

Noel Putnik
Centralnoevropski univerzitet, Budimpešta
noelputnik@gmail.com

Plato Ficinianus: jedan renesansni primer repcionističke kritike

Apstrakt: U radu se razmatra odnos firentinskog humaniste Marsilija Fičina prema Platonu u teorijskim okvirima repcionističke kritike. Najznačajniji prevodilac Platonovih dela na latinski jezik dodavao je svakom svom prevodu argumentum, kraći predgovor čija je svrha bila pobliže upoznavanje čitalaca sa sadržajem dela. Fičinova argumenta, međutim, predstavljaju poseban hermeneutički problem jer tematski i konceptualno često ne odgovaraju sadržaju prevedenog dela. U radu je predstavljen jedan od najizrazitijih takvih slučajeva, Fičinov predgovor prevodu Platonovog dijaloga Ijon, i razmotreni su mehanizmi i mogući uzroci radikalne rekontekstualizacije kojoj pribegava Fičino.

Ključne reči: Platon, Ijon, Marsilio Fičino, renesansni neoplatonizam, recepcija, interpretacija, repcionistička kritika.

Čovek bi pomislio da [slova] govore kao da nešto razumeju; a ako ih upitaš da shvatiš nešto od onoga što se govori, svagda kazuju samo jedno te isto. A potom: kad su jedanput napisana, svaka reč tumara ovamo i onamo, isto tako ka onima koji je ne razumeju kao i onima kojima nije namenjena, pa se ne zna s kime treba govoriti, a s kime ne. A zlostavljana i nepravilno ružena [reč] uvek treba roditelja kao pomoćnika: jer sama niti može sebe odbraniti niti sebi pomoći. — Platon, *Fedar* 275d–e, prev. Miloš N. Đurić

Ovaj rad polazi od jednog opšteg i naizgled suvišnog pitanja: u kojoj su meri dela klasičnih autora samorazumljiva? Pod »samorazumljivošću« ovde mislimo na mogućnost čitaočevog neposrednog pristupa izvornom smislu teksta, bez posredovanja tumača, pod uslovom, naravno, da čitalac u dovoljnoj meri vlada izvornim jezikom (jer prevodi su takođe tumačenja i stoga nisu obuhvaćeni gornjim pitanjem). Već odavde se mogu izvesti dva nova pitanja – postoji li uopšte nešto što bi samo po sebi bilo trajno fiksirani izvorni smisao teksta do kojeg čitanjem i razumevanjem treba dopreti i šta bi bila ta »dovoljna mera« poznavanja

jezika. Kao polaznu tačku razmatranja uzećemo da izvorni smisao postoji ili da je, u svakom slučaju, postojao za samog pisca u procesu stvaranja dela, a da je »dovoljna mera« ona koja čitaocu omogućava manje ili više tečno čitanje i razumevanje dela uz manju ili veću pomoć rečnika i drugih priručnika. Nadalje, gornje pitanje u načelu važi za svaki tekst, nezavisno od njegovog porekla, vremena nastanka, konteksta, pa i estetskog karaktera. Ovde ćemo se ipak ograničiti na klasične autore – a videćemo da za takvo ograničenje ima razloga – i ponoviti pitanje: do koje su tačke, na primer, Homer, Platon ili Vergilije razumljivi »sami po sebi«, bez potrebe da posežemo za interpretativnim modelima zasnovanim na određenim teorijskim i ideološkim pretpostavkama? Pitanje se može i drugačije formulisati: gde su granice interpretacije i šta ona podrazumeva u klasičnim naukama i srodnim disciplinama? Svodi li se na tumačenje jezika, uspostavljanje istorijskih okvira, razrađivanje mreže literarnih i drugih uticaja i veza, razjašnjavanje različitih realija impliciranih ili ekspliciranih u tekstu koji čitamo, ili se u ponečemu tiče i samog *načina* na koji čitamo, dakle nas samih?

Postavljati takva pitanja danas može se činiti anahronim. Naučna produkcija zaokupljena problematikom odnosa unutar trijade autor-tekst-čitalac neobuhvatno je velika, razgranata i kompleksna. Proučavanje književnosti davno je već preživelo hermeneutičke udare poput »lingvističkog obrta«, »smrti autora«, »intencionalne zablude« i drugih. No ipak, nesporna je činjenica da su se ti udari srazmerno najmanje osetili na polju klasičnih nauka. Govoreći o izvesnoj nelagodi koju klasični filolozi, kao zatočnici najstarije i najkonzervativnije među humanističkim naukama, često osećaju prema raznim »školama« teorije književnosti, SCHMITZ 2007, 7, zastupa stanovište da pojedini pravci književne kritike nesumnjivo imaju šta da ponude klasičnim naukama i dodaje: »Ako bi bilo tačno (što ja odlučno odbacujem) da se klasični tekstovi nikako ne daju tumačiti savremenim teorijskim modelima, ako savremene metodologije nemaju šta da traže u izučavanju tih tekstova, onda bi oni bili uistinu mrtvi za ovo naše doba i valjalo bi ih smatrati pukim muzejskim ostacima jedne davno umrle kulture. Čime bismo u tom slučaju pred studentima opravdavali stav da te tekstove i dalje vredi čitati?«¹

¹ Šmicov pregled obuhvata čitav spektar teorijskih pristupa, od ruskog formalizma, strukturalizma i naratologije, preko raznih oblika postmodernizma, sve do rodnih

Više od njihovih drugih kolega iz humanističkih disciplina, klasični filolozi su, argumentuje Šmic, često neskloni tome da posežu za različitim analitičkim sredstvima teorije književnosti jer veruju da tekst »govori sam za sebe«. On takvo gledište nijansira, ne apsolutizuje ga (niti ga je u iole suvislom razmatranju moguće apsolutizovati), ali ipak ostaje pri tvrdnji da, zavisno od vremena, mesta i okolnosti te »škole« u kojoj su ponikli, klasičari svoju programsku »ljubav prema tekstu« pretaču u bezmalo neograničeno poverenje u njega.²

Bez namere da se ovde upuštamo u detaljniju raspravu o Šmicovim stavovima, sve dosad rečeno koristimo samo kao uvod u pokušaj da se jedan stari istorijskofilozofski i književnoistorijski problem sagleda, uslovno rečeno, sa nove tačke gledišta, i to upravo kroz razmatranja o autonomiji teksta i njegovog značenja, o odnosima između teksta i njegovih tumačenja, te o pitanjima autorove namere i njenog integriteta. U najkraćem, problem se odnosi na jedno od najznačajnijih renesansnih čitanja Platona, ono koje je odredilo čitav niz kasnijih intelektualnih tokova i fenomena sve do našeg vremena. Reč je, svakako, o firentinskom humanisti Marsiliju Fičinu (1433–1499) i njegovim prevodima i tumačenjima grčkog filozofa. Fičinovi prevodi Platona, ali i poznoantičkih neoplatoničara i takozvanog *Hermetičkog korpusa*, kao i njegovi brojni komentari i teorijski radovi, čine osnovu onoga što se u literaturi obično naziva renesansnim platonizmom ili neoplatonizmom, a prema sedištu Fičinove »akademije« i firentinskim neoplatonizmom. Kao jedan od najznamenitijih fenomena renesansne kulture, Fičinov platonizam je u savremenoj nauci već temeljno izučen, počev od pionirskih radova Kasirera, Kristelera i Garina pa do skorašnje kapitalne sinteze Majkla Alena.³ U ovom radu ćemo, međutim, pokušati da pitanjima Fičinove

studija i psihoanalize u tumačenju književnosti. Poseban značaj njegovog pregleda ogleda se u tome što kritički ispituje primenljivost i korisnost svake od »škola« u oblasti klasičnih nauka. Od drugih, često polemički intoniranih studija na istu temu v. HEXTER / SELDEN 1992, JONG / SULLIVAN 1994 i HARRISON 2001.

² Od ovoga, razume se, možemo izuzeti kritiku teksta, koja je po definiciji sopstvene svrhe sumnjičava prema njemu. Međutim, jednom kada su uspostavljena i učinjena javno dostupnim, kritička izdanja (koja su sama po sebi interpretacije i svojevrсни konstrukti) tu sumnjičavost suzbijaju u okvire kritičkog aparata.

³ V. npr. CASSIRER 1927), KRISTELLER 1953, GARIN 1940, 299–318. Pod Alenovom sintezom mislimo na šestotomno (delimično) kritičko izdanje Fičinovog ključnog

interpretacije i aproprijacije antičkih tekstova pristupimo sa tačke gledišta recepcionističke kritike (i njene varijante poznate kao estetika recepcije) jer verujemo da se neki njeni teorijski obrasci i analitička sredstva mogu uspešno i korisno primeniti na datu temu. Štaviše, nastojaćemo da pokažemo ne samo da se u taj teorijski okvir mogu dobro smestiti razna savremena tumačenja Fičina, već i da je upravo on presudno odredio način na koji je sam Fičino, svakako nesvesno, čitao Platona. Kao ogledni primer uzećemo Fičinova *argumenta*, kratke predgovore njegovih prevoda Platonovih dijaloga značajne zbog toga što su u njima sažeto izložena njegova shvatanja i tumačenja datih dijaloga, a detaljnije ćemo se pozabaviti Fičinovim uvodom u prevod *Ijona*.

Čitalac kao aktivni učesnik

Pre nego što se osvrnemo na Fičinovog Platona i na samog Fičina, nekoliko reči o analitičkom pristupu na koji se ovde pozivamo. Iz palete književnih teorija dvadesetog veka, mahom proizašlih iz ruskog formalizma i strukturalizma ili formiranih kao reakcija na njih, izdvojila se 60-ih i 70-ih godina, prvo u Nemačkoj a zatim i u Sjedinjenim Američkim Državama, jedna grana teorijskih pristupa kojima je zajedničko bilo skretanje pažnje sa književnog dela i njegovog pisca na ulogu čitaoca. Ona se delom razvila i kao odgovor na teze takozvane nove kritike, teorijskog usmerenja koje je vladalo američkom naukom još od prve polovine dvadesetog veka i u velikoj meri određivalo metode tumačenja književnih dela, pa i klasičnih. Nova kritika je zagovarala semantičku autonomiju teksta: nezavisan od čitaoca, ali i od pisca, tekst je zatvorena semantička celina čije je značenje fiksirano i objektivno, a jedini zadatak čitaoca jeste da nauči kako da *pravilno čita* (iz čega se razvio i čuveni koncept *close reading*, »pažljivo« ili »pomno čitanje« kao osnovni metod novokritičara). Takav imanentni pristup, koji je književno delo svodio na njegov jezički aspekt, odbacivao je važnost autorove namere u oblikovanju značenja teksta (takozvana intencionalna zablude), ali i važnost čitalačke recepcije (afektivna zablude). Pored toga, poricao je i značaj istorijskog, socijalnog i svakog drugog konteksta za tumačenje samog teksta. Svakako da je takva apoteoza teksta samog po

dela *Theologia Platonica* s engleskim prevodom, komentarima i pratećim studijama, FICINO 2001–2006.

sebi, na račun svih drugih književnih činilaca, morala naići na snažnu kritiku sa raznih strana.

Svojim inauguralnim predavanjem na Univerzitetu u Konstancu, u kojem kritikuje metode konvencionalne istorije književnosti ali i teze novokritičara, romanista Hans Robert Jaus (1921–1997) postavio je temelje onoga što će u narednim decenijama postati poznato kao estetika recepcije.⁴ Zajedno s nekolicinom kolega sa istog univerziteta, među kojima je najznačajniji anglista Wolfgang Izer (1926–2007), formirao je takozvanu »konstanšku grupu«, evropsku okosnicu recepcionističke kritike poznatiju kao estetika recepcije. Književnost je za Jausa dijalektički proces produkcije i recepcije, u kojem čitalac nije puki pasivni recipijent izložen delovanju teksta sa već fiksiranim značenjem nego aktivni činilac u uobličavanju tog značenja, koje je samim tim otvoreno i promenljivo. Čitalac se ne suočava sa tekstom kao *tabula rasa*; on u proces čitanja unosi čitav niz već formiranih istorijskih i drugih znanja, očekivanja, iskustava, mentalnih navika, što sve predodređuje način na koji čita, razumeva i tumači pročitano. To je ono što Jaus naziva »horizontom očekivanja« (*Erwartungshorizont*) i što je jedan od temeljnih koncepata recepcionističke kritike.⁵

Wolfgang Izer je Jausove inicijalne smernice razvio u celovit sistem.⁶ Na tragu drugih teoretičara, poput Jana Mukaržovskog i samog Jausa, Izer drži da književno delo nije objekat, konkretan fizički artefakt, već *efekat* koji treba objasniti. Tekst za njega postaje živ tek kroz »akt čitanja« (što je ujedno naslov njegove najvažnije knjige⁷), a pre toga nije ništa više od gomile crnih tačaka na belom papiru. Književno delo stiže stvarno postojanje tek kada ga čitalac protumači, što ovoga čini aktivnim činiocem koji svojim tumačenjem *dovršava* značenje dela. Ovo, reklo bi se, u drastičnoj meri relativističko i voluntarističko gledište (jedno delo bi imalo onoliko značenja koliko ima čitalaca) Izer ipak ublažava tezama koje ciljaju na relativnu autonomiju teksta. »Efekat« je delom ipak određen koordinatama datim u tekstu, tekst diktira mogućnosti interpretacije

⁴ JAUSS 1970; v. i znatno dostupniju englesku verziju JAUSS 1982, 3–45.

⁵ Isto, 22.

⁶ I on je takvo opredeljenje najavio inauguralnim govorom u Konstancu naslovljenim »Die Appellstruktur der Texte«, v. ISER 1970.

⁷ ISER 1976; v. i englesku verziju u prevodu samog autora ISER 1978.

unutar kojih djeluje čitačev horizont očekivanja. Konačno značenje je zapravo rezultanta ta dva sadejstva, za njega su jednako odgovorni i čitalac i tekst.

Koja je to osobina teksta koja čitaocu daje »moć« da dovršava njegovo značenje u gorepomenutim zadatim okvirima? Izer je naziva »praznim mestima« u tekstu (*Leerstellen*) koja »pozivaju« čitaoca da ih popuni i time ga podstiču na učešće u stvaranju značenja (otud i *Appelstruktur* kao termin za navedeni aspekt književnog dela; engleski prevod *indeterminacy* ne prenosi smisao termina u celosti). Dobar primer »praznih mesta« bile bi bezbrojne nejasnoće, enigmatični, ambivalentni ili višeznačni iskazi u Svetom pismu koji su antičke i srednjovekovne egzegete nagonili na glosiranje i sastavljanje separatih komentara, drugim rečima – na dovršavanje značenja. Poznato je da su pojedine biblijske glose čak završavale u samome tekstu (možda najčuveniji, premda osporavani primer jeste *Comma Johanneum*), što bi, dakle, podrazumevalo čitačev upliv i na nivou teksta kao artefakta, ne samo kao efekta.⁸

Naporedo s nemačkom estetikom recepcije, a kao vid snažnog otpora dominantnoj novoj kritici, u Sjedinjenim Američkim Državama se 70-ih i 80-ih godina prošlog veka razvila druga važna struja recepcionističke kritike, čiji je najvažniji predstavnik Stenli Fiš. Horizontu očekivanja nemačkih kritičara u dobroj meri odgovaraju Fišovi koncepti »interpretativne strategije« (*interpretive strategy*) i »interpretativne zajednice« (*interpretive community*).⁹ Prema Fišu, značenje teksta nije stabilno i menja se u zavisnosti od interpretativne strategije koja se na njega primenjuje. Tumačenje teksta ne izlazi iz okvira interpretativne strategije koja uslovljava čitačev pristup književnom delu. Njegovo tumačenje stoga nije proizvoljno već određeno konvencijama odabrane interpretativne strategije, koja, opet, zavisi od interpretativne zajednice kojoj čitalac pripada.¹⁰ Međutim, za razliku od nemačkih recepcionista, Fiš smatra da se značenje teksta u potpunosti konstituiše kroz čitačev doživljaj, dok

⁸ *Appelstruktur* u vidu biblijskih »nedorečenosti« već smo razmatrali na primeru jednog drugog renesansnog neoplatoničara, Kornelija Agripe, v. PUTNIK 2013.

⁹ FISH 1970, 123. Vidi takođe najvažnije delo istog autora, FISH 1980. »Interpretativna strategija« jedna je od brojnih varijacija koncepta semiotičkog koda, čiji je razvoj krenuo od Sosira i Jakobsona. U tesnoj vezi s njime, koncept interpretativne zajednice odavno je prevazišao granice recepcionističke kritike po značaju i primenljivosti u analizi književnih dela.

struktura samog teksta u tom procesu nema nikakav značaj. To je odredilo i naziv njegove »škole« – afektivna stilistika. Takvo radikalno stanovište lakše je shvatiti ako imamo u vidu da se razvilo kao odgovor na autonomiju teksta koja je poput dogme decenijama vladala američkom teorijom književnosti. Sa Fišom ćemo i završiti ovaj osvrt, koji svakako nije dovoljan da obuhvati svu šarolikost teorijskih modela recepcionističke kritike, ali barem uvodi nekoliko osnovnih ideja.

S obzirom na to da se dobar deo ovde izloženih shvatanja na prvi pogled čini očiglednim i zdravorazumski prihvatljivim, može se postaviti pitanje čemu uopšte takva baražna vatra teorije. Uvereni smo, međutim, da pojedini aspekti recepcionističkog pristupa, primenjeni pažljivo i dozirano, mogu biti vanredno korisni u rasplitanju složenog čvora renesansne percepcije platonizma, kao i da mogu produbiti naš uvid u detalje koje bismo možda olako prenebregli kao razumljive same po sebi. Pristupajući Marsiliju Fičinu, posebno ćemo imati u vidu koncepte »praznih mesta«, horizonta očekivanja i interpretativne zajednice. Takav pristup se, osim toga, razlikuje od uobičajenih književnoistorijskih studija recepcije po tome što u većoj meri uključuje elemente i drugih disciplina, poput semiotike i psihologije.

Otkriće Platona na zapadu: Manojlo Hrisolor

Opšte je poznato da je na srednjovekovnom evropskom zapadu Aristotel prošao mnogo bolje od svog učitelja, barem kada je reč o dostupnosti njihovih spisa. Čemu je »božanski Platon« imao da zahvali za takvu sudbinu složeno je istorijsko pitanje u koje ovde ne možemo ulaziti. Srednjovekovnom čitaocu koji se služio latinskim jezikom bili su dostupni samo delovi *Timaja* u prevodima Halkidija i Cicerona, zatim teško razumljivi prevodi *Menona* i *Fedona*, delo izvesnog Henrika Aristipa iz 12. veka, kao i deo *Parmenida* obuhvaćen Proklovim komentarom tog teksta, prevod dominikanca Viljema iz Murbekea, »zvaničnog« prevo-

¹⁰ Vraćajući loptu u polje klasičnih nauka, SCHMITZ 2007, 87 u svom razmatranju recepcionističke kritike napominje da se koreni takvog gledišta mogu naći u samoj antici, u Aristotelovom učenju o katarzi (*Poet.* 1449b27) i Horacijevom načelu o koristi i zabavi kao glavnim ciljevima pesnika (*Epist.* II 3, 333); u oba slučaja težište je na publici i efektu koji umetničko delo kod nje izaziva. Publika bi bila ta »interpretativna zajednica« čije konvencije određuju recepciju književnog dela.

dioca Aristotela u službi Tome Akvinskog, iz druge polovine 13. veka.¹¹ Razume se, o Platonovoj se filozofiji dosta znalo posredno, naročito iz radova Cicerona, Apuleja, Makrobija, Avgustina, pa i samog Aristotela, ali je tokom većeg dela srednjeg veka *Timaj* bio jedini Platonov dijalog dostupan u kontinuitetu još od antičkih vremena i jedini redovno komentaran, doduše u dva nepotpuna latinska prevoda: Ciceronovom (27d–47b) i Halkidijevom s početka 5. veka n.e. (17a–53c).¹² Kako su stajale stvari s Aristotelovim delima i njihovim prevodima, pogotovo od vremena takozvane renesanse 12. veka, dobro je poznato. Doduše, HANKINS (1991:3) upozorava na olaku generalizaciju prema kojoj je srednji vek bio Aristotelovo doba, a renesansa Platonovo. Premda je po brojnosti rukopisa Aristotelova baština daleko nadilazila Platonovu, tradicija platonske misli posredovana filozofskim tekstovima kako antičkih paganskih autora tako i crkvenih otaca bila je dovoljno istrajna i snažna da ovome drugom obezbedi poziciju od znatnog uticaja na filozofiju i teologiju zapadne crkve.¹³

Preokret je nastupio početkom petnaestog veka, više od pola stoleća pre pojave Marsilija Fičina na istorijskoj pozornici. Među sve brojnijim učenim Grcima koji su se pred otomanskom najezdom povlačili na zapad noseći sa sobom dragocene kodekse, u Italiji se našao i Manojlo Hrisolor (oko 1350–1415), poslat da kao prethodnica cara Manojla II traži pomoć protiv osvajača. Na poziv toskanskog humaniste Koluča Salutatija, koji je među brojnim drugim rukopisima otkrio i izgubljene Ciceronove *Epistulae ad familiares*, Hrisolor 1397. godine postaje učitelj grčkog jezika u Firenci, jedan od prvih na zapadu još od sloma Rimskog carstva. Kasnije je s nastavom grčkog za zapadnjake nastavio i u Carigradu. Njegovi učenici, među kojima su najpoznatiji bili Leonardo Bruni, Pođo, Frančesko Filelfo (koji će se usput oženiti Hrisolorovom ćerkom) i Uberto Dečembrio, prvi su počeli samostalno da čitaju grčke spise, a pojedini i da ih prevode na latinski.¹⁴ Tako su Bruni, Dečembrio i

¹¹ HANKINS / PALMER 2008, 10–12.

¹² SOMFAI 2002, 1–21.

¹³ On dokazuje i suprotno, naime ogroman uticaj Aristotela u renesansi, epohi koja se često percipira kao »Platonova«.

¹⁴ Pitanje Hrisolorovog uticaja, a samim tim i uticaja grčke učenosti iz epohe Paleologa na procvat italijanskog humanizma katkad je prelazilo u oštre debate, o čemu v.

Čenco de Rustiči preveli desetak Platonovih radova, među kojima *Gorgiju* (1409), *Kritona* (1404/9), *Fedona* (1405), *Odbranu Sokratovu* (1404/9) i *Državu* (oko 1402), kao i delove *Fedra* (1424) i govor iz *Gozbe* (1435). Sam Hrisolor je prvi preveo *Državu*, dok je Dečembrio taj njegov doslovni prevod kasnije preradio. Tridesetih godina 15. veka Filelfo je preveo *Eutifrona* i neka od Platonovih pisama, dok je Dečembrijev sin Pjer Kandido ponovo preveo *Državu*. Sredinom veka, papski sekretar Rinučo Aretino je ponovo preveo *Eutifrona* i *Kritona*, dok je Krićanin Georgije Trapezuntski, takođe papski sekretar, bio zaslužan za prevode *Zakona* i *Parmenida*, znamenite doduše po svojoj površnosti i netačnosti, kao što je i njihov prevodilac, vatreni aristotelovac, ostao poznat po žučnom napadu na Platona u spisu *Comparatio Aristotelis et Platonis*. Najzad, krajem sedamdesetih godina 15. veka, neposredno prethodeći Fičinu, Firentinac i »Medičijevac« Lorencio Lipi po prvi put je na latinski preveo *Ijona*. Očito je, dakle, da je Marsiliju Fičinu put ka Platonu bio već dobrobrano popločan, premda ova bogata i raznolika prevodilačka produkcija nije dovoljna da objasni prirodu i specifičnosti njegovog interesovanja za grčkog filozofa.

Prodor neoplatonizma: Pliton i Kozimo de Mediči

Kao što je poznato, i druga ključna etapa ponovnog otkrivanja platonizma na zapadu neposredno je vezana za neuspeli pokušaj vizantijskog cara da kroz uniju istočne i zapadne crkve obezbedi sebi pomoć protiv nadiruće otomanske sile. Uz Jovana VIII Paleologa u Italiju je prispela i grupa najvećih grčkih učenjaka svoga vremena, među kojima i Pliton, Visarion i Jovan Argiropul. I dok se na saboru, koji je 1438. godine započeo u Ferari a nastavljen u Firenci, lomila politička sudbina Vizantijskog carstva, na intelektualnom planu je došlo do uspostavljanja veoma važnih novih veza između italijanskih humanista i njihovih grčkih kolega. U centru pažnje našao se Georgije Gemist Pliton (oko 1355–1452/1454), već nadaleko čuven po svojoj učenosti, ali i heterodoksnim stavovima. Italijani su se u to vreme, u jeku pobune protiv sholastike, naročito zanimali za razlike između Platona i Aristotela pa su

npr. THOMSON 1966, 63–82, ili GEANAKOPLOS 1989. HANKINS 2003, 243, zaključuje da je nauka, na sreću, uglavnom ostavila za sobom probleme primata i epigonstva usredsredivši se na konkretnija pitanja interakcije.

firentinski humanisti pozvali Plitona da u nizu predavanja iznese svoja gledišta o tom pitanju. Pliton je svoja predavanja sažeo u spisu *De differentiis Platonis et Aristotelis* (1439), koji je izazvao žučnu reakciju aristotelovaca i inicirao dugotrajnu debatu.¹⁵ Znanje i učenost »drugog Platona« ostavili su dubok utisak na Firentince, a njegovim je predavanjima često prisustvovao i *pater patriae* Kozimo de Mediči, koji je, prema Fičinovim rečima, »u svome plemenitom umu zamislio neku vrstu akademije koju bi osnovao prvom pogodnom prilikom. Kasnije, kad je rešio da svoju ideju i ostvari, za taj zadatak je odredio mene, sina svog omiljenog lekara, koji sam tada još bio dečak.«¹⁶

Uistinu, Fičino, koji je rođen 1433. godine, teško da je u vreme održavanja Firentinskog sabora mogao mnogo mariti za finese teoloških razlika između dvojice velikih grčkih filozofa. Odgajan, međutim, pod Kozimovim okriljem, on je od najranijeg doba bio pripreman za to da se jednog dana poduhvati Platona i platoničara (zato i naziva Kozima svojim drugim, »duhovnim« ocem) te tako 1459. godine nastavlja svoje studije grčkog jezika i književnosti kod Jovana Argiropula, još jednog od članova vizantijske delegacije u Firenci, kod kojeg su učili i drugi znameniti učenici poput Pjetra i Lorenca de Medičija, Rojhlina i Anđela Policijana.¹⁷

Od velikog je značaja to što je Pliton svojim italijanskim studentima preneo verziju Platonovih učenja uobličenu radovima poznoantičkih neoplatoničara i do srži prožetu elementima antičkih učenja orijentalnog porekla, poput zoroastrizma i haldejske astrologije. Ta pojedinost, međutim, ne podrazumeva prostu i neposrednu vezu Platon > neoplatoničari > Pliton > Fičino, kako se to često pomišlja. Problemu Plitonovog

¹⁵ U odbranu Aristotela ustao je Genadije Sholarije, kasnije prvi carigradski patrijarh posle propasti Vizantije, izazvavši Plitona spisom *Aristotelis defensio*. U spor se, videli smo, na strani aristotelovaca uključio i Georgije Trapezuntski, kome je pak Visarion odgovorio polemičkim spisom *In Calumniatorem Platonis*. Više o tome WOODHOUSE 1986.

¹⁶ Iz uvoda posvećenog Lorencu de Medičiju, FICINO 1962, 2,1537.

¹⁷ Biografske pojedinosti od važnosti za ovu temu mogu se naći u mnoštvu radova. Međutim, dosad najpotpuniju Fičinovu biografiju dao je MARCEL 1958. Vidi takođe SAIITA 1954 i KRISTELLER 1956.

»uticaja« na Fičina, koji možda najbolje ilustruje metodološka razmatranja s početka teksta, vrat ćemo se još jednom u ovome radu.¹⁸

Kako god, Fičino je, potkovan temeljnim poznavanjem grčkog jezika i antičke filozofije, 1463. godine započeo svoje životno delo prevođenja svih Platonovih spisa na latinski. Kozimo mu je za taj posao obezbedio sve potrebne uslove, uključujući i vilu u Kaređiju (severnom predgrađu Firence), koja je firentinskom filozofu bila dom sve do smrti. U toj su se vili okupljali Fičino priatelji, sledbenici i studenti, gde su se družili, priređivali gozbe, svakog 7. novembra slavili Platonov rođendan i pratili rad svog obožavanog učitelja. Tako se i rodio mit o firentinskoj akademiji kao svojevrsnoj instituciji koja je oživela rad Platonove čuvene škole, a koju je navodno osnovao Fičino.¹⁹

Marsiliju Fičinu je, uz prekide, trebalo dvadeset godina da prevede Platona. Uz stalnu podršku porodice Mediči i drugih mecena poput Filipa Valorija, oslanjajući se tu i tamo na prethodne prevode (pre svega Brunijeve), on je prevod dovršio i objavio 1484. godine posvetivši ga Lorencu de Medičiju. Svakom dijalogu pridodao je *argumentum*, predgovor u kojem uz posvetu ukratko iznosi i sadržaj dela, a uz *Gozbu* je objavio i poduži komentar, napisan 1469. godine, koji će pod nazivom *De amore* postati temeljni tekst renesansne teorije ljubavi. Naknadno je napisao i komentare uz *Timaja*, *Fedra*, *Parmenida*, *Fileba* i *Sofista*, kao i uz delove VIII knjige *Države*. Zanimljivo je, ali i važno za dalju analizu, napomenuti da je u toku tog dugogodišnjeg procesa prevođenja Platona

¹⁸ Ovdje je dovoljno spomenuti da je Fičinov protivrečan i, uslovno rečeno, konfliktan odnos prema Plitonu u skorije vreme privukao veliku pažnju naučnika. Na primer, MONFASANI 2002, 179–202, navodi da je u svim svojim delima Fičino spomenuo Plitona samo *pet* puta i tu pojedinost detaljnije analizira. V. takođe SINIOSGLOU 2011, koji ističe da Plitonovo oštro razdvajanje hrišćanstva i platonizma nije moglo odgovarati Fičinovim težnjama ka sintezi.

¹⁹ HANKINS 1991, 429–75 veoma osnovano dovodi u pitanje to čvrsto ukorenjeno uverenje u svom indikativno naslovljenom radu »The Myth of the Platonic Academy of Florence«, gde pokazuje da nije reč ni o kakvoj makar i poluformalnoj instituciji, pa čak ni neformalnoj grupi koja je sebe nedvosmisleno nazivala tim imenom. On razmatra šta je sve Fičino mogao podrazumevati pod pojmom *academia*. Još važnije od toga, on rasvetljava zamršen i ambivalentan odnos između Fičina i Lorenca de Medičija, Kozimovog unuka, koji je navodno bio mecena »firentinske akademije«.

Fičino bio rukopoložen za sveštenika (1473), a nedugo potom i proizveden u kanonika firentinske katedrale (1487).

Plod Fičinovog decenijskog bavljenja Platonom bilo je i njegovo kapitalno teorijsko delo, *Theologia platonica* (1482), u kojem u osamnaest knjiga obrazlaže svoje temeljno uverenje da je Platonovo učenje, u onom vidu u kojem je posredovano poznoantičkim neoplatonizmom, moguće pomiriti sa hrišćanskom dogmom. Svoj *opus magnum* zaokružio je 1492. godine objavljivanjem latinskog prevoda i opsežnih komentara Plotinovih *Eneada*, dok je poslednje godine života posvetio prevodenju drugih poznoantičkih neoplatoničara, kao i Mihaila Psela.

Fičinov predgovor prevodu *Ijona*

Da Fičino nije bio »neutralan« prevodilac Platona, ako neutralno prevodilaštvo uopšte postoji, samo se po sebi razume. No, za razliku od našeg vremena, u kojem se neutralnost uzima makar kao opšteprihvaćeni ideal kome prevodilac treba da teži, u ranijim je epohama svojevrsna zbrka na relaciji prevodenje-tumačenje bila još i veća jer prevodilac mahom nije imao jasno artikulisanu obavezu da bude samo jezički posrednik, koji će što manje pažnje skretati na samog sebe i svoju intelektualnu poziciju. Fičino svakako nije sebe video kao takvog posrednika. Upravo suprotno, čitav njegov prevodilački rad, pa i ostale aspekte života, obeležilo je snažno osećanje misije koje je pre svega proisticalo iz Fičinovog poimanja duhovnih tradicija koje je izučavao. U ovom radu se, međutim, ne bavimo samim prevodima već njihovim predgovorima (tzv. *argumenta*), iz kojih se interpretacija prevedenog teksta očituje jasnije i neposrednije nego iz prevoda. Prethodnica svakog prevedenog dijaloga, *argumentum* je kraći tekst sa dve važne funkcije: da manje ili više retorski ukrašeno naglasi kome je prevod posvećen (a to su, uz prijatelje, po pravilu bili sponzori i mecene) i da ukratko iznese sadržaj i smisao, tj. značaj prevedenog dijaloga. Ta funkcija je predgovoru pridavala ulogu svojevrsnog apriornog komentara samog teksta, unapred sugerišući čitaocu kako da razume pročitano. U tome se svakako ogleda pomenuti misionarski, egzegetski pristup prevodioca.

Fičinov prevod nevelikog dijaloga *Ijon* zanimljiv je slučaj već i po tome što je *argumentum* uz njega tek neznatno kraći od samog dijaloga.²⁰

²⁰ Fičinov predgovor (čiji izvorni naslov glasi *Argumentum Marsilii Ficini Florentini in*

Prevodiocu je očito bilo veoma stalo do toga da unapred i do tančina razjasni čime se to Platon u dotičnom dijalogu bavi. Dva su moguća razloga tome. Prvi, sama posveta: prevodilac je kao prvog i najvažnijeg čitaoca imao na umu upravo Lorenca Veličanstvenog, u to vreme već uveliko najmoćnijeg čoveka porodice Mediči i *de facto* vladara Firence, svoga najznačajnijeg pokrovitelja. Drugi, u *Ijonu* se govori o nečemu što Fičino smatra temom od presudne važnosti. Ako, dakle, s takvom temom ima da se upozna čovek od presudne važnosti kakav je bio Lorenzo, opširnost predgovora postaje razumljiva. To što, međutim, Platon o toj temi govori sasvim različito od Fičina problem je kojim ćemo se ovde pozabaviti.

Kao što je poznato, okosnica *Ijona* je Sokratova rešenost da istoimenom rapsodu, s kojim je ušao u raspravu, jasno i neporecivo stavi do znanja da je ovaj, uprkos tome što najlepše od svih ljudi ume da govori o Homeru, jedna velika neznalica. Sokrat to čini na neobično surov način, njegova majeutika na trenutke podseća na policijsko isleđivanje, a u konačnom ishodu zatičemo jednog potpuno sludenog, demoralisanog, reklo bi se čak raskrinkanog rapsoda, koji samo što nije porekao i sopstveno ime. Taj čudni dijalog, koji po oštrini, sarkazmu i agresivnosti odudara od drugih Platonovih sokratskih dijaloga, izazivao je kroz istoriju, a i dalje izaziva, snažne reakcije i oprečna tumačenja.²¹ Sokratova dekonstrukcija Ijonove lične umišljenosti i društvene pozicije temelji se pre svega na njegovom argumentu o pesničkoj mahnitosti ili zanosu (ἐνθουσιασμός) kao izvoru pesničke i rapsodske veštine. Taj naročiti vid mahnitosti on ilustruje čuvenom slikom magneta i gvozdених prstenova (533d–e), iz koje proizlazi da ni nadahnuće pesnika niti veština rapsoda, pa čak ni oduševljenje publike nisu fenomeni objašnjivi sami sobom, na osnovu čega im Sokrat odriče ontološku i epistemološku, a time i aksiološku utemeljenost. Muza je, kaže Sokrat, ta koja neke ljude, zvane pesnicima, zaposeda i ispunjava božanskom silom; oni zatim prenose tu

Platonis Ionem vel De furore poetico) u prevodu autora ovoga članka nalazi se u PLATON 2010, 114–137.

²¹ Detaljnije o istorijatu i problemima recepcije te o relevantnoj bibliografiji vidi studiju Žan-Fransoa Prada u PLATON 2010, 7–29. Fičinov *argumentum*, kao i Geteov mini-esej pridodati su dijalogu u navedenom izdanju upravo kao ilustracije dva ekstrema u recepciji *Ijona*.

silu drugim ljudima, ovi trećima, i tako se niz posednutih nastavlja. Pesnik prenosi božansko nadahnuće na rapsoda, a ovaj na publiku. Ono što bi, dakle, religiozno nastrojeni čovek po definiciji video kao pozitivno – upliv božanske sfere na ljudsku – Sokrat, barem u *Ijonu*, kvalifikuje sasvim suprotno: to što pokreće pesnika i rapsoda nije nikakvo znanje niti umeće, ništa što su stekli ličnim naporom i sposobnošću rasuđivanja, koja je prema Platonu ključna za sticanje znanja. Pesnička i rapsodska veština se, dakle, ne mogu odrediti kao τέχνη, a pesnici i rapsodi se, slikovito i pojednostavljeno rečeno, kite tuđim perjem. Rečima Žan-Fransoa Pradoa, »iako posednut, neznalica ostaje neznalica«.²² Pesnik stoga ne prenosi nikakve više istine jer bi mu za to bili potrebni znanje i mudrost kojih on nema. Takva argumentacija, kako vidimo, nije samo udar na rapsodsku vokaciju već i kritika poezije u celini.

Barem toliko je jasno što se ovog dijaloga tiče. Stvar se dalje komplikuje na više planova, počev od paradoksalnosti Platonove namere da umetničkim delom kritikuje umetnost do činjenice da o pesničkoj mahnitosti i bogoposednutosti na drugim mestima (u *Fedru*, na primer) govori na veoma drugačiji način. Ono oko čega, međutim, nema ni najmanje sumnje – a što je jedino i važno za ovu analizu – jeste vrednosni predznak Sokratove teze o mahnitosti: ona je izrazito negativna. Ta teza se zasniva na epistemološkoj suprotnosti između znanja/mudrosti i nadahnuća/božanskog upliva. Prado čak *Ijona* vidi kao »satiru iznenađujuće žestine« u kojoj sokratovska ironija prerasta u otvorenu porugu i sarkazam.²³ Kakve god bile namere ili motivi pisca takvog dijaloga – o čemu će se izvesno još zadugo raspravljati – nas u ovoj prilici zanima samo taj jedan, ključni element *Ijona*: vrednosno određenje pesničke mahnitosti u Platonovoj misli, barem onom njenom aspektu koji stoji iza njegove znamenite kritike umetnosti.

Pređimo sada na Fičinov predgovor. Najupadljivije u njemu jeste snažno i nedvosmisleno pozitivno određenje pesničke mahnitosti – upravo suprotno od onoga što kaže pisac prevedenog dela. Pozivajući se na Sokratovu argumentaciju, Fičino objašnjava da iza svakog velikog pesničkog dela, baš kao i iza proricanja, stoji božansko nadahnuće, ono što bismo savremenijim rečnikom nazvali izmenjenim stanjem svesti.

²² Isto, 23.

²³ Isto, 9.

On, međutim, izvrće Sokratovo rezonovanje naopačke i takvu bogoposednutost slavi kao nešto dobrodošlo, kao božji dar.²⁴ I on naglašava antitezu znanje-nadahnuće, ali prednost daje ovome drugom: ljudska pamet, kaže on, nije dovoljna ni za razumevanje već napisanih pesama, a kamoli za njihovo stvaranje (*quod si ad percipiendam poesim iam traditam humanum ingenium non sufficit, multo minus ad inventionem sufficiet*). Postići nešto veliko u jednom trenu znak je bogonadahnutosti, a ne ljudske nadarenosti. Time Bog jasno pokazuje da se to znanje uliva u čoveka njegovom voljom (*qua in re Deus ostendit nutu suo intelligentiam hanc infundi*). Najzad, zbog čega Bog za to radije izabira neuke i neobrazovane (kakav je i sam rapsod Ijon)? Upravo zato da ta postignuća ne bi bila pripisana ljudskoj prefinjenosti duha i trudu (*ne humana subtilitate et industria fieri haec existimarentur*).

Izuzev, možda, ovog poslednjeg, ostali argumenti se naoko poklapaju sa Sokratovim. Smer argumentacije je, međutim, suprotan. Sasvim u hrišćanskom duhu, Fičino naglašava manjkavost i nedovoljnost čovekovih ličnih napora, kojima je za postizanje velikog dela neophodna božja pomoć. Čovek nadahnut Bogom (*divinitus inspiratus*) u prednosti je nad onim koji se oslanja na svoju prirodnu nadarenost (*humanum ingenium*). Veoma je značajno i to što, za razliku od Sokrata, Fičino eksplicitno određuje to nadahnuće kao znanje (*intelligentia*), čime svesno ili nesvesno napušta okvire Platonove epistemologije i svrstava se uz mističko-teozofske tradicije koje naglašavaju razliku između »višeg« znanja (γνώσις), stečenog nekom vrstom prosvetljenja, i »nižeg«, zasnovanog na čovekovim racionalnim sposobnostima. U tom kontekstu se poslednja od navedenih teza može razumeti i kao apologija pesnika Ijona, kojeg, pomalo paradoksalno, prevodilac brani od pisca. Nesrećni rapsod tako postaje božji *ineptus* i *insanus*, neka vrsta jurodivog koji svojim stvaralaštvom svedoči čudo i milost božju. To potvrđuje i pažnja koju Fičino posvećuje Sokratovoj slici pesnika opsednutog Muzama kao »svete, krilate stvari« (πτηνὸν καὶ χιερὸν χοῆμα)²⁵, koja je, uostalom, odredila i podnaslov njegovog predgovora (*De furore poetico*). U najkraćem, Fičinu polazi za rukom da, uz bujicu hvalospeva »našem Platonu«, ospori temeljnu tezu njegovog dijaloga.

²⁴ Isto, 129–31.

²⁵ Isto, 73 (*Ijon* 534b).

Kako je do toga uopšte došlo i, što je još važnije, zašto? Posegnuti za standardnim objašnjenjem da je reč o pohrišćanjenju Platona svakako je deo odgovora, ali ni izdaleka dovoljan da objasni paradoksalan slučaj odmetnutog prevodioca, pa čak ni sasvim na mestu, jer videćemo da je Fičinovo hrišćanstvo, najblaže rečeno, u mnogo čemu sporno. Takvo uopšteno objašnjenje ne razrešava u dovoljnoj meri ni nedoumice oko psihološkog aspekta problema: kako je moguće da prevodilac u tolikoj meri iskrivi, opovrgne i na kraju potpuno obrne piščevu osnovnu ideju? Mogućnosti je nekoliko: ili nije dobro razumeo to što je preveo (a reč je o jednom od najznačajnijih i najučenijih prevodilaca Platonovih dela na latinski) ili je razumeo, ali je rešio da prećuti »nezgodne« momente u dijalogu (što bi bilo apsurdno jer ti momenti, podsetimo, čine srž dijaloga), ili je u pitanju nešto treće, neka vrsta sive zone između nerazumevanja i razumevanja koja se otvorila kao plodno polje za Fičinovu egzegezu. Te tri mogućnosti – nerazumevanje, cenzura i, reklo bi se, preslobodna egzegeza – svakako jedna drugu ne isključuju potpuno.

Struktura predgovora: neoplatonizacija Platona

Prvo ćemo se osvrnuti na pitanje na koji način Fičino izvodi prokrustovski poduhvat prilagođavanja Platona svojim shvatanjima i potrebama. Već i ovlašnom analizom strukture predgovora dolazimo do neobičnog zaključka: prevodilac se u predgovoru *Ijonu* najmanje bavi samim *Ijonom*! To, doduše, ne treba mnogo da nas iznenadi jer se sa tako satiričnim, provokativnim dijalogom, podvrgnutim tako radikalnom »uozbiljenju«, bolje i nije moglo postupiti. Nije lako staviti Sokratu u usta nešto što nije rekao. Stoga, od čitavog predgovora, svega dva nepuna pasusa govore o sadržini samog dijaloga. Ta su dva pasusa smeštena u njegovu sredinu, a ono što im prethodi i što za njima sledi omogućava temeljnu rekontekstualizaciju motiva bogonadahnutosti i pesničke mahnitosti.

Fičino se domišljato oslanja na inkohherentnost i ambivalentnost same Platonove misli te odmah na početku povezuje *Ijona* s *Fedrom*, dijalogom u kome se grčki filozof povoljnije i sa znatno više naklonosti izražava o onome što naziva božanskom mahnitošću (θεία μανία).²⁶ Tu mahnitost

²⁶ *Fedar* 265a. Vidi takođe PLATON 2010, 14–15. Evo kako Fičino započinje uvod: »Naš Platon, čestiti Lorenzo, u *Fedru* definiše mahnitost kao gubitak razuma. On kaže da postoje dve vrste gubitka razuma, jedna koja potiče od ljudskih bolesti i druga od

(ili »pomamu« u prevodu M. Đurića), koju valja razlikovati od ljudskog ludila kao bolesti, Sokrat u *Fedru* deli na proročku, misterijsku, pesničku i ljubavnu (265b). Nadalje, govoreći o pesničkoj mahnitosti on ističe da ona obuzima nežne i čiste duše, koje zahvaljujući njoj stvaraju izvrsna dela, za razliku od pesnika koji poeziju shvataju kao »razumsku stvar«.²⁷ Pritom upravo ono što u *Ijonu* odriče poeziji zasnovanoj na mahnitosti – pedagošku vrednost – u *Fedru* takvom pesništvu otvoreno priznaje. Započinjući svoj predgovor pozivanjem na *Fedra* Fičino tim dijalogom »neutrališe« *Ijona*, i to tako što sprovodi, pomalo nalik na Plautovu palijatu, neku vrstu kontaminacije motiva ukrštanjem dva veoma različita diskursa, dve rasprave na istu temu, ali sa bitno različitim pozicijama. On će u daljem toku izlaganja tu referencu detaljnije razraditi i njome sasvim prigušiti Sokratov kritički ton u *Ijonu*.²⁸

Od podjednake je važnosti i to što Fičino predstavlja Platonov dijalog u kontekstu koji dodatno onemogućava jasnu identifikaciju osnovnih teza u *Ijonu*. Taj opšti kontekst, koji prožima ceo uvodni tekst, jeste neoplatonska teorija emanacija. U njenim okvirima Sokratova rasprava o bogonadahnutosti dobija sasvim nov smisao. Savremeni čitalac, koji očekuje da će u Fičinovom predgovoru naći kratak pregled sadržaja dijaloga, ostaje zbunjen kad shvati da je prevodilac gotovo trećinu predgovora posvetio neoplatonskom učenju o emanacijama s kojim sadržaj *Ijona* nema (a vremenski ne može ni imati) nikakve neposredne veze. Pomalo zbrkano izlaganje, pod očitim uticajem sholastičkih kategorija koje kod firentinskog humaniste izranjaju uvek kada zađe dublje u teologiju, prati u osnovnim linijama Plotinovu doktrinu o proishođenju individualne duše iz prvobitnog Jednog (*ipsum unum*) kroz niz emanacija koje ovaploćuju svet.²⁹ »Odvajanje duše od Jednog, koje je prapočelo svega«, nastavlja Fičino pošto se prethodno osvrnuo na *Fedra*,

Boga... Obuzet božanskom mahnitošću, čovek se uzdiže iznad ljudske prirode i prilazi Bogu« (isto, 115–17).

²⁷ *Fedar* 245a: »Kad on [zanos] zahvati nežnu i čistu dušu, on je podstiče i zadahnjuje pesmama i drugim vrstama pesništva, i ona, slaveći neizbrojna dela predaka, poučava potomstvo. Ali ko se bez nadahnuća Muza približi dverima pesničkog stvaralaštva, misleći da će moći svojom veštinom postati valjan pesnik, taj ostaje šeptrlja, i njegovu poeziju, kao razumsku stvar, pomračuje poezija onoga koji peva u zanosu«, PLATON 1985, 132.

²⁸ PLATON 2010, 121–27.

»i njen pad u telo odvija se u četiri stupnja: kroz Um, razum, mišljenje i prirodu« (*Lapsus animae ab ipso uno, rerum omnium principio, ad corpora per quatuor gradus efficitur: per mentem, rationem, opinionem atque naturam*).³⁰

Duša, dakle, pada u svet, odvaja se od svog prapočela i stepenasto »izliva« iz njega sve dok ne okonča svoj put nadole u materijalnom telu. Da zanemarimo načas jasno deklarisanu poziciju antropološkog dualizma stranu zvaničnoj hrišćanskoj dogmi, pitanje je zašto uopšte Fičino uvodi *Ijona* (a s njime i *Fedra*) u takav filozofski okvir. Jasan odgovor dobijamo na istim stranicama: »Božanska mahnitost je prosvetljenje racionalne duše, pomoću koje Bog dušu palu u donji svet odvodi natrag u gornji. (...) Kao što, dakle, silazi kroz četiri stupnja, duša se kroz njih mora i uzdići, a upravo je božanska mahnitost ono što je usmerava ka visinama« (*Est autem furor divinus illustratio rationalis animae, per quam deus animam, a superis delapsam ad infera, ab inferis ad supera retrahit. (...) Quare sicut per quatuor descendit gradus, per quatuor ascendat necesse est. Furor autem divinus est qui ad superna convertit*).³¹ Upravo u tim rečima nalazimo odgovor na pitanje o Fičinovom pozitivnom vrednovanju božanske (pa i pesničke) mahnitosti: ona je božansko svojstvo (*virtus*) koje se procesom emanacije sliva u odabrane duše, platonskim jezikom rečeno – odraz ideje u pojedinačnoj duši koji joj otvara put nagore (anamneza). Drugim rečima, kako bi išta što potiče iz transcendentne sfere neizrecivog Jednog moglo biti po sebi rdavo, kao što to sugerise Sokrat u *Ijonu*? Seme te neoplatonske doktrine, razume se, posejano je posvud u Platonovim delima, od *Fedona* i *Fedra* do samog *Ijona*, ali Platon, za razliku od neoplatoničara, tu ostaje nedorečen. I Sokratova metafora o magnetu sadrži isto seme, ali je ona u *Ijonu* upotrebljena u sklopu jedne sasvim drugačije argumentacije, videli smo već kakve. Međutim, upravo Platonova nedorečenost i kontradiktornost

²⁹ Isto, 117–21. O sholastičkim elementima Fičinove teološke argumentacije v. KRISTELLER 1993, 39–48. U obilju stručne literature o Plotinovoј teoriji emanacije korisno je za ovu priliku konsultovati standardnu uvodnu studiju O'MEARA 1995.

³⁰ PLATON 2010, 116–17. Od manjeg je značaja za naše razmatranje što Fičino u svom izlaganju stupnjeva emanacija ovde ne sledi striktno ni samog Plotina, o čemu v. nap. 6 na str. 117. U poreklo teorije koju Fičino iznosi nema nikakve sumnje, premda u različitim njegovim radovima terminološke nijanse mogu varirati.

³¹ Isto, 116–17, 120–21.

omogućavaju Fičinu da zanemari otrovni sarkazam *Ijona* i pročita taj dijalog u duhu drugih Platonovih dijaloga, prevashodno *Fedra*, te da svoje tumačenje cementira pozivanjem na teoriju neoplatoničara, koji su pojedine Platonove ideje, ponekad date samo u naznakama, razvili u čitave doktrinarne sisteme. U tome svakako treba imati na umu i da platoničari Fičinovog vremena, pa ni on sam, nisu uviđali dijahronijsku dimenziju platonizma; za njih nije bilo jasne razlike između Platonovih učenja i onoga što su pisali različiti antički *Platonici*.

Iznevši učenje o emanacijama, Fičino se još jednom vraća na *Fedra* i raspravu o četiri vida božanske mahnitosti, njihovoj simbolici i božanstvima koja ih oličuju, da bi tek potom obratio pažnju na sadržaj dijaloga koji je preveo. To čini, rekli smo, neobično šturo, gotovo kao da mu se žuri da pređe preko te teme. Sledi završni deo uvoda, Fičino astrološko-mitološko tumačenje simbolike puta kojim božansko nadahnuće silazi do pesnika. Ta lirska završnica zauzima otprilike onoliko mesta koliko i prikaz sadržaja dijaloga, a dobrim delom nema nikakve neposredne veze sa Platonovim spisima. Premda se zasniva na Platonovom opisu harmonije nebeskih sfera iz *Države* (X 617b), sačinjena je od niza predstava karakterističnih za poznoantički mističko-filozofski sinkretizam neoplatonskog porekla, u kojem su značajno mesto igrale numerologija i korespondencije među elementima različitih tradicija. Tako, na primer, Fičino usklađuje osam nebeskih sfera sa devet Muza pridružujući svakoj sferi, tj. planeti, po jednu Muzu na osnovu odgovarajuće astrološke simbolike.³² Kao zaključak, on navodi koga je sve od čuvenih mitskih i istorijskih pesnika koja Muza nadahnjivala (Homera Klio, Sapfu Erato itd.), već u zavisnosti od pesničkog žanra i njegovih karakteristika.

Struktura Fičinovog predgovora, dakle, bila bi sledeća:

- (1) Uvod: Pozivanje na *Fedra* i Platonovu »definiciju« božanske mahnitosti u njemu;
- (2) Neoplatonska teorija emanacija kao konceptualni okvir za razumevanje fenomena božanske mahnitosti;

³² Isto, 131–37. U tom programskom usklađivanju, čija je svrha da pokaže kako se na jednom višem nivou »sve slaže sa svime«, očituju se i uticaji poznoantičkih *Orfičkih himni*, kao i Makrobijevog *Komentara uz Scipionov san* te *Venčanja Filologije i Merkura* Marcijana Kapele, o čemu v. isto, 130, nap. 22.

- (3) Ponovni osvrt na *Fedra* i analiza međusobnog odnosa četiri vrste božanske mahnitosti (proročke, misterijske, pesničke i ljubavne) u prethodno određenom kontekstu;
- (4) Osvrt na *Ijona* (ili pre na samog rapsoda Ijona) kao primer pesničke mahnitosti;
- (5) Astrološko-mitološko sagledavanje fenomena pesničke mahnitosti.

Na kraju svega izloženog, možemo se s pravom zapitati kojeg je to *Ijona* preveo Fičino. S druge strane, mogli bismo i sasvim osnovano tvrditi kako prevodilac nije dužan da se u predgovoru ograniči na puko prepričavanje sadržaja dela, bez prava na njegovu širu kontekstualizaciju. Nevolja je u tome što su Fičinova *argumenta* bila namenjena upravo neupućenim čitaocima koji se prvi put susreću s nekim od Platonovih dela, kao uvod koji će im omogućiti bolje razumevanje dela. Ako je to bila svrha Fičinovih predgovora, onda je njegov »Uvod u Platonovog *Ijona*« tu svrhu sasvim promašio. Pitanje je samo zbog čega. Možemo li, dakle, zaključiti da Fičino, jedan od najučenijih ljudi svoga doba, nije dobro razumeo o čemu se u tom kratkom dijalogu radi? Ili bi nas sve dosad rečeno navelo na zaključak da je firentinski prevodilac hotimice, potpuno svesno iskrivljavao Platona, donekle poput savremenih nesavesnih naučnika koji rezultate istraživanja prilagođavaju unapred zacrtanim teorijskim postavkama i očekivanjima? Bio bi to možda logičan zaključak, ali ne i sasvim adekvatno objašnjenje ovog pomalo neugodnog stanja stvari. To što je Marsilio Fičino bio predstavnik jedne izrazito eklektičke i sinkretičke intelektualne tradicije, koja je ukrštala Zaratustru i svetog Pavla, Orfeja i Franju Asiškog, bapsku magiju i visoku teologiju, i dalje nam ne daje za pravo da prihvatimo (ili pak otpišemo) zdravo za gotovo nešto što se na prvi pogled čini kao otvoreno falsifikovanje Platonove misli. I dalje ostaje da se vidi koji su to i kakvi konkretni mehanizmi omogućili ovakav *lapsus mentis*, ako je zaista o njemu reč, jer u tako ogoljenom slučaju kakav je Fičinovo tumačenje *Ijona* nije lako odbraniti prevodioca od optužbi za frapantno nerazumevanje ili pak intelektualno krivotvorenje. Tu nam aparatura klasične istorije književnosti više nije od velike pomoći i moramo se okrenuti pitanjima s početka ovoga rada, naime načinu na koji je Fičino čitao Platona i tome zašto ga je čitao tako kako ga je čitao.

Platon, Hermes i *prisca theologia*

U širem smislu, Fičinovo tumačenje *Ijona* suočava nas s problematikom semantičkog određenja termina *platonizam* i *platoničari*, ne samo u renesansi već i u svim drugim epohama u kojima je grčki filozof čitan i tumačen. Šta konkretno znači teza da je Fičino bio renesansni platoničar?³³

Za početak, vratimo se Izerovim konceptima *Leerstellen* i *Appelstruktur*, za koje smatramo da najbolje određuju prirodu Platonove misli ili, bolje rečeno, njegovu glavnu strategiju filozofske argumentacije. »Praznim mestima koja pozivaju na [smisaono] dopunjavanje« Platonovi spisi obiluju upravo zbog autorovog svesno odabranog pristupa: kao što je poznato, Platon ne iznosi stavove u svoje ime već to umesto njega radi književni lik Sokrata, a forma u kojoj ovaj to čini je dijaloška, za razliku od *ex cathedra* izlaganja drugih filozofa (Plotina, na primer). Platon uglavnom izbegava sistematizaciju, definicije, afirmacije dogmatskog tipa i služi se mitskim predstavama, aluzijama i dijaloškim »porađanjem« istine u kojem često nije lako uloviti tačan momenat kad se ta istina »rodila«, dok polifonija likova u dijalozima dodatno otežava taj lov. Dijaloška forma je najbliža živom govoru i samim tim najmanje obavezuje. Setimo se da se Platon u *Fedru* postavlja kao protivnik pisane reči – upravo zato što ona uvek govori jedno isto. (Paradoks je, naravno, što se u artikulaciji takvog stava i sam njome služi.) Sve to izuzetno komplikuje odnose između pisca i subjekata njegovih dijaloga, naročito Sokrata kao njegovog pretpostavljenog alter ega, što, uostalom, na primeru *Ijona* lepo demonstrira Prado.³⁴ Platon se upravo kloni onoga što će kasniji platoničari činiti s njegovom zaostavštinom – stvaranja zaokru-

³³ Ovde vredi u celini navesti čuveni sud koji izriče KRISTELLER 1961, 48: »Yet if we examine the actual ideas of those thinkers who have been called Platonists by themselves or by others, we do not only find, as might be expected, a series of different interpretations and reinterpretations of Plato's teachings and writings. We are also confronted with the puzzling fact that different Platonists have selected, emphasized, and developed different doctrines or passages from Plato's works. Hardly a single notion which we associate with Plato has been held by all Platonists.«

³⁴ Osim njegove studije v. i uvodni tekst D. Stevanović-Soleil u PLATON 2010, 31–42, uz prateće bibliografske reference.

ženog doktrinarnog sistema. On postavlja okvire svoje filozofije, ali odbija da ih ispuni jednoznačnim, nedvosmislenim dogmama.³⁵

Dobar primer »praznog mesta« u *Ijonu* je Sokratova slika pesnika, »svete i krilate stvari«, slika koja je do srži ambivalentna jer veoma uverljivo nalikuje nadahnutom panegiriku, ali joj kontekst pridaje sasvim suprotne konotacije i shvatamo je kao Sokratovo sprdanje sa izbezumljenim rapsodom. Tu neodređenost (*Unbestimmtheit*) Wolfgang Izer smatra odlikom teksta ključnom za primanje novog značenja koje mu čitalac nameće. I zaista, vidimo kako Fičino izabira da taj segment Sokratovog iskaza tumači doslovno, ogoljavajući ga od njegovog konteksta. No, da li je taj izbor sasvim svestan i slobodan?

Moguće je zaključiti – a takav nam zaključak sugerise recepcionistička kritika – da Fičino *nije bio u stanju* da opazi određene nivoe Platonovog filozofiranja, donekle poput daltoniste kome je uskraćena percepcija izvesnih boja, te da je upravo svojevrсни intelektualni i mentalni filter uslovio način na koji je Fičino »dopunjavao« prazna mesta u tekstovima grčkog filozofa. Taj filter je, svakako, bio zbirna tačka njegovih ličnih uverenja, stečenog obrazovanja, šireg uticaja kulturne sredine, intelektualnih uzora, očekivanja, nada i mentalnih navika – ukratko, onoga što Jaus određuje kao horizont očekivanja. Reč je, dakle, o pojavi koja je izuzev kulturnoistorijske, filozofske i filološke imala i svoju izraženu psihološku dimenziju. U tom smislu je prizma kroz koju firentinski humanista sagledava Platonov lik dobra osnova za utvrđivanje njegovog ličnog horizonta očekivanja.

Fičino je ponikao u kosmopolitskoj, kulturno naprednoj, intelektualno autonomnoj firentinskoj zajednici, koja je u doba njegovog stasavanja već uveliko bila pod dominantnim uticajem klasične antike i njenih vrednosti. Zapadno hrišćanstvo Fičinove epohe nalazilo se u velikoj krizi, dok su moć, ugled i autoritet crkvenih institucija bili opasno uzdrmani nakon perioda avinjonskog papstva i papske šizme iz prethodnog stoleća. Žar prezira prema sholastičkom srednjem veku dodatno su potpirivali ućeni gosti sa grćkog istoka, koji su sa sobom donosili sopstvene ideje o duhovnoj i kulturnoj obnovi. Pliton, koji je Platona razumevao kroz neoplatonićare i Mihaila Psela, zagovara

³⁵ Na temelju toga O'MEARA 2010 iznosi zanimljivo zapažanje da neoplatonizam predstavlja svojevrсну aristotelizaciju Platona.

nekakvu univerzalnu religiju koja bi se temeljila na odbačenom antičkom paganstvu i teurgiji jamblihovskog tipa.³⁶ Radoznali, smeli, dobro obrazovani italijanski humanisti ne dolaze u dodir samo s rukopisima klasičnih autora, već se sve otvorenije osvrću i na dotad potiskivane ili nepoznate poznoantičke i srednjovekovne spise o magiji, alhemiji i astrologiji, katkada čak iz pera autoritetâ poput Alberta Velikog.³⁷ Značajno interesovanje izaziva *Asclepius*, jedina na zapadu sačuvana i na latinski prevedena rasprava iz poznoantičkog *Hermetičkog korpusa* (prvi je spominje Avgustin u *Državi božjoj*). Iz prethodne, sholastičke ere već su bili poznati radovi naprednih »neznabožačkih« filozofa poput Avicene i El Kindija, koji su Aristotelova učenja objedinjavali sa neoplatonskim i hermetičkim. Sva se ta nova ili obnovljena znanja stapaju s iznova otkrivenim Platonom i među humanistima polako sazreva ideja o nekakvoj primordijalnoj, univerzalnoj istini koja se nekada davno bila rasula u više tokova, koji bi se mogli ponovo sjediniti baš u njihovo doba. Ta vrema novih uverenja i očekivanja, rasprava i polemika veoma je važan faktor u analizi Fičinove recepcije Platona jer ukazuje na ono što Stenli Fiš naziva interpretativnom zajednicom: humanisti naklonjeni ideji *philosophiae perennis*, ali i njihovi oponenti, i jedni i drugi Fičinova čitalačka publika, odredili su svojim zahtevima i očekivanjima njegovu interpretativnu strategiju, ne samo u pristupu Platonu, već i svim drugim autorima kojima se bavio.

Ideja o univerzalnoj istini, otelovljenoj u nekakvoj prvobitnoj, svima zajedničkoj teologiji (*prisca theologia*), stekla je svoje najvažnije uobličenje upravo kod Fičina, a jedan od njenih ključnih nosilaca bio je Platon. Razvoj Fičinove predstave o grčkom filozofu sudbinski je vezan, ako tako možemo reći, za jednu neobičnu istorijsku epizodu i kolosalnu filološku grešku proizašlu iz nje. Godine 1460. monah po imenu Leonardo de Kandija Pistoja donosi Kozimu de Medičiju grčki rukopis iz četrnaestog veka, sačuvan u nekom makedonskom manastiru, sa zbirkom od četrnaest kraćih filozofskih rasprava. Bila je to, ako se izuzme već pomenuti *Asklepije*, prva pojava poznoantičkog *Hermetičkog*

³⁶ Vidi TATAKIS 1996, 286–88.

³⁷ O tom razvoju WALKER 1958. Reč je o širem kulturnom fenomenu koji KIECKHEFFER 1989 naziva »klerikalnim podzemljem« (*clerical underground*).

korpusa (*Corpus hermeticum*) na zapadu.³⁸ Kozima je, u meri u kojoj ju je mogao razumeti, ta zbirka toliko općinila da je smesta naložio Fičinu da obustavi prevođenje Platona, koje ovaj tek što je bio započeo, i prvo prevede zagonetni rukopis.³⁹

Hermetički korpus, čiji je latinski prevod objavljen 1471. godine, presudno je uticao i na samog Fičina. Niz teološko-kosmoloških rasprava s elementima mistike i apokaliptike, gde mudrac/filozof/prorok Hermes Trismegist u dijaloškoj formi prenosi božansko otkrovenje svojim učenicima, odvija se u mitski neodređenom ambijentu starog Egipta.⁴⁰ Jezik i ton rasprava često veoma podsećaju na pojedine knjige Starog i Novog zaveta, a nije bez značaja ni Laktancijev povoljan sud o njihovom pobožnom karakteru.⁴¹ Prihvatajući sve uvreženiji sud da *Hermetički korpus* sadrži zaboravljeno znanje drevne egipatske religije, Fičino ide korak dalje: on zaključuje da Hermesovo otkrovenje mora biti deo onog istog božanskog otkrovenja koje su zabeležili kanonski starozavetni tekstovi, a da je sam Hermes morao biti Mojsijev savremenik. U tom slučaju bi spisi *Hermetičkog korpusa* bili zalutala egipatska struja prvobitnog otkrovenja, koju crkva nije umela da prepozna sve do Fičinovog vremena. I više od toga: na osnovu uočenih veza između hermetičkih rasprava i *Timaja*, gde Platon govori o prastarj egipatskoj religiji i filozofiji koje uveliko prethode grčkoj i nadmašuju je (21e i dalje) Fičino izvodi zaključak da je grčki tekst te zbirke (premda i sam prevod sa egipatskog) *stariji* od svega što su grčki filozofi ikada napisali i da im je, štaviše, upravo on služio kao filozofska podloga i inspiracija. Tu čuvenu filološku omašku pogrešnog datovanja osporiće tek više od

³⁸ Danas među stručnjacima preovladava mišljenje da su za tako sveden sastav te izvorno daleko obimnije zbirke bili zaslužni Mihailo Psel i njegovi vizantijski učenici, koji su je »očistili« od svih tekstova o magiji i teurgiji, o čemu COPENHAVER 1991, xl–xlii. Kozimov rukopis se čuva u Firenci kao MS Laurentianus 71, 33.

³⁹ O tome svedoči sam FIČINO 1962, 1537: *Mihi Mercurium primo Termaximum, mox Platonem mandavit interpretandum*. YATES 1991, 13 ovako komentariše tu neobičnu okolnost: »There are the complete works of Plato, waiting, and they must wait whilst Ficino quickly translates Hermes, probably because Cosimo wants to read him before he dies. What a testimony this is to the mysterious reputation of the Thrice Great!«

⁴⁰ O pojedinostima, pregledu naučnih teorija i relevantnoj bibliografiji COPENHAVER 1991, liii–lxxxiii. Takođe BANIĆ-PAJNIĆ 1989, 9–97.

⁴¹ Lact. *Div. inst.* 1,6, 2,15, 4,4, 4,9.

stotinu godina kasnije Izak Kazobon, nepobitno dokazavši da je jezik rasprava helenistički grčki. Za Fičina je stvar, međutim, jasna: Bog se prvobitno razotkrio nekolicini velikih ljudi, od kojih su Mojsije i Hermes začeli dve glavne grane predaje, Mojsije jevrejsku, iz koje je izniklo hrišćanstvo, a Hermes egipatsku, iz koje se razvila sva grčka filozofija, naročito Platonova.

Fičino razvija genealogiju proroka i poslednika te drevne teologije, iz koje jasno vidimo kakvu je ulogu namenio Platonu. On tu genealogiju – koje, naravno, nema nigde u samom *Korpusu* – daje u predgovoru svog prevoda, iz čega ponovo vidimo značaj koji je *argumentum* imao u kontekstualizaciji Fičinovih prevoda. Čini nam se da je ovde najprikladnije pustiti samog autora da iznese svoju fascinantnu »teoriju svega«:

Eo tempore quo Moyses natus est floruit Athlas astrologus Promethei physici frater ac maternus auus maioris Mercurii, cuius nepos fuit Mercurius Trismegistus... Hic in tanta hominum ueneratione fuit ut in deorum numerum relatus sit... Trismegistum uero siue ter maximum nuncuparunt quoniam & philosophus maximus & sacerdos maximus & rex maximus extitit. Mos enim erat Aegyptiis ut Plato scribit ex philosophorum numero sacerdotes, ex sacerdotum coetu regem eligere... Hic inter philosophos primus: physicis ac mathematicis ad diuinorum contemplationem se contulit. Primus de maiestate dei, demonum ordine, animarum mutationibus sapientissime disputauit. Primus igitur theologiae appellatus est auctor. Eum sequutus Orpheus secundas antiquae theologiae partes obtinuit. Orphei sacris initiatus est Aglaophemus. Aglaophemo successit in theologia Pythagoras quem Philolaus sectatus est diui Platonis nostri praeceptor. Itaque una priscae theologiae undique sibi consona secta ex theologis sex miro quodam ordine conflata est exordia sumens a Mercurio, a diuo Platone penitus absoluta.⁴²

⁴² FICINO 1962, 1836. – »U vreme Mojsijeva rođenja na vrhuncu slave beše astrolog Atlant, otac filozofa prirode Prometeja i deda po majci Merkurija Starijeg, čiji unuk beše Merkurije [tj. Hermes] Trismegist... Uživao je toliko poštovanje među ljudima da su ga proglasili za boga... Prozvali su ga Trismegistom ili tripot najvećim jer je bio najveći filozof, najveći sveštenik i najveći kralj; kod Egipćana, naime, beše običaj, kako piše Platon, da se među filozofima biraju sveštenici, a među sveštenicima kralj... On je prvi među filozofima preusmerio pažnju sa fizike i matematike na kontemplaciju božanskih stvari; prvi je s velikom mudrošću raspravljao o uzvišenosti Boga, o poretku demoni, o transformacijama duša. Stoga je prozvan prvim teologom, a posle njega je došao Orfej postavši drugi po redu drevni teolog. Orfeja je nasledio Aglaofem, a njega Pitagora. Sledeći je u tom učeničkom nasleđu došao Filolaj, učitelj našeg božanskog Platona. Tako je taj čudesni niz od šest teologa iznedrio jedinstven

Sada postaje sasvim jasno kako Fičino vidi – i kako jedino može videti – Platona dok čita njegove spise: Platonov lik je za njega fiksiran u vanvremenoj sukcesiji »duhovnih učitelja« koju je začeo Hermes, on je prorok koji »egipatskom linijom« prenosi jedinstveno i univerzalno božansko otkrovenje. Setimo li se enigmatičnog Solonovog razgovora sa egipatskim sveštenikom u *Timaju*, takva slika Platona dobija na uverljivosti. Vremenski okvir je tu od presudne važnosti: mladi Fičino se upoznaje sa hermetičkim učenjem na samom početku svoga dugog prevodilačkog rada na Platonu. Ta će okolnost suštinski odrediti njegov horizont očekivanja u daljem proučavanju grčkog filozofa, način na koji će čitati Platona: za njega je *diuus Plato* posrednik božanske istine, on ne može biti kadar za prizemno sprdanje i podlo podbadaње kakvo mi danas jasno prepoznamo kod Sokrata u *Ijonu*. Nadalje, on ne može tek tako menjati mišljenja od dijaloga do dijaloga, jer kakav bi to onda prorok i teolog bio? U najkraćem, ono što Prado naziva žestokim sarkazmom ostaje sasvim izvan Fičinovog domašaja, a njegovo spajanje *Ijona* i *Fedra* spontano je barem u onoj meri u kojoj je za rane hrišćanske egzegete to bilo tumačenje Starog zaveta Novim.

Dodajmo i to da Fičino, sveštenik i kanonik firentinske katedrale, nijednog trenutka ne pokušava da ponudi nekakvu alternativu za hrišćanstvo. Poput mnogih drugih u tim burnim vremenima, od Jana Husa do Lutera, on veruje da nudi rešenje za reformu religije koju su isprazna sholastika i crkvena korupcija iznutra svu izjeli. On to i naglašava u predgovoru svog prevoda *Hermetičkog korpusa*, gde Hermesa nedvosmisleno dovodi u ravan biblijskih proroka:

Hic ruinam praeuidit priscae religionis, hic ortum nouae fidei, hic adeuntum Christi, hic futurum iudicium, resurrectionem saeculi, beatorum gloriam, supplicia peccatorum.⁴³

Od velike je važnosti, kao što su mnogi dosad istakli, sagledati Fičinov sinkretizam u duhu hrišćanske obnove, kojoj su u ta burna vremena mnogi težili. Ma kako to paradoksalno zvučalo, njegova platonsko-

sistem drevne teologije, skladan u svim svojim aspektima, započevši od Merkurija, a dostigavši savršenstvo sa božanskim Platonom.«

⁴³ Isto. – »On [Hermes] je predvideo propast stare religije i rađanje nove vere, Hristov dolazak i Strašni sud koji će doći, vaskrsnuće ljudskog roda, slavu blaženih i patnje prokletih.«

hermetička *prisca theologia*, sa naglaskom na ontološkoj nespojivosti tela i duše, sa neoplatonskim emanacijama i panteizmom koji često zalazi u politeizam, bila je u službi željenog korigovanja i podsticanja posustale hrišćanske vere. Upravo zato Fičino nije osećao bliskost sa Gemistom Plitonom, čiji je poziv za stvaranje univerzalne religije paganske provenijencije odzvanjao odviše antihrišćanski u Fičinovim ušima.

Nakon svega, možemo li reći da je Fičinovo čitanje *Ijona* bilo *lapsus mentis*, u korenu pogrešno usled fundamentalnog nerazumevanja? Možemo jedino ako smo spremni da Platonovu poziciju čvrsto fiksiramo onako kako je to sam Fičino uradio, a njegovim delima dodelimo jednoznačan i neopoziv smisao. U tome se ogleda jedan od fundamentalnih paradoksa Platonove misli: sudeći prema citatu s početka ovoga teksta, filozof koji je hotimično ostavio za sobom toliko »praznih mesta« priželjuje da »zlostavljanoj i nepravilno ruženoj reči« uvek bude na raspolaganju roditelj kao pomoćnik, jer ona sama niti može sebe odbraniti niti sebi pomoći. Upravo u tom kontekstu postaje jasniji sud Volfganga Izera koji smo u iskušenju da olako odbacimo kao besmisleni relativizaciju: »Književno delo ne treba smatrati dokumentarnim svedočanstvom nečega što postoji ili što je postojalo, nego preoblikovanjem već preoblikovane stvarnosti, koje donosi na svet nešto što nikada ranije nije postojalo.«⁴⁴ U tom smislu Marsilio Fičino zauzima važno mesto u kontinuiranom procesu preoblikovanja Platonove misli od antičkih do naših dana.

Bibliografija

Banić-Pajnić, E., *Smisao i značenje Hermesove objave. Uloga elemenata hermetičke filozofije u djelima hrvatskih renesansnih filozofa*, Zagreb: Institut za povijesne znanosti Sveučilišta u Zagrebu, 1989.

Cassirer, E., *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig: Teubner, 1927.

Copenhaver, B., *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English Translation, with Notes and Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Ficino, M., *Opera Omnia*, Torino: Bottega d'Erasmus, 1962.

⁴⁴ Iser 1978, x.

- Ficino, M., *Platonic Theology*, 1–6, prev. M. J. B. Allen, prir. J. Hankins, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001–2006.
- Fish, S., *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
- Garin, E., »Recenti interpretazioni di Marsilio Ficino«, *Giornale critico della filosofia italiana* 21. 8 (1940), 299–318.
- Geanakoplos, D. J., *Constantinople and the West. Essays on the Late Byzantine (Palaeologan) and Italian Renaissances and the Byzantine and Roman Churches*, Madison: University of Wisconsin Press, 1989.
- Hankins, J., *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, 1, Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2003.
- Hankins, J., *Plato in the Italian Renaissance*, 1, Leiden: Brill, 1991.
- Hankins, James, »The Myth of the Platonic Academy of Florence«, *Renaissance Quarterly*, 44 (1991), 429–475.
- Hankins, J. / A. Palmer, *The Recovery of Ancient Philosophy in the Renaissance*, Città di Castello: Istituto nazionale di studi sul rinascimento, 2008.
- Harrison, S. J. (ur.), *Texts, Ideas, and the Classics. Scholarship, Theory, and Classical Literature*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Hexter, R. / D. Selden (ur.), *Innovations of Antiquity*, New York: Routledge, 1992.
- Iser, W., »Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa«, *Konstanzer Universitätsreden*, ed. Gerhard Hess, Konstanz: Universitätsverlag, 1970.
- Iser, W., *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1978.
- Jauß, H. R., *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.
- Jauss, H. R., *Toward an Asthetic of Reception*, prev. T. Bahti, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- Jong, I. J. F. de / J. P. Sullivan (ur.), *Modern Critical Theory and Classical Literature*, Leiden: Brill, 1994.
- Kieckheffer, R., *Magic in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Kristeller, P. O., *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze: Biblioteca storica del Rinascimento, 1953.
- Kristeller, P. O., *Renaissance Thought. The Classic, Scholastic, and Humanistic Strains*, New York: Harper and Brothers, 1961.
- Kristeller, P. O., *Studies in Renaissance Thought and Letters III*, Roma: Edizioni di storia e di letteratura, 1993.

- Marcel, R., *Marsile Ficin*, Paris: Les belles lettres, 1958.
- O' Meara, D., »Plato's Invention of Open Philosophizing«, predavanje, The Hungarian Classical Association, Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budimpešta, 5. III 2010.
- O' Meara, D., *Plotinus. An Introduction to the Enneads*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Putnik, N., »To Be Born (Again) from God: Scriptural Obscurity as a Doctrinal Way Out for Cornelius Agrippa«, u zborniku L. Doležalová / J. Rider / A. Zironi (ur.), *Obscurity in Medieval Texts (Medium Aevum Quotidianum, Sonderband 30)*, Krems, 2013, 153–163.
- Monfasani, J., »Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle Controversy«, u zborniku M. J. B. Allen / V. Rees (ur.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden: Brill, 2002, 179–202.
- Platon, *Ijon*, prev. D. Stevanović-Soleil, Beograd: Fedon, 2010.
- Platon, *Ijon. Gozba. Fedar*, prev. Miloš N. Đurić, Beograd: BIGZ, 1985.
- Saitta, G., *Marsilio Ficino e la filosofia dell'Umanesimo*, Bologna: Fiammenghi & Nanni, 1954.
- Schmitz, T. A., *Modern Literary Theory and Ancient Texts. An Introduction*, Malden, MA / Oxford, UK: Blackwell Publishing, 2007.
- Siniosoglou, N., *Radical Platonism in Byzantium: Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Somfai, A., »The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato's *Timaeus* and Calcidius's *Commentary*«, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 65 (2002), 1–21.
- Татакис, В., *Историја византијске философије*, Врњачка Бања: Братство св. Симеона Мироточивог, 1996.
- Thomson, I., »Manuel Chrysoloras and the Early Italian Renaissance«, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 7 (1966), 63–82.
- Walker, D. P., *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London: Warburg Institute, 1958.
- Woodhouse, C. M., *George Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*, Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Yates, F. A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Noel Putnik
Central European University, Budapest

**A Renaissance Example of Receptionist
Criticism: *Plato Ficinianus***

Abstract

The Florentine humanist Marsilio Ficino (1433–1499) was one of the most important Latin translators of Plato and the first to translate his whole extant opus into that language. Ficino usually equipped his translations with an *argumentum*, a brief introduction with a dedicatory note, which was supposed to facilitate the understanding of the translated work. In some cases these introductory texts differ considerably from the work itself in terms of topic description, analysis, and interpretation. In the most peculiar case of Ficino's introduction to Plato's *Ion*, titled *Argumentum in Platonis Ionem vel de furore poetico*, one finds a striking attempt of the Florentine Platonist to recontextualize and even plainly rewrite the basic points of the dialogue. Thus the idea of divine inspiration and poetic madness, which Plato clearly evaluates as negative, acquires a strongly affirmative sense in Ficino's *argumentum*. Moreover, a large part of it deals with issues not directly related to the dialogue, such as the Neoplatonic doctrine of emanation. In this paper the author seeks to understand how and why Ficino resorts to such a curious bending of Plato's thought. The structural analysis of the introduction reveals that Ficino accomplishes his reinterpretation by relating the idea of divine inspiration to the Neoplatonic notion of emanation, as well as to those instances in Plato's writings where the philosopher expresses a more affirmative opinion, such as in the *Phaedrus*. The more in-depth literary analysis employs some of the analytical tools of reader-response criticism and the aesthetics of reception. The author argues that concepts such as indeterminacy, interpretive community, and the horizon of expectation can significantly help clarify Ficino's puzzling attitude toward Plato. This attitude is decisively marked by the syncretic nature of Ficino's intellectual outlook and, more specifically, by the tremendous influence the late antique *Corpus Hermeticum* exerted upon the Florentine humanist. What emerges as a result of that influence is not only the reinterpretation of Plato's writings but a thorough re-evaluation of the figure of Plato himself.

Key Words: Plato, *Ion*, Marsilio Ficino, Renaissance Neoplatonism, reception, interpretation, reader-response criticism