

**HERMEETTISTEN *CORPUS HERMETI-*  
*CUMIN* JA *ASCLEPIUKSEN* VAIKUTUS  
MARSILIO FICINON IHMISKESKEI-  
SEEN AJATTELUUN**

Lauri Ockenström  
Yleisen historian pro gradu -tutkielma  
Historian ja etnologian laitos  
Jyväskylän yliopisto  
Tammikuu 2007

## JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

<b>Tiedekunta – Faculty</b> Humanistinen	<b>Laitos – Department</b> Historian ja etnologian laitos
<b>Tekijä – Author</b> Ockenström, <u>Lauri</u> Kristian	
<b>Työn nimi – Title</b> Hermeettisten <i>Corpus hermeticumin</i> ja <i>Asclepiuksen</i> vaikutus Marsilio Ficinon ihmiskeskeiseen ajatteluun	
<b>Oppiaine – Subject</b> Yleinen historia	<b>Työn laji – Level</b> Pro gradu -työ
<b>Aika – Month and year</b> Tammikuu 2007	<b>Sivumäärä – Number of pages</b> 166
<p><b>Tiivistelmä – Abstract</b></p> <p>Firenzeläinen humanisti ja uusplatonisti Marsilio Ficino (1433-99) tunnetaan Platonin töiden kääntäjänä ja ihmiskeskeistä ajattelua kehittäneenä filosofina. Monet ovat liittäneet Ficinon ajattelun uuden ajan alussa tapahtuneeseen maailmankuvan murrokseen, mutta hänen ihmiskeskeisen ajattelunsa lähteitä ei ole aiemmin tutkittu systemaattisesti. Tässä työssä tutkittiin, ovatko hermeettiseen kirjallisuuteen kuuluvat tekstikokoelmat <i>Corpus hermeticum</i> ja <i>Asclepius</i> voineet olla yksi Ficinon ihmiskeskeisen ajattelun lähde. Hermeettistä kirjallisuutta pidettiin 1600-luvulle saakka myyttisen, Mooseksen aikalaisena pidetyn Hermes Trismegistoksen kirjoittamana. Todellisuudessa nämä alun perin kreikankieliset tekstit ovat syntyneet hellenistisessä Egyptissä pääosin ajanlaskumme kolmen ensimmäisen vuosisadan aikana monien tuntemattomien kirjoittajien toimesta. Ne sisältävät gnostilais- ja uusplatonilaisvaikutteista uskonnollis-filosofista aineistoa, joka pohjautuu varhaisempaan egyptiläiseen ajatteluun. Renessanssin aikana tekstejä pidettiin äärimmäisen vanhoina ja niitä arvostettiin suuresti. Ficino tunsu entuudestaan latinankielisen <i>Asclepiuksen</i> ja käänsi <i>Corpus hermeticumin</i> 1462-3 tuoden teoksen läntisen yleisön tietoisuuteen. Hermes Trismegistosta pidettiin muinaisen teologian (<i>prisca theologia</i>) aloittajana, ja hermeettisiä tekstejä kohtaan tunnettiin 1400-1500-luvuilla suurta kiinnostusta. Osaltaan niiden maagis-viritteinen vaikutus on yhdistetty tieteen vallankumouksen syntyyn.</p> <p>Tämän tutkimuksen pohjalta näyttää selvältä, että Ficinon ihmiskeskeisen ajattelun yhteyden hermeettisiin teksteihin ovat vahvoja ja syvällisiä. Yhteydet ovat runsaita, ja ne ovat sekä kielellisiä että sisällöllisiä. Ficino vaikuttaa vetoavan Hermes Trismegistoksen nimen auktoriteettiin erityisesti aina ihmiskeskeisen ajattelunsa yhteydessä. Ficino loi renessanssin vahvimman ihmisen autonomian ideaalin, eikä se olisi ollut mahdollista ilman hermeettisten tekstien tarjoamaa esikuvaa, mallia ja rohkaisua. Lisäksi on mahdollista, että hermeettiset tekstit ovat vaikuttaneet länsimaisen ihmiskuvan kehitykseen sen kaikissa vaiheissa antiikista 1500-luvulle saakka, ja että Ficinon vaikutuksesta uuden ajan maailmankuva perustuu osaltaan muinaisen Egyptin irrationaaliseen hermeettiseen traditioon.</p>	
<b>Asiasanat – Keywords</b> uusplatonismi, renessanssi, humanismi, Ficino, Marsilio, Pico della Mirandola, Manetti, Lactantius, Hermes Trismegistos, hermeettinen, okkultismi, Medici, prisca theologia, 1400-luku, maailmankuva, antroposentrismi, homo faber, ihmiskeskeinen ajattelu	
<b>Säilytyspaikka – Depository</b> Historian ja etnologian laitos / historia	
<b>Muita tietoja – Additional information</b>	

## JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

<b>Tiedekunta – Faculty</b> Faculty of Humanities	<b>Laitos – Department</b> Department of History and Ethnology
<b>Tekijä – Author</b> Ockenström, Lauri Kristian	
<b>Työn nimi – Title</b> The Influence of Hermetic <i>Corpus Hermeticum</i> and <i>Asclepius</i> on Marsilio Ficino's Anthropocentric Thought	
<b>Oppiaine – Subject</b> General History	<b>Työn laji – Level</b> Thesis (MA)
<b>Aika – Month and year</b> January 2007	<b>Sivumäärä – Number of pages</b> 166
<p><b>Tiivistelmä – Abstract</b></p> <p>The Florentine neoplatonist and humanist Marsilio Ficino (1433-99) is known for his translations of Plato's works and his far-reaching ideal of human autonomy, also called anthropocentric philosophy. However, the sources he possibly used in forming his human philosophy haven't yet been scientifically examined. Therefore in this work I studied the relationship between Ficino's anthropocentric thought and its one possible source, hermetic writings known to Ficino.</p> <p>The hermetic writings are a collection of texts written in Greek in Hellenistic Egypt during the first three centuries A.D. Until 17<sup>th</sup> century they were wrongly attributed to Hermes Trismegistus, a mythical character identified with Egyptian Theuth. He was thought to be a contemporary of Moses representing ancient, divine wisdom. Ficino knew two hermetic collections: the Latin <i>Asclepius</i> already known in Western Europe in Middle Ages, and so called <i>Corpus Hermeticum</i>, arrived in Florence in early 1460's. The corpus was translated by Ficino from Greek to Latin and had an enormous success in the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries.</p> <p>The results of this research are as follows: there are strong and evident hermetic elements in Marsilio Ficino's anthropocentric philosophy. This deep indebtedness is easily proved on the grounds of a textual analysis which was made between hermetic sources known to Ficino and certain paragraphs in Ficino's writings containing anthropocentric material. It seems to be obvious that Hermes Trismegistus was a great author to Ficino. He for example invokes the name of Hermes especially when he needs support for his anthropocentric thoughts; in that context Hermes is even the most cited author in his own writings.</p> <p>In Ficino's philosophical masterpiece, <i>Theologia Platonica</i>, there are two famous paragraphs which are usually cited by those scholars who have studied Ficino's anthropocentric thinking or his ideal of human autonomy. The first one contains Ficino's classical praise of the Soul (<i>Th. Pl.</i> 3, 2, 6), while the other (13, 3, 1-4) praises human arts, the human faculties and the divinity of human race. In both cases Ficino's indebtedness to hermetic sources is obvious and doubtless, although there can be other sources, for example Giannozzo Manetti. Both of the passages have a hermetic model, and obviously the 6<sup>th</sup> and 8<sup>th</sup> book of the <i>Asclepius</i> had been the most important sources. My final conclusion is that without hermetic models and the support of the name of Trismegistus Ficino couldn't have created that far-reaching and optimistic vision of human faculties in the material world.</p> <p>All earlier scholars have constricted the hermetic influence on Ficino purely to his magical and occult thinking, but it seems that the hermetic influence has been much wider. Michael Allen, for example, made a mistake when he argued that the impact of the <i>Corpus Hermeticum</i> upon Ficino's thought was early and limited. Unlike Allen claims, it seems obvious that Ficino was and remained a committed Hermetist throughout his career.</p>	
<b>Asiasanat – Keywords</b> Ficino, Marsilio, Hermes Trismegistus, Hermetic, Hermetism, <i>Corpus Hermeticum</i> , <i>Asclepius</i> , Pico, Manetti, Lactantius, Renaissance, humanism, Florence, Medici, human autonomy, anthropocentric, anthropocentricism, neoplatonism, 15 <sup>th</sup> century, arts, magic, <i>prisca theologia</i>	
<b>Säilytyspaikka – Depository</b> Department of History and Ethnology / History	
<b>Muita tietoja – Additional information</b>	

1	JOHDANTO .....	1
1.1	Tutkimusaihe ja ongelmakentän määrittelyä .....	1
1.2	Tutkimuskysymykset ja avainkäsitteet .....	4
1.3	Lähteet ja lähestymistavat .....	8
2	FICINON ELÄMÄ JA TEOKSET .....	10
2.1	Lähteet ja niihin liittyvät ongelmat .....	10
2.2	Perinteinen näkemys Ficinin elämästä ja akatemiasta .....	13
2.3	Myyttien murtaminen .....	21
2.4	Ficinin kirjallinen tuotanto vaiheineen .....	27
2.4.1	Nuoruudentuotanto .....	28
2.4.2	1460-luku: Platon-käännökset ja kommentaarit .....	30
2.4.3	<i>Theologia Platonica</i> & 1470-luku .....	30
2.4.4	1480- ja 90-luvut & <i>De vita</i> .....	31
2.5	<i>De amore</i> : Pitojen kommentaari ja tutkielma rakkaudesta .....	32
2.6	<i>Theologia Platonica</i> .....	35
2.7	<i>De vita</i> .....	37
3	FICINON AJATTELU 1400-LUVUN FIRENZEN ILMIÖNÄ .....	39
3.1	Firenzen 1400-luku aatehistoriallisena ympäristönä .....	39
3.2	Ficinin metodit ja tulkinnalliset ongelmat .....	41
3.3	Uusplatonismin vaiheet; Ficinin ajattelu ja avainkäsitteet .....	47
3.4	Okkultistiset alat uusplatonismin kontekstissa .....	51
4	<i>DIGNITAS HOMINIS</i> -FILOSOFIAN ESIVAIHEET, SYNTY JA KEHITYS .....	54
4.1	Myöhäisantiikin ja keskiajan käsityksiä ihmisen arvokkuudesta .....	54
4.2	Humanistien <i>Dignitas hominis</i> -kirjallisuusgenre .....	58
4.3	Ficinin antroposentrinen filosofia ja arvioita sen vaikutuksesta .....	63
5	<i>PRISCA THEOLOGIA</i> -AJATTELU .....	67
5.1	Perusajatus ja keskeiset tekstit .....	67
5.2	Kehitysvaiheet .....	72
5.3	Prisci Theologi -ketjut Ficinin ajattelussa .....	75
6	HERMEETTINEN KIRJALLISUUS - <i>HERMETICA</i> .....	78
6.1	Yleismäärittely ja tekstien syntyhistoria .....	78
6.2	Hermeettisen kirjallisuuden lajit .....	81
6.3	Hermes Trismegistos -myytin syntyminen ja tekstien maineen vahvistuminen antiikin aikana .....	83
6.4	Hermeettiset kirjoitukset keskiajalla lännessä .....	85
6.5	Hermeettiset kirjoitukset renessanssissa ja uudella ajalla .....	87
6.6	Corpus Hermeticum ja Asclepius .....	89
6.6.1	Historia 1500-luvulle saakka .....	89
6.6.2	Optimistinen ja pessimistinen <i>gnosis</i> .....	91
6.6.3	Rakenne ja ideologinen alkuperä .....	92
6.6.4	Sisällölliset pääteemat Yatesin mukaan ja Ficinin kommentaari .....	94
7	HERMEETTISEN KIRJALLISUUDEN VAIKUTUS FICINOON AIEMMAN TUTKIMUKSEN VALOSSA .....	97
7.1	Yleinen johdattelu .....	97
7.2	Walker: magian lähde .....	98
7.3	Yates: magia ja uskonnollinen synkretismi .....	100
7.4	Allen: Hermes Egyptin muinaisen viisauden edustajana .....	101
7.5	Osterhus: kristinuskon ja platonismin liitto ja ihmisen heroismi .....	103

8	CORPUS HERMETICUMIN JA ASCLEPIUKSEN VAIKUTUS FICINON	
	IHMISKESKEISEEN AJATTELUUN .....	106
8.1	Ficinin viittauksen Hermes Trismegistokseen .....	106
8.2	Ficinin ihmiskeskeiseen ajatteluun sisältyvät teemat .....	109
8.3	Ihmissielun potentia: sielun kyvyt, sielun liike ja taivaiden mittaaminen.....	112
8.4	Ihminen Jumalan kuvana: Jumalan kaltaisuus ja imitointi .....	119
8.5	Maaailman hallinta: ihminen Jumalana maan päällä .....	124
8.6	Ihmisen taidot.....	128
8.7	Hermeettinen magia maailman hallinnan välineenä .....	133
8.8	Asclepius Ficinin sielun ylistyksen esikuvana? .....	138
9	POHDINTAA & JATKOTUTKIMUKSEN AIHEITA.....	141
9.1	Vastauksia tutkimuskysymyksiin.....	141
9.2	Ficinin ja optimistisen gnosoksen liitto .....	144
9.3	Ficinin muut lähteet ja hermeettisen kirjallisuuden vaikutus edeltävään traditioon .....	147
9.4	Miksi renessanssi jumaloi ihmistä? .....	150
9.5	Jatkotutkimuksen aiheita.....	153
10	YHTEENVETO .....	154
	LÄHTEET JA KIRJALLISUUS .....	160

# 1 JOHDANTO

## 1.1 Tutkimusaihe ja ongelmakentän määrittelyä

Firenzäläisen uusplatonistisen filosofin ja humanistin Marsilio Ficinon (1433-1499) elämänsä muistetaan parhaiten kahdesta syystä. Ensimmäinen on Platonin teosten ja myöhäisantiikin uusplatonististen tekstien kääntäminen latinaksi ja tätä kautta platonistisen tradition välittäminen läntisen maailman saataville. Toisena syynä pidetään hänen ihmiskeskeistä filosofiaansa, jossa ihminen asetettiin maailman keskipisteeksi Jumalan sijaan. Tämä ajattelu liittyi humanistien piirissä syntyneeseen *dignitas hominis* -kirjallisuusgenreen, joka sananmukaisesti käsitteli ihmisen arvokkuutta. Monien arvioiden mukaan Ficino esitti 1400-luvun kauaskantoisimman näkemyksen ihmisen autonomiasta ja kyvyistä vaikuttaen näin osaltaan keskiaikaisen ajattelutapojen murtumiseen, ihmisen ja luonnon suhteen uuteen määrittelyyn ja modernin maailmankuvan syntyyn. Asiaa on kuitenkin tutkittu niukasti: Ficinon ihmiskeskeisen ajattelun jälkivaikutusta on käsitelty aiheen tärkeyteen nähden vähän, ja siitä on tehty vain muutama tutkimus – Ficinon (ja renessanssifilosofian ylipäätään) todellinen merkitys modernin maailmankuvan syntyprosessissa on vielä kirkastamatta. Vielä suuremman hämärän peitossa ovat Ficinon ihmiskeskeisen ajattelun lähteet, juuret, innoittajat ja vaikuttimet: asiasta ei ole tehty vielä ainuttakaan tieteellisyyden mitat täyttävää tutkimusta. Tämän työn kunnianhimoinen tavoite on jonkinlaisena valontuojana selvittää yhtä Ficinon mahdollisiin lähteisiin liittyvää osa-aluetta ja piirtää näin ensimmäiset viivat tutkimuskartan valkoiselle alueelle.

Ihmisen arvokkuuteen liittyvä filosofinen ajattelu on yksi niitä keskeisimpiä tekijöitä joiden vuoksi renessanssia on Burckhardtista alkaen pidetty individualismin, ihmiskeskeisyyden ja modernin maailmankuvan syntymisen aikakautena. 1900-luvun alkupuolen optimistisissa tulkinnoissa korostettiin renessanssin uutta näkemystä, jossa ihminen asetettiin maailman-kaikkeuden keskukseen vastakohtana keskiajan jumalkeskeiselle ja uskonnolliselle maailmankuvulle. Tätä tulkintaa kannattivat esimerkiksi renessanssin tutkimuksen klassikot Paul Oskar Kristeller ja Eugenio Garin, joka näki 1400-luvun *dignitas hominis* -filosofiassa vahvan uskon ”ihmisen valtakuntaan”, *regnum hominis*, jossa ihminen on ottanut Jumalan paikan

maailman hallitsijana.<sup>1</sup> Asiaa koskevaan tutkimukseen on kuitenkin liittynyt aina vahvaa asenteellisuutta ja vauhtisokeutta, koska samat arvot, joita pidettiin renessanssin synnyttäjinä, vaikuttivat akateemisessa maailmassa joissain tapauksissa 1900-luvulle saakka. Vasta 1900-luvun jälkipuoliskolla myös renessanssin ihmiskeskeistä filosofiaa on alettu tutkia tarkemmin ja objektiivisemmin. Ja kuten yleensä, on päädytty kannattamaan pikemminkin jatkumoa kuin murrosta: Monet keskiaikaiset instituutiot ja asenteet jatkoivat elämäänsä melko muuttumattomina vielä 1400- ja 1500-luvuilla, ja se ”antiikki”, joka ”löydettiin uudelleen”, oli etupäässä keskiajan ja arabien suodattama otos myöhäisantiikista. Nykytutkimukselle ominaisen trendin mukaisesti renessanssiin perinteisesti liitettyjä innovaatioita ja uudistuksia vähätelläänkin sillä perusteella, että niiden kaikkien esikuvien ja juurten katsotaan löytyvän keskiajan kulttuurista.

Nykyiset näkemykset lienevät oikeassa sen suhteen, että aiemmin renessanssin valoisia puolia ja muutosten suuruutta on todennäköisesti ylikorostettu ja liioiteltu. Renessanssin ylikorostus liittyy lähinnä kulttuurihistoriaan, mutta esimerkiksi filosofian historian osalta etenkin 1400-luku on edelleen aliarvostettu ja tutkimaton osa-alue. Eugenio Garin, renessanssihumanismin suuri puolestapuhuja, valitti tästä epäkohdasta jo vuosikymmeniä sitten ihmetellen niitä näkökantoja, joiden mukaan 1400- ja 1500-luvut voisi jopa hypätä kokonaan yli filosofian historiassa. Garin katsoo tämän vihamielisyyden olevan kostoisku siitä, että humanismi halveksi skolastiikkaa, joka taas on filosofian tutkijoille perinteisesti rakas ja läheinen alue.<sup>2</sup> Oli Garin tämän suhteen oikeassa tai ei, pidetään nykyään melko selvänä, ettei 1600-lukua edeltänyttä ajattelua ole tutkittu tarpeeksi. Esimerkiksi Mikko Yrjönsuuren mukaan uuden ajan aloittanut murros sijoitettiin pitkään mm. kuvataiteissa 1300-luvulle, mutta filosofian historiassa vasta 1600-luvulle, koska aiemmista vuosisadoista ei tiedetty tarpeeksi tutkimuksen puutteen vuoksi. Nykytutkimus on kuitenkin onnistunut sijoittamaan useiden 1600-luvulle ominaisina pidettyjen ideoiden juuret 1300-luvulle.<sup>3</sup> Tämäkin on kuitenkin esimerkki filosofiantutkijan skolastiikkaa kohtaan tuntemasta lukkarinrakkaudesta, joka edelleen sivuuttaa 1400-luvun humanistien merkityksen.

Ajatus Ficinin ja hermeettisten tekstien välisten suhteiden tutkimisesta lähti liikkeelle, kun silmäilin keväällä 2005 Firenzen yliopiston kirjastossa tuoretta käännöstä *Corpus hermeticu-*

---

<sup>1</sup> Trinkaus 1970, 173-174.

<sup>2</sup> Garin 1994, 9-10.

<sup>3</sup> Yrjönsuuri 1999, 140.

*mista*, hermeettisten tekstien kokoelmasta. Olin aiemmin tehnyt seminaaritöitä Ficinin ihmiskeskeisestä filosofiasta, ja havaitsin monien siihen kuuluneiden ajatusten esiintyvän hyvin samankaltaisessa muodossa myös hermeettisen tekstikorpuksen sivuilla. Aiempien töiden johdosta tiesin Ficinin kääntäneen kyseisen kokoelman kreikasta latinaksi, mutta olin jättänyt teoksen käytännössä huomiotta, koska keskeiset Ficino-tutkijat, joiden teoksia käytin – Kristeller, Allen ja Trinkaus – sivuuttivat myös säännönmukaisesti hermeettiset tekstit eivätkä nähneet niiden ja Ficinin filosofisen ajattelun välillä minkäänlaisia yhteyksiä. Otettuani asiaa tarkemmin selvää havaitsin, ettei Ficinin ihmiskeskeisen ajattelun ja hermeettisen tradition yhteyksiä ole tähän mennessä tutkittu kunnollisesti. Ficinin seuraajan Giovanni Pico della Mirandolan<sup>4</sup> ihmisen arvokkuutta käsittelevän tutkielman (*De dignitate hominis*, ”Ihmisen arvokkuudesta”) yhteydet hermeettiseen kirjallisuuteen on yleisesti tunnustettu, ja myös 1500-luvun kuuluisista hermeettisestä perinteestä vahvoja vaikutteita saaneista nimistä – Cornelius Agrippasta, Paracelsuksesta ja Giordano Brunosta – on kirjoitettu kohtalaisesti, mutta Ficinin ja hänen edeltäjiensä ihmiskeskeisen ajattelun yhteydet hermeettiseen kirjallisuuteen ovat kokonaan selvittämättä. Ficinin osuuden selvittäminen on keskeinen askel tässä tutkimuksessa, koska Ficino välitti hermeettisen tradition Picolle ja 1500-luvun hermeetikoille, ja nimenomaan hän loi 1400-luvun kauaskantoisimman kuvauksen ihmisen arvokkuudesta ja autonomiasta. Näiden alustavien tutkimusten pohjalta hedelmällisten tutkimuskysymysten muodostamisesta tuli lopulta helppo tehtävä.

Mutta miksi hermeettisten tekstien osuutta Ficinin ajatteluun on ignoroitu? Osittain vastaus liittyy lukkiutuneeseen paradigmaan: Viime vuosisadan alkupuolella Giuseppe Saitta ja Paul Oskar Kristeller, myöhemmin Charles Trinkaus ja Michael Allen, ovat tutkineet Ficinoa laajasti ja syvällisesti, ja he kaikki ovat jättäneet hermeettiset tekstit käytännössä kokonaan käsittelyn ulkopuolelle. Daniel P. Walker ja Frances Yates kirjoittivat 1950- ja 1960-luvuilla Ficinin ja hermeettisten tekstien suhteesta, mutta heidän käsittelynsä rajoittui astrologiaan ja magiaan eikä ulottunut Ficinin muun ajattelun puolelle. Nämä arvovaltaiset nimet synnyttivät sen vahvan ja edelleen sitkeästi elävän käsityksen, ettei hermeettisillä teksteillä ole osuutta Ficinin filosofiseen ajatteluun. Toinen syy voi olla itse hermeettisten tekstien alhainen arvostus ja niihin liittyvä epäluuloisuus. 1400- ja 1500-luvuilla niitä pidettiin Mooseksen aikaan eläneen myyttisen jumalhahmon, Hermes Trismegistoksen<sup>5</sup> kirjoittamina ja arvostettiin siksi

<sup>4</sup> Giovanni Pico della Mirandola (1463-1492), maineikas humanisti ja Ficinin lähipiiriläinen.

<sup>5</sup> Alkuperäiseltä egyptiläiseltä nimeltään Theuth, latinaksi Mercurius Trismegistus. Tässä työssä käytetään kreikkalaisita muotoa Hermes Trismegistos.



korkealle. 1600-luvulla tekstit osoitettiin ”vain” myöhäisantiikkisiksi ja ajan myötä niiden arvostus laski pohjalukemiin. Akateeminen maailma hyljeksi niitä täydellisesti muutaman sadan vuoden ajan, kunnes 1900-luvulla julkaistiin muutamia uusia editioita, käännöksiä ja tutkimuksia. Kokonaisuudessaan hermeettisiä tekstejä on edelleen tutkittu hyvin vähän, niistä tiedetään niukasti ja niitä kohtaan tunnetaan ennakkoluuloja, joita eivät lainkaan hälvennä tutkimuskirjallisuuden mukana leviävät vääristyneet ja virheelliset käsitykset. Tämä ongelma ei koske pelkästään Ficinon suhdetta hermeettiseen traditioon, vaan on paljon yleisempi: Hermeettinen ajattelu on perinteisesti yhdistetty magiaan ja okkultismiin, eikä se ole näin ollen sopinut siihen aatehistorialliseen kuvaan, jossa renessanssi on nähty klassismin ja modernin ajattelun synnyn aikakautena. Toisaalta taas filosofian historiassa hermeettinen traditio, magia ja okkultismi on toisinaan yhdistetty juuri uudenlaisen maailmankuvan syntyyn, sillä niiden avulla ihmisen katsottiin voivan hallita luonnon tuntemattomia voimia ja ylittävän luonnon saavutukset. Tämä taas vaikutti siihen ideologiseen muutokseen, jossa luonto ja ympäristö alettiin mieltää entistä selvemmin ihmisen toiminnan kohteiksi, ja ihmiselämälle hyödyllisen tiedon hankinta kohosi hyväksytyksi ja tärkeäksi tavoitteeksi.<sup>6</sup> Tätäkään teemaa ei ole etenkään 1400-luvun osalta tutkittu laaja-alaisesti ja systemaattisesti, joten hermeettisen tradition ja siihen niveltyneiden ilmiöiden todellinen merkitys modernin maailman synnyssä on vielä valtaosin paljastamatta.

Nykyinen keskiaikabuumi määrittää jatkuvasti uudelleen suhdettamme keskiaikaan, mutta osittain saman prosessin osana myös käsitykset renessanssista ovat jatkuvan uudelleenarvioinnin kohteena. Renessanssin paradigma elää jatkuvasti, ja sen suhdetta antiikkiin, keskiaikaan ja myöhempisiin aikoihin kirjoitetaan uudelleen. Jossain määrin renessanssi on jäänyt keskiajan jalkoihin, ja tietoa tarvitaan lisää: etenkin 1400-luvun ajattelun ja aatehistorian merkitys kaipaa uusia näkemyksiä. Tämä työ pyrkii pureutumaan tuntemattomaan aiheeseen ja osaltaan tuottamaan uutta tietoa, jonka avulla tuolle ristiriitaiselle aikakaudelle löydetään oikeat mittasuhteet historiallisena ilmiönä.

## 1.2 Tutkimuskysymykset ja avainkäsitteet

Tämän työn yleinen lähtökohta on seuraava kysymys: Millainen vaikutus hermeettisiin teksteihin kuuluvilla *Corpus hermeticumilla* ja *Asclepiuksella* on ollut Marsilio Ficinon ihmiskes-

<sup>6</sup> mm. Mikkeli 1999, 168. Joutsivuo & Mikkeli 2000, 87.

keiseen ajatteluun? Kysymys voidaan paloitella sarjaksi tarkempia osakysymyksiä. Ennen varsinaisen uuden tutkimustyön aloittamista oli etsittävä vastaukset myös seuraaviin kysymyksiin:

- Missä määrin Ficinon ja hermetismin välisiä yhteyksiä on tähän mennessä tutkittu? Minkälaisia vastauksia on löydetty? Mihin mahdolliset yhteydet liittyvät?
- Onko aiempi tutkimus löytänyt yhteyksiä Ficinon ihmiskeskeisen ajattelun ja hermeettisen kirjallisuuden väliltä? Jos on, niin missä määrin ja minkä laatuista?

Näitä kysymyksiä tutkitaan luvussa 7. Varsinaista tutkimusta pohjustaviin kysymyksiin voidaan lukea myös seuraavat:

- Mitä on Marsilio Ficinon ihmiskeskeinen ajattelu? Millä tavoin se ilmenee? Kuinka sitä voisi luokitella ja luonnehtia?
- Minkälaista ihmiskeskeistä ajattelua tukevaa aineistoa *Corpus hermeticumista* ja *Asclepiuksesta* löytyy?

Näitä aiheita käsitellään luvuissa 4 ja 6, osin myös 8. luvussa. Itse päätutkimuksen kysymykset ovat:

- Onko mainittujen hermeettisten tekstien ja Ficinon ihmiskeskeisen ajattelun välillä sisältöön tai muotoon liittyviä yhteyksiä?
- Jos on, minkälaisia nämä yhteydet ovat? Kuinka paljon niitä esiintyy?
- Minkälaisissa yhteyksissä mahdolliset vaikutukset ja yhteydet esiintyvät? Liittyvätkö ne mahdollisesti tiettyihin sisältöihin enemmän kuin toisiin?
- Mikä on kokonaisuudessaan ollut hermeettisten tekstien vaikutus Ficinon ihmiskeskeisen ajattelun sisältöön? Onko Ficino velkaa hermeettiselle traditiolle ja jos on, kuinka paljon?

Näitä pääkysymyksiä tutkitaan luvussa 8, ja tuloksia analysoidaan lisää kappaleessa 9.

Tämä tutkimus liittyy renessanssin ja humanismin kontekstiin ja käsittelee mm. ihmisen arvokkuuden teemaa ja hermeettistä kirjallisuutta. Edelliset käsitteet ovat moniselitteisiä ja kiistanalaisia, jälkimmäiset tuntemattomia, joten on syytä uhrata hetki niiden määrittelylle. *Re-*

*nessanssi*<sup>7</sup> on perinteisesti määritelty antiikin kulttuurin uudelleensyntymiseksi. Aikakauden<sup>8</sup> keston arviot ovat vaihdelleet kahdestakymmenestä vuodesta yli neljänsataan, ja toisaalta joidenkin auktoerien mukaan koko renessanssia ei ole ollut edes olemassa. Hans Baronin mukaan renessanssissa on kyse taiteilijoiden ja humanistien uudesta suhteesta antiikkiin; suhdetta määritteli ”klassismi”, joka kuitenkin poikkesi antiikin klassisuudesta<sup>9</sup>. Eugenio Garin taas näkee antiikin ja ihmisen löytämisen renessanssin keskeisimpänä ilmiönä<sup>10</sup>. Käytökelpoisimpana pidän kuitenkin Kristellerin seuraavaa määritelmää: Renessanssi on aikakausi, joka itse ymmärsi itsensä kirjallisten alojen ja oppineisuuden uudelleensyntymänä ja sijoittuu Euroopan historiassa karkeasti vuosien 1300 ja 1600 välille<sup>11</sup>. Kristeller tiedostaa tämänkin määritelmän rajallisuuden ja ongelmat, mutta tässä työssä tyydytään tähän renessanssin määritelmään.

Renessanssiakin vaikeampi tehtävä on *humanism*in käsitteen määrittely. Nykyisessä nykykielten käytössä sillä tarkoitetaan suhtautumista, joka korostaa inhimillisiä ja ”humaaneja” arvoja, tai tieteenaloja, jotka kuuluvat nykyajan yliopistojen humanistisiin tiedekuntiin. Renessanssin humanismi oli alun perin aivan jotain muuta. Nimi juontuu yliopistojen ja muiden opinahjojen *studia humanitatis*<sup>12</sup> -opintokokonaisuudesta, johon kuuluivat grammatiikka, retoriikka, runousoppi, historia ja moraalifilosofia, joiden opetus perustui kreikkalaisten ja latinalaisten auktoerien lukemiseen.<sup>13</sup> Humanismi ei kuitenkaan yleisen näkemyksen mukaan ollut sidoksissa yliopistoihin kuten skolastinen filosofia, eikä se liioin ollut yhtenäinen liike: kyse oli useista itsenäisesti toimineista oppineista, joiden toiminta keskittyi kirjalliseen aktiivisuuteen ja edellä mainittuihin ”humanistisiin” aloihin.

Humanismin intomielisen puolustajan Eugenio Garinin mukaan 1400-luvun humanismi oli vaikutusvaltainen, syvälinen ja uudistava voima, joka mursi aristotelismin ylivalan ja avasi silmät uusille ratkaisuille. Sen sisältöön, jota *studia humanitatis* dominoi, kuului alkuperäislähteiden ja kielellisen tarkkuuden korostus.<sup>14</sup> Garin ei problematisoi käsitteen sisältöä, mutta Kristeller sen sijaan tekee niin. Hänen mukaansa 1400-luvun humanismi oli riippuvainen *stu-*

<sup>7</sup> Ransk. & Engl. renaissance, it. rinascimento, ”uudelleensyntyminen”.

<sup>8</sup> Huomautettakoon siitä tosiseikasta että nykyinen aikakausijako ei ole sellainen tieteellinen malli joka kuvaisi menneisyyden todellisuutta todenmukaisesti. Silti se on yhä vallitseva paradigma.

<sup>9</sup> Baron 1966, 3-4.

<sup>10</sup> Garin 1994, 22.

<sup>11</sup> Kristeller 1990, 2.

<sup>12</sup> lat. *studia*, ”opinnot”, *humanitas* ”sivistys”, ”oppineisuus”, ”ihmisyyys”

<sup>13</sup> Kristeller 1990, 3.

<sup>14</sup> Garin 1994, 10, 13-14.

*dia humanitatis* -instituutiosta, jolle hän näkee kolme keskiaikaista edeltäjää: retoriikan harrastus, latinan kieliopin opiskelu ja Bysantin kautta levinnyt kreikankielen taito ja kreikkalaiset käsikirjoitukset. Näiden pohjalta humanismi kehittyi oppineiden keskuudessa suuntaan, joka painotti latinan ja kreikan kielten ensisijaisuutta, kielellistä tyyliä ja alkuperäisiä käsikirjoituksia. Humanismille oli luonteenomaista uusien klassisten lähteiden etsintä ja käyttöönotto, uudet metodit historiassa ja filologiassa, esseet, tutkielmat ja dialogit sekä pyrkimys eleganttiin kieleen. Esimerkiksi ihmisen arvokkuuden teemaa pohdittiin juuri humanistien traktaateissa. Kristeller kuitenkin huomauttaa, ettei humanismi käsitä kaikkea renessanssin kulttuuri- tai sivistyselämää, vaan on pikemminkin vain yksi osa sitä monien muiden ilmiöiden joukossa. *Studia humanitatis* -alojen ulkopuolelle jäivät teologia, oikeustiede, lääketiede, matematiikka, astronomia, astrologia, alkemia, logiikka, luonnonfilosofia, metafysiikka, kansankielinen kirjallisuus, kaikki visuaaliset taiteet ja musiikki, ja näillä kaikilla oppialoilla oli oma perinteensä ja omat asiantuntijansa.<sup>15</sup> Tätä humanismin rajoittamista *studia humanitatis* -aloihin voisi nimittää humanismin suppeaksi tai eksklusiiviseksi määritelmäksi. Muissa yhteyksissä humanismi on ymmärretty laajemminkin, ja jotkut kirjoittajat ovat lukeneet sumeilematta kaiken renessanssin sivistystoiminnan humanismin piiriin. Kristellerin suppea määritelmä on kuitenkin perusteltu ja tarkka ja siten käyttökelpoinen.

Tässä vaiheessa voidaan kysyä, missä määrin Marsilio Ficino oli humanisti? Termin suppeassa merkityksessä Ficino ei ollut humanisti kuin osittain. Hänen käännöstyönsä kreikasta latinaan uusien käsikirjoituslöytöjen pohjalta on filologisen humanistin työtä perustavimmillaan, mutta omissa töissään hän ei käsitellyt *studia humanitatis* -genren aiheita, lähes kaikkea mahdollista muuta kylläkin: luonnonfilosofiaa, metafysiikkaa, astrologiaa, astronomiaa, teologiaa, lääketiedettä, jopa magiaa. Lisäksi hän harrasti itse musiikkia ja arvosti kuvataiteita sekä muita ihmisen praktisia taitoja. Pääosin Ficino toimi siis humanististen ydinalueiden ulkopuolella – esimerkiksi moraalifilosofiasta tai kansalaishyveistä, humanisteille yleisistä aiheista, hän ei juuri kirjoittanut. Humanistisen perinteen latvavesillä hän seilasi kuitenkin paitsi käännöstyössään, myös kirjoittaessaan dialogi-muotoisen kommentaari Platonin *Pidoista* ja liittäessään itsensä humanistien *dignitas hominis* -traditioon käsittelemällä ihmisen arvokkuuden teemaa. Humanismin laajempaa määritelmää sovellettaessa Ficinon kaikki toiminta on ollut humanistista. Esimerkiksi Eugenio Garin tuntuu laskevan kaiken Ficinon kirjallisen toiminnan humanismin pariin, mukaan lukien platonistisen metafysiikan ja astrologian<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Kristeller 1990, 4-5, 25-26.

<sup>16</sup> Garin 1994, 127-128.

Ihmisen arvokkuus oli yksi keskeisiä 1400-humanistien käsittelemiä teemoja. Käsite on peräisin tutkielmien otsikoista, joissa sanapari *dignitas hominis* (ihmisen arvokkuus) esiintyi usein aina Petrarcasta alkaen. *Dignitas hominis* -traditiolla tai kirjallisuusgenrellä tarkoitetaan humanistien tutkielmien ketjua, jossa otetaan kantaa ihmisen jumalallisuuteen tai korkeaan asemaan luotujen keskuudessa. Ficino liittyy itsensä tähän ketjuun kommentoimalla aihetta laajalti *Theologia Platonica* -teoksessaan, jossa hän myös hahmottelee ihmiskeskeisen ajattelunsa peruslinjat. Ficinon *dignitas hominis* -ajattelusta on käytetty muutamaakin erilaista nimitystä: Charles Trinkaus puhuu ihmisen autonomian ideaalista Ficinon filosofiassa, David Lea puolestaan antroposentrisestä filosofiasta tai antroposentrismistä. Tässä työssä pyrin käyttämään johdonmukaisesti termiä ihmiskeskeinen ajattelu tai filosofia.

Selitystä kaivannevat myös termit hermeettinen ja hermeettinen kirjallisuus. Kaikkien taustalla on kreikankielinen nimi Hermes Trismegistos. Tämannimisen myyttisen hahmon uskottiin eläneen Egyptissä Mooseksen aikoihin ja kirjoittaneen nimeään kantaneet nk. hermeettiset tekstit, jotka todellisuudessa sisältävät tuntemattomien tekijöiden myöhäisantiikkista uskonnollis-filosofista kirjallisuutta. Myös näiden termien käyttö on ollut hapuilevaa. Otavan sivistyssanakirja antaa termille ”hermeettinen”<sup>17</sup> seuraavan määritelmän: ”aiemmin alkemiaa koskeva, myöhemmin ilmatiivis, suljettu”. Kielitoimiston sanakirja antaa puolestaan vain merkityksen ”ilmatiivis”. Tässä työssä käytetään termin alkuperäistä merkitystä, jonka voisi määrittellä seuraavasti: Hermes Trismegistoksen nimiin luetun kirjallisuuden sisältämät suuntaukset ja ajattelutavat sekä niihin liittynyt historiallinen traditio. Hermeettisellä kirjallisuudella puolestaan tarkoitetaan kaikkea sitä pääosin Egyptissä syntynyttä kirjallisuutta, jota myöhäisantiikkista renessanssiin asti pidettiin Hermes Trismegistoksen kirjoittamana. Alun perin hermeettiset tekstit kirjoitettiin kreikaksi. Viittaus alkemiaan johtuu siitä, että keskiajalla hermeettinen traditio yhdistettiin vahvasti okkultistisiin tieteenaloihin, mm. juuri magiaan ja alkemiaan.

### 1.3 Lähteet ja lähestymistavat

Tämä työ rakentuu ennen kaikkea alkuperäislähteiden varaan. Olen pyrkinyt käyttämään alkukielisiä, tekstikriittisiä ja tieteellisiä editioita alkuperäislähteistäni aina kun se on ollut mah-

---

<sup>17</sup> Lat. *hermeticus*.

dollista. Kaikki oleelliset tekstit ovat olleet myös saatavillani tässä muodossa, mikä on mahdollistanut myös tarkan tekstilähtöisen vertailun eri teoksien välillä. Apuna olen käyttänyt luonnollisesti moderneja käännöksiä ja mahdollisimman monipuolista otetta tutkimuskirjallisuudesta.

Hermeettisten päälähteiden *Asclepiuksen*<sup>18</sup> ja *Corpus hermeticum* osalta olen käyttänyt A. D. Nockin editiota vuodelta 1945. Se on edelleen tuorein moderni tekstikriittinen editio näistä hermeettisistä teksteistä. Mukana on A.-J. Festugièren ranskankielinen käännös, jonka ohella olen käyttänyt Brian Copenhaverin englanninkielistä<sup>19</sup> käännöstä vuodelta 1992. Teokset on lisäksi käännetty saksaksi. Kaikki Marsilio Ficinon teokset löytyvät taas kootusta tekstikorpuksesta *Opera omnia*, josta olen käyttänyt Baselissa 1576 painetun edition näköispainosta. Kokoelmaa sisältää myös Ficinon latinaksi kääntämän *Corpus hermeticum* ja editoiman *Asclepiuksen*. Lisäksi olen hyödyntänyt moderneja editioita seuraavasti: Ficinon pääteoksesta *Theologia Platonica* olen käyttänyt James Hankinsin ja William Bowenin uunituoretta editiota, jossa on mukana Michael Allenin ja John Wardenin englantilainen käännös. Tukena on ollut Michele Schiavonen editio ja italiantielinen käännös; teos on käännetty myös ranskaksi. Michael Allenin editiota ja käännöstä olen käyttänyt myös Platonin *Fileboksen* kommentaarista. Magiaa käsittelevä *De vita* -teos on puolestaan ollut käytössäni Albano Biondin ja Giuliano Pisanin editiona ja italialaisena käännöksenä. Teoksesta on lisäksi olemassa Charles Boerin englanninkielinen käännös, joka kuitenkin kärsii huolimattomuudesta ja pahoista käännösvirheistä. Ficinon merkittävä nuoruudentyö, Platonin *Pitojen* kommentaari, joka tunnetaan parehaiten nimellä *De amore*, oli käytössäni Ficinon omakätisenä kansankielisenä käännöksenä *El libro dell'amore*, josta Sandra Niccoli on tehnyt modernin edition.

Tämän työn on tarkoitus olla rajattu tutkimus, jonka pohjana on yksi selkeästi määritelty tutkimusongelma. Kulttuurihistoriallista taustaa ja muita oheisilmiöitä on kuitenkin käsitelty siinä määrin kuin olen katsonut sen tarpeelliseksi itse päätutkimuskysymyksen ymmärtämisen kannalta. Lähtökohtani on siis enemmän internaalinen, ja se keskittyy tarkastelemaan eri tekstien välisiä sisäisiä suhteita. Myös tämän ylittävää pohdintaa harrastetaan jonkin verran, mutta

<sup>18</sup> *Asclepius* on säilynyt jälkimaailmalle vain latinan- ja koptinkielisenä, joten modernit käännökset on tehty latinasta. Kreikankielinen alkuteksti on kadonnut.

<sup>19</sup> *Corpus Hermeticumista* on julkaistu vuonna 2000 uusi englanninkielinen käännös teoksessa *The Way of Hermes*. Käännös poikkeaa paljon Festugièren ja Copenhaverin käännöksistä, jotka tuntuvat seuraavan tarkemmin alkutekstiä.

laajempi ja yleinen pohdinta joka ottaisi huomioon koko kulttuurikontekstin ja kaikki tutkimuskohteisiin vaikuttaneet aiemmat traditiot, jää myöhempiin töihin.

Hakiessani vastauksia keskeisiin tutkimuskysymyksiin olen etsinyt sekä sisällöllisiä että kielellisiä yhtäläisyyksiä hermeettisten tekstien ja Ficinon teosten välillä. Tässä tarkoituksessa tein kattavan sisällöllisen ja kielellisen kartoituksen ensin *Asclepiuksesta* ja *Corpus hermeticumista*, jonka jälkeen kävin läpi Ficinon keskeisen tuotannon etsien ihmiskeskeisen ajattelun suhteen yhteisiä piirteitä. Kielellisellä puolella tutkin, hyödyntäkö Ficino omassa latinankielisessä filosofisessa retoriikassaan latinankielisestä *Asclepiuksesta* tai hänen itsensä latinaksi kääntämästä *Corpus hermeticumista* tuttua sanastoa. Tämän katson olevan perusteltua siksi, että samankaltaisen sanaston, sanontojen ja ilmaisuiden käyttö voisi paljastaa suorat vaikutussuhteet muulloinkin kuin suorien lainausten kohdalla.

Tutkimuskysymyksen mukaisesti tässä työssä tutkitaan yhtä lähdevaihtoehtoa niille Ficinon ajatuksille, joita on pidetty renessanssin ihmiskeskeisen ajattelun huippukohtana ja joiden on katsottu vaikuttaneen uusien ajattelutapojen syntyyn. Jos se mitä Ficinon ajatusten jälkivaikutuksesta on sanottu pitää paikkansa, voimme olla tässä paitsi renessanssin ja reformaation, myös teollisen vallankumouksen, imperialismien ja teknologisen edistysuskon synty lähteillä. Teema liittyy siis maailmankuvan, ihmiskäsityksen ja ajattelutapojen murrokseen uuden ajan kynnyksellä, ja työn voi näin ollen lukea osaksi sekä filosofian historiaa, aatehistoriaa että mentaliteettien historiaa. Tässä valossa nähtynä aihepiiri on myös erinomaisen tärkeä, ja onkin ihmeteltävää kuinka vähän sekä Ficinon että muiden samanlaisia ajatuksia esittäneiden aikalaisten – 1400-luvun italialaisten humanistien – lähteitä ja jälkivaikutusta *dignitas hominis* -ajattelun suhteen on tutkittu.

## **2 FICINON ELÄMÄ JA TEOKSET**

### **2.1 Lähteet ja niihin liittyvät ongelmat**

Kirjallisuudessa Ficinon elämästä on perinteisesti esitetty melko yhtenäinen ja harmoninen kuva: hän eteni opinnoissa nopeasti, perehtyi platonismiin ja perusti Cosimo de' Medicin

aloitteesta Firenzen platonisen akatemian 1462/3 toimien sen johdossa kuolemaansa saakka. Ficinosta on tavanomaisesti luotu valoisa kuva kulttuurisena johtohahmona, joka dominoi Firenzen sivistyselämää ja kirjeenvaihtonsa kautta ulotti vaikutuksensa muualle Italiaan ja Eurooppaan. Keskeinen asema hänen elämäntyössään on akatemialla, jonka mallina oli Platonin *Akademia* antiikin Ateenassa: perinteisen tulkinnan mukaan Ficinon akatemiassa harjoitettiin opetusta, tutkimusta ja kääntämistä sekä pidettiin sivistystä henkiviä symposiumeja. Ficinon opinahjosta puhuttaessa termiä ”akatemia” käytetäänkin yleensä sanan perinteisessä merkityksessä, joka antaa ymmärtää että kyseessä oli vakiintunein struktuurein ja toimintamallein varustettu korkeatasoinen sivistyksellinen instituutio.

Tämä perinteisen kuvan keskeisimpiä välittäjiä 1900-luvulla ovat olleet Ficino-tutkimuksen klassikot Giuseppe Saitta ja Paul Oskar Kristeller. Heidän esityksensä ovat keskenään yhteensopivat ja pohjautuvat osittain A. Della Torren teokseen *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*<sup>20</sup>, jota Saitta kiittelee runsaasta ja monipuolisesta materiaalista<sup>21</sup>. Kyseessä on edelleenkin laajin, joskin nykytiedon valossa auttamatta vanhentunut kokonaisesitys Ficinon elämästä. Sekä Saitta että Kristeller tiedostivat kuitenkin jossain määrin Ficinon biografisiin tietoihin liittyvät ongelmat, jotka voidaan tiivistää kahteen ydinkohtaan: 1) Kaikki muiden tekemät Ficinosta kirjoitetut biografiat ovat syntyneet hänen kuolemansa jälkeen, useimmat 1600-1700-luvuilla. 2) Monet keskeiset Ficinon elämää koskevat tiedot ovat peräisin hänen omista teoksistaan, eikä niihin ole aina suhtauduttu riittävän kriittisesti. Näitä asioita on syytä käsitellä tarkemmin.

Ensimmäinen Ficinon elämää käsitellyt teos oli Giovanni Corsin vuonna 1506 kirjoitettu elämäkerta *Marsilii Ficinii vita*<sup>22</sup>. Saittan mukaan seuraava Ficinon elämää käsittelevä merkityksellinen kokonaisesitys, Piero Caponsacchin *Sommario della vita Marsilio Ficino*, ilmestyi 1604 ja sitä seuraavat 1700-luvulla<sup>23</sup>, joten Corsin esitys nousee korkeaan arvoon ainoana varsinaisena aikalaisesityksenä Ficinon elämästä. Corsin Ficino-biografiaan liittyy kuitenkin monia ongelmia: Se on ensinnäkin kirjoitettu jo 7 vuotta Ficinon kuoleman ja yli 40 vuotta oletetun akatemian perustamisen jälkeen. Toisekseen, vaikka Corsi tunsikin monia Ficinon seuraajia ja ystäviä kuten Rucellain ja Ricasolien maineikkaat perheet, ei hän itse ollut koskaan

<sup>20</sup> Firenze 1902. Ei saatavilla Suomessa.

<sup>21</sup> Saitta 1954, I, n. 2.

<sup>22</sup> Koko nimeltään *Commentarius de Platonicae philosophiae post renatas literas apud Italos instauratione sive Marsilii Ficinii vita Auctore Ioanne Corsio*.

<sup>23</sup> Saitta 1954 I, n. 2.



Ficinon oppilas eikä tuntenut tätä henkilökohtaisesti. Kaikki hänen esittämänsä tieto on siis jo suodatettua tietoa ja väistämättä osin kuulopuhetta. Teos on arvokas aikalaisdokumenttina, mutta se on epäluotettava esim. teosten ajoitusten suhteen, joissa Corsi erehtyy usein. Jotkut Corsin väitteistä saavat tukea Ficinon omista teoksista, kuten väite siitä että Cosimo valitsi hänet tulevan akatemian johtoon jo nuorena poikana, mutta tällaisia tietoja eivät vahvista mitkään muut lähteet, ja Corsin on saattanut hyvinkin poimia tiedot juuri Ficinolta. Jotkut asiat ovat taas epäilyttäviä, kuten Ficinon mainittu vierailu Bolognaan, josta ei ole myöskään muuta riippumatonta tietoa.<sup>24</sup> Esimerkiksi Saittan mukaan käsitys Ficinon opiskelusta Bolognassa on ilman muuta virhe<sup>25</sup>.

Corsi näyttää tunteneen Ficinon teokset lähinnä pintapuolisesti. Hänen tiedetään seuranneen erästä vuoden 1493 erheellistä listaa, johon hänen ajoitusvirheensä perustuvat. Corsin epäilyttävin lausunto koskee kirjeitä, joiden autenttisuutta hän epäilee. Epäilyn syistä ei ole tietoa, mutta joidenkin arvioiden mukaan ne ovat voineet olla poliittisia. Joka tapauksessa Ficinon kirjeet painettiin vielä hänen elinaikanaan Venetsiassa 1495, eikä kukaan muu Corsia lukuun ottamatta ole koskaan kyseenalaistanut niiden aitoutta.<sup>26</sup> Luotettavuusongelmien ohella Corsin teos on hyvin suppea: sen englanninkielinen käännös, joka on liitetty Ficinon kirjeiden 2. kirjan käännöksen yhteyteen, mahtuu neljäntoista sivuun. Antiikin ja renessanssin historiankirjoituksen ihanteiden mukaisesti Corsi ei toimi lähdekriittisesti vaan pyrkii detaljeilla höystetyn juhlallisen ja ylistävän tarinan ja luonnekuvan luomiseen. Mitkään muut lähteet (lukuun ottamatta joitain Ficinon omia kirjoituksia) eivät vahvista Corsin sinällään mielenkiintoisia tarinoita, joten kaikkeen hänen esittämänsä informaation on suhtauduttava varauksellisesti.

Toinen keskeinen lähde Ficinon elämään ovat hänen omat teoksensa: tällaisia ovat erityisesti hänen lukuisat kirjeensä ja sekä omiin teoksiin että käännöksiin laaditut esipuheet, joissa Ficino usein valottaa kunkin teoksen syntyhistoriaa. Hänellä on tapana painottaa etenkin pitkäkestoisia ja läheisiä suhteitaan Medicien perheeseen ja Cosimo de' Medicin varhaista innostusta Platonian kohtaan. Esimerkiksi kaikki platonisen akatemian syntyä ja kehitystä koskevat tiedot ovat peräisin Ficinon omista teoksista. Onkin mahdollista että Ficino on halunnut kirjoitustensa välityksellä tietoisesti vaikuttaa siihen kuvaan joka hänestä jälkipolville jää ja luonut itsestään myyttiä totuutta värittämällä. Tämä epäily ei kuitenkaan ollut hiipinyt Kristelle-

<sup>24</sup> "Introductory Note to Corsi's 'Life of Marsilio Ficino'" 1981, 133.

<sup>25</sup> Saitta 1954, 2.

<sup>26</sup> "Introductory Note to Corsi's 'Life of Marsilio Ficino'" 1981, 133-134.

rin, Saittan ja heitä seuranneen sukupolven mieliin. Luotettavuusongelmista huolimatta Ficinin elämäntarina on perinteisesti rakentunut näiden lähteiden varaan ja toistettu kritiikittömästi sellaisenaan Saittasta ja Kristelleristä lähtien. Viime vuosikymmenten uudemmat tutkimukset ovat kuitenkin tuoneet esiin uutta tietoa Ficinin elämästä. Seuraavaksi on syytä tarkastella ensin perinteisempää visiota siirtyen sitten uudempaan aineistoon.

## 2.2 Perinteinen näkemys Ficinin elämästä ja akatemiasta

Lähteiden mukaan Marsilio Ficino syntyi Figlinessä 19.10.1433. Kyseinen Figlinen pikkukaupunki, sijaitsee Arnon laaksossa muutamia kymmeniä kilometrejä Firenzestä itään ja kuului jo tuolloin Firenzen valtiolliseen alaisuuteen. Näin olleen lähteet kutsuvat Ficinoa syntyperäiseksi firenzeläiseksi, vaikka hän viettikin poikaikänsä kaupungin muurien ulkopuolella. Marsilion isä oli nimeltään Diotifeci (tai Diotifece) s’Agnolo di Giusto, jossain määrin mainetta hankkinut lääkäri, äiti puolestaan Alessandra di Nannoccio di Montevarchi. Nimi Ficino on diminutiivi isä Diotifecin nimestä ja esiintyy joissain dokumenteissa myös muodossa Fecino, latinankielisessä asussaan taas Ficinus. Ficinin isä mainitaan lähteissä Cosimo de’ Medicin henkilöäkinä, mutta siitä ei ole tietoa milloin kyseinen työsuhte alkoi. Marsilio oli vanhempiansa esikoinen, jolle siunaantui lukuisia nuorempia sisaruksia. Erään kirjeen peruutella tiedämme Marsililiolla olleen 1455 viisi elossaolevaa veljeä ja yksi sisko. Hänen suhteensa perheenjäseniin, etenkin äitiin, pysyivät aina hyvin läheisinä.<sup>27</sup>

Kaikkien lähteiden käyttämän fraasin mukaisesti Ficinin nuoruudesta ja alkeiskoulutuksesta tiedetään äärimmäisen vähän. Saitta arvelee hänen saaneen alkeisopetuksensa Figlinessä ”vähemmän ammattitaitoisilta opettajilta”<sup>28</sup>. Jaloa sankarimyyttiä luovan elämäkerran kirjoittaja Corsin mukaan heikkolahjaiset opettajat johtuivat perheen niukoista oloista, joihin oli syynä Diotifeci-isän pyyteettömyys – tämä kun ei välittänyt ottaa palkkioita tekemästään työstä.<sup>29</sup> Myöhemmin nuoruudessaan hän kuitenkin pääsi tutustumaan ”laajasti humanistisiin oppiloihin”, mikä johti tuttavuuteen Firenzeä hallinneen Cosimo de’ Medicin kanssa<sup>30</sup>. Kristeller arvelee Ficinin opiskelleen Figlinen alkeiskoulun jälkeen grammatiikkaa jossain Firenzen

<sup>27</sup> Saitta 1954, 1, 18; Kristeller 1943, 16.

<sup>28</sup> Saitta 1954, 1.

<sup>29</sup> “‘The Life of Marsilio Ficino’ by Giovanni Corsi” 1981, 136.

<sup>30</sup> “‘The Life of Marsilio Ficino’ by Giovanni Corsi” 1981, 137.

julkisista opinahjoista tai luostarikouluista<sup>31</sup>, mikä kuului tavanomaiseen koulupojan curriculumiin. Saittan mukaan Ficinon opinnot Firenzessä katkesivat välillä, ja vuosina 1449-51 hän suoritti grammatiikan opintonsa loppuun Pisassa. 1451 hän palasi Firenzeen ja siirtyi kaupungin yliopistoon.<sup>32</sup> Corsin kertoman tarinan mukaan Ficino olisi joutunut isänsä vaatimuksesta opiskelemaan jonkin aikaa myös Bolognassa, missä hän olisi lukenut mm. aristotelismia<sup>33</sup>. Tarinalla ei kuitenkaan liene pienintäkään todellisuuspohjaa.

Ficinon ensimmäinen filosofianopettaja oli Nicolò di Jacopo Tignosi da Foligno, lääketieteen, logiikan ja peripateettisen filosofian opettaja Firenzen yliopistossa. Tignosi oli kohtalaisen tunnettu opettaja, jonka tiedetään saaneen osakseen ylistystä jopa Poggio Bracciolinilta, joka Firenzen kansleri ja kuuluisa vanhemman polven humanisti. Tignosi kirjoitti monia teoksia, mm. kommentaarin Aristoteleen *De animasta*. Saittan mukaan Tignosi ei kuitenkaan jättänyt Ficinon sieluun mitään syvää merkkiä, ehkä osin siksi että tämä näki Aristoteleen ja Platonin yhteensovittamisen ajanhukaksi, kun Ficino oli taas alkanut kiinnostua palavasti platonismista.<sup>34</sup> Myöhemmin 1450-luvulla Ficino alkoi opiskella kreikkaa Francesco da Castiglionen<sup>35</sup> johdolla edistyen tässä nopeasti<sup>36</sup>. Kristellerin mukaan kreikanopiskelun aloittaminen olisi tapahtunut 1456, samana vuonna jolloin Ficino kirjoitti ensimmäiset filosofiset tutkielmasa<sup>37</sup>. Jo vähän ajan kuluttua hän saattoi kääntää Orfeuksen ja Homeroksen nimissä kulkeneet hymnit, Prokloksen hymnit, *Theogonian* ja *Argonautikan*. Nämä käännökset olivat lähinnä harjoituksia ja valmistautumista suurempaan käännöstyöhön, Platonin kääntämiseen latinaksi, jonka hän aloitti 1462.<sup>38</sup>

Ficinon koulutus 1440- ja 1450-luvuilla on todennäköisesti seurannut melko tyypillistä tuon ajan sivistyneistön poikien curriculumia, joka pohjautui keskiaikaiseen *artes liberales* -kaanoniin uusilla humanistisilla painotuksilla maustettuna. Sekä edistyneemmässä grammatikassa että yliopisto-opetuksessa luettiin yleisimpänä opiskelumuotona latinankielistä kirjallisuutta, sekä antiikin auktoreita että keskiajan skolastikkoja. Roomalaiset klassikot kuten Ver-

<sup>31</sup> Kristeller 1943, 16.

<sup>32</sup> Saitta 1954, 1. Yliopisto tunnettiin nimellä Studio Fiorentino, lat. *Studium*.

<sup>33</sup> “‘The Life of Marsilio Ficino’ by Giovanni Corsi”. 1981, 138.

<sup>34</sup> Saitta 1954, 1-2.

<sup>35</sup> Giovanni Corsin mukaan Ficinon opettaja oli Platina. (“‘The Life of Marsilio Ficino’ by Giovanni Corsi” 1981, 138.) Platinan tiedetään oleskelleen Firenzessä 1457-62, mutta mitään muita todisteita hänen ja Ficinon suhteesta ei ole. (“Notes on Corsi’s ‘Life of Marsilio Ficino’”. 1981, 150, n. 7.)

<sup>36</sup> Saitta 1954, 2.

<sup>37</sup> Kristeller 1943, 16.

<sup>38</sup> Saitta 1954, 3.

gilius ja Cicero sekä latinaksi käännetty Aristoteles mahtuivat tässä järjestelmässä hyvin samalle lukupöydälle kirkkoisien sekä Tuomas Akvinolaisen ja muiden skolastiikan suurten nimien kanssa. 1450-luvun Firenzessä osattiin samalla jo arvostaa myös kaupungin ”omia” klassikoita kuten Dantea ja humanismin kantaisää Petrarcaa. Ficinon onkin täytynyt saada kouluvuosaan laaja tuntuma tuolloin tunnettuun antiikin ja keskiajan merkittävään kirjallisuuteen niin filosofian kuin kaunokirjallisuudenkin saralla. Opinnoissaan Ficino noudatti pitkälti opettajien suosittelemaa kirjallisuutta, mutta ilmeisesti hän pyrki omatoimisesti saamaan käsiinsä myös muita tekstejä. Erityisesti hän hamusi latinankielistä platonistista kirjallisuutta: Corsin mukaan nuori Marsilio luki Ciceroa, Macrobiusta, Apuleiusta, Boethiusta, Augustinusta, Calcidiusta sekä ”monia muita”<sup>39</sup>. Saitta lisää tähän listaan vielä mm. Dionysios Pseudo-Areopagitan ja Avicennan. Eräässä sisaruksille osoitetussa kirjeessä elokuulta 1455 käy ilmi Ficinon vahva uusplatonistinen sympatia<sup>40</sup> – skolastisen pohjakoulutukseen vahvasta aristoteelisesta vireestä huolimatta Ficino vaikuttaa jo varhain löytäneen kotinsa platonistisen filosofian piiristä.

Ficinon ja Cosimo de’ Medicin suhteen varhaisvaiheet muodostavat problemaattisen tapauksen. Ficinon isä oli Cosimon henkilökohtainen lääkäri, mutta lähteet eivät paljasta milloin hän olisi aloittanut tässä työssä. Corsi kertoo miten Firenzen konsiilin aikana (1438-39) kreikkalaisen filosofi Plethonin esiintyminen ja luennointi sytyttivät Cosimossa poltteen Platonin filosofiaa kohtaan. Muutamia vuosia myöhemmin Cosimo toteutti mielihalunsa nuoren Ficinon kautta – tällä Corsi arvatenkin viittaa akatemian perustamiseen. Tämän jälkeen Ficino lähetettiin Corsin kertomuksessa Bolognaan – retkelle jota meidän tietämyksemme valossa ei ollutkaan – mistä palattuaan hänen isänsä esitteli hänet Cosimolle, joka ihastui oitis lahjakkaaseen nuorukaiseen. Cosimolta saamansa rohkaisun jälkeen Ficino ryhtyi nyt, ”26-vuotiaana” (1459), perehtymään Platoniin täysin siemauksin ja opiskelemaan kreikkaa. Hie man myöhemmin hän käänsi Cosimon aloitteesta Hermes Trismegistoksen teoksen (1463); tähän tarkoitukseen Cosimo lahjoitti hänelle Villa Careggin kaupungin lähistöltä sekä kaupunkitalon. Lisäksi hän antoi Platonin ja Plotinoksen kreikankielisiä teoksia. Ficino käänsi Platonin tuotannon viidessä vuodessa (1463-68).<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> ”The Life of Marsilio Ficino’ by Giovanni Corsi”. 1981, 137.

<sup>40</sup> Saitta 1954, 18.

<sup>41</sup> ”The Life of Marsilio Ficino’ by Giovanni Corsi”. 1981, 137-139.

Corsin kertomus sisältää ajoituksen kannalta lukuisia ongelmia, sillä hän ei mainitse vuosilukuja missään vaiheessa. Meillä on tarinaan muutama kiinne kohta: Firenzen konsiili pidettiin 1438-39 ja Ficino täytti 26 vuonna 1459. Näiden väliin jää 20 vuoden ajanjakso, jonka kuluessa Ficino olisi tavannut Cosimon ja luonut suhteen tähän. Tarinan mukaan Cosimo kohtasi Ficinon ”muutamia vuosia” konsiilin jälkeen, mikä viittaisi 1440-lukuun, jolloin Ficino on ollut vasta teinipoika. Toisen maininnan mukaan Ficino olikin lähestulkoon heti heidän ensitapaamisensa jälkeen 26-vuotias. Corsin epämääräistä tarinaa on tämän suhteen hankala käyttää lähteenä, eikä Ficinon ja Cosimon tutustumista ole sen nojalla syytä sijoittaa ainakaan 1440-luvulle.

Parhaan ajoituksen Cosimo-tuttavuuden alulle tarjoaa Ficino itse eräässä kirjeessään, jonka hän kirjoitti pian Cosimon kuoltua 1464 tämän pojanpojalle Lorenzo de' Medicille, tulevalle hallitsijalle. Kirjeen mukaan Ficino ennätti harjoittaa filosofiaa Cosimon kanssa yli 12 vuotta<sup>42</sup> – tämän nojalla tuttavuus olisi alkanut viimeistään 1452 Ficinon ollessa 18-19-vuotias ja aloitettua juuri opintonsa Firenzen *Studiumissa*. Mitään muuta tietoa Ficinon ja Cosimon suhteesta 1450-luvulla ei ole säilynyt. Seuraavan kerran kohtaamme kaksikon yhdessä 1460-luvun alussa, jolloin Cosimon sanotaan lahjoittaneen Ficinolle kreikkalaisia käsikirjoituksia (mm. Platonin teokset ja *Corpus hermeticumin*) ja huvilan Firenzen läheltä, Villa Careggin. Corsin kertoman mukaan Ficino sai myös kaupunkiasunnon Firenzestä. Joidenkin lähteiden mukaan huvilan lahjoitus tapahtui 1462, toisten mukaan 1463. Välittömästi tämän jälkeen alkoi Villa Careggissa toimia platoninen akatemia.<sup>43</sup>

Oman hämmentävän näkökulmansa Ficinon 1450-luvun tapahtumiin tuo vielä Charles Boer, joka on tiivistänyt filosofin elämäntarinan *De vita* -käännöksensä esipuheeseen. Lähteitään Boer ei kerro, mutta mitä ilmeisimmin hänen esityksensä nojaa Arnaldo della Torren vanhaan biografiaan. Hän toistaa yleiset tiedot joiden mukaan Ficino aloitti opinnot 1451, tapasi Cosimon ensi kerran seuraavana vuonna, debytoi kirjoittajana 1456 ja opiskeli kreikkaa ensin Johannes Argyropouloksen, sitten Platinan johdolla. Myös hyvin epätodennäköisestä Bolognanmatkasta Boer puhuu tosiseikkana. Vierailusta ensimmäisenä maininnut Giovanni Corsi ei ollut ajoittanut matkaa mihinkään tiettyyn vuoteen, mutta Boerin esityksen mukaan Ficinon isä lähetti ”vastentahtoisen” poikansa Bolognan aristotelis-lääketieteelliseen yliopistoon syksyllä 1458 ja kutsui tämän seuraavana vuonna yllättäen takaisin. Elokuussa 1459 Ficino tapasi

<sup>42</sup> Saitta 1954, 4.

<sup>43</sup> “The Life of Marsilio Ficino’ by Giovanni Corsi”. 1981, 139; Saitta 1954, 3; Kristeller 1943, 16;

uudestaan Cosimon, joka halusi nuorukaisen tarttuvan nyt platonistisiin opintoihin. Boerin tiedonannon mukaan Cristoforo Landino, Ficinon isän ystävä, oli suositellut tätä Cosimolle. Lisäksi Landino ja Cosimo halusivat yhdessä Platinan opettavan Ficinolle kreikkaa, sillä he pitivät Argyropoulosta liian aristoteelisenä ja siksi haitallisena.<sup>44</sup> Boerin esitys ei kuitenkaan ole riittävän lähdekriittinen ja intertekstuaalinen käydäkseen validista lähteestä. Monet hänen tosiseikkoina kuvaamansa asiat, kuten vierailu Bolognaan, on kumottu jo 1900-luvun alkupuoliskolla.

1450-lukua seuranneet vuosikymmenet olivat Ficinolle toimeliasta aikaa. Cosimon kuoltua 1464 jatkui mesenaattisuhde tämän pojan Pieron ja myöhemmin Lorenzo de' Medicin kanssa. *Corpus hermeticum*in käännös valmistui 1463, ja vuosina 1463-68 Ficino käänsi kaikki Platonin dialogit kreikasta latinaan. Corsin mukaan Ficino piti myös *Filebos*-dialogia koskevia julkisia luentoja suurelle väenpaljoudelle<sup>45</sup>. Osana samaa prosessia hän alkoi kirjoittaa kommentaareja Platonin teoksista. *Pitojen* kommentaari, 1469 valmistunut *Commentarium in Convivium Platonis de Amore* joka tunnetaan myös lyhemmällä nimellä *De amore*, nousi myöhemmin Ficinon luetuimmaksi teokseksi ja muodosti pohjan platonisen rakkauden käsitteelle. Vuosina 1469-74 hän kirjoitti *Theologia Platonica* -teoksen, platonisen teologian, joka sisältää kaikki hänen filosofisen ajattelunsa keskeiset kohdat. Vuonna 1474 ilmestyi myös kristinuskoa käsittelevä *De Christiana religione*. Seuraavina vuosina syntyi monia suppeampia tutkielmia Ficinon kirjeenvaihdon ollessa koko ajan vilkasta.<sup>46</sup>

Lorenzo de' Medici, historian tuntema Lorenzo il Magnifico, oli noussut valtaan 1469. Hän oli kuolemaansa asti Ficinon tukija ja lähteiden mukaan tämän läheinen ystävä. Osittain Lorenzon tahdosta Ficino vihittiin papiksi 18.12.1473. Ficinolle uusi asema merkitsi ennen kaikkea yhteiskunnallisia ja taloudellisia etuja. Elokuussa 1474 hän sairastui vakavasti *De christiana religione* -teoksen ollessa vielä kesken. Sairauden keskellä hän kääntyi filosofien sijasta Kristuksen ja Marian puoleen ja alkoi heti toipua. Joidenkin arvioiden mukaan tästä alkoi Ficinon filosofiassa uusi, kristillisempi kausi pakanallisen kreikkalaiskauden jälkeen, mutta Saittan mukaan Ficino ei kokenut väitettyä hengellistä kriisiä, eivätkä pappisvihkimys ja sairastuminen vaikuttaneet lainkaan hänen ajatteluunsa.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Boer 1980, vi-vii.

<sup>45</sup> “‘The Life of Marsilio Ficino’ by Giovanni Corsi”. 1981, 139.

<sup>46</sup> Kristeller 1943, 17; Saitta 1954, 4.

<sup>47</sup> Saitta 1954, 7-9; Kristeller 1943, 17.

Firenzeä 1478-79 vaivanneen ruton aikana Ficino kirjoitti pienoisteoksen parannuskeinoista ruttoa vastaan<sup>48</sup>. Hieman sitä ennen 1478 oli Firenzeä kohdannut draama, Pazzien salaliitto, joka kosketti yläluokkaa ruttoa vakavammin. Medicien hallinnon salaliiton myötä 1479 kokema kriisi koski myös Ficinoa: hän suri Lorenzon veljen Giulianon kuolemaa, mutta toisaalta myös monien hänen ystäviensä, kuten Pazzien, Bandinien ja Salviatien osallisuus salaliittoon aiheutti hänelle murheita. Uskonnollisena pidettyä filosofia tuskin lämmitti myöskään seuraavan paavin Sikstus VI:n avoin vihamielisyys Medicin huonetta kohtaan.<sup>49</sup> Saitta kerroikin Ficinon menettäneen hetkeksi kokonaan luomiskykynsä<sup>50</sup>. Lorenzon diplomaattisen toiminnan ansiosta vihanpito lieveni hiljalleen eikä kriisi ilmeisesti jättänyt Ficinoon pysyviä jälkiä.

Salaliiton jälkeiset vuodet olivat Firenzelle rauhallisia ja Ficinolle tuotteliaita. Hän teki hiljalleen parannuksia ja korjauksia teoksiinsa, mikä johti tuolloin harvinaiseen ilmiöön: elossa olevan filosofin töiden painamiseen kirjapainossa. *Theologia Platonica* painettiin 1482 ja Platon-käännökset 1484. Samana vuonna Ficino aloitti vuoteen 1492 kestäneen prosessin Plotinoksen *Enneadien* kääntämisen ja kommentoinnin parissa. Myös hänen kirkollinen uransa eteni: 1487 Ficino valittiin kunniakkaaseen virkaan Firenzen tuomikirkon kaniikiksi. Tämä ei kuitenkaan hillinnyt hänen intoaan pakanallista filosofiaa kohtaan: 1488 hän julkaisi käännöksiä myöhäisantiikin uusplatonistien töistä ja julkaisi 1489 lääketieteellisen suurtyön *De vita libri tres*, joka käsittelee erilaisia parannuskeinoja magian ja astrologian keinoin. Tämä oli liikaa paavi Innocentius VIII:lle, joka syytti avoimesti Ficinoa magiasta ja noituudesta. Ficino kirjoitti hädissään avunpyyntöjä ystävilleen, mm. Ermolao Barbarolle, Pietro del Nerolle ja Pietro Guicciardinille, ja hän vapautuikin syytteistä näiden kuuluisien humanistien vaikutusvallan turvin.<sup>51</sup>

1492, Amerikan löytämisen vuonna, valmistuivat käännökset Plotinoksen ja Dionysios Pseudo-Areopagitan töistä, mutta samana vuonna Ficino kohtasi suuri menetys kun hänen tärkein tukijansa Lorenzo de' Medici kuoli. Mesenaattisuhde jatkui vielä jonkin aikaa Lorenzon seuraajan Piero de' Medicin kanssa, mutta talousvaikeuksiin ajautuneen Firenzen porvaristo ajoi Medicit maanpakoon 1494, mikä tiesi vaikeampia aikoja Ficinolle ja hänen akatemialleen.

<sup>48</sup> “‘The Life of Marsilio Ficino’ by Giovanni Corsi”. 1981, 141; “Notes on Corsi’s ‘Life of Marsilio Ficino’”. 1981, 150, n. 21.

<sup>49</sup> Saitta 1954, 10.

<sup>50</sup> Saitta 1954, 26.

<sup>51</sup> Saitta 1954, 10.; Kristeller 1943, 18.

Syksyllä 1494 kuolivat myös hovirunoilija Poliziano ja filosofi Pico Della Mirandola, edellinen Ficinon ystävä ja kanssahumanisti, jälkimmäinen ystävä ja lahjakas oppilas<sup>52</sup>. Kulttuurin kultakausi Firenzessä oli ohi, ja ulkoiset uhat ahdistivat kaupunkia. 1490-luvulla Firenzen politiikkaan vaikutti myös tulisieluinen munkkiveli Savonarola, joka päätyi lopulta politiikan uhrina roviolle 1498. Ficino suhtautui aluksi Savonarolaan ihailleen nähden tässä jopa pyhimysaineista, mutta kääntyi myöhemmin tätä vastaan Firenzen poliittiseen tilanteeseen katke- roituneena.<sup>53</sup>

Olosuhteiden kurjistumisesta huolimatta Ficino harjoitti kirjallista toimintaa vielä koko 1490-luvun ajan. Hänen kootut kirjeensä painettiin 1495, laajat Platon-kommentaarit puolestaan 1496. Keskenäisen kommentaari Paavalin kirjeistä näyttää jääneen Ficinon viimeiseksi työksi.<sup>54</sup> Ficino kuoli sairauksien luhistamana 1.10.1499, Corsin mukaan samana päivänä jona Firenzen joukkojen komentaja Vitelli kaatui taistelussa Pisan lähellä. Kuoleman syyksi Corsi mainitsee vatsavaivat. Marsilio Ficino haudattiin Santa Reparatan kirkkoon kaniikeille varattuun hautaan kansan ottaessa osaa suruun.<sup>55</sup>

Giovanni Corsi kuvaa pienoiselämäkerrassaan varsin elävästi Ficinon ulkomuotoa, ominaisuuksia ja luonteenpiirteitä. Hänen mukaansa Ficino oli hahmoltaan lyhyt, hentorakenteinen ja kumara, puheessaan jahkaileva ja änkytti s-kirjainta ääntäessään – näistä puutteista huolimatta hänen esiintymisestään ja puheestaan ”ei puuttunut hohdokkuutta”. Ficinon kasvot olivat eteenpäintyöntyvät tehden silti lempeän ja miellyttävän vaikutelman. Hänen ihonväriinsä oli punakka, kultaiset ja kiharaiset hiukset taas seisoivat pystyssä otsan yllä. Hän ei ollut koskaan elämässään täysin terve ja kärsi elämänsä aikana monista vaikeista sairauksista. Etenkin häntä piinasivat toistuvat lopulta kuolemaan johtaneet ainaiset vatsavaivat. Hänen luonteensa oli kahtalainen: seurassa hän esiintyi lähes aina iloisen hilpeästi, mutta istui toisaalta pitkiä aikoja yksinäisyydessä turtuen melankoliasta<sup>56</sup>. Corsin mukaan hän oli luonteeltaan lempeä,

<sup>52</sup> Joidenkin arvioiden mukaan Ficinon suosittelemat oudot lääkeaineet edesauttoivat heidän ennen aikaista kuolemaansa.

<sup>53</sup> Saitta 1954, 11-12; Kristeller 1943, 17-18.

<sup>54</sup> Kristeller 1943, 18.

<sup>55</sup> “‘The Life of Marsilio Ficino’ by Giovanni Corsi”. 1981, 148.

<sup>56</sup> Melankolia on tässä yhteydessä lääketieteellis-astrologinen termi. Corsi selittää asian seuraavasti: Melankolisuus johtui Ficinon oman astrologisen selityksen mukaan joko mustasta sapesta, jota tuotti liiallinen saven palaminen jatkuvan yöllisen työnteon vuoksi, tai Saturnuksesta, joka oli hänen syntymänsä hetkellä Vesimiehen nousuvassa merkissä ja lähes suoraan kohti Marsia Skorpionissa. (“‘The Life of Marsilio Ficino’ by Giovanni Corsi” 1981, 143.) Musta sappi, kreikaksi *melaina kholē*, oli yksi neljästä ruumiinnesteestä. Se assosioitiin maaelementtiin ja kvaliteetteihin kuuma ja kylmä. Se aiheuttaa melankolisen temperamentin niille jotka ovat Saturnus-planeetan vaikutuksen alaisia. Kun se on laadultaan puhdasta ja määrältään sopivaa aiheuttaa se älyn ja vii-



hienostunut ja ystävällinen, mutta saattoi toisaalta raivostua helposti. Häntä ei koskaan vaivannut liiallinen mielihalu, ja rakkaudenkin valtaan hän joutui vain ”Sokrateen tavoin”. Corsin mukaan hänellä olikin tapana keskustella rakkaudesta sokraattisella tavalla nuorten miesten seurassa.<sup>57</sup>

Corsin kertomuksen mukaan materia ei Ficinoa kiinnostanut: Koko elämänsä ajan hän tyytyi yksinkertaisiin vaatteisiin ja vähään omaisuuteen. Hän oli enemmänkin siisti kuin elegantti ja vastusti kaikkea tuhlailua; hän säästi ruuassa, mutta valitsi vain parhaat viinit. Viineille hän oli Corsin kertoman mukaan erittäin perso, mutta ei koskaan lähtenyt juhlista juopuneena tai sekaisin, vaikkakin usein ”iloluontoisena”. Näitä juhlia, joissa Ficino osoittautui erinomaiseksi keskustelijaksi, pidettiin usein joko hänen luonaan tai Mediceillä. Ficino välitti suuresti myös ystäviensä terveydestä ja paransi usein ”mustan sapen myrkyttämiä” henkilöitä lääketieteellisiä kykyjään käyttäen. Etenkin Medicit käyttivät hänen palveluksiaan usein. Corsin mukaan Ficino harrasti myös fysiognomiaa ja astronomiaa, mutta erityisen suuri lahja hänelle oli magiassa: hänen kerrotaan kyenneen ajamaan henkiä ja demoneita pois monista paikoista. Äitinsä elämää Ficino pidensi kyvyillään niin että tämä kuoli vasta 1498, vuosi ennen Marsiliota. Uskonnon kiivaana puolustajan hän suhtautui kuitenkin hyvin vihamielisesti taikauskoa kohtaan. Ficino tuki myös innokkaasti ”kaunotaiteita”, mutta Platonin opit pysyivät aina lähimpänä hänen sydäntään. Ystäviensä kesken Ficino keskusteli yleensä filosofiasta, mutta saattoi myös harrastaa pilailua. Kaikessa toiminnassaan Ficino osoitti humanisuutta, lempeyttä ja rakkautta kaikkia kohtaan<sup>58</sup>.

Corsin antama kuva Ficinosta on luonnollisesti ihannoivan propagandistinen ja sen luotettavuuteen tulee suhtautua hyvin varauksellisesti. Osittain hänen informaationsa saattaa kuitenkin olla todenperäistä ja hyödyllistä: esimerkiksi Ficinon vahvan uskon astrologiaan ja magiaan vahvistavat paitsi hänen omat teoksensa myös muutkin lähteet. Esimerkiksi vuosina 1494 ja -95 hän onnistui kahdesti ajamaan pahan saturnisen demonin<sup>59</sup> pois itsestään astrologisin keinoin<sup>60</sup>. Lisäksi filosofin elämäntavat antavat aiheita pieneen huomioon: Corsi painottaa hänen pitäneen kohtuullisuutta yhtenä ohjenuoristaan, mutta samalla huomaamme ettei Ficino

---

sauden suuret työt. Epäpuhtaana, liiallisena tai jonkin toisen nesteen palamisesta aiheutuneena sen arveltiin aiheuttavan kiihkoilua, tylsämielisyyttä, hölmöyttä, masennusta ja hulluutta. (”Notes on Corsi’s ‘Life of Marsilio Ficino’” 1981. 152, n. 4.)

<sup>57</sup> ”’The Life of Marsilio Ficino’ by Giovanni Corsi” 1981, 143-144.

<sup>58</sup> ”’The Life of Marsilio Ficino’ by Giovanni Corsi” 1981, 144-146.

<sup>59</sup> i.e. Saturnus-planeetan alaisuuteen kuuluva demoni. Demonit (kr. *daimon*) olivat antiikin mytologian jumaluksia ja henkiolentoja, joilla oli ihmisiin joka hyvä tai paha vaikutus.

<sup>60</sup> Walker 1948, 46.

mitenkään vältellyt elämännautintoja viinin, musiikin, ilonpidon ja hilpeän seuran merkeissä. Viininjuontiin ja juhlintaan hän näyttää olleen erityisen taipuvainen, ja sokraattiset keskustelut rakkaudesta nuorten miesten seurassa saattavat viitata pederastisiin suhteisiin, jotka olivat tuon ajan Firenzessä koko lailla yleisiä. Nämä seikat ovat vähintäänkin jossain määrin ristiriidassa sekä niiden filosofisten että uskonnollisten ideaalien kanssa joiden nimiin hän teoksissaan virallisesti vannoo, ja ne antavat hänen ajattelulleen uudenlaista tulkinnallista pohjaa.

### 2.3 Myyttien murtaminen

Perinteisen näkemyksen Ficinosta voi tiivistää seuraavasti: Hän tutustui aivan 1450-luvun alussa Cosimo de' Medicin ja loi tähän läheiset suhteet. Vuonna 1462 perustettiin Cosimon aloitteesta platoninen akatemia, jonka johtoon hän valitsi Ficinon. Akatemia toimi Villa Careggin huvilassa Careggin liepeillä ja Ficino johti sitä kuolemaansa saakka. Akatemian toimintaan kuului Ficinon käänös- ja kirjoitustyön lisäksi säännöllistä luennointia ja symposiumeja. Ficino luennoi toisinaan julkisesti kaupungissa, mutta toimi muutoin koko ikänsä akatemiassa siirtymättä koskaan yliopistoon. Viime vuosikymmenien aikana tämä perinteinen näkemys Ficinosta ja akatemiasta on joutunut kriittisen uudelleenarvioinnin kohteeksi. Uudet asiakirjalöydöt ja vanhan materiaalin uudet tulkinnat ovat toisaalta tuoneet lisätietoja ja uutta väriä Ficinon elämäntarinaa ja toisaalta pyrkineet romuttamaan kokonaan joitain lukkiutuneita käsityksiä.

Ficino koskevat uudet löydöt koskevat lähinnä hänen uraansa Firenzen yliopistossa. Samuel J. Hough löysi 1970-luvun lopulla Ficinaa koskevan mielenkiintoisen asiakirjaviittauksen vuodelta 1451.<sup>61</sup> Lainaustoimintaa harjoittaneen maestro Giovanni Chellinin muistikirjamerkinän mukaan hän lainasi ”Marsiliolle, maestro Fecinon pojalle, joka opettaa Piero de' Pazzia, maestro Paulus Venetuksen logiikan [kirjan] lumppupaperilla, päällystetty nahkapeitteisillä kansilla, maestro Piero di Antonio Dinin läsnä ollessa, valittuna opiskelemaan logiikkaa Firenzen yliopistossa. Palautettu.”<sup>62</sup> Tämä kankeakielinen merkintä on varhaisin tunnettu dokumentti jossa Ficino esiintyy, ja se tarjoaa lyhykäisyydestään huolimatta paljon tietoa Ficinon varhaisista opiskeluaajoista.

<sup>61</sup> Hough 1977, 301.

<sup>62</sup> Lainaus Giovanni Chellinin kirjasta *Libro creditor e debitori*, Saminiantin arkisto, Vol. 1, folio 172 recto. Alkuteksti kuuluu: *..io prestai al maestro Marsilio di maestro Fecino che sta per ripetitore cum Piero di Pazzi una loyca di maestro Paulo da Vinegia in carte di bambagia in asse legata coperta di cuoio presente maestro Piero di Antonio Dini eletto a leggere loyca nello studio di Firenze. Riebbi.*

Ficinon opettajaksi mainitusta Piero di Antonio Dinistä tiedetään äärimmäisen vähän. Hänet on merkitty yliopiston listoille logiikan opettajaksi vuosina 1451-52. Sen sijaan Ficinon lainaama kirja paljastaa enemmän opettajan suuntauksesta: Paulus Venetus kylvi ja levitti englantilaisperäistä aristoteelista logiikkaa Italiaan. Hänen ajatuksensa levisivät Padovasta käsin noin vuodesta 1400 alkaen. Löytö tukee esimerkiksi Kristellerin arviota Ficinon aristoteelisesta koulutustaustasta.<sup>63</sup> On hyvin kuvaavaa ja lisäksi ajalle tyypillistä että 18-vuotias Ficino on aloittanut yliopistouransa Aristoteleen logiikan opiskelulla – skolastiikan perintö dominoi yhä tuolloin vahvasti yliopistoja.

Kirjaan lainaaja puolestaan, Giovanni Chellini, oli Firenzen johtavan lääkäri, ja voi helposti kuvitella Ficinon isän ammatin vaikuttaneen siihen että poika kääntyi juuri hänen puoleensa. Samoissa kortteleissa Chellinin kanssa asuivat myös otteessa niin ikään mainitut Pazzit. Piero de' Pazzi (1416-64), jota Ficinon oli maininnan mukaan määrä opettaa, oli upporikas, sivistynyt ja poliittisesti merkittävä firenzeläinen. Pazzilla oli myös oiva kirjasto ja hän kuului sittemmin Firenzessä vaikuttaneen Johannes Argyropouloksen piiriin. Ficino ei ole voinut olla täysin arvoton koulupoika tai vähintäänkin hänellä on täytynyt olla erittäin hyvät suosittelijat hänen päästessään opettamaan näin arvovaltaista ja oppinutta kaupunkilaista. Piero de' Pazzi oli aiemmin maksanut humanisti Tommaso Pontanolle suuria summia latinantunneista, joten arvatenkin myös Ficino tienasi jotain tästä työstä sikäli kun hän sitä teki. Houghin mukaan on ilmeistä että pääsy Pazzin kirjastoon ja tuttavapiiriin stimuloi Ficinon älyllistä kehitystä hänen nuoruusiällään.<sup>64</sup>

Toinen asiakirjalöytö tai pikemminkin mainintojen sarja, jonka Jonathan Davies on kaivanut päivänvaloon, koskee Ficinon toimintaa yliopistossa 1460-luvulla. Daviesin mukaan Ficino määriteltiin edelleen yliopiston filosofianopiskelijaksi vuonna 1462 ja 1466 hänet mainitaan läsnäolijaksi tilaisuudessa jossa jaettiin tohtorinarvoja valmistuneilla. Nämä maininnat antavat ymmärtää Ficinon olleen enemmän tai vähemmän mukana yliopiston toiminnassa 1460-luvulla. Tärkein löytö koskee hänen opettajantointansa yliopistossa: Vuodelle 1469 päivätyn merkinnän mukaan Ficinolle on maksettu palkkaa opettamisesta vuodelta 1466. Maininnan mukaan Ficino luennoi filosofiaa.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Hough 1977, 302-303.

<sup>64</sup> Hough 1977, 302-304.

<sup>65</sup> Davies 1992, 785-786.

Luennoijan status tuon ajan yliopistossa riippui hänen palkkiostaan. Ficinolle maksettiin 40 floriinia vuodesta, kun Cristoforo Landino ja Johannes Argyropoulos, maineikkaat vanhemman polven humanistit saivat 100. Ficinon palkka oli siis pieni ja asema vähäinen. Toisaalta Landino ja Argyropoulos olivat olleet yliopistossa noin 10 vuotta ja vakiinnuttaneet asemansa sen hierarkiassa. Ficino oli sen sijaan vasta-alkaja ja vailla suurempaa mainetta. Ficinolla oli kenties jonkin verran marginaalista kuuluisutta *Corpus hermeticum* -käännöksen johdosta, mutta vasta 1474 valmistunut *Theologia platonica* nosti hänet toden teolla julkisuuteen<sup>66</sup>. Toinen syy matalaan palkkaan oli tohtorinarvon puuttuminen, eikä siitä ole todisteita, että Ficino olisi koskaan saavuttanut tohtorinhattua<sup>67, 68</sup>.

Daviesin arvion mukaan Ficino saattoi pitää ”ylimääräisiä” luentoja. Niitä antoivat yleensä valmistumassa olevat opiskelijat joille maksettiin vähemmän. Davies spekuloi myös luentojen tarkempaa aihetta, jota dokumentti ei paljasta. Corsin mukaan Ficino luennoi 1460-luvun loppulla suurelle yleisölle Platonin Fileboksesta<sup>69</sup>, ja olisi houkuttelevaa yhdistää Filebos-luennot *studiumin* luentoihin. On kuitenkin mahdollista tai jopa todennäköistä, ettei Ficino luennoinut Platonista. Varmuudella 1400-luvulla pidettiin vain Padovassa 1497 luentoja Platonista, ja Platon-luennot yleistyivät laajemmin vasta 1500-luvun kuluessa. Yleensä 1400-luvulla luennoitiin suoraan jotain Aristoteleen latinaksi käännettyä teosta, ja on ilmeistä että myös Ficino teki näin. Luennointi yliopistossa Platonista vuonna 1466 olisi merkinnyt radikaalia uudelleenarviointia opetuksessa, eikä mistään tällaisesta löydy mainintoja.<sup>70</sup>

Davies kertoo vielä Ficinon elämän päätökseen liittyvän detaljin. Ficinon kuoltua yliopiston pohtivat lokakuussa 1499 pitäisikö heidän osallistua filosofin hautajaisiin niiden siteiden vuoksi joita tällä oli yliopistoon ollut.<sup>71</sup> Vaikka näistä siteistä ei olekaan säilynyt mitään muuta tietoa, voitaneen päätellä pitäneen yllä yhteyksiä yliopistoon koko loppuelämänsä ajan.

Houghin ja Daviesin tuloksista voidaan vetää seuraavia yleistyksiä: Ficino kirjautui yliopistoon 1451 pitäen suhteita yllä kuolemaansa saakka. Arisotelismi oli alusta alkaen osa hänen kosketuksiaan yliopistomaailmaan, ja platonismiin hän todennäköisesti tutustuikin omalla

<sup>66</sup> Davies 1992, 787, n. 13.

<sup>67</sup> Davies 1992, 787, n. 14.

<sup>68</sup> Davies 1992, 787.

<sup>69</sup> “‘The Life of Marsilio Ficino’ by Giovanni Corsi” 1981, 139.

<sup>70</sup> Davies 1992, 788.

<sup>71</sup> Davies 1992, 785.

ajallaan. Kiintoisimpia ovat 1460-luvun tapahtumat: 1462 hänet luetaan yhä tavalliseksi filosofian riviopiskelijaksi ja 1466 hän esiintyy vähäpätöisenä filosofian opettajana, joka ei ole saavuttanut tohtorinarvoa. Näiden faktojen valossa olisi outoa jos hän olisi jo 1460-luvun alkupuoliskolla johtanut maineikasta, kaupungin hallitsijan Cosimon tukemaa ja vaalimaa tieteellistä akatemiaa. Etenkin akatemian perustamista käsittelevään tarinaan liittyykin lukuisia ongelmia, joihin puolestaan James Hankins on perehtynyt tarkasti. Hänen mukaansa akatemiaa ei perustettu, kuten väitetään, Cosimon aloitteesta 1462, ja enimmiltä osin hän pitää koko akatemiaa pelkkänä myytinä. Hankins painottaa sitä tosiseikkaa että kaikki akatemian syntyä ja perustamista koskevat tiedot perustuvat vain kahteen aikalaisdokumenttiin, jotka molemmat on kirjoittanut Ficino itse: Cosimolle kirjoitettu kirje syyskuussa 1462 ja esipuhe Plotinos-käännökseen, joka on ilmeisesti peräisin vuodelta 1490 (julkaistu 1492). Hankinsin mukaan nämäkin dokumentit on ymmärretty väärin; Ficino ei koskaan yrittänyt viitata että Cosimo olisi perustanut instituutin, edes epämuodollisen, joka olisi ollut nimeltään Firenzen platoninen akademia tai Careggin akademia. Hän pitääkin todennäköisempänä, ettei mitään akatemiaa koskaan ollutkaan ja perustelee asiansa yksityiskohtaisesti.<sup>72</sup>

Perinteisen näkemyksen mukaan Cosimo sai idean akatemian perustamisesta kuunneltuaan Gemistos Plethonin platonistissävytteisiä luentoja Firenzen konsiilin aikana 1439.<sup>73</sup> Hankins kiistää tämän tiedon kyseenalaistaen sekä Plethonin ja Cosimon välisen vaikutussuhteen olemassaolon että Cosimon Platon-innostuksen. Itse asiassa Plethonin ja Cosimon suhteesta todistaa yksi ainoa 1400-luvulta peräisin oleva dokumentti, Ficinon mainittu esipuhe hänen omaan Plotinos-käännökseensä vuoden 1490 kieppeiltä. Kyseinen Ficinon teksti ei ole historiallista narraatiota nykyisessä mielessä, eikä Ficino Hankinsin mielestä yritäkään kuvata objektiivista totuutta, vaan liittää tarinointiinsa sen sijaan runsaasti astrologista materiaalia ja uusplatonistista symboliikkaa.<sup>74</sup> Tämän epäluotettavan lähteen lisäksi ei ole ainuttakaan siitä riippumatonta dokumenttia, jossa edes sivuttaisiin Cosimo de' Medicin ja Gemistos Plethonin mahdollista yhteyttä. Todisteidensa vahvistukseksi Hankins mainitsee yhteisen kielen puutteen: Plethon ei osannut italiaa eikä Cosimo puolestaan hallinnut sivistyskieliä, varsinkaan kreikkaa. Lisäksi Plethon mainitsee itse kirjoituksissaan nimeltä monia kuulijoitaan eikä Cosimon nimeä löydy joukosta.<sup>75</sup>

---

<sup>72</sup> Hankins 1990, 145.

<sup>73</sup> mm. Hankins 1990, 144.

<sup>74</sup> Hankins 1990, 151.

<sup>75</sup> Hankins 1990, 156.

Myöskään Cosimon Platonin filosofiaa kohtaan tuntema into ei saa vahvistuksia muista lähteistä. Vespasiano da Bisticcin tiedonannon perusteella tiedämme kohtalaisen paljon Cosimon laajan yksityiskirjaston sisällöstä, joka paljastanee jotain hänen mieltymyksistään. Hyllyistä löytyi klassisia latinankielisiä historioitsijoita ja runoilijoita, Dantea ja Petrarcaa, moraalifilosofiaa sekä kansanomaista hartauskirjallisuutta niin latinaksi kuin kansankielelläkin. Sieltä puuttuivat sen sijaan kokonaan logiikka, tiede ja metafysiikka – aiheet joita Plethon käsitteli Firenzen-luennoillaan. Kirjastosta ei löydy myöskään mitään viitteitä Ficinon kiinnostuksen kohteisiin, uusplatonisteihin, astrologiaan ja magiaan. Cosimon uskollisuus perinteiselle kristillisyydelle näyttää olleen vahvaa, ja olisi merkillepantavaa, jos hän olisi alkanut kannattaa uskonnollista synkretismia. Bisticcin kertookin Cosimon käyttäneen jopa puoli vuotta Gregorius suuren *Moralia in Job* -teoksen tutkimiseen. Hän kuitenkin tunsu yleisellä tasolla suurta kiinnostusta sivistystä kohtaan ja tuki avokätisesti ”hyvän kirjallisuuden” kääntämistä. Tähän sisältyi myös kreikankielinen filosofia – hänen tiedetään tukeneen Ambrogio Traversaria kääntämään Diogenes Laertioksen elämäkerrat latinaksi – joten niitä tietoja, joiden mukaan hän kustansi Ficinon Platon-käännökset, on tuskin syytä epäillä.<sup>76</sup> Platonismia kohtaan Cosimo ei kuitenkaan näytä tunteneen mitään erityisempää intoa, ja Aristoteles pysyi hänelle aina kreikkalaisista filosofeista tärkeimpänä<sup>77</sup>.

Palatkaamme akatemiaan. Hankinsin mukaan yhdessäkään niistä humanistien kirjoittamista *in lauden Cosmi* -teksteistä, jotka syntyivät Cosimon viimeisen 10 elinvuoden aikana tai hänen kuolemansa jälkeen, ei Cosimoa koskaan yhdistetä Platonisen akatemian perustamiseen. Missään muussakaan Cosimoa koskevassa dokumentissa ei mainita akatemiaa eikä hänen suhdettaan Plethoniin; Edes Bessarion, Plethonin oppilas, ei mainitse akatemian perustamista. Lisäksi kaikkiaan neljä runoilijaa, mm. Amerigo Corsini, on perinteisesti yhdistetty akatemian jäseniksi, ja usein he ylistivät runoissaan Cosimon töitä, mutta kukaan ei kertaakaan mainitse akatemian perustamista tai Cosimoa akatemian yhteydessä.<sup>78</sup> Ainoa todiste onkin Ficino oma kirje vuodelta 1462, jossa vain ohimennen mainitaan ”akatemia”, jonka Cosimo oli hänelle lahjoittanut. Suurempia ylistyksiä akatemian suhteen ei kirjeessä esiinny eikä yhteyttä Plethoniin mainita.<sup>79</sup> Muutoin Ficinon omakaan tuotanto ei tuo käsitystä akatemian perustamista:

<sup>76</sup> Hankins 1990, 147.

<sup>77</sup> Aristoteles näyttää olleen Cosimolle Platonia tärkeämpi. Hänelle läheinen Leonardo Bruni oli kallellaan aristotelismiin, samoin Carlo Marsuppini joka seurasi Brunia kanslerina. Juuri Cosimo tuotatti Firenzen Johannes Argyropouloksen joka opetti peripateettista filosofiaa. Sekä Cosimon että Piero-pojan kirjastoissa oli enemmän Aristotelestä kuin Platonia.

<sup>78</sup> Hankins 1990, 145.

<sup>79</sup> Hankins 1990, 146.

hänen ja Cosimon säilynyt kirjeenvaihto käsittelee lähes yksinomaan käännösprojekteja eikä akatemiaa koskaan mainita. Myöskään ne Ficinon omat kirjoitukset, joissa ylistetään Cosimoa, eivät koskaan mainitse akatemiaa, ja puhuessaan akatemiasta muissa yhteyksissä Ficino käyttää usein termiä *quaedam Academia*, ”eräänlainen”, ”jonkinlainen” tai ”eräs/muuan” akatemia. Hankinsin mukaan termillä onkin vain vertauskuvallinen merkitys, sillä on epätodennäköistä että ikääntynyt Cosimo olisi asettanut opinnoissaan viivästyneen nuorukaisen tärkeän kulttuuriprojektin johtoon.<sup>80</sup>

Mutta mihin Ficinon mainitsema akatemia todellisuudessa viittasi? Hankinsin mukaan kyseessä ei ollut ainakaan Villa Careggin huvila, sillä Paolo Vitin 1984 julkaisema dokumentti osoittaa, ettei Ficino saanut huvilaa Careggista 18.4.1463 edeltävänä aikana. Tämän vahvistaa Corsin biografia<sup>81</sup>, jonka mukaan Ficino sai huvilan palkkioksi *Corpus hermeticumin* huhtikuussa 1463 valmistuneesta käännöksestä. Siis vuoden 1462 kirjeessä mainittu akatemia on ollut jotain muuta kuin rakennus jossa on voitu pitää tapaamisia ja harrastaa koulumaista toimintaa. Selvimmän vihjeen ”akatemiaan” luonteesta tarjoaa latinaksi käännettyjen Platonin teosten julkaistun laitoksen esipuhe vuodelta 1484. Siinä Ficino kirjoittaa astuneensa sisään *akatemiaan* ja kirjoittaneensa *siitä* latinankieliset versiot. Hankinsin mukaan ”akatemia” tarkoittaa tässä epäilyksettä Platonin teosten kreikankielistä korpusta, ja näin ollen termi olisi esiintynyt samassa metaforisessa merkityksessä myös vuoden 1462 kirjeessä.<sup>82</sup> Hankinsin teorian mukaan kyseessä on yksi ainoa *codex*, Plethonin Firenzen konsiiliin mukanaan tuoma nide. Jollain tapaa tämä *codex* tai siitä teetetty kopio olisi päätynyt lopulta Cosimolle. Näin ollen paljon puhuttu ”akatemia” ei olisi koskaan ollutkaan mitään muuta kuin Cosimon Ficinolle lahjoittama kirja, joka sisälsi Platonin koko tuotannon kreikaksi.<sup>83</sup>

Yhteenvetona Houghin, Daviesin ja Hankinsin artikkeleista voidaan sanoa seuraavaa: Todennäköisesti Cosimo ei koskaan tutustunut Plethoniin eikä innostunut syvällisesti Platonin filosofiasta: Platon-into on ilmeisesti alun pitäen ollut Ficinon omaa. Vielä 1450-luvulla Ficino tuskin solmi läheisiä välejä vanhan Cosimon kanssa, mutta tutustui todennäköisesti kaupungin sivistyneistöön ja kirjoituksiin yliopiston ja Pazzien kirjaston välityksellä. Mitään akatemiaan viittaavaa ei perustettu ainakaan vielä 1460-luvulla, jolloin Ficino jatkoi omia yliopisto-

<sup>80</sup> Hankins 1990, 151-152.

<sup>81</sup> “‘The Life of Marsilio Ficino’ by Giovanni Corsi” 1981, 138-139. Ainoa Hankinsin muutoin loogisesti vahvaa argumentaatiota heikentävä seikka on että hän käyttää materiaalina Corsin Ficino-biografiaa, joka on yleisesti todettu hyvin epäluotettavaksi.

<sup>82</sup> Hankins 1990, 155.

<sup>83</sup> Hankins 1990, 157-159.

opintojaan riviopiskelijan asemassa, luennoi huonolla palkalla ja käänsi Platonin tuotantoa latinaksi. Jonkinlainen akademia opillisen instituutin muodossa on saattanut muotoutua hiljalleen 1470- ja -80-lukujen aikana, mutta yliopistomaista kiinteää instituutiota siitä ei koskaan muodostunut. On huomiota herättävää kuinka vähän Ficinolla itse asiassa oli oppilaita: Picon lisäksi heistä vain kahden<sup>84</sup> tiedetään kyenneen itsenäisiin kirjallisiin töihin, jotka jäivät nekin kovin vähämerkityksisiksi. Kenties kyseessä ovat yksittäiset yksityisoppilaat, eikä suuremmalla opiskelijamäärällä varustettua akatemiaa koskaan ollutkaan. Kristellerin tulkinnan mukaan akademia oli ollut piiri tai ryhmä erilaisia henkilöitä joiden välityksellä Ficinon opit levisivät<sup>85</sup>, mutta tämäkin saattaa olla liian positiivinen näkemys vallinneesta todellisuudesta.

Mutta miksi akademia-myytti syntyi ja miksi monet, kuten Jakob Burckhardt, uskoivat siihen sumeilematta? Kyseessä on mitä ilmeisimmin Ficinon itsensä tietoisesti luoma kirjallinen illuusio, jolla hän osin paransi omia toimintaedellytyksiään, osin taas vankisti elämäntyönsä ja tuotantonsa jälkimainetta. Cosimon kuoltua Ficinon täytyi todistaa tämän pojalle Pierolle ja myöhemmin pojanpojalle Lorenzolle Cosimon pitäneen hänen työtään tärkeänä saavuttaakseen näiltä mahdollisimman hyvät etuisuudet. Heti Cosimon kuoleman jälkeen 1464 Lorenzolle kirjoitettu kirje on ainoa dokumentti jossa Ficino mainitsee tuttavuuden alkaneen jo 1450-luvun alussa ja kestäneen yli kaksitoista vuotta. Ficinon sanoma on selkeä ja tarinan todenperäisyys samalla hyvin arveluttava. Usein hän painottaa juuri Cosimon olleen aloitteellinen akatemian perustamisessa turvatakseen työnsä tukemisen myös muiden Medicien hallintokausilla. Varmistettuaan rahoituksensa ja asemansa hän keskittyi taas kasvattamaan ”akatemiansa” mainetta ja sitomaan itsensä tiukasti loistavien Medicien ja Firenzen kulttuurisen kukoistuksen yhteyteen. Hän loi myytin Firenzen platonisesta akatemiasta ja oli samalla osaltaan synnyttämässä myyttiä renessanssista, uudelleensyntymästä, varmistaen samalla oman nimensä säilymisen historian virrassa.

## 2.4 Ficinon kirjallinen tuotanto vaiheineen

Yleisen tavan mukaisesti myös Ficinon tuotanto on toisinaan jaettu erilaisiin tyylikausiiin. Saitta siteeraa Puccinottin varhaista kolmijakoa platoniseen, aleksandrialaiseen ja kristilliseen vaiheeseen. Ensimmäinen vaihe sijoittuu vuosiin 1451-63 ja pääosin latinalaisiin lähteisiin

<sup>84</sup> Kyseessä ovat Alamanno Donati ja Francesco da Diacceto, joka jatkoi platonista traditiota Firenzessä 1500-luvulla. Kristeller 1943, 18.

<sup>85</sup> Kristeller 1943, 18.



pohjautuvaan platonismiin, toinen (1463-73) taas kiivaimman Platon-tutkimuksen ja käännytön aikaan. Kolmas, kristillinen vaihe jatkuu tässä jaottelussa vuonna 1474 koetusta ”herätyksestä” Ficinon kuolemaan.<sup>86</sup> Toinen, yksinkertaisempi jako näkee Ficinon elämässä vain kaksi eri kautta, pakanallisen (ennen vuotta 1474) ja kristillisen (vuoden 1474) jälkeen. Nämä jaot eivät kuitenkaan tee Ficinolle oikeutta, sillä sekä kristillisyyttä että pakanallisuus monissa eri muodoissa olivat läsnä hänen tuotannossaan sen kaikissa vaiheissa. Itse käytän seuraavaksi suuntaa-antavaa jaottelua, joka perustuu niihin tuottelutalouteen joiden tuotantoa tuntuu leimaavan jonkinlainen yhtenäinen tematiikka. Näitä ovat 1) nuoruudentuotanto (n. 1455-63), joka käsitti platonistis-sävytteisiä filosofisia tutkielmia ja varhaisia käännöksiä kreikasta latinnaan, 2) Platon-käännösten vaihe, johon sisältyi myös muutamia Platon-kommentteja (n. 1463-1469), 3) *Theologia Platonica* -vaihe (1469-74), johon olen liittänyt muun 1470-luvun tuotannon, ja 4) loppuvaihe (1480- ja 90-luvut) jota leimaavat työskentely Plotinoksen ja uusplatonistien parissa sekä *De vita* -teoksen syntymä. Seuraavaksi uhraan kullekin kaudelle lyhyen alaluvun jonka jälkeen käsittelem omissa kappaleissaan vielä tarkemmin Ficinon kolmea merkittävintä itsenäistä teosta.

### 2.4.1 Nuoruudentuotanto

Ficinon ensimmäisiä tunnettuja ja meille säilyneitä teoksia ovat puheen muotoon kirjoitetut pienet tutkielmat *De laudibus philosophiae* (Filosofian ylistyksistä) ja *De laudibus medicinae* (Lääketieteen ylistyksistä), jotka ovat peräisin hänen opintojensa päättymisen ajoilta 1456 tai hieman sitä ennen. Ensin mainitussa hän tuo esiin yhden historiallisen ajattelunsa perustemoista, ajatuksen siitä että käsitys Jumalasta kaiken periaatteena on periytynyt lähes muuttumattomana muinaisesta Egyptistä antiikin ja arabien välityksellä hänen moderniin Eurooppaansa. 1456 Ficino kirjoitti Cristoforo Landinin aloitteesta myös laajemman filosofisen tutkielman *Institutionum ad Platoniam disciplinam*, joka käsittelee nimensä mukaisesti Platonin oppeja latinankielisiin lähteisiin pohjautuen.<sup>87</sup> Ikäväksemme teos on kadonnut<sup>88</sup>.

Ficino jatkoi ponnistelujaan platonismiin ja muun antiikin filosofian parissa. Kesällä 1457 valmistui tutkielma *Liber de voluptate* (Kirja mielihyvästä), joka pohjautuu ilmeisesti Plato-

<sup>86</sup> Saitta 1954, 14.

<sup>87</sup> Saitta 1954, 18-19. Ajoituksia koskevat tiedot pohjautuvat pääosin Ficinon omiin kirjeisiin. Tietoihin on suhtauduttava pienellä varauksella.

<sup>88</sup> Kristeller 1943, 17.

nin *Faidon*- ja *Filebos*-dialogeihin, joita Ficino oli tuolloin tutkinut, sekä Lucretiuksen *De rerum natura* -teokseen, joka on latinankielinen lähde epikurolaiseen metafysiikkaan.<sup>89</sup> Huolimatta Platonia kohtaan tuntemastaan ihailusta Ficino halusi kuitenkin säilyttää varovaisen ja konservatiivisen suhtautumisen filosofiaan, mikä käy ilmi eräästä tammikuulle 1457 päivätystä pikkututkielmasta, joka löytyy kansankielelle käännettynä Libreria Riccardianasta. Kolme muuta nuoruudenteosta löytyy puolestaan *Codex Laurentianus XXI*, 8 -käsikirjoituksesta. *De virtutibus* (Hyveistä tai kyvyistä) on päivätty kesäkuulle 1457, päivämätön *De quatuor sectis philosophorum* (Filosofian neljästä osa-alueesta) käsittelee puolestaan antiikin filosofian neljää pääkoulukuntaa. *De furore divino* joulukuulta 1457 taas keskittyy Platonin *Faidros*-dialogista tunnettuun jumalaisen hulluuden (tai raivon) käsitteeseen. Saitta laskee samaan nippuun vielä kirjeen keväältä 1460, joka sisältää filosofisen pienoistraktaatin.<sup>90</sup>

Ficinin käännöstoiminta kreikasta latinaan alkoi 1450-luvun loppupuolella. Vuosikymmenen vaihteen tienoilla hän käänsi mm. Orfeuksen ja Homeroksen nimissä kulkeneet hymnit, Hesiodoksen *Theogonian* sekä *Argonautikan*<sup>91</sup>. Saittan mukaan eräs Ficinin kirje<sup>92</sup> kertoo hänen kääntäneen juuri näihin aikoihin myös erilaisia pythagoralaisia tekstejä kuten Jamblikhoksen pythagoralaisia kirjoituksia, smyrnalaisen matemaatikko Theonin<sup>93</sup> kirjat sekä muutaman<sup>94</sup> Pythagoraan itsensä nimiin luetun teoksen. Lisäksi hän käänsi vielä Zarathustralle attribuoidut laulut, kokoelman joka tunnetaan paremmin nimellä *Kaldean oraakkelit*. Enimmäkseen nämä olivat harjoitustöitä, jotka yleisen hypoteesin mukaan tähtäsivät Platonin tuotannon kääntämiseen. Joukkoon on lisättävä vielä ehkä varhaiskauden merkittävin käännös, myyttisen Hermes Trismegistoksen nimiin luettu filosofinen kokoelma *Corpus hermeticum*, jota Ficino kutsui sen ensimmäisen traktaatin nimellä *Pimander*. Käännös valmistui 1463, ja yhdessä sen kanssa Ficino laati kommentaarin myös latinankieliseen *Asclepiukseen*, joka niin ikään liitettiin Trismegistoksen nimiin.<sup>95</sup> Nämä hermeettisiksi kutsutut tekstit ovat peräisin ajanlaskumme kolmelta ensimmäiseltä vuosisadalta, mutta vielä 1400-luvulla niiden luultiin syntyneen klassista antiikki edeltäneessä muinaisuudessa. Samanlainen ajoitusvirhe koski myös Orfeuksen, Homeroksen ja Zarathustran nimissä kulkeneita laulukokoelmia.

<sup>89</sup> Saitta 1954, 20.

<sup>90</sup> Saitta 1954, 21.

<sup>91</sup> Apollonios Rhodoslaisen argonauttien retkeä kuvaava teos 200-luvulta eaa.

<sup>92</sup> *Epist.*, lib. VIII.; *Op. Om.* 871.

<sup>93</sup> Matemaatikko ja Platonin tutkija 100-luvulta.

<sup>94</sup> *Aurea verba* ja *Symbola* eli *Kultaiset sanat* ja *Symbolit*. Tekstit eivät todennäköisesti ole historiallisen Pythagoraan kirjoittamia.

<sup>95</sup> Saitta 1954, 22-23.

## 2.4.2 1460-luku: Platon-käännökset ja kommentaarit

Ficino ryhtyi ilmeisesti Cosimon taloudellisen tuen turvin kääntämään Platonin tuotantoa heti saatuan *Pimanderin* valmiiksi 1463. Cosimon kuollessa 1464 oli jo kymmenen dialogia<sup>96</sup> saanut latinankielisen asun ja lopullisesti työ valmistui Piero de' Medicin hallitessa 1468.<sup>97</sup> Aivan täysipäiväistä käännöstyö ei ollut, sillä Daviesin tiedonannon pohjalta tiedämme Ficino ilmeisesti jatkaneen yliopisto-opintojaan vielä vuosikymmenen alkupuolella ja toimineen opettajana 1466.<sup>98</sup> Saittan mukaan hän käytti aikaansa myös Augustinuksen kirjoitusten tutkimiseen, mikä jätti vahvan jäljen hänen myöhempään tuotantoonsa.<sup>99</sup> Lisäksi hän käänsi Lorenzo de' Medicin pyynnöstä Danten *De monarchian* kansankielelle 1467<sup>100</sup>. 1469 Ficino kirjoitti vielä kommentaarit Platonin *Fileboksesta* ja *Pidoista*, joista edellisestä Corsi kertoo Ficinon pitäneen julkisia luentoja<sup>101</sup>. Jälkimmäinen taas nousi itsenäisenä filosofisena teoksena Ficinon merkittävimpien töiden joukkoon.

## 2.4.3 *Theologia Platonica* & 1470-luku

Kenties jo saamana vuonna, 1469, Ficino aloitti laajan *Theologia Platonica* -teoksen, laajan 16-kirjaisen tutkielman, josta muodostui hänen filosofinen pääteoksensa. Teoksen kirjoittamisvuosista ei ole täyttä varmuutta, mutta yleisen yhteisymmärryksen mukaan se tehtiin vuosien 1469 ja 1474 välisenä aikana. 1474 valmistui myös *De christiana religione* (Kristillisestä uskosta), joka muistutti Ficinon perimmäisestä pyrkimyksestä: kristinuskon ja platonistisen filosofian yhteensovittamisesta.

1470-luvun jälkipuolisko oli Ficinolle pienimuotoisten tutkielmien ja laajan kirjeenvaihdon aikaa. Hän editoi ja paranteli aiempia teoksiaan laatien mm. uuden laitoksen *Pitojen* kommentaarista (1474-75) ja kirjoittaen kommentaarin Platonin *Faidrokseen*. Syksyllä 1476 valmistui viisi teologista pienoistutkielmaa, ja samoihin aikoihin syntyi astrologiaa kriittisesti tarkasteleva tutkielma. Vuonna 1477 valmistui *Vita Platonis* (Platonin elämä), ja 1479, Firenzen vai-

<sup>96</sup> Cosimon pyynnöstä ensimmäiset käännetyt teokset olivat *Lait*, *Filebos*, *Parmenides*, *Theaitetos* sekä poikkeavasti Senokrateen *De morte*. Saitta 1954, 23.

<sup>97</sup> Kristeller 1943, 17. Saittan mukaan Platonin käännösten valmistumisen takaraja voi olla myöhempikin kuin 1468, kuitenkin selvästi ennen vuotta 1482. Saitta 1954, 24.

<sup>98</sup> Davies, 785-786.

<sup>99</sup> Saitta 1954, 23.

<sup>100</sup> Jayne 1985, 29, n. 13.

<sup>101</sup> 'The Life of Marsilio Ficino' by Giovanni Corsi. 1981, 139.

keroidessa ruton kourissa, lääketieteellinen opus parannuskeinoista ruttoa vastaan.<sup>102</sup> Samoihin aikoihin valmistui *De curanda literatorum valitudine* (Kirjanoppineiden terveydenhuollosta), niin ikään lääketieteellinen teos, josta kehkeytyi vuosikymmentä myöhemmin kuuluisan *De vita* -teoksen toinen kirja.<sup>103</sup>

#### 2.4.4 1480- ja 90-luvut & *De vita*

*Theologia Platonica* painettiin 1482 ja Platon-käännökset 1484, mikä tavallaan päätti Ficinon 20-vuotisen työn Platonin parissa. 1484, samana vuonna jona myös Pico saapui Firenzeen, Ficino aloitti uutena projektina Plotinoksen *Enneadien* kääntämisen ja kommentoinnin<sup>104</sup>. Vuosikymmenen loppupuolella hän osoitti ilmiömäistä tehokkuutta kääntäen mm. Mikael Pselloksen demoneita käsitelleen kirjan, Synesioksen<sup>105</sup> ja Jamblikhoksen tekstejä, Priscianuksen<sup>106</sup> Theofrastos-kommentaarin sekä Porfyrioksen ja Prokloksen valikoituja demoneja käsitteleviä tekstejä.<sup>107</sup>

1489 valmistui Ficinon myöhäiskauden merkittävin työ, *De vita libri tres* (kolme kirjaa elämästä), ihmisen hyvinvointiin tähtäävä astrologis-lääketieteellinen tutkielma, jonka demonista magiaa sivuavat piirteet saivat paavinkin syyttämään Ficinoa noituudesta. Teos liittyi Ficinon muihin samanaikaisiin ponnistuksiin, sillä hän aloitti sen kolmannen kirjan *De vita coelitus comparanda* (elämän yhteensovittamisesta taivaan kanssa) kommentaarina Plotinoksen *Enneadien* erääseen osaan. Plotinos-komentaarit valmistuivat kokonaisuudessaan vuosina 1490-92, ja käännös Dionysos Pseudo-Areopagitan kirjoituksista näki päivänvalon niin ikään 1492<sup>108</sup>. 1493 hän kirjoitti kaksi lyhyttä tutkielmaa, *De sole* (Auringosta) ja *De lumine* (Valosta), jotka liittyivät uusplatonistiseen aurinko-symboliikkaan<sup>109</sup>. Vielä 1490-luvulla Ficino työskenteli Platon-kommentaarien parissa, jotka lopulta painettiin koottuna editiona 1496.

<sup>102</sup> Saitta 1954, 25-28. Saittan tarjoamat tiedot, etenkin ajoitukset, ovat kiistanalaisia.

<sup>103</sup> Biondi 1991, xii.

<sup>104</sup> Kristellerin mukaan käännös- ja kommentointityö jatkui vuoteen 1492, Saittan mukaan *Enneadien* käännös valmistui jo 1486 ja kommentaari 1491. Kristeller 1943, 18; Saitta, 25.

<sup>105</sup> Synesios (n. 370-413), uusplatonilainen filosofi, puhuja ja runoilija Kyrenestä.

<sup>106</sup> Priscianus, latinalainen grammatikko, syntyi 400-luvun lopulla Mauretaniaan Caesareassa ja opetti sittemmin latinaa Konstantinopolissa.

<sup>107</sup> Saitta 1954, 25.

<sup>108</sup> Kristeller 1943, 18.

<sup>109</sup> Saitta 1954, 28.

Kirjeiden koottu laitos oli painettu jo 1495. Kommentaari Paavalin kirjeistä jäi keskeneräiseksi Ficinon kuollessa 1499.<sup>110</sup>

Ficinon kaikki teokset, mukaan lukien kirjeet, kommentaarit ja joitain käännöksiä koottiin ja painettiin Baselissa 1561 ja 1576 sekä Pariisissa 1641.<sup>111</sup> Tästä *Opera omnia* -kokoelmasta tehtiin vielä 1950-luvulla neliosainen näköispainos joka löytyy (kadonnutta osaa I lukuun ottamatta) myös Helsingin yliopiston kirjastosta.

## 2.5 *De amore: Pitojen kommentaari ja tutkielma rakkaudesta*

Teoksen alkuperäinen nimi kuului kokonaisuudessaan *Commentarium in Convivium Platonis de Amore*, ”Kommentaari Platonin rakkautta käsittelevistä pidoista”. Teos liittyi Platonin tuotannon kääntämisen kontekstiin ja valmistui todennäköisesti vuosina 1468-69. Ficinon alkuperäinen autografi, joka sijaitsee Vatikaanin kirjastossa (Vatican lat. 7705), on päivätty heinäkuulle 1469. 6.8.1469 hän lähetti kopiot työstään kahdelle kirkonmiehelle, Unkariin piispa Johannes Pannoniukselle ja Sienaan kardinaali Francesco Piccolominille. Syyskuussa hän sai Roomasta kardinaali Bessarionin teoksen *In calumniatorem Platonis*. Tämän jälkeen Ficino ei palannut *De amorem* pariin viiteen vuoteen.<sup>112</sup> 1474 tapahtuneen paluun syynä oli Lorenzo de’ Medicin pyyntö kääntää teos kansankielelle kahta ystävää ajatellen. Kyseessä olivat samat ystävät, Bernardo del Nero ja Antonio Manetti, joille oli aiemmin tilattu kansankieliset käännökset *Pimanderista* eli *Corpus hermeticumista* ja Danten *De monarchiasta*.<sup>113</sup> Ennen käännöksen tekemistä Ficino lisäsi joukon kappaleita latinankieliseen tekstiin. Lisäys sisälsi ”puheiden” ja kappaleiden otsikot, mutta myös uusia kappaleita, joista seitsemän käsitteli astrologiaa. Käännöstä tai latinankielistä originellia ei julkaistu vähään aikaan. Ficino lainasi siitä joitain latinankielisiä kappaleita *Theologia Platonicaan*, mutta *De amore* julkaistiin vasta 1484 nimellä *Commentarium in Convivium Platonis de Amore* Platon-käännöksien mukana. Italialainen versio julkaistiin vasta 1544.<sup>114</sup>

Vuoden 1474 käännöksessä Ficino kutsuu teosta nimellä *Sopra lo amore*, ”rakkaudesta”, ja viittaa siihen itse myöhemmin latinankielisellä nimellä *De amore*, joka merkitsee samaa.

<sup>110</sup> Kristeller 1943, 18.

<sup>111</sup> Allen & Hankins 2001, xi.

<sup>112</sup> Jayne 1985, 1, 3.

<sup>113</sup> Jayne 1985, 3, 27, n. 9.

<sup>114</sup> Jayne 1985, 3-4.

Myöhemmässä tuotannossaan Ficino pitää teosta selvästi tutkielmana rakkaudesta, ei *Pitojen* kommentaarina.<sup>115</sup> Kääntäjä Sears Jaynen mukaan teosta onkin ymmärrettävä juuri näin. Kommentaaritraditioon kuului tällöin haara, jolle oli ominaista kirjoittaa oma uusi tutkielma jostakin aiheesta ja pukea se jonkin toisen auktorin teoksesta tehdyn kommentaarin asuun<sup>116</sup>. *De amoresta* Ficino laati nimellisesti kommentaarin Platonin *Pidoista* muokaten siitä samalla oman filosofisen työn, joka tutki rakkauden eri aspekteja kirjaavaa lähdemateriaalia hyödynnäen. Teos vaikuttaakin opinnäytetyöltä, jossa erilaisia näkökulmia ja kirjallista ilmaisua on haluttu esitellä mahdollisimman laajasti. Kun muistamme että Ficinon maine ja status olivat vielä 1460-luvulla vähäisiä, on hän varmasti kaivannut tämänkaltaista käyntikorttia laajempien kirjallisten piirien pariin.

*De amoren* lähtökohta muistuttaa läheisesti Platonin *Pitojen* vastaavaa: seitsemän herrasmiestä kokoontuu sofistikoituneeseen juhlaan keskustelemaan filosofiasta. Aluksi luetaan ääneen Platonin *Pidot*, jonka jälkeen kunkin puhujan on määrä kommentoida vuorollaan yhtä alkupe-  
räisteoksen seitsemästä puheesta. Teos ei kuitenkaan ole Platonin tyyliin elävä vuoropuhelu, jossa syntyy vilkasta keskustelua ja havainnoidaan tarkasti ympäröivää miljöötä. Ficinon puheet ovat monologeja, yksittäisiä tutkielmia, joista toinen ja seitsemäs puhe eivät mainitse Platonin *Pitoja* lainkaan, ja joista vain kuudennessa tulkitaan suoraan alkutekstiä. Jaynen mukaan juhlamiljöö ja ajatus Platonin kommentoinnista ovat Ficinon kehittelemää fiktiota, jota hän käyttää työvälineenä rakentaakseen oman tutkielmansa rakkaudesta<sup>117</sup>.

Platonin ohella Jayne pitää Ficinon keskeisinä esikuvina Guido Cavalcantia<sup>118</sup> ja ennen kaikkea Danten *Conviviota*, myös pitomiljööseen sijoittuva keskustelu rakkaudesta, jolle Ficino paitsi muodollisesti myös sisällöllisesti paljon velkaa.<sup>119</sup> Tämän suhteen Ficinon teos kuuluu laajempaan italialaiseen *trattato d'amore* -genreen, jonka jatkumo etenee Maria Equicolan 1525 tekemän listan mukaan 1200-luvun suurista auktoireista Petrarcan ja Boccaccion kautta Ficinoon ja Picoon<sup>120</sup>. Ficinon *De amoren* myötä painopiste siirtyi aristoteelisesta ja keskiai-

<sup>115</sup> Jayne 1985, 1-2.

<sup>116</sup> Jayne 1985, 11.

<sup>117</sup> Jayne 1985, 11.

<sup>118</sup> Keskeinen toscanalainen dolce stil nuovon runoilija, n. 1250-1300.

<sup>119</sup> Jayne 1985, 11.

<sup>120</sup> Jaynen esittämä Equicolan lista on kokonaisuudessaan seuraava: Guittone d'Arezzo (n. 1230-1294), Guido Cavalcanti (n. 1250-1300), Dante Alighieri (1265-1321), Francesco Barberino (1294-1348), Petrarca (1304-1374), Boccaccio (1313-1375), Ficino (1433-1499), Francesco Diacceto (1446-1522), Ficinon oppilas ja seuraaja, Giovanni Pico della Mirandola (1462-1494), Ficinon oppilas ja kollega, Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533), edellisen veljenpoika. Jayne 1985, 2.

kaisesta rakkauden fysiologian ja psykologian painotuksesta platoniseen käsitykseen rakkaudesta pyrkimyksenä ideaaliseen kauneuteen.<sup>121</sup>

*De amoressa* tulee esille muutama Ficinon koko tuotantoa leimaava metodologinen piirre, joista ensin hänen eklektinen metodinsa: Ficinolla on tapana erilaisia näkemyksiä samasta asiasta asettamatta näitä keskinäiseen dialogiin tai puuttumatta niiden välisiin ristiriitoihin. Erilaiset näkemykset näyttäytyvät hänen argumentoinnissaan samanarvoisina valinnan jäädessä lukijalle.<sup>122</sup> Tämä menetelmä vahvistaa vaikutelmaa opinnäytetyöstä, jolla nuorehko humanisti on pyrkinyt luomaan kuvan laajasta yleissivistyksestä ja täten kohottamaan asemaansa. Toinen mielenkiintoinen metodia koskeva seikka on esoteerisen ja eksoteerisen merkityksen erottelu. Teos sisältää sekä yleistajuisia, suorasanaisia eksoteerisia merkityksiä että esoteerisiä merkityksiä, jotka salaisen koodin tai allegorian kautta avautuvat vain asiaan vihkiytyneelle suppealle piirille. Ficinon tapauksessa tämän suppean yläluokan muodosti Medicien ympärille ryhmittynyt firenzeläinen eliitti, jonka intellektuaalista elitismiä hän pyrki Jaynen mukaan kirjallisilla töillään vahvistamaan.<sup>123</sup>

Teos oli kirjoitettu esoteeriselle eliitille, ja nimenomaan eliitin käsissä se kiersikin sekä Italiassa että muualla. Kun teos julkaistiin painettuna 1484 Platonin töiden yhteydessä, oli se levinnyt käsikirjoituksina jo 15 vuotta ja alkanut elää omaa elämäänsä. Teos löysi lukijansa Euroopan hoveista, ja lähes 200 vuotta se säilyi suosittuna ylhäisaatelin piirissä. Suosio ei luonnollisesti johtunut niinkään filosofisesta sisällöstä kuin siitä liberalismista, jolla Ficino konfirmoi lihallisen rakkauden astinlautana ylevämpään kontemplaatioon. Teoksen arvellaan vaikuttaneen mm. Bandinellin ja Dürerin kaiverruksiin sekä Botticellin maalauksiin, kenties jopa Michelangelon freskoihin Sikstuksen kappelissa. Italiassa *De amore* innoitti monia muita tutkielmia rakkaudesta – vaikutusvaltaisimmat Ficinosta vaikutteita saaneet teokset olivat Leo Hebreon *Dialoghi d'amore* ja Baldassare Castiglionen *Il Cortegiano*, jotka ohittivat esikuvansa suosion määrällä mitattuna.<sup>124</sup> Suuren yleisön piirissä *De amore* pysyi kauan Ficinon tunnetuimpana teoksena. Nykyään sen arvostus on kokenut uuden arvonnousun tutkijoiden pyrkimässä rekonstruoimaan sen kautta renessanssin visuaalisen maailman semantiikkaa.

---

<sup>121</sup> Jayne 1985, 2-3.

<sup>122</sup> Jayne 1985, 13-14.

<sup>123</sup> Jayne 1985, 17-18. Asiasta enemmän Ficinon metodeja käsittelevän kappaleen yhteydessä.

<sup>124</sup> Jayne 1985, 19-21.

## 2.6 *Theologia Platonica*

Kokonaisuudessaan teos kantaa nimeä *Theologia Platonica de immortalitate animorum*, ”Platoninen teologia sielujen kuolemattomuudesta”. Teos käsittää kuusitoista laajahkoa kirjaa, joten kyseessä on Ficinon ehdottomasti laajin kirjallinen työ; englanninkielinen käännöskin on jaettu viiteen voluumiin. Sisällöltään teos on melko puhtaasti filosofinen ja paikoin raskas, eikä se saavuttanutkaan koskaan yhtä laajaa lukijakuntaa kuin kevyemmät *De amore* ja *De vita*, mutta laajuudessaan se tarjoaa kuitenkin parhaan ja avarimman näköalan Ficinon ajatteluun. Oppineiden piireissä teoksella oli laajasti vaikutusta etenkin 1500-luvulla: *Theologia* toimi ilmeisesti taustavaikuttajana vuoden 1512 kirkolliskokouksesta, jossa vahvistettiin dogmi sielun kuolemattomuudesta<sup>125</sup>.

*Theologia Platonica* on kirjoitettu yleisen tiedonannon nojalla vuosien 1469-74 välisenä ajanjaksona. Se on aloitettu ilmeisesti *De amore*n ja *Filebos*-kommentaarin valmistumisen jälkeen ja saatettu pääosin päätökseen ennen *De Christiana religione* -teoksen kirjoittamista, joka tapahtui 1474 (ehkä aloitettu jo 1473). Prosessin aikana Ficino ehdittiin myös vihkiä papiksi 1473. Julkaiseminen viivästyi joten Ficinolla oli vuosia aikaa tehdä korjauksia, muutoksia ja lisäyksiä. Teos näki painettuna päivänvalon 1482, ja uudelleen se julkaistiin toisen Platon-edition yhteydessä Venetsiassa 1491.<sup>126</sup>

Aikamme huomattavin Ficino-tutkija ja *Theologia Platonican* tuore kääntäjä Michael Allen on teoksen esipuheessa yhdessä toisen kääntäjän James Hankinsin kanssa eritellyt niitä eri lähteitä joista Ficino on ammentanut teosta kirjoittaessaan. Platonin ja muun antiikin filosofian rinnalle yhdeksi päälähteeksi hän nostaa skolastiikan klassikon Tuomas Akvinolaisen ja etenkin tämän teoksen *Summa contra gentiles* toisen kirjan. Ficino lainaa sumeilematta pitkiä pätkiä Tuomasta lähes sanasta sanaan lähdeään koskaan mainitsematta. Samaan tapaan hän siteeraa pitkiä otteita myös Augustinukselta mutta mainitsee tällöin aina auktorin nimen kunnioittavaan sävyyn, joten hänen voi päätellä välttelleen liikoja kontakteja skolastisen filosofian kanssa, vaikka ei kyennytkään pääsemään eroon riippuvuudestaan sitä kohtaan. Lisää yhteyksiä Allen hakee teoksen nimen kautta: *Theologia Platonica* oli myöhäisantiikin merkittävimmän uusplatonistin Prokloksen pääteoksen nimi, ja Ficinon teos lienee tietoinen tribuutti tätä kohtaan. Kääntäjien mukaan Ficino on luonut etenkin metafyyisistä ajatteluaan Prokloksen

<sup>125</sup> Allen & Hankins 2001, viii.

<sup>126</sup> Allen & Hankins 2001, xi.



pohjalta. Toisaalta *theologia*-sana viittaa *prisca theologia* -ideologiaan, joka oli, kuten tulimme huomaamaan, Ficinolle hyvin keskeinen ja rakas ajattelumalli. Myös teoksen alaotsikolla on omat yhteytensä: *De immortalitate animorum* on sekä Plotinoksen *Enneadien* osan että kirkkoisä Augustinuksen erään nuoruudenteoksen nimi. Plotinos oli Ficinolle erityisen tärkeä uusplatonistisen oppirakennelman luojana ja Augustinus platonismin ja kristinuskon yhteenpunojana, ja niinpä molemmat löytyvätkin *Theologia Platonica* eniten siteerattujen auktoreiden joukosta.<sup>127</sup>

Vaikka *Theologia Platonica* on riippuvainen monista lähteistään ja esikuvistaan, on se Allenin ja Hankinsin mukaan silti vahvasti Italian renessanssin ja Medicien piirin kontekstissa syntynyt teos. Siinä Ficino yritti omia vanhan ja uuden viisauden helmet kyllin lahjakkaille, *ingeniosi*, tasavallan johtaville älyköille ja valtaeliitille.<sup>128</sup> Tämä vahvistaa sitä näkemystä jonka Sears Jayne<sup>129</sup> toi esille *De amorem* yhteydessä: Ficino kirjoitti esoteerisiä tekstejä taloudellis-intellektuaaliselle eliitille pyrkien vahvistamaan Medicien piirin asemaa ja älyllistä separatismia.

Allen ja Hankins nostavat *Theologiasta* esiin kaksi antiikista tunnettua teemaa, jotka Ficino herätti henkiin ja joita osin hänen ansioistaan pidetään nyttemmin renessanssille ominaisina. Ensinnäkin korkealle pyrkivän ihmisen kuului olla *magus*, maagi, jolla oli valta yli luonnon. Hän tunsu luonnon ”salakielen” ja kykeni taidoillaan vaikuttamaan fyysisen maailman tapahtumiin<sup>130</sup>. Toiseksi teoksessa piirtyy esiin ideaali demonisesta ihmissielusta, joka etsii eri keinoin nousua puhtaan mielen, tahdon, tiedon ja rakkauden valtakuntaan, transsendenttiin.<sup>131</sup> Toisinaan Ficino puhuu nimenomaisesti ihmissielun yhtymisestä Jumalaan. Kyseessä on Ficinon kontemplatiivinen ideaali, yliaistillisen todellisuuden saavuttaminen, joka edellyttää tämänpuolisuuden ja fyysisen maailmallisuuden hylkäämistä. *Theologia Platonica* virallisen ajattelun mukaan juuri tämä on ihmiselämän ylin ja ehdoton päämäärä.

Tyyllillisesti Allen ja Hankins katsovat Ficinon seuranneen latinankielessään niitä malleja jotka Plotinos oli saavuttanut kreikassa. Hän pyrki lähestymään ylevää ilmaisua koristelematto-

<sup>127</sup> Allen & Hankins 2001, xi-xiii.

<sup>128</sup> Allen & Hankins 2001, ix.

<sup>129</sup> Jayne 1985, 17-18.

<sup>130</sup> Tämä lähenee *homo faber* -käsitettä, mutta täsmälleen samasta asiasta ei ole kyse. Ficino luo *Theologia Platonica*ssa myös vahvan *homo faber* -ideaalin, mutta tätä Allen ei pidä tärkeänä, vaan painottaa nimenomaan Ficinon maagillista tendenssiä.

<sup>131</sup> Allen & Hankins 2001, x.

malla ilmaisulla ja liiallista retorista artistisuutta välttämällä. Heidän mukaansa teoksen tyyli on kuitenkin haastavaa: Ficino käyttää runsaasti asyndetoneja<sup>132</sup> ja pitkiä epätasaisia periodeja sekä hypähtelee yllättäen runolliseen kuvakieleen tai jopa retorisen transsin omaiseen hurmukseen. Samalla hän yrittää viimeiseen asti välttää skolastista terminologiaa jopa käyttäessään skolastisia käsitteitä, minkä vuoksi moderni tulkitsija joutuu ”jälleenskolastisoimaan” Ficinon kielen päästäkseen alkuperäisten merkityksien juurille.<sup>133</sup>

## 2.7 *De vita*

*De vita libri tres*, (Kolme kirjaa elämästä) on lääketieteellis-astrologis-maaginen opas- ja ohjekirja joka syntyi Ficinon myöhäiskaudella kolmessa osassa. Ensimmäinen kirja, *De vita longa* (Pitkästä elämästä) käsittelee vanhuutta ja eliniän pidentämistä terveydenhuollon keinoin. Toinen kirja, *De curanda literatorum valitudine* (Oppineiden terveydestä huolehtimisesta) keskittyy taas kirjallista sivistystä harrastavien nuorukaisten terveyden edistämiseen. Kolmas, laajin ja kuuluisin kirja, *De vita coelitus comparanda* (Elämän sovittamisesta yhteen taivaallisten merkkien kanssa) pohjautuu puhtaasti astrologiaan ja luonnonmagiaan, joiden avulla pyritään tuottamaan ihmisille terveyttä ja hyvää onnea.

Teoksen keskeisin kirja, *De curanda literatorum valitudine*, syntyi jo kymmenisen vuotta ennen kahta muuta teokseen päätyntä kirjaa. Kirja oli olemassa jossain muodossa jo 1480, vuonna jolle Kristeller ajoittaa Bernardo Oricellarille osoitetun kirjeen, jossa Ficino kertoo ko. teoksesta. Kirjan laadinta on sijoittunut ajallisesti lähelle toista ”lääketieteellistä” teosta *Consilio contro la pestilentia* (Neuvoja ruttoa vastaan), joka on kirjoitettu 1478 tai -79. Teoksella oli siis autonominen olemassaolo kauan ennen *De vitan* kahta muuta kirjaa.<sup>134</sup>

1480-luvun lopulla Ficino oli muiden uusplatonismiin liittyvien töidensä ohella kääntämässä ja kommentoimassa Plotinoksen tuotantoa. *Liber de Vitam* kolmas kirja alkoi kommentaarina Plotinoksen *Enneadien* kohtaan *De Favore Coelitus Hauriendo*. Kommentaari valmistui heinäkuussa 1489 nimellä *De Vita Coelitus Comparanda*, josta muodostui loppujen lopuksi itsenäinen astrologinen oppikirja. Elokuussa 1489 Ficino sai käsiinsä Arnaldo della Villanovan

<sup>132</sup> Retorinen kuvio joka merkitsee sidosanatonta rinnastusta, i.e. useiden substantiivien, adjektiivien tai verbien rinnastaminen ilman sidesanaa.

<sup>133</sup> Allen & Hankins 2001, ix.

<sup>134</sup> Biondi 1991, xii.

tutkielman elämän pitkittämisestä. Ficinon mielestä kirja oli huonosti kirjoitettu ja vaikeaselkoinen ja niinpä hän halusi kirjoittaa sen uudelleen, kuten hän kertoo kirjeessään Picolle. Hän kirjoitti aiheesta oman kirjan joka valmistui 29.8. Lopulta Ficino yhdisti nämä kaksi 1489 syntynyttä teostaan vuosikymmen aiemmin valmistuneella kirjalla, ja *De vitan* rakenne oli valmis.<sup>135</sup>

Teos ilmestyi painettuna 3.12.1489, mutta jo loppukesästä oli paavi Innocentius VIII ennättänyt syyttää Ficinoa demonisesta magiasta ja noituudesta lähinnä teoksen viimeisen kirjan takia. 15.9 Ficino kirjoitti ystävilleen ”kolmelle Pietarille” eli Pietrolle (Nero, Guicciardini ja Soderini), joilta hän pyysi apua puolustukseensa. Tämän niin sanotun Ficinon *Apologian* puolustusstrategiassa painotettiin, ettei Ficinon magia ollut demonista vaan luonnollista, ja että kaikki hänen esittämänsä materiaali oli sopusoinnussa kristinuskon kanssa. Lisäksi Ficino vetosi omaan lähipiiriinsä, Picoon, Polizianoon ja Landinoon avun saamiseksi. Kuitenkin venetsialainen Ermolao Barbaro oli lopulta se humanisti, joka vakuutti paavin siinä määrin Ficinon syyttömyydestä, että syytteet lopulta raukesivat.<sup>136</sup>

Käytännössä paavin syytteet olisivat saattaneet olla perusteltuja, sillä *De vita* perustui vahvasti pakanallisen traditioon. Ficino oli käyttänyt lähteinään sekä antiikin, Euroopan keskiajan että arabien sekulaarin ja okkultistisen magian ja astrologian perinteitä muodostaen niistä oman 1400-lukulaisittain värittyneen kokonaisuutensa. Ajatusmallin mukaan tähdet ja taivaankappaleet, jotka ovat myös jumalia tai edustavat niitä, vaikuttavat maalliseen elämään ja ihmisen fyysiseen ja psyykkiseen hyvinvointiin. Yksi teoksen johtoajatuksista on Saturnusplaneettaan liittyvien haitallisten vaikutusten välttäminen lisäämällä auringon, Jupiterin ja Venuksen hyviä vaikutuksia. Mars-planeettakin kuuluu etupäässä haitallisiin, Mercurius taas hyödyllisiin voimiin. Magian taitoja hyödyntämällä, kuten talismaanien, juomasekoituksen ja hymnien avulla ihminen saattoi imeä itseensä tähtien suotuisia vaikutuksia ja välttää ongelmia.

Teoksen italiaksi kääntäneen Albano Biondin mukaan sen perussanoma liittyy Bacchuksen, kreikkalaisten Dionysoksen rooliin ihmisen vapauttajana ja tämän kaksoisveljeen Apolloon (Foibos), jotka Ficino mainitsee teoksen johdannossa. Biondin mukaan Pico ja Poliziano kutsuivat usein leikillään vanhempaa kollegaansa Dionysokseksi, koska Dionysos on ”iloitsevan

<sup>135</sup> Boer 1980, ix-x.

<sup>136</sup> Boer 1980, xi-xii.

ruumiin jumala, ruumiin joka yhtyy maailman suuriin rytmeihin ja josta tulee vapaan ja luovan sielun asumus”.<sup>137</sup> Retoriikkaa johdattelee meidät antiikin mysteeriuskontojen kontekstiin, ja tavallaan *De vita* avautuukin Biondon mukaan ”Bacchuksen ja Foiboksen pyhiin mysteereihin”. Tyylikseen Ficino sanoo samassa yhteydessä vapaan ja leikillisen (vakavan vastakohdaksi), ja toisaalta kirkkauden ja selkeyden. Bacchus ja Foibos esiintyvät heti teoksen johdannossa kertomassa mitä se sisältää: lupauksen vapaudesta äyllisen eliitin jäsenelle.<sup>138</sup> Tavallaan tässä vapautumisessa on kyse samankaltaisesta henkisestä avartumisesta ja kohoamisesta mistä Ficino puhuu *Theologia platonicassa*, mutta dionyysisen elementin läsnäolo muuttaa kokonaiskuvion henkeä liberaalimpaan suuntaan; vapautuminen ja yhtyminen transsendenttiin ovat saavutettavissa muutenkin kuin maailmasta eristymisen ja kontemplaation kautta, ja toisaalta ne eivät enää ole yksiselitteisesti elämän ainoa päämäärä.

Toinen *De vitan* keskeinen aspekti liittyykin Biondin mielestä tapaan jolla siinä suhtaudutaan tämänpuoliseen fyysiseen ympäristöön. Kyseessä on näköalojen avaaminen luonnollisiin todellisuuksiin: Ihmisruumis maailmassa ja maailma itse kuvataan kaikkine rikkauksineen, mineraaleineen, metalleineen, kasveineen ja eläimineen.<sup>139</sup> Vaikka todellisuuden kuvausta ei voikaan nimittää moderniksi sanan nykyisessä merkityksessä, on se silti värikästä ja voimakasta. Tekstin hengestä on aistittavista selvää, jopa intomielistä maailmallisuutta, jonka ei virallisesti olisi pitänyt kuulua Ficinon uskonnollis-kontemplatiiviseen maailmankuvaan.

### 3 FICINON AJATTELU 1400-LUVUN FIRENZEN ILMIÖNÄ

#### 3.1 Firenzen 1400-luku aatehistoriallisena ympäristönä

Vaikka Ficinon lähteet olivatkin pääosin myöhäisantiikissa, painottavat useimmat tutkijat hänen ajattelunsa kuuluvan erottamattomasti 1400-luvun Firenzen ja Medicien hallinnon kulttuurikontekstiin. Firenzen merkitystä renessanssille on usein ylikorostettu, mutta sen asemaa 1400-luvun merkittävimpänä kulttuurikaupunkina ei ole edelleenkään kyetty kunnolla horjut-

---

<sup>137</sup> Biondi 1991, x.

<sup>138</sup> Biondi 1991, xx.

<sup>139</sup> Biondo 1991, xxvi.

tamaan, ja monissa arvioissa Italian renessanssi fokusoituu yhä Arnon rantavalleille. Sangen vankka todiste tästä on Peter Burken tilastollinen tutkimus, jonka mukaan maakunnista Toscana tuotti eniten kulttuurieliitin jäseniä (eri alojen taiteilijat ja humanistit) renessanssin aikana. Burken mukaan myös taiteilijoiden status oli korkeampi Firenzessä kuin muualla Italiassa tai Euroopassa.<sup>140</sup> Hans Baronin ja Burken mukaan Firenzen kulttuurituotannon laajuus johtui sen tasavaltalaisesta hallintomuodosta ja yhteiskunnallisesti vapaista oloista: kirkolla tai aate-  
lisruhtinailla ei ollut Firenzessä sellaista valtaa, joka olisi rajoittanut taiteellista vapautta, ja toisaalta aatteellisesti vapaa laaja porvaristo piti yllä sekä taideteollisuutta että -markkinoita. Myös tilaajia ja mesenaatteja riitti siis enemmän kuin niissä kaupungeissa, joissa valta oli keskittynyt harvojen oligarkkien käsiin.<sup>141</sup>

Käytännössä Firenze ei ollut tasavalta Medicien aikana. Cosimo de' Medici saavutti valta-  
aseman 1434, ja valta säilyi suvulla vuonna 1494 tapahtuneeseen karkotukseen saakka. Medicien valta 1400-luvulla oli kuitenkin paljon väljempää kuin 1500-luvulla syntyneen suurherttuakunnan aikana, ja yhteiskunnalliset olot olivat edelleen vapaammat kuin useimmissa muissa Italian kaupunkivaltioissa. 1400-luvulla Firenze oli virallisesti tasavalta ja Medicit yksityishenkilöitä muiden joukossa; etenkin Cosimo piti huolta tasavaltalaisten instituutioiden säilymisestä ja vältti tietoisesti arvonimiä ja ulkoista loistoa. Hänen pojanpoikansa, Lorenzo il Magnifico, sen sijaan esiintyi ulkoisesti kuin aatelisruhtinas. Kansalaishumanismi, joka oli perustunut vapaisiin oloihin ja vapaaseen kirjoittamiseen valtiollisista asioista, kuolikin lopullisesti Cosimon mukana. Tämän jälkeen humanismien mielenkiinto kääntyi käytännöllisistä asioista abstraktimpaan suuntaan, mistä Ficinin uusplatonismi on hyvä esimerkki.

1400-luvun alkupuoliskolla Firenzen keskeisimpinä mesenaatteina toimivat rikkaiden yksityishenkilöiden lisäksi tasavalta, kirkko ja merkittävät ammattikunnat. Medicien aikana näiden merkitys laski ja tilalle nousi hiljalleen Medicien oma mesenaattius. Etenkin Lorenzo kohosi hallintokaudellaan (1468-1492) yhdeksi maailmanhistorian avokätisimmistä taiteen ja kirjallisen työn tukijoista, mikä samalla tyhjensi valtion kassan ja romahdutti Firenzen valta-  
aseman, joka ei koskaan palannut ennalleen: 1470- ja 1480-luvut jäivät viimeiseksi merkittäväksi kukoistuskaudeksi Firenzen historiassa. Tämä oli kuitenkin merkittävää Marsilio Ficinin kannalta, sillä hänen uransa kiihkein vaihe sijoittuu samoille vuosikymmenille. Hän oli jo

<sup>140</sup> Burke 1999, mm. 44-45, 83, 257-258.

<sup>141</sup> Baron 1966, 4-6. Burke 1999, mm. 44-45. Toiselle sijalle Toscanan jälkeen Burken tilastot sijoittavat Venetion maakunnan, jonka edistys niin ikään selittyi hänen mukaansa tasavaltalaisella hallintomuodolla.

nuorena taitavalla strategiallaan ja Kristellerin mukaan<sup>142</sup> hyvillä seuramiehen taidoillaan saavuttanut vakaan suosion mm. Cosimo de' Medicin silmissä, ja myöhemmin hän solmi läheiset suhteet Lorenzoon. Lorenzon ympärillä vaikutti merkittävä oppineiden ja taiteilijoiden piiri, jonka keskeisenä jäsenenä Ficino pääsi levittämään ajatuksiaan tehokkaasti – hänen katsotaan vaikuttaneen vahvasti mm. Botticellin kuvaohjelmiin. Ilman tiivistä mesenaattisuhdetta Mediceihin Ficino ei olisi voinut samalla tavalla omistautua kirjalliselle työlle, ja ilman osallisuutta aikakautensa kenties merkittävimpään kulttuuripiiriin hänen ajatuksensa eivät olisi voineet levitä niin laajalle ja saavuttaa tunnetunlaista jälkivaikutusta.

### 3.2 Ficinon metodit ja tulkinnalliset ongelmat

Jo *De amoren* esittelyn yhteydessä tuotiin esiin muutamia Ficinon kirjallisen ilmaisun metodeihin liittyviä teemoja, joihin on syytä pureutua tarkemmin. Sears Jaynen mukaan Ficinolla oli *De amoren* kirjoittamisen aikoihin karkeasti sanoen kolme päälähderyhmää: 1) latinankieliset platonistit 2) keskiajan skolastiset teologit 3) kreikankieliset platonistit, joita juuri hän itse oli kääntänyt.<sup>143</sup> Teoksessa Ficino käyttää kaikkia näkökulmia sekaisin ottamatta eriäviin mielipiteisiin selvästi kantaa tai muodostamatta vuoropuhelua eri ideologioiden välille. Tämä eklektinen ja niin sanoakseni varovaisen diplomaattinen metodi leimaa myös koko hänen myöhempää tuotantoaan. Hyvä esimerkki tällaisesta ”päättämättömyydestä” on kauneuden käsitteen määrittely *De amoressa*. Aiemmissä rakkautta käsitelleissä tutkielmissaan (*De voluptate*, *De divino furore*) hän ei ollut käsitellyt kauneutta, mutta koska sekä Platon että Plotinos määrittivät rakkauden haluksi kauneutta kohtaan, joutui hän *De amoressa* ottamaan siihen kantaa. Hän esittelee sekä aristoteelisen että platonistisen näkemyksen, jotka ovat keskenään yhteensopimattomia. Toisaalta hän yhtyy niihin keskiajan ja renessanssin teoreetikoihin Bonaventurasta Albertiin, jotka katsoivat kauneuden olevan materiassa oleva muoto, joka edellytti kappaleen osatekijöiden harmonista järjestystä. Vastakkaisen platonistisen näkemyksen mukaan yksittäisen kappaleen kauneus on osanottoa Jumalasta lähtöisin olevaan absoluuttiseen ja jakamattomaan kauneuden ideaan. Ficinon tavanomainen ratkaisu tässäkin on esitellä kaikki vaihtoehdot ja antaa lukijan tehdä valinta. Alussa (1, 3-4) hän esittää kansantajuuden näkemyksen jonka hänen taiteilijaystävänsäkin varmasti olisivat hyväksyneet, pragmaattisen aristoteelisen (Albertinkin käyttämän) kannan jonka mukaan kauneus on kiinni

<sup>142</sup> Kristeller 1990, 92-93.

<sup>143</sup> Jayne 1985, 13.

järjestyksestä. Toisaalla (5, 5) hän taas esittää platonistisen näkemyksen kauneudesta osanotona jakamattomaan ideaan. Kolmannessa kohdassa (6, 6) hän yrittää yhdistää nämä kaksi käsitettä seuraavasti: kauneus on jumalaisesta ideasta lähtöisin oleva kvaliteetti, joka laskeutuu aineeseen vain jos kappale on sitä varten valmisteltu, eli sen osatekijät ovat mittasuhteiltaan ja kompositioltaan keskinäisessä harmoniassa.<sup>144</sup> Jaynen mukaan tämäkään ajatus, eräänlainen ontuva kompromissi, ei ole Ficinon oma, vaan sille löytyy analogioita ja esikuvia Danten tuotannosta<sup>145</sup>.

Toinen Jaynen *De amoren* suhteen esille tuoma metodologinen ongelma liittyy esoteerisen ja eksoteerisen merkitystason erottamiseen. Esoteeriseen perinteiseen kuului kaksi ilmaisutapaa: yksi keino oli sanoa jotain yksinkertaisesti suurelle yleisölle, mutta harvoille oppineille avautuisi siitä myös jotain muuta. Allegorian sisältävä myytti on tästä hyvä esimerkki. Toinen tapa on käyttää kieltä joka ei sano mitään sellaiselle joka ei tunne tulkinnallista avainta – kyseessä on siis salakirjoitus tai koodaus. Renessanssin aikana edellinen tapa yhdistettiin Platoniin, jälkimmäinen Aristoteleeseen. Esimerkiksi aristoteelisen rakkauden perusteos, Cavalcantin *Donna me prega*, joka kuului *trattato dell'amore* -perinteeseen ja jonka Ficinokin hyvin tunsi, ei avaudu järjellisenä asiaan vihkiytymättömälle lukijalle.<sup>146</sup>

Vallinneen tradition mukaan Platonin metodia pidettiin yleisesti ei-diskursiivisena: hän laati ideansa kuvitteellisten dialogien ja myyttien muotoon. Aristoteles taas kirjoitti diskursiivisesti, i.e. systemaattisia tieteellisiä tutkielmia. Siksi jokainen lukija odotti saadessaan käsiinsä ”platonisen” teoksen sen olevan ei-diskursiivinen ja sisältävän sekä esoteerisen että eksoteerisen merkityksen. Esoteerisen ja eksoteerisen merkityksen erottelu oli tärkeä firenzeläisille oppineille myös sosiaalisista syistä. Firenze oli suhteellisen vapaa yhteiskunta, jossa asema ei perustunut siinä määrin aateliseen syntyperään kuin hankittuun varallisuuteen. Koska syntyperään perustuva dikotomia puuttui, haluttiin luoda uusia dikotomia niiden välille jotka ”ymmärtävät” ja jotka ”eivät ymmärrä”. Lähes kaikki mitä Ficino tuolloin kirjoitti, tähtäsikin Jaynen mukaan vahvistamaan intellektuaalista elitismia Medicien taloudellisen elitismin tueksi. Koska *De amore* oli platoninen työ ja se kirjoitettiin Mediceille, oletti oppinut renessanssilukija sen sisältävän ei-diskursiivista argumentointia ja esoteerisia merkityksiä. Tähän tapaan myös Pico della Mirandola luki teosta – tutkielmana rakkaudesta. Ulkoinen pitomiljöö ja Pla-

<sup>144</sup> Jayne 1985, 14.

<sup>145</sup> *Convivio* (4, 21, 4-10; 3, 2, 1-42) ja *De monarchia*. Jayne 1985, 14, 29, n. 13.

<sup>146</sup> Jayne 1985, 17.

ton-kommentaari ovat kuorutusta johon ulkopuolinen lukija tarrautuu, kun taas todellisen sisällön, tutkielman rakkaudesta, oli tarkoitus avautua vain Ficinin lähipiiriläisille tai muille kyllin oppineille.<sup>147</sup>

Nämä Ficinin käyttämät metodit asettavat eteemme tiettyjä tulkinnallisia ongelmia: ensinnäkin, milloin hänen teoksiensa voi katsoa sisältävän esoteerisia merkityksiä ja milloin ei? Erittain suurella todennäköisyydellä *De amore* on esoteerinen teos jonka todellisen sisällön on tarkoitus avautua itsenäisenä tutkielmana rakkaudesta. Myös myöhäistuotannon *De vita* -opuksen tulkinnallinen avain on mitä todennäköisimmin esoteerinen: se on muodollisesti Plotinos-kommentaari mutta käytännössä itsenäinen magian ohjekirja, ja Ficino nimenomaisesti varoittaa tämänkaltaisten oppien joutumisesta ”rahvaan” käsiin<sup>148</sup>. Lisäksi teoksen omistaminen Bacchukselle kuljettaa sen mysteeriuskontojen traditionaalisesti esoteeriseen kontekstiin. *Theologia platonican* suhteen asia on mutkikkaampi, ja edessämme on valtava tulkinnallinen haaste, sillä teoksessa ei ole selvää esoteerista viitekehystä, mutta toisaalta sisältö on raskaan filosofisuutensa vuoksi hyvinkin vaikeaselkoinen. Paras lähtökohta lienee, että selvästi filosofisen traktaatin muotoon kirjoitettu *Theologia* on tulkittavissa pääsääntöisesti kirjaimellisesti, mutta tapauskohtaisesti senkin sisällä esiintyy esoteerisiksi tarkoitettuja kiertoilmaisuja ja piilomerkityksiä.

Toinen ongelma sikiää Ficinin eklektismistä: kun hän esittää tasapuolisessa valossa useampia eri kantoja jotka eivät ole keskenään yhteensopivia, kuinka voimme silloin tietää hänen oman todellisen kantansa? Osittain kysymys on tarpeeton, sillä esimerkiksi *De amore* Ficinin ei ilmeisesti ole tarkoituskaan aina esittää nimenomaan omaa kantaansa vaan yksinkertaisesti esitellä erilaisia teorioita, joita asiasta on olemassa. Myöhemmässä tuotannossaan Ficino taas ottaa hieman selvemmin kantaa sekä puolesta että vastaan, eikä lukija törmää aivan yhtä usein kiusallisiin valintatilanteisiin.

Ficinin tekstien tulkintaan liittyy muitakin samankaltaisia ja yhtä vakavia ongelmia. *Theologian Platonican* käännökseen johdannossa Allen ja Hankins kiinnittävät huomiota myös erään kiintoisaan seikkaan, joka voi vaikuttaa ratkaisevasti Ficinin teosten ymmärtämiseen. Ficino vaikuttaa yhtyvän vahvasti Augustinusta lähenevään kantaan, jonka mukaan sielu ei ole pelkästään kuolematon, vaan myös ikuinen, kuolematon luomisesta alkaen ja luonnostaan

<sup>147</sup> Jayne 1985, 17-18.

<sup>148</sup> Ficino mainitsee asiasta Paavalin kirjeiden kommentaarissa. Walker 1958, 49-50, 51, 53.



enkelimäinen ja jumalainen. Kuitenkin, kuten Allen ja Hankins toteavat, ihmisjärkeä on kaikessa sen järjellisyysdenhalussa ja skeptismissä vaikea vakuuttaa tästä: monet teoksen kappaleet heijastelevat sitä intellektuaalista uurastusta ja sielullista jaakobinpainia, jossa taistelivat Ficinin apologeettiset vakaumukset ja hänen tietoisuutensa antiikin filosofien skeptisistä ja heidän saavutustensa syvyydestä. Lopputuloksena Ficinin monipuolinenkaan argumentointi ja todistelu eivät onnistu vakuuttamaan lukijaa siitä että hän itse olisi ollut vakuuttunut käsitysten täydellisestä kiistattomuudesta.<sup>149</sup>

Tämä huomio saattaa nousta merkittäväksi tulkinnalliseksi avainkysymykseksi muutakin Ficinin tuotantoa ajatellen. Kriittinen nykylukija todellakin törmää usein Ficinoa lukiessaan siihen epävarmaan olotilaan, ettei auktori tarkoita aivan sitä mitä sanoo, ettei hän usko sanomaansa tai että hän tarkoittaa jopa päinvastaista. Hyvä esimerkki tällaisesta on rakkauden käsitteily *De amoressa*: Muodollisesti – jo kertaalleen esoteerisesti tulkittuna – se on tutkielma nimenomaan taivaallisesta, ylevästä rakkaudesta, joka on puhtaasti henkistä ja kohdistuu aistimaailman ulkopuolisiin transsendenteihin kohteisiin, mutta kääntäjä Sears Jaynen mukaan teoksen todellinen sanoma on inhimillisen rakkauden puolustus<sup>150</sup> ja sen kylkiäisenä myös fyysisen rakkauden filosofinen hyväksyntä<sup>151</sup>. Lukija joutuu väistämättä samoille linjoille Jaynen kanssa: joissain kohdin Ficino vähättelee virkamiesmäisesti aistillista rakkautta ja painottaa sen alisteista asemaa ylevään rakkauteen nähden, mutta toisaalla hän ylistää estoitta ja värikylläisesti ihmisruumiin suloja ja rakastumisen riemuja. Tässä valossa näyttää selvältä, ettei hän todellisuudessa tuomitse aistillista rakkautta ainakaan kovin jyrkästi, tai tekee sen tietyin reunaehdoin.

Voimmekin kysyä, mihin asti *De amore*a tulee tulkita esoteerisena? Löytyykö teoksesta vielä syvempikin ”salattu” merkitystaso kuin se, että kyseessä ei todellisuudessa ole Platon-kommentaari vaan itsenäinen filosofinen tutkielma rakkaudesta? Tarkoittaako Ficino epäselvällä esityksellään lihallisen rakkauden ja yliaistillisen rakkauden suhteesta jotain? Ehkä tarkoituksena on, että vihkiytymätön näkee vain kirjaimellisen merkityksen eli aistillisen rakkauden tuomion, mutta älykkö, *ingenioso*, osaa lukea rivien välistä ja oivaltaa rakkauden todellisen merkityksen. Lopullista totuutta on mahdoton sanoa, mutta esimerkiksi *De vita* -teoksessa tapahtuva aistimaailman hyväksyntä ja Ficinin omat elämäntavat viestittävät siitä

---

<sup>149</sup> Allen & Hankins 2001, xiv.

<sup>150</sup> Jayne 1985, 11.

<sup>151</sup> Jayne 1985, 19.

ettei hän kenties pitänyt aistillista rakkautta niin tuomittavana kuin antaa teksteissään ymmärtää.

Mutta miksi Ficino kätki sanomaansa? Yksi syy oli varmasti intellektuaalinen elitismi ja esoteerinen ilmaisutapa, toinen taas on ollut kirkollisten piirien hyväksynnän hakeminen. Tutkijoiden keskuudessa vallitsevan yleisen mielipiteen mukaan Ficino oli aidosti uskonnollinen, mutta hänen tulkintansa kristinuskosta on ollut siinä määrin virallisesti dogmista poikkeava, että hän on joutunut selittelemään ja verhoamaan ajatuksiaan jo ennen *De vita* -teosta, joka johti hänet Vatikaanin hampaisiin. Heti *Theologia Platonican* kansilehden hän on koristanut juhlallisella lauseella: ”Kaikessa mitä käsittelen tässä teoksessa tai muualla tahdon esittää vain sellaista mikä on kirkon hyväksymää”. Ficino on selvästi halunnut välttää konfliktia kirkon kanssa, ehkä osin pragmaattisista syistä, osin aidosta vakaumuksesta. Ficino tuntuu olevan kuitenkin olevan epäaidoimmillaan aina puolustaessaan tai selittäessään ajatustensa kristillisyyttä ja niiden yhdenmukaisuutta kirkon oppien kanssa, niin silmiinpistävästi selviä hänen ajattelunsa ei-kristilliset juuret ja harhaoppinsa ovat. Tätä näkemystä tukevia argumentteja esittävät myös Frances Yates ja D. P. Walker. Yatesin mukaan Ficinon hermeettisen magian ja orfisten riittien harrastus merkitsi tosiasiaassa paluuta myöhäisantiikin pakanalliseen uskonnonharjoitukseen, vaikka Ficino itse väitti palanneensa muinaiseen teologiaan joka sisälsi profetian kristillisestä totuudesta. Hän katsookin Ficinon olleen uskonnollisen synkretisti, joka sekoitti omintakeiseen kristillisyyteen muinaisten mysteeriuskontojen maagisia elementtejä.<sup>152</sup> Walker taas on huomauttanut Ficinon puolustelevan magiaansa usein vedoten Tuomas Akvinolaiseen, vaikka todellisuudessa tämä oli langettanut tuomionsa<sup>153</sup> myös sen tyyppiselle magialle jota Ficino piti hyvänä ja oikeana<sup>154</sup>. Tässä tapauksessa Ficino halusi antaa vaikutelman, että hän olisi samoilla linjoilla tämän katolisen kirkon kanonisoiman suuren skolastikon kanssa ja samalla saada korkean auktoriteetin hyväksynnän toiminnalleen. Sekä Yatesin että Walkerin kuvailemissa tapauksissa Ficino on halunnut näyttää toimintansa olevan sopusuhteissa kristinuskon ja kristillisten auktureiden ajattelun kanssa, vaikka hän on todellisuudessa ollut hyvin kaukana kirkon viitoittamalta tieltä.

Tämä ristiriita herättää mielenkiintoisen kysymyksen Ficinon kristillisyyden todellisesta luonteesta: Uskoiko hän Jumalaan, miten, ja millaiseen? Jonkinlaiseen jumalaan tai jumaluuteen

<sup>152</sup> Yates 1964, 60, 83.

<sup>153</sup> Tuomas (*Summa contra gentiles* 3, 104) yhtyi Augustinuksen tuomioon *Asclepiuksen* patsas-kohdan suhteen ja tuomitsi myös talismaanit ja astrologisen musiikin, joilla oli keskeinen rooli Ficinon magiassa.

<sup>154</sup> Walker 1958, 43.

hän varmasti uskoi, mutta kuinka pitkälle hän uskoi katolisen kirkon viralliseen oppiin, vai uskoiko lainkaan? Ilmeisesti hän on enemmän Yatesin esittämällä tavalla pakana ja synkretisti, joka olisi kenties samalla halunnut olla myös normatiivisesti toimiva kristitty. Ficino oli kuitenkin pappi joka eteni aina tuomiokirkon kaniikiksi, mutta kirjoitti samalla opillisesti epäortodoksisia filosofisia teoksia ja magian oppikirjoja, joissa puhuttiin mm. henkiolentojen manaamisesta kuvapatsaisiin. On hankala sanoa kuinka syvästi ja tuskallisesti hän itse tiedosti – vai tiedostiko – nämä harrastamiensa suuntauksien väliset ristiriidat, jotka nykylukijasta näyttävät ilmiselviltä.

Yliaistillisen ja aistillisen (tai taivaallisen ja maallisen) rakkauden dikotomiaa voidaan laajentaa Ficinon ajattelussa koskemaan sellaisia vastakohtapareja kuin *vita contemplativa* – *vita activa* ja jumalainen tuonpuoleisuus – aistimaailma. Edelliset ovat transsendenteja tai sinne kohdistuvia ja Ficinon virallisessa ajattelussa ensisijaisia. Aistimaailma ei sinänsä ole Ficinolla paha tai synkeä, mutta ihmisen todellinen olemus ja päämäärä löytyvät kuitenkin vasta sen hylkäämisen kautta. Transsendentin puolen kuvaukset ovat Ficinolla kirjallisina kuitenkin esityksinä hyvin vaisuja, hengettömiä, jopa tekopyhiä tai viisastelevia, ja lukijan valtaa lopulta sama epäily kuin Alleninkin: filosofi ei saa kriittistä lukijaa vakuuttuneeksi siitä että hän ajattelee todelle näin. Aistillista puolta ylistävät kohdat sen sijaan vaikuttavat kaikissa ilmenismuodoissaan aidoilta ja tarkoituksenmukaisilta. Biondi havaitsee samankaltaisen seikan *De vitan* magiassa: Nimellisesti Ficino tuomitsee demonisen magian, idolatrian ja myös kuvien ja taikaesineiden käytön sanoen ainoastaan selittävänsä mistä niissä on kyse, ei kehottavansa niiden käyttöön<sup>155</sup>. Käytännössä hän on kuitenkin selvästi innoissaan maagisista instrumenteistaan ja mainitsee itsekkin käyttäneensä talismaaneja<sup>156</sup>. Tämän älyllisen epärehellisyys oli ainakin osittain, kuten muistamme, kirkollisen vastaiskun aiheellinen pelko.

Virallisesti Ficino piti aina virallisesti kontemplatiivista elämää ja yliaistillista rakkautta ensisijaisina. Niitä ylistäessään hänen äänessään on kuitenkin ripaus kuivaa hurskastelua, jopa teennäisyyttä; sen sijaan puhjetessaan ylistämään aistimaailma – oli kyse sitten ihmisen saavutuksista materian muokkaamisessa tai magiassa tai aistillisesta rakkaudesta ja ihmisruumiin kauneudesta – kuulostaa hänen äänensä aidolta ja siihen sekoittuu hiven harkitsematonta hurmahenkisyyttä. Myös Corsin ja muiden lähteiden tarjoamat tiedot hänen elämästään kertovat, että huolimatta suhteellisen kohtuullisista elämäntavoistaan hän ei kuitenkaan vieroksunut

<sup>155</sup> mm. Walker 1958, 53.

<sup>156</sup> Biondi 1991, xxiv.

aistinautintoja eikä niin sanoaksemme epäroinyt tarttua tämän maailman ruhtinaan antimisiin. Tämä johtaa mielenkiintoisen ajatuksen mahdollisuuteen, joka ei sittenkään ole aivan niin poikkeuksellinen jos ajattelemme koko filosofian historiaa – ettei kunnioitettu ajattelija aina tarkoita juuri sitä mitä sanoo. Teeman tarkempi käsittely olisi tarpeellista, mutta tämän työn puitteissa rajoitan sen tähän, tiedostaen kuitenkin kaikki mainitut tulkinnalliset ongelmat ja ottaen huomioon sen, että Ficinon todellista sanomaa on usein etsittävä kirjaimellisen ilmaisen takaa.

### 3.3 Uusplatonismin vaiheet; Ficinon ajattelu ja avainkäsitteet

Uusplatonilaisuuden perustajana pidetään 3. vuosisadalla elänyttä Plotinosta (n. 205-270), joka koosti Platonin dialogien ja platonistisen tradition pohjalta laajan yhtenäisen oppijärjestelmän. Plotinos oli kreikkalainen filosofi, joka syntyi ja opiskeli hellenistisessä Egyptissä, ja vaikka hän vietti suuren osan aikuisiästään Roomassa, suodattui hänen filosofiaansa paljon itämaisiin mysteeriuskontoihin kuuluvia piirteitä. Uusplatonilaisen metafysiikan peruslinjat raapustettiin hänen kynästään, ja ne pysyivät päälinjoiltaan muuttumattomina koko uusplatonismin historian ajan. Käsitys maailmankaikkeuden rakenteesta perustui tiukan hierarkkiseen malliin: maailma jaettiin päällekkäisiin tasoihin, joita kutsutaan hypostaaseiksi. Ylin hypostaasi (kr. *hypostasis*) tunnettiin nimellä Yksi (kr. *hen*), joka oli kaiken olemisen itseriittoinen, jakamaton alkulähde. Muita hypostaaseja oli tulkintatavasta riippuen kahdesta yhdeksään. Vaihtelevista malleista voidaan eritellä kolme keskeistä tasoa, jotka esiintyvät kaikissa malleissa: Alkulähdettä lähimpänä oli hypostaasi jota kutsuttiin nimillä Järki (kr. *Logos*, lat. *Intellectus*) tai Mieli (*Nus*, *Mens*); Platonin filosofialle olennaiset ideat sijoitettiin tähän hypostaasiin. Sitä seurasi Sielu (*Psyche*, *Anima*), jonka alapuolella oli fyysisen maailman materia. Olemassaolo ja siihen liittyvät ominaisuudet virtasivat ulos alkulähteestä ja lävistivät koko universumin. Tämän ulosvirtauksen eli emanaation<sup>157</sup> vaikutukset olivat sitä voimakkaampia mitä lähempänä Yhtä olivat sijaitsevat. Hierarkian pohjalle sijoitettu fyysinen maailma, josta käytettiin myös termiä ruumis tai maailmanruumis, oli kauimpana alkulähteestä ja fyysinen oleminen sijoittui hierarkkisesti henkisen substanssin alapuolelle.

Plotinoksen jälkeisen myöhäisantiikin tärkeimmät ei-kristilliset uusplatonistit olivat Porfyrios (n. 233 - n. 305), Jamblikhos (n. 250 - 325) ja Proklos (412-485), joiden teosten kautta perintö

<sup>157</sup> Myöhäislatinan sanasta *emanatio*, johdettu verbistä *emanare*, valua, saada alkunsa, levitä.

siirtyi keskiajalle. Latinaksi kirjoittaneista auktoreista Macrobius<sup>158</sup> lienee tärkein ei-kristitty tradition siirtäjä. Uusplatonilaisuus niveltyi kuitenkin tuskattomasti kristinuskoon jo myöhäisantiikissa. Vaikutteita siirtyi puolin ja toisin, ja monet pakanafilosofian ajatukset jäivät pysyvästi osaksi kristillisen maailmankuvan kaanonin. Esimerkiksi Lactantius, Augustinus, Pseudo-Dionysios ja Boethius yhdistivät kristilliseen teologiaansa runsaasti uusplatonistisia elementtejä. Olevaisen alkulähde, uusplatonistien Yksi, yhdistettiin luontevasti kristilliseen Jumalaan. Toiseen hypostaasiin sijoitettiin enkelit tekemään seuraa platonisille ideoille. Sielu ja aineellinen maailma kelpasivat yhtä lailla kristityille. Tällä kristillisellä platonismilla oli takanaan jo tuhannen vuoden taival kun Ficino omaksui sen 1400-luvulla. Uusplatonilaista maailmankaikkeutta, jossa kristityt samaistivat Jumalan hierarkian huipulta löytyvään Yhteen, voidaan havainnollistaa seuraavasti:

YKSI – JUMALA  
 MIELI, IDEAT – ENKELIT  
 SIELU: YKSILÖSIELUT JA MAAILMANSIELU  
 AINEELLINEN MAAILMA

Uusplatonismi ylitti keskiajan lähinnä kirkkoisien teoksien myötävaikutusta ja muodosti olennaisen osan oppineiden maailmankuvasta aina 1200-luvulla tapahtuneeseen aristotelismin nousuun saakka. 1300- ja 1400-luvuilla platonismi oli pääosin skolastiikan varjossa, ja sen uusi nousu tapahtuu vasta 1460-luvulta alkaen. Yleisesti vallitsevan käsityksen mukaan bysanttilainen filosofi Plethon tartutti Platon-innostuksensa Firenzen konsiiliin aikoihin Cosimo de' Mediciin, joka sittemmin perusti platonisen akatemian asettaen Ficinon sen johtoon. Kuten edellisessä luvussa todettiin, ovat Cosimon Platon-innostus ja akatemian perustus pelkkiä myyttejä, ja todennäköisemmin mielenkiinto Platonia kohtaan oli Ficinon omaa tai muuta kautta syntyntä. Ficino omaksui uusplatonismin jo nuoruudessaan ensin latinankielisten lähteiden kuten Ciceron ja Augustinuksen kautta, myöhemmin kreikkalaisista lähteistä joihin kuuluivat hellenistisen ajan synkretistiset tekstit, Platon ja myöhäisantiikin uusplatonistit.

Varhaistuotannossaan Ficino taiteili erilaisten metafyyssisten mallien välimaastossa. Niinpä esimerkiksi 1469 valmistuneessa *De Amore* -teoksessa esiintyy kaksi eri mallia hypostaasien hierarkiasta. Niissä esiintyvät mainitut neljä perusaskelmaa, Yksi, Mieli, Sielu ja Aine. Sielun

---

<sup>158</sup> Ambrosius Theodosius Macrobius, vaikutti 300- ja 400-luvuilla. Tunnetaan teoksesta *Saturnalia* joka välitti runsaasti pakanallista kulttuuria keskiajalle.

alapuolelle jäsentävä maailma on kuitenkin niissä jaettu useampaan erilliseen hypostaasiin. Ensimmäisessä mallissa Sielun ja materian väliin on lisätty Luonto, jolla Ficino tarkoittaa ”sielun kykyä tuottaa jälkeläisiä”<sup>159</sup>. Tässä mallissa Mieleen yhdistyvät ideat, Sieluun käsitteet, Luontoon ”siemenet” ja materiaan muodot. Siemenillä hän tarkoittaa niitä malleja joiden mukaan jälkeläiset muodostuvat – eräänlainen alkeellinen käsitys dna:sta. Toisessa mallissa teoksen loppupuolella<sup>160</sup> asteita, joiden läpi Sielu laskeutuu alkulähteestä Ruumiiseen, on neljä. Nämä välitasot ovat Mieli, Järki, Mielikuva (tai käsitys) ja Luonto<sup>161</sup>. Järki on sieluun liittyvä ominaisuus, joten edelliseen malliin on lisätty tässä ”Mielikuvan” taso. Myöhemmässä pääteoksessaan *Theologia Platonica* Ficino päätyi viiden hypostaasin malliin Jumala-Mieli-Sielu-Kvaliteetti-Aine. Ficino assosioi sielu-hypostaasin vahvasti ihmissieluun ja linkittää kaikki sielun keskeiseen asemaan liittyvät positiiviset kyvyt ihmiseen. Monien tulkintojen mukaan Ficino loikin viisiportaisen hypostaasimallin juuri voidakseen asettaa Sielun ja ihmisen universumiin keskipisteeksi ja ylistää tämän asemaa kaiken keskiössä. Michael Allen on kuitenkin esittänyt perinpohjaisen argumentaation varustamana, että Ficino loi mallinsa seuraten myöhäisantiikin uusplatonistien *Parmenides*-kommentaareja ja etenkin suuresti kunnioittamaansa Proklostia. Näin hän kiistää kokonaan sen mahdollisuuden, että Ficino olisi tahtonut metafyyssisellä mallillaan korostaa tietoisesti ihmisen ja sielun asemaa: hän näkee asian pikemminkin sattumana ja antiikin auktureiden kunnioituksen ilmentymänä.<sup>162</sup> Toisaalta Allen suhtautuu yleisen nihilistisesti kaikkiin Ficinon ihmiskeskeisen filosofian tulkintoihin, kuten myöhemmin tulemme huomaamaan, joten myös muunlaisille tulkinnoille jää sijaa.

Ficinon mallissa Jumala oli siis luonut kaiken ja valutti olemassaoloon alempiin hypostaaseihin emanaation keinoin. Muu Ficinon metafysiikka ja kosmologia perustuivat pääosin perinteisiin aristotelis-ptolemaiolais-galenoslaisiin malleihin, joihin kuitenkin sekoittui vahvoja uusplatonistisia ja okkultistisia aineksia: aineellinen maailma jakautui kreikkalaisen luonnonfilosofian mallien mukaisesti neljään elementtiin (tuli, ilma, maa, vesi). Nämä puolestaan vastasivat ihmiskehon neljää ruumiinnestettä, joiden suhteista riippuivat ihmisen ulkoinen ja sisäinen terveys. Ruumiinnesteet taas olivat yhteydessä tähtiin ja taivaankappaleisiin, ja ihmisen koostumus määräytyi sen mukaan minkä tähtimerkin alla hän oli syntynyt. Elementtien yläpuolinen taivas jakaantui eri planeettojen ja tähtien sfääreihin, jota rajasi kiintotähtien tai-

<sup>159</sup> *De amore*, 2, 3.

<sup>160</sup> *De amore*, 7, 13.

<sup>161</sup> it. *mente, ragione, oppenione, natura*. Käsitteiden tässä yhteydessä saamille merkityksille on mahdotonta löytää edes likimain tarkkaa suomenkielistä vastinetta. Jokainen termi on monimerkityksinen ja toimii useassa eri tehtävässä Ficinon filosofiassa. Alkutekstin kääntämistä voi kuvailla haasteelliseksi.

<sup>162</sup> Allen 1982, 42-43.

vas. Tässä suuressa kokonaisjärjestelmässä kaikki oli yhteydessä kaikkeen suuressa hierarkkissa ketjussa, jossa jokaisella osalla oli paralleelinsa hierarkian muissa osissa. Ficinin ajattelu on mielenkiintoinen hybridi klassisen antiikin, hellenismin, myöhäisantiikin ja keskiajan erilaisista opeista, jossa rationaaliset tieteet yhdistyvät ristiriidattomasti astrologiaan, mystiikkaan ja magiaan. Tämän suhteen hän ei kuitenkaan ole poikkeustapaus, vaan edustaa pikemminkin yhtä 1400-luvun oppineille ominaista suuntausta.

Muutamiin Ficinin käyttämiin käsitteisiin on syytä pureutua vielä tarkemmin. *De Amore* kohdalla puhuttiin luonnon ”siemenistä”, jotka perustuvat ideoihin ja tuottavat materiaan muodon. *Theologia Platonicassa* Ficino jalostaa ja täsmentää metafyyssistä käsitteistöään, joista keskeiseksi maailman muotojen välittäjäksi nousee *ratio*. Suoraan käännettynä termi merkitsee järkeä, mutta myös laskelmia ja suunnitelmia. Ficino tarkoittaa käsitteellään *rationes* niitä ideoiden maailmassa sijaitsevia mutta Jumalasta lähtöisin olevia muuttumattomia malleja ja kuvioita, joiden kautta maailma rakentuu: sielut toistavat niiden muodot ja sisältävät itsessään myös kaikki nämä mallit. Sielu puolestaan välittää ne aineeseen, jossa ne ilmenevät muotoina. Termin kääntämisessä on tiettyjä ongelmia, mutta seuraan Allenin valintaa ”rational principles” kääntäen sen tässä työssä rationaaliseksi periaatteiksi.

Ficinin ihmiskeskeiseen filosofiaan liittyvät olennaisesti myös ihmisen taitojen ja taiteiden korostaminen. Lähtökohtana on latinan sana *ars*, joka on antanut taidetta tarkoittavan sanan useimpiin länsimaisiin kieliin. Antiikissa termin sisältö oli paljon laajempi tarkoittaen osapuilleen samaa kuin kreikan sana *tekhnē*, joka käsitti useimmat ihmisen praktiset ja teoreettiset taidot: Kristellerin mukaan *ars* on pähkinänkuoressa jotain, mikä voidaan opettaa ja oppia<sup>163</sup>. Esimerkiksi Ficinin käsittelyssä termi sisälsi kaikki visuaaliset ja kirjalliset taiteet, musiikin, kaikki yliopistojen oppialat ja muut tieteelliseksi toiminnaksi luokiteltavat alat, tekniikan, insinööritaidot, kaiken käsityöläisosaamisen ja jopa magian ja astrologian. Termin yleispätevän luonteen vuoksi tässä työssä Ficinin sanasta *ars* käytetään käännöstä ”taito”, ellei konteksti pakota toisenlaiseen ratkaisuun. Huomattakoon myös että Ficinolle taito oli *ars rationalis*, eli se perustui maailman rationaalisiin periaatteisiin, *rationes*. Taidon käyttäjän täytyi tunnistaa joko luonnossa tai teoreettisen pohdiskelunsa kautta nuo pysyvät muotojen mallit ja hyödyntää niitä taitoa käyttäessään. Yksi Ficinin taidon keskeisiä toimenkuvia

---

<sup>163</sup> Kristeller 1990, 166.

onkin antaa muoto materialle, jolla ei sellaista itsessään ole; tällä tavoin ihminen seuraa luonnon ja Jumalan luomistyötä.

Myös erästä lääketieteellistä käsitettä, henkeä, on syytä avata hieman tarkemmin. Ficinolle henki, *spiritus*<sup>164</sup>, oli pohjimmiltaan fyysinen substanssi, joka toimi välittäjänä sielun ja ruumiin välillä:

”Meissä on epäilyksettä kolme asiaa: sielu, henki ja ruumis. Sielu ja ruumis ovat luonnostaan hyvin erilaisia. Ne liittyvät yhteen hengen välityksellä. Se on tiettyä höyryä, erittäin ohutta ja kirkasta, joka syntyy sydämen lämmössä veren ohuimmasta osasta. Leviten sieltä kehon jokaiseen osaan se on osallisena sielun kykyihin ja siirtää ne ruumiille.”<sup>165</sup>

Henki oli keskiajan lääketieteelle ominainen käsite, joka perustui aristotelis-galenoslaiseen traditioon ja esiintyy mm. Avicennalla ja Dantella. Ficinolla se liittyi magiaan, jossa hän katsoi tähtien vaikutuksen voivan ulottua ihmisen fyysisiin osiin eli ruumiiseen ja henkeen, muttei ylempiin osiin, sieluun ja mieleen. Tässä työssä termiä ”henki” käytetään Ficinon yhteydessä nimenomaan tässä lääketieteellisessä merkityksessä.

### 3.4 Okkultistiset alat uusplatonismin kontekstissa

Heikki Mikkelin ja Timo Joutsivuon (toim.) teoksessa *Renessanssin tiede* aikakauden luonnonfilosofiset traditiot jaetaan seuraaviin ryhmiin: 1) aristotelismi 2) hermetismi, kabbalismi ja paracelsismi 3) pythagoralaisuus, platonismi ja uusplatonismi 4) skeptismi 5) epikurolaisuus ja atomismi.<sup>166</sup> Hallitsevin ryhmä oli aristotelismi, mutta 1400-luvun lopulla okkultistiset alat nousivat uusplatonismin kyljessä aiempaa vaikutusvaltaisemmiksi. Tulenkantajia toimivat Ficino ja Pico, jotka tavallaan ratifioivat okkultistiset tieteet liittämällä ne osaksi filosofista järjestelmäänsä. Tällä tavoin Ficino taustoitti etenkin hermeettisen tradition uutta nousua, ja Pico puolestaan toi Kabbalan uudelleen tietoisuuteen; heidän panoksensa mahdollisti Agrippan, Paracelsuksen ja Giordano Brunon työn seuraavalla vuosisadalla. Sekä hermeettisen perinteen että kabbalan vetovoima perustui käsitykseen niiden muinaisesta alkuperästä, jonka kautta niiden katsottiin sisältävän mystisiä ja alkuperäisiä totuuksia, jotka myöhempi maailma oli kadottanut. Molemmat liittyvät vahvasti uusplatonismin ja magian kontekstiin, ja koko hermeettisen tradition maailmankuvaa voi kutsua maagiseksi: ylin jumaluus oli luonut hie-

<sup>164</sup> Kreik. *pneuma*.

<sup>165</sup> *De amore* 6, 6, 11.

<sup>166</sup> Joutsivuo & Mikkeli 2000, 72.



rarkkisen maailman, jossa kaikki osat olivat ketjun lailla yhteydessä toisiinsa; luonto nähtiin holistisena kokonaisuutena, joka muodosti laajan vaikutusten verkoston. Lisäksi osien välillä nähtiin vastaavuuksia (esimerkiksi kutakin seitsemästä planeetasta vastasi yksi nimikkometalli), mikä houkutteli etsimään asioiden väliltä salattuja, okkultistisia voimia ja merkityksiä.<sup>167</sup>

*Renessanssin tieteen* mukaan hermeettis-kabballistisen tradition lähtökohdat voidaan jakaa kolmia:

- 1) Universaalin harmonian ajatus – hermeettisen ajattelun läpi tunkee ajatus makrokosmoksen ja mikrokosmoksen samankaltaisuuksista.
- 2) Matematiikka universumin ymmärtämisen avaimena; Pythagoralainen lukumystiikka ja kabbala.
- 3) Ihminen aktiivisena toimijana – etenkin hermeettiseen kirjallisuuteen liittyvä ajatus. Ihmisellä oli jumalainen alkuperä ja kyky hallita luontoa. Ihminen ei ollut passiivinen tarkkailija vaan ”aktiivinen maagikko, joka pystyi luomaan linkin maan ja taivaan välillä ja vaikuttamaan ja manipuloimaan luontoa.”<sup>168</sup>

Ensimmäisen kohdan mukaisesti hermeettinen maailmankaikkeus koostui näkymättömistä vaikutussuhteista, joiden salaisuudet olivat ihmisen paljastettavissa. Hermeettisessä kirjallisuudessa puhutaan usein jumalan tai planeettojen ”säteistä”, jotka virtaavat alas maailmaan ja vaikuttavat fyysiseen todellisuuteen. Tässä mielessä myös Ficinon kautta animaatio ja Jumalan säteiden läpäisemä maailmankaikkeus on pitkälti hermeettis-okkultistinen. Sekä Ficinon että Ficinon magia perustui ajatukseen ihmisen kyvystä kontrolloida tähtien vaikutuksia, minkä vuoksi usein puhutaan astrologisesta magiasta. Tämän työn kannalta kiinnostavin onkin jaottelun kolmas kohta, joka liittyy hermeettisen tradition ihmisen kykyyn hallita luontoa ja aineellista maailmaa magian kautta. Ficinon suhdetta hermeettisen magian luonnonhallintaan käsitellään tarkemmin tämän työn pääluvussa. Seuraavaksi luodaan lyhyt katsaus renessanssin magian harrastukseen.

Ficino oli monien mielestä merkittävin magian uudistaja ja arvostuksen nostaja 1400-luvulla. Daniel P. Walkerin katsoo Ficinon jättäneen jälkeensä kaksi magian haaraa, joiden pohjalle myöhempi magianharrastus rakentui. Ensimmäinen on ”luonnollinen” tai ”spirituaalinen” magia, jota on kutsuttu myös astrologiseksi tai astraalimagiaksi. Se perustuu tähtien vaikutuksen käyttämiseen, mutta rajoittaa vaikutuksen vain ihmisen fyysisiin osiin, ruumiiseen ja henkeen. Toinen on demonisen magian traditio, joka nimellisesti kielletään *De vitassa*, mutta

<sup>167</sup> Joutsivuo & Mikkeli 2000, 84-86.

<sup>168</sup> Joutsivuo & Mikkeli 2000, 87.

voidaan Walkerin mukaan rekonstruoida Ficinon muiden teosten pohjalta. Siinä hyödynnetään vahvemmin eri sfääreissä asustavia väliolentoja, demoneita, ja sen katsottiin voivan vaikuttaa myös ihmisen ylempiin osiin, sieluun ja mieleen. Demonisen magian tradition jatkajiksi 1500-luvulla Walker mainitsee Agrippan ja Paracelsuksen.<sup>169</sup>

1400-luku tuntee Ficinon ohella muitakin magian harrastajia. Yksi oli hänen oppilaansa ja opillinen kiistakumppaninsa Pico, jonka näkemykset magiasta ovat Walkerin mukaan hyvin lähellä Ficinon kantoja, vaikka Pico hyökkäsikin Ficinon kantoja vastaan – esimerkiksi Picon astraalisten vaikutusten teoria on samanlainen kuin Ficinolla.<sup>170</sup> Ficinon lähipiiriläisiin oli kuulunut myös Lodovico Lazzarelli, joka harrasti ja mainosti demonista magiaa 1400-1500-lukujen taitteessa. Lazzarellin yhteydet hermeettisiin ja kabbalistisiin lähteisiin olivat syvät: niiden pohjalta hän katsoi ihmisen voivan luoda itse ”jumalaisia sieluja” eli demoneita ja jumalolentoja. Uskomus perustui hermeettisen *Asclepius*-teoksen kohtaan, jossa kuvataan kuinka egyptiläiset papit kykenivät manaamaan demoneita ja jumalia rakentamiinsa jumalpatsaisiin. Ficinon synkretismiä seuraten Lazzarelli yhdisti tämän mystisen kohdan kristinuskoon: Walker arvelee Lazzarellin mysteeriin sisältyneen käsityksen siitä, että Pyhä henki ja Kristuksen henki olivat osa näiden demoneiden rakennusainetta, ja siksi mysteeri oli niin salainen. Mahdollisesti Lazzarelli tulkitse Hermes Trismegistoksen mieltymyksen patsaisiin asutettuja demoneita kohtaan samaksi kuin mitä oli Kristuksen inspiraatio opetuslapsia kohtaan.<sup>171</sup>

Lazzarellin opettaja oli puolestaan ollut eräs heikosti tunnettu Johannes Mercurius, jonka tiedetään harrastaneen hermeettistä magiaa niin ikään vuosisadan vaihteessa. Walkerin kertoman mukaan tämä outona pidetty maagi ilmestyi Roomaan 1484 pitäen päässään sarvekasta kruunua johon oli kaiverrettu teksti ”Tämä on poikani Pimander<sup>172</sup> jonka minä olen valinnut”. Lyonissa 1501 sama päähine yllään hän esitteli Ranskan kuninkaalle ”ihmeitä” ja lupasi tälle pojan sekä sekä 20 vuotta lisää elinaikaa. Lazzarellin mukaan Johannes olikin itse Hermes Trismegistoksen henkiin herättämä maagi.<sup>173</sup> Tämän tiedon nojalla Johannes Mercurius huolehti myös ulkoisen imagonsa sopivuudesta pakanallisen noidan hahmoon.

---

<sup>169</sup> Walker 1958, 75.

<sup>170</sup> Walker 1958, 55.

<sup>171</sup> Walker 1958, 65, 68, 71.

<sup>172</sup> *Pimander* oli *Corpus Hermeticum*in ensimmäisen kirjan päähenkilön nimi.

<sup>173</sup> Walker 1958, 69-70.

Magia, hermeettinen perintö, kabbala ja okkultistinen tiedonihanne olivat olemassa läpi keskiajan, mutta renessanssin aikana niiden arvostus kohosi huomattavasti Ficinon ja Picon kaltaisten nimien liitettyä ne osaksi filosofisia oppijärjestelmiä ja kristillistä maailmannäkemyistä. Unohtaa ei sovi myöskään pohjimmiltaan matemaattisiin havaintoihin perustunutta astrologiaa, josta on renessanssin yhteydessä kirjoitettu jo paljon. Ficinon vaikutuksesta uusplatonismi oli se kokoava suuri paradigma, jonka alaisuudessa yhdistyivät hermeettinen perinne, kabbala, magia, astrologia, antiikin erilaiset uskonnolliset näkemykset ja kristinusko. Kabbalan ja pythagoralaisuuden kautta lukumystiikka ja astrologiaan kuulunut matemaattinen luonnon havainnointi mahtuivat niin ikään uusplatonismin siipien suojiin. Ficinon ajattelussa tämä pakanallinen traditio eli niin vahvana, että hänelle kristinusko oli pikemminkin osa uusplatonistis-hermeettis-maagista maailmankuvaa kuin toisinpäin. Samalla hän liitti uusplatonistis-okkultistisen ajattelun humanismin uusiin innovaatioihin ja toi humanistien käsittelemiä teemoihin uuden, hermeettisen näkökulman laajentaen käsiteltyjen teemojen kirjoa.

## **4 DIGNITAS HOMINIS -FILOSOFIAN ESIVAIHEET, SYNTY JA KEHITYS**

### **4.1 Myöhäisantiikin ja keskiajan käsityksiä ihmisen arvokkuudesta**

Tämän luku pohjautuu pitkälti Charles Trinkausin esitykseen<sup>174</sup>, jossa hän katsoo *dignitas hominis* -teeman syntyneen varsinaisena kirjallisuuden genrenä ja käsitteenä renessanssin humanistien toimesta. Ajatuksen juuret löytyvät hänen mukaansa kuitenkin myöhäisantiikin kirkkoisien ja keskiajan filosofien teoksista, ja lisäksi humanistit käyttivät lähteinään myös klassisen antiikin teoksia, vaikka esikristillinen maailma ei tuntenutkaan teema aivan samassa muodossa kuin myöhemmät ajat. Käsittely on siis syytä aloittaa antiikista. Todettakoon myös, että Ficinon jälkeiset kehitysvaiheet jätetään tässä yhteydessä käsittelyn ulkopuolelle.

---

<sup>174</sup> Trinkaus, Charles 1970. *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*. The University of Chicago Press. Myös Garin ja Kristeller ovat kirjoittaneet teemasta, mutta Trinkausin esitys on perusteellisin, laaja-alaisin ja metodeiltaan tieteellisin.

Humanistit käyttivät lähteinään monia klassisen antiikin lähteitä, joissa käsiteltiin mm. ihmisen itsemääräämisoikeutta, vapaata tahtoa, suhdetta ympäristöön ja sielun kuolemattomuutta. Yksi keskeinen auktori oli Aristoteles, jonka *De anima* käsitteli mm. sielun kuolemattomuutta.<sup>175</sup> Myös *Nikomakhoksen etiikkaa* käytettiin vastaaviin tarkoituksiin. Roomalaisista kirjoittajista keskeisin oli Cicero, joka *De natura deorum* -teoksessaan käsittelee laajasti ihmisen asemaa luonnon hallitsijana. Alkusyyn koko ihmisen arvokkuus -tematiikan syntymiselle Trinkaus näkee kuitenkin kristillisyydessä ja Vanhan testamentin luomiskertomuksen sanoissa ”Jumala sanoi: ”Tehkäämme ihminen, tehkäämme hänet kuvaksemme, kaltaiseksemme, ja hallitkoon hän meren kaloja, taivaan lintuja, karjaeläimiä, maata ja kaikkia pikkueläimiä, joita maan päällä liikkuu.””<sup>176</sup>. Tämä jae on lähtökohtana useimmille keskiajan ja renessanssin teemaa käsitelleille kirjoittajille. Ensimmäisenä siihen ryhtyivät kuitenkin myöhäisantiikin kristillisen auktorit, joista keskeisimpiä olivat Augustinus ja Lactantius. Jälkimmäinen<sup>177</sup>, joka sai humanisteilta nimityksen ”kristitty Cicero”, käsitteli ihmisen arvokkuuden teemaa laajasti teoksessaan *De opificio Dei* (Jumalan luomistyöstä), perustaen ihmisen arvokkuuden sielun kuolemattomuuteen. Hän on vahvasti riippuvainen Cicerosta, etenkin teoksesta *De natura deorum*, ja Trinkausin arvion mukaan hänen tutkielmansa onkin kristillistetty versio Ciceron stoalaisuudesta, johon myös keskiplatonistinen ajattelu oli jättänyt leimansa. Lactantius suhtautuu muutoinkin sovittelevasti ja arvostavasti pakanallista kulttuuria kohtaan: pääteoksessaan *Divinae institutiones* (Uskonoppi) hän mainitsee<sup>178</sup> positiivisessa valossa mm. Hermes Trismegistoksen, koska tämä oli todennut ihmisen olevan luotu jumalan kuvaksi.<sup>179</sup> Myös *De opificiis Dei* -teokseen sisältyi Trinkausin mukaan jonkin verran hermeettisiä kaikuja.<sup>180</sup>

Jo *Tunnustuksissaan* Augustinus tutki ihmissielun suhdetta jumalaiseen luontoon<sup>181</sup>, mutta tutkielmassaan kolminaisuudesta (*De Trinitate*) hän yhdisti ihmisluonnon suoraan Jumalan kolmiyhteiseen luontoon. Kolmiyhteinen Jumala sisälsi kolme ”persoonaa”, jumalaisen olemuksen (*essentia*), älyn (*intellectus*) ja tahdon (*voluntas*). Nämä yhdistyivät analogisesti ihmisen sielun kykyihin, muistiin, älyyn ja tahtoon.<sup>182</sup> Näin ihminen ei ollut vain fyysisessä muo-

<sup>175</sup> Trinkaus 1970, 174.

<sup>176</sup> VT 1:26.

<sup>177</sup> Lactantius Caecilius Firmianus, n. 250-320. Pohjois-Afrikassa syntynyt kristillinen kirjailija ja reetori. Ainoastaan hänen v. 303 tapahtuneen kääntymisensä jälkeiset teokset ovat säilyneet.

<sup>178</sup> Trinkaus ei anna lähdeviitteitä, mutta hän tarkoittaa kohtia Lactantius *Div. Inst.* 1, 6; 4, 6; 8, 18. Lactantius viittaa mahdollisesti kohtiin *CH* 1, 12; 1, 14. *Ascl.* 8, 10.

<sup>179</sup> Trinkaus 1970, 183-184.

<sup>180</sup> Trinkaus 1970, 234.

<sup>181</sup> *Confessiones*, 10.

<sup>182</sup> *De Trinitate*, 9-12.

dossaan Jumalan kuva, vaan henkisenä entiteettinä koko pyhän kolminaisuuden vastine. Tämä Augustinuksen esitys toimi lähtökohtana useimmille keskiaikaisille asiaa käsitelleille tutkielmille.<sup>183</sup> Trinkausin mukaan Augustinuksen vaikutus keskiaikaisiin aihetta käsitteleviin tutkielmiin olikin paljon suurempi kuin Lactantiuksen, mutta puolestaan Lactantius nousi keskeiseksi auktoriksi Augustinuksen rinnalle humanistien keskuudessa: mm. Manetti ja Ficino ovat ammentaneet runsaasti materiaalia hänen teoksistaan.<sup>184</sup>

Myös kreikankielinen myöhäisantiikki tuotti tutkielmia aiheesta. Esimerkiksi Filon Aleksandrialainen<sup>185</sup>, joka tunnetaan juutalaisen ja hellenistisen perinteen yhdistelyistä, oli käsitellyt aihetta jo ensimmäisellä vuosisadalla jaa.. Filonia ei tunnettu lännessä keskiajalla, mutta hänen työnsä tuli käänöksensä saataville 1400-luvulla. 300-luvulla Basileios suuri (330-379), yksi kreikkalaisen kirkon merkittävimmistä kirkkoisista, sivusi aihetta *Genesis*-kommentaarissaan *Heksameron*. Hänen nuorempi veljensä Gregorios Nyssalainen<sup>186</sup> (n. 330-395) jatkoi teeman käsittelyä *De opificio hominis* -teoksessaan (ihmisen luomisesta) hyödyntäen mm. Filonia ja klassisia lähteitä. Gregorioksen alun perin kreikankielisen työn käänöivät latinaksi Dionysius Exiguus<sup>187</sup> 400-luvun lopulla ja Johannes Scotus Eriugena 800-luvulla. Käsikirjoituksia siis oli, ja niitä tunnettiin keskiajalla, mutta työn vaikutusta latinankielisen lännen keskiaikaiseen ajatteluun on Trinkausin mukaan hyvin vaikea arvioida. Jonkin verran vaikutusvaltaisempi oli ilmeisesti Nemesios Emesalaisen<sup>188</sup> teos (n. vuodelta 390), joka käännettiin latinaksi 1100-luvulla nimellä *De natura hominis* (Ihmisen luonnosta).<sup>189</sup> Nemesios mm. kirjoittaa:

”Ihminen tehty jumalan kuvaksi ja kaltaiseksi; ... ihminen kulkee halki syvyyksien, mietiskelee taivaita, tietää tähtien liikkeen, ajan ja koot, niittää satoa sekä merestä että maalta, oppii kaikenlaisen tiedon, saavuttaa kyvykkyyden taidoissa ja tekee tieteellistä tutkimusta. ... Hän ennustaa tulevan, hallitsee kaikkea, alistaa kaiken ja nauttii kaikesta. Hän keskustelee Jumalan ja enkelten kanssa ... Hän tutkii kaikkien olioiden luonnot. Hän utteroi pyrkien tuntemaan Jumalan, ja on Jumalan talo ja temppele.”<sup>190</sup>

<sup>183</sup> Trinkaus 1970, 181.

<sup>184</sup> Trinkaus 1970, 183-184.

<sup>185</sup> Lat. Philo Iudaeus, n. 20 eaa. - 50 jaa.

<sup>186</sup> Ei pidä sekoittaa samaan aikaan vaikuttaneeseen Gregorios Nazianzoslaiseen, joka oli myös kappadokialainen piispa ja Basileioksen opiskelutoveri Ateenan ajoilta. Mielenkiintoinen yksityiskohta on, että tuleva pakanakeisari Julianus opiskeli Ateenassa yhtä aikaa Basileioksen ja Gregorioksen kanssa.

<sup>187</sup> Kyseessä on sama munkki joka otti käyttöön nykyisen, Kristuksen syntymään perustuvan ajanlaskun. Kuten tunnettua, hän erehtyi useilla vuosilla.

<sup>188</sup> Nemesioksen elämästä ei tiedetä käytännössä mitään. Ilmeisesti hän on n. v. 390 toiminut syyrialaisen Emesin piispana.

<sup>189</sup> Trinkaus 1970, 184-187.

<sup>190</sup> Siteerattu teoksesta Trinkaus 1970, 187, Telferin englanninkielisen käännöksen pohjalta.

Nemesios ylistää tässä ihmistä tavalla, joka vaikuttaa yllättävän modernilta, ja Trinkaus huomauttaakin samanlaisten ajatusten toistuneen monien renessanssitutkielmien sivuilla. Monet keskiajan filosofit, mm. Petrus Lombardus, Tuomas Akvinolainen ja Albertus Magnus<sup>191</sup> tunsivat käännöksen hyvin, mutta sen lopullista vaikutusta on Trinkausin mukaan hyvin vaikea arvioida. Hän huomauttaakin monien samankaltaisten tekstien muodostavan viittaussuhteiden ja vuorovaikutusten sekavan verkoston, jonka sisällä kulkeutuneiden vaikutteiden reittejä on mahdotonta yksilöidä tarkasti.<sup>192</sup> Nemesioksen mahdolliseen vaikutukseen palataan vielä työn loppuluvussa.

Varhaiskeskiajalla ihmisen arvokkuuden teemasta ei juuri kirjoitettu, mutta se palaa otsikoihin skolastiikan aikana, ja usein liitettynä ihmisen kurjuuden käsitteeseen. Paavi Innocentius III (paavina 1198-1216) oli kirjoittanut nuorempana maineikkaan tutkielman *De contemptu mundi* (Maailman halveksunnasta), jonka alaotsikoksi tuli ”ihmisen olosuhteiden kurjuudesta”; samassa yhteydessä hän lupasi myös tekemättä jääneen tutkielman ihmisen arvokkuudesta. Tulevan paavin tekeleen merkitys oli suuri, sillä siihen viitataan lähes kaikissa renessanssin ja keskiajan ihmistä käsittelevissä tutkielmissa.<sup>193</sup> Alaotsikko myös kuvastaa hyvin keskiajan kristillisten tutkielmien pessimististä käsitystä ihmisen mahdollisuuksista maallisen vaelluksen aikana. Esimerkiksi skolastikkojen yleinen kysymyksenasettelu kuului oliko ihmisen arvokkuus korkeampaa vai alhaisempaa kuin enkeleiden. Vastaus kallistui pääsääntöisesti enkeleiden hyväksi. Esimerkiksi Tuomas Akvinolaisen mukaan Jumalan kuva heijastui enkeleissä paremmin kuin ihmisissä.<sup>194</sup>

Keskiajan ajattelijoiden näkemykset ihmisen asemasta perustuivat ennen kaikkea Augustinuksen välittämään traditioon. Patrismiikasta ja myöhäisantiikin *Genesis*-tulkinnoissa esiintynyt, kohtalaisen valoisa ihmiskuva, säilyi jossain määrin 1200-luvulle asti saatavilla olleiden uusplatonististen lähteiden avulla, mutta tällöin skolastiikan aristotelinen naturalismi alkoi heikentää sitä. Vain aniharvat Augustinuksen kolminaisuus-teoriaa seuranneet auktorit esittivät Trinkausin mukaan optimistisia arvioita ihmisen mahdollisuuksista maanpäällisessä elämässä,

---

<sup>191</sup> Albertus Magnus ja Tuomas Akvinolainen arvostivat Nemesioksen työtä, mutta pitivät sitä virheellisesti Gregorios Nyssalaisen kirjoittamana. ”Nemesius”, Wikipedia. <http://en.wikipedia.org/wiki/Nemesius>. Online 6.12.2006.

<sup>192</sup> Trinkaus 1970, 186-187.

<sup>193</sup> Trinkaus 1970, 174.

<sup>194</sup> Trinkaus 1970, 188-189.

mutta muutoin ihmisen kurjuuden painottaminen muodostui selvästi yleisemmäksi tavaksi 1200- ja 1300-luvuilla.<sup>195</sup>

## 4.2 Humanistien *Dignitas hominis* -kirjallisuusgenre

Ihmisen arvokkuuteen liittyvä filosofinen ajattelu on yksi niitä keskeisimpiä tekijöitä joiden vuoksi renessanssia on pidetty uuden ajan aloittavana aikakautena. Asiasta on esitetty lukuisia vahvoja tulkintoja, kuten Garinin ja Kristellerin näkemykset uudesta ihmiskeskeisestä maailmankuvasta, joka mursi keskiajan uskonnollisen maailman. Trinkaus viittaa Ernst Cassireriin, jonka mukaan humanistien näkemys ihmisen arvokkuudesta syntyi antiikin pakanallisen ja juutalaiskristillisen mytologian fuusiona: myytit Prometheuksesta ja Adamista olivat vahvimmat esikuvat ihmiselle Jumalan kuvana ja jumalallisia kykyjä omaavana olentona.<sup>196</sup> Monien on ollut helppo yhtyä siihen näkemykseen, että raamatullinen maailma sekä uskonnollinen kirjallisuus ja toisaalta antiikin pakanallinen kirjallisuus muodostivat yhdessä humanistien keskeisen lähdeaineiston.

Ongelmaa pohdittiin laajalti myöhäisantiikin ja keskiajan oppineiden parissa, mutta varsinaisena kirjallisuuden lajina *dignitas hominis* syntyy Trinkausin mukaan humanistien toimesta. Koko käsite *dignitas hominis* on peräisin humanistien tutkielmien nimistä, joissa kyseinen sanapari esiintyy. Ensimmäinen tapaus on koko humanismin oppi-isäksi ja perustajaksi usein mainittu maailmankirjallisuuden klassikko Francesco Petrarca, joka kirjoitti tutkielmansa *Dignitas hominis* joko 1357 tai -54<sup>197</sup>. Myös Petrarca hyödynsi kirkkoisien retoriikkaa ihmistä korkeimpana luoduista, jumalan kuvana, luotujen hallitsijana, mutta hän poikkesi monin tavoin keskiaikaisista edeltäjistään, jotka pyrkivät vesittämään ihmisen arvokkuuden ja alentamaan sitä siitä tasosta johon Augustinus ja muut kirkkoisät sen olivat asettaneet. Petrarca näki ihmisen voivan kohota enkelten yläpuolelle ja painotti ihmisen kykyä jumalalliseen kontemplaatioon. Trinkausin mukaan jo Petrarca esitteli kaikki ne teemat, jotka myöhemmät humanistit esittivät arvokkuuden olemuksellisina osina. Näitä olivat mm. 1) ihmisen asema muun luomakunnan hallitsijana 2) maailman kauneus ja hyödyt ihmisen käytettävissä 3) Ihmisen mielen, sielun ja kehon kyvyt joilla maailmaa hallittiin 4) Ihmisen ”ryhdikkyys” joka

---

<sup>195</sup> Trinkaus 1970, 199.

<sup>196</sup> Trinkaus 1970, 173.

<sup>197</sup> Trinkaus 1970, 196.

viittasi hänen taivaalliseen määränpäähensä 5) sielun kuolemattomuus 6) Lihaksi tulemisen lahja joka tuotti kunniaa ihmiselle 7) Ihmisen autuuttaminen ja ruumiin ylös nouseminen 8) ihmisen nousu arvokkuudessa enkelten yläpuolelle. Yksikään ideoista ei ollut Trinkausin mukaan tyystin humanistien oma keksintö, sillä useimmat teemat esiintyivät jollain tavoin keskiajallakin. mutta tapa jolla ideoita yhdistettiin, oli uusi ja innovatiivinen.<sup>198</sup>

Petrarca poikkesi skolastikoista ja näytti suuntaa myöhemmille humanisteille myös siinä, että hän painotti ihmisen dynaamista mahdollisuutta nousta kurjuutensa ja olosuhteidensa yläpuolelle. Täytyy kuitenkin muistaa, kuinka lähellä keskiaikaa Petrarca vielä eli: saman työn yhteydessä hän huolehtii myös siitä, että ihmistä tulee muistuttaa kurjuudestaan ja surkeasta alkuperästään.<sup>199</sup> Näin ollen hänen ihmisen ylistyksensä jää vaillinaiseksi. Muut humanistiset kannanotot ihmisen arvokkuudesta 1300-luvulla ja 1400-luvun alussa säilyivät jopa Petrarcaa säyseämpinä ja enemmän uskonnollislähtöisinä. Kansalaishumanismin pioneeri ja Firenzen pitkäaikainen kansleri Colluccio Salutati (1331-1406) pohti mm. kaitsemuksen, kohtalon, onnen ja vapaan tahdon ongelmia. Hän katsoi ihmisen menettäneen arvokkuutensa syntiinlankeemuksen myötä, mutta näki toisaalla ihmisen voivan saavuttaa hyvän elämän tahtonsa voimalla Jumalan armon ohjaamana. Salutatin oppilas ja myöhempi Firenzen kansleri Leonardo Bruni (n. 1370-1444) seurasi likeisesti opettajansa kantoja, jotka sopivat kansalaishumanismin ihanteisiin. Hänellä ei ollut niinkään esillä teema ihmisen arvokkuudesta, vaan ajatus ihmisen alkuperän ja määränpään suuruudesta. Salutatin kuolinvuonna syntynyt Lorenzo Valla (1406-1457), kenties 1400-luvun filologisen humanismin kirkkain tähti, pohjasi näkemyksensä augustinolaiseen visioon ihmisestä Pyhän kolminaisuuden mallina. Hän kuvaa ihmisen kamppailemassa eteenpäin mielihyvänsä vuoksi tässä maailmassa, mutta ylistää toisaalta tämän triumfinomaista paluuta tuonpuoleiseen ”isänmaahansa”, taivaaseen. Myös hän katsoi ihmisen arvokkuuden pohjautuvan sielun kuolemattomuuteen. Valla edusti monin tavoin uudempia ja erilaisia kantoja kuin Bruni ja toinen suuri firenzelaishumanisti, Poggio Bracciolini. Kokonaisuudessaan Trinkaus näkee näiden varhaisten humanistien Petrarcasta Vallaan edustavan myöhäisantiikin kristillisen tradition paluuta patristiikan teemojen muodossa: sekä kirkkoisien että humanistien ajatteluun sisältyi antroposentrinen teologia, joka hänen mukaansa oli eräänlainen synteisi kristillisyyden positiivisesta ihmisenäkemyksestä (ihminen luotuna

---

<sup>198</sup> Trinkaus 1970, 190-192.

<sup>199</sup> Trinkaus 1970, 194-195.



Jumalan kuvaksi, ihmisen kyky ylösnousemukseen) ja antiikin prometheuslais-stoalaisesta visiosta (ihminen rationaalisenä tämän maailman johtajana).<sup>200</sup>

1400-luvun puoliväliä lähestyttäessä kirjalliset viittaukset koskien ihmisen asemaa maailmassa alkoivat kuitenkin käydä yhä tavallisemmiksi etenkin humanistien keskuudessa. Poimittakoon Trinkausin esityksen ulkopuolelta esimerkiksi firenzeläinen kansalaishumanisti ja poliitikko Matteo Palmieri (1406-1475). Dialogissaan *Vita civile* tämä kuvailee kuinka kaikki maailmassa, oli sen luonut luonto tai ihmisen taito, on luotu ”ihmisten käyttöön ja yleiseksi hyödyksi”. Hänen mukaansa ihmisellä on ilo ja vapaus nauttia luomakunnan antimista, mutta myös vastuu pitää työllään ja taidoillaan siitä huolta.<sup>201</sup> Tämänkaltaiset maailmalliset näemykset yleistyvät firenzelaisten ajattelussa etenkin 1450-luvulta lähtien, mutta toisaalta keskiaikaisen tradition mahti säilyi yhä voimakkaana. 1440- ja 1450-luvun alussa ihmisen arvokkuudesta kirjoittivat Bartolomeo Facio ja Antonio da Barga, jotka molemmat seurasivat Augustinusta ja tätä mukaillutta keskiaikaista perinnettä, mm. Petrus Lombardusta. Toisaalta molemmat hyödynsivät Lactantiusta (Facio myös Ciceroa) edeltäjiään enemmän ja heidän töistään on löydettävissä häivähdyksiä uusplatonismista. Molempien visio on myös uskonnollinen, ja ihmisen suurin arvokkuus perustuukin sielun kuolemattomuuteen ja luomisten yhteydessä suotuun jumalallisuuteen. Facion mukaan sielun täytyy puhdistautua ja erkaantua ruumiista voidakseen lähestyä Jumalaa. Toisaalta hän katsoi ihmisen erottuvan eläimistä paitsi sielun kuolemattomuuden, myös pystyasentonsa vuoksi. Ihmiselle oli suotu myös mm. puhe- ja ajattelukyvyyn lahja sekä mahdollisuus tehdä ihmetekoja herran nimessä. Facio painottaakin teoksissaan yhtäläisesti sekä ihmisen kurjuutta että arvokkuutta. Antonio da Barga, kirkonmies ja munkki joka kohosi elämänsä viime vuosia Firenzen san Miniaton apotiksi, pysyy paljolti samoilla linjoilla. Hänen mukaansa maailma luotiin ihmistä varten, ja ihminen arvokkaimpana luoduista hallitsee muuta luomakuntaa. Da Barga säilytti kuitenkin keskiaikaisen karakterin katsoessaan ihmisen arvokkuuden pohjautuvan tämän jumalaisen ja korkeaan kuolemanjälkeiseen päämäärään taivaassa. Da Bargaan ajattelussa Trinkaus näkee platonistisen luomiskäsityksen muuttuneen kristilliseksi visioksi antroposentrisestä maailmankaikkeudesta. Hän kuitenkin huomauttaa jo Petrarcan antaneen suuremman arvon ihmisen maailmallisille kyvyille ja oikeudelle hyödyntää luomakuntaa kuin mitä Facio ja da Barga rohkenivat tehdä.<sup>202</sup>

<sup>200</sup> Trinkaus 1970, 196-199.

<sup>201</sup> Matteo Palmieri, *Vita civile* 3, 17-18.

<sup>202</sup> Trinkaus 1970, 207-212, 214, 218, 220-221, 228.

Facio ja da Barga olivat kirjoittaneet dialoginomaisesti vastineita toistensa tutkielmiin.<sup>203</sup> Molempien teokset mielessään Giannozzo Manetti kirjoitti Napolin kuninkaan pyynnöstä vastineen Facion työhön *De hominis excellentia* (ihmisen erinomaisuudesta). Manettin 1452 tai -53 valmistunut teos, *De dignitate et excellentia hominis libri quattuor* (neljä kirjaa ihmisen arvokkuudesta ja erinomaisuudesta), on Trinkausin arvion mukaan siihen asti merkittävin ja tärkein humanistinen antroposentristä teemaa käsitellyt teos<sup>204</sup>. Giannozzo Manetti (1396-1459) oli Ambrogio Traversarin oppilas ja kunnioitettu firenzeläinen kansalaishumanisti, puhuja, lähettiläs, heprean tuntija, uuden testamentin ja Aristoteleen kääntäjä, historioitsija, biografi sekä dialogien kirjoittaja. Hän oli kristillinen humanisti, aktiivisen elämän ja tuotteliaisuuden kannattaja – asenne jonka hän oli omaksunut Aristoteleelta ja urallaan firenzeläisenä valtiomiehenä. Trinkausin mukaan hänen omaperäisyytensä oli kyvyssä luoda yhtenäinen synteesi kristillisestä ihmiskuvasta ja renessanssin uusista kokemuksista, mm. ihmisen ihailusta tekijänä ja luojana. Trinkaus näkee Manettin luoneen vahvan *homo faber* –ideaalin, jossa ihminen nähtiin positiivisessa valossa aktiivisena rakentajana, luonnon hyödyntäjän ja elinympäristönsä muokkaajana. Osittain Manettin näkemykset perustuivat havaintoihin taiteiden ja tekniikan riemuvoitoista renessanssin Italiassa, mutta toisaalta Trinkaus arvelee hänen hyödyntäneen runsaasti Aristotelesta, Ciceroa, Lactantiusta ja Augustinusta. Hän mm. jumaloi ihmisruumiin kauneutta ja pitää ihmistä mikrokosmoksena, harmonisen makrokosmoksen pienoismallina. Trinkausin mukaan hän arvostikin edeltäjiään enemmän ihmisen ruumista ja fyysistä maailmallisuutta käyttäen tässä lähteenään mm. Ciceron *De natura deorum* -teoksen toista kirjaa; Manetti näyttää olleen ensimmäinen humanisti, joka hyödynsi kunnolla tätä roomalaisen antiikin suurinta ihmisen ylistystä. Toisaalta Manetilla oli hyllyssään myös Gregorius Nyssalaisen ja Nemesios Emesalaisen myöhäisantiikkiset tutkielmat ihmisestä, ja hän siteeraa tutkielmassaan myös *Asclepiusta*, joten erilaisten vaikutusten kokonaisuus on vaikeasti hallittavissa.<sup>205</sup>

Manetti on myös ensimmäinen humanisti, joka liittää ihmisen arvokkuuden Prometheusmyytin tulenkantajuuteen: hän painottaa vain ihmisen ainoana luoduista käyttävän tulta, korkeinta elementeistä. Ihminen myös kykenee suunnittelemaan tulevaisuuttaan ”istuttamalla puita, rakentamalla kestäviä taloja, tuottamalla jälkeläisiä, kirjoittamalla töitä vapaista taiteista

<sup>203</sup> Facio kirjoitti tutkielman *Dialogus de vita felicitate* 1445-46, da Barga teoksensa *Libellus de dignitate et excellentia hominis* keväällä 1447, ja Facio tästä vaikutteita saaneen teoksensa *De hominis excellentia* 1448. Trinkaus 1970, 176-177.

<sup>204</sup> Trinkaus 1970, 177.

<sup>205</sup> Trinkaus 1970, 233-234, 239.

...”<sup>206</sup> Hän käsittelee pitkällisesti myös erilaisia esimerkkejä ihmisen kyvyistä ja suurista taidoista lähtein antiikin kuvataiteilijoista ja kirjallisista auktoreista. Samalla hän ilmentää positiivisen maailmallisuutensa liittämällä oman aikansa Euroopan saavutukset ikään kuin samanarvoisina antiikin myyttien ja mestareiden joukkoon: Jasonia ja argonautteja seuraavat portugalilaiset löytöretkeilijät, ja kuvataiteissa Polykleitosta, feidiasta ja Praksitelestä seuraavat Giotto, Ghiberti ja Brunelleschi. Ihminen osallistui myös maan ja maiseman muokkaamiseen, missä hän seurasi Raamatun käskyä lisääntyä ja täyttää maa.<sup>207</sup>

”Maailman ensimmäisen luomisen jälkeen näyttää kaikki olevan meidän löytämäämme, rakentamaamme ja täydellistämäämme ihmisielen erinomaisen tarkkuuden ansiosta. Sillä ne asiat ovat meidän, i.e. ihmisille kuuluvia, jotka ovat ihmisten tuottamia: kaikki kodit, kaikki kylät, kaikki kaupungit, vieläpä kaikki maailmassa olevat rakennukset, jotka ovat niin lukuisia ja siihen tapaan tehtyjä, että niitä voisi pitää mieluummin enkelten kuin ihmisten tekeleinä ... Maalaukset, veistokset, vapaat taiteet, tieteen oppialat ovat meidän ... ja viisaus ... meidän ovat kaikki erilaiset kielet ja kirjallisuus.”<sup>208</sup>

Manettin ihmisellä oli täysi oikeus käyttää ja hyödyntää luomakuntaa, ja näin toimiessaan hän kohosi oman maailmansa luojaksi: Manettin mukaan Jumala oli luonut ensimmäisessä luomisessa luonnollisen maailman, ja ihminen loi taidoillaan ja toimillaan historiallisen maailman. Manettin visioon kuului kuitenkin myös hartaampi, pessimistinen uskonnollisuus: hän muistuttaa pakanafilosofien virheistä ja toteaa suurimpienkin antiikin mestareiden olleen ”vain ihmisiä” ja siksi erehtyväisiä. Lisäksi ihmistä varjostivat hänen lukuisat paheensa ja kuolemansynnit. Trinkausin mukaan renessanssin aikana ei voinutkaan luoda kuvaa ihmisestä ilman teologista taustaa. Toisaalta humanistien uskonnollisessa ajattelussa oli keskeistä juuri sen antroposentrisyys. Heistä Manetti fokusoii muita tarkemmin ihmisen aktiivisuuden käsitteen (moraalinen, artistinen, teknillinen ja poliittinen aktiivisuus) joka oli ollut keskiössä jo Petrarcalla, Salutatilla ja Vallalla. Manetti osoitti miten humanisti saattoi löytää teologiset perusteet ihmisen korkealle asemalla muovaajana ja oman historiansa tekijänä. Hän meni edeltäjiään pidemmälle yhdistäessään maallisia ja uskonnollisia teemoja, joista tärkeimmäksi nousi avoin ihmisen ruumiillisen elämän ja nautintojen positiivinen esittäminen.<sup>209</sup>

<sup>206</sup> Manetti, *De dignitate et excellentia hominis libri quattuor*, 2, 22. Seuraavassa *De dignitate et excellentia*.

<sup>207</sup> Trinkaus 1970, 240, 242, 246-247.

<sup>208</sup> Manetti, *De dignitate et excellentia*, 3, 22.

<sup>209</sup> Trinkaus 1970, 245, 247-248, 252, 257-258.

### 4.3 Ficinin antroposentrinen filosofia ja arvioita sen vaikutuksesta

Uusplatonismin uuden nousun ja runsaan käännöstyön ohella jälkimaailma on muistanut Ficinin myös hänen ihmiskeskeisestä filosofisesta ajattelustaan. Ficinin ihmiskeskeisen ajattelun on nähty tiivistyvään kahteen usein siteerattuun kohtaan<sup>210</sup>, joita käsittelemme tarkemmin luvussa 8. Edellisessä Ficino asettaa (ihmis)sielun universumin keskiöön ylistäen sen kykyjä ja tehtäviä maailmankaikkeuden osat yhdistävänä linkkinä. Jälkimmäisessä hän kuvailee kuinka ihminen voi aktiivisella toiminnalla ja taitojaan käyttäen hallita maallistaa maailmaa ja muuta luomakuntaa, nauttia vapaasti luonnon antimista ja muokata ympäristöään haluamansa kaltaiseksi. Molemmissa kohdissa Ficinin retoriikka on hurmoksellisen lennokasta ja ylistävää. Samalla on kuitenkin pidettävä mielessä, että muissa yhteyksissä hän esittää toisensuuntaisia linjauksia muistuttaen uusplatonismin perinteen mukaisesti ihmisen heikkouksista ja ruumiillisuuden vioista. Siitä, kumpaan suuntaan Ficinin todelliset ajatukset ovat enemmän kallistuneet, ei vallitse tutkijoiden keskuudessa täyttä yksimielisyyttä.

*In Our Image and Likeness* -teoksessaan (1970) Charles Trinkaus katsoo Ficinin esittävän ihmisen rationaalisen sielunsa ilmaisuna, joka aktiivisesti muuttaa ja luo uudelleen luonnon maailmaa taitonsa ja työteliäisyytensä keinoin. Hän katsoo myös Ficinin luottavan Manettin tapaan *homo faber* -ideaaliin ja suhtautuvan toiveikkaan luottavaisesti ihmisen pyrkimyksiin ymmärtää ja uudistaa fyysistä todellisuutta. Vaikka Ficino nimellisesti rohkaisi ja puolusti kontemplatiivista elämää joka ylittäisi ihmisen maalliset asiat, hän ei kuitenkaan vältty näkemästä ihmisen herruudessa maailmassa lisätodisteita ihmisen jumalankaltaisuudesta ellei jopa hänen itsensä jumaluudesta. Trinkausin mukaan kyseessä on huippu ja kulminaatiopiste renessanssin ylistykselle ihmisestä maallisen maailman rakentajana ja hallitsijana. Lisäksi se on tärkein kirjallinen sovellus näkemyksestä ihmisestä Jumalan kuvana. Lisäksi Trinkaus huomauttaa Ficinin liittävän ihmisen arvokkuuteen teknisten taitojen hallinnan ohella myös kyvyn toimia yhteiskunnallisena ja vastuullisena olentoja, minkä suhteen hän seurasi kansalais-humanistien perintöä ja Manettia. Kaikkein korkeimmalle ihminen pääsi kuitenkin kehittäessään vapaita intellektuaalisia taitojaan, joihin luettiin erilaiset kirjallisen taiteen ja filosofian osa-alueet.<sup>211</sup>

<sup>210</sup> *Th. Pl.* 3, 2, 6 ja 13, 3, 1-4.

<sup>211</sup> Trinkaus 1970, 482-485.

Puolisentoista dekadia myöhemmin ilmestyneessä artikkelissaan ”Marsilio Ficino and the Ideal of Human Autonomy” Trinkaus palaa teemaan pysyen tiukasti samojen mielipiteiden takana. Hän liittää Ficinon renessanssin keskeisimpänä edustajana niin kutsuttuun ”ihmisen autonomian ideaaliin”. Tämän ideaalin syntyä oli hänen mukaansa pohjustanut Burckhardtin yltiöoptimistinen näkemys renessanssista itsetietoisien individualismin syntynäyttämönä. Varsinaisesti ihmisen autonomian käsite syntyi hänen jälkeensä mm. Nietzschen vaikutuksesta, ja se kehittyi etenkin 1930- ja 40-luvuilla eräänlaisina vastineina Marxin ja Weberin teorioihin. Kyseessä on visio ihmisestä joka hallitsee ympäristöään tieteen voimavaroilla, kehittää itse oman henkilökohtaisen käytöksensä säännöt vapaana teologian asettamista rajoituksista ja hallitsee suhteita ympäristöönsä avoimessa diskurssissa. Trinkausin mukaan renessanssi käsiteli teemaa ihmisen arvokkuuden kautta, ja juuri Ficino loi siitä täydellisimmän ja kauimmas luotaavan esityksen. Ficino perusteli ihmisen arvokkuuden ja autonomian sielun kuolemattomuudella ja jumalallisella alkuperällä (kuten myös skolastikot ja mm. Lorenzo Valla olivat tehneet), mutta myös tahdon vapaudella ja kyvyllä imitoida ja parannella luonnon töitä. Myös Ficinon visiossa ihmisellä on historiallinen rooli maan muovaamisessa ja kaunistamisessa viljelyn ja kaupungistumisen keinoin. Näin ihmisen autonomia ilmenee myös fyysisen universumin muovaamisessa ja hyödyntämisessä.<sup>212</sup>

Trinkausin mukaan Ficinon Ihminen ei ole vain käyttäjä, tuottaja ja tekijä, vaan myös hallitsija, korkeampi kuin pelkkä *homo faber*. Näiden attribuuttien voimalla hän katsookin Ficinon julistavan ihmisen jumalallisuutta Jumalan totaalisen kaitselmuksen mallin mukaisesti: Ficinon ihminen itse asiassa korotetaan jumalaksi. Trinkausin mukaan Ficinon paikka onkin hyvin tärkeä siinä prosessissa, jossa ihmiskunta hitaasti asetti ihmisen jumalan paikalle keskiöön ja maailmankatsomus muuttui keskiaikaisesta moderniksi.<sup>213</sup>

Jos Trinkaus katsoi Ficinon todellisuudessa suosivan aktiivista maanpäällistä elämää *vita contemplativa*n sijaan ja kohottavan ihmisen maanpäälliseksi jumalaksi, edustaa Michael Allen puolestaan vastakkaisia näkemyksiä. Hänen mukaansa Trinkausin näkemys ei painota riittävästi sitä laajuutta ja vivahteiden runsautta, joita Ficinon ajattelu sisältää. Myös Ficinon antroposentriset väittämät tulisi hänen mukaansa sijoittaa tiukasti osiksi tämän ajattelun uusplatonistista metafyyssistä kokonaisrakennelmaa. Hänkin toteaa Trinkausin käyttämien kohtien (*Th. Pl.* 13, 3, 1-4) olevan alttiita ja hedelmällisiä ”prometheuslaiselle tulkinalle”, mutta va-

<sup>212</sup> Trinkaus 1986, 141-144, 147-148.

<sup>213</sup> Trinkaus 1986, 148-149.

roo itse visusti tekemästä pitkälle meneviä johtopäätöksiä. Allenin käsityksen mukaan Ficinon ihminen universumin keskimmäisenä lenkinä on ”vain” hierarkian puolivälissä, ylemmän ja alemman maailman välissä. Suhteessaan ylempään maailmaan ihminen on vain matkija ja imitoija, ei luova tekijä jonka työllä olisi samaa arvokkuutta kuin luonnon tai Jumalan luomistyöllä, puhumattakaan siitä että ihminen voisi itse tulla jumalaksi. Lisäksi hän esittää, ettei Ficinokaan itse asiassa korottanut ihmistä maanpäälliseksi jumalaksi: ihminen vain hallitsee eläimiä ja kasveja, muttei ole jumalan asemassa näihin nähden. Kokonaisuudessaan Allen leimaa Ficinon tämän ihmiskeskeisen ajattelun suhteen epäomaperäiseksi aikansa lapseksi, jolla ei ollut kykyä nähdä oman aikansa yleisiä kehityslinjoja laajempia näkymiä.<sup>214</sup>

Trinkausin ja Allenin näkemyseroissa manifestoituvat hyvin ne Ficinon teksteihin liittyvät tulkinnalliset ongelmat, joita on sivuttu aiemmin tässä työssä. Joissain kohdissa Ficino painottaa avoimesti ihmisen jumalallisuutta, suuria kykyjä ja hallintaa maanpäällisessä valtakunnassa, toisaalla hän esittää aivan vastakkaisia näkemyksiä korostaen Jumalan suuruutta, kontemplatiivisuutta ja ruumiin taakkaa. Trinkaus on katsonut edellisten, Allen jälkimmäisten ajatusten edustavan Ficinon todellista kantaa. Allen lienee oikeassa siinä, että Trinkaus on syyllistynyt jossain määrin ylitulkintaan, mutta luulen kuitenkin Trinkausin tulkinnan olevan lähempänä totuutta sen nojalla mitä aiemmin on todettu Ficinon tarpeesta todistella aitoa kristillisyyttään.

Trinkausin lisäksi myös David Lea on tutkinut Ficinon suhdetta 1400-1500-lukujen maailmankuvan murrokseen artikkelissaan ”Christianity and Western Attitudes Towards the Natural Environment”. Siinä hän käsittelee Trinkausin tapaan Ficinon ihmiskeskeistä ja maailmalista ajattelua nimeten sen antroposentriseksi filosofiaksi. Lean mukaan keskiajan oppineiden yleisessä maailmankuvassa, joka tuli osin uusplatonismista perinteestä, aineellinen maailma kuului eksistenssin alemmille tasoille, hengelliset ylemmille. Renessanssi toi tähän ajatteluun muutoksia, joista Ficinon ajattelu on keskeisin esimerkki. Lean teesin mukaan Ficino muutti uusplatonismin antroposentriseksi filosofiaksi, sillä uusplatonismin aiempi traditio oli painottanut ihmisen etäisyyttä ylimmästä jumaluudesta, kun Ficino puolestaan alleviivasi ihmisen ja Jumalan läheisyyttä ja yhtäläisyyksiä. Ficinon ihmisellä oli esimerkiksi voima tunkeutua intellektuaalisesti kaikkialle ja kokea monia eksistenssin tasoja. Tästä kulmasta ihminen oli ”Yhden” kuva olentona joka käsitti eksistenssin ääripäiden yhteyden. Ficino korostaa myös

---

<sup>214</sup> Allen 1989, 128-129, 147-152, 156.

ihmisen ensisijaista roolia luotujen hallintansa kautta ja puhuu ihmisen luovuudesta ja kyvystä ymmärtää universumin rakennetta. Nämä painotukset toivat uusplatonismmiin antroposentrismin, joka ei siihen aiemmin kuulunut.<sup>215</sup>

Ficino myös antoi ihmiselle omistus- ja käyttöoikeuden ympäristöönsä. Yleensä keskiajalla nähtiin maan ja luodun maailman kuuluvan Jumalalle, ja ihmisen omistukset olivat välttämättömyksiä, joiden katsottiin olevan seurauksia syntiinlankeemuksesta. Patrismiikan mukaan yksityisomistus ja ihmisen omistaminen eivät olleet luonnollisia asioita, mutta ihmisen syntyisen tilan vuoksi sosiaaliset olosuhteet vaativat sitä. Augustinuksen mukaan omistusoikeuden antoi vain ”ihmisoikeus”, ei jumalallinen oikeus (*ius divinus*), koska koko maa kuuluu Jumalalle. Renessanssin humanismi ja Ficino edustavat jotain aivan muuta. Ihmisellä ei ollut ainoastaan oikeus käyttää luotuja asioita, vaan hänellä oli myös jumalallinen hallintaoikeus yli materiaalisen maailman.<sup>216</sup> Lean mukaan tämä ihmisen ja hänen maanpäällisen kontekstinsa uusi painotus sai suunnattoman merkityksen reformaation keskeisten ajattelijoiden omaksuessa sen, ja lopulta se johti ihmisen ja ympäristön suhteen uudelleenmäärittelyyn.<sup>217</sup> Ficino ei kuitenkaan ollut politiikan teoreetikko, joten muiden osaksi jäi muovailla tästä pidemmälle meneviä implikaatioita: Se tapahtui Lean mukaan 1600-luvulla Hugo Grotiuksen ja Samuel Pufendorfin toimesta.<sup>218</sup>

David Lea tekee artikkelissaan monia arvokkaita huomioita ja esittää mielenkiintoisen hypoteesin Ficinon vaikutuksesta reformaation aatteelliseen sisältöön ja 1600-luvulla tapahtuneeseen intellektuaaliseen kehitykseen. Hän tulee lähelle Trinkausin näkemystä, jonka mukaan Ficinolla oli keskeinen rooli siinä kehityskulussa joka johti sijoittamaan ihmisen Jumalan paikalle maailmankaikkeuden keskelle. Lean artikkeli on kuitenkin valitettavan suppea, eikä asiaa ole käsittäkseni vielä tutkittu perinpohjaisella syvällisyydellä.

Vielä vähemmän kuin Ficinon ihmiskeskeisen ajattelun jälkivaikutusta, on tutkittu hänen ajattelunsa lähteitä ja vaikuttimia. Modernin tutkimuksen suhteen meidän on tyytyminen muutama Trinkausin ja Allenin sivuhuomioon. Molemmat arvelevat Ficinon oman aikakauden teknisen edistyksen ja aatteellisen ilmapiirin olleen ne ratkaisevat tekijät, jotka saivat Ficinon liittämään ihmiseen jumalallisia ominaisuuksia. Allenin mukaan ”Ficino oli aikakautensa lap-

---

<sup>215</sup> Lea 1994, 515-517.

<sup>216</sup> Lea 1994, 517-518.

<sup>217</sup> Lea 1994, 513, 516.

<sup>218</sup> Lea 1994, 518.

si eikä voinut olla siis vaikuttumatta ihmisen saavutuksista. ... Firenze kaikkine saavutuksineen ... varmasti liikutti Ficinon ihaillemaan niitä.”<sup>219</sup> Trinkausin katsannossa Ficino ihaili esteettä toimeliaisuutta ja niitä aikaansaannoksia, jotka ympäröivät häntä renessanssin Firenzessä. Hän katsoo sen tavan, jolla Ficino teemaansa kehittää, viittaavan selvästi Firenzen rikkaaseen käsityöläis- ja taide-elämään. Jonkinlaiseksi esikuvaksi Ficinolle Trinkaus näkee myös Giannozzo Manettin vastaavanlaiset kohdat: hänen mukaansa Ficinon ihmiselle suoma ylistys muistuttaa toisinaan ”Manettin käyttämiä superlatiiveja”. Toisaalta hän toteaa Ficinon ylittävän Manettin intomielisyydessään ihmisen autonomian ideaalin rakentamiseen.<sup>220</sup> Manetti onkin ainoa kirjallinen lähde, johon tunnetussa tutkimuksessa Ficinon ihmiskeskeisen filosofian osalta viitataan. Manettin ja Ficinon tekstien suhdetta ei ole kuitenkaan tutkittu, eikä Ficinon antroposentrisen ajattelun mahdollisia kirjallisia lähteitä tai esikuvia ole ylipäättäen tutkittu lainkaan. Ainoan poikkeuksen tekee Ulrich Osterhusin lähes tuntematon ja epäta-sainen väitöskirja, jossa hän liittyy kaiken Ficinon keskeisen ajattelun hermeettiseen perinteseen. Hänen teostaan käsittelemme tuonnempana tarkemmin.

## 5 PRISCA THEOLOGIA -AJATTELU

### 5.1 Perusajatus ja keskeiset tekstit

Antiikin platoniseen traditioon ja uusplatonismiin liittyi ja sulautui hellenistisellä kaudella ja myöhäisantiikissa lukuisia Lähi-idästä peräisin olleita uskonnollisia ja filosofisia virtauksia, jotka kulkivat platonismin kyljessä eri muodoissa läpi keskiajan sisältyen myös renessanssin uusplatonismiin. Myös uusplatonismille myötämieliset kirkkoisät, etunenässä Lactantius ja Augustinus, kirjoittivat näistä positiiviseen sävyyn hyväksyen nämä ajatusmallit osaksi kristillistä platonismia ja kehittyvää kristillistä teologiaa. Joidenkin arvioiden mukaan gnostilaisuus, hermeettinen perinne ja kaldealainen ajattelu jopa muodostivat platonisen tradition keskeisimmän pohjan myöhäisantiikissa<sup>221</sup>. Nämä itäisen Välimeren piirin ja Kaksoisvirranmaan synkretistisestä kulttuurista peräisin olleet suuntaukset joutuivat kosketuksiin kreikkalaisen filosofian kanssa ja levisivät uusia muotoja saaneina lännen latinankieliseen maailmaan. Toi-

<sup>219</sup> Allen 1989, 156.

<sup>220</sup> Trinkaus 1970, 482, 484; Trinkaus 1986, 147.

<sup>221</sup> Majercik 1989, 3.



sin kuin kreikkalaisten ja roomalaisten oma alkuperäinen jumalmailma, perustui näiden näkemys enemmän dualistiseen jakoon yhtäältä henkisyuden ja tuonpuoleisuuden, toisaalta materian ja maailmallisuuden välillä. Esimerkiksi erittäin suosituksi nousseessa gnostilaisuudessa valo ja hyvä edustivat ei-aineellista todellisuutta, pimeys ja paha taas materiaa. Myös kristittyjen joukossa oli oppineita, jotka olivat taipuvaisia gnostilaisuuteen, kuten Clemens Aleksandrialainen ja hänen oppilaansa Origenes. Hermeettinen traditio oli puolestaan Egyptissä syntynyt virtaus, jossa vanha egyptiläinen mysteeriuskonto sai hellenistisen muodon. Myös siinä heijastuu Lähi-idälle ominainen dualismi, mutta myös piirteitä Raamatun luomiskertomukselle ominaisesta positiivisemmasta ihmiskuvasta ja toisaalta magiasta. Kaldealaisella ajattelulla taas tarkoitetaan virtauksia, joiden uskottiin pohjautuvan vanhaan kaldealaiseen eli kaksoisvirranmaasta peräisin olevaan viisauteen. Se jakaa myös dualistisen maailmankuvan painottaen eritoten magiaa ja astrologiaa – traditiosta löytyy merkkejä myös zarathustralaisuuteen viittaavasta auringonpalvonnasta.

Nämä itämaisperäiset, mysteereihin taipuwait synkretistiset suuntaukset kasvattivat suosiotaan etenkin 100-luvulta jaa. alkaen. perinteinen kreikkalainen filosofia eri koulukuntineen oli tällöin ajautunut ratkaisemattomaan kriisiin, eikä sen rationalismiin ja logiikkaan pohjautunut perusrakenne enää kyennyt tyydyttämään henkisiä tarpeita kaotuisemmaksi ja väkivaltaisemmaksi muuttuneessa maailmassa. Myös sivistyksen tason yleinen lasku vähensi kenties vaikeaselkoiseksi koetun perinteisen filosofian ja tieteen asemaa, mutta tietoa todellisuudesta haettiin silti intensiivisesti. Kun järki näytti epäonnistuneen, kuten Yates toteaa, käännyttiin intuitioon, mystiikkaan ja magiaan.<sup>222</sup>

Toisella vuosisadalla oli vallassa ajatus, jonka mukaan mitä vanhempaa tieto oli, sitä puhtaampaa ja pyhempää se oli, ja että muinaiset filosofit olivat olleet lähempänä jumalia kuin heidän oma aikansa.<sup>223</sup> Tämä lisäsi itämaisten mysteeriuskontojen ja filosofisten suuntausten suosiota, sillä niiden tekstien, joihin opit useissa tapauksissa perustuivat, uskottiin yleisesti olevan peräisin Kreikan klassista antiikkia edeltävältä, tarunomaiseen menneisyyteen sijoitulta aikakaudelta. Samasta syystä myös monien muiden hellenistisessä kontekstissa syntyneiden uskonnollis-filosofisten tekstien, kuten orfisten ja homeeristen hymnien arvostus nousi. Tekstien ajoitukset pohjautuivat dramaattisen suuriin väärinkäsityksiin, ja todellisuudessa kirjoitukset olivat huomattavasti tuoreempia kuin luultiin, mutta käsitys niiden aidosta mui-

---

<sup>222</sup> Yates 1964, 4.

<sup>223</sup> Yates 1964, 5.

naisuudesta säilyi muuttumattomana läpi keskiajan, ja vielä renessanssikin hyväksyi ajoitukset sen kritiikittä. Raskaat ajoitusvirheet alkoivat paljastua vähitellen vasta järjen aikakaudella 1600-luvulla.

Kristinuskon synty, eli ja kehittyi tässä polyteismin, synkretismin, mysteeriuskon ja magian kontekstissa, eikä siis ihme että tämänkaltaiset ajatukset niveltäivät jo varhain osaksi myös kristillistä ajattelua. Itämaiset virtaukset olivat usein yhteensopivia sen uusplatonistisen perusajatuksen kanssa, että maailma hallitsi yksi, jakamaton jumaluus. Niin tämä ajatus kuin käsitys dualismista valon ja pimeyden sekä hyvän ja pahan välillä olivat helposti yhteen sovittavissa kristinuskon kanssa. Toisinaan ideologiat vaikuttivat niin samankaltaisilta, että sekä kristinuskon että uusplatonismiin ja sen perinteeseen kiinnittyneiden synkretististen virtausten katsottiin edustavan yhtä ja samaa, suurta jumalallista ja universaalista totuutta. Kun hermeettiset ja kaldealaiset tekstit puhuivat jumalasta ja luojasta, katsottiin niiden tarkoittavan samaa kristillistä Jumalaa kuin juutalaisten Vanhan testamentin Jumala. Tämän näkemyksen mukaan oli olemassa yksi ainoa tuonpuoleinen jumaluus, josta eri uskonnot ja filosofiset koulukunnat tarjosivat erilaisia näkökulmia, mutta olivat kaikki kuitenkin periaatteessa yhteen sovittavissa. Tällöin synkretististen tekstien kirjoittajina pidetyt henkilöt saivat samanarvoisen statuksen Vanhan testamentin merkkihenkilöiden ja profeettojen kanssa, ja heidät miellettiin saman teologisen perinteen edustajiksi. Tästä syntyi *prisca theologia*, muinainen tai vanha teologia. Sekä Vanhan testamentin profeetat, itämaiset uskonnolliset kirjoittajat, ja joidenkin mielestä myös tietyt kreikkalaiset tarusankarit ja sibyllat olivat kaikki *prisci theologi*, vanhoja teologeja, jotka edustivat suuren saman totuuden eri puolia.

Ehkä suurinta ja itsetietoisinta kukoistustaan *prisca theologia* -ajattelu eli renessanssin uusplatonismin ja hermeettisen ajattelun yhteydessä. Eniten sen tärkeys kulminoituu Ficinon ajattelussa: hänelle *prisca theologia* oli ideologinen ase jolla hän saattoi perustella sellaisten auktorien ja oppialojen käyttöä, joita oli perinteisesti pidetty epäkristillisinä ja kirkolle vaarallisina. Ficinon ajattelussa antiikin filosofia ja teologia kulminoituvat Platonissa, jonka ajattelu sopii yhteen myös Kristinuskon kanssa. Platonissa täydellistyvät sekä kreikkalaisen että itämaisen filosofian tärkeimmät päälinjat. Ficinon käsitys muinaisesta, Platonian edeltäneestä teologista perustui useisiin, lähinnä kreikkankielisiin teksteihin, joista osan hän käänsi itse latinaksi. Näin oli laita esimerkiksi niin sanottujen orfisten ja homeeristen hymnien suhteen, jotka Ficino käänsi harjoitustöinä opiskelujensa ohessa 1450- ja 60-lukujen taitteessa. Orfiset laulut ovat sekalainen joukko myyttisen runonlaulaja Orfeuksen nimiin luettuja tekstejä. Ky-

seessä on kokoelma eepistä runoutta, jonka pääteemoja ovat maailman luominen, syntyminen, kuoleminen ja sielunvaellus. Tekstien välittämien oppien ympärille kehkeytyi kreikkalaisessa kulttuuripiirissä elänyt uskonnollinen liike, orfilaisuus, josta pythagoralaisuus sai tiettyjä vaikutteita kuten sielunvaellusopin. Lauluja lienee syntynyt useilla kulttuurikausilla aina arkaaisesta ajasta lähtien, mutta renessanssi tunsu roomalaisaikana syntyneen 87 hymnin kokoelman<sup>224</sup>. Homeeriset hymnit ovat taas eri jumalille omistettuja Homerokselle attribuoituja heksametrimitaisia uskonnollisia runoja, joita on säilynyt 33. Suurin osa niistä on syntynyt jo 600-500-luvuilla eaa., mutta joissakin on selvästi myöhäisemmän kulttuurikauden leima, ja niiden epäillään syntyneen aleksandrialaisessa ympäristössä 200-100-luvuilla eaa.<sup>225</sup> Ficino aikalaistensa lailla piti kuitenkin sekä Orfeusta että Homerosta todellisina historiallisina henkilöinä jotka ovat itse kirjoittaneen nimissään kulkeneet hymnit.

Ficino itse kertoo eräässä kirjeessään<sup>226</sup> kääntäneensä 1450-60-lukujen taitteessa myös pythagoralaisia tekstejä. Saittan mukaan näitä olivat Jamblichoksen pythagoralaista koulukuntaa käsittelevät teokset, matemaatikko Theonin kirjat sekä itse Pythagoraan nimiin luetut *Verba aurea* ja *Symbola (Kultaiset sanat ja Symbolit)*<sup>227</sup>. Historiallinen Pythagoras (k. n. 496 eaa.) on melko tuntematon ja myyttinen hahmo, jonka nimissä on kulkenut monenlaisia ajatussuuntauksia. Hän kannatti sielunvaellusta ja näyttää ajatelleen ruumiin olevan vain sielun väliaikainen koti ja sielun voivan viettää ikuista elämää ruumiista erillään. Ficino ja monet muut renessanssiajattelijat näkivät Pythagoraan oppien ennakoivan Platonia<sup>228</sup>, mikä satoi hänet osaksi samaa teologista traditiota.

Yksi antiikin uusplatonisteja suuresti kiinnostanut oli Sibyllojen nimissä kulkenut ennustusten kokoelma, johon myös Rooman kuuluisat Sibyllan kirjat osittain pohjautuivat. Sibyllat olivat kreikkalaisia ennustajattaria, joita pidettiin jumalten, mm. Apollon ja Dionysoksen innoittamina. Myös sibyllojen ennustukset on kirjoitettu pääosin heksametrillä, ja ne jakaantuvat säilyneissä muodossaan 12 kirjaan noin vuosien 200 eaa. – 600 jaa. väliseltä ajalta. Vanhimpia on toinen kirja joka on syntynyt hellenistisessä Egyptissä kenties jo 2. vuosisadalla eaa. Myös 12. kirja (200-luvun puoliväli jaa.) on syntynyt ilmeisesti Egyptissä. Cumaen Sibyllan ulkopuolisen Sibylla-kirjallisuuden tiedetään saapuneen Roomaan 1. vuosisadalla eaa., ja se on

<sup>224</sup> Grafton 1988, 785.

<sup>225</sup> "Homeric hymns", Wikipedia. [http://en.wikipedia.org/wiki/Homeric\\_Hymns](http://en.wikipedia.org/wiki/Homeric_Hymns). Online 6.12.2006.

<sup>226</sup> *Epist.*, lib. VIII.; *Op. Om.* 871.

<sup>227</sup> Saitta 1954, 22-23.

<sup>228</sup> Grafton 1988, 789.

saattanut vaikuttaa Vergiliuksen *Eklogien* ennustuksiin.<sup>229</sup> Ficino ei itse tuntenut suoraan Sibylla-kirjallisuutta, mutta välillisesti ne tunnettiin Lactantiuksen välityksellä, ja tämän antaman esimerkin mukaan Ficinokin asetti heidän samanarvoiseen asemaan kristillisten profeettojen kanssa.

Yksi Ficinon hyvin tuntema ja runsaasti hyödyntämä tekstikokoelma oli sen sijaan *Kaldean oraakkelit* -nimellä<sup>230</sup> nykyään tunnettu korpus, johon sisältyneitä fragmentteja Ficino käänsi samassa rupeamassa monien muiden kreikankielisten tekstien kanssa vuoden 1460 tienoilla. Nämä heksametrimitaan kirjoitetut tekstit sijoittuvat niin sanotun keskiplatonismin aatteelliseen kontekstiin lähelle gnostilaisuutta ja hermeettistä traditiota. Myöhäisantiikin merkittävimmät uusplatonistit, mm. Porfyrios ja Proklos, pitivät sitä lähes Platonin veroisena lähteenä; monet fragmentit ovatkin säilyneet lainauksina uusplatonistien teoksissa. Sisällöllisesti niissä painotetaan uusplatonismin ja gnostilaisuuden tapaan dualismia ja ylimmän jumaluuden transsendenttiutta.<sup>231</sup> Fragmenteissa kuvaillaan erilaisia maagis-uskonnollisia riittejä, joiden tarkoituksena on vapauttaa ihminen kehollisesta vankilastaan ja kohottaa hänet kohti jumaluutta<sup>232</sup>. Tekstit liitetään yleisesti 100-luvulla jaa. vaikuttaneen Julianus Kaldealaisen ja/tai hänen poikansa Julianus Teurgin nimiin. Lisänimi Kaldealainen on joidenkin mukaan pelkkä metafora, joka viittaa tekstien henkiseen yhteyteen Babylonialaisen tradition kanssa; toisen tulkinnan mukaan kirjoittaja taas saattoi olla kotoisin Syyriasta.<sup>233</sup> Ficino oli tietämätön tästä alkuperän tulkinnasta, ja *prisci theologi* -ajattelun kannalta onkin merkittävää kuinka hän ne attribuoi. Hän tutustui teksteihin vanhemman aikalaisensa Georgios Gemistos Plethonin (1360-1452) *Kaldean oraakkeleista* laatiman kommentaarin kautta seuraten tämän näkemystä jonka mukaan Zoroaster eli Zarathustra oli tekstien auktori.<sup>234</sup> Näin Ficino luuli olevansa tekemisissä tämän mahdollisesti 600-luvulla eaa. Persiassa vaikuttaneen uskonnollisen johtajan kanssa lukien hänet yhdeksi merkittävistä muinaisista teologeista.

Ehkä merkittävimmät Ficinon *Prisca theologia* -ketjun lähdeteksteistä kuuluivat kuitenkin niin kutsuttuun hermeettiseen traditioon. Tekstit ovat syntyneet lukuisien tuntemattomien kirjoittajien ruokokynistä Egyptissä hellenistisellä kaudella ja myöhäisantiikissa, mutta niitä pi-

<sup>229</sup> Copenhaver 1992, xxix-xxxi.

<sup>230</sup> Kreikaksi *Khaldaioi*, latinaksi *Khaldae*, Kaldealaiset. *Oraakkelit* on myöhempi lisäys.

<sup>231</sup> Majercik 1989, 2-5.

<sup>232</sup> Copenhaver 1992, xxv.

<sup>233</sup> Majercik 1989, 1.

<sup>234</sup> Allen 2001, 325, n. 23. Allenin mukaan Plethonin ja Ficinon käyttämät tekstit perustuivat bysanttilaisen oppineen Mikael Pselloksen (n. 1019-1078) kommentaariin.

dettiin myyttisessä muinaisuudessa eläneen Hermes Trismegistos -nimisen jumalhahmon kirjoittamina. Hermes oli antiikin interpretaatioperinteen mukainen hellenistinen vastine hahmon varsinaiselle esikuvalle, egyptiläiselle Theuth-jumalalle – roomalaisten lailla Ficino käytti puolestaan nimeä Mercurius. Sisällöllisesti kirjoitukset jakavat gnostilaisuudella ja esimerkiksi *Kaldean oraakkeleille* ominaisen ruumiin ja sielun dualismin, mutta niissä esiintyy viitteitä myös positiivisemmasta ihmiskuvasta. Toisin kuin muut käsitellyt tekstit, olivat hermeettiset kirjoitukset yleensä kreikankielistä proosaa, eivät runoutta. Ficino tunsi kaksi hermeettistä tekstikokoelmaa: ensinnäkin *Corpus hermeticum*, kreikankielisen filosofisten tekstien kokoelman, jonka hän käänsi latinaksi 1462-63. Toinen oli alun perin kreikaksi kirjoitettu mutta vain latinaksi säilynyt *Asclepius*, johon Ficino oli tutustunut jo aikaisemmin. Myös sen kirjoittajana pidettiin Hermes Trismegistosta, joka näyttää olleen Ficinolle kaikkein merkittävin muinaisen teologian edustaja. Ficinon käyttämiä hermeettisiä tekstejä ja hänen suhdettaan niihin käsitellään tarkemmin omassa pääluvussa.

## 5.2 Kehitysvaiheet

Hellenistiseltä ajalta lähtien kreikkalainen Pantheon sekoittui moninaisin tavoin valloitetujen alueiden alkuperäisjumaliin. Sen kehityskulun, joka johti pakanallisen uskonnollisen filosofian ja kristinuskon sekoittumiseen, juuret saattavat osin löytyä juutalaisen teologian parista. Aleksandrialaisessa kulttuurimiljöössä toimineet juutalaiset oppineet hyödynsivät mielenkiintoisella tavalla Orfeuksen perinteistä yhteyttä Musaiokseen (lat. Musaeus). Musaios oli kreikkalaiseen mytologiaan kuuluva tarunomainen laulaja jota pidettiin Orfeuksen poikana ja seuraajana. Hänen kirjoittaminaan pidettiin vanhoja runoelmia, mm. *Theogoniaa*, ja monia oraakkeliennustuksia. Orfeuksen perehtyneet juutalaiset väittivät Musaioksen olleen todellisuudessa Mooses ja Mooseksen olleen Orfeuksen opettaja, ei toisinpäin. Niin ikään juutalaisuuteen liittyvä niin kutsuttu orfilainen testamentti 1. vuosisadalta. eaa. taas kertoo Orfeuksen kieltäneen polyteismin ja opettaneen Musaiokselle oppia yhdestä jumalasta.<sup>235</sup> Toisella vuosisadalla eaa. vaikuttanut juutalainen Artapanus oli puolestaan epäillyt että Hermes ja Mooses olivat yksi ja sama henkilö. Hänen mukaansa Mooses-Hermes oli Orfeuksen, ensimmäisen

---

<sup>235</sup> Copenhaver 1989, xxvii-xxviii.

kreikkalaisen filosofin, opettaja. Tämä genealogia antoi platoniselle filosofialle lähes saman arvon kuin juutalaisille profeteoille.<sup>236</sup>

Yksi keskeinen *prisca theologia* -ajattelun vahvistaja on latinakielisen proosan ja filosofian klassikko Cicero. Häneltä löytyy vain yksi lyhyehkö asiaa koskeva viittaus, mutta sen merkitys esimerkiksi Ficinolle on ollut suuri, sillä Cicero oli ehdottomasti vaikutusvaltaisimpien auktoreiden joukossa 1400-luvun humanistien keskuudessa. *De natura deorum*<sup>237</sup> -teoksessaan hän kertoo Kreikassa olleen alun perin viisi Hermestä, joista yksi siirtyi Egyptiin omaksuen sikäläisen nimen Theuth tai Thoth.<sup>238</sup> Kyseessä on Hermes Trismegistoksen suora esikuva. Ensimmäinen kristitty auktori joka puhuu Hermeestä on puolestaan Clemes Aleksandrialainen (n. 150-215), joka kertoo tämän kirjoittaneen kaksi teosta. Clemens ei varmasti-kaan tuntenut meille säilynyttä hermeettistä kirjallisuutta, mutta renessanssin lukijat uskoivat hänen puhuvan juuri *Corpus hermeticumista* ja *Asclepiuksesta*.<sup>239</sup>

Renessanssin ajattelun kannalta tärkeimpiä lienee yhden antiikin suurimman kristityn kirjoittajan, Lactantiuksen (n. 250-320) todistus. Hän käytti kristityistä kirjailijoista eniten hermeettisiä tekstejä ja hyödynsi runsaasti myös sibylla-kirjallisuutta<sup>240</sup>. Pääteoksessaan *Divinae Institutiones* hän siteeraa Ciceron mainittua kohtaa ja kertoo Hermeen olleen ihminen, jolla oli suuret taidot ja tietoa jumalallisista asioista<sup>241</sup>. Toisaalla hän sijoittaa Trismegistoksen Pythagorasta aikaisemmaksi<sup>242</sup>, mitä voitaneen pitää yhtenä lähtökohtana teologiain kronologian luomiselle. Lactantius piti Hermestä hyvänä liittolaisena kristinuskon tukemiseen: esimerkiksi *Corpus hermeticum* käyttää toisinaan kristityille sopivia ilmaisuja, kuten ”jumalan poika” (demiurgista puhuttaessa) ja ”isä” (ylimmästä jumaluudesta)<sup>243</sup>. Hän myös sijoitti empimättä Hermes Trismegistoksen ja Sibyllat samaan kategoriaan Vanhan testamentin profettojen kanssa. Ficino seurasi ilmeisesti häntä katsoessaan kaikkien näiden ennakoivan yhtä lailla Kristuksen tuleamista.<sup>244</sup>

<sup>236</sup> “Afterword”, 81. Teoksessa (*The Way of Hermes*, 2000. New Translation of *Corpus Hermeticum* and *The Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius*. Salaman, Clement – Van Oyen, Dorine – Wharton, William D.; Mahé, Jean-Pierre. London, 79-88. Seuraavassa “Afterword”.

<sup>237</sup> 3, 22. Suom. *Jumalien luonteesta*.

<sup>238</sup> Yates 1964, 2.

<sup>239</sup> Yates 1964, 12.

<sup>240</sup> Copenhaver 1992. xxxi.

<sup>241</sup> *Divinae Institutiones* 1, 6.

<sup>242</sup> *De ira Dei*, 11.

<sup>243</sup> Yates 1964, 7.

<sup>244</sup> Yates 1964, 16., n.1. Ficinon kohta *De Christiana religione*, 25.

Myöhäisantiikissa Hermeen identiteetistä esiintyi sekaannusta. Egyptiläisessä traditiossa hän oli jumala, mutta Aleksandrian kreikkalaiset pitivät tätä ihmisenä. Ongelman ratkaisemiseksi hermeetikot esittivät jossain vaiheessa idean kahdesta Hermeestä, isoisästä ja pojanpojasta. Hermeettisessä traditiossa esiintyi sitten käsitys nuoremasta Hermeestä, oikean Theuthin pojanpojasta, joka käänsi isoisän työt kreikaksi. Kirkkoisät hyväksyivät näkemyksen että Hermes kuuluu äärimmäiseen muinaisuuteen, ja sijoittivat vanhemman Hermeen Mooseksen aikoihin.<sup>245</sup> Augustinus viittaa Trismegistokseen perustellessaan heprean asemaa kielistä vanhimpänä.<sup>246</sup> Hänen mukaansa patriarkat ovat aikaisempia kuin pakanallinen filosofia, joka heräsi Egyptissä Trismegistoksen vaikutuksesta, ”kauan ennen kreikkalaisia filosofejä”. Augustinuksen kertoman mukaan Mooseksen syntyessä vaikutti Prometheuksen veli Atlas, ”suuri astrologi”, jonka lapsenlapsi äidin puolelta oli vanhempi Hermes; tämän pojanpoika oli puolestaan hermeettisten tekstien auktoriksi (tai kääntäjäksi) uskottu Hermes Trismegistos.<sup>247</sup> Näin kreikkalaisen mytologian titaanit asettautuvat sulavasti samaan kuvaan pakanallisen egyptiläisen filosofian ja juutalaisen kansanperinteen kanssa. Tämä Augustinuksen esitys oli Ficinolle ehkä tärkein yksittäinen lähde muinaisten teologiain kronologian luomisessa.

Antiikin auktorit loivat *Prisca theologia* -ajattelulle tiettyjä perusrakenteita, kuten ajatuksen pakanallisen tradition ja kristinuskon yhteenkuuluvuudesta ja Hermes Trismegistoksen aseman filosofian ja/tai teologian aloittajana, mutta selkeää teologiain ketjua ei syntynyt, eikä kuvio kehittynyt oleellisesti myöskään keskiajan kuluessa. 1400-luku tarttui uudelleen ajatuksen antiikin teologiasta bysanttilaisen platonistin Gemistos Plethonin ollessa yksi liikkeelle paneva voima. Koko hänen Platon-tulkintansa pohjautuu *prisca theologia* -ajatteluun, etenkin kaldealaisiin oraakkeleihin, mutta myös orfisilla hymneillä oli merkittävä rooli hänen uskonnollisuudessaan.<sup>248</sup> Kenties hänen malliaan seuraten ja Lactantiuksen, Augustinuksen ja Ciceron tarjoamia tietoja hyödyntäen Ficino loi opettaja-oppilas -sarjan, joka alkoi Trismegistoksesta ja huipentui Platoniin. Yleisesti ottaen renessanssi kunnioitti tätä vanhaa tietoa, joka oli myöhäisantiikissa syntyneen käsityksen mukaisesti ollut ”lähempänä jumaluutta”<sup>249</sup>, ja käsitys Hermes Trismegistoksen faktisuudesta historiallisena henkilönä ja hermeettisten tekstien auktorina hyväksyttiin vahvasti<sup>250</sup>.

<sup>245</sup> “Afterword”, 80-81.

<sup>246</sup> Yates 1964, 11.

<sup>247</sup> *De civitate Dei* 18, 39. Augustinuksen lähteitä ei tunneta.

<sup>248</sup> Walker 1958, 60. Walkerin mukaan Plethon mm. harrasti auringonpalvontaa esittämällä lyyran säestyksellä orfisista tai niiden kaltaisia tekstejä auringonjumalalle.

<sup>249</sup> Yates 1964, 14.

<sup>250</sup> Yates 1964, 6.

### 5.3 *Prisci Theologi* -ketjut Ficinon ajattelussa

Käsitellessään Ficinon nuoruudentöitä Giuseppe Saitta nostaa esiin kaksi kirjallista dokumenttia todisteina filosofin varhaisesta kiinnostuksesta uusplatonismia kohtaan. Ensimmäinen on elokuussa 1455 sisaruksille lähetetty kirje, toinen *De laudibus philosophiae* -tutkielma (Filosofian ylistyksestä), joka julkaistiin myöhemmin kirjeiden 4. kirjan<sup>251</sup> yhteydessä, mutta lienee kirjoitettu alun perin vuoden 1456 tienoilla. Tässä traktaatissa Ficino nitoo mielenkiintoisella tavalla yhteen pakanallisen tradition ja kristinuskon saman totuuden ilmentäjinä.<sup>252</sup> Hänen mukaansa jo ”egyptiläisten ja arabien muinainen teologia” näki yhden jumalan olemisen, tietämisen ja toiminnan ainoana lähteenä. Heidän jälkeensä Pythagoras, Herakleitos ja Platon toivat tämän saman ajattelun Kreikkaan tunnustaen edelleen Jumalan ”luomisen ja totuuden” alkuperäksi. Saman tradition jatkajiksi hän näkee myöhäisantiikin uusplatonistit Jamblikhoksen, Prokloksen ja Dionysios Pseudo-Areopagitan sekä kristityistä Pyhän Hilariuksen<sup>253</sup> ja Augustinuksen, ”tärkeimmät latinankieliset teologit.” Ficino vetoaa etenkin Augustinukseen, joka toteaa platonististen filosofien käyttäneen Jumalasta ”jo vuosisatojen ajan” samoja käsitteitä kuin hän itsekin kristittynä tekee.<sup>254</sup>

”Egyptiläisillä” Ficino tarkoitti mitä ilmeisimmin Hermes Trismegistosta ja ”arabeilla” *Kal-dean oraakkeleita*. Myöhemmin samassa tutkielmassa hän mainitsee Hermeen myös nimeltä: Kohdan mukaan Trismegistos, ”egyptiläisistä viisain”, ymmärsi, ettei ole mitään Jumalaa täydellisempää, mutta myös sen, että ihminen voi tulla jumalaksi ”filosofian valon” avulla<sup>255</sup>. Samankaltaiset ajatukset filosofian voimasta toistuvat hänen mukaansa myös Pythagoraalla, Platonilla ja Empedokleella. Viimeisenä muttei vähäisimpänä hän liittää filosofian ylistäjien joukkoon vielä Aristoteleen.<sup>256</sup>

<sup>251</sup> *Epistolae* lib. IV, 13.

<sup>252</sup> Saitta 1954, 18-19.

<sup>253</sup> Hilarius (300-367) oli Poitiersin piispa, käännyttänyt uusplatonisti joka kirjoitti tutkielman kolminaisuudesta.

<sup>254</sup> *Letters* 1981, 19-20.

<sup>255</sup> Kirjeiden kääntäjien mukaan (”Notes on the Letters”., 84, n. 9. Teoksessa (*The Letters of Marsilio Ficino*, Volume 3, 1981. 81-99.) ajatus ihmisen jumalallisuudesta filosofian avulla on peräisin *Corpus hermeticumista* (10, 6). Siellä esiintyy samankaltainen ajatus, mutta yhteyttä ei voi pitää kiistattomana. Viittaus aiheuttaa myös ajoitusongelman: Arvioiden mukaan *De laudibus philosophiae* on kirjoitettu vuoden 1456 tienoilla, mutta *Corpus hermeticum* saapui Firenzeen vasta 1461, eikä näin ollen ole voinut olla edellisen lähteenä sikäli kun tiedot pitävät paikkansa. Näkemys saattaa olla peräisin myös *Asclepiuksesta*, johon Ficino tutustui jo aiemmin ja jossa esiintyy runsaasti samanhenkisiä ajatuksia.

<sup>256</sup> *Letters* 1981, 20.



Tutkielmasta käy ilmi, että *Prisca theologia* -ideologian johtoajatus oli kirkkaana Ficinin mielessä jo hieman yli 20-vuotiaana. Vaikka hän ei vielä muodostanutkaan teologeista selvää kronologista ketjua, oli Platoniin huipentuva kaanon kreikkalaisine lisineen jo lähellä sitä asua mihin se muotoutui seuraavalla vuosikymmenellä. Ohjelmallisen ja selkeän muodon *prisca theologia* -aate saa ensi kerran 1463 *Corpus hermeticum* -käännöksen esipuheessa<sup>257</sup>:

”Mooseksen syntymän aikoihin vaikutti astrologi Atlas, lääkäri Prometheuksen veli. Hän oli äidin puolelta vanhemman Mercuriuksen eno, jonka lapsenlapsi Mercurius Trismegistos puolestaan oli. Augustinus, Cicero ja Lactantius ovat kertoneet hänen olleen järjestyksessä viides Mercurius, jota egyptiläiset kutsuvat nimellä Theuth, kreikkalaiset nimellä Trismegistos. ... Häntä kutsuttiin siis ensimmäiseksi teologiksi; häntä seurasi Orfeus, joka otti toisen sijan antiikin teologiassa. Aglaofemosta, joka oli vihitty Orfeuksen salaisiin opetuksiin, seurasi teologiassa Pythagoras, jonka oppilas oli Filolaos, jumalaisen Platonimme opettaja. Niinpä kuusi teologia suurenmoisessa järjestyksessä muodostivat ainutlaatuisen ja yhtenäisen ketjun antiikin teologiassa alkaen Hermeestä ja päättyen jumalaiseen Platoniin.”

Eri lähteistä saamia tietoja hyödyntäen Ficino muodosti siis kuuden teologin ketjun Hermes Trismegistos – Orfeus – Aglaofemos – Pythagoras – Filolaos – Platon. Hermes perusti teologian, ja Platonissa se saavutti täydellisyytensä. Ficino kuitenkin modifioi listaansa vielä samalla vuosikymmenellä: ilmeisesti 1469 ilmestyneessä *Filebos*-kommentaarissa hän esittää kahdessa kohdassa<sup>258</sup> sarjan Zarathustra – Hermes Trismegistos – Orfeus – Aglaofemos – Pythagoras – Platon. Samanlainen järjestys toistuu kahdesti 1470-luvun alussa *Theologia Platonica*<sup>259</sup>. Nyt listan alkuun ensimmäiseksi teologiksi on ilmestynyt Zarathustra, jota Ficino piti *Kaldean oraakkeleiden* auktorina, ja loppupäästä on poistunut tuntematon Filolaos. Uuden genealogian malli saattoi olla Plethon, joka oli asettanut Zarathustran listan alkuun<sup>260</sup> ja jolta niin ikään oli peräisin *Kaldean oraakkeleiden* virheellinen attribuointi. Ficino saattoi myös tuntea Apuleiuksen *Apologian*, jossa tämä kertoo Pythagoraan opiskelleen Zarathustran oppilaiden johdolla. Tämä ei vielä riitä perustelemaan Zarathustran siirtoa sarjan alkuun, mutta vahvistaisi tämän asemaa osana *prisca theologia* -jatkumoa. *Metamorfoosien* kirjoittajana tunnettu Apuleius oli ollut yksi Ficinin latinankielisen uusplatonismin lähde ja lisäksi hermeettisen *Asclepiuksen* latinannos oli virheellisesti attribuoitu hänelle, joten kyse oli Ficinolle tärkeästä auktorista.

Kysymys Zarathustran ja Trismegistoksen ajallisesta järjestyksestä lienee jäänyt kiusaamaan Ficinoa, ja ilmeisesti hän on halunnut palauttaa Hermeen aseman teologian aloittajana. Niinpä

<sup>257</sup> *Op. Om.* 1836.

<sup>258</sup> *Commentaria Marsilii Ficini Florentini in Philebum Platonis de summo bono*, 1, 17; 1, 26.

<sup>259</sup> *Th. Pl.* 6, 1, 7; 12, 1, 4.

<sup>260</sup> Yates 1964, 15, n. 1.

hän palasi asiaan vielä 1490-luvun alussa Plotinos-kommentaarin esipuheessa, jossa hän muotoilee eräänlaisen komprossiratkaisun: Zarathustra ja Hermes olivat olleet aikalaisia ja molemmille kuuluu kunnia teologian luomisesta.<sup>261</sup> Hieman samankaltainen ajatus esiintyi tosin jo *Theologia platonica*, jossa Ficino Trismegistokseen ja Zarathustraan viitaten esitti molempien luoneen taitonsa itsenäisesti ilman yhdenkään opettajan johdatusta<sup>262</sup>.

Ficino arvosti suuresti kaikkia niitä tekstejä jotka luettiin *prisci theologi* -ketjun jäsenten nimiin. Platonin tuotanto on luonnollisesti erityisasemassa, mutta esimerkiksi *Theologia Platonica* Ficino viittaa kymmeniä kertoja orfisiin hymneihin ja ”Zoroasteriin” eli *Kaldean oraakkeleihin*. Myös Pythagoraan ja Hermes Trismegistoksen nimiin luetut tekstit saavat runsaasti osumia. Myös Homeroksen nimiin luetut hymnit saivat Ficinon käsittelyssä saman aseman, vaikka tämä ei kuulunutkaan antiikin teologiiden viralliseen kaanoniin. Itse asiassa *prisci theologi* ovat Platonin, Augustinuksen, Tuomas Akvinolaisen ja myöhäisantiikin uusplatonistien ohella Ficinon eniten käyttämien lähteiden joukossa.

Ficinolla oli näihin muinaisiin teologeihin teoreettisen ohella myös praktinen suhde. *Kaldean oraakkelit* ja hermeettinen kirjallisuus tarjosivat hänelle lähdeaineistoa ja esikuvia astrologisen magian harjoittamiseen, kaikki tekstit puolestaan innostivat häntä jumaluuksien kunnioittamiseen hymnien ja laulujen kautta. Ennen kaikkea tämä koski Orfeusta, jota renessanssi piti yleisesti – osin Ficinon myötävaikutuksesta – jumalallisesti inspiroituneen ja egyptiläisestä viisaudesta tietoa ammentaneen tietäjään prototyypinä. Tämä sopi helposti yhteen Platonin ”jumalaiseen hulluuteen” perustuvan inspiraatioteorian kanssa, kuten myös sen näkemyksen, jonka mukaan Egypti oli kaiken jumalallisen viisauden alkuperäinen kotimaa. Monet myöhäisantiikin uusplatonistit ja jotkut kirkkoisät viittaavat teoksissaan orfisten hymnien fragmentteihin, mikä varmasti lisäsi niiden arvoa Ficinon silmissä ja vahvisti käsitystä niiden jumalallisesta alkuperästä.<sup>263</sup>

Ficinon musiikkiharrastuksesta tiedetään melko vähän, mutta harvojen säilyneiden lähteiden mukaan hän oli innokas lyyransoittaja ja laulaja. D. P. Walkerin hypoteesin mukaan laulut olivat osa magian harrastamista, niin kutsuttua ”astrologista musiikkia”, jonka tarkoituksena

<sup>261</sup> Yates 1964, 15, n. 1.

<sup>262</sup> *Th. Pl.* 11, 5, 8.

<sup>263</sup> Grafton 1988, 785. 1400-luvun alkupuoliskolla vaikuttanut firenzeläinen humanisti Leonardo Bruni oli tien-nyt Ciceron välityksellä Aristoteleen pitäneen Orfeuksen hymnejä epäaitoina, mutta tämä ei levinnyt yleiseen tietoon. Ficino aikalaisineen ei esittänyt lainkaan epäilyksiä hymnien autenttisuudesta.

oli riittien yhteydessä vedota mm. ihmisen terveyteen vaikuttaviin henkiin. Kaikki *prisca theologia* -kirjallisuus sisältää esimerkkejä jumalille suunnatuista, alun perin mysteeriuskontojen kontekstiin kuuluneista rituaalisista ylistyslauluista, jotka ovat toimineet Ficinon ilmeisenä innoittajana. Walkerin oletuksen mukaan Ficino käytti sanoinaan juuri orfisia hymnejä, minkä suhteen hän on saattanut seurata Plethonin käytäntöä.<sup>264</sup>

## 6 HERMEETTINEN KIRJALLISUUS - *HERMETICA*

### 6.1 Yleismäärittely ja tekstien syntyhistoria

Hermeettisellä kirjallisuudella tarkoitetaan hellenistisessä Egyptissä pääosin 1.-3. vuosisadalla syntynyttä kreikankielistä filosofista kirjallisuutta, joka luettiin myyttiseen menneisyyteen sijoitetun taruhahmo Hermes Trismegistoksen (roomalaisittain Mercurius Trismegistus) nimiin. Teksteistä käytetään myös yhteisnimitystä *Hermetica*.<sup>265</sup> Ne ovat pääosin uskonnollista filosofiaa, astrologiaa ja magiaa käsittelevää proosaa, jonka lomassa on toisinaan runomuotoisia jumaluuksille osoitettuja hymnejä. Usein tekstit on kirjoitettu opettajan ja oppilaan välisen dialogin muotoon päätyen toisinaan ekstaasiin jossa opetettava löytää tavoitellun valaistuksen.

Hermeettiset tekstit olivat erittäin suosittuja myöhäisantiikin synkretistisessä ilmapiirissä, ja uuden kukoistuksensa ne kokivat renessanssin aikana 1400-1500-luvuilla. Hermeettisen kirjallisuuden suosiota lisäsi se yleinen harhakäsitys että tekstien kirjoittajana pidetty Hermes Trismegistos oli elänyt yli tuhat vuotta ennen ajanlaskun alkua ja ollut yhteydessä Mooseksen kanssa. Kun 1600-luvulla selvisi, että tekstit ovat syntyneet vasta ajanlaskun alun jälkeen, menettivät ne asemansa ja pysyivät akateemisten piirien hyljeksiminä aina 1900-luvun alkuun saakka. Viimeisen 60-70 vuoden aikana on kiinnostus hermeettistä kirjallisuutta kohtaan jälleen lisääntynyt, mikä on johtanut tekstien sisällön uudelleentulkintoihin. Pohjan *Hermetican* uudelle tulemiselle loivat Walter Scott vuonna 1924 ja A. D. Nock ja A.-J. Festugière 1946 julkaistuilla uusilla kommentaarit sisältäneillä tekstieditioillaan *Corpus hermeticumista* ja

<sup>264</sup> Walker 1958, 19-23.

<sup>265</sup> Nykyään tunnetaan seuraavat hermeettiset tekstit: *Corpus hermeticum*, *Asclepius*, Stobaeuksen *Antologia*, kolme Nag Hammadista löydettyä tekstiä, niin kutsutut armenialaiset puheet ja Wienin fragmentit. Copenhaver 1992, xxxii-xxxiii.

*Asclepiuksesta*, jotka ovat yksiä keskeisimpiä säilyneitä hermeettisiä tekstejä. He loivat ensimmäiset suuntaviivat hermeettisten tekstien tulkinnalle 20. vuosisadalla painottaen hermeettisen filosofian syntyneen kreikkalaisessa kulttuurikontekstissa. Scott jopa väitti,<sup>266</sup> ettei teksteissä ole mitään alkuperältään egyptiläistä. Kuitenkin jo vuonna 1945 Nag Hammadista Egyptistä löytyi uusia hermeettisiä kirjoituksia<sup>267</sup>, joiden paljastamat tiedot tekivät hiljalleen monista aiemmista käsityksistä, mm. Festugièren mielipiteistä, kestäättömiä<sup>268</sup>.

Varsinainen uudelleenarviointi alkoi vasta 1980-luvulla, jolloin nuoren polven tutkijat alkoivat uudistaa näkemystä hermeettisestä ajattelusta. Tuoreempien argumenttien mukaan egyptiläisyyden vaikutus etenkin *Corpus hermeticumissa* on selvästi suurempi kuin aiemmin on luultu<sup>269</sup>, vaikka yksimielisyyttä asiasta ei olekaan saavutettu. Esimerkiksi Pierre Mahé pitää tekstien opillista alkuperää vahvasti egyptiläisenä, Garth Fowden taas myöntää vahvan natiivin vaikutuksen<sup>270</sup> kirjoituksissa mutta näkee ne silti ensisijaisesti kreikankielisen kulttuurin tuotoksina<sup>271</sup>. Vielä 1996 Mary Lefkowitz esitti juurien löytyvän uusplatonismin ja gnostilaisuuden, siis etupäässä hellenistisen filosofian, piiristä<sup>272</sup>. Eräänlaisena synteessä on esitetty, että vaikka kreikankielinen hermeettinen kirjallisuus heijasteleekin erilaisia hellenismiin kuuluneita hengellisiä ja filosofisia virtauksia, liittyvät sen keskeisimmät ajatukset ikivanhaan Egyptiläiseen traditioon. Tällaisena pidetään mm. hermeettisessä metafysiikassa esiintyvää emanaatio-oppia<sup>273</sup>, jolla on vahva asema myös uusplatonismissa.

Jo edellisessä luvussa sivuttiin sitä henkistä kriisiä, johon antiikin maailma ajautui 100- ja 200-luvuilta lähtien jaa. Perinteiset filosofiset koulukunnat eivät kyenneet enää antamaan vastauksia, ja siksi alettiin kääntyä yhä enemmän intuition, mystiikan ja magian suuntaan. Tämä kehitys lisäsi erityisesti itämaisperäisten mysteeriuskontojen ja uskonnollis-filosofisten liikkeiden suosiota. Myös antiikkia edeltänyt muinaisuus alkoi kiinnostaa yhä enemmän, ja hiljalleen syntyikin käsitys jonka mukaan muinaisuuden ihmiset olivat olleet lähempänä jumalia kuin myöhemmät sukupolvet. Heidän välittämänensä tieto oli siis puhtaampaa ja pyhempää

<sup>266</sup> “Afterword”, 82.

<sup>267</sup> Quispel 2000, 9.

<sup>268</sup> Copenhaver 1992, lvi.

<sup>269</sup> “Translators’ Foreword”, 14. Teoksessa (*The Way of Hermes*, 2000. New Translation of *Corpus Hermeticum* and *The Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius*. Salaman, Clement – Van Oyen, Dorine – Wharton, William D.; Mahé, Jean-Pierre. London, 13-15. Seuraavassa “Translators’ Foreword”.

<sup>270</sup> Quispel 2000, 10.

<sup>271</sup> Copenhaver 1992, lviii.

<sup>272</sup> “Afterword”, 82.

<sup>273</sup> Quispel 2000, 10.

kuin myöhempi sivistys. Toisaalta vallalla oli myös usko jonka mukaan kaikki vanha viisaus oli peräisin Egyptistä, mistä myös varhaisimmat kreikkalaiset filosofit olivat tämän käsityksen mukaan ammentaneet tietonsa.<sup>274</sup> Hermeettisten tekstien ja oppien leviäminen myöhäisantiikissa on ymmärrettävä nimenomaan tässä mysteeriuskontojen ja pyhän muinaisen viisauden kaipuun kontekstissa.

Hermeettisten kirjoitusten kieli viittaa ajanlaskumme kolmen ensimmäisen vuosisadan Aleksandriaan<sup>275</sup>, ja yleisen käsityksen mukaan tekstit ovat syntyneet noin vuosien 100 ja 300 välisenä aikana.<sup>276</sup> Kaikki eivät ole kuitenkaan vakuuttuneita ajoituksista, esimerkiksi Mahén mukaan materiaali voi olla jo 1. vuosisadalta tai aiempaa<sup>277</sup>. Myös vuoden 300 jälkeiset tekstit ovat mahdollisia. Tarkan ajan lisäksi myöskään hermeettisten tekstien kirjoittajista ei ole tietoa: varmuudella voimme sanoa vain niiden syntyneen lukuisien anonyymien kirjoittajien toimesta ptolemaiosten, roomalaisten ja bysanttilaisten hallintokausien aikana.<sup>278</sup> Tekstit käsitelivät mm. astrologiaa ja okkultistisia tieteitä, kivien ja kasvien salaisia ominaisuuksia, talismaanien tekoa ja tähtien voimien hyödyntämistä maanpäällisessä käytössä. Ohessa syntyi myös teoreettisempaa filosofista kirjallisuutta, jota mm. *Corpus hermeticum* edustaa.<sup>279</sup> Ilmeisesti Egyptissä toimi myös tekstien oppeihin pohjautunut hermeettinen seura tai kultti, jonka jäsenet initioitiin mysteereihin erilaisin riitein.<sup>280</sup>

Ensimmäiset viitteet hermeettisestä toiminnasta juontuvat 200-luvulta eaa. Ibiksen pyhäköstä Sakkarasta löytyy vuodelta 172 eaa. peräisin oleva egyptinkielinen teksti jossa Theuth-jumala mainitaan ”kolmesti suureksi”. Theuth oli kuun, viestinviennin, oppineisuuden ja kirjoituksen jumala sekä kuolleiden sielujen opas, jonka kreikkalaiset samaistivat omaan Hermes-jumalaansa, roomalaiset Mercuriukseen<sup>281</sup>. ”Kolmesti suuri” on kreikaksi *Trismegistos*, mikä lienee Hermes Trismegistoksen nimen alkuperä.<sup>282</sup> Myös toisella kreikankielisen *Hermetican* keskeisellä mytologisella hahmolla, Asklepioksella, oli esikuvansa egyptiläisessä Pantheonissa; Egyptiläisten parannuksen jumala Imhotep (tai Imouthes) näet samaistettiin hellenistisellä

---

<sup>274</sup> Yates 1964, 4-5.

<sup>275</sup> “Afterword”, 79.

<sup>276</sup> Esim. Yates 1964, 2.

<sup>277</sup> Copenhaver 1992, xliv.

<sup>278</sup> Copenhaver 1992, xxiv.

<sup>279</sup> Yates 1964, 2.

<sup>280</sup> Quispel 2000, 10.

<sup>281</sup> Theuth kuvattiin joskus ibis-päisenä, joskus paviaanina. “Afterword”, 80.

<sup>282</sup> Copenhaver 1992, xiii-xv; “Afterword”, 80.

ajalla kreikkalaisten Asklepiokseen, Apollonin poikaan<sup>283</sup>. Alkuperäinen egyptiläinen Imhotep oli ollut virkamies 3. dynastian ajalla. Hänen ansionsa lääketieteessä, arkkitehtuurissa, kirjoittamisessa, astrologiassa ja muissa taidoissa saivat myöhemmät sukupolvet kohottamaan hänet jumalaksi. Imhotepia pidettiin Theuthin kummipoikana. Hänen suurin työnsä oli Djoserin pyramidi vuoden 2600 eaa. tienoilta. Palvonnan kohteena Imhotep nousi tärkeäksi vasta 26. dynastian ajalla, ja huippuhetki osuu ptolemaiolaiselle kaudelle, jolloin myös samaistus Asklepiokseen tapahtui.<sup>284</sup>

Myöhäisantiikissa Hermeksen identiteetistä oli olemassa jonkin verran sekaannusta. Egyptiläisessä traditiossa Theuth oli jumala, mutta Aleksandrian kreikkalaisille Hermes oli enemmän ihmismäinen hahmo. Jotkut oppineet ratkaisivat ongelman esittelemällä teorian kahdesta Hermeestä, isoisästä ja lapsenlapsesta. Tälle oli hyvät perustelut, sillä esim. *Asclepiuksessa* päähenkilönä toimiva Hermes viittaa oman isoisänsä hautaan<sup>285</sup>. Hermeettiseen traditioon pesiytyi siten käsitys nuoremasta Hermeestä, oikean Theuthin pojanpojasta, joka käänsi isoisän työt kreikaksi. Tämä näkemys vaikutti vahvasti mm. kirkkoisä Augustinuksen Hermes-kuvaan.<sup>286</sup>

## 6.2 Hermeettisen kirjallisuuden lajit

Jo 1920-luvulla Walter Scott jaotteli hermeettisen kirjallisuuden populaareihin okkultistisiin kirjoituksiin ja oppineisiin kirjoituksiin. Festugière päätyi 1940-luvulla samankaltaiseen ratkaisuun jakaen *Hermetican* ”populaareihin” ja ”oppineisiin” kirjoituksiin, joista edelliset ovat enemmän kansaanmenevää, yksinkertaisempaa uskonnollista ja jälkimmäiset filosofista oppineille piireille suunnattua kirjallisuutta. Myöhemmin monet ovat kyseenalaistaneet tämän jaottelun. Nytemmin on painotettu kaikkien hermeettisten tekstien kuuluvan samaan miljööseen, hellenistis-egyptiläiseen sekakulttuuriin roomalais-kristillisin maustein. Tekstit käsittelevät monia hyvin erilaisia aihepiirejä, kuten filosofiaa, pelastusoppia, alkemiaa, astrologiaa, magiaa, lääketiedettä, parannustaitoja ja jopa kasvitiedettä ja muuta luonnonhistoriaa, mutta

---

<sup>283</sup> Copenhaver 1992, xiv.

<sup>284</sup> Copenhaver 1992, 125.

<sup>285</sup> *Ascl.* 37.

<sup>286</sup> “Afterword”, 80-81.

kaikkien niiden taustalla vaikutti samankaltainen näkemys maailmankaikkeuden toiminnasta.<sup>287</sup>

Hermeettiset tekstit on myös jaoteltu uudelleen hieman aiemmasta poikkeavalla tavalla. Fowden, jonka ehdotusta Copenhaver tukee, on korvannut ”populaarin” termillä tekninen hermeettinen kirjallisuus, joka käsittää kaiken praktisia ohjeita sisältäneen maagisen, astrologisen ja alkemiallisen kirjallisuuden sekä muut käytännöllisen ulottuvuuden sisältäneet tekstit. Tämä tekninen tai praktinen *Hermetica* antaa toisinaan hyvinkin pikkutarkkoja ohjeita esimerkiksi taikojen tekemiseen ja erilaisten taikaesineiden, kuten talismaanien ja maagisten kuvien valmistukseen<sup>288</sup>. Toisen ryhmän, joten Fowden ja Copenhaver kutsuvat teoreettiseksi, muodostavat etupäässä teoreettiset filosofiset ja teologiset tutkielmat. Tähän ryhmään kuuluvat *Corpus hermeticum* ja *Asclepius*, joissa etenkin astrologian ja alkemian osuus on vähäinen.<sup>289</sup> Tämän luokittelun perusteella hermeettisen kirjallisuuden voi jakaa kahteen haaraan:

- 1) Teoreettinen: filosofiset ja teologiset traktaatit
- 2) Tekninen: astrologia, alkemia, magia, parannus, luonnonhistoria

Jaottelu on perusteltu ja sitä käytetään myös tässä työssä hermeettisen kirjallisuuden luokittelun perustana. Samalla on kuitenkin muistettava, kuten jo Yates aikanaan huomautti, ettei näitä kahta haaraa voi kokonaan erottaa toisistaan ja joissain hermeettisissä teksteissä ne sekoittuvat toisiinsa. Esimerkiksi filosofiset hermeettiset tutkielmat edellyttävät astrologista maailmanrakennetta, jossa myös maagiset voimat vaikuttavat.<sup>290</sup> Jako koskeekin vain kirjallisuuden eri lajeja, joissa hermeettistä maailmankaikkeutta lähestyttiin eri perspektiiveistä käsin.

---

<sup>287</sup> Copenhaver 1992, xxxii-xxxiii, xxxv, xli.

<sup>288</sup> Yates 1964, 47. Hermes Trismegistoksen nimi liittyi aina vahvasti okkultismiin, talismaaneihin ja demoniseen magiaan.

<sup>289</sup> Copenhaver 1992, xxxii, xxxvi.

<sup>290</sup> Yates 1964, 44.

### 6.3 Hermes Trismegistos -myytin syntyminen ja tekstien maineen vahvistuminen antiikin aikana

Platon<sup>291</sup> listasi aritmetiikan, geometrian ja astronomian Theuthin keksintöihin ja pitäen tätä myös Hieroglyfien keksijänä, jumalten viestinviejänä ja sielujen saattajana.<sup>292</sup> Tämä heijastelee jälkiklassisen kauden kreikkalaisten käsityksiä egyptiläisestä Theuthista, muttei vielä tee vahvaa identifiointia sen ja hellenien oman Hermeen välillä. Kolmisensataa vuotta myöhemmin vaikuttaneen Ciceron kuvaus taas kielii hellenistisellä kaudella tapahtuneesta kulttuurien yhteensulautumisesta. Hän kertoo viidestä Hermeestä eli Mercuriuksesta, joista viides

”jonka sanotaan tappaneen Argoksen, paenneen siitä syystä Egyptiin ja opettaneen egyptiläisille lait ja kirjaimet. Häntä egyptiläiset kutsuvat Theytiksi...”<sup>293</sup>

Ciceron aikoihin kreikkalainen traditio oli siis identifioinut egyptiläisten Theuth-jumalan Hermekseen. Toisaalta Alexandrian juutalaiset oppineet olivat jos sitä ennen, kuten todettu *Prisca theologia* -kappaleessa, yhdistäneet Hermes Trismegistoksen Vanhan testamentin Mooseksen aikaan. Toisella vuosisadalla eaa. vaikuttaneen Artapanuksen mukaan Mooses ja Hermes olivat jopa olleet yksi ja sama henkilö, joka oli toiminut Orfeuksen opettajana.<sup>294</sup> Tältä pohjalta, jossa egyptiläinen Hermes yhdistyi toisaalta kreikkalaiseen mytologiaan, toisaalta Vanhan testamentin patristiikkaan, omaksuivat myöhäisantiikin kristityt auktorit näkemyksensä Hermes Trismegistoksesta. 200-luvun alkupuoliskolla vaikuttanut Tertullianus (n. 155-230) on ensimmäisiä kristillisiä aukto-reita joka viittaa teoreettiseen hermeettiseen kirjallisuuteen<sup>295</sup>, mutta häntä myöhemmin vaikuttanut Lactantius (n. 240-320) oli se kristityistä aukto-reista joka käsitteli Hermestä eniten ja vaikutti vahvimmin Hermeen reseptioon renessanssin aikana. Lactantius piti Trismegistosta vain ihmisenä, joka kuitenkin edusti suurta muinaisuutta ja omisti tietoja ja taitoja jotka soivat hänelle nimen ”kolmesti suuri”. Lisäksi hän kertoo Hermeen olleen paljon Pythagorasta aikaisempi, mikä edesauttoi tekstien raskaan ajoitusvirheen lujittumista. Lactantius katsoo hermeettisten tekstien puolustavan ylimmän jumalan auktoriteettia, ja lisäksi niissä käytettiin ilmaisuja, jotka liittivät hermeettisen filosofian yhteen kristinuskon kanssa. Esimerkiksi *Asclepiuksessa* ylittä jumaluutta puhutellaan nimellä ”isä” ja maailman luonutta demiurgia nimitetään puolestaan pojaksi. *Corpus hermeticumissa* taas

<sup>291</sup> *Faidros*, 274c-275a.

<sup>292</sup> “Afterword”, 80.

<sup>293</sup> Cicero, *De natura deorum* 3, 56.

<sup>294</sup> “Afterword”, 81.

<sup>295</sup> Copenhaver 1992, xliii.



ylimmän jumaluuden luovaa sanaa (*logos*) nimitetään jumalan pojaksi. Lactantius piti muutenkin Trismegistosta yhtenä keskeisimpänä näkijänä ja profeettana, joka ennusti kristinuskon tuloa, ja hän siteeraa Hermestä samassa yhteydessä sibyllojen kanssa Kristuksen tulon todistajana.<sup>296</sup>

*Asclepiuksesta* löytyy kuuluisa kohta<sup>297</sup> jossa kerrotaan erilaisten henkiolentojen ja demonien kutsumisesta tai manaamisesta ihmisten valmistamien jumalpatsaiden sisään erilaisten magisten vaikutusten aikaansaamiseksi. Tämä pakanalliseen kuvainpalvontaan ja mustaan magiaan viittaava kohta aiheutti ongelmia sekä myöhäisantiikin, keskiajan että renessanssin kristillisille kirjoittajille. Lactantius tuomitsee muissa yhteyksissä<sup>298</sup> kuvien käytön ja henkien manaamisen, muttei koskaan liitä näitä tuomittavita ominaisuuksia Hermes Trismegistokseen, jota hän piti suuressa arvossa. Yatesin mukaan ei näin ollen olekaan mikään ihme, että juuri Lactantiuksesta tuli renessanssin kristillisten magianharrastajien kuten Ficinon suosikki.<sup>299</sup> Sen sijaan Augustinus oli ongelma renessanssin maageille, hän näet oli tuominut jyrkästi sen mitä *Asclepiuksessa* sanotaan kuvien palvonnasta. Augustinus kritisoi muutenkin vahvasti magiaa ja hermeettisen tradition näkemyksiä henkiolentoista ja demoneista. Myös Augustinus tosin pitää Hermestä kristinuskoa ennustavana profeettana, mutta vie tältä silti kunnian koska tiedot oli hankittu pahojen demonien avulla.<sup>300</sup> Toisaalta muistamme Augustinuksen pitäneen Hermestä filosofian ”keksijänä” ja sijoittaneet molemmat Hermeksen Mooseksen aikoihin<sup>301</sup>. Vaikka Augustinus siis vastustikin hermeettisen kirjallisuuden opillisia sisältöjä, tuli hän kuitenkin vahvistaneeksi Hermeen jumalallisen alkuperän ja aseman ikivanhana myyttisen muinaisuuden profeettana.

Lactantiuksen ja Augustinuksen näkemuserot saattavat selittyä ajallisesti heidän väliinsä sijoittuneella Julianus Apostatan hallituskaudella (361-363). Keisari harrasti uusplatonistista uskontoa, jossa aurinkoa palvottiin korkeimpana jumaluutena, ja rajoitti kristittyjen toimintaa. Tämän pakanallisen reaktion jälkeen toiminut Augustinus ei voinut enää hyväksyä Lactantiuksen valoisaa kuvaa Hermeestä kristinuskon pyhänä profeettana ja tuomitsi jyrkästi *Asclepiuksessa* kuvatun idolatrian.<sup>302</sup> Ei-kristittyjen uusplatonistien piireissä Hermeen asema pysyi kuitenkin korkeana, vaikka heidän oppi-isänsä Plotinos olikin vaiennut tyystin hermeettisistä

<sup>296</sup> Yates 1964, 7-8. Lactantius *Div. Inst.* 1, 6; 4, 6; 8, 18; *De ira dei* 11.

<sup>297</sup> *Asclepius* 23-24; 37-38.

<sup>298</sup> *Div. Inst.* 2, 15.

<sup>299</sup> Yates 1964, 9.

<sup>300</sup> Yates 1964, 9-10. *De civ. Dei*, 8,23.

<sup>301</sup> *De civ. Dei*, 18, 39.

<sup>302</sup> Yates 1964, 59-60.

teksteistä. Ainakin Jamblikhos ja Porfyrios, joiden tekstejä myös Ficino luki, tunsivat hermeettiset tekstit hyvin ja vahvistivat käsityksen Trismegistoksen muinaisesta alkuperästä.<sup>303</sup>

#### 6.4 Hermeettiset kirjoitukset keskiajalla lännessä

Antiikin kulttuurin sammumisen jälkeen Hermes Trismegistoksen nimi vaipui vuosisadoiksi taka-alalle etenkin läntisen Euroopan piirissä. Kreikankieliset uusplatonistit siteerasivat hermeettisiä tekstejä vielä 400-luvun lopulla ja 500-luvulla, mutta latinankieliset lähteet vaikenivat niistä Augustinuksen jälkeen eikä Hermes nouse uudelleen länsieurooppalaiseen tietoisuuteen ennen 1100-luvulla tapahtunutta platonismin nousua. Varhais- ja sydänkeskiajalla hermetismi jatkoi sen sijaan elämäänsä itäisen Välimeren piirissä. Esimerkiksi Lähi-Idän Harranissa harrastettiin jonkinmuotoista hermeettistä toimintaa vielä Bysantin ja arabien vallan alla. Arabien kirjallinen kulttuuri, joka oli tutustunut antiikin perintöön sen kreikkalaisessa muodossa, ottikin hermeettisen kirjallisuuden suojatikseen. Meille on säilynyt lukuisia arabiankielisiä hermeettisiä tekstejä, mutta *Corpus hermeticum* ei kuulu näiden joukkoon. Arabit suosivatkin teknistä hermeettistä kirjallisuutta, sillä alkemia, astrologia ja magia kiehtoivat muslimimaailmaa yleisesti ottaen paljon.<sup>304</sup>

Arabimaagien kynistä syntyi myös magian oppikirja, joka tunnetaan latinaksi nimellä *Picatrix*<sup>305</sup>. Teos kirjoitettiin todennäköisesti 1100-luvulla ja hermeettinen vaikutus näkyy siinä vahvana: se tunnustaa Hermes Trismegistoksen auktoriteetin pitäen tätä suurena muinaisena velhona ja magiankäyttäjänä. Teoksen mukaan juuri Hermes käytti ensimmäisenä maagisia kuvia ja perusti myös kaupungin Egyptiin. *Picatrix* saavutti suuren suosion keskiajan Euroopassa ja koki uuden arvonnousun renessanssin magianharrastajien kourissa. Se päättyi myös Ficinon lukupulpetille ja sen vaikutus näkyy vahvana *De vita* -teoksen sivuilla.<sup>306</sup>

Trismegistoksen nimi tunnettiin hyvin keskiajalla magian ja alkemian kontekstissa 1100-luvulta lähtien. Tällöin Englannissa tehtiin Hermestä käsittelevä kirja joka perustui arabiankielisiin alkuperäisteksteihin. Kirjan tuntematon tekijä käytti materiaalina myös Chartres'n koulun tekstejä. Opus esitteli melko tuntemattoman Hermeen latinalaisessa lännessä, ja 1100-

<sup>303</sup> Copenhaver 1992, xliii.

<sup>304</sup> Copenhaver 1992, xlv-xlvi.

<sup>305</sup> Alkuperäisnimeään Ghâyat al-Hakîm fi'l-sihr, ”Tiedon päämäärä”.

<sup>306</sup> Copenhaver 1992, xlvii; Yates 1964, 49-51, 54.

luvun lopulla tehtiin toinenkin Trismegistosta käsittelevä opus, joka tunnettiin laajasti. Ainoa saatavilla ollut autenttinen hermeettinen teksti oli kuitenkin latinankielinen *Asclepius*. Monet 1100-luvun auktorit, kuten uusplatonismiin taipuvainen Thierry Chartes'lainen, ovat tunteneet sen suoraan, mutta useammat, kuten Abelard, tutustuivat hermetismiin välillisesti Augustinuksen kautta. 1000-1200-luvuilta on säilynyt seitsemän *Asclepiuksen* käsikirjoitusta, mitä Copenhaver pitää merkinä selvästä suosiosta.<sup>307</sup>

Suhtautuminen Hermekseen oli 1100-1200-luvuilla kahtalainen. Demoneita ja muita henkiolentoja pelättiin, ja niinpä esimerkiksi Albertus Magnus (n. 1193-1280) sensuroi yhden hermeettisen kirjan diabolisena magiana. Hänen tuomitsevan suhtautumisensa taustalla lienee Augustinuksen demoniselle magialla langettama jyrkkä tuomio<sup>308</sup>. Toisaalta Hermestä myös kunnioitettiin: esimerkiksi Roger Baconille Hermes oli ”filosofien isä”. Joissain yhteyksissä Hermes sijoitetaan ajallisesti jopa Mooseksen edelle, ja erään alkemian alan opuksen mukaan oli ollut kolme Hermestä, Eenok, Nooa ja ”Triplex” eli Trismegistos. Myös *Picatrixin* kunnioittava suhtautuminen Trismegistokseen lisäsi tätä hahmoa kohtaan tunnettua arvostusta magianharrastajien joukossa.<sup>309</sup>

Keskiajan katolinen kirkko suhtautui luonnollisesti hyvin kielteisesti magiaan, joka edusti harhaoppia, mutta jossa toisaalta nähtiin vaarallinen hengellinen kilpailija kristinuskolle ja kirkon vaikutusvallalle<sup>310</sup>. Niinpä kirkko yritti ahdistaa magian ja alkemian nurkkiin<sup>311</sup> vaikeuttaen näin myös hermeettisen ajattelun leviämistä ja hyväksyntää. Keskiajalla hermeettinen traditio pysyikin suhteellisen pienen piirin joukossa kulkeneena ilmiönä, johon suhtauduttiin varauksella ainakin virallisissa yhteyksissä. Kuitenkin sitä kohtaan tunnettiin jatkuvasti selkeistä kiinnostusta, ettei ilmiö kuihtunut pois kirkon vastuksesta huolimatta. Esimerkiksi 1300-luvulla *Asclepiusta* lukivat hyvinkin tunnetut kirjalliset henkilöt kuten Thomas Bradwardine ja humanismin isänä pidetty Francesco Petrarca<sup>312</sup>.

<sup>307</sup> Copenhaver 1992, xlvii; Yates 1964, 48.

<sup>308</sup> Albertus oli kuitenkin lukenut *Hermeticansa* hyvin, sillä hän viittaa Trismegistokseen kaikkiaan 23 kertaa teoksissaan. Copenhaver 1992, xlvii.

<sup>309</sup> Yates 1964, 48.

<sup>310</sup> Walker 1958, 36. D. P. Walkerin teesin mukaan keskiajan kristinuskko oli ankara instituutio joka ei suvainnut minkäänlaista uskonnollista kilpailua vaikutusalueellaan. Uskonnossa itsessään on maagisia aspekteja, kuten katolisen kirkon messut rituaaleineen, ja toisaalta magialla oli vahva uskonnollinen dimensio, joten magian harjoittaminen nähtiin kirkon piirissä uhkana. Tämä samankaltaisuus ja kilpaileminen samalla pelikentällä olivat perustava syy kirkon jyrkälle kannalle magian suhteen.

<sup>311</sup> Yates 1964, 17.

<sup>312</sup> Copenhaver 1992, xlvii.

## 6.5 Hermeettiset kirjoitukset renessanssissa ja uudella ajalla

Renessanssin aikana hyväksyttiin vahvasti käsitys siitä että Hermes Trismegistos oli ollut oikea henkilö ja hänen nimissään kulkevien tekstien kirjoittaja. Näin uskottiin johtavien kirkkoisien, eritoten Augustinuksen ja Lactantiuksen todistuksien vuoksi.<sup>313</sup> Kuitenkin myös *Picatrixin* lausunnot ja *Asclepiuksen* vahva suosio keskiajalla ovat todennäköisesti vaikuttaneet siihen positiiviseen kuvaan Hermeestä jonka osa 1400-luvun jälkipuoliskon sivistyneistöstä omaksui. 1400-luvulla myös katolisen kirkon ote yhteiskunnasta ja sivistyselämästä oli heikompi kuin keskiajalla ja vastauskonpuhdistuksen alettua, joten kerettiläisenä ja vaarallisena pidetty hermeettinen magia pääsi kukoistamaan toisinaan hämmästyttävän vapaasti. Näkyvimmän ilmaisunsa Italian maaperällä se sai Marsilio Ficinon magiassa, mutta muutamat vähemmän tunnetut maagit, mm. Lazzarelli, menivät häntäkin pidemmälle demonisen magiansa rakentamisessa.

Varsinaisista hermeettisistä teksteistä oli keskiajalla tunnettu vain *Asclepius*, mutta tilanne muuttui ratkaisevasti kun *Corpus hermeticum* saapui Firenzeen 1460 (tai 1461)<sup>314</sup>. Käsikirjoitus sisälsi 14 kreikankielistä tutkielmaa, jotka Ficino käänsi latinaksi Cosimon käskystä. Yates pitää epätavallisena sitä vauhtia jolla käänösprosessi toteutettiin – Ficinohan oli samaan aikaan aloittelemassa suurtyön Platonin teoksien kääntämisen parissa, mutta Platon sai odottaa kunnes *Corpus hermeticum* valmistui huhtikuussa 1463. Tämä kertoo Ficinon – ja ehkä myös Cosimon – tuntemasta vahvasta innosta ja palavasta mielenkiinnosta hermeettisiä tekstejä kohtaan. Kirkkoisien todistuksen perusteella he tiesivät Trismegistoksen edustavan muinaista viisautta, mutta tärkeämpänä innoittajana on ilmeisesti toiminut *Asclepiuksen* aatteellinen sisältö, johon Ficinon on täytynyt tutustua jo ennen *Corpuksen* käännöstyötä. Myös Ficinon esipuhe käännökseen paljastaa suuren kunnioituksen ja ihailun tätä kadoksissa ollutta teosta kohtaan.<sup>315</sup>

Keskiajalla magia ja jossain määrin myös hermeettinen filosofia olivat olleet kirkon raskaan tuomion alaisia, mutta 1400-luvun jälkipuoliskon vapaissa oloissa tapahtuu merkittävä magian ylösnousemus oppineiden piirissä. Tämän takana vaikuttivat monet *prisca theologia* -ideologiaan sisältyneet tekstit ja nimet, kuten *Kaldean oraakkelit* ja orfiset hymnit, mutta

<sup>313</sup> Yates 1964, 6.

<sup>314</sup> Asiasta tarkemmin seuraavan kappaleen yhteydessä.

<sup>315</sup> Yates 1964, 12-14.

Hermes Trismegistos oli suurin yksittäinen nimi joka vaikutti kiihdyttävästi magian uuteen nousuun. Hermes assosioitiin äärimmäiseen muinaisuuteen, hänessä nähtiin sekä filosofian että teologian alku, ja lisäksi hänen kotimaahansa Egyptiin yhdistettiin perinteisesti kaikkein tummin ja voimakkain magia. Lopullisen siteen Trismegistoksen ja magian välille oli luonut keskiaikainen *Picatrix*, jonka renessanssin oppineista magianharrastajista tunsivat Ficinin lisäksi mm. Pico ja Lazzarelli. Yatesin arvion mukaan juuri *Picatrix* hermeettisten tekstien kontekstissa luettuna mahdollisti Ficinin<sup>316</sup> kaltaiselle hurskaalle kristilliselle uusplatonistiselle filosofille siirtymisen praktiseen magiaan.<sup>317</sup> Samalla vahvistettiin Hermeen asema kristinuskoa ennakoineena profeettana ja osana yhtä jumalaa korostaneen teologian alullepanijana.

Ficinin kääntämä *Corpus hermeticum* levisi valtavasti, enemmän kuin mikään hänen oma teoksensa. Se painettiin ensi kerran 1471 ja siitä tehtiin 1500-luvun loppuun mennessä 16 editiota. Lisäksi siitä tehtiin lukuisia kansankielisiä käännöksiä – ensimmäisenä jo 1463 firenzeläinen Tommaso Benci, Ficinin ystävä ja Medicien lähipiiriläinen. Ensimmäinen kreikan-kielinen editio painettiin kuitenkin vasta 1554, mutta sitä seurasi useampikin alkukielinen laitos vielä saman vuosisadan aikana. Myös kommentaareja ilmestyi, ensimmäinen 1494 Jacques Lefèvre d’Etaples’in toimesta. Koko 1500-luvun ajan hermeettisten tekstien suosio pysyi vakaana vaikka kirkon kanta niitä kohtaan muuttuikin jälleen kielteisemmäksi uskonpuhdistuksen ja vastauskonpuhdistuksen vaikutuksesta. Yksi kuuluisimpia hermeettisten tekstien lukijoita 1500-luvun lopulla oli Giordano Bruno, joka poltettiin harhaoppisena roviolla helmikuussa 1600.<sup>318</sup>

Syntymisestään lähtien protestanttinen kulttuuri oli suhtautunut epäluuloisesti kaikkiin eiraamatullisiin uskonnollisiin kirjoituksiin. Vuonna 1614 sveitsiläinen kalvinisti Casaubon todisti kielellisin perustein, ettei *Corpus hermeticum* ole läheskään niin vanha kuin luultiin, vaan peräisin todennäköisemmin ajanlaskun alun jälkeisiltä vuosisadoilta. Hermeettisten tekstien autenttisuutta oli alettu epäillä jo 1500-luvun lopulla, mutta vasta Casaubon onnistui näyttämään asian toteen pitävin metodein. Paljastus johti tekstien suosion huimaan laskuun ja arvonmenetykseen. Kirjoituksia käytettiin vielä läpi 1600-luvun, esimerkiksi Isaac Newton

<sup>316</sup> Toisaalta Yates myös huomauttaa Ficinin magian olleen käytännöltään lähempänä keisari Julianus Apostatan 300-luvulla suosimia käytäntöjä keskiaikaisen *Picatrixin* malleja. Tutustuminen kreikkalaiseen antiikkiin sai Ficinin hänen mukaansa ylittämään tietyt keskiaikaisuudet. Yates 1964, 81.

<sup>317</sup> Yates 1964, 18, 50, 57.

<sup>318</sup> Yates 1964, 17, Copenhaver 1992 xlix, 1.

hyödynsi hermeettistä alkemiaa vielä 1690-luvulla, mutta seuraava vuoden 1630 jälkeinen kreikkalainen editio *Corpus hermeticumista* painettiin vasta 1854. 1600-luvun jälkeen hermeettiset tekstit säilyttivät suosionsa vain salaseuroissa kuten vapaamuurareilla ja krosikrusiaaneilla.<sup>319</sup> Vasta 1900-luvulla tieteellinen tutkimus kiinnostui uudelleen hermeettisestä perinteestä historiallisine vaikutuksineen.

## 6.6 Corpus Hermeticum ja Asclepius

### 6.6.1 Historia 1500-luvulle saakka

Marsilio Ficino tunsi hermeettisistä teksteistä *Corpus hermeticumin* ja *Asclepiuksen*. Näistä jälkimmäinen oli olemassa yhtenäisenä teoksena jo antiikissa, mutta *Corpus hermeticum* syntyi tuntemassamme muodossa vasta myöhemmin. Antiikissa siihen kuuluneet tekstit kulkivat hajanaisina eri kokoelmien osina muiden hermeettisten kirjoitusten seassa. *Corpuksen* tekstien tarkkaa syntyä ei tiedetä, mutta yleisesti ne ajoitetaan ajanlaskumme kolmelle ensimmäiselle vuosisadalla sillä varauksella, että varhaisimmat säilyneistä teksteistä ovat saattaneet syntyä jo kahden viimeisen esikristillisen vuosisadan aikana. *Termine ante quem* sijoittunee 400-luvulle. *Asclepius* sen sijaan on todennäköisesti syntynyt vuosien 100 ja 300 välillä. Se kirjoitettiin alun perin kreikaksi<sup>320</sup>, ja Lactantius on todennäköisesti tuntenut teoksen kreikankielisen version. Augustinus on puolestaan käyttänyt latinankielistä käännöstä, joka on syntynyt joskus 300-luvun alun ja noin vuoden 400 välisenä aikana. Käännös attribuoitiin virheellisesti Apuleius Madauralaiselle, joka tunnetaan kirjallisuuden klassikoihin kuuluvan *Kultaisen aasin* kirjoittajana. Apuleiuksella ei ole mitään tekemistä *Asclepiuksen* käännöksen kanssa, mutta hänet tunnettiin uusplatonistisista näkemyksistä ja Yates mukaan *Kultaisesta aasista* on löydettävissä hermeettis-maagillinen pohjavire. Augustinus kuitenkin piti Apuleiusta *Asclepiuksen* kääntäjänä ja vastustaa tämän muitakin näkemyksiä hengistä, magiasta ja demoneista.<sup>321</sup> *Asclepiuksen* kreikankielinen alkuperäisversio ei koskaan selvinnyt keskiajasta, ja teos tunnettiin pitkään vain Apuleiuksen teoksien joukossa säilyneen käännöksen kautta. Latinankielinen versio sai kuitenkin täydennystä 1945 kun Nag Hammadista Egyptistä löydettiin kop-

<sup>319</sup> Copenhaver 1992, I, li; Quispel 2000, 82.

<sup>320</sup> Alkuperäinen nimi oli *Logos teleios*, ”täydellinen puhe” tai ”täydellinen tutkielma”.

<sup>321</sup> Copenhaver 1992, xliii-xliv; Yates 1964, 9-10.

tinkielinen käännös, joka yhdessä muiden Nag Hammadin löytöjen kanssa on täydentänyt käsitystä antiikin hermeettisestä perinteestä.<sup>322</sup>

*Corpus hermeticumiin* kuuluvien tekstien varhaiskeskiaikaisista vaiheista ei tiedetä käytännössä mitään. Kirjoitukset nousevat päivänvaloon ensi kerran 1000-luvun Konstantinopolissa, missä bysanttilainen oppinut Mikael Psellos tutki ja ihaili antiikkista *Corpusta*. Meille säilynyt tekstikokoelma sisälsi enimmäkseen teoreettisia hermeettisiä tekstejä, ei juurikaan magiaa, joten se sopi hyvin kristitylle oppineelle. On arveltu, että bysanttilaiset kopistit ja editorit olisivat luoneet *Corpuksen* pudottamalla pois hermeettisen aineiston okkultistisia osia ja jättämälle jäljelle teoreettiset tekstit. Samoihin aikoihin Bysantissa tiedetään kiertäneen useita hermeettisiä käsikirjoituksia, eivätkä kaikkia niiden osat ole päätyneet tuntemaamme *Corpukseen*. Monien arvioiden mukaan juuri Mikael Psellos koosti tuntemistaan hermeettisistä teksteistä sen kokoelman jonka tunnemme *Corpus hermeticumina*.<sup>323</sup>

1400-luvulla humanistien piireissä syntyi halua ohittaa keskiajan skolastisen tieteenharjoituksen tuloksen ja etsiä suoraa tietoa antiikista mahdollisimman vanhojen käsikirjoitusten kautta. Humanistit halusivat löytää sekä uusia, ennen tuntemattomia teoksia että vanhempia, vähemmän ”turmeltuneita” käsikirjoituksia jo tunnetuista teoksista. Tämä synnytti uutta vireyttä käsikirjoitusten metsästyksen, missä kunnostautuivat mm. firenzeläiset Leonardo Bruni ja Poggio Bracciolini. Toimintaa jatkoi Cosimo de’ Medici, joka mesenaatin ominaisuudessa lähetti agenteja eri puolille Eurooppaa etsimään vanhoja käsikirjoituksia. Eräs Cosimon lähettämä tutkija, pistoialaislähtöinen munkki Leonardo, toi noin 1460 Firenzeen *Corpus hermeticumin* kreikankielisen käsikirjoituksen, joka oli löytynyt makedonialaisesta luostarista. Saapunut *codex* sisälsi 14 tutkielmaa, joita Ficino alkoi Cosimon toimeksiannosta kääntää ilmeisesti vuonna 1462. Teosta kohtaan tunnetusta kiinnostuksesta kertoo, että kääntäminen alkoi melko pian sen saavuttua Firenzeen, aikana jolloin Ficinon kreikantaito oli vielä puutteellista. Muutamien arvioiden mukaan Ficino oli jopa ennättänyt jo aloittaa käännöstyönsä Platonin teosten parissa, mutta ne olisi laitettu hetkeksi syrjään tärkeämmäksi koetun *Corpus hermeticumin* vuoksi.<sup>324</sup>

<sup>322</sup> Quispel 2000, 9.

<sup>323</sup> Copenhaver 1992, xl-xxlii.

<sup>324</sup> Quispel 2000, 9; Copenhaver 1992, xli, xlviii; Yates 1964, 13.

Ficinon käännöstyö valmistui keväällä 1463 nimellä *Pimander* – Ficino nimesi teoksen sen ensimmäisen kirjan päähenkilön mukaan, ja sen kappaleet oli varustettu Ficinon omilla kommentaareilla<sup>325</sup>. Teos painettiin ensimmäisen kerran 1471, ja 1500-luvun puoliväliin mennessä siitä oli tehty jo 24 editiota. Ficinon *Pimander* oli 1800-luvulle asti vaikutusvaltaisimpana esityksenä *Corpus hermeticumista*. *Asclepius* sitä vastoin oli painettu jo 1469, eikä Ficino laatinut siihen itse tietävästi koskaan kommentaaria. Sen sijaan Jacques Lefèvre d'Étaplesin siihen laatima kommentaari julkaistiin 1505 Ficinon nimellä ja lisättiin myöhemmin virheellisesti Ficinon *Opera Omniaan*. Näin vieras kommentaari pääsi kulkemaan vuosisatoja Ficinon tekstikorpuksen yhteydessä. Filosofisesti merkittävää on d'Étaplesin *Asclepiuksessa* esiintyvälle patsaiden animoinnille ja idolatrialle suuntaama jyrkkä tuomio, joka ylitti selvästi Ficinon oman, vain lievän paheksunnan *De vita* -teoksessa.<sup>326</sup>

Ficinon käyttämä *codex* käsitti vain *Corpuksen* kirjat 1-14. Muita käsikirjoituksia, jotka sisälsivät useampia kirjoja, ilmestyi myöhemmin. Jotain näistä Adrien Turnebus käytti muokatesaan 1500-luvulla painetun editionsa, joka sisälsi 17 kirjaa. Niin ikään 1500-luvulla Flussas-niminen editori puolestaan kasasi fragmentteja 15. kirjaksi, jonka myöhemmät editorit hylkäsivät. Niinpä nykyisten editioiden kirjat on numeroitu 1-18, mutta 15. kirja puuttuu välistä.<sup>327</sup>

## 6.6.2 Optimistinen ja pessimistinen *gnosis*

1964 ilmestyneessä teoksessaan *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* Frances A. Yates esittää *Corpus hermeticumissa* esiintyviä tiedon tyyppejä koskevan jaottelun, joka perustuu Festugièren 1940-luvulta peräisin olevaan esitykseen. Se erittelee hermeettisen tiedon – jota voisi tässä yhteydessä yhtä hyvin nimittää maailmankatsomukseksi tai asennoitumiseksi ympäröivään maailmaan – pessimistiseen ja optimistiseen *gnosikseen*<sup>328</sup>. Pessimistinen eli dualistinen *gnosis*, joka pohjautuu Lähi-idän uskonnoille tavanomaiseen jyrkkään vastakkainasetteluun valon ja pimeyden sekä hengen ja materian välillä, pitää materiaalista maailmaa itsessään pahana. Tästä aineen turmelemasta maailmasta, joka on myös tähtien ja kohtalon vahvan vaikutuksen alainen, täytyy pyrkiä pakenemaan asketismin keinoin ja välttämällä kontaktia materian kanssa. Tällä tavoin valaistunut sielu voi kohota planeettojen sfäärien läpi

<sup>325</sup> *Pimander* on latinankielinen versio alkuperäisestä kreikkalaisesta nimestä Poimandres.

<sup>326</sup> Copenhaver 1992, xlviii; "Afterword", 85; Yates 1964, 40; Osterhus 1987, 2.

<sup>327</sup> "Afterword", 85.

<sup>328</sup> Kr. *gnosis*, tieto.



alkukotiinsa ylös taivaaseen, immateriaaliseen ja jumalalliseen maailmaan. Optimistinen *gnosis* puolestaan näkee aineellisen maailman ja ihmisen mahdollisuudet positiivisessa valossa: jumalainen elämä täyttää ja elävöittää materian ja jumala on osa kaikkea luontoa; myös maa elää ja liikkuu jumalallisella voimalla, tähdet mielletään eläviksi olennoiksi ja aurinko hehkuu jumalaista voimaa.<sup>329</sup> Tämän ajattelutavan mukaan ainetta ja ruumista ei tarvitse kaihtaa, vaan niitä voidaan jopa muokata, hallita ja hyödyntää.

Yates näkee tiedon eri muotojen liittyvän erottamattomasti näkemyksiin magian harjoittamisesta. Pessimistisen gnostikon tulee tietää ne maagiset tunnussanat ja merkit joilla hän voi saada itsensä eroon materian pahoista vaikutuksista. Optimistinen gnostikko taas pyrkii käyttämään hyväkseen niitä maailman voimia, jotka hän uskoo hyväksi, hyödyntäen esimerkiksi invokaatioita ja talismaaneja. Optimistisen gnostikon harrastamaa magiaa Yates kutsuu sympateettiseksi magiaksi<sup>330</sup>, joka perustuu uskoon tähtien jatkuvasta vaikutuksesta maahan ja sen tapahtumiin. Uskomuksen mukaan tätä tähtien vaikutusta voitiin kanavoida ja ohjata tietynlaisen lopputuloksen aikaansaamiseksi.<sup>331</sup>

Tässä tulemme lähellä sitä magian tyyppiä, jota Ficino kuvaa *De vitassa* ja jota Walker nimittää sen yhteydessä astrologiseksi magiaksi.<sup>332</sup> Jo sympateettiseen hermeettiseen magiaan kuului, että kunkin planeetan ja Zodiacin merkin alaisuuteen kuului tietylle taivaankappaleelle omistettuja kasveja, eläimiä, mineraaleja ja metalleja, joita käyttämällä voitiin ohjata kyseisen taivaankappaleen maan päälle tuottamia vaikutuksia.<sup>333</sup> Ficinon magian periaate *De vitassa* on täsmälleen samanlainen. Myös Ficinon yleinen suhtautuminen maailmaan näyttää jakavan optimistiselle *gnosikselle* ominaisen valoisan positivismin.

### 6.6.3 Rakenne ja ideologinen alkuperä

*Corpus hermeticum* käsittää 17, *Asclepius* 41 kirjaa, jotka on kirjoitettu opettajan ja oppilaan välisen dialogin muotoon. *Corpuksen* ensimmäisessä kirjassa Hermes Trismegistos saa oppia

<sup>329</sup> Yates 1964, 22.

<sup>330</sup> Sympathetic magic. Sanakirjamääritelmän mukaan magian ala, jonka toivotaan tuottavan suuren mittakaavan vaikutuksia myös pitkien välimatkojen päähän.

<sup>331</sup> Yates 1964, 44-45.

<sup>332</sup> Walker 1958, 42.

<sup>333</sup> Yates 1964, 45.

Poimandres-nimiseltä entiteetiltä, joka kertoo olevansa ”ylimmän jumaluuden mieli”. Tästä eteenpäin Hermes esiintyy itse opettajana sekä *Corpuksessa* että *Asclepiuksessa*. Monet dialogeista vaikuttavat olevan valmistelevia keskusteluja matkalla kohti totista viisautta ja valaistumista, mutta yhtenäistä tematiikkaa ei varsinkaan *Corpuksesta* löydy. Tämä johtuu siitä että kirjoitelmat ovat lukuisien eri tekijöiden työtä. Jopa yksittäiset ”tutkielmat”, i.e. kirjat, saattavat koostua monesta irrallisesta osiosta, jotka on yhdistetty toisiinsa jälkikäteen. Sisällöt ovat vaihtelevia ja usein keskenään ristiriitaisia, eikä niistä voi konstruoida mitään eheää systeemiä. Vaikeaselkoisuutta lisää se ettei kyseessä ole rationaalinen filosofia: monissa teksteissä ihmissielut etsivät ilmoitusta, näkyjä ja pelastusta. Konteksti on uskonnollinen ja eskatologinen, kosmologinen tausta puolestaan astrologinen ja maaginen.<sup>334</sup>

Kuten jo aiemmin mainittu, on hermeettisten kirjoitusten keskeisin sisältö nykykäsitysten mukaan peräisin etupäässä vahasta egyptiläisestä ajattelusta. Esimerkki tällaisesta on emanaatiooppi, käsitys itseriitteisestä ja maailmaa jatkuvasti ylläpitävästä ylijumalasta; egyptiläisen kosmologian mukaan luominen oli yhden jumalan jatkuvaa emanaatiota eli ylitsevuotamista. Myös joillain kreikkalais-peräisiksi miellettyillä ideoilla on todellisuudessa ollut egyptiläinen esikuva, kuten ajatuksella oman luomistyönsä kautta ilmenevästä jumaluudesta<sup>335</sup>. Hermeettiin ajatteluun on kuitenkin sekoittunut runsaasti elementtejä muista Lähi-idän aatteellis-uskonnollisista virtauksista ja hellenistisestä filosofiasta. Myöskään juutalaisuuden vaikutusta ei pidä unohtaa: ajatus ihmisen ”lankeamisesta” aineeseen luomisen yhteydessä saattaa olla kaikkia esoteerisen juutalaisuuden keskeisimmistä opeista.<sup>336</sup>

Yleisesti on arveltu, että filosofisella *Hermeticalla* olisi vähemmän egyptiläiseen menneisyyteen kuin käytännöllisellä hermeettisellä kirjallisuudella.<sup>337</sup> Paikallisen magian perinne ja jumalaisen voimien manipulointi eivät heijastu kuitenkaan vain teknisessä *Hermeticassa*, vaan josain määrin myös teoreettisessa kirjallisuudessa kuten *Corpus hermeticumissa* ja *Asclepiuksessa*. Esimerkiksi *Asclepiuksen* patsaiden animointiin liittyvällä kohdalla, joka on herättänyt runsaasti erilaisia intohimoja kautta historian, on ilmeisesti ollut selvä esikuva egyptiläisessä uskonnonharjoituksessa. Egyptiläisillä tiedetään olleen eräänlainen suunavaamisseremonia, jossa patsaat tai mummiot ”herätettiin henkiin”. Nämä riitit myös kutsuivat jumalallisia voi-

<sup>334</sup> Copenhaver 1992, xxxix; Yates 1964, 21-22.

<sup>335</sup> Taustalle lienee auringonjumala Amon-Ran asema luoja-jumalana.

<sup>336</sup> Quispel 2000, 10; ”Afterword” 82-83.

<sup>337</sup> Copenhaver 1992, lviii.

mia aineellisiin esineisiin. Myös egyptiläisen temppelemusiikin ja *Corpuksessa* esiintyvien, ilmeisesti laulettaviksi tarkoitettujen hymnien väliltä on löydetty yhteyksiä.<sup>338</sup>

#### 6.6.4 Sisällölliset pääteemat Yatesin mukaan ja Ficinon kommentaari

Yates, joka painottaa *Corpus hermeticumin* egyptiläistä alkuperää, on jakanut sen temaattisesti viiteen osa-alueeseen<sup>339</sup>: 1) egyptiläinen genesis 2) egyptiläinen regeneraatio 3) universumin heijastuminen mielessä 4) ihminen ja luonto 5) egyptiläinen uskonto. Samalla Yates on tutkinut Marsilio Ficinon suhtautumista näihin teemoihin sen pohjalta mitä Ficino niistä sanoo käännöksen yhteydessä *Corpukseen* kirjoittamassaan kommentaarissa. Mainituista aiheista regeneraatio ei ole tämän työn kannalta kiintoisa, mutta muilla teemoilla, jotka Yates liittää kaikki vahvaan optimistiseen *gnosikseen*, on selkeä yhteys Ficinon antroposentriseen ja maailmalliseen ajatteluun, joten ne ansaitsevat yksityiskohtaisempaa käsittelyä.

Heti *Corpuksen* ensimmäisessä kirjassa esiintyy egyptiläinen versio luomiskertomuksesta, jolla on paljon yhtymäkohtia Mooseksen 1. kirjan kanssa – molemmissa ihminen mm. luodaan jumalan kuvaksi. Ficinoa tämä vastaavuus kiehtoi suunnattomasti: hänen mukaansa myös *Corpuksessa* oli kyse Moosekseen liittyvästä mysteeristä, ja hän vertasi Trismegistoksen näkyjä Mooseksen kokemiin ilmestyksiin<sup>340</sup>. Lisäksi Mooses antoi lain juutalaisille, Hermes egyptiläisille kuten Cicero kertoo. Ficino vertasikin *Pimanderiaan* ennen kaikkea Moosekseen, ei Platoniin. Yatesin mukaan hänen on täytynyt ajatella, että juuri tämän yhteyden vuoksi kirkkoisät olivat halunneet ajoittaa Trismegistoksen suhteessa Moosekseen.<sup>341</sup>

Luomiskertomusten yhtäläisyyksien jälkeen Yates tarkastelee niiden eroja. Mooseksen kirjojen *Genesisesä* ihminen luodaan jumalan kuvaksi ja hän saa herruuden muihin luotuihin nähden, mutta *Corpus hermeticumin* genesis menee pidemmälle: siinä ihminen luodaan myös jumalalliseksi olennoiksi jolla on jumalankaltainen luomiskyky. Kun Raamatun Adam maistaa omenaa tullakseen Jumalan kaltaiseksi, hän tekee synnin josta häntä rangaistaan. Sen sijaan hermeettisen ihmisen luomishalua ei tuomita, ja ihminen kohotetaan tähtijumalien joukkoon maailman hallitsijaksi. Molemmissa kertomuksissa ihminen ”lankeaa” materiaan, mutta egyptiläisen

<sup>338</sup> “Afterword”, 83-84.

<sup>339</sup> Yates 1964, 22.

<sup>340</sup> Ficino, *Op. Om.* 1839.

<sup>341</sup> Yates 1964, 25-26.

tiläinen Adam säilyttää jumalallisuutensa ja luomiskykynsä, eikä hänelle lankeaminen merkitse heikentymistä, vaan se on pikemminkin osoitus voimasta. Egyptiläisen genesiksen ihminen onkin lähellä hermeettisen metafysiikan tähtidemoneita, sfääreissä asustavia voimakkaita henkiolentoja jotka hallitsevat maailmaa tähtien avulla. Kyseessä on maailmaa hallitsevan maagin prototyyppi. Tämä ihmiskuva sopii hyvin yhteen sen *Asclepiuksen* kohdan<sup>342</sup> kanssa, jonka mukaan ihminen on suuri ihme ja jumalan kaltainen. Juuri kyseistä kohtaa Ficinin oppilas Pico siteerasi heti ihmisen arvokkuudesta käsitelleen kuuluisan tutkielmansa alussa<sup>343 344</sup>.

Universumin heijastumisella mielessä Yates tarkoittaa ihmisen kapasiteettia ymmärtää ja käsitellä maailmankaikkeutta eri aspekteineen henkisin instrumentein. Hän viittaa *Corpuksen* 11. kirjaan, jossa kuvaillaan positivismia henkien kuinka ihminen kykenee mittaamaan järjellään kaikki universumin fyysiset ulottuvuudet ja ymmärtämään ”kaikki taito, tieto ja kaikkien olioiden luonto”<sup>345</sup>. Tässä yhteydessä kuvailtu maailma uhkuu optimismia: maailma on hyvä, koska se on täynnä jumaluutta, ja ihminen kykenee käsittelemään tuota maailmaa.<sup>346</sup> Samaan näkemykseen perustuu ihmisen ja luonnon suhde *Corpus hermeticumissa*. Optimistisen *gnosiksen* mukaan ”jotkut ihmiset ovat jumalia ja heidän ihmisyytensä lähellä jumalallisuutta<sup>347</sup>”, ja samalla jumaluus on läsnä kaikessa materiassa. Yatesin mukaan myös Ficino kannatti tätä ”egyptiläistä luonnonfilosofiaa”, jossa elämä ja jumaluus ovat kaikkialla. Tämän ideologian mukaan ihminen ottaa oman jumalankaltaisen älynsä avulla osaa siihen ylijumaluuden prosessiin, joka lävistää ja animoi koko fyysisen maailman. Myös tähän perustuu osaltaan *Asclepiuksessakin* esiintyvä idealisoitu käsitys ihmisestä luontoa hallitsevana maagina.<sup>348</sup>

Viides Yates esiin nostama teema käsittelee egyptiläistä uskontoa hermetismin kontekstissa. Kyseinen teema perustuu edellisistä poiketen enemmän *Asclepiukseen* kuin *Corpuksen*. Yatesin mukaan Ficino konfirmoi siinä esiintyvän egyptiläisen uskonnon arvon linkittämällä sen usealla tavalla kristinuskoon. Näitä siltoja muodostivat paitsi hermeettisen retoriikan kristilliset kaiut ja kuviteltu yhteys Moosekseen, myös egyptiläisen regeneraatio-opin<sup>349</sup> kristilliseltä

<sup>342</sup> *Asclepius*, 6.

<sup>343</sup> *De dignitate hominis*. Pico 1965, 3.

<sup>344</sup> Yates 1964, 27-28.

<sup>345</sup> *CH* 11, 22.

<sup>346</sup> Yates 1964, 32-33.

<sup>347</sup> *CH* 12, 1.

<sup>348</sup> Yates 1964, 33-35.

<sup>349</sup> Regeneraatio-oppi pohjautuu pessimistisen *gnosiksen* dualismiin: siinä ihmisen vaivaa 12 aineellisuuden rangaistusta, jotka pitää pyrkiä ajamaan pois jumalallisten voimien avulla. Ficino yhdisti nämä jumalalliset voimat kristilliseen Jumalaan ja vertasi rangaistusten poisajamista Kristuksen regeneraatioon. Yates 1964, 29-30.

vaikuttava pieteetti. Myös *Asclepiuksen* ja siinä esiintyvän uskonnollisen magian arvo nousi, kun huomattiin monien sen keskeisten ajatusten esiintyvän myös *Corpuksessa*, joka puolestaan tuntui yhteensopivalta kristinuskon kanssa<sup>350</sup>. Ficinon näkemyksen mukaan *Asclepius* sisälsi mysteerisen initiaation Hermeksen harrastamaan uskonnolliseen kulttiin, jonka hyväksyttävyyden todistivat sen samankaltaisuudet kristinuskon kanssa. Astraalimagian harrastaminen oli osa tätä kulttia: siinä temppelien patsaat, maanpäälliset jumalat, animoitiin maagisia riittejä käyttäen. Näin ollen tämä olisi myös kristitylle filosofille soveliaasta toimintaa. *Asclepiuksen* arvonnousu *Corpus hermeticumin* löydön myötä onkin Yatesin mielestä yksi keskeinen tekijä 1400-luvulla tapahtuneen magian paluun taustalla.<sup>351</sup>

Kokonaisuudessaan Yatesin tulkinnat jättävät jälkeensä vahvan vaikutuksen Ficinon ajattelun ja *Hermetican* optimistisen *gnosiksen* yhteydestä. Regeneraatio-opin yhteydessä, missä Ficino on kenties kristillisimmillään, hän hyödyntää pessimististä *gnosista*, jolla on yhtymäkohtia kristinuskon negatiiviseen ihmiskuvaan ja perisyntin käsitteeseen, mutta enimmäkseen hän on innokkaasti tekemisissä niiden hermeettisten ajatusten kanssa, jotka suhtautuvat fyysiseen todellisuuteen positiivisesti. Täytyy muistaa että Yatesin tulkinta perustuu kokonaan Ficinon *Pimander*-kommentaariin, eikä Ficinon oman filosofisen tuotannon ja hermetiikan välillä ole tutkittu. Yatesin työ on kuitenkin merkittävä, sillä se osoitti ensimmäisenä Ficinon ja hermeettisen kirjallisuuden välillä vallitsevat yhteydet.

---

<sup>350</sup> Yates mukaan koko Ficinon *Corpus hermeticumiin* kirjoittama kommentaari on hurskaan kristillisyyden läpikäynti. Yates 1964, 41. Kommentaarissaan nuori Ficino saa hermeettisen ajattelun liikkumaan sulavasti kristillisen teologian uomissa.

<sup>351</sup> Yates 1964, 40-41.

## 7 HERMEETTISEN KIRJALLISUUDEN VAIKUTUS FICINON AIEMMAN TUTKIMUKSEN VALOSSA

### 7.1 Yleinen johdattelu

Suhteessa siihen määrään mitä Ficinosta yleisesti on kirjoitettu, on hänen suhdettaan hermeettiseen traditioon tutkittu äärimmäisen vähän. Walker ja Yates uhraavat jonkin verran tilaa aiheelle omissa teoksissaan, ja lisäksi käytössämme on yksi Michael Allenin artikkeli ja muutama aihetta sivuava kappale. Aiheesta on kirjoitettu myös epätasainen saksalainen väitöskirja, jota ei tunneta tutkijajoukossa. Osasyllisiä tähän käsittelyn niukkuuteen lienevät Ficino tutkineet suuret nimet, jotka ovat käytännössä sivuuttaneet aiheen luodessaan suuntaviivoja myöhemmälle Ficino-tutkimukselle: Esimerkiksi Kristeller ja Saitta, 1900-luvun alun merkittävimmät Ficino-kirjoittajat, eivät käsittele aihetta juuri lainkaan. Myös Eugenio Garin on kirjoittanut renessanssin hermetismiä käsittelevän kirjasen<sup>352</sup>, mutta siinäkään ei nähdä käännöstyötä ja magiaa syvempiä yhteyksiä Ficinon ja hermeettisen tradition välillä. Ajan myötä käsitys, ettei hermeettinen kirjallisuus ole vaikuttanut Ficinon lainkaan tai vain äärimmäisen vähän, siirtyi kyseenalaistamattomana sukupolvelta toiselle ja muodostui osaksi yleistä paradigmaa. Hieman samoin kävi sittemmin virheelliseksi osoittautuneelle käsitykselle platonisen akatemian perustamisesta 1460-luvun alussa. Esimerkiksi Ficinosta paljon kirjoittanut ja etenkin ihmisen autonomisuutta tämän filosofiassa tutkinut Trinkaus ei näe Ficinon ja hermetiikan yhteyksiä muualla kuin magiassa: hän vieläpä korostaa, että *Theologia Platonica* esiintyvä magian malli on luonteeltaan rationaalinen ja pohjautuu hyvin vähän hermeettisiin teksteihin<sup>353</sup>. Tällaisia käsityksiä on vielä vahvistanut nykytutkimuksen suurin Ficino-auktori, Michael Allen, joka vaikuttaa vieroksuvan aiheen käsittelyä pitäen hermeettisen tradition ja Ficinon välisien vaikutussuhteiden olemattomuutta ilmiselvänä. Vanhasta polvesta etenkin Kristeller ja nykytutkijoista Allen ovat mielestäni eniten syyllisiä siihen, ettei Ficinon ajattelun suhteista hermeettisiin teksteihin ole toistaiseksi tehty kunnollista tutkimusta.

Yleensä Ficinon ja Hermes Trismegistoksen suhde liitetään ensisijaisesti *prisca theologia* -ideologiaan: Trismegistoksen katsotaan edustaneen Ficinolle muinaisen teologian perustajaa

<sup>352</sup> Garin, Eugenio 2001, *Hermétisme et Renaissance*. Italiankielinen alkuteos: Garin, Eugenio 1988. *L'Ermetismo del Rinascimento*. Walkerin ja Yatesin tapaan Garin näkee yhteyksiä hermetismiin ja Ficinon magianharjoituksen välillä, mutta ei syvempiä filosofisia riippuvuussuhteita.

<sup>353</sup> Trinkaus 1970, 486-487.

ja kristinuskoa ennakoinutta profeettaa, joka oli samalla hyvän filosofi-teologin arkkityyppi. Toisaalta, lähinnä Walkerin ja Yatesin toimesta, Hermes on liitetty Ficinin harrastuksiin magian, astrologian ja teurgian parissa. Walker ja Yates ovatkin ainoat kansainvälisesti tunnetut nimet, jotka ovat tutkineet suoraan *Corpus hermeticum* ja *Asclepiuksen* vaikutusta Ficinin ajatteluun, mutta heidänkään johtopäätöksensä eivät ole ulottuneet mainittujen aihepiirien ulkopuolelle. Vain saksalainen Ulrich Osterhus on tutkinut Ficinin varsinaisen filosofisen ajattelun yhteyksiä hermeettisiin teksteihin. Väitöskirjansa rohkeissa hypoteeseissa hän pitää monia Ficinin ajattelun keskeisiä teemoja hermeettisten tekstien innoittamina, mutta hänen metodeissaan ja johtopäätöksissään olisi toivomisen varaa. Osterhus on kuitenkin ainoana tutkijana yhdistänyt Ficinin antroposentrisen ajattelun hermetismiin, joten hänen työtään ei voi kokonaan sivuuttaakaan.

Yatesin arvion mukaan juuri Hermes Trismegistoksen nimiin luetut tekstit tarjosivat Ficinolle herkullisen mahdollisuuden yhdistää magian harjoitus kristinuskon kontekstiin. Myös muiden tulkintojen mukaan hermeettisellä ajattelulla on ollut Ficinolle uskonnollinen merkitys: Hermeshän aloitti teologioiden sarjan, joka päättyi ja täydellistyi Platonissa. Platonisen filosofian avulla kristinuskosta voitiin puolestaan luoda intellektuaalinen järjestelmä, eräänlainen rationaalinen uskonto, jonka myös oppinut filosofi voisi hyväksyä<sup>354</sup>. Jo Saitta oli aikoinaan näillä linjoilla todetessaan Ficinin yrittäneen etsiä kristinuskolle rationaalista pohjaa antiikin viisaudesta<sup>355</sup>. Eugenio Garinin mukaan juuri hermeettinen kirjallisuus oli taas se ratkaiseva väline jonka avulla Ficino muodosti oppineisuuden ja uskon liiton: filosofia oli Ficinolle *pia philosophia*, hurkasta filosofiaa, ja uskonto puolestaan *docta religio*, sivistynyt uskonto, ja näillä molemmilla oli sama päämäärä, korkein tieto Jumalasta.<sup>356</sup>

## 7.2 Walker: magian lähde

Teoksessaan *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella* (1958) Daniel Pickering Walker maalaa ensimmäisen laajan kokonaiskuvan renessanssin magiasta uhraten paljon tilaa myös Ficinolle. Tämän suhde hermeettiseen ajatteluun piirtyy luonnollisesti magianhar-

---

<sup>354</sup> “Afterword”, 81.

<sup>355</sup> Saitta 1954, 7.

<sup>356</sup> Garin 1994, 107-108.

joituksen valossa: hän luettelee ensin Ficinon magian keskiaikaisia lähteitä<sup>357</sup>, mutta siirtyy sitten tärkeämpiä pitämiinsä myöhäisantiikkisiin lähteisiin, joita olivat Plotinos Proklos, Jamblikhos, Porfyrios ja hermeettiset tekstit, etenkin *Asclepius*. Ficino itse arvosti eniten Trismegistosta ja Plotinosta, sillä edellinen oli Mooseksen aikalainen ja edusti muinaista egyptiläistä viisautta, jälkimmäinen taas oli egyptiläisen viisauden myöhempi tulkitsija<sup>358</sup>. Tämän jälkeen Walkerin esityksessä seuraa pitkä sitaatti *Asclepiuksen* jälkimmäisestä patsaskohdasta<sup>359</sup>: hänen mukaansa kyseinen kohta on keskeinen lähde Ficinon yleiselle magian teorialle, jossa vaikutetaan maagisesti ihmisen henkeen ja saadaan se vastaanottavaiseksi taivaallisille vaikutteille. *De vitassa*<sup>360</sup> Ficino yhdistää tämän teorian Plotinoksella<sup>361</sup> esiintyvään samankaltaiseen ajatukseen pitäen *Asclepiusta* Plotinoksen lähteenä. Tämä muinaisen viisauden ja myöhäisen uusplatonismin yhdistelmä nitoi Walkerin mukaan yhteen Ficino ajattelun astrologiasta, lääketieteestä, musiikista ja talismaaneihin perustuvasta magiasta.<sup>362</sup>

Walker käsittelee myös Ficinon näkemyksiä *Asclepiuksen* patsas-teoriasta: hän katsoo Ficinon hyväksyvän demonien käytön magiassa, mikäli niitä käytetään välineinä, ei palvonnan kohteina. Lisäksi täytyi rajoittaa ”hyviin” demoneihin ja välttää kontaktia ”pahojen” kanssa. Ficino siis tuomitsee idolatrian jyrkästi, pitäen samalla omaa astrologista magiaansa täysin hyväksyttävänä. Ficino esittää Tuomas Akvinolaiseen pohjautuen, ettei puhtaasti astrologinen magia edes voi tuottaa demonien asuttamia kuvia. Walker huomaattaa Ficinon vetoan Akvinolaiseen tämän tästä omaa magiaansa puolustaessaan, vaikka Tuomas itse asiassa oli tuominnut myös Ficinon harjoittamat magian muodot, talismaanit ja astrologisen musiikin. Lisäksi Walker tuo esiin epäilyksen, ettei Ficinon magia ollut aivan viatonta. Hänen virallisen selityksensä mukaan tähtien vaikutusten kuului kohdistua ihmisen alempiin osiin, ruumiiseen ja henkeen, mutta ei rationaaliseen sieluun; varsinkaan pahoja demoneita ei pitänyt päästää kosketuksiin ihmisen rationaalisen osan kanssa, jossa vaikutti kohtalosta vapaa tahto. Siellä täällä on kuitenkin jälkiä vaarallisemmasta magiasta: Saturnus vaikuttaa älyyn (*intellectus*) ja lisäksi enkelit tai taivaallisen sielut, *animae celestes* voivat vaikuttaa suoraan ihmisen sieluun. Tässä lähestytään Walkerin mukaan selvästi *Asclepiuksen* idolatriaa. Hän pitääkin hyvin selvänä, että Ficino uskoi demoneihin, sekä hyviin että pahoihin, jotka assosioituivat planeettoihin ja

<sup>357</sup> Näitä olivat Walkerin mukaan mm. Pietro d’Abano, Roger Bacon, Alkindi, Avicenna ja *Picatrix*. Walker 1958, 36.

<sup>358</sup> Plotinos syntyi Egyptissä ja opiskeli Aleksandriassa.

<sup>359</sup> *Ascl.* 37-38.

<sup>360</sup> 3, 26.

<sup>361</sup> *Enneadit* 4, 3, 11.

<sup>362</sup> Walker 1958, 36-37, 40-41.



vaikuttivat ihmisen ruumiiseen, henkeen ja sieluun. Asiaa koskevat uusplatoniset lähteet ovat hyvin demonisia.<sup>363</sup>

Lopulta Walker päätyy määrittelemään kaksi magian lajia Ficinon ajattelussa. Spirituaalinen eli henkiin perustuva magia, joka oli hyväksyttävä ja turvallinen magian muoto, loi pohjan myös Ficinon omalle praktiselle magialle perustuen taivaankappaleiden vaikutuksiin ihmisen henkeen ja ruumiiseen. Tämäkin magian tyyppi hyödynsi demoneita, mutta vain planetaarisia ja puhtaasti ”hyviä” sellaisia. Demoninen magia oli vaarallisempi magian muoto, jossa saatettiin hyödyntää myös muita demoneita ja puututtiin myös ihmisen ylempiin osiin, sieluun ja mieleen. Walkerin mukaan on kuitenkin mahdotonta sanoa yksiselitteisesti missä määrin Ficino puolsi tätä osittain hermeettisiin lähteisiin pohjautuvaa demonista magiaa. Tämäntaivainen magia ja teurgia varmasti kiehtoivat Ficinoa paljon, mutta hän näyttää olleen myös tietoinen sen vaaroista. Vaikuttaa siltä että Ficinon mukaan vaaran saattoi välttää jos tämäntaivainen magia pidettiin pienen oppineen piirin hallussa, eivätkä salaisuudet vuotaneet typerälle kansalle. Spirituaalista magiaa saattoi suositella avoimesti, kuten Ficino tekikin *De vitassa*, mutta demonisesta hän halusi vaieta ainakin julkisissa piireissä. Oppineiden esoteerisessä piirissä sekin saattaisi olla hyödyllistä, mutta aristokratian ulkopuolella se koituisi turmioksi sen vääntyessä tietämättömien käsissä idolatriaksi.<sup>364</sup>

### 7.3 Yates: magia ja uskonnollinen synkretismi

Frances Yates on käsitellyt vielä Walkeria tarkemmin Ficinon magian yhteyksiä. Hän myös näkee hermetiikan merkityksen Ficinon ideologialle suurempana: Hermes Trismegistos oli hänen mukaansa se ratkaiseva tekijä jonka vaikutuksesta kristillinen uusplatonisti saattoi ottaa magian luontevaksi osaksi ajatusrakennelmaansa. Pohjana oli *prisca theologia* -teoria: Ficino omaksui Lactantiuksen valoisan näkemyksen Hermeestä ja kiertäen Augustinuksen varoitukset ja tuomiot. Myös muut *prisci theologi*, kuten Orfeus ja Zarathustra, olivat Ficinolle maa-geja (*magi*), mutta Trismegistos oli kaikkein tärkein *priscus magus*, sillä hän yhdisti magian ja filosofian. Lisäksi tällä oli ollut yhteys Moosekseen ja kristinuskoon, ja profetioillaan hän oli ennakoinut sekä Platonia että Kristusta. Trismegistoksessa Ficino näki ensisijaisesti pakanallisen filosofisen *gnosiksen*, mystisen ja muinaisen tiedon johon sisältyi egyptiläisiä ja

<sup>363</sup> Walker 1958, 42-43, 45.

<sup>364</sup> Walker 1958, 46, 51, 53.

maagillisia tendenssejä. Yatesin mukaan Ficino ei siis itse asiassa palannut Hermeessä vanhaan teologiaan ja profetiaan kristillisestä totuudesta, kuten hän itse väitti, vaan myöhäisantiikin pakanallisuuteen siinä muodossa kuin viimeinen pakanakeisari Julianus Apostata sitä oli harrastanut.<sup>365</sup>

Myös Yates käsittelee Ficinon löytämää *Asclepiuksen* ja Plotinoksen yhteyttä, johon hän *De vitan* lopussa viittasi. Yatesin näkökulma on hieman toinen kuin Walkerin: hänen mukaansa Ficino oli aiemmin seurannut Akvinolaista<sup>366</sup>, joka tuomitsi *Asclepiuksen* magian demonisena, mutta luettuaan Plotinosta hän ymmärsi egyptiläisten joukossa olleen sekä ”pahoja” että ”hyviä” maageja, joista Trismegistos kuului jälkimmäisiin. Tämä ei ollut käyttänyt demonista magiaa, sillä hänen voimansa tulivat fyysisestä maailmasta ja luonnosta. Näin Yates katsoo *Asclepiuksen* magian kytkeytyneen Ficinon johdattelemana renessanssin kristilliseen uusplatonismiin. Tästä kehittyi ilmiö, jota Yates nimittää renessanssin uskonnolliseksi synkretismiksi: *Asclepiuksen* hermeettinen magia, *prisca teologia* -tekstien hymnit, antiikin uusplatonismi sekä kristillinen mystiikka sulautuivat Ficinon kirjoituksissa osaksi samaa, kirjavaa uskonnollis-maagista maailmankatsomusta. Suurin liikuttava voima ilmiön taustalla oli sekä Walkerin että Yatesin mukaan syvä kiinnostus *Asclepiuksessa* kuvailtuun muinaisen Egyptin maagilliseen uskontoon: sen myötä Ficinokin tutustui myöhäisantiikin pakanauskontojen riitteihin.<sup>367</sup>

#### 7.4 Allen: Hermes Egyptin muinaisen viisauden edustajana

Aikamme merkittävin Ficino-tutkija Michael J. B. Allen ei ole tutkinut Ficinon ajattelun yhteyksiä hermeettisiin teksteihin eikä yleensä mainitse niitä Ficinon lähteiden joukossa. Hän on kirjoittanut yhden Ficinon ja hermeettisten tekstien suhdetta käsittelevän artikkelin, josta käy ilmi, ettei hän ilmeisestikään tuntenut (ainakaan tuolloin) Walkerin, Yatesin ja Osterhusin asiaa käsitteleviä teoksia. Artikkelissaan Allen lähtee liikkeelle Ficinon *Corpus Hermeticum* -käännöksen esipuheesta. Siinä hän Ficinon yhdistävän Trismegistoksen Egyptiin perinteisesti liitetty intellektuaalisiin ja demonisiin kykyihin: Ficinon tulkinnassa Hermes oli itsekin de-

<sup>365</sup> Yates 1964, 58, 60.

<sup>366</sup> Myös Walker (Walker 1958, 43) huomautti Ficinon vetoavan usein Tuomaan ajatteluun, vaikka hänen omat kantansa olivat todellisuudessa toisenlaisia. Se, ettei Ficino silti rohkene vastustaa tämän mielipiteitä, kieli siitä korkeasta kunnioituksesta jota vielä 1400-luvun lopulla tunnettiin tätä skolastiikan suurta nimeä koostaan.

<sup>367</sup> Yates 1964, 67-68, 83.

moni uusplatonistisessa mielessä, toisin sanoen jumalallinen ihminen ja filosofi jolla ei ollut ainoastaan viisautta vaan myös jumalallisia voimia.<sup>368</sup>

Pohtiessaan *Corpus Hermeticum*in ja *Asclepiuksen* merkitystä Ficinon ajattelulle nostaa Allen esiin kaksi pääteemaa: Hermes filosofina ja Hermes profeettana. Teosten filosofisessa annissa Ficinoa kiinnostivat Allenin mukaan niiden käsittelemät ”jumalaiset asiat” ja ”salaiset mysteerit”, profeettana Hermes taas ennakoi kristinuskon myöhempää tuleamista. Ficinon näkemysten Allen katsoo perustuvat kirkkoisiin ja heistä etenkin Lactantiukseen, joka oli pitänyt Trismegistosta sekä filosofina että aitona profeettana. Lisäksi Ficinon *Corpuksen* kristillinen retoriikka isä-poika-asetelmineen oli ilmeisesti kiinnittänyt Ficinon huomion. Kolmanneksi teemaksi voitaneen nostaa vielä *prisca theologia* -ajattelu: Allenin mukaan juuri Hermes oli keskeisin hahmo Ficinon muinaista teologiaa koskevien ajatusten taustalla, ja *Corpus* oli hänelle tärkeä todiste teologian olemassaolosta jo muinaisessa Egyptissä.<sup>369</sup>

Profetian yhteydessä Allen analysoi laajasti myös *Asclepiuksen* patsaiden animointiin liittyviä kohtia. Hän näkee Ficinon Augustinuksen tuomiosta huolimatta nousseen puoltamaan patsaiden käyttöä mutta varovaista linjaa käyttäen: Patsaiden käyttö magian kontekstissa oli periaatteessa hyväksyttävää, mutta vain oikein tehtynä. Allenin tulkinnan mukaan Ficinon Hermes oli eräänlainen reformaattori ja profeetta, joka osasi itse käyttää patsaita oikein tuomiten niiden vääränlaisen, pahoihin demoneihin liittyvän käytön ja varoittaen egyptiläisiä patsaiden palvonnasta.<sup>370</sup>

Kokonaisuudessaan Allen katsoo Trismegistoksen olleen Ficinolle kohtalaisen suuri auktori. Arvostukseen vaikuttivat kirkkoisien todistukset, mutta ennen kaikkea Jamblikhoksen egyptiläisiä mysteerejä käsittelevä kirjanen, jossa uusplatonistiset mysteerit esitetään egyptiläisessä kontekstissa ja yhteydessä Hermeeseen. Allenin mukaan Ficinon suhtautuminen Trismegistoksen kuitenkin muuttui vanhuuden myötä: nuorena Ficino piti Hermestä demonisena maagina, vanhempana taas enemmänkin kristinuskon tulevan voiton profeettana, kuten vähän ennen kuolemaa Paavalin kirjeiden kommentaarin kirjoitettu katkelma Allenin mielestä osoittaa. Allenin mukaan Ficino tunsu käännöksiä tehdessään suurta intoa hermeettistä ajattelua kohtaan, mutta loitontui tekstien ajatusmaailmasta pian tämän jälkeen hakeutuen puhtaasti

---

<sup>368</sup> Allen 1990, 40.

<sup>369</sup> Allen 1990, 41-43.

<sup>370</sup> Allen 1990, 43-45, 47.

uusplatonististen lähteiden pariin. Ficino ei myöskään koskaan asettanut *Corpusta* samaan asemaan Platonin tai Plotinoksen teoksien kanssa. Allenin mielestä Hermes säilyi auktorina Ficinon silmissä vain kahdessa mielessä: egyptiläisenä tietäjänä ja teologi-profeettana ja toisaalta uskonnollisena uudistajana, joka varoitti egyptiläisiä vääränlaisista riiteistä. Ficinosta ei koskaan tullut hermeetikkoa, tai jos hän oli hetken ollutkin sitä, ei hän pysynyt sellaisena. Allenin yhteenvedon mukaan Ficino tunsu todellista kiinnostusta Hermestä kohtaan vain nuorena, ja kokonaisuudessaan hermeettisten tekstien vaikutus hänen ajatteluunsa oli varhainen ja hyvin rajallinen.<sup>371</sup> Tämä näkemys yritetään tässä työssä todistaa vääräksi.

## 7.5 Osterhus: kristinuskon ja platonismin liitto ja ihmisen heroismi

Saksalainen Ulrich Osterus julkaisi 1987 väitöskirjan *Der Hermetismus in der Philosophie Marsilio Ficinos*, joka on ilmeisesti ainoa tähän mennessä kokonaan Ficinon ajattelun hermeettisiin juuriin keskittyvä tutkimus. Uniikin aihepiirinsä osalta teos on siis merkittävä, mutta siihen ei viitata tutkimuskirjallisuudessa, eivätkä Saksan ulkopuoliset tutkijat vaikuta tuntevan sitä lainkaan. Osin syynä lienevät tutkimuksen laadulliset epätasaisuudet, huolimattomuudet ja ilman perusteita jääneet argumentit. Myöskään tieteellisen metodin käyttö ei ole johdonmukaista, ja heikoimmillaan Osterhusin työ antaa keskinkertaisen opinnäytetyön leiman. Hänen kysymyksenasetteluissaan on kuitenkin siinä määrin paljon yhtymäkohtia tämän työn ydinsisällön kanssa, ettei sitä voi myöskään sivuuttaa käsittelemättä. Lisäksi Osterhusilla esiintyy muutamia hyödyllisiä oivalluksia, jotka voivat laajentaa käsityksiä Ficinon ja hermeettisen perinteen suhteesta.

Osterhus lähtee liikkeelle perinteisestä käsityksestä jossa Ficino nähdään uusplatonismin ja kristinuskon yhdistäjänä. Näiden suuntausten, joita Ficinolle edustivat Plotinos ja Augustinus, yhteensovittaminen oli vaikea tehtävä, sillä molemmat ovat Osterhusin mukaan itsenäisesti syntyneitä autonomisia järjestelmiä, joilla ei itsessään ole paljonkaan yhtymäkohtia. Ficinon toteuttama platonismin ja kristinuskon<sup>372</sup> synteesi oli Osterhusin mukaan mahdollista juuri *Corpus hermeticum*in avulla, koska sillä oli riittävästi yhteistä kosketuspintaa molempien järjestelmien kanssa. Osterhusin visiossa Ficino jättää kaikki uusplatonismin ja kristinuskon teo-

<sup>371</sup> Allen 1990, 45-47.

<sup>372</sup> Osterhus näkee myös Ficinon pappisvihkimyksessä kristinuskon ja pakanallisen tradition liiton: Vihkimyksen kautta Ficino oli lääkäri, filosofi ja teologi, niin ikään kolmitaitoisen Hermes Trismegistoksen selkeä paralleeli. Osterhus 1987, 14. Kyseessä on yksi Osterhusin luovimmista oivalluksista.

reettiset vastakohdat pois huomiotta ja pyrkii hermetismiiä apuna käyttäen luomaan elimellisen yhtenäisyyden, johon hänen koko ajatusrakennelmansa perustui.<sup>373</sup>

Osterhusin mukaan Ficinon hyödyntämä hermetismi vaikutti myös koko renessanssin henkiin elämään näköaloja avartavasti. Hän katsoi renessanssifilosofian ajautuneen dikotomiseen dilemmaan kirkon vanhan skolastisen koneiston ja platonististen uudistusten välillä. Tämä tosiseikka haastoi aikakauden nerokkuuden kilpailuun ja avasi hermeettisen filosofian kautta ajattelun suunnattoman rikkauden, jolle inkvisitio pani pisteen Giordano Brunon aikana. Ficinon suureksi ansioksi hän lukee tien tasoittamisen ja näyttämön luomisen hermeettisille teksteille, jotka vaikuttivat seuraavan 150 vuoden ajan voimakkaasti eurooppalaiseen kulttuuriin. *Corpus Hermeticum*in löytö ja käännös avasivat filosofialle uuden väylän tiedostamiseen, ja tätä kautta renessanssiin tuli Osterhusin mukaan uudenlaista dynamiikkaa, joka vaikutti myös kuvataiteiden ja musiikin alueilla.<sup>374</sup>

Monet tutkijat ovat pitäneet Ficinon filosofian keskeisimpänä kohtana sielun, ihmissielun ja/tai ihmisen asettamista hypostaasien ketjun keskeisimmäksi lenkiksi ja universumin keskipisteeseen. Tämäkään argumentti ei Osterhusin mukaan olisi mahdollista ilman *Corpuksen* vaikutusta.<sup>375</sup> Väittämälle löytyy jonkin verran tukea mm. *Asclepiuksesta*, joka saattaa olla yksi niistä lähteistä jotka johtivat Ficinon tällaiseen näkemykseen. Todellisuudessa asia on monimutkaisempi, eikä Osterhus ikäväksemme esitetä todisteita väitteensä tueksi. Hän ei myöskään vaikuta tuntevan Michael Allenin perusteellista hypoteesia, jonka mukaan Ficinon metafysiikan viisiportainen, sielun keskelle asettama malli syntyi Platonin *Parmenides*-dialogin kommentaaritradition ja Prokloksen *Theologia Platonica* -teoksen vaikutuksesta.<sup>376</sup> Osterhusin hypoteesi on kuitenkin mielenkiintoinen, ja siihen palataan tämä työn seuraavassa luvussa.

Walkerin ja Yatesin tapaan myös Osterhus näkee vahvan yhteyden Ficinon magian ja hermeettisten tekstien välillä. Hänen esityksensä on itse asiasta pitkälti Walkerin ja Yatesin varassa, joten sitä ei kannata käsitellä enempää tässä yhteydessä. Siirryn sen sijaan Osterhusin omaperäisimpään teemaan, vahvaan hypoteesiin Ficinon ihmiskeskeisen filosofian ja hermeettisten tekstien yhteydestä. Itse asiassa Osterhus puhuu Ficinon heroismista, jolla hän tar-

<sup>373</sup> Osterhus 1987, 9.

<sup>374</sup> Osterhus 1987, 12-13, 24.

<sup>375</sup> Osterhus 1987, 23.

<sup>376</sup> Allen 1982, 42-43.

koittaa ihmisen asettamista universumin keskipisteeseen ja hänen asemansa juhlistamista ylevällä retoriikalla. Ficinon ihmisellä on sekä maallisia että jumalallisia voimia; tämä käsitys johtuu Osterhusin mukaan nimenomaan hermeettisen ajattelun omaksumisesta, sillä se asettaa magian kautta ihmisen ainutlaatuihin asemaan. Osterhus kertoo, kuinka Ficino ”ylpeänä” ja ”haltioitunein sanoin” ylistää ihmisen jumalallisuutta ja asettaa tämän jumalaksi maan päällä; hallitun magian kautta ihmisestä tulee elementtien, eläinten ja kasvien herra. Lisäksi Ficino yrittää ymmärtää puhetta, kirjoitusta, maalaustaitoa ja musiikkia – ihmisen hallitsemia taitoja – Jumalan hengen ja ihmisen maanpäällisen herruuden ilmaisuina. Viittaapa Osterhus myös Ficinon kohtaan, jossa tämä kertoo ihmisen voivan mitoittaa taivaat. Kaikkein hurmioituneinta heroismia hänen mukaansa on kuitenkin ihmisen suorittama Jumalan jäljittely mm. magian ja taiteiden keinoin.<sup>377</sup>

Puhuessaan Ficinon filosofian ”heroismista” Osterhus viittaa itse asiassa aivan samoihin teemoihin, joiden varaan Trinkaus perusti käsityksensä ihmisen autonomian ideaalista Ficinolla, ja Lea näkemyksensä Ficinon antroposentrisestä filosofiasta. Osterhus on kuitenkin ensimmäinen ja ainoa joka yhdistää nämä teemat *Corpus Hermeticumiin* ja *Asclepiukseen*. Tässä suhteessa Osterhusin työ on urauurtava ja siksi onkin valitettavaa, etteivät muut tutkijat tunnene hänen teostaan. Osterhusin työn puutteet kuitenkin vievät pohjan hänen esitykseltään ja nakertavat sen innovaatioiden arvoa: pahin puute on näiden vahvojen hypoteesien perustelemattomuus: Osterhus esittää näkemyksensä vankkoina totuuksina, mutta ei perustele mielipiteitään, ei argumentoi niiden puolesta, ei esitä varsinaisia todisteita eikä pyri suhtautumaan tuloksiinsa kriittisesti. Hän ei esimerkiksi esitä lainkaan sitä tärkeää kysymystä, onko Ficinolla voinut olla ihmiskeskeisen filosofiansa luomiselle muitakin lähteitä tai innoittajia kuin hermeettisen kirjotuksen. Hän ei myöskään tee kriittistä vertailua tai rinnastuksia niiden hermeettisten tekstien ja Ficinon omien kirjoitusten välillä, jotka voisivat vahvistaa tai kumota näiden tekstien välisiä sisällöllisiä yhteyksiä. Osterhus tyytyy esittämään alaviitteissa mainintoja niistä Ficinon ja *Corpuksen* tai *Asclepiuksen* tekstikohdista, jotka hänen mukaansa sisältävät samansuuntaisia ajatuksia. En pidä tätä riittävänä asian käsittelyn kannalta, ja toisekseen Osterhusin mainitsemat tekstikohdat eivät läheskään aina sisällä niitä ajatuksia joita hänen esityksensä mukaan sieltä olisi pitänyt löytyä<sup>378</sup>. Tällainen anteeksiantamaton huolimattomuus valitettavasti pilaa hänen muutoin mielenkiintoisten hypoteesiansa arvon.

<sup>377</sup> Osterhus 1987, 39-41.

<sup>378</sup> Esim. Osterhus 1987, 145, n. 97. Siellä hän viittaa Ficinon (*Th. Pl.* 3, 2, 6) kohtaan joka sisältää klassisen sielun ylistyksen. Kohdassa esitellään sielu viisiportaisen metafysisen järjestelmän keskeisimmänä hypostaasi-

Yhteenvedon voi sanoa Osterhusin esittäneen todella mielenkiintoisia ja hedelmällisiä hypoteesejä, joiden käsittely kuitenkin jää puolitiehen tai sortuu huolimattuuksiin. Ja jos Allen aliarvioi, niin Osterhus puolestaan kenties liioittelee Hermeen merkitystä Ficinin filosofiassa: hän näkee hermeettisten tekstien vaikutusta kaikkialla, sielläkin missä sitä erittäin todennäköisesti ei ole, eikä pohdi lainkaan muiden lähteiden mahdollista vaikutusta. Osterhusin jälkeensä jättämiä avoimia kysymyksiä on kuitenkin syytä tutkia laajemmin tarkan tieteellisiä metodeja käyttäen. Tähän työhön ryhdyn seuraavassa kappaleessa.

## 8 CORPUS HERMETICUMIN JA ASCLEPIUKSEN VAIKUTUS FICINON IHMISKESKEISEEN AJATTELUUN

### 8.1 Ficinin viittauksen Hermes Trismegistokseen

Aluksi on syytä uhrata muutama hetki kysymyksille kuinka useasti ja minkälaisissa yhteyksissä Ficino viittaa pääteoksissaan Hermes Trismegistokseen. Renessanssin best-selleriksi nousseessa *De Amore* Ficino ei viittaa tähän kertaakaan eivätkä *Hermeticista* tutut teemat juuri nouse esille. Samoihin aikoihin, noin 1469 ilmestynyt *Filebos*-kommentaari mainitsee Trismegistoksen sen sijaan peräti 9 kertaa, mutta yleensä *prisca theologia* -ketjun yhteydessä<sup>379</sup>. Lisäksi Trismegistoksen nimi yhdistetään mm. metafysiikkaan<sup>380</sup> ja kirjainmerkkien kehittämiseen<sup>381</sup>, mutta ihmisen tai sielun asemaa korostavaan ajatteluun kommentaarin viittaukset eivät liity kertaakaan.

Viitisen vuotta myöhemmin valmistuneessa *Theologia Platonicassa*, 16-kirjaisessa megalomaanisessa päätyössään, Ficino viittaa Trismegistokseen nimeltä yhteensä 17 kertaa. Tähän

---

na ja asetetaan ihminen ja sielu universumin keskikohtaan välittäjän rooliin. Kyseisen Ficinin kohdan Osterhus liittyy seitsemään hermeettiseen tekstikohtaan (*CH* 1, 17; 1, 26; 1, 32-33; 4, 7; 10, 18; 10, 24; 11, 19-20). Näistä yksikään ei käsittele Ficinin tekstikohdan ydintä, sielun asemaa metafysisen järjestelmän keskikohdassa välittäjän roolissa. Kohdista neljä käsittelee sielun erinomaisuutta ja kykyjä, mutta erilaisia attribuutteja käyteen kuin Ficinin mainitussa kohdassa. Kolme Osterhusin mainitsemista kohdista eivät vaikuta liittyvän juuri mitenkään Ficinin kohtaan. Ihmisen asema metafysisen hierarkian keskellä mainitaan *Asclepiuksessa* (6), mutta siitä Osterhus vaikuttaa olevan tietämätön. Samanlainen huolimattomuus leimaa kaikkia Osterhusin viittauksia alkuperäislähteisiin tämän asian käsittelyssä.

<sup>379</sup> mm. 1, 71; 1, 26.

<sup>380</sup> Esim. 1, 31.

<sup>381</sup> Esim. 1, 29.

voidaan lisätä yksi ilmiselvä viite jossa nimeä ei mainita. Kokonaisuudessaan viittauksia on näin ollen keskimäärin hieman yli yksi (n. 1,1) kirjaa kohti. Viittauksista viisi liittyy suoraan Ficinon ihmiskeskeiseen filosofiaan, ja ne kaikki esiintyvät 13. ja 14. kirjassa. Näissä kahdessa kirjassa, joihin Ficinon *dignitas hominis* kiteytyy, viitataan Hermeseen yhteensä 7 kertaa, siis 3,5 osumaa kirjaa kohti. Jo tämä otannaltaan vaatimaton vertailu, joka ei toki täytä kaikkia tilastotieteen vaatimuksia, osoittaa miten Ficino viittaa Hermeseen eniten juuri perustellessaan ihmisen keskeistä asemaa maailmankaikkeudessa. Ennen kaikkea Ficino näyttäisi käyttävän hermeettisiä ideoita kuvatessaan ihmisen jumalankaltaisuutta, vapaata liikettä sekä elementtien ja materiaalien hallintaa inhimillisiä taitoja käyttäen ja Jumalaa imitoiden. Näihin *Theologia Platonica* esiin nouseviin teemoihin paneudumme tarkemmin seuraavissa alaluvuissa.

Muut *Theologian* Hermes-viittauksen koskevat mm. metafysiikkaa, *prisca theologia* -ketjua tai muinaista viisautta ja uskontoa ylipäätään. Kolme kertaa hänet mainitaan Platonin *Timaiokseen* liittyvien metafyyssisten teemojen yhteydessä<sup>382</sup>, ja niin ikään kolmesti hänet liitetään muinaiseen teologiaan ja uskonnonharjoitukseen<sup>383</sup>. Kahdesti hänen nimissään esiintyy argumentti ” jumaluuden ja mielen harmoniasta yhdistyy yksi henki ”<sup>384</sup>, ja kerran viitataan ihmisen ennustustaitoon<sup>385</sup>, joka tosin liittyy myös ihmisen taitojen teemaan. Yleisesti nämä muut kuin ihmisen keskeistä asemaa koskevat Hermes-viitteet *Theologiassa* ovat hajanaisia, vailla yhtenäistä teemaa ja liittyvät yleensä jonkin muun kuin hermeettisten tekstien sisällöllisen aiheen käsittelyyn. Todettakoon myös, että Trismegistos-viitteitä teoksesta löytyy kokonaisuudessaan selvästi vähemmän kuin viitteitä muutamaan muuhun *Prisca theologia* -kirjallisuuteen kuuluneisiin tekstikorpuksiin, orfisiin lauluihin ja *Kaldean oraakkeleihin*. Nämä puolestaan häviävät määrässä mm. Platon-, Augustinus- ja Tuomas-viittauksille. Merkittävää on kuitenkin se, että niissä 13. ja 14. kirjojen kohdissa joissa käsitellään Ficinon keskeimpiä antroposentrisen filosofian teemoja, nousee Trismegistos eniten viitattujen auktoreiden joukkoon.

1490-luvun alussa valmistuneessa *De vitassa* Trismegistoksen nimi nousee esiin kolmessa yhteydessä. Ensimmäisessä kirjassa hänet liitetään niihin jotka suosittelevat musiikkia paran-

<sup>382</sup> *Th. Pl.* 1, 3, 15; 2, 11, 15; 4, 2, 5.

<sup>383</sup> *Th. Pl.* 4, 1, 1; 6, 7, 1; 12, 1, 14.

<sup>384</sup> *Th. Pl.* 12, 2, 3; 12, 4, 9.

<sup>385</sup> *Th. Pl.* 13, 2, 31. Samassa yhteydessä Ficino pääsee mainostaan omaa *Corpus hermeticum* -käännöstään.



nuskeinoksi sielunmurheeseen<sup>386</sup>, kolmannessa kirjassa taas käsitellään kahteenkin otteeseen *Asclepiuksen* kuuluisaa patsaiden animointiin liittyvää kohtaa<sup>387</sup>. Trismegistos kuvataan siellä hyväksi maagiksi ja papiksi, joka on omalla taidollaan saanut hyväntahtoisia henkiolentoja laskeutumaan patsaisiin ihmisten hyödyksi. Tämän suhteen häntä verrataan kreikkalaisen mytologiaan valontuojaan Prometheukseen, joka ”samaa tapaan kaappasi elämää ja taivaallista valoa saviseen keksintöön”.<sup>388</sup> Itse Ficino suhtautuu ainakin näennäisesti varovaisen torjuvasti patsaiden animointiin, mutta katsoo tarkoituksen pyhittäneen keinot Trismegistoksen tapauksessa: egyptiläiset papit joutuivat kutsumaan henkiä patsaisiin, koska he eivät saaneet muutoin kansaa vakuuttumaan henkiolentojen ja jumalien olemassaolosta.<sup>389</sup> Teoksen viimeisen kirjan lopussa Ficino kertoo vielä Hermeen kaltaisen maagin ja papin hallitsevan luonnosta lähtöisin olevia voimia, joiden avulla hän voi hyödyntää materiassa olevia muotoja toimimalla ”oikealla tavalla ja oikeaan aikaan”.<sup>390</sup> Kyseessä on ilmiselvää viittaus teoksessa kuvattuun luonnomaagiaan.

*De vitasta* löytyvät viittaukset Hermekseen eivät sisällä ihmisen keskeiseen asemaan liittyviä, hermeettiseen traditioon pohjautuvia ajatuskulkuja samalla tavoin kuin *Theologia Platonica* (poislukien viittaus luonnon hallintaan magian avulla). Trismegistoksen nimi nousee esiin lähinnä patsaiden animointia käsiteltäessä, mutta samalla Ficino tulee paljastaneeksi positiivisena ja kunnioittavana säilyneen suhtautumisensa tätä kohtaan. *De vitan* Trismegistos on ennen kaikkea oikealla tavalla toimineen viisaan pappismaagin prototyyppi, hyvä esikuva jonka toimia voi seurata. Rinnastus Prometheukseen tuo hänen hahmolleen lisää kristinuskon ulkopuolista klassista arvokkuutta, ja lopun lyhyestä viittauksesta luonnon hallintaan<sup>391</sup> voimme myös päätellä Ficinon vielä vanhoilla päivilläänkin yhdistäneen hermeettisen ajattelun ihmisen kykyyn kontrolloida muuta universumia, mikä todistaa vahvasta hermeettisestä vaikutuksesta myös Ficinon myöhäistuotannossa.

Seuraavaksi lähdemme erittelemään ja tutkimaan niitä Ficinolla ilmeneviä teemoja, jotka liittyvät ihmisen keskeiseen asemaan universumista ja joiden taustalta on löydettävissä hermeettinen esikuva tai vastine.

---

<sup>386</sup> *De vita* 1, 10.

<sup>387</sup> *De vita* 3, 13; 3, 26.

<sup>388</sup> *De vita* 3, 13.

<sup>389</sup> *De vita* 3, 26.

<sup>390</sup> *De vita* 3, 26.

<sup>391</sup> Ajatusta luonnon hallinnasta magian keinoin käsitellään tarkemmin omassa kappaleessaan.

## 8.2 Ficinon ihmiskeskeiseen ajatteluun sisältyvät teemat

Ficinon ihmiskeskeinen ajattelu kulminoituu *Theologia Platonican* 13. ja 14. kirjaan, etenkin 13. kirjan kolmannen alaluvun kappaleisiin 1-4, joihin lähes kaikki Ficinosta kirjoittaneet tutkijat ovat enemmän tai vähemmän viitanneet. Tämä kuuluisia ote on syytä esittää aluksi kokonaisuudessaan:

”Muut eläimet elävät ilman taitoa [*ars*] tai niillä on yksi ainoa taito ... Ihmiset sitä vastoin ovat lukemattomien taitojen keksijöitä, ja niitä he jahtaavat ajatuksillaan. On selvää että yksittäiset ihmiset harjoittavat monia taitoja, ja että he kehittyvät ja tulevat kyvykkäämmiksi päivittäisen harjoittelun tuloksena. Ihmeellisintä on että ihmisen taidot tekevät itse sen saman minkä itse luontokin tekee: aivan kuin me emme olisi luonnon palvelijoita vaan kilpailijoita. ... Niinpä ihminen imitoi jumalaisen luonnon kaikkia töitä ja täydellistää kaikkia alemman luonnon töitä korjaten ja parannellen niitä.<sup>392</sup>

Ihmisen voima [*vis*] on hyvin paljon jumalaisen luonnon kaltainen, koska ihminen hallitsee itseään itsensä kautta, i.e. omien neuvojensa ja taitojensa avulla. Aineellisen luonnon häntä rajoittamatta hän jäljittelee ylemmän luonnon yksittäisiä töitä. Hän tarvitsee alemman luonnon apua paljon vähemmän kuin eläimet, siinä määrin kuin hänelle on suotu vähemmän keinoja suojata ruumistaan kuin luontokappaleille; ja hän on käyttänyt omia voimavarojaan kasvattaakseen ruokansa ja tehdäkseen vaatteensa, peitteensä, asumuksensa, kalusteensa ja aseensa. Koska hän näin elättää itsensä omalla kyvyllään [*faculty*], elättää hän itsensä ylenpalttisemmin kuin itse luonto elättää eläimet. Tämä on mittaamattomien nautintojen moninaisuuden lähde, nautintojen, jotka ilahduttavat ruumiin viittä aistia ja jotka meidän oma kekseliäisyytemme [*ingenius*] meille tuottaa. Luonnon tiukat rajoitukset kahlitsevat eläimiä. Meidän rationaalinen sielumme [*animus*] ei katso vain ruumiin tarpeiden puoleen (kuten eläimetkin on alistettu luonnon hallintaan), vaan se huolehtii myös aistien erilaisesta ilahduttamisesta ikään kuin mielikuvituksen ravintona. Eikä rationaalinen sielu vain mielistele mielikuvitusta monenlaisin imarteluin, vaan se puhuu sen ympäri päivittäin erilaisin huvituksin ikään kuin leikillään. Mutta samalla kogitatiivinen järki [*ratio cogitatrix*] toimii myös vakavasti, ja halukkaana levittämään aikaansaannoksiaan se leimuaa ulospäin. Se ilmaisee kaikille kyvykkyytensä [*ingenius*] villan ja silkin erilaisissa koostumuksissa sekä maalauksissa, veistoksissa ja rakennuksissa. Näitä koostaessaan se ei useinkaan kiinnostu kehon mukavuuksista tai aistien ilahduttamisesta, sillä toisinaan se sietää vapaaehtoisesti epämukavuutta ja murhetta niiden taholta. Mieluumminkin se huolehtii kaunopuheisuutensa täydestä ilmaisemisesta ja kykyjensä [*virtutis*] vahvistamisesta.<sup>393</sup>

Näistä taidolla luoduista asioista [*artificium*] voimme havaita kuinka ihminen käsittelee kaikkia maailman materiaaleja kaikkialla ikään kuin ne kaikki olisivat hänen alaisiaan. Hän käyttää [*tractat*] elementtejä, kiviä, metalleja, kasveja ja eläimiä muovailen niitä moniin muotoihin [*formas*] ja hahmoin [*figuras*], mitä eläimet eivät koskaan tee. Eikä hän tyydy vain yhteen ainoaan elementtiin tai johonkin tiettyyn niistä kuten eläimet, vaan käyttää [*utitur*] kaikkia aivan kuin olisi kaiken herra [*dominus*]. Hän polkee maata, kyntää vettä, kohoaa ilman mitä korkeimmilla torneilla – jätän tässä huomiotta Daidaloksen ja Ikaroksen siivet. Hän sytyttää tulen, josta vain hän nauttii perheensä kotiliedellä. Oikeutetusti vain taivaallinen olento nauttii taivaallisesta elementistä [= tuli]. Taivaallisella kyvyllä [*virtute*] hän kohoaa taivaaseen ja mittaa sen; yli-taivaallisen mielen avulla hän nousee taivaan yläpuolelle. Ihminen ei vain käytä elementtejä, vaan myös kaunistaa [*ornat*] niitä, mitä eläimet eivät tee. Kuinka ihmeellinen onkaan kulttuuri läpi koko maan piirin! Kuinka suurenmoinen onkaan talojen ja kaupunkien rakenne! Kuinka taiturimaisia [*artificiosa*] hänen kastelujärjestelmänsä! Hän joka asuttaa kaikkia elementtejä ja viljelee niitä kaikkia suorittaa Jumalan tehtävää, eikä hän maan päällä ollessaan ole loitolla eetteristä [=taivaasta]. Eikä hän käytä vain elementtejä, vaan myös kaikkia elementeissä asuvia eläimiä

<sup>392</sup> *Th. Pl.* 13, 3, 1.

<sup>393</sup> *Th. Pl.* 13, 3, 2.

– maaeläimiä, vesieläimiä ja lentäviä eläimiä – omaksi ravinnokseen, mukavuudekseen ja mielihyväkseen. Hän käyttää myös yläpuolisiaan ja taivaallisia olentoja koulutukseensa ja magian ihmeisiin. Eikä hän vain käytä eläimiä, vaan myös hallitsee niitä. ... Ihminen komentaa eläimiä julmuudella mutta myös hallitsee, kasvattaa ja opettaa niitä. Universaali kaitseminen [*providentia*] kuuluu Jumalalle joka on kaiken universaali syy. Niinpä ihminen joka universaalisti elättää kaikkia elollisia ja elottomia olentoja, on eräänlainen jumala [*quidam deus*]. Hän on epäilyksettä eläinten jumala, sillä hän käyttää ja hallitsee kaikkia ja kouluttaa useita niistä. Hän on myös ilmiselvästi elementtien jumala sillä hän asuttaa ja viljelee kaikkia; ja hän on myös kaikkien materiaalien jumala koska hän käsittelee, muuttaa ja muovaa niitä kaikkia. Hän, joka hallitsee ruumista niin monilla ja niin tärkeillä tavoilla ja suorittaa kuolemattoman Jumalan tehtävää, on epäilyksettä itsekkin kuolematon.<sup>394</sup>

Vaikka nämä taidot muovaavat maailman materiaa ja hallitsevat eläimiä ja imitoivat näin ollen Jumalaa luonnon seppänä [*artifex*], ovat ne kuitenkin alempia kuin ne taidot, jotka imitoiden jumalallista valtakuntaa ottavat tehtäväkseen ihmisistä huolehtimisen. Yksittäiset eläimet pystyvät tuskin huolehtimaan itsestään ja jälkeläisistään. Mutta yksin ihminen saavuttaa sellaisen täydellisyyden, että hän ensin antaa määräyksiä itselleen, mitä yksikään eläimistä ei tee, ja hallitsee siten perhettään, valtiota ja kansoja ja määrää koko maailmaa. Ja kuin hallitsemaan syntyneenä hän ei siedä minkäänlaista orjuutta. Sen lisäksi hän alistuu kuoleman yleisen hyvän vuoksi, mitä eläimet eivät koskaan tee, sikäli kun hän ylenkatsoo katoavia hyödykkeitä ja luottaa ikuisen ja yleisen hyvän vankkumattomuuteen...<sup>395</sup>

Tässä otteessa tulevat esiin lähes kaikki Ficinon ihmiskeskeiseen ajatteluun liittyvät teemat. Vaikka ne limittyvät toisiinsa Ficinon filosofian kokonaisrakennelmassa, ja täysin itsenäisten teemojen tarkka erittely olisi käytännössä mahdotonta, voidaan käyttökelpoisia päälinjauksia silti tehdä. Ficino puhuu useaan otteeseen mm. ihmisen tai (ihmis)sielun erilaisista kyvyistä ja voimista: aineellinen maailma ei rajoita ihmistä, joka kykenee hallitsemaan hierarkkisesti itsensä alapuolista maailmaa. Ihmissielu pystyy tekemään intellektuaalisia matkoja kaikkialle ja tutkimaan universumin rajoja ("Taivaallisella kyvyllä [*virtute*] hän kohoaa taivaaseen ja mittaa sen; ylitaivaallisen mielen avulla hän nousee taivaan yläpuolelle"). Ihminen on myös monin tavoin Jumalan kaltainen ja on jumalan asemassa suhteessa eläimiin ja kuolleeseen luontoon: Ficinon sanoin ihminen on suorastaan syntynyt hallitsemaan. Taitojaan hyödyntäen ihminen imitoi toisaalta Jumalan luomistyötä, toisaalta käyttää ja hallitsee maailmaa muovamalla sitä taitoihin kuuluvien periaatteiden mukaisesti. Nämä aiheet voidaan jakaa karkeasti kolmeen pääkategoriaan:

- 1) Ihmissielun potentia: sielun kyvyt, sielun liike ja taivaiden mittaaminen.
  - Sielu pyrkii elämään kaikessa ja kaikkialla.
  - Mielen ja sielu toimintasäde on rajaton.

<sup>394</sup> *Th. Pl.* 13, 3, 3.

<sup>395</sup> *Th. Pl.* 13, 3, 4.

- Ihmissielu kykenee mitoittamaan universumin ulottuvuudet ja ylittämään sen rajat.

2) Jumalan imitointi; Ihminen on Jumalan kaltainen, Jumalan kuva, jumala maan päällä ja jumala eläimille

- Ihminen imitoi Jumalan luomistyötä.
- Ihmissielu imitoi Jumalaa taitojen käytössä ja hallitsemisessa.
- Ihminen on elementtien, materian ja eläinten jumala.

3) Ihminen hallitsee, käyttää ja muovaa taitojensa ja tietojensa kautta materiaa, elementtejä ja eläimiä

- Ihminen käyttää taitojaan, *artes*, ja tietojaan muokatakseen materiaalista maailmaa.
- Myös magia on *ars* jonka kautta ihminen voi hallita maailmaa.

Kutakin teemaa käsitellään tarkemmin omassa alaluvussaan. Samalla teemoja taustoja valaistaan enemmän ja niitä laajennetaan Ficinon muita tekstikohtia hyödyntäen. Ajatussisällöllisesti teemat ovat osin päällekkäisiä, mutta Ficino käsittelee niitä eri kohdissa ja erilaista retorista arsenaalia käyttäen, mikä mahdollistaa hedelmällisen tekstianalyysin Ficinon ja hermeettisten kirjoitusten välillä.

Seuraavissa alaluvuissa kutakin teemaa käsitellään yksitellen vertaillen Ficinon tekstiä vastaavankaltaisiin kohtiin *Corpus Hermeticumissa* ja *Asclepiuksessa*. Analyysi on osittain ajatussisältöön liittyvää kvalitatiivista tutkimusta jossa eri teoksissa esitettyjen argumenttien väliltä etsitään selviä analogioita. Painotan sanaa selvä, sillä pelkkää ”jollain tapaa samankaltaiselta vaikuttamista” en hyväksy todisteeksi, vaikka todennäköisyyksillä voikin harrastaa mielenkiintoista spekulatiota. Toisaalta analyysini on kielellistä, jossa Ficinon ja hermeettisten tekstien väliltä etsitään esimerkiksi sanastollisia yhtäläisyyksiä.

### 8.3 Ihmissielun potentia: sielun kyvyt, sielun liike ja taivaiden mittaaminen

Ihmissielun erilaisista kyvyistä Ficino kertoo tarkemmin muissa tekstikohdissa kuin käsittelemässämme *Theologian* oteesta (13, 3, 1-4). Yksi keskeisin kuvaus on klassinen sielun ylystyys, joka lienee tunnetuin ja eniten siteerattu kaikista Ficinon teksteistä:

”... Ja koska se [sielu/ihmissielu] kontrolloi ruumiita samalla tarttuen samalla jumalaisiin asioihin, on se ruumiiden hallitsija, ei kumppani. Tämä on luonnon suurin ihme. Muut olennot Jumalan alapuolella ovat itsessään jotain yksittäistä, mutta tämä on kaikki yhdellä kertaa. Se sisältää niiden jumalaisten asioiden kuvat joista se itse on riippuvainen, ja nämä kuvat muodostavat rationaaliset periaatteet ja mallit alemmille olennoille, jotka sielu tavallaan itse tuottaa. Ja koska se on kaiken keskellä, on sillä kaikkien voimat. Jos näin on, kulkee se kaiken läpi. Ja koska se on kaiken todellinen side universumissa, ei se yhden läpi kulkiessaan hylkää toista, vaan se muuntuu yksittäisiksi olennoiksi säilyttäen aina kokonaisuuden itsessään. Sitä voi oikeutetusti kutsua luonnon keskipisteeksi, universumin keskuksiksi, maailman ketjuksi, kaiken olevaisen kasvopiirteiksi ja maailman solmuksi ja siteeksi.”<sup>396</sup>

Tässä kuvauksessa ihmissielu hallitsee aineellista maailmaa ja myös sisältää platonisiin ideoihin pohjautuvat ”rationaaliset periaatteet” (*rationes*) joiden kautta aineellisen maailman muodot rakentuvat. Mutta ennen kaikkea sielu on maailman keskipiste, omistaa kaikkien olioiden voimat ja on kyvykäs liikkumaan kaikkialla. Toisaalla Ficino huomauttaa, että sielulle on suotu arvokkuus (*diginitas*) ja ymmärtämisen kyky<sup>397</sup>; lisäksi sielu hallitsee kaikkia taitoja (*artes*)<sup>398</sup>. Ficino liittyy myös ihmisen mieleen samankaltaisia attribuutteja, joita liittyvät yhtä lailla ihmisen korostamiseen. Mieli esimerkiksi ”voi ajatella kaikenlaisia asioita joita se ei ole nähnyt tai joita ei ole olemassakaan”<sup>399</sup> Myös mielen voima on rajoittamaton (*infinitus*); se voi liikkua missä tahansa ja tarttua mihin tahansa<sup>400</sup>. Näistä sielun yleisistä kyvyistä, mm. ymmärtämisen kyvystä, taidoista ja sielun jumalaisuudesta löytyy useita mainintoja hermeetisestä kirjallisuudesta. Tässä muutamia esimerkkejä:

”he [jumalat] loivat jokaisen lihaan syntyneen sielun mietiskelemään taivaita, taivaisten jumalten ratoja, jumalan ja työteliään luonnon töitä; tutkimaan hyviä asioita; tuntemaan jumalaiset voimat; tuntemaan kauniin ja ruman nopeat vaihtelut; ja paljastamaan hyvien asioiden kanssa kyvykkäästi työskentelemisen kaikki merkitykset.”<sup>401</sup>

”Tietyissä mielessä ihmissielu on demoninen ja jumalallinen. Sellainen sielu tulee kokonaan mieleksi vapauduttuaan ruumiista.”<sup>402</sup>

<sup>396</sup> *Th. Pl.* 3, 2, 6.

<sup>397</sup> *Th. Pl.* 8, 16, 10.

<sup>398</sup> *Th. Pl.* 13, 2, 17.

<sup>399</sup> *Th. Pl.* 8, 16, 4.

<sup>400</sup> *Th. Pl.* 8, 16, 9-10.

<sup>401</sup> *CH.* 3, 3.

<sup>402</sup> *CH.* 10, 19.

”Havaittuasi ettei mikään ole sinulle mahdotonta kuvittele itsesi kuolemattomaksi ja kyvykkääksi ymmärtämään kaikki, kaikki taidot, kaikki oppineisuus, kaikkien elollisten olioiden luonnot.”<sup>403</sup>

”Ihmislajin muoto on monimuotoinen ja vaihteleva. Sillä on paljon konjunktioita muiden muotojen kanssa. Se joka on liittynyt jumaliin miltei saavuttaa jumalallisuuden. Se joka yhtyy demonihin saavuttaa niiden olosuhteet.”<sup>404</sup>

Myös ihmisen sijoittumisesta universumin keskipaikalle löytyy yksi maininta *Asclepiuksesta*:

”Hänet on laitettu onnelliselle keskipaikalle ...”<sup>405</sup>

Näissä katkelmissa nousevat esiin selvästi samanlaiset ideaalit, joita Ficinokin käytti sielun voimia kuvatessaan. Ficinon filosofian hermeettisistä juurista löytyy kuitenkin myös konkreettisempia todisteita. Edellisessä viitteessä Ficino kuvaili kuinka (ihmis)sielu on kaiken keskellä ja kykenee kulkemaan kaikkien (olioiden) läpi. Muutamassa muussa kohdassa hän laajentaa näkemystään liittämällä ajatuksen ”kaikkiolla olemisesta” ja ”kaikkien elämän elämisestä” suoraan ja kiinteästi ”egyptiläisiin” tai Hermes Trismegistoksen nimeen:

”Kun ihmisen sielu on kokonaan irronnut ruumiista voi se täyttää kaikki paikat ja ajat, kuten egyptiläiset sanovat.”<sup>406</sup>

”... ihmislaji pyrkii tulemaan kaikeksi, sillä se viettää<sup>407</sup> kaikkien elämää. Tästä ihastuneena Hermes Trismegistos sanoi: ”Ihminen on suuri ihme, olento jota tule kunnioittaa ja ihailla; hän tuntee demonien lajin ollen itse heidän sukuaan, ja muuttuu jumalaksi aivan kuin itse olisi jumala.”<sup>408</sup>

”Jumala on aina ja kaikkiolla. Mutta niin ihminenkin haluaa olla kaikkiolla. Hän käyttää neljää elementtiä kuten olen sanonut. Hän mittaa maan ja taivaan ja tutkii Tartaroksen salaiset syvyudet. Hänestä taivas ei näytä liian korkealta, Trismegistoksen sanoja käyttäkseni, eikä maan keskipiste syvältä. Ajan ja paikan etäisyydet eivät estä häntä liikkumasta kaiken olevaisen läpi missä tahansa ajassa tai paikassa. ...”<sup>409</sup>

Ensimmäisen otteen ”egyptiläiset” (*Aegyptii*) viittaa tässä, kuten muissakin yhteyksissä, nimenomaan Trismegistokseen.<sup>410</sup> Toinen ote seuraa kohtaa, jossa Ficino on ensin selittänyt

<sup>403</sup> CH. 11, 10.

<sup>404</sup> Ascl. 5.

<sup>405</sup> Ascl. 6.

<sup>406</sup> Th. Pl. 13, 2, 8.

<sup>407</sup> ”viettää”, *agat*. Verbi sisältää myös merkitykset ”ohjata”, ”yllyttää”, ”kehittää”, ”synnyttää”, ”toimittaa”, jotka kävisivät lauseyhteyteen. Allenin ja Wardenin käännöksessä ”as a genus it lives the lives of all”. Ficino 2004, 243.

<sup>408</sup> Th. Pl. 14, 3, 2.

<sup>409</sup> Th. Pl. 14, 5, 1.

<sup>410</sup> Huomautettakoon myös että kaikille näille viitteille ovat Allen ja Hankins löytäneet vastaavat kohdat *Corpus hermeticumista* ja *Asclepiuksesta*. He ovat kuitenkin etsineet viittaukset vain niissä tapauksissa joissa Ficino viittaa Trismegistokseen nimeltä. Muissa tapauksissa sen kummemmin he kuin muutkaan tutkijat (osterhusia

kuinka ihminen kokee sekä kasvien, eläinten, ihmisten, ”heerosten”, demonien, enkelien ja jopa Jumalan elämän. Siinä Ficinon lainaus poikkeaa jonkin verran *Asclepiuksen* alkuperäis-tekstistä:

”ihminen on suuri ihme, elollinen olio jota pitää palvoa ja kunnioittaa. Hän muuttaa luontonsa jumalalliseksi ikään kuin hän itse olisi jumala; hän tietää demonien lajit koska hän tiedostaa alkuperänsä olleen niiden keskuudessa.”<sup>411</sup>

Kohdan jatkuessa tekstin sävy muuttuu pessimistiseksi: ihminen hallitsee maallista osaansa ja vain jumalallinen puoli on hänessä arvokasta. Ficino näyttääkin lainanneen ilmeisen tarkoitushakuisesti vain positivistista kohtaa: hän tarttuu innokkaasti *Hermetican* optimistisen *gnosikseen* rajaten tarkasti pessimistisen pois silloin kun se ei sovi hänen tarkoituseriinsä.

Jälkimmäisin Ficinon Hermes-viittauksista perustuneen mm. seuraavaan *Corpuksen* kohtaan 10, 25<sup>412</sup>, jossa toistuvat teemat ihmisen kyvystä olla kaikkialla. Myös 11. kirjassa on kohta, jossa jumalan tuntemiseen pyrkiviä ohjeistetaan olemaan ”yhtä aikaa kaikkialla: maalla, meressä, taivaassa”<sup>413</sup>. Teema nousee esiin vielä kerran myös *Asclepiuksessa*, missä todetaan kaiken olevan sallittua ihmiselle, joka on ”kaikki ja kaikkialla”<sup>414</sup>. Näiden selvien yhteyksien ja etenkin Ficinon omien suorien viittauksien vuoksi pidän Ficinon sielulle asettamien kykyjen ja hermeettisen ajattelun yhteyksiä erittäin todennäköisenä. Sama pätee ihmisen kykyyn elää kaikkien elämää ja ”olla kaikkialla”. Viimeisin teema liittyy sielun rajoittamattomaan liikkumiskykyyn, jota käsittelem seuraavaksi.

Ficino kuvailee useissa kohdissa ihmissielun kykyä liikkua kaikkialla rajattomasti. Ficinon mukaan mm. ”mikään ei pysäytä tai rajoita hänen [ihmisen] katsettaan, eivätkä mitkään rajat riitä hänelle: hän pyrkii hallitsemaan kaikkialla ja olemaan kaikkialla ylistetty; Hän yrittää Jumalan lailla olla kaikkialla.”<sup>415</sup> Ja toisaalla hän mainitsi, Trismegistokseen viittaten, ruumiista irronneen sielun voivan ”täyttää kaikki paikat ja ajat, kuten egyptiläiset sanovat”.<sup>416</sup> Sielun rajattomaan liikkeeseen liittyviä kohtia löytyy myös *Corpuksesta* lukuisia, kuten siteerattu

---

lukuun ottamatta) eivät ole nähneet yhteyksiä hermeettisiin teksteihin Ficinon suorina esikuvina tai malleina. Lisäksi heidän tarjoamansa viite kohtaan *Th. Pl.* 14, 5, 1 on virheellinen, kuten myöhemmin osoitetaan.

<sup>411</sup> *Ascl.* 6.

<sup>412</sup> Kohtaa käsitellään tarkemmin tuonnempana.

<sup>413</sup> *CH.* 11, 19. Kohdan mukaan jumalan tunteminen edellyttää kaikkien maailman olomuotojen ja paikkojen tuntemista yhdellä kertaa. Kyseessä mysteereihin liittyvä visio jumaluuteen yhtymisestä.

<sup>414</sup> *Ascl.* 6.

<sup>415</sup> *Th. Pl.* 14, 5, 1.

<sup>416</sup> *Th. Pl.* 13, 2, 8.

maininta ihmisen suunnattomasta toimintasäteestä<sup>417</sup>. Mielenkiintoisin on kuitenkin sielun intellektuaalista liikkumiskykyä kuvaava katkelma, joka muistuttaa sekä sisällöltään ja hengeltään paljon niitä Ficinon kohtia, joissa hän ihmissielua ylistää:

”Käske sielusi matkata Intiaan ja se on siellä nopeammin kuin käskysi. Käske sen ylittää meri ja taas se on siellä nopeasti, ei kulkemalla paikasta toiseen vaan jo olemalla siellä. Käske sen vaikka lentää taivaaseen, niin siltä ei siipiä puutu. Mikään ei estä tai vaikeuta sen kulkua, ei auringon tuli, ei eetteri, ei pyörre eivätkä muiden tähtien ruumiit. Halkaisten ne kaikki se lentää äärimmäiseen ruumiiseen saakka. Jos tahdot kulkea halki universumin ja katsoa sen ulkopuolisia asioita (jos kosmoksen ulkopuolella on mitään) niin sekini on vallassasi.”<sup>418</sup>

Paitsi suurten linjojen kohdalla, paljastaa Ficino läheisen suhteensa myös pienissä yksityiskohdissa, joista löytyy hämmästyttävää samankaltaisuutta. Monet samanlaiset ohimennen lausutut ajatukset, ilmaukset tai sanamuodot toistuvat hätkähdyttävällä tavalla sekä Ficinon teksteissä että Trismegistoksen nimiin luetuissa teoksissa. Tiedämme Ficinon lukeneen *Corpus hermeticum* ja *Asclepiuksen* erittäin tarkasti, joten tietoiset lainaukset tai tahattomat muistumat niiden sivuilta ovat erittäin mahdollisia. Eräs tällainen detaljien samankaltaisuus liittyy juuri sielun liikkumiskykyyn. Kuvaillessaan ihmisen kykyä hallita elementtejä ja liikkua niissä kaikissa Ficino kirjoitti ihmisestä: ”eikä hän maan päällä ollessaan ole loitolla eetteristä (= taivaista)”<sup>419</sup>. *Corpus hermeticum* toistaa täsmälleen saman ajatuksen ihmisestä: ”hän tulee olemaan korkeudessa silti jättämättä maata”<sup>420</sup>. Tämentyypiseen yksityiskohtien samankaltaisuuteen törmäämme vielä uudestaan tekstien vertailun yhteydessä. Mutta palatkaamme nyt yleisempiin teemoihin.

Sitaateissa olemme jo kohdanneet ajatukseen ihmisen kyvystä ”mitata taivaat” ja maailman syvyydet. Samassa yhteydessä mainitaan usein ihmisen voivan paitsi kartoittaa universumin rajat, myös katsoa ”taivaiden taakse”, mikä tarkoittaa korkean ja transsendentin universumin perusteita tai jumalallisia totuuksia koskevan tiedon saavuttamista. Tämä positiivinen kuva ihmisen tiedon mahdollisuuksista näyttää kiehtoneen Ficinoa erityisen paljon. Ajatuksen juuret esiintyvät jo *Corpuksen* 1. kirjassa, joka sisältää myyttisen kertomuksen maailman luomisesta. Yatesia mukaillen tämä ”egyptiläisen genesiksen” ihminen luotiin jumalan kuvaksi ja jumalan kaltaiseksi, joten hän sai sekä luomiskyvyn että voiman nousta taivaisiin. Ihminen otettiin jumalolentojen joukkoon, ja miltei välittömästi hänessä heräsi halua ”murtautua [tai-

<sup>417</sup> CH. 10, 25.

<sup>418</sup> CH. 11, 19.

<sup>419</sup> Th. Pl. 13, 3, 3.

<sup>420</sup> CH. 10, 25.



vaan] piirien läpi nähdäkseen tulen yläpuolella vaikuttavat voimat”.<sup>421</sup> Luomismyytin ihminen myös nousee taivaiden läpi ja tutkailee ihastellen niiden piirteitä. Hän saapuu taivaan ylimpään eli kahdeksanteen piiriin<sup>422</sup>, missä hänet otetaan jumalten joukkoon ja hän saa ylhäältä kuulemansa laulun muodossa tietoa myös kahdeksannen piirin takaisista voimista.<sup>423</sup>

*Corpuksen* muista kirjoista ja *Asclepiuksesta* löytyy kohtia, jossa universumin tutkiminen kuvaillaan selkeämmin ja itsetarkoituksellisemmin. Nämä kohdat ovat hengeltään selvästi erilaisia kuin ensimmäisen kirjan kosmologinen luomismyytti, ja niissä viitataan puhtaammin ihmisen reaalisiksi nähtyihin mahdollisuuksiin. Ne Trismegistoksen nimiin luetut tekstit, jotka vaikuttavat olleen Ficinon suorina esikuvina, sanovat seuraavaa:

”Mikään taivaan jumalista ei näet laskeudu maan päälle jättäen taivaallisia asuinsijojaan, mutta ihminen nousee taivaaseen, ottaa sen mitat ja saavuttaa tiedon mitä on sen korkeuksissa ja syvänteissä, ymmärtää kaiken tarkasti ja hän tulee olemaan korkeudessa silti jättämättä maata: hänen toimintasäteensä on niin suunnaton.”<sup>424</sup>

”Mikään ei estä tai vaikeuta sen kulkua, ei auringon tuli, ei eetteri, ei pyörre eivätkä muiden tähtien ruumiit. Halkaisten ne kaikki se lentää äärimmäiseen ruumiiseen saakka. Jos tahdot kulkea halki universumin ja katsoa sen ulkopuolisia asioita (jos kosmoksen ulkopuolella on mitään) niin sekin on vallassasi.”<sup>425</sup>

”... mielensä terävyydellä hän laskeutuu meren syvyyksiin. Kaikki on hänelle sallittua. Taivas ei näytä hänestä liian korkealta, sillä hän mittaa sen nerokkaalla ajattelullaan aivan kuin se olisi lähettyvillä. Sumuinen ilma ei hämää hänen ajatteluaan; paksu ilma ei jarruta hänen työtään; hirtittävän syvä vesi ei estä hänen korkeaa katsantoaan. Hän on kaikki ja hän on kaikkialla.”<sup>426</sup>

Ajatukset toistuvat Ficinolla samankaltaisissa muodoissa. Myös lainaus *Theologian* kohdasta 14, 5, 1, jonka osia on jo aiemmin siteerattu, on tarpeen esittää vielä kokonaisuudessaan:

Taivaallisella kyvyllä hän kohoaa taivaaseen ja mittaa sen; ylitaivaallisen mielen avulla hän nousee taivaan yläpuolelle.<sup>427</sup>

”Jumala on aina ja kaikkialla. Mutta niin ihminenkin haluaa olla kaikkialla. Hän käyttää neljää elementtiä kuten olen sanonut. Hän mittaa maan ja taivaan ja tutkii Tartaroksen salaiset syvyydet. Hänestä taivas ei näytä liian korkealta, Trismegistoksen sanoja käyttäkseni, eikä maan keskipiste syvältä. Ajan ja paikan etäisyydet eivät estä häntä liikkumasta kaiken olevaisen läpi missä tahansa ajassa tai paikassa. Mikään ei pysäytä tai rajoita hänen katsettaan, eivät mitkä rajat

<sup>421</sup> CH. 1, 13.

<sup>422</sup> Antiikin yleisen kosmologisen näkemyksen mukaan taivaan kahdeksas ja uloin piiri oli kiintotähtien taivas. Joidenkin arvioiden mukaan sen takana ei ollut mitään, kun taas ne, jotka pitivät jumalia maailman ulkopuolisina voimina, katsoivat niiden sijaitsevat juuri ”taivaiden takana”.

<sup>423</sup> CH. 1, 14; 1, 26.

<sup>424</sup> CH. 10, 25.

<sup>425</sup> CH. 11, 19.

<sup>426</sup> Ascl. 6.

<sup>427</sup> Th. Pl. 13, 3, 3.

ole hänelle kylliksi. Hän pyrkii hallitsemaan kaikkialla ja olemaan kaikkialla ylistetty. Ja Jumalan tapaan hän yrittää olla kaikkialla.”<sup>428</sup>

Näissä kohdissa Ficino toistaa selkeästi seuraavat hermeettiset teemat: ihminen tutkii ja mittaa sekä maailman syvyydet että taivaan korkeudet ja kykenee myös ylittämään taivaan rajat. Mitkään rajoitukset ja esteet eivät pitele ihmistä, joka Jumalan lailla pyrkii olemaan ”aina ja kaikkialla”. Ficinin riippuvuus hermeettisistä esikuvista ilmenee vielä selvemmin jos alkukielisiä tekstejä vertaillaan rinnakkain. Ajatusten todennäköisin alkulähde on *Asclepiuksen* 6. kirja, johon Ficino tutustui nuoruudessaan ennen *Corpuksen* saapumista Firenzeen. Siellä taivaiden mittaus ilmaistaan näin:

”*acumine mentis maris profunda descendit. Omnia illi licet. Non caelum videtur altissimum; quasi e proximo enim animi sagacitate metitur.*”<sup>429</sup>

*Corpuksen* käännöksessä Ficino taas käyttää termejä ”*homo aut ascendit in coelum, illud ... metitur*”<sup>430</sup> (ihminen nousee taivaaseen ja mittaa sen), ja kuvailee aihetta omassa *Theologia Platonica*saan lähes identtisin sanoin ”*ascendit caelum atque metitur*”<sup>431</sup> (hän nousee taivaaseen ja mittaa sen), sekä toisaalla ”*Terram metitur et caelum*”<sup>432</sup> (Hän mittaa maan ja taivaan). Ficino ensinnäkin käyttää *Asclepiuksessa* esiintyvää, mittaamista merkitsevää verbi-muotoa *metitur* myös omassa *Coprus*-käännöksessään ja toistaa termin kahdesti *Theologia Platonica*ssa samassa asiayhteydessä. Muita ilmaisuja taivaan mittaamisesta hän ei käytä, joten yhteys hermeettisiin teksteihin vaikuttaa hyvin todennäköiseltä. Toisekseen myös taivaaseen nousemisesta käännöksessä käyttämänsä sanat ”*ascendit in coelum*” hän toistaa lähes samanlaisina omassa pääteoksessaan. Jälkimmäisessä kahdesta siteeratusta *Theologian* kappaaleesta hän viittaa suoraan myös Hermes Trismegistokseen:

”*Non illi caelum videtur altissimum, ut Mercurii verbis utar, non centrum terrae profundum.*”<sup>433</sup>

Myös tämän esikuvana on ollut selvästi *Asclepiuksen* 6. kirja (ks. yllä), jossa esiintyi miltei täsmälleen sama lause ”*non caelum videtur altissimum*” (eikä taivas näytä (hänestä) äärettö-

<sup>428</sup> *Th. Pl.* 14, 5, 1.

<sup>429</sup> *Ascl.* 6. ”... mielensä terävyydellä hän laskeutuu meren syvyyksiin. Kaikki on hänelle sallittua. Taivas ei näytä hänestä liian korkealta, sillä hän mittaa sen nerokkaalla ajattelullaan aivan kuin se olisi lähettyvillä”

<sup>430</sup> *Op. Om.* 1849. *CH.* 10, 25.

<sup>431</sup> *Th. Pl.* 13, 3, 3.

<sup>432</sup> *Th. Pl.* 14, 5, 1.

<sup>433</sup> *Th. Pl.* 14, 5, 1. ”Hänestä taivas ei näytä liian korkealta, Trismegistoksen sanoja käyttäkseni, eikä maan keskipiste syvältä.”

män korkealta). Allenin mukaan<sup>434</sup> Ficino viittaisi *Corpuksen* kohtaan 10, 25 (ks. yllä), jossa toki esiintyy samankaltainen ajatus, mutta eri sanamuodossa (*homo aut ascendit in coelum, illud ... metitur*). Yhteys *Asclepiukseen* mainintaan taivaan äärettömästä korkeudesta on kuitenkin selkeämpi, etenkin kun Ficinolta löytyy sen sanatarkka vastine (*non caelum videtur altissimum*), joten tässä kohtaa Allen erehtyy viittauksessaan.

Noustuaan taivaiseen ja mitattuaan sen ulottuvuudet sekä hermeettinen että ficinolainen ihminen voi ylittää vielä taivaankin rajan: jo *Corpuksen* 1. kirjan luomismyytissä ylimpään sfäärin kohonnut ihmis-demoni sai tietoa taivaan takaisista asioista, ja myöhemmin kuvaillaan, kuinka myös universumin ulkopuolisten asioiden tutkailu on ihmiselle mahdollista.<sup>435</sup> Ficinolla asia esiintyy kerran: ”ylitaivaallisen mielen avulla hän [ihminen] nousee taivaan yläpuolelle”<sup>436</sup>. Sanastollisia yhteneväisyyksiä ei ole, mutta todennäköisin lähde on *Corpus hermeticum*. Kokonaisuudessaan ajatus sopii hyvin uusplatonistiseen näkemykseen, jossa ylin jumaluus vaikuttaa fyysiseen maailmaan mutta toimii itse sen ulkopuolella. Näin taivaiden taakse matkaaminen merkitsisi esoteerisessä mielessä jumalaisen tiedon saavuttamista. Ylipäättään sekä hermeettisten tekstien että Ficinon kuvauksiin sielun rajattomasta liikkumiskyvystä sisältyy paljon vertauskuvallisuutta ja symboliikkaa, ja usein nämä matkat ovat immanenteja prosesseja kohti korkeampaa tiedostamisen ja tiedon astetta.

Lähteisiin liittyy vielä yksi teema, ihmisen kyky ylittää tielleen asettuneet esteet. *Asclepiuksessa* kuvaillaan kuinka ihminen voittaa luonnon hänen tielleen asettamat esteet: ”Sumuinen ilma ei hämää hänen ajatteluaan; paksu ilma ei jarruta hänen työtään; hirvittävän syvä vesi ei estä hänen korkeaa katsantoaan. Hän on kaikki ja hän on kaikkialla.”<sup>437</sup> Ficinon ihminen pystyy samaan tapaan raivaamaan esteet tieltään; mitkään rajoitukset eivät koske tätä yliihmistä, joka ”Jumalan tapaan yrittää olla kaikkialla”.<sup>438</sup> Rajoitusten voittaminen ja kaikkialla oleminen ovat ominaisuuksia, joiden suhteen ficinolainen ihminen pyrkii imitoimaan Jumalaa. Tätä käsittelemme seuraavaksi.

---

<sup>434</sup> Allen 2004, 360, n. 34.

<sup>435</sup> *CH*. 11, 19.

<sup>436</sup> *Th. Pl.* 13, 3, 3.

<sup>437</sup> *Ascl.* 6.

<sup>438</sup> *Th. Pl.* 14, 5, 1.

## 8.4 Ihminen Jumalan kuvana: Jumalan kaltaisuus ja imitointi

Olemme jo aiemmin sivunneet *Corpus hermeticumin* 1. kirjaa, joka sisältää egyptiläisen luomismyytin. Siinä ihminen luodaan jumalan kuvaksi Vanhan testamentin Mooseksen kirjojen tapaan. Ihminen saa myös vallan muihin luotuihin ja itseään alempaan luontoon nähden, jolle hän jumalallisen muodon omaten toimii mallina:

”Mieli, kaiken isä, joka on elämä ja valo, antoi synnyn itsensä kaltaiselle ihmiselle jota rakasti kuin omaa lastaan. Ihminen oli kaikkein kaunein: hän oli isän kuva; ja jumala, joka todella rakasti omaa muotoaan, soi hänelle kaikki aikaansaannoksensa.”<sup>439</sup>

”Omaten kaiken auktoriteetin yli kuolevaisten ja ei-järjellisten eläinten kosmoksen ihminen murtautui [taivaan] holvin läpi ja kyyristyi katsomaan kosmisen harmonian näyttäen täten alemmalle luonnolle jumalan kaunista muotoa.”<sup>440</sup>

Kuten Frances Yates<sup>441</sup> on huomauttanut, sopi *Corpuksen* kristilliseltä kalskahtava kuvakieli varmasti hyvin Ficinolle, joka mielellään yhdisti egyptiläisen luomismyytin raamattuun ja Moosekseen. Molemmissa ihminen luodaan ”isän” tai jumaluuden kuvaksi, mutta *Corpuksen* alkuihminen on Adamia monitaitoisempi: hän saa jumalien ja demoneiden taidot ja kyvyt, nousee taivaan sfääreihin ja saa kyvyn luoda lähes jumalan lailla<sup>442</sup>. Hermeettiselle kirjallisuudelle ominainen dualismi näkyy kuitenkin jo luomismyytin ihmiskuvassa:

” ... toisin kuin mikään muu laji maan päällä, ihminen on kaksijakoinen – ruumiissa kuolevainen mutta kuolematon ihmisen olemuksessa. Vaikka hän on kuolematon ja hänellä on valta yli kaikkien asioiden, ihmislaji on kuolevainen koska se on kohtalon alainen.”<sup>443</sup>

Lähes samankaltainen kohta, jossa ihminen kuvataan jumalan kuvaksi ja muistutetaan samalla hänen kaksijakoisuudestaan, toistuu myös *Asclepiuksessa*. Kohdan mukaan jumalalla on kaksi kuvaa (*imago*), ”maailma” ja ihminen. Ihminen koostuu kahdesta osasta: Jumalaiseen, kuolemattomaan osaan kuuluvat sielu, tietoisuus, henki ja järki, joiden avulla ihminen voi kohota taivaaseen; toisaalta elementeistä koostuva fyysinen osa on kuolevainen ja sidottu maanpäällisyyteen.

<sup>439</sup> CH. 1, 12.

<sup>440</sup> CH. 1, 14.

<sup>441</sup> Yates 1964, 22-28.

<sup>442</sup> CH. 1, 13.

<sup>443</sup> CH. 1, 15.

Ficino ei viittaa *Theologiassa* suoraan *Corpuksen* luomismyyttiin, mutta hän jakaa selvästi sen positiivissävytteisen näkemyksen ihmisen jumalaisesta alkuperästä ja suurista voimista. Myös luomismyytin yhtäläisyydet kristinuskon kanssa lisäsivät yleisesti hermeettisten tekstien käyttökelpoisuutta Ficinin silmissä. Hän käyttääkin omissa teoksissaan sumeilematta toisaalla *Corpuksessa* tai *Asclepiuksessa* esiintyviä teemoja ihmisen jumalankaltaisuudesta ja jumalallisista kyvyistä.

Teema ihmisen jumalankaltaisuudesta on jatkuvasti jossain muodossa esille kaikkialla hermeettisessä kirjallisuudessa. Optimistisen *gnosiksen* yhteydessä yhteys on ilmeinen: siinä ai-neellinen maailma nähdään hyvänä, jumalallisen hengen täyttämänä kosmoksena, jota ihminen jumalallisin voimin hallitsee. Pessimistinen *gnosis* tuomitsee materian, mutta korostaa ihmisen sielullista, jumalasta lähtöisin olevaa puolta, jota kehittämällä ihminen voi vapautua materiasta ja lähestyä transsendenttia jumaluutta. Molemmat visiot ovat läsnä myös Ficinin uusplatonismissa, mutta tässäkin hän tarttuu hanakammin optimistisen *gnosiksen* tarjoamiin mahdollisuuksiin. Esimerkiksi hänen teesilleen ihmisen jumalankaltaisuudesta löytyy runsaasti hermeettisiä esikuvia:

”Mieti ihmistä, kuinka hyvin hänet on tehty, ja opi kuka on se tekijä joka luo tämän kauniin, jumalankaltaisen ihmislajin kuvan.”<sup>444</sup>

”Sillä ihminen on jumalankaltainen elollinen olento, ei verrattavissa muihin maanpäällisiin olentoihin vaan taivaallisiin olentoihin, joita kutsutaan jumaliksi.”<sup>445</sup>

”Mieli tulee jumalan essentiasta, josta se ei irtoa. Se kasvaa siellä kuten auringon valo. Ihmisissä tämä mieli on jumala. Siksi jotkut ihmisistä ovat jumalia ja heidän ihmisyytensä on lähellä jumalisuutta. Sillä hyvä demoni on sanonut että jumalat ovat kuolemattomia ihmisiä ja ihmiset kuolevaisia jumalia.”<sup>446</sup>

”Siksi, Asclepiukseni, ihminen on suuri ihme, elollinen olio jota pitää palvoa ja kunnioittaa ... Liittyttyään jumaliin jumalallisen sukulaisuutensa myötä hän halveksii sitä osaa itsessään joka on maallinen”<sup>447</sup>

”Ihminen varmasti ansaitsee ihailua suurenmoisimpana kaikista elollisista.”<sup>448</sup>

Näiden otteiden mukaan ihminen on korkein ja arvokkain kaikista luoduista, monilta ominaisuuksiltaan jumalan tai jumalten veroinen, joskus jopa yksi jumalista. Tekstien vertailua kuitenkin haittaa se, että niiden kirjoittajilla on ollut hieman toisistaan poikkeavia metafyyysisiä ja teologisia käsityksiä. Kaikki hermeettiset tekstit tunnustavat ylimmän jumaluudet, ”Yhden”,

<sup>444</sup> CH. 5, 6.

<sup>445</sup> CH. 10, 24.

<sup>446</sup> CH. 12, 1.

<sup>447</sup> Ascl. 6.

<sup>448</sup> Ascl. 23.

auktoriteetin yli muiden, mutta ne ovat kuitenkin syntyneet synkretistisessä ympäristössä, jossa yleinen näkemys maailmasta perustui polyteismiin. Niinpä muiden jumalien roolit vaihtelevat eri kirjoituksissa suuresti: esimerkiksi luomiskertomuksessa planeettajumalien merkitys on suuri, kun taas monet muut vaikenevat kokonaan muista jumalista tunnustaen vain Yhden auktoriteetin. Niissä teksteissä, joissa aineellinen maailma nähdään läpensä animoituna, myös demoneilla, heeroksilla ja muilla henkiolennoilla on omat funktionsa polyteististen jumalien ja ylijumalan ohella. Tässä kontekstissa ihminen on aina muita aineellisen maailman olentoja ylempi jumalallisen osansa vuoksi, mutta suhde henkiolentoihin vaihtelee tekstin maailmankuvan ja näkökulman mukaan. Esimerkiksi luomiskertomuksessa ”ihminen” nousee planeettajumalten ja demonien joukkoon. Demonologiseen polyteismiin perustuvat myös ne yllä siteeratut näkemykset, joissa ihminen on ”verrattavissa ... taivaallisiin olentoihin joita kutsutaan jumaliksi”<sup>449</sup>, ja ”ihmisistä ovat jumalia ja heidän ihmisyytensä on lähellä jumalisuutta”<sup>450</sup>. Aina kun hermeettinen kirjallisuus pitää ihmistä jumalana tai jumalan kaltaisena, on kyse polyteistisestä jumalhahmosta<sup>451</sup>, ei Yhdestä, olevaisen alkulähteestä. Tähän ylimpään jumaluuteen ei ihmistä koskaan verrata, jos kohta ihminen on luotu hänen toimestaan ja hänen kuvakseen (toisinaan jumalien kuvaksi). Taustalla on toisaalta myös gnostilainen visio, joka heijastuu myös *Corpus hermeticumii*n. Siinä erotetaan toisistaan tuonpuoleisessa vaikuttava ylin ja transsendenti jumala ja toisaalta demiurgi, ”toinen jumala”<sup>452</sup>, joka on luonut fyysisen maailmaan. Juuri tätä luojajumalaa hermeettiset tekstit kutsuvat joskus jumalan pojaksi. Joissain kohdissa Ficino vaikuttaisi omaksuneen myös tämän gnostilais-hermeettisen vision ja asettavan ihmisen samalle asteelle demiurgi-luojajumalan, ei transsendentin ylimmän jumaluuden kanssa. Näiltä osin hänen ajattelunsa ei kuitenkaan ole aina johdonmukaista ja siksi tulkinta on toisinaan ongelmallista.

Edellä mainituissa otteissa ihmistä pidettiin korkeimpana luoduista, jumalan kaltaisena tai yhtenä jumalista. Muutaman kohdan mukaan ihminen on joiltain osin jopa jumalaa korkeampi – tosin sillä rajoituksella, että nytkin on kyse useista jumalhahmoista, tai luojajumalasta, ei ylimmästä jumaluudesta.

”Se joka on todella ihminen, on vieläpä näiden [jumalien] yläpuolella tai ainakin samanveroinen voimassa niiden kanssa.”<sup>453</sup>

<sup>449</sup> CH. 10, 24.

<sup>450</sup> CH. 12, 1.

<sup>451</sup> Näitä olivat hermeettisessä kontekstissa mm. planeettajumalat, tähtijumalat ja voimakkaat demonit.

<sup>452</sup> mm. *Ascl.* 8.

<sup>453</sup> CH. 10, 24.

”Jumala teki ihmisestä hyvän ja kelvollisen kuolemattomuuteen tämän kahden luonnon – kuolevaisen ja jumalaisen – kautta. Näin ihmisestä tuli parempi kuin jumalista (joilla on vain yksi, kuolematon luonto) ja parempi kuin muista kuolevaisista.”<sup>454</sup>

Ficinolle ihminen jumalainen alkuperä oli merkittävä todiste sielun kuolemattomuudesta, joka on *Theologia Platonican* alaotsikossakin mainittu teoksen pääteema. Näin myös ajatus ihmisen jumalaisuudesta lävistää koko teoksen ponnahtaen esiin lukuisissa kohdissa. Jo siteeratussa pitkässä otteessa (*Th. Pl.* 13, 3, 1-4) hän mm. mainitsi ihmisen voiman olevan ”kovin samanlainen kuin jumalallisen luonnon voima”, ja ihmisen suorittavan ”Jumalan tehtävää”. Ihminen myös kaitsee ja hallitsee muuta luomakuntaa ollen siihen nähden ”eräänlainen jumala”. Ja koska ihminen tällä tavoin hoitaa Jumalan tehtäviä halliten materiaa monin tavoin, on hän ”epäilyksettä itsekin jumala”. Muualla hän toteaa mm. että ”heroiset ihmiset ovat lähellä jumalten henkiä”<sup>455</sup>. Näin Ficino toistaa kaikki ihmisen hermeettiset teemat ihmisen jumalallisuudesta: ihminen on muun luomakunnan yläpuolella ja arvokkain luoduista; hän on monin tavoin jumalan (tai jumalten) kaltainen ja kuuluu itsekin jumalien joukkoon. Suoria Hermeslainauksia ei Ficinolta tämän suhteen löydy, mutta sisällölliset yhteydet ovat hyvin vahvoja.

Ficinon teksteistä nousee esiin myös toisenlainen huomionarvoinen yhtäläisyys hermeettisten tekstien kanssa, sillä myös hän puhuu toistuvasti useista jumalista. Itse asiassa Ficinokin on eräänlaisen polyteismin kannattaja: uusplatonistien Yksi samaistuu kristilliseen Jumalaan, jonka alla vaikuttaa lukuisia muita jumalallisia henkiä ja henkiolentoja. Kenties myös Ficino piti esim. tähtikuvioita, tähtiä ja planeettoja jumaluuksina antiikin astrologien tapaan. Ainakin enkeleiden ja demoneiden olemassaoloon hierarkkisessa arvojärjestyksessä hän uskoi varmasti. Lisäksi Ficino uskoi myös aineellisen maailman olevan jumalallisen hengen animoima: jopa elementeillä oli oma sielunsa. Tämä Ficinon kokonaan animoitu, sielun täyttämä maailma, johon demonit, henkiolennot ja tähtijumalat kuuluivat, on hyvin lähellä hermeettisessä ajattelussa esiintyvän optimistisen *gnosiksen* maailmankuvaa, eikä ole lainkaan poissuljettua etteikö Ficino olisi voinut käyttää *Corpusta* ja *Asclepiusta* myös metafysis-teologisen maailmankuvansa rakennuspalikoina. Sanoessaan ihmisen olevan ”lähellä jumalten henkiä” tai ”itsekin jumala”, hän todennäköisesti sijoittaa ihmisen ylimmän jumaluuden alapuolisessa, mutta fyysisen luonnon yläpuolisessa hierarkkisessa positiossa olevien ylempien henkiolentojen, kuten enkeleiden ja demonien läheisyyteen tai keskuuteen. Ficinon ihminen ei tule jumalaksi siinä merkityksessä kuin kristinuskon monoteistinen kaikkivaltias tai uusplatonistinen

<sup>454</sup> *Ascl.* 22.

<sup>455</sup> *Th. Pl.* 10, 2, 2.

Yksi, kaiken alkulähde, ovat jumalia, mutta hän voi saavuttaa muiden korkeiden henkiolentojen voimat ja myös voittaa nämä etevyydessä. Allen päätyi hieman samanlaiseen konklusion todetessaan että ihminen voi tulla jumalalliseksi platonistisessa mielessä, mutta ei (kristilliseksi) Jumalaksi<sup>456</sup>.

*Corpus hermeticumissa* ja *Asclepiuksessa* muutamaan otteeseen esiintynyttä ajatusta ihmisen paremmuudesta ei Ficinolta siinä muodossa löydy. Ihminen voi olla kuitenkin Jumalan tai jumalallisten voimien kilpailija: ”ihmisen taidot tekevät itse sen saman minkä itse luontokin tekee: aivan kuin me emme olisi luonnon palvelijoita vaan kilpailijoita”<sup>457</sup>; myös ihmisen ”jumalainen sielu on Jumalan kilpailija taidoissa ja hallitsemisessa”<sup>458</sup>. Näin tehdessään ihmisestä tulee myös Jumalan imitoija – ajatus joka toistuu Ficinolla lukuisia kertoja. Luonnon kanssa kilpaillessaan ihminen ”imitoi kaikkia jumalaisen luonnon töitä ja parantelee alemman luonnon töitä”<sup>459</sup>. Tällöin ”ihmisen taidot imitoivat Jumalaa luonnon luoja”<sup>460</sup>. Myös *Asclepiuksesta* löytyy kaksi mainintaa, jossa ihminen imitoi ylimmän jumaluuden ominaisuuksia:

”Alussa jumala loi toisen jumalan heti itsensä jälkeen. Tämä toinen jumala näytti kauniilta ja hyvältä, ja jumala halusi luoda jotain joka ihailisi tätä toista jumalaa. Niinpä hän loi ihmisen joka on jumalan järjen ja tarkkaavaisuuden imitoija.”<sup>461</sup>

”... ihmisyys [*humanitas*] ... imitoi jumaluutta [*divinitas*] esittäen jumalat itsensä kaltaisina, aivan kuten isä jumala teki ikuiset jumalat samankaltaisiksi itsensä kanssa.”<sup>462</sup>

Tekstien sisällöistä löytyy tiettyä samankaltaisuutta, mutta niiden välillä vivahde-eroja. Ficinolle Jumalan imitointi ilmenee jumalan fyysiseen maailmaan kohdistuvien aktiivisten toimien jäljittelyssä – kilpaileehan ihminen Jumalan kanssa nimenomaan ”taidoissa ja hallitsemisessa”, ja hän imitoi Jumalan materiaan kohdistamaa luomistyötä muovaamalla ja muotoilemalla fyysistä luontoa. *Asclepiuksen* imitoinnissa taas ei ole näin vahvaa materiaalista dimensiota; ensimmäisessä otteessa jäljittely keskittyy pikemminkin kontemplatiivisiin ominaisuuksiin (järki ja tarkkaavaisuus, *ratio & diligentia*). Toinen *Asclepiuksen* ote liittyy sen sijaan kuuluisaan patsas-kohtaan: ihminen imitoi jumaluutta veistämällä animoitavat jumalpat-saat itsensä kaltaisiksi. Myös tässä ihminen luo omalla taidollaan laadukkaita objekteja; tässä valossa kohta on tulkittavissa ihmisen suorittamaksi jumalan luomistyön jäljittelyksi. *Asclepi-*

<sup>456</sup> Allen 1989, 152. Allen tulkinta Ficinon antroposentrismistä on yleensä muita pessimistisempi.

<sup>457</sup> *Th. Pl.* 13, 3, 1.

<sup>458</sup> *Th. Pl.* 13, 3, 12.

<sup>459</sup> *Th. Pl.* 13, 3, 1.

<sup>460</sup> *Th. Pl.* 13, 3, 4.

<sup>461</sup> *Ascl.* 8.

<sup>462</sup> *Ascl.* 23.



*us* ei kuitenkaan liitä taidon käyttöä jumaluuden imitointiin samalla itsetietoisella tavalla kuin Ficino, eikä siitä ole todisteita että Ficino olisi saanut hermeettisistä teksteistä kimmoketta tämän innovaation tekemiseen – kyseessä saattaa ennemminkin olla hänen oma keksintönsä.

Jos sisällölliset yhteydet tekstikohtien välillä jäivät tulkinnanvaraisiksi, löytyy terminologiasta helpommin todistettavissa olevaa samankaltaisuutta: Ficino käyttää imitoinnista latinan verbiä *imitari*, ”mukailla”, ”jäljitellä”; *Asclepiuksen* kohdissa taas esiintyvät siitä johdetut substantiivit *imitator*, ”jäljittelijä”, ja *imitatio*, ”jäljittely”. Tässäkin tapauksessa Ficino on siis saattanut käyttää hermeettistä tekstiä ainakin osittaisena innoituksensa lähteenä. Ficinon antroposentrismin kannalta on hyvin kuvaavaa, että hän piti ihmistä Jumalan kilpailijana juuri ”taidoissa (*artibus*) ja hallitsemisessa (*gubernationibus*)”<sup>463</sup>. Seuraavissa kappaleissa keskitytäänkin ihmisen aseman maailman hallitsijana ja niihin keinoihin ja kykyihin, joiden avulla ihminen tähän pystyy.

## 8.5 Maailman hallinta: ihminen Jumalana maan päällä

Siteeratussa otteessa Ficinon *Theologiasta* nousi usein esille ajatus ihmisestä luomakunnan hallitsijana. Ihmiselle annetaan siinä täysi hallintaoikeus kaikkeen, mikä on hierarkkisesti hänen alapuolellaan: eläimiin, kasveihin ja kuolleeseen luontoon eli materiaan. Ihminen mm. ”käsittelee kaikkia maailman materiaaleja kaikkialla ikään kuin ne kaikki olisivat hänen alaisiaan”<sup>464</sup>. Samankaltaisia ajatuksia esiintyy *Corpus hermeticumin* luomismyytissä, jossa ihmiselle annetaan kaikki valta muuhun luomakuntaan nähden. Kerran ajatus ihmisestä maailman hallitsijana esiintyy myös *Asclepiuksessa*:

”Omistaen kaiken vallan yli kuolevaisten ja ajattelukykyä vailla olevien olentojen maailman ...”<sup>465</sup>

”... toisin kuin mikään muu laji maan päällä, ihminen on kaksijakoinen – ruumiissa kuolevainen mutta kuolematon ihmisen olemuksessa. Vaikka hän on kuolematon ja hänellä on valta yli kaikkien asioiden, ihmislaji on kuolevainen koska se on kohtalon alainen.”<sup>466</sup>

”Ikuisuuden herra on ensimmäinen jumaluus, maailma toinen ja ihminen kolmas. Jumala hallitsee kaikkea yhdessä ihmisen kanssa. ... Ihminen tietää sekä itsensä että maailman. Hän on kyllin mielekäs ymmärtääkseen roolinsa maailmassa.”<sup>467</sup>

<sup>463</sup> *Th. Pl.* 13, 4, 12.

<sup>464</sup> *Th. Pl.* 13, 3, 3.

<sup>465</sup> *CH.* 1, 14.

<sup>466</sup> *CH.* 1, 15.

<sup>467</sup> *Ascl.* 10.

Ihminen saa Ficinon käsittelyssä Jumalan oikeudet hallita maailmaa, ja hallitessaan hän myös imitoi Jumalaa maailman hallitsijana. Ficino pitää itse asiassa hallitsemisen kautta tapahtuva Jumalan imitointia korkeampiarvoisena kuin taitojen kautta tapahtuvaa imitointia, ja liittää asian ihmisen kyvykkyyteen toimia yhteiskunnallisena olentoja, joka voi uhrautua korkeampien päämäärien vuoksi:

”Mutta yksin ihminen saavuttaa sellaisen täydellisyyden, että hän ensin antaa määräyksiä itselleen, mitä yksikään eläimistä ei tee, ja hallitsee sitten perhettään, valtiota ja kansoja ja määrää koko maailmaa. Ja kuin hallitsemaan syntyneenä hän ei siedä minkäänlaista orjuutta. Sen lisäksi hän alistuu kuoleman yleisen hyvän vuoksi, mitä eläimet eivät koskaan tee, sikäli kun hän ylenkatsoo katoavaisia hyödykkeitä ja luottaa ikuisen ja yleisen hyvän vankkumattomuuteen.”<sup>468</sup>

Palatakseni varsinaiseen teemaan, Ficino katsoo ihmisen suorittavan monella tavalla Jumalan tehtäviä ja olevan tätä kautta jossain määrin jumala itsekin: ” Hän joka asuttaa kaikkia elementtejä ja viljelee niitä kaikkia suorittaa Jumalan tehtävää”; ”Niinpä ihminen joka universaalisti elättää kaikkia elollisia ja elottomia olentoja, on eräänlainen jumala”<sup>469</sup>. Hän näkee ihmisen olevan jumalan asemassa kaikkia hierarkkisesti itsensä alapuolisia entiteettejä kohtaan:

”Hän on epäilyksettä eläinten jumala, sillä hän käyttää ja hallitsee kaikkia ja kouluttaa useita niistä. Hän on myös ilmiselvästi elementtien jumala sillä hän asuttaa ja viljelee kaikkia; ja hän on myös kaikkien materiaalien jumala koska hän käsittelee, muuttaa ja muovaa niitä kaikkia. Hän joka hallitsee ruumista niin monilla ja niin tärkeillä tavoilla ja suorittaa kuolemattoman Jumalan tehtävää on epäilyksettä itsekin kuolematon.”<sup>470</sup>

Toisaalla ihminen esiintyy sananmukaisesti maanpäällisenä jumalana:

”Lopulta, mitä maan päällä onkin, on ihminen sen herra. Hän on varmasti jumala maan päällä. Eikä kenenkään tulee pitää ihmisen rationaalista sielu vähemmän jumalallisena siksi että se on suljettu hauraaseen ruumiiseen, mieluummin se on siitä syystä täysin jumalallinen, sillä ... se suorittaa jumalaisia tehtäviä.”<sup>471</sup>

Ficinon ihminen siis imitoi Jumalaa taidoillaan ja kyvyllään hallita muita ja tulee itsekin ”jumalalliseksi” suorittamalla Jumalalle ominaisia tehtäviä. Näiden mahdollisuuksien taustalla Ficino näkee kaikissa yhteyksissä ihmisen sielun ja/tai mielen rationaaliset kyvyt. Ihmisen kapasiteetti perustuu hänen rationaalisen sielunsa (*animus*) jumalalliseen alkuperään, jonka kautta ihmisellä on myötäsyntyistä tietoa ja ymmärrystä maailmaa säätelevistä ideoista, joita Ficino kutsuu Allenin käännöksen mukaisesti rationaalisiksi prinssiipeiksi (*rationes*). Ihmisen rationaalisisista kyvyistä Ficino käyttää myös nimityksiä *ratio*, järki, ja *intellectus*, äly. Näiden

<sup>468</sup> *Th. Pl.* 13, 3, 4.

<sup>469</sup> *Th. Pl.* 13, 3, 3.

<sup>470</sup> *Th. Pl.* 13, 3, 3.

<sup>471</sup> *Th. Pl.* 16, 6, 7.

avulla ihminen käyttää taitoja, muovaa ainetta, hallitsee maailmaa ja imitoi Jumalaa. Myös *Corpus hermeticumista*

löytyy kohta, jossa ihminen hallitsee maailmaa nimenomaan rationaalisten sielunkykyjensä kautta:

”Niinpä hän lähetti alas ihmisen, jumalaisen ruumiin koristeen, kuolevaisen elämän kuolematomasta. Ja jos kosmos hallitsi eläviä olioita itse ikuisesti elävänä, hallitsi ihminen jopa kosmosta järjellä ja mielellä. Ihmisestä tuli jumalan töiden katselija. Hän katseli niitä hämmästyneenä ja tunnisti niiden tekijän.”<sup>472</sup>

Tämän teeman suhteen Ficinon lähteet saattavat kuitenkin olla muualla kuin hermeettisissä teksteissä. Ajatus ihmisestä luomakunnan hallitsijana esiintyi alkeellisissa muodoissa myöhemminkin patristiikassa, etenkin Augustinuksella, ja idea ihmisestä maanpäällisestä jumalana oli ilmennyt joissain muodoissa jo Ficinoa edeltävissä humanistisissa teksteissä. Onkin mahdotonta todistaa että Ficino olisi saanut suurimman innoituksensa juuri hermeettisestä traditiosta: todennäköisemmin hän on havainnut samankaltaisten ajatusten toistuvan monissa yhteyksissä ja muodostanut mielipiteensä useita lähteitä käyttäen. Ihmisen maanpäälliseen hallintaan liittyy kuitenkin eräs detalji, joka liittyy Ficinon ajattelun juuret kiinteämmin juuri hermeettisiin lähteisiin. Tapaus liittyy yleiseen ajatukseen ihmisen kyvystä hallita materiaalista maailmaa - teema joka sinällään esiintyy eri muodoissa monissa lähteissä; yhteys löytyykin samankaltaisesta ilmaisutavasta ja – tässäkin tapauksessa – saman sanaston käytöstä. Olemme jo huomanneet kuinka Ficinon mukaan ihminen asutti ”kaikkia elementtejä” ja oli ”ilmiselvästi elementtien jumala”. Myös *Asclepiuksessa* esiintyy muutaman kerran ajatus ihmisestä elementtien (*elementum*) – maan, veden, ilman ja tulen – käyttäjänä:

”Hän viljelee maata ja sekoittaa itsensä [ajatuksiensa] nopeudella elementteihin ...”<sup>473</sup>

”Neljästä elementistä vesi ja maa ovat ihmisen toiminnan kohteet.”<sup>474</sup>

Näiden lainausten yhteydet Ficinoon ovat tietyistä yhtäläisyyksistä huolimatta vielä heikkoja. Esimerkiksi jälkimmäisessä ihmisen katsotaan käyttävän vain kahta elementtiä, kun Ficino painotti ihmisen käyttävän kaikkia. Myös *Asclepius* asettaa ihmisen kaikkien elementtien kaitsijaksi: ”hänet on asetettu huolehtimaan elementeistä ja alemmista olennoista.”<sup>475</sup> Kuitenkin *Corpus hermeticumista* löytyy kohta, jonka yhteydet Ficinoon ovat kaikkein ilmeisimpiä.

<sup>472</sup> CH. 4, 2.

<sup>473</sup> Ascl. 6.

<sup>474</sup> Ascl. 8.

<sup>475</sup> Ascl. 9.

Tekstejä on syytä tarkastella rinnakkain, ensin hermeettinen ote jota seuraa kaksi kohtaa *Theologian* 13. kirjasta:

”Jokainen muu elollinen olento asuttaa yhtä kosmoksen osaa: vedessä elävät asuttavat vettä, maalla elävät maata ja lentokykyiset ilmaa. Mutta ihminen käyttää näitä kaikkia – maata, vettä, ilmaa ja tulta.”<sup>476</sup>

”Eikä hän tyydy vain yhteen ainoaan elementtiin tai johonkin tiettyyn niistä kuten eläimet, vaan käyttää kaikkia aivan kuin olisi kaiken herra.”<sup>477</sup>

”Eikä hän käytä vain elementtejä, vaan myös kaikkia elementeissä asuvia eläimiä – maaeläimiä, vesieläimiä ja lentäviä eläimiä – omaksi ravinnokseen, mukavuudekseen ja mielihyväkseen.”<sup>478</sup>

Ficino toistaa selvästi hermeettisen ajatuksen, jossa ihminen asettuu muiden luotujen yläpuolelle kykenemällä liikkumaan kaikissa elementeissä ja hyödyntämään niitä kaikkia. Hän jopa käyttää *Theologiassa* täsmälleen samoja sanoja (*omnibus utitur*) kuin *CH*-käännöksessään ilmaisemaan ihmisen kykyä käyttää kaikkia elementtejä<sup>479</sup>. Vielä samassa kappaleessa hän toistaa myös elementeissä asustavat eläintyypit hermeettisen esikuvan mukaisesti. Tässä tapauksessa Ficino on melko todennäköisesti käyttänyt esikuvanaan juuri *Corpus hermeticumia*. Elementtien käyttöön liittyy myös toinen, huomattavasti tuorempi lähde. Todetessaan ihmisen käyttävän kaikkia neljää elementtiä Ficino painottaa tulen käytön merkitystä: ”Hän sytyttää tulen, josta vain hän nauttii perheensä kotiliedellä. Oikeutetusti vain taivaallinen olento nauttii taivaallisesta elementistä.”<sup>480</sup> Kyseessä on todennäköisesti muistuma tai suora lainaus Giannozzo Manettilta, joka näki ihmisen erikoislaadun muihin elollisiin nähden juuri kyvyssä hyödyntää tulta: ”Muut eläimet käyttävät vain kolmea elementtiä, ihminen yksin käyttää tulta, ylintä ja taivaallista elementtiä.”<sup>481</sup> Molemmat liittävät tähän yhteyteen samassa muodossa myös ajatuksen tulesta taivaallisena elementtinä, *caeleste elementum*, ja näyttääkin selvältä että Ficino on lukenut tässä Manettinsa tarkasti. Manetti ei kuitenkaan tarjoa suoraa pohjaa muihin Ficinon elementtien käytöstä esittämiin ajatuksiin, joiden tausta vaikuttaa vahvasti hermeettiseltä.

<sup>476</sup> *CH*. 12, 20.

<sup>477</sup> *Th. Pl.* 13, 3, 3.

<sup>478</sup> *Ibid.*

<sup>479</sup> Ficino toistaa ajatuksen vielä *Theologian* kohdassa 14, 5, 1, jossa neljän elementin käyttäminen yhdistyy ihmiseen kykyyn olla kaikkialla.

<sup>480</sup> *Th. Pl.* 13, 3, 3.

<sup>481</sup> *De dignitate et excellentia hominis* 2, 21.

## 8.6 Ihmisen taidot

Toinen tapa, jolla ihminen imitoi Jumalaa ja keinoja joilla tämä hallitsee maailmaa, on taitojen käyttäminen. Ensiksi on syytä luoda katsaus siihen mitä Ficino tällä käsitteellä ymmärsi ja miten se sijoittui hänen ajattelussaan. Taitojen piiri oli Ficinolle ensinnäkin yleistä aikalaiskäsitteistä noudattaen hyvin laaja: siihen kuuluivat kaikki tieteen, tekniikan ja tutkimuksen kirjalliset oppialat, kaikki taiteet ja kaikki käsityötaidot. Toiseksi jokainen taito, *ars*, on Ficinolle ennen kaikkea *ars rationalis*, rationaalisten periaatteiden ohjaama tapa antaa objektille suunnitelman mukainen muoto. Ficinon teoriassa maailma on luotu harmoniseksi ja kauniiksi kokonaisuudeksi, joka on muotoiltu rationaalisten periaatteiden (*rationes*) mukaisesti. Ne vastaavat läheisesti platonisia ideoita ollen eräänlaisia malleja tai kaaviokuvia, joiden mukaan luonnon kirja on piirretty. Luonnon luomista imitoiden ihminen pyrkii taidollaan luomaan harmonisia ja kauniita objekteja rationaalisten periaatteiden piirustuksia noudattaen.<sup>482</sup> Tämä luomisprosessi etenee seuraavasti: taidon omaava ihminen kykenee sielullisilla kyvyillään käsittämään jonkin idean olemuksen perinpohjaisesti. Tämän jälkeen hän kykenee taitonsa avulla siirtämään ideaa vastaavan muodon materiaaliseen (tai esimerkiksi musiikin tapauksessa ei-aineelliseen) kohteeseen. Aineella ei itsessään ole mitään muotoa:

”Taito jäljittelee luontoa. Taito tuottaa artefakteja seuraavalla tavalla: se painaa materiaan muotoja, joita materiaalilla ei ole omasta takaa. Savella ei ole minkään vaasin muotoa, mutta se omakseen erilaisia muotoja savenväljän toimesta. Ja jos ruukku menee rikki, säilyy savi ja siitä voi tehdä uusia ruukkuja uusien muotoin”.<sup>483</sup>

Ihminen ei itse luo näitä perimmäisiä, maailman rationaaliseen kokonaissuunnitelmaan sisältyviä muotoja, jotka ovat olleet olemassa aikojen alusta. Platonisen mieleenpalautusopin mukaisesti ne ovat sisäsyntyisiä ihmisen sielussa ja saavutettavissa sielun kyvyillä, kuten kontemplaatiolla ja loogisella pohdinnalla. Tiedostamisen lähtökohtana on kuitenkin kokemus, aistein tapahtuva muotojen havainnointi aistimaailmassa:

”Miten voisimme tuomita ja arvioida asioita tosiksi tai valheiksi, hyväiksi tai pahoiksi, elleivät tosi ja hyvä olisi olleet jollain tapaa tiedossamme alusta alkaen? Ja miten rakennustaiteen, musiikin, maalaustaiteen ja muiden taitojen töiden tai filosofien teorioiden suhteen ihmiset voisivat tehdä arvioita ilman kokemusta, ellei luonto olisi antanut heille näiden töiden muotoa ja rationaalista periaatetta. ... Luonto on laittanut meihin kaikkien taitojen ja oppialojen rationaaliset periaatteet.”<sup>484</sup>

<sup>482</sup> mm. *Th. Pl.* 2, 13, 6; 4, 1, 5.

<sup>483</sup> *Th. Pl.* 5, 4, 2.

<sup>484</sup> *Th. Pl.* 11, 3, 24.

*Ars* on siis maailman harmonian takana olevien mallien ja kaavojen realisointia sekä sielun kykyjen että hankitun teknisen ominaisuuden avulla. Taidon tekninen puoli on hankittu kokemuksen ja harjoituksen kautta: ”... yksittäiset ihmiset harjoittaa monia taitoja ja he kehittyvät ja tulevat kyvykkäämmiksi päivittäisen harjoittelun tuloksena.”<sup>485</sup> Myötäsyttyisten ideoiden löytäminen ja sisäistäminen vaatii puolestaan henkistä harjaannusta. Ficinon mukaan taitoja on kahdenlaisia:

”Jotkut liittyvät materiaaliin joissa ei itsessään ole työn vaikuttavaa periaatetta. Savi ja kivi esimerkiksi ovat savenvalajan ja veistäjän materiaalia siinä mielessä että ne odottavat vain artistin kättä sisältämättä itse mitään työhön vaikuttavia seikkoja. Mutta on myös sellaisia taitoja joiden materia jonkin muodon avustuksella jollain lailla vaikuttaa työhön; näitä pitäisi itse asiassa kutsua luonnon muovaamiksi eikä ihmisen taidolla luoduksi töiksi. Näin maaperä alistuu viljelijälle ja ihmisruumis lääkärille. Esim. maan satoa tuottava hedelmällisyys ja ruumiin tasapainon osuus paranemisessa ovat avuksi maanviljelijälle ja lääkärille.”<sup>486</sup>

Lajittelu riippuu siis siitä, onko materia passiivisesti vai aktiivisesti itse mukana luomisprosessissa. Jälkimmäisessäkin tapauksessa ”maaperä alistuu viljelijälle”, eli myös aktiivinen luonto nähdään ihmisen taitojen kohteena. Hyödyntämällä tietoaan maailmaan rationaalisista periaatteista taitonsa ohessa ihminen voi sekä kilpailla luonnon luomusten kanssa että imitoida Jumalan luomistyötä. Ficinon näkemyksen mukaan ihminen menestyi tässä kilvassa kohtalaisen hyvin:

”Zeuksis maalasi siihen tapaan viinirypäleitä että linnut lensivät niiden luokse. Apelles maalasi tamman ja koiria siten että hevoset hirttelivät kulkiessaan ohi ja muut koirat haukkuivat. Praksiteles veisti intialaisten temppeliin marmorisen Venuksen patsaan, joka oli niin viehättävä, että vain vaivoin se saatettiin pitää turvassa ja tahrattomana ohikulkijoiden himokkailta katseilta. Käyttäen matemaattisia oppejaan Tarentumin Arkhytas rakensi puusta kyyhkysen, asetti sen tasapainoon ja täytti ilmalla niin että se pystyi lentämään. Trismegistos kertoo egyptiläisten rakentaneen jumalpatsaita siten että ne puhuisivat ja kävelisivät. Syrakusan Arkhimedes teki taivaita esittävän pienoismallin tai pronssisen kuvan, jossa seitsemän planeetan liikkeet esitettiin täsmälleen sellaisina kuin ne ovat, ja kokonaisuus pyöri juuri niin kuin taivaat todellisuudessa liikkuvat. Jätän syrjään egyptiläisten pyramidit, roomalaisten ja kreikkalaisten monumentit sekä metalleja ja lasia työstävät työpajat.”<sup>487</sup>

Taitojaan ja tietojään hyödyntämällä Ficinon ihminen kykenee muokkaamaan maailmaa halunsa mukaisesti; tällä tavalla ilmenee myös hänen herruutensa materiaaliseen luontoon ja muihin luontokappaleisiin nähden. *Corpus hermeticumista* löytyy muutama kohta, joissa taidot ja ”tieteet” nähdään samalla lailla olemuksellisiksi osiksi ihmisen toimintaa.

<sup>485</sup> *Th. Pl.* 13, 3, 1.

<sup>486</sup> *Th. Pl.* 11, 5, 7.

<sup>487</sup> *Th. Pl.* 13, 3, 1.

”Kosmos on jumalan hallinnan alainen, ihminen kosmoksen ja ajattelukykyä vailla olevat eläimet ihmisen vallan alaisia. ... Energiat ovat kuin säteitä jumalasta, luonnon voimat kuin kosmoksen säteitä ja taidot ja tieteet kuin ihmisestä lähtöisin olevia säteitä. Energiat toimivat kosmoksen kautta ... luonnolliset voimat toimivat elementtien kautta ja ihminen toimii taitojen ja tieteiden kautta.”<sup>488</sup>

”Havaittuasi ettei mikään ole sinulle mahdotonta kuvittele itsesi kuolemattomaksi ja kyvykkääksi ymmärtämään kaikki, kaikki taidot, kaikki oppineisuus, kaikkien elollisten olioiden luonnot.”<sup>489</sup>

Edellinen kohta liittyy hermeettiseen kosmologian optimistisen *gnosiksen* mukaiseen maagiseen maailmankuvaan, jossa ylimmästä jumaluudesta ja muista jumalallisista voimista lähtevät säteet ja energiat läpäisevät koko universumin<sup>490</sup>. Ylin jumaluus vaikuttaa maailmankaikkeuteen kaikenläpäisevällä energiallaan, ihminen puolestaan taitojensa ja tietojensa avulla. Jälkimmäisessä kohdassa kuulijaa kehoitetaan tulemaan kaikilta osin jumalan kaltaiseksi voidakseen ymmärtää tämän luonteen kokonaisuudessaan. Tämä sisältää ihmisen mahdollisuuden kyetä omaksumaan ”kaikki taidot ja tiedot”. Molemmissa otteissa Ficino käyttää näistä käsitteistä *CH*-käännöksessään nimityksiä *ars* ja *scientia*<sup>491</sup>. Ne pohjautuvat kreikkalaisen alkutekstin termeihin *tekhne* ja *episteme*, jotka sulkevat sisäänsä kaikki tekniset taidot ja kirjalliset oppialat kuten Ficinon *ars*-käsittekin.

Ihmisen taidot ilmenevät ehkä kaikkein selvimmin kuitenkin siinä kuinka hän liikkuu elementeissä, viljelee, hyödyntää, käyttää ja asuttaa niitä, muovaa luonnon mieleisekseen ja manifestoi valtaansa rakennuksin, monumentein ja kaupungein.

”Hän polkee maata, kyntää vettä, kohoaa ilman mitä korkeimmilla torneilla – jätän tässä huomiot Daidaloksen ja Ikaroksen siivet. ... Ihminen ei vain käytä elementtejä, vaan myös kaunistaa niitä, mitä eläimet eivät tee. Kuinka ihmeellinen onkaan kulttuuri läpi koko maan piirin! Kuinka suurenmoinen onkaan talojen ja kaupunkien rakenne! Kuinka taiturimaisia hänen kastelujärjestelmänsä! Hän joka asuttaa kaikkia elementtejä ja viljelee niitä kaikkia suorittaa Jumalan tehtävää ... Eikä hän käytä vain elementtejä, vaan myös kaikkia elementeissä asuvia eläimiä – maaeläimiä, vesieläimiä ja lentäviä eläimiä – omaksi ravinnokeksi, mukavuudekseen ja mielihyväkseen.”<sup>492</sup>

Monien arvioiden mukaan juuri nämä sanat muodostavat renessanssin ihmiskeskeisen filosofian huippukohdan. Esimerkiksi Charles Trinkaus näkee näissä Ficinon ajatuksissa hieman prometheusmaisen *homo faber* -ihanteen realisoituman, joka pohjautuu Ficinon näkemykseen

<sup>488</sup> *CH*. 10, 22.

<sup>489</sup> *CH*. 11, 20.

<sup>490</sup> Jumaluuksista, tähdistä, planeetoista ja demoneista lähtevät voimat tai energiat vaikuttivat vahvasti hermeettiseen maailmankuvaan. Voimien vaikutus miellettiin usein säteiden kaltaiseksi. 12. kirjan mukaan ”me elämme voimassa, energiassa ja ikuisuudessa” *CH*, 12, 8. Ficino omaksui nämä käsitykset suoraan astrologiseen magiaan.

<sup>491</sup> *Op. Om.* 1849, 1852.

<sup>492</sup> *Th. Pl.* 13, 3, 3.

ihmissielun rationaalista kyvyistä. Ficinon teksti tuo Trinkausin mieleen myös Giannozzo Manettin ihmisen töiden ylistyksen, joka oli Ficinolle varmasti tuttu.<sup>493</sup> Manetti esimerkiksi luettelee hyvin samaan tapaan kuin Ficino myöhemmin antiikin kuuluisia kuvataiteilijoita ja kirjallisia auktureita ylistäen heidän töitään ja mainiten mm. juuri Zeuksiksen, Apelleen ja Praksiteleen<sup>494</sup>. Hän käsittelee myös pyramideja sekä kreikkalaisten ja roomalaisten erilaisia saavutuksia, joten on hyvin mahdollista, että Ficinolla oli Manettin teksti mielessään todetessaan jättävänsä ”egyptiläisten pyramidit, roomalaisten ja kreikkalaisten monumentit” käsitte-lynsä ulkopuolelle.<sup>495</sup>

Manetti on saattanut toimia Ficinon esikuvana myös toisella tavalla: seuraajansa tapaan hän ihmisen rakennustaiteen saavutukset – talot ja kaupungit – olennaiseksi tavaksi jolla ihminen muovaa ympäristöään. Manettin mukaan ihmisen suureksi ansioksi voidaan lukea ”kaikki kodit, kaikki kylät, kaikki kaupungit, vieläpä kaikki maailmassa olevat rakennukset, jotka ovat niin lukuisia ja siihen tapaan tehtyjä, että niitä voisi pitää mieluummin enkelten kuin ihmisten tekeleinä.” Ihmisen lahjoihin kuuluvat vielä ”maalaukset, veistokset, vapaat taiteet, tieteen oppialat ... ja viisaus” sekä ”kaikki erilaiset kielet ja kirjallisuus.”<sup>496</sup> Manetti lukee ihmisen avuihin suunnilleen kaikki samat ominaisuudet kuin Ficino myöhemmin, ja silmiinpistävää on yhteys ihmisen rakennusten ja kaupunkien ihailussa. Trinkausin mukaan kyseiset lainaukset ovat keskeisimpiä Manettin tulkinnassa: niiden perusteella monet ovat katsoneet hänen luoneen uudenlaisen vision toimeliaasta ihmisestä, joka rakentaa aktiivisesti itse omaa maailmaansa.<sup>497</sup>

Manetti teki kuitenkin vielä jotain sellaista mistä Ficino pidättäytyi: hän asetti tiukkoja rajoituksia optimistiselle ihmiskäsitykselleen. Suuretkin taiteilijat olivat ihmisyydessään puutteellisia: ”vaikka he olivat taiteiden suurimpia mestareita, he olivat kuitenkin ihmisiä jotka saattavat helposti erehtyä.”<sup>498</sup> Tässä on Ficinon ja Manettin välillä suuri ero: Ficinon kyvykäs taiteilija ei ole puutteellinen eikä liioin erehtyväinen, sillä hän hallitsee oman alansa rationaaliset periaatteet, jotka ovat ylimmät jumaluuden asettamia ja edustavat siten absoluuttista totuutta. Manettille ihmisen taito ei ollut samassa mielessä *ars rationalis*. Myös Manettin koko ihmis-

<sup>493</sup> Trinkaus 1970, 482, 484.

<sup>494</sup> Toisin kuin Ficino, Manetti rinnastaa antiikin savutukset tässä yhteydessä hänen oman aikansa Firenzeen. Nimeltä hän mainitsee Giotton, Brunelleschin ja Ghibertin. *De dignitate et excellentia* 2, 38-40.

<sup>495</sup> Manetti, *De dignitate et excellentia* 2, 38-43. Ficino, *Th. Pl.* 13, 3, 2.

<sup>496</sup> *De dignitate et excellentia* 3, 20.

<sup>497</sup> Trinkaus 1970, 247. Trinkausin mukaan mm. Giovanni Gentile, Ernst Cassirer ja Eugenio Garin ovat päätyneet tämänkaltaiseen johtopäätökseen.

<sup>498</sup> *De dignitate et excellentia* 3, 8.



kuva on hieman Ficinoa pessimistisempi: arvokkuuden vastakohtana ihmistä rasittavat hänen paheensa, luonteenheikkoutensa ja syntinsä<sup>499</sup>. Tätä kristillistä muistutusta ei Ficino enää tee. Näkemuserot taidon luonteesta taas saattavat johtuen Manettin ja Ficinon erilaisista taustoista: Manetti, joka toimi ennen uusplatonismin uutta nousua, oli puhtaammin humanisti ja filologi, joka piti ajattelunsa ensisijaisina lähteinä Aristotelesta ja Ciceroa. Ficino taas tunsu paremmin filosofisen käsitearsenaalin ja platonisen tradition, mistä hän saattoi ammentaa käsityksensä taitojen takana vallinneista muuttumattomista prinssiipeistä. Osittain platonismin tuella Ficinon ihmiskuva kohosi vielä hänen edeltäjiään korkeammalle hänen saattaessaan pitää taidon käyttäjää erehtymättömänä sikäli kun tämä seurasi maailmankaikkeuden rationaalisia prinssiippejä.

Manettin ja Ficinon välistä vaikutussuhdetta ihmisen toimien ylistämisessä on mahdoton varmistaa: selviä yhtäläisyyksiä löytyy, mutta ei varmistavia suoria viittauksia tai muita vahvistavia merkkejä. Molemmilla on kuitenkin saattanut olla yhteinen lähde, josta molemmat ovat saaneet inspiraatiota ja vahvistusta käsityksilleen. Kyseessä on hermeettinen *Asclepius*, jonka 8. kirjassa selitetään kuinka maailman luonut jumala halusi ihmisen pitävän huolta maanpäällisistä asioista. Niinpä hän teki ihmisestä puoliksi kuolemattoman ja henkisen, puoliksi aineellisen olennon, jotta tällä olisi kaikki kyvyt selviytyä tehtävästään. Jumalallisesti varustettuna ihminen kykenee suuriin tekoihin:

”Nyt puhuessani kuolevaisista asioista en puhu vain maasta ja vedestä, jotka ovat ne kaksi neljästä elementistä jotka luonto on asettanut ihmisen alaisiksi, vaan siitä, mitä ihmiset mitä ihmiset saavat aikaan näistä elementeistä tai niissä ollessaan: maanviljelys<sup>500</sup>, paimennus, rakentaminen, satamat, merenkulku, viestien kulku, vastavuoroinen kaupankäynti. Tämä on lujin side ihmisyyden ja maailman osien, i.e. vesien ja maiden välillä. Taitojen ja oppialojen tunteminen säilyttää tätä maailman maanpäällistä osaa; jumalan tahdosta maailma olisi ilman niitä epätäydellinen.”<sup>501</sup>

Tämä kohta sisältää sekä Ficinon että Manettin esityksen juuret: ihminen kuvataan *homo faberina*, joka muokkaa ympäristöään maanviljelyksellä, rakentamalla asuntoja ja infrastruktuuria ja voittamalla luonnon vastukset teknisin keinoin (esimerkiksi meriä ylittäessään). Tämä edellyttää taitojen ja oppialojen (*artes, disciplinae*) tuntemista, sillä niihin perustuu kyky hallita materiaa ja luontoa. Ficino näyttää tunteneen hyvin Manettin esityksen ja seuranneen häntä esittelemällä antiikin kuvataiteilijoiden ja keksijöiden saavutuksia sekä mainitsemalla kau-

<sup>499</sup> *De dignitate et excellentia* 3, 56.

<sup>500</sup> Myös *Asclepiuksen* 6. kirjassa mainitaan ihmisen viljelevän maata (*colit terram*). Ficino käyttää samaa ilmaisua useissa yhteyksissä, ihminen mm. ”asuttaa ja viljelee kaikkia elementtejä” (*omnia elementa habitat colitque omnia*).

<sup>501</sup> *Ascl.* 8.

pungit ihmisen suurten saavutusten joukossa, mutta *Asclepius* vaikuttaa olleen hänelle silti vahvempi vaikutin. Samassa kohdassa (*Th. Pl.* 13, 3, 3) hänen esityksensä pohjautuu muidenkin asioiden kohdalla hermeettisiin teksteihin<sup>502</sup>, ja siinä Ficino kuvailee<sup>503</sup> ihmisen saavutuksia elementtien parissa hyvin samalla tavalla kuin *Asclepius*. Lisäksi Ficino kytkee taitojen ja tietojen tuntemisen maailman hallintaan kiinteästi samalla tavalla kuin *Asclepius*, mitä ei Manettilla esiinny. Tosin myös Manetti on mahdollisesti tuntenut kyseisen *Asclepiuksen* kohdan ja saanut sitä jotain innoitusta, ja olisi epätodennäköistä ettei Ficino olisi huomannut yhtäläisyyttä hyvin tuntemiensa Manettin ja *Asclepiuksen* tekstien välillä. Keskinäisten vuorovaikutussuhteiden arviointi on kaikkea muuta kuin helppo tehtävä, mutta näkemykseni mukaan Ficino on ollut enemmän riippuvainen *Asclepiuksesta*, jolle Hermes Trismegistoksen nimi antoi hänen silmissään suunnattoman auktoriteetin.<sup>504</sup>

## 8.7 Hermeettinen magia maailman hallinnan välineenä

Aiemmin jo todettiin Ficinon toistaneen patristiikasta ja muilta humanisteilta tuttuja teemoja kohottaessaan ihmisen itsensä alapuolisen aineellisen maailman hallitsijaksi. Ficinon antroposentrinen korostus on kuitenkin määrätietoisempaa ja voimakkaampaa kuin useimmilla hänen edeltäjillään. Edeltäjiään pidemmälle Ficino menee etenkin siinä, että hänen kuvailemansa ihminen hallitsee alapuolisten asioiden lisäksi myös itsensä yläpuolisia asioita:

”Hän käyttää myös yläpuolisiaan ja taivaallisia olentoja koulutukseensa ja magian ihmeisiin.”<sup>505</sup>

<sup>502</sup> Esimerkiksi ihminen Jumalan asemassa, ihmisen jumalaisuus, ihminen aineellisen maailman ja elementtien herrana, ihmisen kyky mitata taivaita jne.

<sup>503</sup> Esim. ”Hän polkee maata, kyntää vettä. ... Kuinka ihmeellinen onkaan kulttuuri läpi koko maan piirin! Kuinka suurenmoinen onkaan talojen ja kaupunkien rakenne! Hän ... asuttaa kaikkia elementtejä ja viljelee niitä kaikkia ...”

<sup>504</sup> Mahdollisten muiden lähteiden arviointi jää tämän työn ulkopuolelle, mutta yhden löytämäni mahdollisuuden tahdon tuoda esiin. Ficinon koko esitys maan käytöstä ja partikulaarisesti kastelujärjestelmistä (*irrigatio*) on saattanut saada vaikutteita Cicerolta, joka *De natura deorum* -teoksessaan (2, 60), mainittuaan ensin ihmisen ansioista merenkulussa kirjoittaa: *Terrenorum item commodorum omnis est in homine dominatus: nos campis, nos montibus fruimur, nostri sunt amnes, nostri lacus, nos fruges serimus, nos arbores; nos aquarum inductionibus terris fecunditatem damus, nos flumina arcemus, derigimus, avertimus.* – ”Myös maan kaikki hyödykkeet ovat ihmisen hallinnassa: me nautimme pelloista ja vuorista, meidän ovat joet ja järvet, me viljelemme hedelmiä ja puita; me annamme kastelujärjestelmillä maalle hedelmällisyyden, me hillitsemme, oikaisemme tai suuntaamme virtoja.” Trinkaussin mukaan (Trinka 1970, 248) Ciceron *De natura deorum* on ollut Manettin lähteenä, ja myös tämä kohta saattaa heijastua hänen teoksessaan, vaikkei siihen suoraan viitatakaan. Ciceron yhteyksiä Ficinon antroposentrisen filosofiaan ei ole tutkittu, mutta todennäköisesti tällä on ollut ainakin taustavaikuttajan rooli.

<sup>505</sup> *Th. Pl.* 13, 3, 3.

”Koulutuksella” (*doctrina*) Ficino viittaa ihmisen rationaalisiin kykyihin, jotka ovat jumalallista alkuperää. Niiden avulla ihminen voi myös saavuttaa jumalallista tietoa lähestymällä ideain maailman pysyviä periaatteita. ”Magian ihmeiden” juuret löytyvät taas *Asclepiuksen* magiaa kuvailevista osuuksista. Siellä esimerkiksi kerrotaan, kuinka ihminen voi kutsua jumalallisia henkiä ja demoneita rakentamiinsa jumalpatsaisiin ja olla näin suorassa kontaktissa jumaluuksien kanssa. Lisäksi erilaisilla jumaluuksiin liittyvillä aineilla, kuten kasveilla, kivilä ja mausteilla ja toisaalta ylistyksillä ja hymneillä voidaan vaikuttaa jumaliin, henkiin ja demoneihin siten, että näiden vaikutukset ihmisiin saadaan halutun kaltaisiksi.<sup>506</sup>

Yleisesti on arveltu että juuri *Asclepiuksessa* kuvailtu hermeettinen magia, jolle *Corpus hermeticum*in löytyminen antoi lisäarvoa, innoitti ja rohkaisi Ficinoa eniten hänen etenemissäään maagisten kokeilujen alalla. Walkerin mukaan *Asclepius* oli yksi keskeisimpiä Ficinon magian lähteitä, joiden joukkoon hän lukee myös keskiaikaisen *Picatrixin*, joka on sisällöllisesti vahvan hermeettisen vaikutuksen alainen.<sup>507</sup> Yatesin mukaan *Corpus hermeticum*in optimistinen näkemys, jossa ihminen oman jumalallisen älynsä avulla ottaa osaa Yhden intellektiin, joka lävistää jumalaisen luonnon elävän maailman, on ideaalinen filosofinen pohja Ficinon näkemykselle ihmisestä maagina; *Asclepius* vahvistaa saman asian.<sup>508</sup> Näin Ficino pystyi yhdistämään kristinuskon ja magian hermeettisten tekstien avulla luoden näin kombinaation, joka mahdollisti magian suuren suosion 1400-luvun Euroopassa; Yatesin arvion mukaan Ficinon magia ei olisi saavuttanut ilman hermeettisiä tekstejä ja *Picatrixin* niille antamaa sivutukea läheskään sellaisia mittasuhteita, joissa se esimerkiksi *De vitassa* ilmenee.<sup>509</sup>

Ficinolle itselleen myös magia oli taito, *ars*, ala joka perustuu pysyviin rationaalisiin periaatteisiin jotka ihmisen on tunnettava. Tämän hän pystyi perustelemaan itse Platonin auktoriteetilla: ”täytyy olla olemassa henkiä jotka ovat ihmiselle läheisiä ja joiden opastuksella, kuten Platon sanoo<sup>510</sup>, magian taidon ihmeet (*magiae artis miracula*) on paljastettu”<sup>511</sup>. Magian taidon praktista ulottuvuutta Ficino kuvailee tarkemmin *De vitan* taikuuden kyllästävässä 3. kirjassa:

<sup>506</sup> *Ascl.* 37.

<sup>507</sup> Walker 1958, 36, 40.

<sup>508</sup> Yates 1964, 35.

<sup>509</sup> Yates 1964, 57-58, 60.

<sup>510</sup> Allenin mukaan Ficino viittaa Platonin kohtiin *Pidot* 202E-203A, *Lait* 4,713C-E. Allen 2003, 348.

<sup>511</sup> *Th. Pl.* 10, 2, 3.

”Ylhäällä olevien ruumiiden [= taivaankappaleet] kautta, kuten monet ihmiset uskovat<sup>512</sup>, magia voi vetää taivaallisia asioita oikeisiin aikoihin ihmisiin saaden alemman olennon sopusointuun ylempään kanssa, ja magia voi jopa liittää taivaallisia ruumiita meihin ylhäällä olevien taivaallisten asioiden kautta ... Tämä tapahtuu tietyn taidon välityksellä, joka liittää monia asioita yhteen oikealla tavalla.”<sup>513</sup>

Taito ja tieto liittyvät magiaan mm. seuraavasti: magian harjoittajan on tiedettävä tarkoin, mitkä eri aineet, värit, kasvit, eläimet, metallit, mineraalit, mausteet ja muut asian liittyvät seikat kuuluvat minkäkin planeetan ja/tai tähtikuvion alaisuuteen. Lisäksi hänen on kyettävä mitoittamaan astronomisesti tarkasti ne oikeat hetket, jolloin taitat on suoritettava ja taikaesineet valmistettava. Taikaesineistä tärkeimpiä ovat talismaanit, joihin kaiverrettiin usein jonkin planeettajumalan kuva, joiden ikonografiseen esittämiseen Ficino jakoi tarkat ohjeet. Vaikka Ficino olikin sitä mieltä, että talismaaneissa niiden tekomateriaali on kuvaa tärkeämpi, vaati niiden valmistaminen maagillisen tietotaidon ohella myös käsityötaitoa. Tällä ”kuvien käyttämisen taidolla”, jossa yhdistyivät maaginen ja praktinen osaaminen, Ficinon maagi kykeni hallitsemaan maagista maailmankaikkeutta:

”Kukapa kiistäisi että asioiden salatut voimat ... ovat taivaallisten voimien aikaansaamien, eivät elementaalisten. Tällaiset säteet voivat painaa kuviin (tai niin he sanovat) salattuja ja ihmeellisiä voimia joita emme voi nähdä, samaan tapaan kuin ne laittavat voimiaan muihinkin asioihin. Nämä säteet eivät ole elottomia kuten lampun valonsäteet, vaan eläviä ja tuntevia.”<sup>514</sup>

”Taito (*ars*) herättää kehittymättömän voiman antaen sen kuvalle, joka vastaa sen omaa taivaallista kuvaa, tuoden näkyviin näin oman ideansa ... Kuvien käyttämisen taito ei ole tehokas ellei käytetty materiaali ole sopusoinnussa sen tähden ja vaikutuksen kanssa joille tekijä (*faber*) halusi omistaa sen.”<sup>515</sup>

Yhtenä esikuvana Ficinolle on varmasti ollut *Asclepius*, jossa kerrotaan ihmisten kyenneen valmistamaan taidokkaita jumalpatsaita, joiden kautta maagisia vaikutuksia suodatettiin.

” - Puhutko patsaista, oi Trismegistus?  
- Patsaista, Asclepius, hyvinkin. Puhun sielukkaista ja tietoisista patsaista, jotka ovat täynnä henkeä ja tekevät suuria tekoja; patsaista jotka näkevät tulevaisuuden ja saarnaavat joukoille. ... patsaista jotka tekevät ihmiset sairaiksi ja parantavat heidät ...”<sup>516</sup>

”palatkaamme ihmiseen ja järkeen, tuohon jumalaiseen lahjaan jonka vuoksi ihmistä kutsutaan rationaaliseksi eläimeksi. ... esi-isämme erehtyivät aikanaan eivätkä palvoneet jumalia kunnolla. ... Mutta sitten he keksivät jumalien tekemisen taidon (*ars*). Löytönsä he lisäsivät aineen luon-

<sup>512</sup> Kirkon tuomion pelossa Ficino ei esitä asioita omissa nimissään vaan anonymististä ”joidenkin ihmisten” mielipiteinä. Samassa kappaleessa hän toteaa: ”älkää luulko että minä hyväksyisin kuvien käytön, minä vain kerron teille niistä.” *De vita*, 3, 15.

<sup>513</sup> *De vita* 3, 15.

<sup>514</sup> *De vita* 3, 15. Ajatus maailman läpäisevistä säteistä ovat olennainen osa hermeettis-maagillista maailmankuvaa.

<sup>515</sup> *De vita* 3, 16.

<sup>516</sup> *Ascl.* 24.

nosta nousevan voiman. Koska he eivät voineet tehdä sieluja, he lisäsivät [jumalpatsaisiin] tämän voiman, kutsuivat paikalle demonien ja enkeleiden sieluja ja istuttivat ne muotokuviiin pyhin ja jumalaisin mysteerein. Niin kuvilla oli hyvän ja pahan voimat.”<sup>517</sup>

Kuvauksen jatkuessa kerrotaan kuinka ihminen voi kommunikoida patsaiden kautta jumalten ja henkien kanssa käyttämällä näihin liittyviä attribuutteja mm. kasvien, kivien ja mausteiden joukosta<sup>518</sup>. On mielenkiintoista, että jo *Asclepiuksen* kirjoittajan katsannossa maagisten kuvapatsaiden tekeminen on *ars*, joka liitetään Ficinon tapaan ihmisen rationaalisiin kykyihin. *Asclepiuksen* ja maagisen kuvien käytön yhteyttä vahvisti vielä sekin, että *Picatrixin* mukaan juuri Hermes Trismegistos oli ollut ensimmäinen kuvia hyväkseen käyttänyt maagi<sup>519</sup>. Ficino analysoi *De vitassa*<sup>520</sup> laajalti mainittuja patsas-kohtia, ja vaikka hän välttääkin suoran yhteyden luomista, vaikuttaa hän silti pitävän *Asclepiusta* selvänä mallina kuvien ja talismaanien käytölle astraalimagiassa.

Juuri edellä siteeratut *Asclepiuksen* kohdat kirkkoisä Augustinus ja Tuomas Akvinolainen olivat tuominneet ankarasti, mutta Ficino suhtautuu siihen näennäisen neutraalisti myöntäen sille itse asiassa rivienvälisen hyväksyntänsä. Kuten Walker asiaa tulkitsee, Ficino hyväksyy kaikenlaisen magian jos se vain pysyy kyllin harvojen ja osaavien henkilöiden käsissä<sup>521</sup>. Tähän voisi lisätä, että näiden henkilöiden tuli hallita läpikotaisin magian harjoittamisen rationaalisiin periaatteihin pohjautuva taito. Tämä Ficinon näkemys magiasta rationaalisena taitona vaikuttaa saaneen vahvoja vaikutteita *Asclepiuksesta*. Myös koko hänen maagillinen maailmankuvansa, jossa jumaluuksista, tähdistä ja planeetoista lähtöisin olevat säteet läpäisevät kauttaaltaan sekä elollisen että elottoman maailman, on vahvasti hermeettinen ja muistuttaa läheisesti *Corpus hermeticumissa* esiintyvän optimistisen *gnosiksen* käsityksiä kosmoksen toiminnasta.

Jo aiemmassa viittauksessa Ficino liitti ihmeet (*miraculum*) magian kontekstiin. Ficinon humanistiedeltäjät, kuten Bartolomeo Facio ja Manetti, pitivät ihmeidentekokykyä yhtenä merkkinä ihmisen arvokkuudesta, mutta molemmat puhuivat puhtaasti uskonnollisista ihmeistä kristillisyyden kontekstissa. Esimerkiksi Facio katsoi Jeesuksen antaneen ihmisille kyvyn tehdä ihmeitä rukoilun avulla, mikä tarkoitti ihmetöiden kuten kuolleiden herättämisen, sai-

<sup>517</sup> *Ascl.* 37.

<sup>518</sup> *Ascl.* 38.

<sup>519</sup> Yates 1964, 54.

<sup>520</sup> mm. *De vita* 3, 16; 3, 20; 3, 26.

<sup>521</sup> Walker 1958, 51.

raiden parantamisen ja demonien karkottamisen tekokykyä Jumalan nimessä.<sup>522</sup> Myös Ficino katsoo ihmisen voivan tehdä ihmeitä, mutta hän ei liitä sitä kristinuskoon yhtä tiukasti kuin edeltäjänsä. Ihmeet ovat hänelle osa myös magiaa, jonka kautta niiden voima ulottuu sään ja elementtien hallintaan:

”Ihmismieli ei myönnä itselleen jumalaista oikeutta vain muovaamalla ja muotoilemalla ainetta taitojen rationaalisten periaatteiden mukaan, vaan myös vallallaan muuttaa asioiden lajityyppejä. Tätä kutsutaan ihmeeksi, ei siksi että se on sielun ylliluonnollista työtä tullessaan Jumalan instrumentiksi, vaan koska se aiheuttaa ihmetystä ollen mahtava ja harvinainen tapahtuma. Tunemme ihailevaa kunnioitusta kun jumalalle omistautuneet ihmisielut komentavat elementtejä, nostattavat tuulia, pakottavat sateen esiin pilvistä, hajottavat sumuja, parantavat ihmisruumiin sairauksia ja niin edelleen. Monien kansojen runoilijat laulavat siitä kuinka joinakin aikoina näitä ihmeitä esitettiin avoimesti, ja historioitsijat kertovat saman tarinan. Myöskään parhaat filosofit, erityisesti platonistit, eivät kiellä tätä. Siitä todistavat myös antiikin teologit, erityisesti Hermes Trismegistos ja Orfeus; ja myöhemmätkin teologit vahvistavat sen puheita ja kirjoituksia.”<sup>523</sup>

Tässä ihmisen valta viedään äärimmilleen: erilaisin käsityötaidoin ihminen voi muokata materiaa ja antaa sille muodon, mutta ihmisellä on valta myös ”ihmeisiin”, joilla voidaan muuttaa asioiden lajityyppejä (*species*), jotka perustuvat maailmankaikkeuden rationaaliin periaatteisiin. Tämä kyky rinnastaa ihmisen suoraan itse luojajumalaan tai transsendenttiin ylimpään jumaluuteen tulkinnasta riippuen. Myös Ficinon ihmeillä on uskonnollinen luonne, ja työt suoritetaan ”jumalalle omistautuneina”, mutta kyseessä ei ole kristinusko, vaan *prisca theologia* -henkinen, synkretistinen ja uusplatonistinen pakanauskonto, jolla oli kristillinen ulko-kuori. On kuvaavaa että Ficino mainitsee nimeltä juuri Hermes Trismegistoksen ja Orfeuksen, jotka olivat hänen näkemyksensä mukaan suuria teologeja, filosofi ja maageja. Ajatuksissaan maailman hallinnasta hän synnyttää myös uskonnon ja magian liiton, jossa toista ei voi erottaa toisesta ja jossa magia nähdään positiivisena voimavarana, jonka avulla ihminen voi toimia sopuinnassa uskonnollisten entiteettien kanssa.

Ficinolle ihmisen hallinta maailmassa on tavallaan kaksiportainen: Teknisten taitojen ja kirjallisten tieteiden avulla ihminen hallitsee elementtejä, kasveja ja eläimiä ja käyttää niitä hyväkseen rationaalisia periaatteita hyödyntäen. Magian taidolla ihmisen valta elementteihin nähden lujittuu, ja hän tulee kyvykkääksi muuttamaan jopa pysyviä lajityyppejä. Magia toisinaan nostaa ihmisen vallan huippuunsa: aineellista maailmaa hallitsevat tiedemies, insinööri, taiteilija ja artesani, mutta maagin valta ylettyy vieläkin korkeammalle, hierarkkisesti ihmisen yläpuoliseen todellisuuteen. Tämä magian määräävä asema Ficinon ajattelussa ei olisi

<sup>522</sup> Trinkaus 1970, 221-222, 249.

<sup>523</sup> *Th. Pl.* 13, 4, 1.

ollut mahdollista ilman hermeettisten tekstien tarjoamia rohkaisevia esimerkkejä. Lisäksi Ficino saattoi nähdä Hermes Trismegistoksen myyttisessä hahmossa maailmaa hallitsevan voimakkaan teologi-maagin arkkityypin. Näissä ajatuksissa muinaisen Egyptin uskonnollisiin mysteereihin viittaava hermeettinen magia yhtyy elimellisesti niihin Italian renessanssifilosofian aineksiin, joita monet ovat pitäneet modernin maailmankuvan esiasteina. Ficino vei 1400-luvun antroposentrisen filosofian lakipisteeseensä ulottamalla ihmisen hallinnan koskemaan myös hierarkkisesti ihmisen yläpuolisia entiteettejä, jopa taivaaseen sijoitettuja sielullisia objekteja kuten tähtijumalia tai pysyviä lajityyppejä – vain ylin jumaluus on rajattu ihmisen vallan ulottumattomiin. Näin tehdessään Ficino seurasi joko tietoisesti tai tiedostamattaan Hermes Trismegistoksen nimissä kulkeneen ajattelun perinnettä.

## 8.8 Asclepius Ficinon sielun ylistyksen esikuvana?

Lopuksi tutkailen vielä yhtä mahdollista suoraa yhteyttä *Asclepiuksen* ja Ficinon *Theologia Platonican* välillä. Tarkoitin hyvin tunnettua kohtaa, edelläkin lainattua ihmissielun klassista ylistystä (*Th. Pl.* 3, 2, 6), jossa Ficino määrittelee sielun universumin keskipisteeksi, ”maailman solmuksi ja siteeksi”. Monet Ficino-tutkijat siteeraavat kohtaa, analysoivat sen sisältöä ja pohtivat sen mahdollisia vaikutuksia mm. modernin ihmiskäsityksen syntyyn, mutta kohdan mahdollisista tekstilähteistä ei ole tehty tutkimusta eikä esitetty minkäänlaisia hypoteesejä. Esitän nyt seuraavan hypoteesin: *Asclepiuksen* kuudes kirja on yksi ko. kohdan päälähteistä, mahdollisesti jopa tärkein yksittäinen lähde. Asian tarkastelemiseksi molemmat kohdat on vielä syytä esittää kokonaisuudessaan, ensin Ficino, sitten *Asclepius*.

”... Ja koska se [sielu/ihmissielu] kontrolloi ruumiita samalla tarttuen samalla jumalasiin asioihin, on se ruumiiden hallitsija, ei kumppani. Tämä on luonnon suurin ihme. Muuta olennot Jumalan alapuolella ovat itsessään jotain yksittäistä, mutta tämä on kaikki yhdellä kertaa. Se sisältää niiden jumalaisten asioiden kuvat joista se itse on riippuvainen, ja nämä kuvat muodostavat rationaaliset prinssiipit ja mallit alemmille olennoille, jotka sielu tavallaan itse tuottaa. Ja koska se on kaiken keskellä, on sillä kaikkien voimat. Jos näin on, kulkee se kaiken läpi. Ja koska se on kaiken todellinen side universumissa, ei se yhden läpi kulkiessaan hylkää toista, vaan se muuntuu yksittäisiksi olennoiksi säilyttäen aina kokonaisuuden itsessään. Sitä voi oikeutetusti kutsua luonnon keskipisteeksi, universumin keskukseksi, maailman ketjuksi, kaiken olevaisen kasvopiirteiksi ja maailman solmuksi ja siteeksi.”<sup>524</sup>

”Tämän vuoksi, oi Asclepius, ihminen on suuri ihme ja elollinen jota tulee kunnioittaa. Hän vaihtaa luontonsa jumalalliseksi kuin olisi itse jumala. Hän tuntee demonien suvun sikäli kun ymmärtää syntyneensä heidän keskuudestaan. Hän halveksii inhimillistä osaa itsessään luottaen toiseen, jumalalliseen osaan. ... Liittyneenä jumaliin näiden sukua olevan jumalallisuuden avulla hän halveksii omaa maallista osaansa. Hän vetää lähelleen lähimmäisenrakkauden siteellä ne

<sup>524</sup> *Th. Pl.* 3, 2, 6.

kaikki muut, joille hän ymmärtää taivaallisen rakenteen kautta olevansa tarpeellinen. Hän katsoo ylös kohti taivasta. Täten hänet on asetettu onnelliselle keskipaikalle, josta käsin hän voi vaalia [diligat] alapuolellaan olevia ja tulla itse vaalituksia yläpuolistensa taholta. Hän viljelee maata, hän sekoittuu elementteihin nopean ajattelukykynsä avulla; mielensä terävyydellä hän laskeutuu meren syvyyksiin. Kaikki on hänelle luvallista: taivas ei näytä hänestä liian korkealta; hän mittaa sen nerokkaalla ajattelullaan aivan kuin se olisi aivan lähellä. Sumuinen ilma ei hämää hänen mielensä aikomuksia; tiheä maa ei estä hänen töitään; veden suunnaton syvyys ei peitä hänen katsettaan. Hän on kaikki ja kaikkialla.”<sup>525</sup>

Paitsi että molemmat otteet ovat hengeltään ja sanastoltaan samankaltaisia, toistuvat niissä myös monet samat sisällölliset teemat. Esimerkiksi Ficinolla sielu ”kontrolloi ruumiita samalla tarttuen samalla jumalaisiin asioihin” ollen pikemminkin ruumiiden hallitsija kuin kumppani. *Asclepiuksen* kohdassa ihminen halveksii ”inhimillistä” osaansa (ruumis ja aistit) ja kääntyy jumalallisen osansa (sielu, mieli) puoleen pyrkien liittymään jumaliin. Näin ollen molemmat tekstit jakavat dualistisen näkemyksen, jossa henkinen substanssi dominoi fyysistä: Ihmisen on luotettava pääasiallisesti jumalista lähtöisin olevaan henkiseen substanssiinsa ja tavoiteltava sen kykyjen avulla jumalille ominaisia asioita. Molemmissa teksteissä tämä arvokas ihmissielu (tai ihminen) nähdään myös ihmeenä (*miraculum*): ”Tämä on luonnon suurin ihme ihminen” – ”Ihminen on suuri ihme ja elollinen jota tulee kunnioittaa”. Molemmissa tapauksissa ihmeellisyys myös liitetään ihmisen kykyyn laajentaa omaa eksistenssiään: Ficinon ihminen voi olla ”kaikki yhdellä kertaa” muiden kuolevaisten voidessa olla vain yksittäisiä olentoja. Tämä ihmisen moninaisuus johtuu siitä, että hänen rationaalinen sielunsa sisältää kaikkien lajityyppien ideat eli rationaaliset periaatteet. *Asclepiuksen* ihminen puolestaan voi ”vaihtaa luontonsa jumalalliseksi kuin olisi itse jumala”, ja lisäksi tämä tuntee hyvin ”demonien suvun”. Myös tässä ihmisellä on mahdollisuus tuntea muiden, myös itseään ylempien olentojen substanssit ja tulla niiden kaltaiseksi: Ficinon sanoin, ihminen elää ”kaikkien elämää”.

Molemmissa katkelmissa esiintyy myös ajatus ihmisen kyvystä olla ja liikkua kaikissa ja kaikkialla. Kyse on kahdesta hyvin samankaltaisesta sielullisen liikkeen metaforasta: molemmissa teksteissä ihminen kykenee henkisin kyvyin ymmärtämään ja hahmottamaan koko universumin. *Asclepius* ei Ficinon tapaan puhu platonismiin pohjautuvista rationaalisisista periaatteista, mutta kytkee ”liikkumisen” samaan tapaan ajattelun ja mielen kykyihin. Koko universumi on siis ihmisten sielullisten kykyjen vaikutuspiirissä, Ficinolla vielä ihmiseen sisäänrakennettuna mikrokosmos-ideologian mukaisesti. Täytyy myös muistaa että ajatus kaikkialla liikkumisesta esiintyy monissa muissakin kohdissa sekä Ficinolla, *Asclepiuksessa* että *Corpus*

<sup>525</sup> *Ascl.* 6.



*hermeticumissa*, eikä ajatus ollut muutoinkaan tuntematon antiikin maailmassa, joten Ficinon tarkkoja tekstilähteitä on tämän suhteen vaikea määrittää.

Kolmantena, kenties tärkeimpänä yhdistävänä teemana molemmissa teksteissä esiintyy ajatus ihmisen olemisesta keskipaikalla universumissa. Ajatus on Ficinon kohdan ydin, ja se liittyy kiinteästi hänen uusplatonistiseen oppiinsa viidestä metafyyysisestä hypostaasista. Ajatus esiintyy, tosin lyhyesti ja ilman selvää metafyyysistä konnotaatiota, mutta harvinaisen selkeästi myös *Asclepiuksessa*: ”Täten hänet on asetettu onnelliselle keskipaikalle, josta käsin hän voi vaalia alapuolellaan olevia ja tulla itse vaalituksia yläpuolistensa taholta.” Mikä merkittävintä, *Asclepiuksessa* syy ihmisen keskipaikalle on sama kuin Ficinollakin: ihminen on osin maallista, osin taivaallista substanssia, ja kykenee siksi kääntymään sekä aineellisen että aineettoman maailman puoleen. Ihminen on näin ollen välittäjän asemassa maailmojen välillä muodostaen universumin solmukohdan.

Ihmissielun asettaminen maailmankaikkeuden keskipisteeseen on ihmisen töiden ja taitojen ylistyksen ohella se kohta Ficinon filosofiassa, jota on pidetty kaikkein rohkeimpana ja moderneimpana innovaationa ja vaikutukseltaan suurimpana siinä kehitysprosessissa, joka johti modernin, ihmiskeskeisen maailmankuvan syntymiseen. Paul Oskar Kristellerin tulkinnan mukaan Ficino asetti sielun keskimmäiseksi hypostaasiksi tietoisesti voidakseen korostaa ihmisen asemaa universumissa vastakohtana keskiajan jumalkeskeiselle maailmankuvalle. Kristellerin mukaan Ficino loi viiden hypostaasin mallin itsenäisesti Plotinoksen kolmiportaisen mallin pohjalta juuri siksi, että saisi sijoitettua sielun hierarkian keskellä. Näin siksi, että ihmisellä oli kaksi luontoa, joista toinen katsoo ylös-, toinen alaspäin: Ficinon käsitykset ihmisen luonnosta olisivat näin dominoineet metafyyysisistä järjestelmää.<sup>526</sup> Michael Allen katsoo osoittaneensa tämän teorian täydellisesti vääräksi. Hänen mukaansa Ficino loi viiden hypostaasin mallin seuraten Prokloksen myöhäisantiikkista *Parmenides*-kommentaaria, jossa positiivisten hypostaasien määrä oli mainittu viisi. Sielu puolestaan oli Plotinoksesta lähtien ollut kaikissa malleissa aina kolmas hypostaasi, joten oli pikemminkin sattumaa, että se sattui keskimmäiseksi Ficinon omaksumassa mallissa.<sup>527</sup> Molemmat ovat todennäköisesti osittain oikeassa: Ficinon voi kuvitella seuranneen mielellään arvostamaansa Proklostaa, ja toisaalta hänellä on varmasti ollut ajanmukaisia intressejä korostaa sielun ja ihmisen asemaa. Kumpikaan, ku-

<sup>526</sup> Kristeller 1943, 400-401.

<sup>527</sup> Allen 1982, 19-20, 42-43.

ten kukaan muukaan aiemmin<sup>528</sup>, ei ole huomannut *Asclepiuksen* selvää yhteyttä Ficinon ajatteluun sielun paikasta. Kokonaisuudessaan pidän hyvin mahdollisena, että tämä kuuluisa sielua ylistävä kohta on syntynyt hermeettisten tekstien, tarkemmin sanoen *Asclepiuksen* kuudennen kirjan innoituksesta, sillä se käsittelee yhtenäisesti ja samanhenkisesti kaikkia samoja teemoja kuin Ficino omassa retorisessa vuodatuksessaan. Tätä väitettä tukevat aiemmin tässä luvussa käsitellyt runsaat yhteydet Ficinon ja hermeettisten tekstien välillä. Tässä valossa *Corpus hermeticum* ja *Asclepius* pitäisi nostaa Ficinon ihmiskeskeisen (ja myös metafyyssisen) ajattelu keskeisten lähteiden joukkoon, sillä kaikille hänen antroposentrisille ja ihmissielukeskeisille ajatuksilleen löytyy selvä esikuva hermeettisistä teksteistä.

## 9 POHDINTAA & JATKOTUTKIMUKSEN AIHEITA

### 9.1 Vastauksia tutkimuskysymyksiin

Vertaileva tutkimus paljasti Ficinon ihmiskeskeisen ajattelun ja hermeettisen kirjallisuuden välillä olevan lukuisia selviä yhteyksiä. Selkeimmän yhteyden muodostavat ensinnäkin Ficinon suorat viittauksen hermeettisiin teksteihin ihmiskeskeisen ajattelun yhteydessä. Esitän näistä vielä lyhyen koosteen. Kahdesti Ficino siteeraa suoraan Hermes Trismegistoksen nimiin lukemaansa tekstiä:

Tästä ihastuneena Hermes Trismegistos sanoi: 'Ihminen on suuri ihme, olento jota tule kunnioittaa ja ihailla; hän tuntee demonien lajin ollen itse heidän sukuaan, ja muuttuu jumalaksi aivan kuin itse olisi jumala.'<sup>529</sup>

'Hänestä taivas ei näytä liian korkealta, Trismegistoksen sanoja käyttääkseni, eikä maan keskipeste syvältä.'<sup>530</sup>

Tämän lisäksi Ficino viittaa hermeettiseen kirjallisuuteen ja Hermes Trismegistokseen viidesti ihmiskeskeistä ajattelua sisältävien *Theologia Platonican* 13. ja 14. kirjan sivuilla:

'Kun ihmisen sielu on kokonaan irronnut ruumiista voi se täyttää kaikki paikat ja ajat, kuten egyptiläiset sanovat.'<sup>531</sup>

<sup>528</sup> Lukuun ottamatta Osterhusin hypoteesia.

<sup>529</sup> *Th. Pl.* 14, 3, 2; *Ascl.* 6.

<sup>530</sup> *Th. Pl.* 14, 5, 1; *Ascl.* 6

”Hermes Trismegistos oli taitava tämänkaltaisessa ennustamisessa, kuten hänen kirjansa jumalan voimasta ja viisaudesta osoittaa”.<sup>532</sup>

”Trismegistos kertoo egyptiläisten rakentaneen jumalpatsaita siten että ne puhuisivat ja kävelisivät”.<sup>533</sup>

”Siitä [ihmeistä] todistavat myös antiikin teologit, erityisesti Hermes Trismegistos ja Orfeus”.<sup>534</sup>

”Myös Hermes Trismegistos kuvailee tämän ihmeen voimaa ja vaikutuksia keskustellessaan uudelleensyntymästä poikansa Tatin kanssa.”<sup>535</sup>

Näistä seitsemästä viittauksesta kolme ensimmäistä liittyvät suoraan ihmisen kyvykkyyteen ja jumalallisuuteen, loput erilaisten taitojen hallintaan kuten ennustamiseen, patsaiden tekemiseen ja animoimiseen sekä kykyyn suorittaa ihmeitä magian avulla. Lisäksi 13. ja 14. kirjassa, jotka sisältävät Ficinon keskeisimmän ihmiskeskeisen ajattelun, hän viittaa hermeettisiin teksteihin keskimäärin 3 kertaa useammin kuin muualla *Theologia Platonica*. Jo näiden suorien viittausten pohjalta näyttää selvältä, että Ficino liitti hermeettiset tekstit tiivistä magiaan, myös ihmiskeskeiseen ajatteluunsa. Hän vaikuttaa tarttuvan *Hermeticaan* selvästi keskimääräistä useammin juuri tarvitessaan tukea ihmisen asemaa ja kykyjä koskeville vallankumouksellisille ajatuksilleen. Asialle antavat tukea myös muutamat sanastolliset yhteydet. Ficino hyödyntää tiettyjä latinankielisestä *Asclepiuksesta* peräisin olevia sanontatapoja ja termejä myös *Corpus hermeticum* -käännöksessään ja omassa *Theologia Platonica*ssaan, näin etenkin ihmiskeskeisen ajattelun yhteydessä. Esimerkkeinä mainittakoon *ascendit caelum atque metitur* taivaiden mittaamista kuvaavana ilmaisuna sekä imitointiin ja elementteihin liittyvä yhdenmukainen terminologia. Vaikutussuhteet ovat hyvin ilmeisiä, vaikkei Trismegistoksen nimeä näissä kohdissa mainittukaan. Myös kuvailtuja sanastoon ja ilmaisutapaan liittyviä yhteyksiä voi pitää hyvänä todistuskappaleena siitä, että hermeettiset tekstit olivat vahvasti Ficinon mielessä hänen luodessaan *Theologian* antroposentrisiä jaksoja.

Edellisessä luvussa Ficinon ihmiskeskeisen filosofian teemat oli jaettu kolmeen osaluueeseen: Ihmissielun potentia: 1) sielun kyvyt, sielun liike ja taivaiden mittaaminen. 2) Jumalan imitointi; Ihminen on Jumalan kaltainen, Jumalan kuva, jumala maan päällä ja jumala eläimille. 3) Ihminen hallitsee, käyttää ja muovaa taitojensa ja tietojensa kautta materiaa, elementtejä ja eläimiä. Nämä oli vielä jaettu pienempiin alakategorioihin, joita tutkittiin yksilöl-

<sup>531</sup> *Th. Pl.* 13, 2, 8; *CH* 11, 20; *Ascl.* 6.

<sup>532</sup> *Th. Pl.* 13, 2, 1.

<sup>533</sup> *Th. Pl.* 13, 3, 1. *Ascl.* 23-24, 37-38.

<sup>534</sup> *Th. Pl.* 13, 4, 1.

<sup>535</sup> *Th. Pl.* 13, 4, 16.

lisesti ja verrattiin hermeettisiin teksteihin. Analyysin perusteella vaikuttaa siltä, että kaikille Ficinin ihmiskeskeiseen filosofiaan liittyville ajatuksille löytyy hermeettinen vastine tai esikuva. Toisinaan itse Ficino tuo yhteydet esiin suorilla lainauksilla tai viittauksilla Trismegistokseen nimeen, toisinaan ne ovat löydettävissä kielellisen analyysin avulla. Lopuissa tapauksista sisällöllisten teemojen väliltä löytyy selviä yhtäläisyyksiä. Tutkimuksen nojalla tiivistäisin vastaukset päätutkimuskysymyksiin seuraavasti:

- Hermeettisten tekstien ja Ficinin ihmiskeskeisen ajattelun väliltä löytyy todistettavasti sekä muotoon että sisältöön liittyviä yhteyksiä.
- Yhteyksiä esiintyy runsaasti. Ne ilmenevät 1) suorina lainauksina hermeettisestä kirjallisuudesta 2) viittauksina Hermes Trismegistoksen nimeen ja ajatuksiin 3) sanastollisina ja sisällöllisinä yhtäläisyyksinä hermeettisen kirjallisuuden kanssa.
- Yhteydet tiivistyvät *Theologia Platonican* 13. ja 14. kirjaan, jotka käsittävät keskeisen osan Ficinin ihmiskeskeistä ajattelua. Yhteydet liittyvät elimellisesti Ficinin keskeisimpään ihmiskeskeiseen ajatteluun, kuten ihmisen jumalallisuuteen / jumalankaltaisuuteen ja ihmisen taitoihin ja kykyihin, joilla hän voi hallita maailmaa.
- Kokonaisuudessaan hermeettisten tekstien vaikutus Ficinin ihmiskeskeiseen ajatteluun on merkittävä, jopa keskeinen, ja Ficino voi sanoa olevan vähintäänkin kohtalaisesti velkaa hermeettiselle traditiolle. Voi jopa kysyä, olisiko Ficino rohjennut esittää näin pitkälle menevää (Trinkausin termiä käyttäkseni) ihmisen autonomian ideaalia ilman hermeettisen kirjallisuuden rohkaisevaa vaikutusta.

En yritä väittää että hermeettinen kirjallisuus olisi ollut Ficinin ainoa tai keskeisin lähde hänen ihmiskeskeiselle ajattelulleen. Muitakin lähteitä ja vaikuttimia – sekä kirjallisesta traditiosta että 1400-luvun omasta kulttuurista – on varmasti lukuisia, ja myös niiden vaikutus sekä Ficinin että muiden humanistien ihmiskeskeiseen ajatteluun ja maailmankuvaan murrokseen pitäisi selvittää systemaattisesti. Tämän tutkimuksen valossa näyttää kuitenkin siltä, että Ficinin ihmiskeskeisen ajattelun suhde hermeettisiin lähteisiin on ollut syvä ja merkittävä, ja on hyvin mahdollista, että hermeettiset tekstit ovat olleet määräävin yksittäinen lähde hänen ihmiskeskeisen ajattelunsa taustalla. Kyseessä on kuitenkin vasta alku, ja lisätutkimusta tämänkin aiheen suhteen tarvitaan vielä paljon.

## 9.2 Ficinon ja optimistisen *gnosiksen* liitto

Kun Ficinon ihmiskeskeisen ajattelun yhteyttä hermeettiseen kirjallisuuteen voidaan pitää todistettuna, on syytä pohtia sitä, kuinka Ficino lähdeään käytti. Hermeettiset tekstit syntyivät satojen vuosien kuluessa lukuisien, todennäköisesti kymmenien eri kirjoittajien toimesta hellenistisen ja myöhäisantiikkisen Egyptin kulttuuri-ilmastossa, johon vaikuttivat kaikkien ilmansuuntien kirjavat virtaukset. Siksi hermeettisistä teksteistä, myös *Corpus hermeticumista* ja *Asclepiuksesta*, löytyy aatteita moneen lähtöön, ja niistä monet ovat jopa toisilleen vastakkaisia. Tekstien luokittelu ei ole helppoa, mutta yksi jossain määrin käyttökelpoinen tapa on Yatesin Festugièreen perustuvan jako, jossa tekstit jaetaan niiden lähestymistavan perusteella optimistiseen ja pessimistiseen *gnosikseen*. Optimistisessa myös aineellinen maailma nähtiin hyvänä, jumalan luomana paikkana, jossa jumalalliset vaikutukset ovat läsnä kaikkialla; tähän liittyi myös positiivinen näkemys ihmisen mahdollisuuksista vaikuttaa ympäristöönsä mm. magian keinoin. Pessimistisen *gnosiksen* mukaan kaikki materia mukaan lukien ihmisruumis on pelkästään paha ja jumalatonta: materiasta tuli päästä eroon ja lähestyä kontemplaation keinoin puhtaasti henkisiä substansseja.

Ficinolle esiintyy selviä jälkiä molemmista hermeettisen *gnosiksen* tyypeistä. Pessimistinen *gnosis* liittyy osaltaan myöhäisantiikin uusplatonismin alkuperäishenkeen, joka hyljeksii aistimaailmaa ja näkee ihmiselämän päämäärän transsendentissa tuonpuoleisuudessa. Myös perinteisen platonismin mukaan aistimaailma oli ideoiden maailmaa alempi, koska aineessa olevat muodot ovat vain ideoiden varjokuvia. Joissain kohdin Ficinokin seuraa näitä uusplatonismin ja Platonin oppien perinteisiä linjoja:

”Aineessa olevat muodot ovat paljon alempana mielessä olevia lajityyppejä. Ne ovat enemmän varjoja kuin niiden kuvia. Kuten taidon luomukset ovat luonnollisten objektien kuvia, ovat luonnolliset objektit jumalaisten objektien kuvia. ... Kuva hevosesta on kaukana itse hevosesta ja hevonen on hevosen idean varjo.”<sup>536</sup>

Tähän liittyy myös negatiivinen kuva ihmisen taidoista: taitojen korkeatasoinen harrastus heikentää ruumista ja estää ihmistä viettämästä mukavaa elämää, sillä hänen on etäännyttävä ruumiistaan ja käännyttävä sieluun päin voidakseen saavuttaa todella korkean tason jossain taidossa.<sup>537</sup> Huomattavasti useammissa kohdissa Ficino kuitenkin ylistää ihmisen taitoja ko-

<sup>536</sup> *Th. Pl.* 11, 6, 8.

<sup>537</sup> *Th. Pl.* 13, 2, 2; 13, 3, 5.

hottamalla Jumalan ja luonnon luomistyön kilpailijoiksi ja asettamalla niille mitään rajoituksia. Ja kuten David Lea on huomauttanut, Ficino todellisuudessa sanoutui irti uusplatonismin perinteisestä, aistimaailmaan negatiivisesti suhtautuvista linjoista muuttaen kristillisen uusplatonismin antroposentriseksi filosofiaksi.<sup>538</sup> Tässä törmäämme jälleen Ficinon tekstejä koskevaan tulkinnalliseen ongelmaan. Joissain kohdin hän muistuttaa ihmisen alemmuudesta Jumalaan nähden, aistimaailman heikkouksista, kontemplaation tärkeydestä ja ihmisen tuonpuoleisesta päämäärästä. Toisaalla hän taas ylistää ihmisen arvokkuutta ja jumalankaltaisuutta, nostaa hänet luomakunnan herraksi ja kaikkien taitojen hallitsijaksi, pitää myös aineellista maailma jumalallisena ja hyvänä, ylistää ihmisruumista ja hyväksyy ihmisten aistillisen rakkauten. Nämä eri puolet vastaavat karkeasti jakoa pessimistiseen ja optimistiseen *gnosikseen*. Mutta kumpi on lähempänä Ficinon todellisia, omia ajatuksia? Michael Allen kallistuu edellisten puoleen pitäen Ficinao kontemplatiivisena ja uskonnollisena sieluna, joka todella piti tuonpuoleisuutta ihmisen korkeimpana päämääränä ja hyväksyi aistimaailman vain nimellisesti. Charles Trinkaus, David Lea ja Ulrich Osterhus ovat toista mieltä katsoen Ficinon ylistävän estoitta ihmisen voimia ja kykyjä hyväksi todetussa ja ihmiselle alistetussa aistimaailmassa. Heidän mukaansa Ficino oli myös yksi pääsyyllisiä siinä kehityksessä, joka johti moderniin, teknologisesti-orientoituneeseen ja luontoa estoitta hyödyntämään pyrkivään mentaliteettiin. Frances Yates puolestaan katsoo Ficinon kannattaneen *Corpus hermeticumin* ”egyptiläistä luonnonfilosofiaa”, joka sisälsi ajatuksen elämän ja jumalan kaikkialla olemisesta. Tällä tavoin Yates liittyy Ficinon kiinteästi hermeettisen kirjallisuuden optimistiseen *gnosikseen*.<sup>539</sup>

Jo Ficinon tulkinnallisia ongelmia tutkiessani tulin siihen tulokseen, että kirjoittajana Ficino on aidoimmillaan antaessaan positiivisia kannanottoja aistimaailmasta. Tälle väitteelle löytyi runsaasti tukea tutkimuskirjallisuudesta: Sears Jaynen mukaan Ficino todellisuudessa antoi vahvan hyväksyntänsä inhimilliselle rakkaudelle vaikka nimellisesti puhuikin sitä vastaan<sup>540</sup>; Ficino tuomitsi kuvien käytön magiassa, mutta käytti Biondin mukaan itsekin aktiivisesti talismaaneja – lisäksi hän katsoi Ficinon suorittavan *De vita* -teoksessa vahvan perspektiivin avartamisen materiaalisen maailman hyväksynnän suuntaan<sup>541</sup>; Hermeettisten ja orfisten riittien myötä Ficino katsoi palanneensa muinaiseen, kristillisperäiseen teologiaan, mutta Yatesin mukaan hän käytti kristillistä viittaa silmänlumeena pakanallis-synkretistiselle ja maagilliselle

---

<sup>538</sup> Lea 1994, 516.

<sup>539</sup> Yates 1964, 34.

<sup>540</sup> Jayne 1985, 11, 19.

<sup>541</sup> Biondi 1991, xxiv, xxvi.

uskonnonharjoitukselleen<sup>542</sup>. Myös itse Allen esitti epäilyn, ettei Ficino aina ole todella sitä mieltä, mitä hän filosofisissa teksteissään esittää; lisäksi ihminen luontoa hallitsevana maagina oli hänen ja Hankinsin mukaan toinen keskeinen *Theologia Platonica* esiintyvä ideaali<sup>543</sup>. Ficinon ajattelusta hahmottuu siis vahvasti kaksi puolta: ensimmäiseen kuuluvat perinteinen uusplatonismi, aito kristillisuus, kontemplatiivinen elämä, aistimaailman ja ruumiin hyljeksintä sekä ihmisen ja hänen taitojensa alistaminen Jumalan valtaan. Kutsuttakoon tätä kontemplatiiviseksi malliksi. Toiseen, aktiiviseen puoleen kuuluvat uusi synkretistinen uusplatonisti hermeettis-maagisin elementein, aktiivisen elämän korostus, aistimaailman näkeminen hyvänä, ihmisen vahvuuksien korostus, ajatukset ihmisen arvokkuudesta ja autonomiasta ja hänen korottamisensa jumalalliseen asemaan. Väitän tämän jälkimmäisen puolen olevan lähempänä Ficinon todellisia ajatuksia monista syistä: Hän esittää niitä useammin kuin kontemplatiiviseen malliin kuuluvia ajatuksia; niitä esittäessään hänen kielenkäyttönsä ja retoriikkansa on monipuolisempaa, vapautuneempaa ja aidompaa, jopa hurmoksellista – Päinvasitaiset kannanotot ovat poikkeuksetta vaisuja ja hivenen teennäisiä. Myös useimmat Ficinotulkitsijat viimeisen 30 vuoden aikana ovat kallistuneet samalle kannalle vain Allenin tehdesä vahvan poikkeuksen. Kontemplatiivisuuden ja perinteisen kristillisyyden esilletuominen vaikuttaakin olleen Ficinolle kuin ikävä velvollisuus. Lisäksi Ficinon oma elämäntarina ja tavat tukevat ajatusta hänen maailmallisuudelle antamastaan täydestä hyväksynnästä.

Mitä hermeettiseen kirjallisuuteen tulee, vaikuttaa Ficino solmineen vahvan liiton sen optimistisen *gnosiksen* kanssa. Sen lailla myös hänelle materiaallinen maailma on hyvä ja kaunis, Jumalan säteen läpäisemä ja henkiolentojen täyttämä. Ihminen on ylin luoduista, luonnostaan jumalankaltainen ja syntynyt hallitsemaan muuta luomakuntaa taidoillaan ja rationaalisilla sielunkyvyyillään. Ficino paljastuu tämänkin suhteen siis eklektikoksi: luodessaan ihmiskeistä filosofiaansa hän on seurannut johdonmukaisesti optimistiseen *gnosikseen* luokiteltavia hermeettisiä tekstejä ja välttänyt pessimistisiä. Hermeettisissä teksteissä ihmistä ylistävät ja toisaalta tämän ruumiillisuudesta muistuttavat kohdat ovat aivan vierä vieressä, kuten esimerkiksi *Asclepiuksen* 6. kirjassa:

**”Tämän vuoksi, oi Asclepius, ihminen on suuri ihme ja elollinen jota tulee kunnioittaa. Hän vaihtaa luontonsa jumalalliseksi kuin olisi itse jumala. Hän tuntee demonien suvun sikäli kun ymmärtää syntyneensä heidän keskuudestaan. Hän halveksii inhimillistä osaa it-**

<sup>542</sup> Yates 1964, 60, 83.

<sup>543</sup> Allen & Hankis 2001, xiv, x.

sessään luottaen toiseen, jumalalliseen osaan. ... Liittyneenä jumaliin näiden sukua olevan jumalallisuuden avulla hän halveksii omaa maallista osaansa.”<sup>544</sup>

Omassa lainauksessaan Ficino (*Th. Pl.* 14, 3, 2) siteeraa tarkasti vain korostettua kohtaa jättäen pois heti seuraavan lauseen, jossa ruumista pidetään halveksittavana. Ficino toisin sanoen seuraa tietoisesti hermeettisen kirjallisuuden optimistisia puolia, ja tarttuu niihin etenkin tarvittaessaan tukea ihmisen aseman ylistykselle. Lähdeaineistossaan mainittuja vastakkaisia näkemyksiä hän ei koskaan mainitse samassa yhteydessä. Tästäkin voimme päätellä Ficinon todella uskoneen teoriaansa ihmisen arvokkuudesta ja nähneensä ajatuksen agitoinnin tarpeelliseksi. Hermes Trismegistos taas vaikuttaa olleen hänelle erittäin suuri auktoriteetti, jonka nimeen vedoten hän on arvellut voivansa vakuuttaa myös lukijansa.

### 9.3 Ficinon muut lähteet ja hermeettisen kirjallisuuden vaikutus edeltävään traditioon

Jo edellisessä luvussa tuotiin esiin, että Ficino tunsu varmasti Giannozzo Manettin teokset ja sai tältä erittäin todennäköisesti vaikutteita. Sekä Ficinolla että Manettilla oli saattanut olla yhteinen ihmiskeskeisen ajattelun lähde, hermeettinen *Asclepius*. Manetti viittaa ihmisen arvokkuutta käsittelevässä traktaatissaan kahdesti tähän hermeettiseen teokseen, jälkimmäisellä kerralla tavalla joka yhdistää sen selvästi *dignitas hominis* -ajattelun juurille, ihmisen luomiseen jumalankaltaiseksi:

”... mikä muoto voisi olla kauniimpi kuin ihmisen! Niinpä muinaiset viisaat miehet tultuaan tästä tietoisiksi rohkenivat esittää jumalat ihmisen kaltaisina ...”<sup>545</sup>

”Hermes ei ollut tietämätön siitä että ihminen oli Jumalan luoma ja Jumalan kaltainen. ... Myöhemmin Platon seurasi häntä.”<sup>546</sup>

Edellinen lienee viittaus *Asclepiuksen* 23. kirjaan, jossa niin ikään todetaan ihmisten kuvanneen jumalat itsensä kaltaisina: ”muinaisilla viisailla” Manetti tarkoittaa mm. Hermes Trismegistosta. Manetti siis todennäköisesti tunsu *Asclepiuksen* ja liitti sen sisällöllisesti Ficinon lailla ihmisen arvokkuuden teemaan<sup>547</sup>. Manettilla ja Ficinolla saattoi olla muitakin yhteisiä

<sup>544</sup> *Ascl.* 6.

<sup>545</sup> *De dignitate et excellentia* 1, 49.

<sup>546</sup> *Ibid.* 2, 17.

<sup>547</sup> Täydellisen varmaa Manettin suora *Asclepius*-tuntemus ei ole: hän on saattanut omaksua mainitsemansa tiedot Lactantiuksen, Augustinuksen ja muiden toisen käden lähteiden kautta.



lähteitä. Kuten aiemmin mainittiin, löytyi Manettin hyllystä 300-luvulla eläneen kirkonmiehen Nemesios Emesalaisen teos, joka käännettiin 1100-luvulla latinaksi nimellä *De natura hominis* (Ihmisen luonnosta). Nemesios mm. kirjoittaa:

”Ihminen tehty jumalan kuvaksi ja kaltaiseksi; ... ihminen kulkee halki syvyyksien, mietiskelee taivaita, tietää tähtien liikkeen, ajan ja koot, niittää satoa sekä merestä että maalta, oppii kaikenlaisen tiedon, saavuttaa kyvykkyyden taidoissa ja tekee tieteellistä tutkimusta. ... Hän ennustaa tulevan, hallitsee kaikkea, alistaa kaiken ja nauttii kaikesta. Hän keskustelee Jumalan ja enkelten kanssa ... Hän tutkii kaikkien olioiden luonnot. Hän utteroi pyrkien tuntemaan Jumalan ja on Jumalan talo ja temppele.”<sup>548</sup>

Nemesios ylistää tässä ihmistä tavalla, joka vaikuttaa hyvinkin modernilta, ja Trinkaus huomauttaakin samanlaisten ajatusten toistuneen monien renessanssitutkijoiden sivuilla.<sup>549</sup> Samankaltaisuudet Manettin ja Ficinon kanssa ovat silmiinpistäviä. Ficino ei tiettävästi mainitse kertaakaan tuotannossaan Nemesioksen nimeä, mutta on saattanut kuitenkin tuntea tämän teoksen. Se on jopa todennäköistä, kun huomioidaan kuinka polttavalla innolla Ficino pyrki saamaan käsiinsä kaiken tuolloin kierrossa olleen kreikankielisen antiikkisen platonistivaiikutteisen kirjallisuuden. Lisäksi Firenzessä sijaittivat aikakauden parhaat kirjastot ja kirjakoelmat, joita Ficino saattoi asemansa vuoksi käyttää melko vapaasti. Nemesioksen teoksen tiedetään olleen kierrossa myös keskiajalla: keskeisistä auktoreista ainakin Petrus Lombardus, Tuomas Akvinolainen ja Albertus Magnus tunsivat hänen työnsä<sup>550</sup>, ja ainakin osan *diginitas hominis* -teemaa ennen Manettia ja Ficinoa käsitelleistä humanisteista voi kuvitella tunteneen sen myös.

Myös Nemesioksen ihmiskuvalla on selviä yhtäläisyyksiä hermeettisen kirjallisuuden kanssa. Hän eli myöhäisantiikin kreikankielisessä sekakulttuurissa, juuri siinä ympäristössä jossa hermeettiset kirjoitukset syntyivät ja levisivät, joten on hyvin mahdollista että hän olisi tuntenut niistä jonkinlaisen otoksen. Myöskään kristinuskon ja hermeettisen tradition liitto ei olisi ollut mikään kummajainen, sillä jo Lactantius oli nostanut Hermes Trismegistoksen profeettojen joukkoon. Nämä yhteydet herättävät seuraavan kysymyksen: Trinkausin esityksen mukaan ihmisen arvokkuuden teema syntyy kirkkoisien kirjoituksissa, saa jatkoa uusplatonistien toimesta, selviytyy keskiajan yli uusplatonismin ja Augustinuksen siivittämänä ja nousee varsinaiseen loistonsa antiikin lähteitä hyödyntäneiden humanistien traktaateissa – olisivatko hermeettinen traditio ja siitä vahvoja vaikutteita saaneet kirjalliset suuntaukset voineet siis

<sup>548</sup> Siteerattu teoksesta Trinkaus 1970, 187, Telferin englanninkielisen käännöksen pohjalta.

<sup>549</sup> Trinkaus 1970, 187.

<sup>550</sup> Trinkaus 1970, 186. Työ tosin attribuoitiin usein Gregorius Nyssalaiselle.

vaikuttaa länsimaisen ihmiskuvan kehitykseen sen kaikissa vaiheissa antiikista aina uudelle ajalle asti? Alkupään tärkeänä linkkinä toimi Lactantius, joka ensimmäisenä yhdisti hermeettisen perinteen kristillisyyteen ja perusteli Trismegistoksen auktoriteettiin nojaten ihmisen jumalallista alkuperää lyöden näin alkutahdit myös *dignitas hominis* -tradition myöhemmälle kehitykselle. Näin jo hän loi hermeettisen kirjallisuuden ja ihmiskeskeisen filosofian siementen välille sen kiinteän yhteyden, jota Manetti ja Ficino yli 1000 vuotta myöhemmin hyödynsivät. Myös kirkkoisä Augustinus, joka antoi merkittävimmät lähtökohdat keskiajan ja renessanssin antroposentriselle ajattelulle, confirmoi Trismegistoksen auktoriteetin vaikka tuomit-sikin osan hermeettisestä kirjallisuudesta. Kreikankielisistä kristityistä ihmisen asemalla spekuloiivat mm. Gregorios Nyssalainen ja Nemesios Emesalainen, joista jälkimmäisen ajattelussa on selviä hermeettisiä kaikuja. Myös ei-kristityt uusplatonistit kuten Porfyrios ja Jamblikhos tunnustivat Trismegistoksen auktoriteetin. Näin hermeettiset vivahteet olivat limittyneet monin lonkeroin siihen kirjalliseen kulttuuriperintöön, jonka antiikki välitti myöhemmille aikakausille.

Keskiajalla positiivista ihmiskuvaa pitivät yllä etenkin Augustinuksen kirjoitukset, mutta kenties myös käännökset Gregorioksen ja Nemesioksen töistä. Myös *Asclepius* tunnettiin latinankielisessä muodossaan 1100-luvulta lähtien, jolloin se liittyi nk. 1100-luvun renessanssiin ja Chartres'n koulun uusplatonistiseen vaikutukseen. Aika ajoin teosta kohtaan tunnettiin suur-takin innostusta, ja sen tunsivat suoraan mm. Thierry Chartres'lainen, Albertus Magnus, Roger Bacon, Bonaventura ja Tuomas Akvinolainen. Keskiajan suhtautuminen siihen oli kuitenkin kaksijakoista: intomielisimmät pitivät Roger Baconin lailla Trismegistosta jopa ”filosofien isänä”, mutta yleisempää oli mm. Tuomaan ja Albertus Magnuksen edustama epäluuloinen ja tuomitseva suhtautuminen. Joka tapauksessa *Asclepiuksen* kautta suora hermeettinen vaikutus lävisti myös keskiajan opillisen elämän. Toinen hermeettisiä ajatuksia levittänyt keskeinen teos oli arabialaislähtöinen magian ohjekirja *Picatrix*, joka levisi etenkin alkemian ja magian kontekstissa.

Hermeettinen ajattelu oli vaikuttava tekijä myös humanismin parissa heti ilmiön synnystä alkaen: Copenhaver mainitsee jo ensimmäisenä humanistina pidetyn Francesco Petrarcan olleen *Asclepiuksen* lukija<sup>551</sup>. *Asclepius* vaikuttaa kuuluneen 1100-luvulla tapahtuneesta uudesta tulemisestaan alkaen Länsi-Euroopan sivistyneistön vakiolukemistoon, eikä renessanssi tässä

---

<sup>551</sup> Copenhaver 1992, xlvii.

suhteessa murtanut traditiota. Todennäköisesti lähes jokainen italialainen humanisti tutustui suoraan *Asclepiukseen* ja sai tietoja Trismegistoksesta myös muista lähteistä, kuten kunnioitetulta Lactantiukselta. Manetti vaikuttaa tunteneen *Asclepiuksensa*, ja Ficino, ensimmäinen länsieurooppalainen joka sai myös *Corpus hermeticumin* luettavakseen, hyödynsi hermeettisiä lähteitä ennennäkemättömässä laajuudessa, jonka suhteen hänen tasolleen pääsivät sittemmin Pico, 1500-luvun demonisen magian harjoittajat ja Giordano Bruno.

Hermeettinen kirjallisuus on siis aina ollut tavalla tai toisella läsnä Euroopan kulttuurihistoriassa, mutta vaikutuksen huippukohtia näyttäisi olevan kolme, joissa kaikissa se liittyy uusplatonismiin kontekstiin: 1) myöhäisantiikki Välimeren kulttuuripiirissä 2) 1100-luvun renessanssi ja 1200-luku ennen aristotelismin lopullista valtaannousua 3) renessanssihumanismi etenkin Ficinosta lähtien. Kaikkina aikoina Lactantiuksesta alkaen hermeettistä kirjallisuutta on myös käytetty ihmisen jumalallisen alkuperän perustelemiseen. On siis hyvin mahdollista että hermeettinen kirjallisuus on joko suoraan tai välillisesti vaikuttanut länsimaisen ihmiskuvan kehitykseen sen kaikissa vaiheissa.<sup>552</sup> Kokonaiskuvan piirtäminen vaikutussuhteiden verkostosta näyttää kuitenkin äärimmäisen haastavalta, ellei mahdottomalta työltä. Esimerkiksi Ficino sai vaikutteita suoraan hermeettisistä teksteistä, mutta myös edeltäjiltään, jotka olivat sekä omakseen itse hermeettistä tekstejä että tutustuneet niihin vastaavasti omien edeltäjiensä kautta. Tässäkin suhteessa Ficino on siis perinteen jatkaja, mutta samalla sen eräänlainen huipentaja: hän loi kenties renessanssin ylimielisimmän ja pisimmälle ulottuneen mallin ihmisen arvokkuudesta ja kyvyistä käyttäen sen rakennusaineena hermeettistä kirjallisuutta huomattavasti laajemmin ja systemaattisemmin kuin kukaan hänen edeltäjistään.

## 9.4 Miksi renessanssi jumaloi ihmistä?

Pohdittavana on vielä muutama kysymys: miksi Ficinon ihmiskeskeinen filosofia oli niin voimakkaasti manifestoitua ja miksi hän valitsi hermeettisen kirjallisuuden sen tueksi? Edelliseen ainoan vastauksen ovat antaneet Allen ja Trinkaus, joiden mukaan Ficino lumoutuneena oman aikansa teknisestä edistyksestä ja taiteiden kukoistuksesta halusi ylistää ihmistä kaiken tuon

<sup>552</sup> Trinkaus huomauttaa Garinin esittäneen eräässä suppeassa tekstissä, että hermeettinen visio ihmisen jumalallisuudesta, joka tuli tunnetuksi *Asclepiuksen* latinankielisessä käännöksessä, vaikutti syvästi patristiikan ja keskiajan esiskolastisen filosofian näkemyksiin asiasta. Trinkaus 1970, 187. Viitattu Garinin teos ei valitettavasti esiinny Suomessa eikä se ole ollut käytössä tätä työtä tehtäessä. Garinin yltiöhumanistiset menetelmät tuntien menetys ei kuitenkaan liene korvaamaton.

luojana. Trinkaus toi esiin myös Ficinon yhtäläisyydet Manettin ja humanistien *dignitas hominis* -tradition kanssa.<sup>553</sup> En kiistä etteikö näissä hypoteeseissa olisi paljon oikeaa, sillä etenkin Firenzen taiteellinen ja tekninen edistys ei ole voinut olla vaikuttamatta aikalaisten mentaliteettiin. Etenkin Manettin ihmiskeskeisen ajattelu kumpuaa selvästi ajan omista lähtökohdista, minkä hän tuo esiin liittämällä nimeltä mainitsemansa toscanalaiset taiteilijat antiikin suurimpien nimien rinnalle. Ficino ei nosta oman aikansa taiteilijoita yhtä vahvasti esille *Theologia Platonican* ihmiskeskeistä filosofiaa esittelevissä osioissa, mutta muissa yhteyksissä hän paljastaa ajattelevansa samoin. Eräässä kirjeessään hän katsoo kaikkien antiikin taitojen kukoistuksen heränneen uudelleen hänen oman aikansa Firenzessä, ja itselleen hän varaa osan kunniaista ”orfisen lyyran” soittajana ja platonismin uudelleensynnyttäjänä:

”Meidän vuosisatamme, kuin kultainen aikakausi, palautti valoon vapaat taiteet jotka olivat lähes kuolleet sukupuuttoon: grammatiikka, runous, retoriikka, maalaustaide, kuvanveisto, arkkitehtuuri, musiikki, muinainen tapa esittää lauluja orfisella lyyralla – ja kaikki tämä Firenzessä! Ja saattaen päätökseen sen mitä oli kunnioitettu antiikissa mutta unohdettu sen jälkeen, se yhdisti viisauden kaunopuheisuuteen ja viisaan harkinnan sodankäynnin taitoihin ... Ja Firenzessä se palautti platonisen opin pimeydestä valoon.”<sup>554</sup>

Ficino oli siis epäilemättä vaikuttanut aikansa saavutuksista eikä peitellyt intoaan; hän on itse asiassa yksi niistä auktoreista, jotka loivat vahvimmat kirjalliset ilmaisut antiikin uudelleensyntymisestä tai uudelleen heräämisestä. Vaikuttaa hyvin selvältä, että hänen oman aikansa edistys ja henkinen ilmapiiri myötävaikuttivat hänen ihmiskeskeisen filosofiansa optimismiin. Unohtaa ei sovi myöskään hänen arvovaltaista asemaansa Medicien ympärille kerääntyneen kulttuurieliitin piirissä, jossa ihmisen kykyihin uskomisen on varmasti ollut enemmän sääntö kuin poikkeus.

Allenin ja Trinkausin tarjoama vastaus ”ajan taiteiden ja tekniikan innoitus” ei ole kuitenkaan kokonaan tyydyttävä. Se ei ensinnäkään selitä, miksi vain Ficino rohkeni mennä niin pitkälle, eikä huomioi kulttuurikontekstia, esimerkiksi yhteiskunnallisia oloja ja Ficinon lähipiirin vaikutusta laajemmin. Yksi vastaus saattaa sisältyä vapaisiin oloihin: 1400-luvun loppupuoliskolla kirkon ote Italian vapaista kaupunkivaltioista oli selvästi heikompi kuin aiemmin keskiajalla ja myöhemmin vastauskonpuhdistuksen aikaan, joten myös maallinen taide ja filosofia sekä pakanallinen, ihmiskeskeinen synkretismi olivat tuolloin mahdollisia. Valtiona Firenze oli yksi Italian vapaimmista: Medicien yksinvalta tukahdutti vain kansalaishumanismin ja riippumattoman poliittisen ajattelun, mutta kaikki muut sivistyselämän ja filosofian osa-alueet

<sup>553</sup> Allen 1989, 156; Trinkaus 1970, 482, 484.

<sup>554</sup> *Op. Om.* 944. Siteerattu teoksesta Kristeller 1943, 22-23.

saivat toimia hämmästyttävän vapaasti. Medicit tukivat avoimesti Ficinon pyrkimyksiä, ja antroposentriset ajatukset olivat melko yleisiä Medicien piiriin itsetietoisien, rikkaan ja ylpeän kulttuurieliitin keskuudessa. Mahdollisesti Ficino antoi taidoillaan vain kirjallisen ilmaisun ja filosofisen viitekehyksen ideoille, joita kulttuurieliitin yleinen ajattelu suosi.

Vaikuttaa siis siltä, että Ficinon oman ajan henkiset ja aineelliset lähtökohdat sekä hänen oma elinympäristönsä myötävaikuttivat vahvasti hänen ihmiskeskeiseen ajatteluunsa. Kuitenkin myös kirjallisen tradition vaikutus on huomioitava, sillä antiikista lähtien oppineiden keskuudessa oli ollut tapana vahvistaa argumentaatiota viittaamalla aiempaan kirjallisuuteen, mielellään mahdollisimman tunnettuun nimeen. Tämä auktoriteettien seuraaminen oli erityisen vahvaa keskiajalla, jolloin eniten seurattuja nimiä olivat kirkkoisät ja tietyt hopealatinan ja myöhäisantiikin *auctores maiores* -kaanoniin kuuluneet kirjoittajat. Renessanssihumanistit kääntyivät enemmän klassisen antiikin puoleen etsien innoituksensa Kreikan ja Rooman suurimpien nimien joukosta – mm. Cicero nousi tällöin suurimmaksi latinankielisen asiaproosan auktoriteetiksi. Toisaalta samaan aikaan vahvistui myös käsitys, jonka mukaan tieto oli sitä aiompaa ja arvokkaampaa, mitä vanhempaa ja pyhempää se oli: tämä ajattelu nosti suuresti esiklassisina pidettyjen tekstien, kuten orfisten laulujen, *Kaldean oraakkeleiden* ja hermeettisten tekstien arvostusta. Myös renessanssifilosofien omat ajatukset tulivat arvokkaammaksi, jos ne saatiin linkitettyä klassiseen auktoriin tai ”muinaiseen viisauteen”. Myös kirkon asema oli edelleen siinä määrin vahva, että monien mielestä oli edullista saada oppinsa näyttämään yhteensopivalta kristinuskon kanssa. Hermeettisen kirjallisuuden nousu ihmiskeskeisen ajattelun tukipilariksi on nähtävä juuri näiden vaatimusten valossa.

Ficino oli myös sisäistänyt humanistisen ajattelutavan ja ui syvällä kirjallisen tradition virrassa. Lactantius ja Augustinus esittelivät Hermes Trismegistoksen hänelle ja konfirmoivat tämän auktoriteetin. Ficino tunsi kenties myös Nemesioksen tekstit, mutta varmuudella hän luki *Picatrixia* ja latinankielistä *Asclepiusta*. Toisaalta hän tunsi myös Ciceron *De natura deorum* ja muiden humanistien *dignitas hominis* -artikkelit. Hänellä oli siis kaikki tekstitradiotion suomat työkalut käytössään ihmiskeskeisen filosofian luomiseen. Hänen antroposentrisminsä vaikuttaisikin sisältävän muistumia Manettilta ja Cicerolta<sup>555</sup>, mutta kummankaan nimeä hän ei mainitse *Theologian* 13. kirjan kolmannen kappaleen ja 14. kirjan lopun välillä. Myöskään Lactantiusta, Nemesiosta, ketään skolastikkaa, Petrarcaa tai ketään muutakaan humanistia hän

<sup>555</sup> 13. kirjassa Ficino viittaa kahdesti Ciceron teoksiin mutta ei mainitse tämän nimeä.

ei tuo mukaan esitykseensä. Augustinuksen nimi mainitaan kahdesti ja muutaman kerran Ficino viittaa hänen teoksiinsa, mutta ei suoranaisesti ihmiskeskeisen ajattelun yhteydessä. Hermes Trismegistos tai hänen nimiinsä luetut tekstit sen sijaan nousivat esiin seitsemän kertaa mainitulla välillä. Hermes vaikuttaa olleen hänelle erittäin tärkeä auktori ja kaikkein käytökelpoisin nimi ihmiskeskeisen ajattelun suhteen.

Johtopäätökseni on seuraava. Ficinolla oli kolme pääainnoittajaa ihmiskeskeisen filosofian luomiselle 1) ”Ajan henki”, taiteen ja tekniikan kehitys, elinympäristön optimistinen ilmapiiri ja vapaat olot sekä kollegojen mahdollinen vaikutus. 2) Humanistien *dignitas hominis* -traditio ja ennen kaikkea Manetti 3) Hermeettinen traditio suoraan *Asclepiuksen* ja *Corpus hermeticumin* kautta ja epäsuorasti muiden lähteiden, esimerkiksi *Picatrixin* kautta. Neljänneksi voisi lisätä klassisen antiikin kirjallisuuden, mm. Platonin, Aristoteleen ja Ciceron, joiden vaikutus sulautuu osin humanistien traditioon. Ilmeisesti Ficino oli tutustunut ihmiskeskeisiin ajatuksiin ja positiiviseen ihmiskuvaan antiikin klassikoiden, kirkkoisien ja humanistien teoksien kautta ja imenyt vaikutteita ajan edistysuskoisesta ilmapiiristä. Tutustuminen hermeettiseen traditioon vaikuttaa kuitenkin lyöneen lisää vettä kiukaalle: Löydettyään hermeettisistä teksteistä samankaltaisia sisältöjä sekä kristinuskon että antiikin ja humanismin kirjallisen tradition kanssa, hän uskaltautui käyttämään sitä rajoituksetta, ja loi hermeettisen kirjallisuuden rohkaiseman renessanssin positiivisimman mallin ihmisen mahdollisuuksista. Oletan siis, että ihmiskeskeiset ajatukset olivat jo syntyneet sekä Ficinon että joidenkin muiden aikalaisten mielissä, mutta niiden kehittelyyn ja julkituomiseen tarvittiin uskonvahvistusta. Ficino tarvitsi tuekseen auktorin, jonka hän voisi sovittaa yhteen kristinuskon kanssa, jolla olisi antiikin teosten arvovalta ja joka tukisi sisällöllisesti hänen ihmiskeskeistä ajatteluaan: Hermes Trismegistoksesta hän löysi tarvitsemansa tukipylvään.

## 9.5 Jatkotutkimuksen aiheita

Seuraavaksi esitän lyhyen luettelon aiheista, joiden laajemman systemaattisen tutkimuksen näkisin tässä kontekstissa tarpeelliseksi:

- Hermeettisen kirjallisuuden vaikutus länsimaiseen kirjalliseen traditioon sen kaikissa vaiheissa antiikista lähtien. Aihe on tavattoman laaja, joten tutkimus tulisi suorittaa pienissä osissa, jollaisesta tämä työ on yksi esimerkki.

- Muiden humanistien panos ihmiskeskeisen ajattelun kehittämisessä. Trinkaus on tutkinut kohtalaisen tarkasti humanistien *diginitas hominis* -traditiota, ja asiaan tulisi paneutua vielä yksityiskohtaisemmin. Käsittelyyn tulisi ottaa myös Trinkausin tutkimuksen ulkopuolelle jääneet humanistit, ennen kaikkea Leon Battista Alberti.
- Hermeettisen tradition vaikutusten tarkempi ja laajempi selvitys Ficinoon. Tämä työ on vasta alustava tutkimus, joka kattaa yhden osa-alueen Ficinon ja hermeettisen kirjallisuuden laajoista valikoimista.
- Ficinon ihmiskeskeisen filosofian kaikkien lähteiden tarkka selvittäminen.
- Ficinon (ja muiden humanistien) ihmiskeskeisen ajattelun jälkivaikutus.
- Hermeettisen kirjallisuuden kokonaisvaikutus uuden ajan alkuun liittyvässä maailmankuvan muutoksessa.

## 10 YHTEENVETO

Tässä työssä pureuduttiin huonosti tunnettuun ja lähes tutkimattomaan aihepiiriin, jonka avaaminen paljastui hedelmälliseksi ja paljasti runsaasti uusia näköaloja. Samalla korostuivat kaikki ne yleisiä käsityksiä vaivaavat puutteet, jotka johtuvat osin aihepiirin vähäisestä tutkimuksesta, osin luutuneista ennakkoluuloista tai tiedonkulun heikkoudesta ja tutkimustraditioiden kohtaamattomuudesta. Ensinnäkään 1400-luvun filosofiaa ei ole tutkittu tarpeeksi eikä sen merkitystä historian kokonaiskuvassa ole ymmärretty kylliksi. Perinteisesti filosofian historia on sijoittanut uuden ajan alun 1600-luvulle, mutta uudempi tutkimus on löytänyt tähän johtaneiden kehityskulkujen siemenet 1300-luvun skolastiikasta. Tutkimus hyljeksii edelleen 1400-luvun humanistien ajattelua eikä halua nähdä sitä historiallisen kehityksen kokonaisvaltaisena osana. Myöskään humanistien vaikutusta myöhempään maailmankuvan murrokseen ei ole selvitetty tarpeeksi, mihin vanhat ennakkoluulot edelleen vaikuttavat.

Sama ongelma koskee hermeettisen tradition tutkimusta. Tutkittua tietoa on vähän, ja aiheeseen liittyy runsaasti ennakkoluuloja. Lisäksi tutkimuskirjallisuudessa leviää jäykistyneissä muodoissa epätarkkoja, asenteellisesti värittyneitä, väheksyviä ja virheellisiä käsityksiä hermeettisestä ajattelusta. Etenkin se aate- ja kulttuurihistoriallinen perinne, joka on pitänyt renessanssia klassisuuden aikakautena ja länsimaisen rationalismin synnyinalustana, ei ole hällunnut liittää siihen itämaisperäistä, okkultistista ja irrationaalista ajattelua sisältävää hermeettistä juonnetta. Sama ongelma koskee mm. Kabbalan, *Kaldean oraakkeleiden* ja muiden *pris-*

*ca theologia* -lähteiden tutkimusta renessanssin vaikuttimina. Toisaalta filosofian ja tieteen historian tutkijoiden parissa myönnetään hermeettisten ja muiden okkultististen elementtien vaikuttaneen siihen maailmankuvan muutokseen, jossa luonto alettiin nähdä ihmisen toiminnan alisteisena kohteena. Tämä tieto ei ole kuitenkaan levinnyt kunnolla muiden historiatieteiden pariin, mitä voi pitää poikkitieteellisyyden tappiona. Näkemys okkultististen alojen vaikutuksesta liittyy toisaalta astrologiaan, magiaan ja maagiseen maailmankuvaan, eikä esimerkiksi hermeettisen kirjallisuuden vaikutusta muihin kulttuurin osa-alueisiin ja humanismin suuntauksiin ole tutkittu tyhjentävästi. Esimerkiksi sen suhde humanistien *dignitas hominis* -traditioon on ollut tähän saakka pimennossa.

Myös Ficino-tutkimusta ovat pitkään vaivanneet lukkiutuneet paradigmat. Hyvä esimerkki harhaluulon syntymisestä ja hyvinvoinnista on käsitys Cosimo de' Medicin Platoninnostuksesta ja platonisen akatemian perustamisesta. 1900-luvun alkupuoliskolla Kristeller ja Saitta löivät Ficinon oman evidenssin pohjalta lukkoon käsityksen tieteellisen akatemian perustamisesta Careggiin 1460-luvun alussa. Noin viidenkymmenen vuoden ajan kaikki myöhemmät tutkijat siteerasivat orjallisesti heidän näkemyksiään pohtimatta niiden lähteitä kriittisesti. Vasta viimevuosikymmeninä Ficinon elämänvaiheita on alettu tutkia tieteellisesti, ja samalla mainitut näkemykset Cosimosta ja akatemiasta ovat osoittautuneet pelkiksi myyteiksi. Samanlainen virallinen totuus on ollut se käsitys, ettei hermeettinen kirjallisuus ole vaikuttanut Ficinon ajatteluun mitenkään magiaa lukuun ottamatta. Vahvimmin käsitystä pitää yllä aikamme johtava Ficino-tutkija Michael Allen, jonka mukaan Ficino tunsu todellista kiinnostusta Hermestä kohtaan vain nuorena, ja kokonaisuudessaan hermeettisten tekstien vaikutus hänen ajatteluunsa oli varhainen ja hyvin rajallinen.<sup>556</sup> Tässä työssä suoritetun tutkimuksen tulokset osoittavat Allenin kannan puutteelliseksi ja kenties kokonaan vääräksi.

Ficinon metodiin liittyi muutamia hankalia tulkinnallisia ongelmia. Monet tutkijat ovat huomauttaneet Ficinon puhuvan ristiriitaisesti itsensä kanssa ja tarkoittavan usein muuta kuin mitä kirjallisesti sanoo. Vastakkain ovat yleensä kontemplatiivisen elämän malli, johon kuuluvat transsendentin päämäärän korostaminen ja perinteinen kristillisuus, sekä aktiivisen elämän malli, joka korostaa maailmallisuutta, magiaa ja synkretististä uskontoa. Tutkijoista Allen katsoo edellisen mallin olevan lähempänä Ficinon todellisia näkemyksiä, mutta kaikki muut taipuvat kannattamaan jälkimmäistä vaihtoehtoa. Tekemieni tutkimusten nojalla olen

---

<sup>556</sup> Allen 1990, 45-47.



päätynyt tässä työssä seuraamaan enemmistön kantaan: tulkintani lähtee siitä oletuksesta, aineellinen maailma oli Ficinolle lopulta tuonpuoleisuutta tärkeämpi. Näin tähdessään hän on ilmeisesti käyttänyt ainakin osittaisena mallinaan hermeettisen kirjallisuuden optimistisen *gnosiksen* maailmankuvaa. Ristiriitainen ilmaisutapa on saattanut johtua mm. kirkon ja inkvisition pelosta ja esoteerisesta tiedonihanteesta, jonka mukaisesti tekstin todellinen sanoma pyrittiin kätkemään oppimattomalta rahvaalta.

Hermeettinen kirjallisuus syntyi hellenistisessä kulttuuripiirissä, mutta nykytutkimus painottaa monien ajatusten egyptiläistä alkuperää. Myöhäisantiikissa hellenistinen sekakulttuuri sekoittui hermeettisiä aineksia muihin Välimeren piirin virtauksiin, ja näin se joutui tekemisiin mm. kirkkoisä Lactantiuksen ihmisen asemaa korostavien ajatusten kanssa. Tämän teeman käsittely alkoi juuri kirkkoisien toimesta, mutta se pohjautui osin klassiseen traditioon, mm. Aristoteleeseen ja Ciceron välittämään stoalaiseen platonismiin. Myös myöhäisantiikin kreikkalaiset kirkkoisät ja uusplatonistit käsittelevät ihmisen arvokkuuden teemaa. Keskiajalla se eli puolestaan Augustinuksen teoksien ja uusplatonististen lähteiden mukana, kunnes aristotelinen skolastimi lähestulkoon nujersi sen. Humanistit synnyttivät Petrarcasta alkaen varsinaisen *dignitas hominis* -kirjallisuusgenren, joka perustui osin kirkkoisien positiivisen ihmiskuvan henkiinherättämiseen ja uusiin antiikin lähteisiin kuten Ciceroon. Ennen Ficinoa teemaa liittyi vielä uskontoon, ja siksi onkin puhuttu humanistien antroposentrisestä teologiasta.

Ihmisen arvokkuuden teema oli koko historiansa ajan jollain lailla kietoutuneena uusplatonismiin. Vielä vahvemmin kulkivat rinnakkain uusplatonismi ja hermeettinen traditio, joka vaikuttaa olevan usein läsnä myös ihmiskeskeisen ajattelun kontekstissa. Arvioni mukaan hermeettinen traditio onkin vaikuttanut länsimaisen ihmiskuvan käsitykseen sen kaikissa vaiheissa 1600-luvulle saakka, etenkin kolmessa huippukohdassa, myöhäisantiikissa, 1100-luvulla sekä 1400- ja 1500-luvuilla. Hieman leikillisesti voisikin sanoa, että kun hermeettinen perinne ja uusplatonismi poistuivat muodista 1600- ja 1700-luvuilla, olivat ne jo tavallaan tehneet tehtävänsä – asettaneet ihmisen maailman keskipisteeseen ja alistaneet luonnon hänen objektikseen – ja näin ollen tarpeettomina lakkasivat olemasta. Totuus ei luonnollisestikaan ole näin yksioikoinen, mutta hermeettisen kirjallisuuden vaikutus ihmiskeskeiseen ajatteluun antiikista renessanssiin tulisi selvittää perusteellisesti.

Ficinon ihmiskeskeisen ajattelun teemat limittyvät tiukasti toisiinsa, mutta jollain tapaan ne voi jakaa kolmeen pääryhmään:

### 1) Ihmissielun potentia

sielun kyvyt, sielun liike, rajaton toimintasäde, taivaiden mittaaminen ja niiden rajojen ylittäminen. Sielu pyrkii elämään kaikessa ja kaikkialla

### 2) Jumalan imitointi

Ihminen on Jumalan kaltainen, Jumalan kuva, jumala maan päällä ja jumala eläimille; ihminen imitoi Jumalaa luomistyössä, hallitsemisessa ja taitojen käytössä; ihminen on elementtien ja materian herra

### 3) Ihminen hallitsee, käyttää ja muovaa taitojensa ja tietojensa kautta materiaa

Ihminen käyttää taitojaan, *artes*, ja tietojaan muokatakseen materiaalista maailmaa. Ihmisen kyvyt ovat rationaalisia taitoja, jotka perustuvat maailmankaikkeuden muuttumattomiin periaatteisiin. Myös magia on *ars rationalis*, jonka kautta ihminen voi hallita maailmaa.

Näistä viimeiseen ryhmään kuuluvat teemat ihmisen taidoista ja luonnon hallinnasta magian kautta nousevat erityisen tärkeiksi Ficinin ihmiskeskeisessä ajattelussa. Yatesin mukaan Ficino kannatti ”egyptiläistä luonnonfilosofiaa” – luonto oli animoitu, jumalallisten säteiden läpäisemä, mikä oli maagisen maailmankuvan perusta.<sup>557</sup> Tässä näkyy erityisen vahvana Ficinin liitto hermeettisen kirjallisuuden optimistisen *gnosiksen* kanssa. Magian taidon hallitsemisen kautta ihminen saattoi kohota jumalhahmon tasoiseksi tai jopa tämän voimat ylittäväksi maagiksi, joka kykeni vaikuttamaan elementteihin ja fyysisen maailman ilmiöihin kuten säähän, ja pystyi tämän lisäksi tekemään jopa ihmeitä, jotka tavallisesti olivat mahdollisia vain Jumalalle.

Magiassa Ficinin ja hermeettisen kirjallisuuden suhde on kenties syvimmillään, ja perinteisesti hermeettinen traditio onkin yhdistetty juuri magian ja okkultismin kautta maailmankuvan muutokseen ja uuden mentaliteetin syntyyn. Hermeettinen kirjallisuus tarjosi tähän kuitenkin myös monia muunlaisia mahdollisuuksia, joihin Ficino tarttui ihmiskeskeistä ajatteluaan luodessaan. Jotkut näistä piirteistä oli huomattu Lactantiuksesta alkaen, kuten se että ihminen luotiin Jumalan kuvaksi ja jumalalliseksi olennoksi, mutta Ficino muodosti myös uusia, innovatiivisia yhteyksiä. *Corpus Hermeticumin* ja *Asclepiuksen* sivuilla esiintyy näkemyksiä, jois-

---

<sup>557</sup> Yates 1964, 33-35.

sa ihminen on korkein luoduista ja hallitsee jumalankaltaisen voimin muuta luomakuntaa. Joissain kohdin ihminen jopa kohotetaan jumalten joukkoon tai näiden yläpuolelle. Hermeettinen kirjallisuus siis tarjosi runsaasti hedelmällistä materiaalia ihmiskeskeiselle ajattelulle, eikä Ficino jättänyt mahdollisuutta käyttämättä. Hermeettinen perinne oli toki aina liittynyt jollain tavoin myös ihmisen arvokkuuden teemaan, mutta Ficino merkitsee renessanssin huipukohtaa hermeettisten tekstien käytössä – ja vaikuttaa todennäköiseltä että juuri hermeettisiä lähteitä käyttämällä Ficino pääsi edeltäjiään pidemmälle.

Tutkimustulokseni voi tiivistää seuraavaan virkkeeseen: kaikille eritellyille Ficinon ihmiskeskeiseen ajatteluun liittyville teemoille löytyy esikuva tai malli *Corpus Hermeticumista* ja *Asclepiuksesta*. Ficinon ihmiskeskeisen filosofian ja hermeettisten tekstien yhteydet vaikuttavat tutkimuksen valossa olevan lukuisia, selkeitä ja kiistattomia. Varmimpina todisteina toimivat Ficinon suorat viittaukset hermeettisiin teoksiin, vetoaminen Hermes Trismegistoksen nimeen ihmiskeskeisen ajattelun yhteydessä sekä selvät sanastolliset yhtäläisyydet. Myös sisällölliset yhteneväisyydet ovat syviä ja runsaita. Mahdollisesti Ficinon ihmiskeskeisen ajattelun tunnetuimmat tekstikohdat, ihmissielun kykyjen ja keskiaikajan ylistys<sup>558</sup> sekä 13. kirjan ihmisen jumalallisen aseman korostus ja *homo faber* -ideaali<sup>559</sup>, perustuvat molemmat suoraan hermeettiseen kirjallisuuteen: yhteydet etenkin *Asclepiuksen* 6. ja 8. kirjaan ovat ilmiselviä. Kokonaisuudessaan hermeettisten kirjoitusten vaikutus Ficinon antroposentriseen filosofiaan on ollut merkittävä ja keskeinen, eikä Ficino olisi todennäköisesti luonut näin korkealentoista ihmisen kykyjen ylistystä ilman hermeettisten tekstien rohkaisevaa esimerkkiä ja Trismegistoksen nimen tukea. Tuloksieni pohjalta rohkenen esittää vielä seuraavat hypoteesit: 1) *Corpus Hermeticumim* ja *Asclepius* saattavat olla ainoa lähde, joista löytyy malli kaikille näille teemoille. 2) Ne ovat mahdollisesti tärkein yksittäinen kirjallinen lähde kaiken Ficinon ihmiskeskeisen filosofian taustalla. Näiden arvioiden tarkempi tutkiminen jää myöhempisiin töihin, mutta läpikäymäni materiaalin analysoinnin tuottaman evidenssin pohjalta uskallan kuitenkin lausua ne julki.

Vaikuttaa siltä, että Ficinon ihmiskeskeiset ajatukset syntyivät ajan omista tarpeista ja lähtökohdista käsin: häntä inspiroivat tekniikan ja taiteiden huikea kehitys, elinympäristön ja kollegojen asenteellinen esimerkki sekä humanistien aiempi traditio. Kuitenkin ilmeisesti juuri hermeettinen kirjallisuus rohkaisi häntä menemään pidemmälle kuin kukaan aikaisemmin:

---

<sup>558</sup> *Th. Pl.* 3, 2, 6.

<sup>559</sup> *Th. Pl.* 13, 3, 1-4.

hermeettisen ajattelun tuella Ficino loi renessanssin kauaskantoisimman ilmaisun ihmisen arvokkuudesta – ideaalin, jonka jälkivaikutus on saattanut olla hyvinkin suuri. Hermes Trismegistoksen nimi teki näistä ”kerettiläisistä” ja hybriksen läpitunkemista ajatuksia myös kristillisessä mielessä hyväksyttäviä Ficinon silmissä: Hermes oli teologi ja profeetta, joka edusti kristillistä, universaalista totuutta. Lisäksi Hermes, Mooseksen aikalainen, edusti äärimmäistä muinaisuutta ja pyhää, alkuperäistä viisautta, jonka myöhempi maailma oli kadottanut. Hermes oli ensimmäinen teologi, ja hänen aloittamansa traditio huipentui Platonissa – ja heräsi uudelleen eloon Ficinon toiminnassa. Näin Ficino onnistui linkittämään tämän renessanssin suuresti kunnioittaman auktorin omaksi tuekseen ja ihmiskeskeisten ajatustensa konfirmoijaksi.

Tutkimukseni osoitti myös, että sekä Ficinon ajattelun että hermeettisen tradition suhteen riittää vielä mittaamattomasti tutkittavaa, ja myös monia vallitsevia käsityksiä tulisi tarkistaa. Esimerkiksi Allenin yleisesti hyväksytty näkemys, jonka mukaan hermeettisten tekstien vaikutus Ficinoon oli vähäinen ja keskittyi hänen uransa alkuun, on täysin kestämaton. Vertailu osoittaa, että hermeettisen tradition vaikutus Ficinoon oli vahva koko hänen elämänsä ajan. Ficinon Hermes-ihailu paljastui syväksi jo 1450-luvun kirjoituksissa, mutta vahvimillaan se oli 1470-luvulla kirjoitetussa *Theologia Platonicassa*, jossa se kietoutui osaksi Ficinon modernia, rationaalista filosofiaa. Hermeettiset jäljet olivat selkeitä vielä vuoden 1489 *De vita* -opuksessa ja jopa hänen viimeisissä töissään 1490-luvulla. Hermeettisten tekstien vaikutus ei rajoitu myöskään pelkästään magiaan, kuten yleisesti yhä luullaan, vaan ulottuu vahvasti myös ihmiskeskeisen ajattelun puolelle, ja mahdollisesti myös muihin Ficinon ajattelun osa-alueisiin. Näin hermeettinen ajattelu on vaikuttanut myös tätä reittiä länsimaiseen ihmiskäsitykseen ja modernin maailmankuvan syntyyn. Ajatus siitä, että osa nykyisenkin maailmankuvamme siemenistä olisi tietämättämme peräisin muinaisen Egyptin magiasta, on hyvin mielenkiintoinen.

## LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

### Käytetyt lyhenteet

<i>Ascl.</i>	<i>Asclepius.</i>
<i>CH.</i>	<i>Corpus Hermeticum.</i>
<i>De Amore</i>	Ficino, Marsilio, <i>Commentarium in Convivium Platonis de Amore</i> [1469].
<i>De civ. Dei</i>	Augustinus, <i>De civitate Dei.</i>
<i>De vita</i>	Ficino, Marsilio. <i>De vita libri tres.</i>
<i>Div. Inst.</i>	Lactantius, <i>Divinae Institutiones.</i>
<i>Epist.</i>	Ficinus, Marsilius, <i>Epistolae</i> (kirjeet).
<i>Op. Om.</i>	Ficinus, Marsilius, <i>Opera Omnia.</i> Basel 1576.
<i>Th. Pl.</i>	Ficino, Marsilio. <i>Theologia Platonica de immortalitate animorum</i>

### Alkuperäislähteet

*Asclepios* (Asclepius). Teoksessa Copenhaver, Brian P., 1992. *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction.* 1992. Cambridge University Press, Cambridge, 67-92.

*Asclepius.* Texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. Société d'edition "Les belles lettres". Paris, 1945.

(*The*) *Chaldaen Oracles*, 1989. Text, Translation, and Commentary by Ruth Majercik. Printed in the Netherlands by E. J. Brill.

*Corpus hermeticum*. Texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. Société d'édition "Le belles letters". Paris, 1945.

"Corpus hermeticum". Teoksessa Copenhaver, Brian P., 1992. *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction*. 1992. Cambridge University Press, Cambridge, 1-66.

FICINO, MARSILIO 1576. *Opera Omnia*. Basel. Painettu uudelleen 1959 ja 1983. Torino.

FICINO, MARSILIO 1975. *The Philebus Commentary*. A Critical Edition and Translation by Michael J. B. Allen. University of California Press.

FICINO, MARSILIO 1980. *The Book of Life*. A Translation by Charles Boer of *Liber de Vita* (or *De Vita Tripilici*). Dallas, Texas.

FICINO, MARSILIO 1985. *Commentary on Plato's Symposium on Love*. An English translation by Sears Jayne. Spring Publications, Dallas.

FICINO, MARSILIO 1987. *El libro dell'amore*. A cura di Sandra Niccoli.

FICINO, MARSILIO 1991. [1489] *De vita*. A cura di Albano Biondi e Giuliano Pisani. Edizioni Biblioteca dell'immagine, Padova.

FICINO, MARSILIO 2001. *Platonic Theology*. Volume I. Books 1-4. English Translation by Michael J. B. Allen with John Warden. Latin text edited by James Hankins with William Bowen.

FICINO, MARSILIO 2002. *Platonic Theology*. Volume II. Books 5-8. English Translation by Michael J. B. Allen with John Warden. Latin text edited by James Hankins with William Bowen.

FICINO, MARSILIO 2003. *Platonic Theology*. Volume III. Books 9-11. English Translation by Michael J. B. Allen with John Warden. Latin text edited by James Hankins with William Bowen.

FICINO, MARSILIO 2004. *Platonic Theology*. Volume IV. Books 12-14. English Translation by Michael J. B. Allen with John Warden. Latin text edited by James Hankins with William Bowen.

FICINO, MARSILIO 2005. *Platonic Theology*. Volume V. Books 15-16. English Translation by Michael J. B. Allen. Latin text edited by James Hankins with William Bowen.

(*The*) *Letters of Marsilio Ficino*, 1981. Volume 3. Being a translation of Liber IV. Translated from the latin by members of the Language Departement of the School of Economic Science, London.

“The Life of Marsilio Ficino’ by Giovanni Corsi”. Teoksessa (*The*) *Letters of Marsilio Ficino*, 1981. Volume 3. Being a translation of Liber IV. Translated from the latin by members of the Language Departement of the School of Economic Science, London, 135-148.

MANETTI, GIANNOZZO 1990 [1453]. *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen [De dignitate et excellentia hominis]*. Felix Meiner Verlag, Hamburg.

MANETTI, GIANNOZZO. *De dignitate et excellentia hominis (I-II)*. Biblioteca Italiana. [http://www.bibliotecaitaliana.it:6336/dynaweb/bibit/autori/m/manetti\\_g/dignitate\\_excellentia\\_hominis/@Generic\\_\\_BookView](http://www.bibliotecaitaliana.it:6336/dynaweb/bibit/autori/m/manetti_g/dignitate_excellentia_hominis/@Generic__BookView). Online 6.12.2006.

PICO DELLA MIRANDOLA, GIOVANNI 1965. *On the Dignity of Man, and Other Works*. The Bobbs-Merrill Company, Inc. Printed in the United States of America.

(*The*) *Way of Hermes*, 2000. New Translation of *Corpus Hermeticum* and *The Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius*. Salaman, Clement – Van Oyen, Dorine – Wharton, William D.; Mahé, Jean-Pierre. London.

## Tutkimuskirjallisuus

“Afterword”. Teoksessa (*The*) *Way of Hermes*, 2000. New Translation of *Corpus Hermeticum* and *The Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius*. Salaman, Clement – Van Oyen, Dorine – Wharton, William D.; Mahé, Jean-Pierre. London, 79-88.

ALLEN, MICHAEL 1982. “Ficino’s Theory of the Five Substances and the Neoplatonists’ *Parmenides*”. *The Journal of Medieval & Renaissance Studies* 12. Durham, N.C., 1982, 19-44.

ALLEN, MICHAEL 1989. *Icastes: Marsilio Ficino’s Interpretation of Plato’s Sophist*. (Five Studies and a Critical Edition with Translation). University of California Press. Berkeley, Los Angeles, Oxford.

ALLEN, MICHAEL 1990. “Marsilio Ficino, Hermes Trismegistus and the *Corpus Hermeticum*”. *New Perspectives on Renaissance Thought. Essays on the History of Science, Education and Philosophy: In Memory of Charles B. Schmitt*, edd. John Henry and Sarah Hutton. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1990, 38-47.

ALLEN, MICHAEL 2001. “Notes to Translation”. Teoksessa Ficino, Marsilio 2001, 321-336.

ALLEN, MICHAEL 2003. “Notes to the Translation”. Teoksessa Ficino, Marsilio 2003. Volume III, 341-356.

ALLEN, MICHAEL 2004. “Notes to the Translation”. Teoksessa Ficino, Marsilio 2004. Volume IV, 339-364.

ALLEN, MICHAEL & HANKIS, JAMES 2001. “Introduction”, Teoksessa Ficino, Marsilio 2001, vii-xvii.

BARON, HANS 1966. *The Crisis of Early Italian Renaissance*. Princeton University Press, New Jersey.

BOER, CHARLES, 1980. “Introduction”. Teoksessa Ficino 1980, iii-xix.



BIONDI, ALBANO 1991. "Introduzione". Teoksessa Ficino 1991, *De Vita*, IX-XXIX.

COPENHAVER, BRIAN P., 1992. "Introduction", "Notes". Teoksessa *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction*. 1992. Cambridge University Press, Cambridge, xiii-lxxxiii, 93-260.

DAVIES, JONATHAN 1992. "Marsilio Ficino: Lecturer at the Studio fiorentino". *Renaissance Quarterly*, Vol. 45, No. 4 (Winter, 1992), 785-790.

GARIN, EUGENIO 1994 [1952]. *L'umanesimo italiano*. (Edeltävät editiot 1952, 1964, 1993).

GRAFTON, ANTHONY 1988. "The availability of ancient works". Teoksessa Schmitt, Charles B., Skinner, Quentin & Kessler Eckhard (eds.) *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 767-791.

HANKINS, JAMES 1990. "Cosimo de' Medici and the 'Platonic Academy'". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol 53 (1990), 144-162.

*Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction*. 1992. Cambridge University Press, Cambridge.

"Homeric hymns", Wikipedia. [http://en.wikipedia.org/wiki/Homeric\\_Hymns](http://en.wikipedia.org/wiki/Homeric_Hymns). Online 6.12.2006.

HOUGH, SAMUEL JONES 1977. "An Early Record of Marsilio Ficino". *Renaissance Quarterly*, Vol 30, No. 3 (Autumn 1977), 301-304.

JAYNE, SEARS 1985. "Introduction", teoksessa Ficino, Marsilio 1985, 1-34.

JOUTSIVUO, TIMO & MIKKELI, HEIKKI (toim.) 2000. *Renessanssin tiede*. Suomalaisen kirjallisuuden seura, Helsinki.

KORKMAN, PETTER & YRJÖNSUURI, MIKKO (toim.) 1999. *Filosofian historian kehityslinjoja*. Gaudeamus, Helsinki.

KRISTELLER, PAUL OSKAR 1943. *The Philosophy of Marsilio Ficino*.

KRISTELLER, PAUL OSKAR 1990 [1980]. *Renaissance Thought and the Arts. Collected essays*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

“Introductory Note to Corsi’s ‘Life of Marsilio Ficino’” 1981. Teoksessa (*The*) *Letters of Marsilio Ficino*, 1981, 133-134. (Artikkelin teoksen kääntäjien kirjoittama.)

LEA, DAVID R. 1994. ”Christianity and Western Attitudes Towards the Natural Environment”. *History of European Ideas*, 18, 4, July 1994. 513-524.

MAJERCIK, RUTH 1989. ”Introduction”, ”Commentary”. Teoksessa (*The*) *Chaldean Oracles* 1989, 1-46, 138-221.

MIKKELI, HEIKKI 1999. ”Renessanssifilosofia”. Teoksessa Korkman & Yrjönsuuri 1999, 161-180.

”Nemesius”, Wikipedia. <http://en.wikipedia.org/wiki/Nemesius>. Online 6.12.2006.

“Notes on Corsi’s ‘Life of Marsilio Ficino’”, 1981. Teoksessa (*The*) *Letters of Marsilio Ficino*, Volume 3, 1981. 149-153.

“Notes on the Letters”. Teoksessa (*The*) *Letters of Marsilio Ficino*, Volume 3, 1981. 81-99.

OSTERHUS, ULRICH 1987. *Der Hermetismus in der Philosophie Marsilio Ficanos*. Kiel.

QUISPEL, GILLES 2000. “Preface by Professor Gilles Quispel”. Teoksessa (*The*) *Way of Hermes*, 2000. New Translation of *Corpus Hermeticum* and *The Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius*. Salaman, Clement – Van Oyen, Dorine – Wharton, William D.; Mahé, Jean-Pierre. London, 9-11.

SAITTA, GIUSEPPE 1954. *Marsilio Ficino e la filosofia dell'umanesimo*. Bologna.

“Translators’ Foreword”. Teoksessa (*The Way of Hermes*, 2000. New Translation of *Corpus Hermeticum* and *The Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius*. Salaman, Clement – Van Oyen, Dorine – Wharton, William D. – Mahé, Jean-Pierre. London, 13-15.

TRINKAUS, CHARLES 1970. *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*. The University of Chicago Press.

TRINKAUS, CHARLES, 1986. ”Marsilio Ficino and the Ideal of Human Autonomy”. Teoksessa *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, 1986. Edited by Konrad Eisenbichler and Olga Zorzi Pugliese. University of Toronto Italian Studies 1, 141-153.

WALKER, D. P. 1958. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. London, The Warburg Institute, University of London.

YATES, FRANCES A., 1964. *Giordano Bruno and the hermetic tradition*. London.

YRJÖNSUURI, MIKKO 1999. “*Via moderna – yksilön synty*”. Teoksessa Korkman & Yrjönsuuri 1999, 140-160.