ale situace nebyla. Za prvé každý lékař věděl, že malomocní a nakažení morem přenášejí svou chorobu na druhé nejenom tělesným dotykem, ale i pouhou blízkostí: stačí, aby se přenosce choroby na zdravého člověka podíval.[73] Ficinovi též bylo známo, že velkého Plótina ohrozil ještě odtažitější přenos magické síly, totiž síla hvězd. Když se jeden žárlivý konkurent pokusil na Plótina zaměřit hvězdu a navést její paprsky do ohniska podobně jako světlo odražené v konkávním zrcadle, filosof tuto sílu hvězdy odmrštil zpět na útočníka a způsobil mu křeče a chřadnutí. Škoda se jevila jako zcela reálná, podobně jako toxické účinky baziliška nebo uhranutí, které působí na dálku.[74] Ficino mohl podobné úkazy jednoduše označit za *magické*, nesnažit se o výklad jejich příčin a pojmout je jako cosi,

kotouč pod nohama lva je v původním kontextu kosmický, nikoli sluneční, a zachycuje průsečík ekliptiky s nebeským rovníkem.

72 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 350.

73 Tamt., str. 376.

74 Tamt., str. 324, 340, 350; Porfyrios, *Vita Plotini*, 10; M. J. B. Allen, *Plato's Third Eye: Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources*,



Obr. 5. Soustředné sféry

co se vymyká sféře přírody a nepodléhá zákazu působení na dálku a dalších fyzikálních zákonů. Ficino ale chtěl pro svou magii zajistit nedémonský ráz, a udržet ji tedy v přírodních mezích. Obrací se proto k analogii mikrokosmos-makrokosmos, k tezi, že stejně jako každý živočich má duši, má i celý svět duši světa. Přírodní entity – kameny, rostliny, zvířata, lidé a hvězdy – jsou vzdáleny *jedna od druhé*, avšak duše světa od nich vzdálena není. Všechny je oživuje a sjednocuje, a zpřístupňuje tak cesty k magickému působení.[75]

14. kap.; B. P. Copenhaver, *A Tale of Two Fishes: Magical Objects in Natural History from Antiquity through the Scientific Revolution*.

75 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 244.

Ficinův kosmos má vlastní mysl a vlastní tělo a za třetí má duši, která je propojuje. Kosmologicky řečeno tato duše světa představuje *primum mobile*, onu živoucí sféru, která obklopuje sféru stálic a sedm nižších planetárních sfér a vyvolává v nich pohyb (viz obr. 5). Každé *ideji* v mysli světa odpovídá určitá *forma* v duši světa. Tyto formy se nazývají „semenné příčiny", *rationes seminales*: jsou to totiž semena, z nichž vyrůstají přírodní druhy (*species*), a každý přírodní druh v hmotném světě – což je totéž co tělo světa – odpovídá určité semenné příčině v duši světa. Každé *jednotlivé* přírodní jsoucno je členem druhu. Vezměme nyní jsoucno jednoho druhu a spojme je s jednotlivinami jiných druhů. Pokud jsou všechny takto uplatněné druhy spjaty s toutéž ideou, získáváme tu metafyzický recept pro výkon magie – pro odčerpání síly z nadnebeské ideje.[76]

Duše světa vytvořila *figury*, které vidíme na nebesích, tedy vzorce hvězd a planet, které jsou propojené světelnými paprsky a paprsky síly vyzařované nebeskými tělesy. V těchto nebeských vzorech jsou uloženy všechny nižší druhy. Metafyzika idejí a forem, která se v těchto konfiguracích stává viditelnou, ukazuje, jak duše světa užívá semenných příčin k utváření *specifických forem*, zhmotněných ve fyzikálních entitách.[77] Talismany a magické sochy jsou také jen předměty ve světě dalších podobných předmětů, a jsou proto na tyto koloběhy sil napojeny. Křesťané se ale magii soch museli vyhýbat, neboť sochy, které se pohybují a mluví, představují modly a pojímají do sebe démony. Ficino, který si toto riziko velmi ostře uvědomuje, odpovídá s využitím Plótinova učení,

> „že s pomocí duše světa lze učinit cokoli; ta totiž utváří a uvádí do činnosti formy přírodních jsoucen prostřednictvím jistých semenných příčin, které jsou do ní Božím přičiněním vloženy … [a] od nichž se ideje nejvyšší mysli nikdy nevzdalují. … Pomocí těchto příčin může duše [světa] snadno ovlivnit hmotné předměty, kterým na počátku uplatněním těchže příčin vtiskla formu, pokud mág či kněz v pravou chvíli využije formy věcí, které

76 Tamt., str. 242.

77 Tamt., str. 244–246.

náležitě shromáždil: formy, z nichž každá je spjata s tou nebo onou [semennou] příčinou."[78]

Ficino jakožto lékař věděl, že přípravky, které se díky nebesům zahřejí působením paprsků z hvězd a planet, získávají nové podoby či formy; a jakožto samostatný učenec objevil metafyziku novoplatonismu, která tradiční medicíně zajistila novou hloubku a která by mohla poskytnout omluvu a zdůvodnění i pro ficinovskou magii.[79]

Ficino proto ostatní lékaře vyzývá, aby „pečlivě probádali, který kov nejlépe ladí s řádem určité hvězdy a který kámen je v tomto řádu nejvyšší, ... abyste si mohli vypůjčit vše nebeské, co je s podobnou věcí v sympatii". Bez podrobnějšího výkladu zde Ficino hovoří o „řádu" či „řadě" (*series, taxis*), což je další novoplatónský konstrukt. Ve snaze zaplnit propast mezi netělesným Jednem a vtěleným mnohým, pozdější novoplatonici ji zaplnili odstupňovanými řetězci prostředníků, které se pozvedají od hmoty až k nehmotnému a přenášejí sílu a působnost shůry dolů. Ficino popisuje spodní část jedné takové řady, sluneční *taxis*, kde „kohout anebo jestřáb zaujímá nejvyšší místo mezi živočichy, balzám či vavřín mezi rostlinami, zlato mezi kovy a granát či pantaurus mezi kameny".[80] Jelikož tato řada náleží Slunci, proudí i do nejnižších entit v této řadě síla z povznesených slunečních idejí přes sluneční formy, semenné příčiny a samo Slunce do pozemských forem anebo ztělesněných a zhmotněných druhů. Na horním konci je *taxis* netělesná a v jejím čele stojí nehmotné formy, které Proklos nazýval „monády" či „henády". Naznačené metafyzické řetězce udržují kosmos pohromadě a totéž činí i tělesný duch (*spiritus*), posilovaný nebeskými *paprsky* a *figurami*. Tělesný duch,

78 Tamt., str. 390.

79 Tamt., str. 318.

80 Tamt., str. 308; Proklos, *De sacrificio*, in: B. P. Copenhaver, *Hermes Trismegistus, Proclus and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*; tamt. str. 85–86; Proklos, *Elements of Theology*, str. 39, 71–72, 79, 140–145, 189, a poznámky E. R. Doddse na str. 208–209, 222–223, 263, 267, 344–345; Iamblichos, *De mysteriis*, II,11, V,7, 12, 23; E. R. Dodds, *Řekové a iracionálno*, str. 283–284, 289–297; Siorvanes, *Proclus: Neoplatonic Philosophy and Science*, str. 167–189; viz výše, pozn. 53.

paprsky a figury společně zajišťují fyzikální a kosmologické objasnění problému působení na dálku.

Jelikož tělo světa je živé, hýbe se a plodí další tělesa, je očividné, že má duši a také tělesného ducha k propojení duše s tělem. Tento duch kosmického těla je „lepší tělo, jakoby netělo", jehož prostřednictvím duše světa vede vše, co je v přírodě, k životu a plození. Drahokamy a kovy ale neplodí žádné další drahokamy a kovy, protože v nich hustá hmota spoutává plodivého ducha. Když ale alchymisté tohoto ducha pomocí sublimace uvolní, je umění (*ars*) příčinou, že sprosté kovy vytvoří zlato a uvolní latentní moc zemského ducha, který se od ducha kosmu, tedy kvintesence, liší pouze tím, že se zakládá na čtveřici živlů. Přesto ale malou část tělesného ducha tvorů upoutaných k zemi tvoří země, větší část voda, velkou část vzduch a většinu oheň, díky čemuž se blíží nebeskému pátému prvku. Podobně jako duch kosmu je i náš tělesný duch „velmi jemné tělo, jakoby jaksi nikoli tělo, když je duší, a podobně jaksi nikoli duše, když je tělem". Tato zvláštní látka prostupuje vesmírem a zajišťuje jeho soudržnost, jelikož propojuje oddělená jsoucna. S jejím využitím můžeme pro sebe „získat skryté síly hvězd".[81]

Části světa, fyzikálně a metafyzicky spojené, tvoří „živého tvora jednotnějšího, než je kterýkoli jiný", tvoří kosmický organismus. Jelikož u kteréhokoli živočicha na sebe údy a orgány navzájem působí, bude vliv každé části tohoto dokonalého organismu na všechny ostatní části ještě silnější, a takto bude tělu světa napomáhat, aby se pohybovalo, žilo a dýchalo. Jeho dechem je kosmický tělesný duch, který nás – pokud se vztáhne k našemu tělesnému duchu – spojí s oduševnělými nebesy. Zpřístupněním těchto kanálů magického působení a činností ve službách kosmického organismu mohou lidé obdržet život a moc shůry.[82]

Nebesa jsou ovšem daleko a „nedotýkají se země, ... [leda] hvězdnými paprsky, které jsou pro nebe jako oči".[83] Stejně jako pozemský oheň zahřívá, prostupuje a proniká ostatní pozemské věci, i tyto mnohem silnější paprsky prostupují veškerou masu Země a vytvářejí v její

81 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 254–256, 362–364, 376.

82 Tamt., str. 250, 254–258.

83 Tamt., str. 318, 400.

hloubí drahokamy a kovy. Jelikož se talismany vyrábějí právě z těchto drahokamů a kovů, paprsky, díky nimž se tyto minerály původně utvořily, nové talismany okamžitě prodchnou. Tvrdost talismanů tu nijak není na překážku a mnohem měkčí matérie lidského těla a tělesného ducha už vůbec ne. Kameny a kovy poskytují pro paprsky naopak vynikající nádoby-příjemce (jakoby magické kondenzátory), jelikož jejich tvrdá matérie izoluje a uchovává skryté moci, které se v paprscích přenášejí.[84]

Paprsky jsou také organické a živé. Když o nich Ficino říká, že pocházejí z očí těla světa, nemíní tím pouze zvířecí a lidské figury zvěrokruhu, ale pomocí analogie také pozemské tvory, například baziliška, a jedince, kteří škodí uhranutím.[85] Al-Kindí učil, že paprsky vybíhají mezi jakýmikoli dvěma či více předměty v obou směrech, tedy navzájem mezi baziliškem a jeho obětí a stejně tak mezi planetou či hvězdami v souhvězdí a astrologem, který zírá na nebesa. Planety se ocitají v různém postavení čili „aspektu" (*aspectus trinus, quartilis, sextilis*), čímž se míní stupně vzájemného obloukového rozestupu. Zároveň ale latinské *aspectus* také znamená „pohled, pohlížení". Stejně jako se my díváme na planety a hvězdy, i tito mocní živí tvorové se dívají na sebe navzájem a na nás: „Nebeská tělesa paprsky svých očí v okamžení působí na našich tělech divy tím, že na ně hledí a ocitají se s nimi ve styku."[86]

Paprsky, které proudí z hvězd a planet, utvářejí figury.[87] Některé figury – například znamení zvěrokruhu – jsou viditelné pro každého, kdo se podívá na noční nebe, jiné představují vznešená tajemství astrologie a jsou méně zřetelné. Pro neškolené oko například nebude zřejmé, kdy se „Měsíc nachází ve vodnatých znameních Raka, Ryb a Štíra, ozařován paprsky Jupiteru" – přičemž takovou konfiguraci Ficino prohlašuje za příznivou pro pacienta, který potřebuje projít vnitřní

84 Tamt., str. 320–322, 368; viz výše, pozn. 43.

85 Tamt., str. 322–324; B. P. Copenhaver, *A Tale of Two Fishes: Magical Objects in Natural History from Antiquity through the Scientific Revolution.*

86 Tamt., str. 324, 354; Alkindi, *Al-Kindi: De radiis*; T. Barton, *Ancient Astrology*, str. 98–102.

87 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 244.

očistou.[88] Uvedené dvě planety a trojice souhvězdí tvoří nebeskou figuru, jejíž analogon lze na Zemi vytvořit tak, že na kámen vyryjeme obrazy Jupiteru, Měsíce, kraba, dvou ryb a škorpiona, a vytvoříme tak vodní talisman. Pokud za kámen zvolíme vodní minerál (například akvamarin) a zasadíme jej do zlata (což je radostný kov), bude talisman silnější, neboť „síla prvků-živlů v této matérii odpovídá specifické působící síle, která jí je od přírody vrozena, a ta zase odpovídá oné specifické působící síle, která se získává z nebes prostřednictvím figury".[89] Pokud je materiál talismanu ve shodě s vodní figurou na nebesích, pak tato *přírodní* nebeská figura zvětší moc *umělé* figury, vyrytí do kamene – přičemž rytí by se mělo provést tehdy, když daná nebeská figura ovládá oblohu. Účinek bude podobný jako u hudby vytvářené jednou lyrou, která rezonuje s jinou lyrou, aniž by se jí dotýkala.[90]

Tato starodávná analogie s hudbou je pro Ficinovu obhajobu přirozené magie klíčová.[91] Lidé vytvářejí věci umělé, jako jsou lyry a talismany; pouze Bůh ale vytváří přirozená jsoucna, například kameny, která se proto podílejí na Boží dobrotě. Lidský výrobce navíc může nést zodpovědnost za lidský výtvor, ale za Bohem stvořený svět nikoli. Pokud je tedy magie míněna tak, aby konala dobro, a je provozována s přírodními jsoucny, která stvořil Bůh, bude mág bez viny. Ve snaze navršit pro tento argument co nejvíc dokladů, rozšířil Ficino své teorie tělesných duchů, paprsků a figur pomocí magických modelů a mechanismů, v nichž je využito moci přirozených entit. Vedle rezonance shodně naladěných lyr probírá Ficino také semena, roubování, návnady, třísky na podpal, optický odraz, fyzickou přitažlivost, oplodnění a vývoj embrya jako fyzikální ukázky magického působení.

Rezonující lyra je přitom kriticky důležitá, neboť lyry jsou podobně jako talismany uměle vyrobené objekty, jejichž přírodní složky (dřevo, ovčí střívka, kov a kámen) mají jistý fyzikální účinek a po morální stránce jsou přinejhorším neutrální. Tomáš Akvinský, kterému se

88 Tamt., str. 270–272.

89 Tamt., str. 328.

90 Tamt., str. 330–332.

91 Tamt., str. 356–362; Platón, *Phd.* 85e–86d; Aristotelés, *De anima*, 407b27–32; Plótinos, *Enn.* IV,4,41; viz níže, pozn. 105.

Ficino na několika ošemetných místech z III. knihy *De vita* podřizuje, proto souhlasně potvrzuje „ty účinky, které nebesa běžně způsobují prostřednictvím … přirozených věcí". Talisman je ale cosi víc než jen součet částí: působí výhradně jakožto „složenina, která se již nachází v určitém zvláštním druhu umělých věcí" – a přitom je dáno, že „souhvězdí zajišťují pořádek bytí a trvání nejen pro věci přirozené, ale i umělé". *Složeninou* (*compositum*) zde Tomáš míní *přírodní* entitu, ono sloučení formy s látkou, kterým vzniká hmotná jednotlivina, například drahý kámen. Tomáš ale také píše, že obraz na drahokamu působí „ne proto, že je v látce určitá figura", ale především proto, že složenina opatřená figurou se přičiněním figury ocitla v určitém druhu věcí *umělých*.[92] Takto Ficino rekapituluje Tomášovo stanovisko, které ale v původním znění z *Theologické summy* působí méně velkoryse: podle Akvinského do talismanů neproudí žádná nebeská síla, „nakolik jsou umělé, nýbrž výhradně díky jejich přírodní látce".[93]

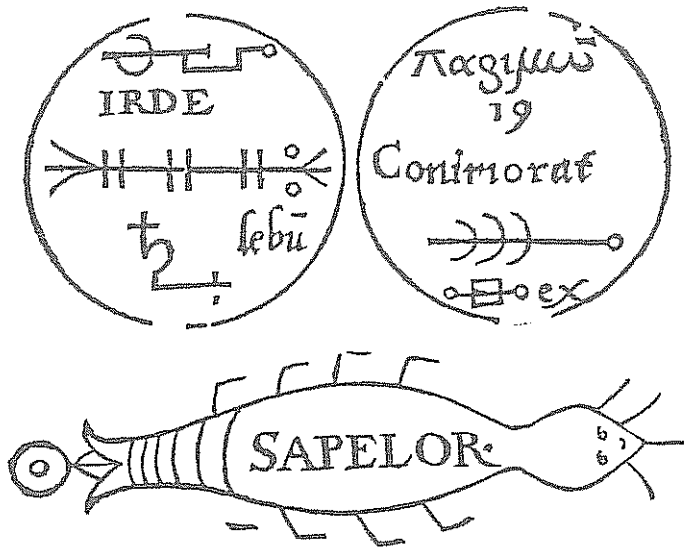
Když do kamene vyryjeme štíra, podle Ficina i podle Tomáše tím kámen začleníme do druhu umělých štírů – druhu, který zahrnuje kresby, malby, sochy, hračky a tak dále. Podle Ficina ale štír z drahokamu zároveň patří k *taxis*, kam patří příslušný pozemský pavoukovec, nebeský Štír a nadnebeský Štír mezi henádami (obr. 6).

Síla proudí do drahokamu proto, že jej určitá figura zapojí do metafyzického koloběhu – jde o silnější verzi téhož spojení, kterou podle Ficina Tomáš Akvinský připustil mezi hvězdami a umělými věcmi. Tomáš ale také dodává (a tento dodatek Ficino nevysvětluje), že „obrazy v umělých věcech jsou jako substanciální formy", to jest jako formy, které činí přírodní složeninu tím, čím jest, a zařazují ji do *přírodního* druhu. „Nic nebrání … tomu, aby nebeský vliv přicházel … z uspořádání figury, která obrazu udílí jeho druh," uzavírá Tomáš: totiž „nikoli nakolik je [figura] figurou, nýbrž nakolik je příčinou pro druh uměle vyrobené věci a získává moc z hvězd".[94]

92 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 340.

93 Tomáš Akvinský, *Summa theologiae*, II–II,96,2 ad 2; P. Copenhaver, *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the* De vita *of Marsilio Ficino*, str. 531–546.

94 Tomáš Akvinský, *Summa contra gent.*, III,105,12; viz výše, pozn. 77–79.



Obr. 6. Nákres talismanu se štírem

Jelikož z Tomáše cituje hned několik pasáží o magii a obrazech (včetně toho místa, kde Tomáš obrazy označuje za kvazisubstanciální, a tedy kvazipřirozené formy), je zvláštní, že tohoto atraktivního argumentu nevyužil víc. Tomáš považuje za „očividné, že i neživá tělesa získávají od nebeských těles určité síly a schopnosti … nádavkem ke … kvalitám prvků-živlů," a odvozuje odtud: „[pokud] různé kameny a rostliny získávají další skryté síly, … nic člověku nebrání získat vlivem nebeského tělesa schopnost vykonávat určité fyzikální děje, takže například lékař může léčit."[95] Přes příležitost, kterou mu tato Tomášova úvaha poskytovala, možná Ficino považoval za příliš

95 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 280; Tomáš Akvinský, *Summa contra gent.* III,92,8; další pasáže viz *Three Books on Life*, str. 340, 382, 390; Tomáš Akvinský, *Summa contra gent.* III,92, 99, 104–105; *Summa theologiae*, 1,65,4, 91,2, 110,1, 115,3; *De occultis operibus naturae*, 9–11, 14, 17–20; [*De fato*], 5; D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, str. 42–44; a výše, pozn. 93–94.

provokativní zatáhnout světce takto přesvědčivě do služeb tak riskantní kauzy. Jeho vlastní úvaha o obrazech jakožto figurách je každopádně opatrná a komplikovaná a vyústí v následující závěr:

> „Figury … mají vlastnost, která je zvláštního druhu a neodlučná od druhu, díky tomu, že byly na nebesích stanoveny současně s druhy. A mají také velmi silnou souvislost s idejemi v … mysli světa. A jelikož tyto figury jsou typem … druhu, … získávají odtud vlastní schopnosti."[96]

Formy, figury a druhy hmotných objektů spojují je samé i ty, kdo jich užívají, nejenom s nebeskými tělesy, ale také s božskými a nadnebeskými idejemi – což jsou lákavé, ale nebezpečné vyhlídky. Ficino k objasnění tohoto procesu využívá fyzikálních modelů, čímž snáší metafyzickou magii zpátky na zem a zčásti ji zbavuje příchuti hrozivosti.

Astrologie se například jeví jako cosi praktického a důvěryhodného, když ji porovnáme se zemědělstvím. Stejně jako rolník zasévá semena na poli, aby je učinil úrodným, anebo vsazuje do rostliny roub, aby zlepšil její druh, i mág sbírá vlivy shůry, aby je vsadil do přirozených věcí zde dole a vtiskl jim moc.[97] Vše samičí, píše Ficino, mezi živočichy, rostlinami i nerosty je pro oplodnění podřízeno odpovídajícímu samčímu ztělesnění, a pokud tedy „mág podřizuje věci pozemské věcem nebeským", aby je učinil magickými, je to podobné, jako když samčí magnet předá samičímu železu přitažlivou sílu.[98] Jelikož ve světě, který „touží po vzájemném sňatku svých částí", je vše živé, jsou fenomény přírodní přitažlivosti – mezi těžkými věcmi a středem zeměkoule, mezi lehkými věcmi a Měsícem, mezi vlhkými věcmi a kořeny rostlin – sexuální povahy a magie jen napodobuje milující přírodu, která je „všude čarodějkou".[99] Příroda poskytuje pro magické konání veškerý materiál a magie se stává čímsi umělým až

96 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 318, 328–330.

97 Tamt., str. 386.

98 Tamt.

99 Tamt., str. 384–386; Plótinos, *Enn.* IV,4,40, 43–44; B. P. Copenhaver, *Hermes Trismegistus, Proclus and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*, str. 86–88.

poté, co zasáhne člověk a nově uspořádá ony přirozené entity, které k výkonu magie zcela postačují.

Spiritus čili tělesný duch je „jakoby vábnička či zápalné dříví k tomu, aby se v kosmu spojila duše s tělem," píše Ficino, „a duše [světa] je také svého druhu zápalné dříví v [tělesném] duchu a těle světa". *Spiritus* poskytuje vábničku pro vyšší schopnosti tehdy, když příroda využije embrya, aby přitáhla *spiritus*, který pak přitáhne duši. Analogie duševní činnosti se zápalným dřívím (převzatá z Prokla) je složitější: pro tělo i pro tělesného ducha je duše tou silou, která je vytahuje k duchu (*mens*). Výkladovým vzorem tu je suché dříví (= tělo), nasáklé olejem (= *spiritus*) tak, aby bylo oporou horku a ohni (= duše), jenž je nositelem světla (= duch) – a termínu „zápalné dříví" zde Ficino užívá pro celou soustavu hořícího dřeva nasáklého olejem.[100] V jiné analogii je hořící olejnaté dříví nahrazeno sírou: sirné výpary stoupají podobně jako stoupající *spiritus*, dokud se nezažehnou přičiněním zápalné příčiny, která na ně působí shůry.[101]

Jednodušeji řečeno: „Kdykoli je nějaký druh látky nastaven nebeským tělesům, jako je skleněné zrcadlo nastaveno tvé tváři anebo stěna naproti tvému hlasu, je tato látka bezprostředně ovlivněna shůry velmi účinným konatelem."[102] Odrážení zrcadlového obrazu poskytuje snadno pochopitelný model pro okamžitý účinek, ke kterému dochází na dálku, podobně jako souhvězdí Lva okamžitě zapůsobí na lví léčebný přípravek. Přirovnání ke zvuku, který se odráží od stěny, nám ale připomíná problém, na který jsme narazili už u analogie s rezonující lyrou: zvuky vytvářejí hudbu, hudbu lze zpívat s doprovodem slov, která dávají smysl, a smysl se může obracet jedině k duši, vlastní nebo cizí. Ale o čí duši se zde jedná? Duši anděla, anebo duši démona?[103]

Při rozboru „schopnosti slov a písní získat pomoc z nebes" Ficino doporučuje seznámit se s účinky nebeských těles a pak je „začlenit

100 Tamt., str. 384; Proklos, *De sacrificio*, in: B. P. Copenhaver, *Hermes Trismegistus, Proclus and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*.

101 Tamt., str. 386.

102 Tamt., str. 388.

103 Viz výše, pozn. 50 a 90–91.

do významů našich slov".[104] Jednu část jeho lékařské magie očividně tvoří hvězdné písně obsahující smysluplná slova. Ve snaze určit význam této hudební terapie a dalších magických postupů předkládá Ficino žebříček (tab. 3) různých léčebných prostředků, materiálních i mentálních, a planet, se kterými jsou spjaty. Svoje schéma označuje jako „sedm úrovní, kde přitažlivá síla vychází z vyšších jsoucen k nižším", a hudbu klade spolu se Sluncem doprostřed.[105]

Kameny a kovy se spolu s Měsícem ocitají na nejnižším místě žebříčku. Jelikož jsou tak tvrdé, je obtížné proniknout k síle, která v nich je uložena, a pokud na sobě nesou obrazy, vyvstávají závažné morální otázky. Rostliny, zvířata, prášky, výpary a pachy na druhé a třetí rovině jsou užívány i běžnou medicínou a oproti Ficinovým magickým terapiím působí méně impozantně. Hlavní novinka nastupuje na čtvrté úrovni, zahrnující zvuky, hudbu a písně. Počínaje touto rovinou již léčebné prostředky nejsou hmotné povahy, a tematicky se proto vymykají dosahu III. knihy *De vita*. Sluneční terapie ze čtvrté úrovně jsou – stejně jako nižší léčební prostředky – hmotné povahy, jelikož vzduch jakožto médium, které je přenáší, je druhem hmoty či látky.[106]

Tab. 3. Planety a úrovně léčby

Úrovně	Léčebné prostředky	Planety
7.	inteligence	Saturn
6.	rozum	Jupiter
5.	obrazivost	Mars
4.	zvuky, hudba, zpěv	Slunce
3.	prášky, páry, vůně	Venuše
2.	rostliny, zvířata	Merkur
1.	nerosty, kovy	Měsíc

104 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 354–358; D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, str. 17; viz výše, pozn. 50.

105 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 354–356; D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, str. 15.

106 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 354–356.

„Sama látka zpěvu je mnohem ryzejší a podobnější nebesům než látka léků," píše Ficino, „neboť to je horký či teplý vzduch, který vlastně stále dýchá." Tato živá látka „dokonce i přenáší smysl, tak jako duch". Pokud je navíc zpěv „naplněn tělesným duchem a smyslem ... a odpovídá tomu nebo onomu nebeskému tělesu, má stejnou moc jako jakákoli jiná léčebná směs, vysílá sílu do pěvce a poté z této osoby do blízkého posluchače". Zpěv je vlastně jen „další *spiritus*", a podobně jako uhrančivý pohled, který vysílá výpary, aby uškodil své oběti, je tedy lékařsky vzato nakažlivý.[107] Podobná rizika se množí s každým dalším řádkem Ficinovy kapitoly o hvězdném zpěvu: hrozbou tu není jen uctívání démonů, ale také mimoděčný magický útok na nevinné nezúčastněné.

I když se tedy obavy, které Ficino vyslovuje v III. knize *De vita*, z valné části soustřeďují na talismany, je de facto magický zpěv – který ho zneklidňuje méně – větší hrozbou. Slova v písních představují – podobně jako slova na talismanech – morální léčku a past, neboť promlouvají k nepřizvaným a zlovolným myslím. U talismanů je ale málo pravděpodobné, že by volným přenosem ublížily druhým, zatímco u písní je situace opačná. Cokoli talismany obdrží shůry, je izolováno jejich hustou a tíživou hmotou, neskonale odlišnou od lehké a vzdušné látky písně, skrze kterou se mohou škodlivé síly snadno šířit od tělesného ducha pěvce k tělesnému duchu posluchače. „Úžasná moc v tělesném duchu, který vzrušeně zpívá", je tedy riskantnějším kouzlem: *fyzicky* je větší hrozbou pro ty, kdo píseň slyší, a *morálně* pro pěvce, zvláště pokud je jeho zpěv v harmonii s hudbou sfér.[108]

Hlasy sice má všech sedm planet, ale zpívat umí pouze Slunce, Merkur, Venuše a Jupiter. „Když tvé hraní a zpívání rezonuje tak jako to jejich, lze pozorovat, že ihned odpovídají," ujišťuje Ficino, „stejně přirozeně, jako se vibrace v odezvě rozezní z loutny anebo ozvěna od stěny."[109] Pokud jsou ale pěvci nebeského kvarteta planetární bohové, vyměňovat si s nimi hudební poselství bude hřích – zvláště pokud vezmeme v potaz Ficinovo konstatování, že magická komunikace probíhá

107 Tamt., 358–360.

108 Tamt., str. 360; viz výše, pozn. 50.

109 Tamt., str. 360; D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, str. 17–18; viz výše, pozn. 90–91.

jak mezi těly, tak mezi dušemi. A tím obtíže nekončí: harmonické síly, sesílané nebeskými dušemi, totiž někdy sestupují nepřímo, tedy prostřednictvím paprsků, ale někdy se od nebešťanů snesou i přímo „díky rozhodnutí svobodné vůle".[110] Pokud magie vyžaduje rozhodnutí shůry, může se tím do věci zapojit i vůle lidská a magie pak ztratí kamufláž čistě přírodního působení, nedotčeného vůlí.

„Mohu povolat duchy z nedohledných hlubin," chlubí se čaroděj – a cynik se zeptá: „Ale přijdou?"[111] Ať už se duchovní osoby dostaví anebo ne, mág, který je – záměrně či bez úmyslu – povolá, na sebe bere morální břemeno, pokud církev jeho poselství nepožehnala, jako tomu je, když se například kmotři při křtu zřeknou Satana anebo když kněz vymítá démony. Ficino se však domnívá, že může riziko hvězdného zpěvu odstranit anebo možná alespoň snížit, když planetární božstva sesadí na hodnost démonů. Ovšem démoni, kteří naslouchají Ficinovým písním, nejsou obvyklí nečistí duchové anebo padlí andělé křesťanské démonologie, bytosti vždy jen zlé. V řeckém náboženství a v novoplatonismu je démon (*daimón*) mocná bytost, která stojí níže než bohové, ale výše než lidé, a z principu není zlá. V theologických hierarchiích novoplatonismu se božstva a démoni objevují na mnoha různých úrovních. Ficino se zaměřuje na úrovně dostatečně nízké, takže již nejsou „naprosto odděleny od látky", ale přitom sdílejí životní náboj duše světa. Tito *kosmičtí* démoni jsou – na rozdíl od netělesných *hyperkosmických* bohů – vtělení a jejich těly jsou hvězdy a planety.[112]

Kosmičtí démoni vykazují u Ficina tři hlavní rysy: nejsou to bohové na výsostech, nejsou zlí a jejich těly jsou astrologická tělesa, jak je chápe astrologie. Jelikož novoplatonici rozmístili po úrovních svého složitého theologického systému mnoho různých Jupiterů, Merkurů a dalších Olympanů, bylo pro Ficina snadné využít tohoto náznaku

110 Tamt., str. 364, 368.

111 W. Shakespeare, *Jindřich IV.*, 1. část, III. jednání, 1. výjev, verše 53–55.

112 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 244, 388; Iamblichos, *De mysteriis*, 57,4–58,8; 271,10–12; G. Shaw, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, str. 89, 133–142, 150–161; srv. D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, str. 45–53.

a proměnit planetární božstva v nižší bytosti, démony.[113] Následně je navíc očistil od možné poskvrny s využitím korespondencí mezi ochranným či osobním démonem novoplatoniků, obtíženým astrologickými asociacemi, a strážným andělem křesťanů. Pán plodnosti v horoskopu jedince je avatárem tohoto ochranného démona. Přirozené nadání (*ingenium*), jak je odhalí horoskop, odpovídá jistému vnitřnímu božstvu (*genius*). „Každému člověku, který se narodí," prohlašuje Ficino, „jeho vlastní hvězda přidělila zvláštního démona a životního strážce."[114]

Ficino také uvádí, že v látce přírodních objektů, jichž mág využívá, se může už předem vyskytovat nižší démon kosmického typu, démon *vzdušný*. Kdyby byl vzdušný démon čistě neosobní silou (na způsob magického paprsku) anebo typem látky (jako je *spiritus*), zbavil by se Ficino významného zdroje morálních a theologických námitek. Stačí si ale vzpomenout na dobře známý příklad: „vzdušný duch" ze Shakespearovy *Bouře* není ani neosobní, ani čistou látkou. „Díky. – Kde vězíš, Arieli? Ke mně!" praví Prospero a objeví se Ariel: „Jak na mě pomyslíš, jsem ti hned k službám."[115]

Právě démonské mysli, která by lpěla na lidských myšlenkách a touhách, se Ficino potřebuje vyhnout. To je důvodem, proč v magických objektech vidí zapuštěnu „přirozenou božskou sílu". Danou představu přisuzuje Hermu Trismegistovi, nicméně příslušný poukaz k hermetickému *Asklépiovi* se objevuje ve stejné pasáži, kde „Iamblichos odsuzuje Egypťany" za uctívání démonů: týž Iamblichos, který Ficinovi slouží jako hlavní pramen pro nauku o kosmických

113 Michael Allen podal objasnění celé řady případů, kdy Ficino využívá rozvětvené systémy novoplatonické theologie pro filosofické účely; zvláště viz M. J. B. Allen, *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*; a týž, *The Platonism of Marsilio Ficino: A Study of his „Phaedrus" Commentary, its Sources and its Genesis*; také R. Lamberton, *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Readings and the Growth of the Epic Tradition*; L. Brisson, *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*.

114 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 370; Iamblichos, *De mysteriis*, 278,15–284,10.

115 W. Shakespeare, *Bouře*, IV. jednání, 1. výjev, verše 164–165 [citováno v překl. M. Hilského].

a hyperkosmických démonech.[116] Na základě Iamblichových spisů měl mít Ficino jasno ve dvou věcech: za prvé, nižší démoni i vyšší bohové jsou osoby obdařené duší i duchem, nikoli pouhé trpné síly anebo zvláštní druhy hmoty, a za druhé, magie přirozených objektů vždy stojí ve službách božských osob.[117] Ani labyrint platónské theologie nakonec Ficinovi neposkytl žádnou skrýš.

Snad právě proto představuje jeho filosofická nauka o magii prvotřídní přehlídku vytáček a obezřetných úkroků. V III. knize *De vita* lze sice najít i několik sebevědomých prohlášení, ale mnohem četnější tu jsou varování a projevy váhání.[118] Ficino nám málokdy řekne, co si o magii *sám myslí*, jasně a zřetelně. Tónem oficiálního stanoviska ale zní následující prohlášení o talismanech:

> „Bylo by podle mne bezpečnější svěřit se spíše lékům než obrazům a myslím, že argumenty, které jsem udal, pokud jde o nebeskou moc obrazů, jsou spíše platné u léků než u figur. Pokud totiž obrazy mají jistou moc, pak je pravděpodobné, že ji vlastní přirozeně, působením látky tak a tak připravené, a nikoli že ji získaly až nyní působením figury, … [tedy] že jí nabyly díky zahřívání, které vyvolává kutí, a nikoli z vyrytí figury. Pokud kutí a zahřívání probíhá harmonicky, v souladu s nebeskou harmonií, která do dané látky kdysi vlila její sílu, je tím ona síla vybuzena a posílena. … Možná je tedy síla skrytá v látce vyvolána na povrch pouze jakýmsi kutím a zahříváním – samozřejmě pokud je ta pravá chvíle. Využití nebeského okamžiku nepochybně napomáhá při míšení léků. Pokud ale někdo chce využít kovů a kamenů, je nejlepší je pouze kout a zahřívat bez vytváření figury. Jednak mám totiž podezření, že figury jsou bezcenné, a především bychom neměli unáhleně připustit ani stín modloslužebnictví."[119]

116 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 388; Iamblichos, *De mysteriis*, 32,8–33,11.

117 B. P. Copenhaver, *Iamblichus, Synesius and the Chaldaean Oracles in Marsilio Ficino's* De vita libri tres*: Hermetic Magic or Neoplatonic Magic?*

118 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 248, 276–280, 354, 362–368.

119 Tamt., str. 342; D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, str. 53.

Ficinův konečný závěr je obezřetný a konvenční: „Nikdy se nepokoušej o nic, co náboženství zakazuje."[120]

Rizika svého projektu si přitom uvědomoval daleko dřív, než se pustil do psaní III. knihy. V roce 1477 – tedy před vznikem pojednání o moru a I. knihy *De vita* – sepsal traktát proti prognostické astrologii.[121] Když začala III. kniha *De vita* kolovat po Florencii, bedlivě sledoval, kdy a kde se vynoří neodbytné otázky. Představuje medicína a astrologie vhodné povolání pro kněze? Neohrožuje astrologie svobodnou vůli? Jak mohou být nebesa prodchnuta životem, pokud je pantheismus hereze? Závažným zločinem proti náboženství je zcela nepochybně ono uctívání démonů, o kterém svědčí magická zobrazení pohanských božstev.[122] Jedním způsobem, jak se kritice vyhnout, bylo odpovědět inkvizitorům hravě a sarkasticky. Když ale útoky nabyly na síle, navrhl svým ochráncům přímočařejší postup, typický rétorický úskok badatele: „Řekněte jim, že Marsilio ve skutečnosti žádnou magii ani obrazy sám neschvaluje, pouze je popisuje při interpretaci Plótina."[123]

Ficino ale velmi dobře věděl, že *De vita* je i přes všechno učené filosofování zároveň sbírkou receptů a lékařských rad. Pokud se budou lékaři a pacienti jeho radami řídit, nese zodpovědnost za případnou tělesnou a morální újmu. Proto se při popisu jednoho milostného talismanu, který připomíná jistý obraz ze zavrhované *Picatrix*, zmiňuje o „mnoha podrobných poznatcích o hvězdách a slovech, která tu nehodlám opakovat, neboť mým tématem není zaklínání, nýbrž medicína".[124] Tímto výrokem Ficino rýsuje nezvykle ostrou hranici mezi medicínou a magií a dává najevo, že si jasně uvědomuje etickou závažnost poskytovaných návodů. Způsob, jakým se Ficino vyrovnal s morálním břemenem magie, ale nebyl stejně přesvědčivý jako jeho filosofie přírody a metafyzika. *De vita* ve zvoleném rámci novoplatónského aristotelismu nabízí úspěšný filosofický výklad

120 Tamt., str. 280.

121 M. J. B. Allen, *Ficino*, str. 354.

122 M. Ficino, *Three Books on Life*, str. 380, 394.

123 Tamt., str. 396.

124 Tamt., str. 354; D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, str. 25, 30.

účinnosti magie (tab. 2) – což možná vysvětluje, proč se kniha po následujících sto padesát let objevovala ve stále nových vydáních. Magie zde ovšem zašla příliš daleko a z domény přírodních entit neustále překračovala do sféry osobních duchů. Ficinovi četní čtenáři se sice mohli nechat přesvědčit, že jeho magie skutečně účinkuje, ale nenašli tu žádný dobrý důvod, proč považovat magii za něco, co je pro věřící křesťany *dobré*.

IX
MIKULÁŠ KUSÁNSKÝ A NOVOVĚKÁ FILOSOFIE

Dermot Moran

„U bran nového věku"

Mikuláš Kusánský (Niklas Krebs řečený Cusanus, 1401–1464), jeden z nejoriginálnějších a nejvíce tvůrčích myslitelů 15. století,[1] byl komentátory prohlášen za „posledního velkého filosofa zmírajícího středověku" (Alexandre Koyré), za „přechodového myslitele" mezi středověkým a novověkým světem (Frederick Copleston)[2] a za autora stojícího „u bran nového věku" (Rudolf Haubst).[3] Je to osamělá postava a postrádá skutečné následovníky, i když měl jistý vliv na Koperníka, Keplera či Bruna a mírně z něj čerpal i Descartes. Jistý zájem o Kusánského projevili reprezentanti německého idealismu, avšak hlavní oživení zájmu o jeho myšlenky podnítil novokantovský

[1] Všude, kde to je možné, odkazujeme k jeho dílům ve vydání heidelberské Akademie. K dispozici již je více než dvacet svazků, z toho několik svazků kázání (jichž celkem napsal více než tři sta). Biografické materiály také vycházejí v ediční řadě *Acta Cusana*, řízené heidelberskou Akademií a vydávané od roku 1976 hamburským nakladatelstvím Meiner. V Německu je aktivní Cusanus Gesellschaft, ve Spojených státech působí American Cusanus Society, která vydává informační bulletin. Celkový přehled nedávno nabídli C. M. Bellito – T. M. Izbicki – G. Christianson (vyd.), *Introducing Nicholas of Cusa: A Guide to a Renaissance Man*.

[2] F. Copleston, *History of Philosophy*, III, str. 231.

[3] R. Haubst, *Nikolaus von Kues: „Pförtner der neuen Zeit"*, str. 6.