

**Marsilio Ficinos tro og
naturlige magi:**

**Bruk av kristne autoriteter i *De vita III*
og *Apologia***

**Mastergradsoppgave i kristendomsstudier, Universitetet i
Oslo, Det teologiske fakultet våren 2008**

Av

Kristoffer Nymark

Veileder: Professor Tarald Rasmussen

Innhold:

1	Forord.....	5
2	Innledning	7
2.1	Problemstilling	7
2.2	Tekster og tekstbruk:.....	7
2.3	Teologisk lesning av renessansetekster.....	8
2.4	Begreper:	8
2.4.1	Daemoner	8
2.4.2	Magi	9
2.4.3	Naturlig Magi	9
2.4.4	Astrologisk magi	9
2.4.5	Talismaner.....	10
3	Ficinos rolle i sin samtid	11
3.1	Filosofen og oversetteren Marsilio Ficino	11
3.2	Legen Ficino.....	12
3.3	Ficinos teologi og mystikk	12
3.4	Magi, astrologi og Corpus Hermeticum.....	15
3.5	De vita III's historiske kontekst	18
3.6	Ficino, predestinasjon og astrologi:	19
4	<i>De vita III</i> : oppbygning og innhold.....	21
4.1	De vita III's plass i verket:	21
4.2	De vita III:	22
4.2.1	Kapittel I-VIII:	23
4.2.2	Kapittel IX-XIV:	24
4.2.3	Kapittel XV-XXII	25
4.2.4	Kapittel XXIII-XXVI:.....	28
4.3	Apologia:.....	30
5	Ficinos argumentasjon og forhold til autoriteter i <i>De vita III</i>	31
5.1	Ficinos og <i>De vita III</i> 's argumentasjon i seg selv:.....	31
5.2	Filosofi og retorikk:.....	33
5.3	De vita III's forhold til nærsamtidige magiske tekster.....	34
5.4	De vita III og samtidig humanistisk tenkning:	35

5.5	Forhold til skolastisk og monastisk argumentasjon og tenkning:	36
6	Forhold til og bruk av Albertus Magnus og Thomas Aquinas i <i>De vita III</i>	38
6.1	Thomas Aquinas.....	39
6.2	Albertus Magnus	48
6.3	Oppsummering av Ficinos bruk av Albertus Magnus og Thomas Aquinas i <i>De vita III</i> :	53
7	Ficinos referanser til, og bruk av bibelen og bibelske personer i <i>De vita III</i> og <i>Apologia</i> :	56
7.1	Moses i <i>De vita III</i>	57
7.2	David i <i>De vita III</i>	61
7.3	Gullkalven i <i>De vita III</i>	63
7.4	Korset og Jesus Kristus i <i>De Vita III</i>	64
7.5	Kristus i <i>Apologia</i>	68
7.6	Magierne i <i>Apologia</i>	69
7.7	Lukas og Paulus i <i>Apologia</i>	73
7.8	Oppsummering av Ficinos bruk av Bibelske autoriteter i <i>De vita III</i> og <i>Apologia</i> .	75
8	Forholdet mellom bruken av Aquinas/Albertus og Bibelen som autoriteter i sammenheng med naturlig magi i <i>De vita III</i> og <i>Apologia</i>	79
8.1	Forholdet mellom bruken av de kristne skolastiske autoritetene og Bibelen.....	80
8.2	Ficinos tro og naturlige magi	81

1 Forord

I *Apologia*, en av apologiene til det medisinske verket *De vita*, tar Marsilio Ficino for seg noen viktige spørsmål i forhold til sin egen rolle og tematikken i verket: ”Noen vil si: Marsilio er en prest, er han ikke? Jo der er han. Hva har så en prest å gjøre med medisin eller, på den annen side, med astrologi? En annen vil si ”Hva har en kristen å gjøre med magi eller talismaner?”¹ På samme måte kan det i høyeste grad være relevant å stille spørsmålet: ”Hvorfor ønsker en Mastergradsstudent i kristendomskunnskap å skrive en masteroppgave om astrologi og magi i renessansen?” Foruten en personlig faglig interesse for disse emnene vil jeg gjerne peke på et par faktorer som gjør nettopp renessansen og den esoteriske tenkningen spesielt interessant.

For det første er renessansehumanismen interessant fordi kirkehistoriske innføringsbøker har en tendens til å hoppe over denne retningen eller kun å nevne den som bakteppe for Luthers debatt med Erasmus av Rotterdam om den frie viljen. Min personlige mening er at perioden byr på nye perspektiver på tro og kirkeliv i forhold til middelaldersteologien, ikke minst skjer dette ved Platons og nyplatonismens gjenfødelse innenfor kristendommen som Ficino var en av de viktigste bidragsyterne til.

Når det gjelder grunnene til å ta for seg magi og astrologi går dette inn i et generelt ønske om å løfte frem esoterisk tenkning i kirkehistorisk forskning. Dette perspektivet synes per i dag ikke særlig godt, verken i kirkehistorien eller annen historieforskning, til tross for at mange viktige historiske personer og tenkere har vært påvirket av esoterisk filosofi. Foruten Ficino, kan man nevne Giovanni Pico della Mirandola, Giordano Bruno, René Descartes og Francis Bacon fra tidlig nytid alene.

Grunnen til at jeg ønsker å løfte frem det esoteriske ved slike historiske skikkelser er naturligvis ikke at jeg tror at den esoteriske filosofien er ”urkilden” hvorfra alle de store tenkerne har hentet sin visdom. Snarere ønsker jeg å vise at denne formen for tenkning var en viktig del av intellektuelt liv i tidlig nytid og at den esoteriske filosofien inkludert astrologisk, magisk og alkymisk praksis kan være hermeneutiske nøkler til en del litteratur og filosofi fra

¹ Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 394-95: “Alius ergo dicit: Nonne Marsilius est sacerdos? Est profecto. Quid igitur sacerdotibus cum medicina? Quid rursum cum astrologia commercii? Alius item: Quid Christiano cum magia vel imaginibus?”

tidlig nytid og kanskje også andre epoker – det finnes for eksempel gode argumenter for å se opplysningstiden og fremveksten av de hemmelige ordenene som en ny blomstringsperiode for esoterisk filosofi og praksis.

2 Innledning

2.1 Problemstilling

Denne oppgavens problemstilling er: ”Hvordan bruker Marsilio Ficino Bibelen, Thomas Aquinas og Albertus Magnus som autoriteter i forhold til naturlig magi i *De vita III* og *Apologia*?”

Grunnen til at jeg har valgt å ta for meg både Ficinors forhold til, og bruk av, bibelen og av de to middelalderteologene er; for det første at jeg har mulighet til dette innenfor oppgavens rammer ettersom oppgavens kilder til sammen utgjør en relativt liten mengde tekst, og for det andre at det å se på forskjellige typer kristne autoriteter muligheten til å sammenligne dem med hverandre. Tilsvarende er grunnen til at jeg velger å inkludere den lille teksten *Apologia* i oppgaven at denne, ettersom den er skrevet som en apologi for *De vita*, står i en klar forbindelse til boken, og at dette gir muligheten til å sammenligne Ficinors bruk av kristne autoriteter i to forskjellige typer tekst.

Ettersom denne oppgaven beskjeftiger seg med ganske uvanlige temaer og Ficino selv er en tenker få mennesker i dag har noe forhold til, har jeg valgt å skrive en del innførende stoff om Ficino, hans samtid og de to tekstene oppgaven tar utgangspunkt i før jeg går inn på hans argumentasjon og forhold til kristne autoriteter og bruken av bibelen og middelalderteologene i *De vita III* og *Apologia*.

2.2 Tekster og tekstbruk:

I denne oppgaven har jeg brukt Kaske og Clarks utgave av *De vita*² som referansegrunnlag både når det gjelder *De vita III* og *Apologia*. I begge tilfeller finnes tekstene i denne utgaven i engelsk og latinsk parallelltekst. Sitater fra tekstene vil sitatene stå på norsk i hovedteksten og på latin i fotnoter. Oversettelsene fra kildetekstene er som regel basert på den engelske oversettelsen bortsett fra der jeg har funnet at denne avviker fra den latinske teksten, der følger jeg latinen. Andre kildetekster, som Ficinors brev har jeg på grunn av de latinske

² Ficino og Kaske & Clark (red.), *Three books on life*, Arizona 2002

utgavens vanskelige tilgjengelighet i stor grad måttet basere meg på engelske oversettelser, men disse tekstene siteres kun i liten grad og blir ikke dybdefortolket i oppgaven.

2.3 Teologisk lesning av renessansetekster

Denne oppgaven benytter ganske typiske teologiske lese måter i arbeid med en tekst som i utgangspunktet ikke er verken bibelsk eller teologisk. Hovedgrunnen til dette er, foruten min egen faglige bakgrunn, at jeg tenker meg at den teologiske hermeneutikken har noe å tilby det generelle mangfoldet av lese måter. En annen grunn til å bruke en form for hermeneutikk som er spesielt rettet mot religiøse og teologiske tekster er at det i senmiddelalderen og renessansen ikke nødvendigvis er noe klart skille mellom bruken av kristne autoriteter i teologisk litteratur og annen tekst. Dette fordi kristendommen i denne perioden grep inn i de fleste deler av samfunnet og dermed de fleste typer litteratur.

I denne oppgaven er de kristne autoritetene og bruken av disse spesielt viktig ettersom Ficino skriver om magi og derfor hele tiden må passe på å holde seg på riktig side av kirkens lære og lover. Dermed blir hans kristne kilder enda viktigere i *De vita III* og *Apologia* enn i mange av hans andre bøker. Også den typen dybdegranskning og detaljtolkning som teologien har med seg fra bibelforskningen mener jeg med hell kan anvendes på tekster som ikke er teologiske i innhold, men som står i en streng kristen kontekst. Dette fordi teologisk hermeneutikk er spesialisert på å kjenne igjen samtidige kristne tanker og dogmer, så vel som kristne autoriteter i slike tekster.

2.4 Begreper:

I en oppgave om renessansemagi dukker det naturlig nok opp begreper som ikke sjelden brukes i andre sammenhenger. Noen av de mest sentrale begrepene er derfor listet opp nedenfor for å forklare på hvordan de brukes i denne oppgaven. Andre begreper blir gjennomgått i oppgaveteksten.

2.4.1 Daemoner

Skrivemåten "Daemon" brukes i denne oppgaven for å skille "daemonene", som Ficino arvet fra den hellenistiske tankeverden og som både i hellenistisk tid og i renessansen ble brukt som en fellesbetegnelse på åndelige vesener, gode som onde, fra de infernalske demonene i kristen

metafysikk. I Ficinos sammenheng brukes ”daemoner” spesielt om planetære ånder. Dette skillet brukes i magiforskningen internasjonalt, og innebærer at når ordet ”demon” eller ”demoner” forekommer i denne oppgaven viser ordene til de infernalske vesenene fra den kristne tankeverden.

2.4.2 Magi

I denne oppgaven defineres magi som det å få noe til å inntreffe ved hjelp av ikke-fysiske virkemidler. Med ikke-fysiske hjelpemidler menes her ikke nødvendigvis overnaturlige eller religiøse hjelpemidler ettersom Ficino tenker seg en form for åndelig liv i naturen selv som grunnlag for magien han presenterer i *De vita III*. Mer spesifikt brukes begrepet ”magi” i denne oppgaven for å betegne ritual- og talismanmagi som baserer seg på en astrologisk kosmologi. Derfor vil jeg holde andre former for okkultisme/magi som nekromanti³ og alkymi utenfor, selv om også disse retningene ofte hadde astrologiske elementer eller astrologisk billedbruk og symbolikk i seg, men mangler andre faktorer som det å påkalle noe utenfra i alkymiens tilfelle og det detaljerte systemet av astrologiske korrespondanser i nekromantiens.⁴ Tilsvarende holdes folkelige former for magi utenfor ettersom disse sjelden har noen utarbeidet kosmologi som bakteppe i det hele tatt.

2.4.3 Naturlig Magi

Begrepet ”naturlig magi” kan settes opp mot overnaturlig eller religiøs magi. I den overnaturlige eller religiøse magien er tanken at man gjennom bestemte virkemidler oppnår bestemte resultater på grunn av innvirkning fra overnaturlige skapninger som engler, demoner, daemoner, Gud eller Djevelen. I den naturlige magien er tanken – slik den fremstilles i *De vita III* at resultatene oppnås ved hjelp av usynlige krefter som finnes i naturen. Ficinos egen definisjon av naturlig magi og hans diskurs over denne formen i forhold til andre former for magi er gitt i *Apologia* linje 55-91. I denne oppgaven blir også det å ta hensyn til astrologiske premisser regnet som naturlig magi.

2.4.4 Astrologisk magi

Det kan av flere grunner være vanskelig å trekke noe tydelig skille mellom astrologi og magi i Ficinos kontekst. Vi kan uten tvil si at astrologi nødvendigvis har med stjernehimmelen å gjøre, mens magien før Ficino ofte, men ikke alltid, gikk ut på å påkalle krefter eller ånder fra

³ Kommunikasjon med døde sjeler, ofte brukt i spådomskunst.

⁴ Se Kieckheffer, Richard, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge 1989, s. 85-91 og 151-75.

planetene og andre himmellegemer. Det kunne for eksempel dreie seg om å spå i jord,⁵ påkalle eller samtale med åndene til døde mennesker⁶ eller å påkalle engler eller daemoner, skjønt flere av disse teknikkene ofte ble utført på astrologisk gunstige tidspunkt. I engle- og daemonmagien korresponderte dessuten englene eller daemonene man påkalte ofte med de forskjellige planetene.⁷ Likevel er det ikke gitt at all magi på Ficinos tid var av en astrologisk art, selv om astrologi er vanlig ingrediens i mange av magi-typene på denne tiden.

2.4.5 Talismaner

Begrepet "Talisman" brukes i denne oppgaven for å betegne bilder sammensatt av symboler for å tiltrekke seg kraft eller ånder, i denne sammenhengen fra planeter og stjerner, men tilsvarende bilder har historisk sett vært brukt for å tiltrekke seg andre krefter og ånder så vel som velsignelser fra guder. Begrepet Ficino bruker om talismanene er "Imago" som i sin vanlige betydning betegner både "likhet", "bilde", "statue", "portrett av en forfader", "spøkelse", "ekko", "mentalt bilde" og "idé".⁸ I engelskspråklig forskning på magi brukes som regel termene "image magic" og "images", men "talismanmagi" og "talismaner" synes mer presise enn tilsvarende "billedmagi" og "bilder". Begrepene "Talismaner" og "talismanmagi" brukes i denne oppgaven på samme måte som "images" og "image magic" brukes i engelskspråklig magiforskning, bortsett fra at "talismanmagi" og "talismaner" dreides mot den vanligste typen av magiske bilder. Når ordet "billedmagi" brukes i denne oppgaven er det som en fellesbetegnelse for all magi som går ut på å påkalle krefter, daemoner, engler eller antikke guder i gudebilder, fresker, idoler eller andre kunstgjenstander.

Grunnen til at jeg har valgt ordet "talisman" til tross for at "imago" har flere og andre betydninger enn dette ordet er at ordet "talisman" mer spesifikt peker på magisk ladede, sammensatte, billedlige symboler. "Talisman" kan også ha i seg betydningen amulett, men det er ikke nødvendigvis noe som tilsier at Ficinos "Imagines" har blitt brukt som amuletter i vanlig forstand. Det er trolig, ut fra Ficinos generelle holdning til ting som tiltrekker seg kraft, at de som brukte slike talismaner som han skriver om også bar dem på kroppen.

⁵ Geomanti

⁶ Nekromanti.

⁷ Se for eksempel, Abano, Pietro de, *Heptameron*, digital utgave, parallelltekst, Peterson, Joseph, Peter de Abano: *Heptameron, or Magical Elements*, <http://www.esotericarchives.com/solomon/heptamer.htm>, 1999. og Mathers, S. Liddell McGregor, revidert digital utgave ved Joseph Peterson, *Clavicula Solomonis*, <http://www.esotericarchives.com/solomon/ksol.htm>, 1999, 2004 og 2005.

⁸ *Collins Latin dictionary & grammar*, Harper Collins, Great Britain, 1997.

3 Ficinors rolle i sin samtid

Før vi begynner gjennomgangen *De vita III* og *Apologia*, og Ficinors magiske system og forhold til kristne autoriteter i disse tekstene, kan det være nyttig å se hvilken rolle Ficino fylte i sin samtid i Firenze, ved siden av å være magiker og forfatter av et esoterisk – medisinsk verk. I vår forbindelse er det nyttig å tenke over relevansen også av hans andre gjekjefter i forbindelse med studiet av hans esoteriske skrifter ettersom hans medisinske, filosofiske og teologiske tanket danner teorigrunnet for hans magiske system. Med dette menes at det i Ficinors forfatterskap er grunn til å tro at det foreligger en slags helhetstenkning eller, kanskje snarere, en grunnleggende idé, som går igjen i så å si alle hans tekster. Denne grunnleggende ideen eller fellesnevneren synes å være en kristen tro, sterkt preget av Platon og nyplatonisme⁹ som han stadig vender tilbake til uansett hva han skriver om.

3.1 *Filosofen og oversetteren Marsilio Ficino*

I ettertiden er nok Ficino først og fremst kjent for å ha gjeninnført Platon i filosofien for fullt ved å kommentere og oversette Platons til da kjente verker til latin. Oversettelsen ble utgitt i 1484. Videre oversatte han andre nyplatoniske tekster, blant annet samtlige av Plotins kjente verker, og dessuten, av mer okkulte tekster; hymnene tilskrevet Orfeus og den antikke esoteriske samlingen *Corpus Hermeticum*, av Ficino utgitt som *Pimander*¹⁰. Disse oversettelsene ga sammen med Ficinors egne Platon-kommentarer og verket *Theologia Platonica* Ficino en rolle som platonismens og nyplatonismens høye vokter i den kristne verden og som en av renessansehumanismens viktigste personligheter ettersom mye av humanismens menneskesyn og moralfilosofi er bygget på Platon og nyplatonikerne.¹¹ I sin egen filosofi er Ficino kanskje vel så preget av nyplatonikerne som av Platon selv, spesielt Iamblichus, Plotin og pseudo-Dionysius av Aeropagiten. Om disse tre sier han at: 'Jeg elsker

⁹ Inkludert de hermetiske tekstene og den orfiske diktningen ettersom disse er samtidige med de nyplatoniske tekstene og antakelig ble skrevet i et nyplatonisk miljø. De var altså ikke førkristne slik Ficino trodde.

¹⁰ *Pimander* er navnet på den første av tekstene i *Corpus Hermeticum*.

¹¹ Inspirert av tekstene han arbeidet med dannet Ficino i 1464, på befaling fra Cosimo de Medici, "Det platoniske akademi i Firenze" hvor han selv fikk den ledende rollen. Denne gruppen var ikke noen skole eller noe akademi i egentlig forstand, selv om de nok så på seg selv som videreføringen av Platons akademi i Athen. Snarere dreide det seg her om en løs gruppe likesinnede intellektuelle, som holdt symposier hvor poesi, filosofi og musikk sto sentralt, alt dette med Platon, nyplatonikerne og gresk antikk generelt som fellesnevner. Blant andre kjente medlemmer av denne kretsen kan nevnes dikteren Angelo Poliziano, Cristoforo Landino, Gentile de' Becchi og, sist men ikke minst, ved siden av Ficino selv kanskje den mest kjente av Firenzes tidlige renessansehumanister; Giovanni Pico della Mirandola.

Platon i Iamblichus, beundrer ham hos Plotin, men jeg ærer ham hos Dionysius.’¹² Pseudo-Dionysius av Aeropagiten havnet da også i en særstilling for Ficino idet han var en kristen nyplatoniker med mystiske tendenser og, i Ficinøs samtids øyne, en bibelsk person.¹³

3.2 *Legen Ficino*

Utover sitt virke som filosof og oversetter virket Ficino også som livlege for familien Medici, den mektige bankfamilien i Firenze. Denne stillingen hadde han arvet etter sin far. Det var dette embetet som ga ham tilgang på alle de unike arabiske og greske tekstene han oversatte fra, så vel som frie hender til, eller til og med pålegg om, å oversette disse tekstene. Dette hadde med at Cosimo de Medici, som i likhet med Ficino selv hadde en stor beundring for antikkens filosofer og hadde satt seg som mål å lese alle Platons verker før han døde.¹⁴

De to første bøkene av *De vita* gir et godt innblikk i hvor Ficino sto i sitt medisinske virke isolert fra hans magisk-inspirerte legekunst. Kort oppsummert kan vi si at Ficino foruten nettopp det esoteriske aspektet var en ganske ordinær lege, som arbeidet etter enkle empiriske prinsipper basert på egen erfaring og hva han hadde tilgjengelig av kunnskap og litteratur om legekunst.¹⁵ Det vil si at hans behandling av sine pasienter, ved siden av og i sammenheng med astrologien, var nokså lik den vi finner hos andre medisinere i hans samtid.¹⁶ Utover dette uttrykker han en tanke om at man, ved siden av å lege kroppen med medisin, også kunne behandle sinnet/ånden, ved hjelp av musikk og endelig sjelen, ved hjelp av teologi.¹⁷

3.3 *Ficinøs teologi og mystikk*

Ved siden av å være oversetter, filosof og lege var Ficino, fra og med den 18. september 1473, geistlig. Denne dagen ble han tatt opp i Camaldoleserordenen og mottok sin

¹² Ficino, Marsilio, *Opera Omnia*, s. 925: 'Amo equidem Platonem in Iamblichō, admiror in Plotino, in Dionysio veneror.'

¹³ Dionysius av Aeropagiten er i følge Acta 17.34 en dommer som konverterte til kristendommen etter å ha hørt Paulus preke. I følge Eusebius ble Dionysius senere biskop i Athen.

¹⁴ Ficino hadde sin utdanning fra universitetet i Bologna og fra Firenze og praktiserte, i tillegg jobben hos Medici-familien, sitt virke på sine venner og bekjente som han som regel behandlet gratis.

¹⁵ Jfr. Beecher, Donald, *Ficino, Theriaca and the stars*, artikkel i: Allen, Michael J. B. Og Rees, Valery, Brill, 2001, s.254-56.

¹⁶ Ser man på behandlingsformene Ficino foreslår i *De vita* er det også slående at han primært behandlet rike mennesker ettersom mange av hans behandlingsformer og medisinere krever gull, edelstener, dyre viner og sjeldne urter og kryddere.

¹⁷ "Medicina corpus, musica spiritum, theologia animum curat." gjengitt i: Ficino, Marsilio og Fellowship of the School of Economic Science (red.), Shephard Wallyn (Publishers), London, 1975, brev 1.5, s. 39-40.

diakonordinasjon i St. Vincent-kapellet i erkebiskoppalasset i Firenze fra Mgr. Giuliano di Antonio. Tre måneder senere ble han ordinert til prest.¹⁸

Ficino var ikke mindre foretaksom i sitt prestevirke enn han var i andre deler av livet og ble i 1487 gjort til en fast del av den geistlige staben ved katedralen i Firenze, hvor han skal ha vært en aktiv preker resten av sitt liv. I perioder skal han ha eksegert og preket på daglig basis over sine Paulus-tolkninger.¹⁹ Dette viser at Ficino var oppriktig engasjert i teologi og bibeltolkning. Dessuten viser det at han var aktiv i Firenzes kirkeliv i tiden da han skrev *De vita* og *Apologia*. Samlet oppfordrer dette til å ta Ficanos egen tro med i betraktningen i lesningen av disse bøkene.

Ficino hadde også, i en periode, en viss innflytelse innad i Camaldoleserordenen i Nord-Italia.²⁰ I kirken S. Maria degli Angeli fant Ficino likesinnede som, i likhet med ham selv, var opptatt av å vise at læren fra det Platonske akademi var kristen og monastisk av karakter, ettersom Platon selv forsaket sitt verdslige liv og viet seg til sitt akademi og sine studier.²¹ Det kan likevel synes underlig at en gruppe innenfor en orden som var bygget på askese- og labora-tanker, i renessansen endte opp som et debattforum med forelesninger om platonsk filosofi under ledelse av Ficino. Likevel ble Ficanos foredrag, av Pietro Dolfin som tok over embetet som Camaldolesergeneral i 1487, tolket som en positiv forandring som generalen støttet på det sterkeste, til tross for hans første sjokk over å høre at foredragene i S. Maria degli Angeli ble holdt i selve kirkerommet.²²

I sitt geistlige liv ble Ficino ved en anledning foreslått som biskop i Cortona dersom dette embetet skulle bli ledig. Denne forespørselen kom, ikke overraskende, fra hans venn og patron Lorenzo de Medici i et brev datert 6. oktober 1487.²³ Dette embetet ble det dog aldri noe av, men forslaget i seg selv viser at Ficino heller ikke var uten innflytelse innad i kirken. Et annet indisium på Ficanos betydning innenfor kirken ser vi av at Ficino hadde en god del privat korrespondanse med kirkelige autoriteter i sin samtid og skrev flere teologiske tekster

¹⁸ Allen, Michael J. B. Og Rees, Valery (red.), Brill, 2001. Serracino-Inglott, Peter, *Ficino the Priest*, s. 8.

¹⁹ Ibid. s. 9-10

²⁰ Denne ordenen fulgte Benedikts regel samt en kort regel skrevet av ordenens grunnlegger St. Romuald og baserte sin teologi både på de greske kirkefedrene og, mer spesielt, på livene og skriftene til de egyptiske ørkenfedrene.

²¹ Ibid. s. 16.

²² , Michael J. B. Og Rees, Valery (red.), Brill, 2001. Lackner, Dennis F., *The Camaldolese academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition*. s. 33-34.

²³ Allen, Michael J. B. Og Rees, Valery (red.), Brill, 2001. s. 10. Serracino-Inglott, Peter, *Ficino the Priest*.

og brev, ved siden av hans kommentarer på Paulus brev og storverkene *De Christiana Religione* og *Theologia Platonica*, som skal vi tro renessanse- og Ficinoforskeren Paul Oscar Kristeller, kan ha vært en svært viktig, om indirekte, medvirkende årsak til godkjenningen av dogmet om sjelens individuelle udødelighet som ble vedtatt ved Laterankonsilet i 1512.²⁴

Når det gjelder Ficinos teologi i seg selv har denne en tydelig mystisk side ved seg. Ficinos mystikk er i første rekke inspirert av pseudo-Dionysius av Aeropagiten, men også av Platon og nyplatonismen generelt.²⁵ I denne sammenhengen er det viktig å understreke at vi her definerer mystikk, ikke nødvendigvis som noen asketisk eller visjonær disiplin, men heller som en søken etter en direkte kjennskap til guddommelige ting. Derfor kan vi si at Ficinos mystikk ikke var asketisk eller eskapistisk, men humanistisk, her forstått som sentrert rundt mennesket og forholdet mellom mennesket og Gud. Dette kan vi se ut fra Ficinos liv, ettersom han på ingen måte var noen fastende middelaldermunk kledd i sekkestrie. Tvert imot holdt han det for godt og viktig å pleie omgang med andre mennesker og videre å spise godt og drikke vin for å unngå melankoli som også var Ficinos medisinske hovedfiende i *De vita*.²⁶

Likevel har Ficino til tider sterke dualistiske tendenser og hevder i tittelen på et brev til sekretæren til kardinal Rinaldo Orsini, erkebiskopen i Firenze at all sann lykke kommer fra Gud og at alle verdslige ting holdes sammen av splid og disharmoni.²⁷ Samtidig mener han, slik det fremgår i *De vita* at alt i denne verden mottar stråler fra stjernene,²⁸ som i sin tur mottar dette lyset fra Gud.²⁹ Ficinos mystikk synes som mye annet av hans tankegods å være arvet fra nyplatonikerne ettersom den ser ut til å bygge både på en generell, om ikke så betont, dualisme og på Plotins tanke om menneskets enorme potensial.³⁰

²⁴ Kristeller, Paul Oskar, Stanford University Press, 1964. s. 45-47.

²⁵ Michael J. B. Og Rees, Valery, Brill (red.), 2001. Lackner, Dennis F., *The Camaldolese academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition*. s. 15-44.

²⁶ Ficino og Kaske & Clark (red.), *Three books on life*, Arizona 2002, s. 249.

²⁷ Ficino, Marsilio og Fellowship of the School of Economic Science (red.), Shephard Wallyn (Publishers), London, 1978, brev 3.8 s. 11-12 "Mundana omnia discordia componuntur. Omnia discordia et ipsa sibi et aliis opponuntur."

²⁸ Stjernene er her en fellesbetegnelse for stjernehimlen, da spesielt Zodiaken og planetene. Med planetene menes selvfølgelig også de syv planetene fra det geosentriske verdensbildet, ikke de vi opererer med i dag.

²⁹ Ficino, Kaske & Clark (red.), *Three books on life*, Arizona 2002, s. 259-263.

³⁰ For Plotin er det individuelle mennesket gitt en rolle i universets hierarki, men har samtidig muligheten, gjennom disiplin og av egen kraft til å nå høyere i dette hierarkiet og endelig nå frem til det Plotin kaller "Det ene". Denne tanken synes å være basert på Platons tanker om Idéverdenen og bygger antakelig på Plotins egen oppfatning om at ikke hele menneskes sjel har forlatt den ikke-materielle verden for å ta bolig i vår materielle kropp. Se Enneadene, IV 8,8.

Som mystisk teolog skrev Ficino en rekke instruktive brev til sine venner og elever om ekstatiske opplevelser og forskjellige former for guddommelig henrykkelse.³¹ Det fremgår også av et av Ficanos instruktive brev en slags omvendt variant av Plotins tanke om en delvis inkarnasjon; han tenker seg her at Gud både er inne i mennesket og utenfor det på en og samme tid. Denne tanken gir dermed en kristen dimensjon til Plotins hellenistiske mystikk.³²

Alt i alt kan det se ut som om Ficino, ved siden av sin generelle mystiske holdning, hadde to teologiske hovedpoenger eller overordnede tanker i sitt geistlige liv. For det første å forene Platon og nyplatonikernes tenkning med kristendommen det er i lys av dette fokuset vi bør se Ficanos tanker om sjelens individuelle udødelighet. For det andre har mange tolket det som om han ønsket å blåse liv i den antikke egyptiske legepresten.³³ Denne teorien styrkes av Ficino selv, som i *Apologia* forsøker å legitimere sine medisinske, astrologiske og magiske tanker i *De vita III* ved å peke på at Kristus befalte sine disipler å helbrede syke.

3.4 Magi, astrologi og Corpus Hermeticum

Det samlede inntrykket vi får av Ficino ut fra helheten av disse faktorene, og det faktum at han var en aktiv politisk kommentator og rådgiver, danner et bilde av en mann som sto svært sentralt i alle deler av samtiden og samfunnet. Erttertiden ser på Ficino som en uvanlig lærd lege og prest, med solide kunnskaper om all sin samtids vitenskap, teologi og jus. På toppen av det hele ble han regnet som sin tids autoritet på antikk filosofi. Dette gjelder naturligvis først og fremst Platon og nyplatonikerne, men Ficanos bøker tyder på at han også hadde gode kunnskaper både om skolastisk tenkning og Aristoteles.³⁴ På grunn av sitt nære forhold til Medici-familien som samlet litteratur fra hele verden, hadde han også en uvanlig tilgang til litteratur. Ting tyder til og med på at han hadde tilgang på bøker som var forbudt av kirken.³⁵

³¹ For eksempel: Ficino, Marsilio og Fellowship of the School of Economic Science (red.), Shephard Wallyn (Publishers), London, 1978, brev 1.7 "De divino furore", 1978, brev 1.52, "Poeticus furor a Deo est." eller 1994, brev 5.35 "Quattuor divini furoris species sunt, amor omnium praestantimus." Furor oversettes her med "henrykkelse" fordi temaet er mystisk teologi, selv om ordet i seg selv har en rekke mulige betydninger.

³² Ficino, Marsilio og Fellowship of the School of Economic Science (red.), Shephard Wallyn (Publishers), London, 1978, brev 1.4 "Dialogus inter Deum et animam theologus.", s. 35-39.

³³ Se for eksempel Allen, Michael, J. B. Og Rees, Valery (red.), Brill, 2001. s. 10. Serracino-Ingloft, Peter, *Ficino the Priest*.

³⁴ Se "cumulative index of sources" i Ficino med Allen, Michael J. B. (oversettelse) og Hankins, James (red.), *Platonic Theology*, vol. 6 Harvard 2006.

³⁵ Dette kommer for eksempel frem i et brev fra Ficino til Filippo Valori, hvor Ficino forklarer at han ikke kan låne ham den arabiske magiboken kjent på latin som Picatrix. Brevet er ikke publisert. Se også Ficino, Kaske & Clark (red.), *Three books on life*, Arizona 2002, s. 45-55.

Til tross for at Ficino selv sier at det kan ”synes merkelig og endog latterlig at en prest skulle beskjeftige seg med astrologi”³⁶, var astrologi slett ikke så uglesett som man kanskje skulle tro i Italia på slutten av 1400-tallet. Astrologi og astronomi opptok for eksempel ett av de fire årene medisinstudiet tok ved universitetet i Bologna.³⁷ Videre var det vanlig på denne tiden, blant folk i alle sjikt, å rådføre seg med spådomskunstnere av forskjellige slag.³⁸ Selv kirken aksepterte tilsynelatende den utstrakte bruken av astrologi i renessansen. Dette beror antakelig på at astrologien var akseptert og i perioder ble studert både innenfor samtidens kirke og av mange av fortidens, og da spesielt middelalderens store teologer som for eksempel Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Bonaventura, Scotus og Ockham.³⁹

Når det gjelder renessanseokkultismen spesielt, er begrepene *Prisci theologi* og *Prisca Theologia* kanskje enda viktigere enn kirkens aksept for astrologi. *Priscus theologus* kan oversettes til ”Gammel teolog” og er et begrep som ble brukt for å betegne førkristne vise, eller kanskje til og med hellige menn, med en forutanende innsikt i, og kunnskap om, Kristi komme og kristne ting. Tilsvarende betyr *Prisca Theologia* ”gammel teologi”.

Tanken om *Prisci theologi* gjorde at en rekke førkristne filosofer og vismenn, i middelalderen og renessansen, fikk en særegen posisjon innenfor kristendommen. For Ficino, og dermed også for oss i denne oppgaven, var de viktigste av disse: Platon, Pythagoras, Zoroaster, Orfeus og Hermes Trismegistos. De tre siste vil man i dag selvsagt ikke tenke seg som reelle personer, men Ficino hadde i denne sammenhengen, støtte fra flere av kirkefedrene som behandler disse mytiske figurene som reelle historiske personer. En gjennomgang av kirkeferenes forhold til Hermes Trismegistos finnes i Frances Yates bok *Modernitetens okkulte inspirasjon*, spesielt understreker hun Augustins og Lactantius utsagn om hvor viktig denne vismannen var.⁴⁰

For Ficino og hans samtidige betød dette at forfattere som Orfeus, Hermes Trismegistos og Zoroaster, og skriftene tilskrevet dem, hadde en særegen verdi for den kristne tro, nesten på linje med de gammeltestamentlige bøkene. Av *prisci theologi* var Hermes Trismegistos i en særstilling ettersom det fantes en tro på at han ved siden av å være en viktig *priscus theologus*

³⁶ Fritt oversatt fra: Ficino, Marsilio og Fellowship of the School of Economic Science (red.), Shephard Wallyn (Publishers), London, 1978, brev 2.10. s. 15-16.

³⁷ Pearce, Geoffrey, *Ficino and Astrology*, i: Shepherd, Michael (red.), 1999. s. 88-89.

³⁸ Ibid. s. 89.

³⁹ Pearce, Geoffrey, *Ficino and Astrology*, i: Shepherd, Michael (red.), 1999. s. 88-89.

⁴⁰ Yates, F. A., 2001, s. 30-41.

også var Moses læremester i Egypt og opphavet til Pythagoras filosofi som siden skulle ha blitt overført videre til Platon.

Tanken om Hermes som Moses læremester i Egypt er basert på Stefans utsagn i Acta 7.22 der han sier at Moses ble: "... opplært i all egyptisk visdom"⁴¹. Vi kan se et uttrykk for denne ideen avbildet i en gulvmosaikk i katedralen i Siena der Hermes Trismegistos gir en bok til Moses og viser ham en annen.⁴² Moses er her på toppen av det hele avbildet som mindre enn Hermes og bøyer seg for den egyptiske vismannen. Mosaikken bærer tittelen "Hermes Mercurius Trismegistos, Moses samtidige."⁴³

Statusen som Moses læremester i Egypt var imidlertid ikke helt klar ettersom Augustin hevder at Hermes Trismegistos levde fire generasjoner senere enn Moses, men før de greske filosofene. Augustin er da heller aldri entydig positiv til den egyptiske vismannen, men hevder at selv om Hermes "pleier omgang med Djevelen"⁴⁴ var han en svært gammel vismann som forutså kristendommen.⁴⁵ Lactantius på sin side mente at Hermes Trismegistos var den viktigste av alle de hedenske profetene og vismennene. Dette mente han fordi Hermes Trismegistos flere ganger i *Asclepius* omtaler "guds sønn" og dessuten, sier Lactantius, hadde Hermes samtale med sibyllene om Kristi komme.⁴⁶ Lactantius mener heller ikke som Augustin at Hermes Trismegistos hadde noe med djevelen å gjøre. Snarere tvert imot, Lactantius så, i følge Yates, Hermes Trismegistos som en "...som forutså kristendommens komme, fordi han talte om Guds sønn og om ordet."⁴⁷

Det bør nevnes at tekstene tilskrevet Hermes Trismegistos, altså både *Corpus Hermeticum* og *Asclepius* slett ikke er fra Egyptisk førkristen tid, men er greske tekster fra senantikken, datert til mellom år 100 og 300 e.kr og dermed omtrent samtidige med de nyplatoniske, senpythagoreiske og sen-orfiske tekstene som Ficino ellers arbeidet med. Hvilket skulle tilsi at det ikke er noe stort mirakel om disse tekstene har en delvis kristen ordbruk eller forutser den nye verdensreligionen. *Asclepius*, den andre store av de hermetiske tekstene antas i dag å være skrevet av den som tidligere var kjent som oversetteren av boken til latin, Lucius Apuleius

⁴¹ Det norske bibelselskap, 1978/85. NT s. 141.

⁴² Antakelig to utgaver av den hermetiske teksten som kalles *Smaragdtavlen*.

⁴³ "Hermes Mercurius Trismegistus contemporaneus Moyses"

⁴⁴ *De civ. Dei*, VII, xxiii-xxvi, også gjengitt i Yates, F. A., 2001, s. 36.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Yates, F. A., 2001, s. 34-35.

⁴⁷ Ibid. s. 35.

Platonius (ca. 123/5 – ca. 180 e.kr), forfatteren av *Metamorfosene* eller *Det Gyldne esel* som Augustin kalte boken.

Med dette som bakteppe er det ikke fullt så vanskelig å forstå hvorfor esoteriske tekster tilskrevet Orfeus, Pythagoras, Zoroaster eller, spesielt Hermes Trismegistos var svært interessante for en renessansefilosof som Marsilio Ficino. Det kan likevel synes noe i overkant at Cosimo de Medici ba Ficino om å legge Platonoversettelsene på hylla en stund da han mottok et manuskript, med en nesten komplett utgave av *Corpus Hermeticum* fra en av sine agenter en gang rundt 1460, og ba Ficino om å oversette dette manuskriptet til latin først.⁴⁸

De problematiske tankene i Firenze på slutten av 1400-tallet var altså verken astrologien i seg selv eller idégrunnet fra de tilsynelatende Hermetiske, Orfiske og Pytagoreiske tekstene som Ficino, ved siden av kristen teologi, Platon og de nyplatoniske filosofene, baserte sin kosmologi på. Verdien av selve magien i en kristen kontekst, var derimot vanskeligere å argumentere for ettersom ingen kirkefedre eller andre teologiske autoriteter åpent hadde støttet opp om denne. Det at Hermes Trismegistos og nyplatonikerne – spesielt Iamblichus, til tider omtaler magi i positive ordelag hjalp heller ikke stort i og med at dette snarere taler imot Hermes og platonismen enn til fordel for magien.

Nok et problem for renessansemagikeren var at de formene for magi som Nyplatonikerne, spesielt Iamblichus og den hermetiske teksten *Asclepius* beskriver, for det første i utgangspunktet var hedenske og for det andre lå plagsomt nær den formen for kjetteri som kaltes idolatri eller billeddyrkelse. Dette skyldes at disse antikke formene for magi ofte gikk ut på å tiltrekke en ånd eller daemon i et gudebilde, en talisman eller en gjenstand, mens idolatri, på sin side også inkluderte en religiøs dyrkelse av slike gudebilder.

3.5 *De vita III's* historiske kontekst

Om vi nå går videre til den historiske konteksten for tekstene denne oppgaven handler om; *De vita III* med *Apologia*, er det en del ting vi bør merke oss. For det første at tekstene er skrevet sent i Ficinors liv, *De vita* i sin helhet ble utgitt i 1489, ti år før forfatterens død, mens *De vita*

⁴⁸ Ibid. s. 37-38.

III ble skrevet en gang i perioden mellom 10. juli 1489 og 1. august 1489. Dermed vet vi at den er utgitt etter både Platonoversettelsene, Platonkommentarene, oversettelsene av de *Hymnene etter Orfeus* og *Pimanderes*, så vel som hans hovedverker *Theologia Platonica* og *De Religione Christiana*. Videre bør vi merke oss at verket er skrevet samtidig som Ficino arbeidet med sine Plotin-oversettelser og opprinnelig var tenkt som en del av hans kommentarer på *Enneadene*. Verket er dessuten utgitt to år etter utgivelsen av Giovanni Pico della Mirandolas esoteriske hovedverk, *900 teser*. Dette stiller spørsmålsteget ved en tendens i forskningen på renessanseokkultisme til å gå gjennom Ficinos esoteriske system tidligere enn Picos i kronologiske gjennomganger. Dette skyldes sannsynligvis at Pico var yngre enn Ficino og at han i perioder var Ficinos elev. Like fullt kan Picos teser godt være en del av bakgrunnsstoffet for *De vita* selv om Ficino ikke oppgir tesene i seg selv som kilder.⁴⁹ Andre av Picos verker siteres åpent to ganger i *De vita*.⁵⁰

I sammenheng med Picos teser bør vi merke oss at han året før publikasjonen av Ficinos *De vita* hadde måttet rømme landet etter at tretten av hans teser havnet på den pavelige indeks over forbudt litteratur. Pico hadde videre blitt nektet å forsvare tesene i en åpen debatt i Roma slik han opprinnelig tenkte. Forsvaret Pico tenkte å fremføre i Roma kan vi i dag lese i teksten *Oratio elegantissima*⁵¹.

3.6 Ficino, predestinasjon og astrologi:

De vita III er i de fleste henseender å oppfatte som en astrologisk-magisk bok. Men når det gjelder Ficinos syn på astrologi er han i beste fall delt. Nærmere bestemt virker det som Ficino ser for seg minst to forskjellige typer astrologi: for det første astrologisk divinasjon⁵² eller spådomskunst, som han kritiserer som en usofistikert og idiotisk praksis i sin bok *Disputatio contra iudicium astrologorum*.⁵³ Den andre formen for astrologi er det å ta hensyn til himmellegemenes bevegelser i sitt daglige virke og å velge astrologisk gunstige tidspunkter for å igangsette virksomheter, inngå avtaler/ekteskap og så videre. Denne praksisen kritiseres *Disputatio contra iudicium astrologorum*, men forsvares derimot i *De vita* og *Apologia*.

⁴⁹ Ficino er generelt svært forsiktig med å oppgi forbudte eller omdiskuterte bøker som kilder.

⁵⁰ Ficino, Kaske & Clark, *Three books on life*, 3.19.25 og 3.22.106

⁵¹ Mirandola, Giovanni Pico della med Wallis, Charles Glenn, Miller Paul J. W. og Carmichael, Douglas (Oversettelse), *On the dignity of Man*, USA 1998. og Mirandola, Giovanni Pico della, A. Robert Caponigri (overs.), *Oration on the Dignity of Man*, Washington, D.C. 1999.

⁵² Kunsten å spå i fremtiden ut fra en persons horoskop i forhold til bevegelsene på stjernehimmelen.

⁵³ Denne boken er delvis gjengitt i Ficino, Marsilio og Voss, Angela (Innledning og Red.) *Western Esoteric Masters Series: Marsilio Ficino*, Berkley, California 2006.

Ficinos grunner til at astrologiske spådomskunst faller på sin egen urimelighet er først og fremst at det ikke finnes noen uunngåelig skjebne i det hele tatt. Dette ville stride mot læren om menneskets frie vilje og peke i retning av predestinasjon ettersom man ikke kan spå fremtiden om denne ikke er fastsatt på forhånd. Dernest er det ubegripelig for Ficino hvilken glede noen skulle ha av å kjenne sin skjebne dersom den er uunngåelig.⁵⁴ Videre peker Ficino på at de som praktiserer denne formen for astrologi ikke på noen måte synes å ha bedre oversikt over fremtiden enn andre. Snarere tvert imot, i følge Ficino er disse personene ofte mislykkede i både handel, legekunst og andre anliggender hvor innsikt i fremtiden ville ha vært en stor fordel. Ficino oppfordrer i brev 3.37 til Francesco Ippoliti, greven av Gazzoldo, til å en samle den intellektuelle eliten, med Gud på sin side, til krig mot spådomskunstnerne.

Alt dette virker kanskje underlig av en mann som har skrevet en bok om astrologisk magi. Men det er viktig å huske at *De vita* først ble publisert mot slutten av Ficinos liv i 1492, mens hans *Disputatio contra iudicum astrologorum* er fra 1477. Mer vesentlig virker det at Ficino ikke på noen måte, verken i *Disputatio contra iudicum astrologorum* eller *De vita* synes å være noen tilhenger av predestinasjon. Snarere tvert imot: skal astrologiske medisiner ha noe for seg er det en forutsetning at fremtiden er åpen for forandring. Vi ender opp med to mulige modeller: 1) Ficino forandret syn på astrologi i løpet av de 25 årene som gikk mellom publikasjonen av *Disputatio contra iudicum astrologorum* til han ga ut *De vita*, eller 2) at Ficino var opptatt av astrologi hele tiden, men verken trodde på eller anbefalte spådomskunst av noe slag fordi dette tegnet et bilde av en satt fremtid og dermed brøt med den kirkelige lære om menneskets frie vilje.⁵⁵ I forbindelse med dette er det også verdt å merke seg at Ficino noen år etter at han ga ut *De vita*, støttet Pico della Mirandola da han publiserte sin *Disputationem adversus astrologiam divinatricem*. I denne sammenhengen gikk han så langt at han i et brev til Angelo Poiliziano til og med delvis forsøkte å bortforklare sin interesse for astrologi i *De vita*.⁵⁶

⁵⁴ Ficinos brev 3.37 – Ficino, Marsilio, *Meditations on the soul: Selected Letters of Marsilio Ficino*, s. 164.

⁵⁵ Nok et poeng i sammenheng med Ficinos syn på astrologi er at den angivelige tros- eller samvittighetskrisen Ficino skulle ha gitt uttrykk for i sine tekster i kjølvannet av utgivelsen av *De vita* nå er tilbakevist som en forfalskning takket være arbeidet til renessansehistorikerne og Ficinoekspertene Kristeller og Marcel. Sannsynligvis stammer denne forfalskningen fra Ficinos første biograf Giovanni Corsi.

⁵⁶ Ficino, Marsilio, *Opera omnia*, s. 381, se også, Krayle, Jill, *Ficino in the Firing line*, i Allen, Michael J. B. Og Rees, Valery (red.), Brill, 2001. s. 381-82. Her bør vi likevel merke oss ordet ”divinatricem” som antyder hva det er Pico, som selv praktiserte astrologisk magi, ville til livs. Alt i alt virker det minst like sannsynlig at det er spådomskunst Ficino uttaler seg skeptisk om i alle sine utsagn som at det er astrologi generelt.

4 *De vita III*: oppbygning og innhold

4.1 *De vita III*'s plass i verket:

De vita Coelitus Comparanda eller *De vita III* er den tredje boken i et medisinsk verk utgitt i 1492. Opprinnelig er denne tredje boken, ment som en del av Ficinos Plotin-kommentarer som han jobbet med i samme periode.⁵⁷ De første to bøkene omhandler hvordan lærde mennesker skal kunne leve sunne og lange liv. De to første bøkene i verket er ikke astrologiske til tross for at også de til tider reflekterer et astrologisk-magisk verdenssyn og omtaler sammenhengen mellom astrologiske og anatomiske substanser, for eksempel forholdet mellom svart galle, melankoli og planeten Saturn⁵⁸ eller bruker astrologi for å forklare medisinske fenomener.⁵⁹

Alt dette tatt i betraktning er det den tredje og siste boken i verket man som regel omtaler som Ficinos viktigste magiske, astrologiske eller til og med generelt esoteriske bok, selv om Ficino også skrev andre bøker med vekt på esoterisk, magisk, mystisk eller astrologisk innhold. Grunnen til at *De vita III* havner i en særstilling er for det første at den er lengre og mer sammenhengende enn hans andre esoteriske bøker og dessuten legger frem både en fullstendig, esoterisk teori, et verdenssyn og en, om enkel, likevel fullstendig praksis.

Til tross for at boken om å ”Tilegne seg liv fra himlene”⁶⁰ er den tredje og siste i *De vita* finnes det argumenter for at det er akkurat denne boken som er den viktigste i verket. For det første opptar *De vita III* over halvparten av sidene i verket, for det andre står *De vita III* i en særstilling ettersom denne boken antakelig først ble skrevet uavhengig av *De vita I* og *II*, som en del av Ficinos kommentarer på Plotins *Enneader*.⁶¹ Nok en ting man bør merke seg er at den første av bøkene i verket var resirkulert fra et av hans tidligere medisinske verk fra 1480 og bærer samme tittel som denne boken; *De vita sana*.⁶² Disse faktorene kan sammen tyde på at de to første bøkene er med for å legitimere den tredje og dermed at det Ficino egentlig ønsket med verket var å skrive en bok om de astrologisk-magiske teoriene og teknikkene han

⁵⁷ Ficino og Kaske & Clark (red.), *Three books on life*, Arizona 2002. s. 24-31.

⁵⁸ Ibid. s. 114-115

⁵⁹ Ibid. s.112-13.

⁶⁰ ”Liber De vita Coelitus Comparanda”

⁶¹ Spesielt Enneadene 4, Bok 3, kapittel 11. se også Ficino og Kaske & Clark (red.), *Three books on life*, Arizona 2002. s. 7 og 24-31.

⁶² Ibid. s. 25.

hadde oppdaget gjennom sine studier av Plotin, Iamblichus, *Corpus Hermeticum*, *Asclepius* og muligens også den arabiske magi- og astrologiboken som i latinsk utgave fikk navnet *Picatrix*.⁶³ Denne teorien er ikke sikker ettersom vi for eksempel ikke vet over hvor lang tid *De vita III* ble skrevet, men bare at Ficino tok boken ut av sine Plotinkommentarer den 10. juli 1489 og at boken var ferdig den 1. august 1489.⁶⁴ På den annen side styrkes teorien av at *De vita II* kan bære preg av å være skrevet med noe hastverk. I det minste vet vi at boken ble forfattet over en ganske kort periode og dessuten sist av de tre bøkene i verket, nærmere bestemt i løpet av august 1489.⁶⁵ *De vita II* indikerer også at den er skrevet med det for øye å binde de to andre bøkene sammen, blant annet fordi den siterer *De vita I* en god del.⁶⁶

4.2 *De vita III*:

I behandlingen av *De vita III* er en mulig løsning å dele boken i fire hoveddeler, foruten forordene; en liten tekst, *Proemium in Librum De vita Coelitus Comparanda*, hvor Ficino tilegner verket til kong Matthias Corvinius av Ungarn⁶⁷ og en hilsen til leseren, *Verba Marsilii Ficini ad lectorem sequentis libri*, hvor han presenterer verket og forklarer at han ”i alt jeg drøfter her eller andre steder, kun har til hensikt å forfekte det som er godkjent av kirken”⁶⁸.

Disse fire delene er:

- Kapittel I til VIII hvor Ficino lanserer sin kosmologi. Denne delen omhandler først og fremst verdenssjelen og legger slik grunnlaget for den neste delen.
- Kapittel IX til XIV snevres inn til å dreie seg om planetenes virkning på jorden og menneskene som i sin tur legger teorigrunnlaget for de metodene han foreslår for å tiltrekke seg planetenes energier i den tredje delen av boken.
- Kapittel XV-XXII kan forstås som den praktiske delen av *De vita III* ettersom det er her Ficino beskriver hvilke måter man kan tiltrekke seg stråler fra himmellegemene og diskuterer de forskjellige måtene å gjøre dette på både praktisk og moralsk/teologisk.

⁶³ Ibid. s. 45-55

⁶⁴ Ibid. s. 7.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ficino og Kaske & Clark (red.), *Three books on life*, Arizona 2002: *De vita* 2.2.20-23, 2.8.49, 2.16.36-37, 2.18.120-121, 2.20.34-38. se også *Editorial Introduction* s. 6-13.

⁶⁷ Kong Matthias Corvinius (1458-1490) var en kjent beskytter av kunstene. Ficino tilegnet også 2. og 3. bok av sine *Epistolae* til kong Matthias.

⁶⁸ Ficino og Kaske & Clark (red.), *Three books on life*, Arizona 2002. s. 240: ”In omnibus quae hic aut alibi a me trancantur assertum esse volo, quantum ab ecclesia comprobantur”

- Kapittel XXIII til XXIV er av en mer generell natur og kan følgelig, med noen unntak, forstås som en slags oppsummerende avslutning med generelle råd til leseren.

4.2.1 Kapittel I-VIII:

Denne kosmologiske redegjørelsen tar for seg hvordan verdenssjelen og verdensånden finnes og fungerer i verden så vel som i mennesket. Ficinos tanke om ånden – *spiritus* som mellomledd mellom kroppen eller materien og sjelen – *anima*. Her er i første rekke skillet mellom *spiritus* og *anima* verd å legge merke til. Dette består i at *spiritus* er å forstå som en ren åndelig substans som kan påvirkes av strålene fra stjerner og planeter, mens *anima*, ved siden av å være den delen av mennesket som er forbundet med Gud, også inneholder menneskets intellekt og personlighet. Dette kan være interessant i forhold til Ficinos teorier om sjelens individuelle udødelighet i *Theologia Platonica*. I *De vita* på den annen side er det først og fremst hans syn på *spiritus* som er viktig i og med at denne delen av værenen, i Ficinos magi, har en funksjon som menneskets middel til å påvirke *corpus* og *anima* ettersom *spiritus* står i forbindelse med begge og kan påvirkes av strålene som mennesket kan tiltrekke seg magisk.

Å tiltrekke seg kraft fra himmellegemene er ifølge Ficino mulig for menneskets *spiritus* ettersom han tilsvarende menneskets *anima* og *spiritus* opererer med begrepene *anima mundi* og *spiritus mundi* for å betegne verdens sjel og ånd. På samme måte som menneskets *anima* er forbundet med Gud, er verdens *anima* forbundet med Gud, mens *spiritus* på den annen side også i naturen fungerer som bindeledd mellom den fysiske verden og verdenssjelen. Ficino deler altså opp mennesket i tre deler; *corpus*, *anima* og *spiritus*. Det å dele mennesket i tre er ikke unikt for Ficino, men i det han knytter verdens og menneskets nivåer av væren sammen kommer Platons tanker om mikro- og makrokosmos til syne, disse ser vi også i kapittel XI, hvor Ficino sammenligner verdens planter med kroppens hår og verdens metaller og steiner med menneskets knokler og tenner.⁶⁹

Mennesket er likevel underordnet verden, som i sin tur er underordnet Gud. Derfor mottar mennesket verdensånden, *spiritus mundi*, gjennom sin egen *spiritus*. Det er også på grunn av sammenhengen mellom menneskets *spiritus* og *spiritus mundi* at mennesket blir påvirket av de usynlige strålene fra de syv planetene, og da i første rekke Solen, Jupiter og Merkur. Disse

⁶⁹ Ficino og Kaske & Clark (red.), *Three books on life*, Arizona 2002, s. 288-89.

tre planetene er de Ficino mener mennesket er sterkest preget av.⁷⁰ Dette skyldes i følge Ficino at mennesket mottar verdensånden gjennom strålene fra stjernene og planetene, og da spesielt gjennom Solen og Jupiter.⁷¹

Ved siden av Jupiter, Merkur og Solen mener Ficino at også Venus har en positiv virkning på mennesket, og han kaller Solen, Jupiter og Venus de tre "gratiae". Han mener videre at Månen kan ha en positiv virkning på mennesker, men at dette avhenger av andre astrologiske premisser. Også måten hvorigjennom mennesket mottar verdensånden gjennom fiksstjernene og Zodiaken drøftes i denne første delen av boken.

Den første av *De vita III*'s fire deler er nokså generell. Den lister opp hva slags virkning planetene har på oss og hvilke deler av kroppen som påvirkes av hvilke himmellegemer. I lys av dette kunne man kanskje si at denne delen av boken gir et mer generelt innblikk i astrologiens bruk i medisinfaget på slutten av 1400-tallet enn resten av boken, som på sin side inneholder mer nytt stoff fra Ficino selv. Om man vil kan man eventuelt kalle det gammelt stoff som Ficino gjeninnfører i astrologien fra hellenistisk tid, inkludert tekster som utgir seg for å være egyptiske og persiske. Videre inkluderer han stoff fra den arabiske og jødiske astrologien.

4.2.2 Kapittel IX-XIV:

I den andre delen, kapittel IX til XIV går Ficino mer direkte til verks i å knytte astrologi og legekunst sammen. Her omtaler han både astrologisk gunstige og ugunstige tidspunkt for forskjellige typer medisinsk behandling og beskriver hvordan vi best kan tiltrekke strålene fra de forskjellige planetene i medisiner ved å tilvirke medisiner i planetens time og på planetens dag.⁷² Videre forklarer han hva slags komponenter som korresponderer med de forskjellige planetene. Det vil si at Ficino allerede her peker seg inn på den formen for magi som han selv anbefaler; astrologisk ladede medisiner. I tillegg til dette fortsetter Ficino i denne delen å bygge ut sine astrologiske teorier på en mer spesifikk måte enn han gjør i den første delen, og snakker primært om planetene og fiksstjernene i seg selv og deres forhold til

⁷⁰ Ibid. s. 248-255.

⁷¹ Ibid. Overskrift på kapittel IV s. 258: '*Spiritus noster haurit mundi spiritum per radios Solis et Iovis, quatenus ipse fit Solaris et Iovialis.*'

⁷² Tankene om planetenes dager og timer kommer muligens fra Iamblicus som i det minste antyder dette i *De Mysteriis* 1.9, men er også en viktig ingrediens i de fleste kjente astrologiske magibøkene fra middelalderen som for eksempel *Clavicula Solomonis* og Pietro de Abanos *Heptameron*.

og innvirkning på mennesket og verden. Dette kan man si at danner grunnlaget for, og gir en forklaring på, de astrologiske medisinene. Disse kapitlene går også gjennom de astrologisk gunstige og ugunstige tidspunktene for forskjellige andre behandlingsformer.⁷³ I denne delen starter Ficino sitt oppgjør med enkelte andre former for magi, som for eksempel ringer innsatt med astrologisk ladede steiner,⁷⁴ og dessuten magiske bilder, figurer og talismaner.⁷⁵

Det er i denne andre delen av boken vi finner et av hovedargumentene som har vært brukt for at den arabiske astrologiske boken, på latin kjent som *Picatrix* var en av hovedkildene til *De vita III*. Ficino gir i boken en rekke beskrivelser av de astrologiske dekanenes⁷⁶ ”ansikter” eller ånder som er påfallende like illustrasjonene i samtidige utgaver av *Picatrix*.⁷⁷ Man vet ut fra et diktet brev fra Ficino til Filippo Valori at Ficino faktisk var i besittelse av verket ettersom han nekter å låne bort *Picatrix* til Valori og heller ikke anbefaler verket.⁷⁸ Det samme brevet indikerer at Ficino brukte verket som kilde da han skrev *De vita* ettersom han anbefaler Valori å lese *De vita* i stedet, da denne boken, i forfatterens egne øyne, inneholder alt som er verd å vite i *Picatrix*, foruten de tankene som er enten løsslupne eller til og med ”fordømt av den kristne tro”.⁷⁹ Brevet ble funnet av Daniella Delcorno Branca, men er foreløpig ikke tilgjengelig i sin helhet. I tillegg til brevet og referansene til dekanenes ansikter finnes det også en del referanser til ”araberne” eller ”arabiske astrologer”⁸⁰ i *De vita* som enkelte forskere, for eksempel Vittoria Perrone Compagni, har tolket som referanser til *Picatrix*. Likevel har det ikke så langt vært vist noen konkret sammenheng mellom de to verkene, dette kan godt skyldes noe så enkelt som at det ennå ikke er foretatt noen grundig sammenligning av de to verkene.⁸¹

4.2.3 Kapittel XV-XXII

Det er først i den tredje delen av *De vita III* at vi egentlig beveger oss fra teori til praksis. For selv om Ficino i kapittel XIII legger frem en del eksempler på hvordan man tiltrakk seg kreftene fra planeter og stjerner i antikken gir han egentlig ikke noen håndfaste teknikker som

⁷³ Ibid. s. 286-89

⁷⁴ Ibid. s. 280

⁷⁵ Ibid. s. 316-17 og 320-21.

⁷⁶ Dekanene er perioder på 10 grader i Zodiaken. Tre dekaner hører til innenfor hvert stjernetegn som på sin side deler stjernehimmelen i 12 grupper på 30 grader.

⁷⁷ Se Pingree, David, *Picatrix*, Warburg, 1986. vedlegg og mikrofilmbilder.

⁷⁸ Ficino og Kaske & Clark, *Three books on life*, Arizona 2002, s.

⁷⁹ Se Ibid. s. 45 se også s. 85 fotnote 2.

⁸⁰ For eksempel Ibid. s. 250 og 254.

⁸¹ Ibid. 45 og fotnote nr. 2, s. 85.

leserne selv kan bruke. I kapittel XV til XXII er det derimot selve den praktiske påkallelsen av kreftene fra himmellegemene som står i sentrum.

Teknikkene Ficino beskriver i denne delen av boken er mange og forskjellige, men har ett gjennomgående fellestrekk; de er basert på assosiative korrespondanser mellom planetene og ting eller handlinger i vår verden, altså gjenstander eller handlinger som tenkes å stå i et spesielt forhold til den ene eller andre planeten ut fra ytre likheter eller assosiasjon. Det vil si enten med planeten i seg selv – for eksempel tenkes rav å stå i et spesielt forhold til Solen på grunn av ytre trekk ved de to,⁸² eller med egenskaper hos den guden den gitte planeten har sitt navn etter – om vi holder oss til Solen sier Ficino for eksempel at denne planeten kan påkalles ved hjelp av sang, i motsetning til for eksempel Månen eller Mars.⁸³ Dette forklarer Ficino med en oppfordring til å huske at: ”all musikk kommer fra solguden Apollon.”⁸⁴ Han forklarer også at de andre planetene som kan påkalles ved hjelp av sang; Merkur, Venus og Jupiter, kun kan påkalles slik på grunn av sin nærhet til Solen.⁸⁵

I denne delen av boken finnes også det som enkelte⁸⁶ tolker som hovedindikasjonen for at Ficino praktiserte talisman- eller billedmagi til tross for at han i *De vita III* ikke gir noen utførlig forklaring på hvordan man gjør dette. Denne indikasjonen består i grundige redegjørelser for bruken av talismaner i påkallelser, slik han ser dem ut fra den nyplatoniske og hermetiske tradisjonen. Vi kan også finne et slags forsvar av praksisen mot slutten av kapittel XVII. Dette forsvaret er riktignok, skrevet som en retorisk innvending mot Ficanos egen kritikk av bruken av talismaner. Problemet med å se på Ficino som en talismanmagiker er det at han selv, gjennom hele *De vita III*, kritiserer og advarer mot bruken av talismaner og i stedet anbefaler sine lesere å bruke medisiner. Andre sider ved dette vil vi se nærmere på senere i lys av hvordan Ficino bruker kristne autoriteter i boken. Ficino refererer i denne delen av boken også ved en anledning til Iamblichus egen kritikk av talismanmagien i *De Mysteriis*. I denne kritikken hevder Iamblichus at folk som bruker talismaner står i fare for å bli besatt eller lurt av onde demoner.⁸⁷

⁸² Ibid. s. 296.

⁸³ Ibid. s. 360.

⁸⁴ Ibid. s. 360. ”Memento veram totam procedere musicam ab Apolline.”

⁸⁵ Ibid. s. 360.

⁸⁶ Se for eksempel Yates, Frances, 1964, norsk utgave 2001, s. 70-84, Voss, Angela, 2006, s. 1-56 og Walker, D. P., Pennsylvania 2001 30-53

⁸⁷ Iamblichus, *De Mysteriis* 2.10. og Ficino og Kaske & Clark (red.), *Three books on life*, Arizona 2002. s. 316: ”Didici a theologis et ab Iamblichio imaginum fictores a daemonibus malis occupari saepius atque falli.”

Ficinos konkluderende kritikk av talismanmagien handler i første rekke om det samme problemet som Iamblichus skriver om, nærmere bestemt hvor trygt det egentlig er å bruke disse talismanene. Her ender Ficino som så ofte ellers opp med å anbefale sine lesere heller å ty til medisiner enn talismaner.⁸⁸ Likevel har Ficinos kritikk av talismanmagien en del andre momenter i seg; for det første hevder Ficino at det ikke er figurene som graves, men materialet man bruker som tiltrekker seg strålene fra planetene,⁸⁹ hvilket for Ficinos del i grunnen gjør hele bruken av figurer fullstendig overflødig og samtidig gjør bruken av medisiner, fremstilt av de samme materialene som ble brukt av de som lagde talismaner, mer forklarlig og lettere å forsvare. Ficino drøfter også lovligheten av bruken av talismaner i forhold til billedforbudet fra Moseloven og Thomas Aquinas *Summa Contra Gentiles* og *De Fato*.⁹⁰ Ficino hevder videre i denne sammenhengen at ”Det ville være upassende nysgjerrig og kanskje til og med skadelig å fortelle hva slags talismaner de [antikkens filosofer] laget og hvordan, ...”⁹¹. Dette momentet legger til et nytt aspekt ved Iamblichus kritikk; at talismanmagien ved siden av kropp og sinn, i en kristen kontekst, til og med kan tenkes å være farlig for sjelen. Mye av den kristne kritikken mot bruk av talismaner og magiske gudebilder er samlet i kapittel XVIII hvor vi også finner lengre referanser til Thomas Aquinas og Albertus Magnus.

Et argument for at Ficino likevel anvendte denne typen magi finnes i teksten nettopp i det at Ficino selv, antakelig bevisst, forsøker å distansere seg fra talismanmagien ved å snakke om praksisen i fortidsform og i tredje person flertall. Dette behøver imidlertid ikke å bety annet enn at han var klar over farene ved å skrive om slike ting. Nok en mulighet er at det rett og slett falt ham naturlig å omtale bruken av talismaner i fortid og tredje person flertall fordi han selv ikke opererte med denne typen magi. Et eksempel på denne måten å skrive på finner vi i *De vita III 18.96-98*: ”De laget talismaner mot sykdom, uvennskap og fangenskap når hun [Månen] sto mellom begynnelsen av Steinbukken til dens tolvte grad.”⁹²

⁸⁸ Ficino og Kaske & Clark (red.), *Three books on life*, Arizona 2002. s. 320.

⁸⁹ Ibid, s. 350: ”... et hanc rationale materiae potius quam figurae.”

⁹⁰ Ibid. s. 340.

⁹¹ Ibid: ”Curiosum vero narratu foret et forte noxium, quas imagines et quemadmodum associandos vel dissociandos inter se animos fabricabant ...”

⁹² Ficino og Kaske & Clark (red.), *Three books on life*, Arizona 2002, s. 338: ”In statione a principio Capricorni ad gradum duodecimum contra morbos et discordias atque captivitatem.”

Det ser uansett ut som om han gjorde klokt i å holde seg selv ute av beskrivelsene ettersom flere brev⁹³ fra Ficino til hans advokat fra våren 1490 tyder på at han faktisk ble anklaget for en eller flere forbrytelser mot kirken som følge av det han skrev i *De vita*, men at han slapp unna, enten på grunn av sin advokats innsats, eller muligens på grunn av sine mange og mektige venner. Ting kan tyde på at han til og med nøt respekt fra Paven selv. I et brev fra Ermolao Barbaro datert 1. August 1490 forteller han at Pave Innocent VIII snakket varmt om Ficino og ønsket å treffe ham.⁹⁴

Teknikkene som Ficino omtaler deler han opp i syv kategorier:

- 1) Bilder/talismaner,
- 2) Astrologisk-magiske medisiner,
- 3) Lukter og gasser,
- 4) Musikk, sanger, ord og lyder,
- 5) Imaginasjon,
- 6) Diskurser
- 7) Kontemplasjon.⁹⁵

Hvilke av disse teknikkene som er den beste i en gitt situasjon er avhengig av hvilken av planetene magikeren forsøker å påkalle med mindre det gjelder talismaner eller medisiner som kunne brukes, uansett hva magikeren ønsket å tiltrekke seg. Ting kan også tyde på at flere av teknikkene ble brukt sammen, alt etter hva magikeren ønsket å påkalle. Ficino omtaler videre syv trinn eller ”gradus”, ett trinn for hver planet. Dette kan tyde på at de syv trinnene svarer til disse syv teknikkene eller at disse teknikkene ble brukt i sammenheng med trinnene, her er teksten langt fra entydig.⁹⁶

4.2.4 Kapittel XXIII-XXVI:

Det jeg har valgt å kalle den fjerde delen av *De vita III* er egentlig ikke en videreføring av de tre første delene, men snarere en slags oppramsing av astrologiske teorier, råd og vink til leseren. Det kan nesten virke som om Ficino etter å ha gått gjennom premissene for sitt

⁹³ Se Ficino, *Opera Omnia* s. 910-12 for brevvekslingen

⁹⁴ Se Ficino og Kaske & Clark (red.), *Three books on life*, Arizona 2002, *introduction*, s. 55-70 for en drøftning av de kirkerettslige problemene Ficino fikk på grunn av *De vita*.

⁹⁵ Ibid. s. 362-69 (kapittel XXII).

⁹⁶ Ibid. kapittel XXI.

magiske system i den første delen, sin astrologiske teori i den andre, og sin praktiske, astrologiske magi i den tredje, vender tilbake til astrologisk teori i den fjerde delen av boken. Likevel kan den fjerde delen av boken sies å ha klare praktiske sider ettersom den er full av råd og vink om hvordan man bør ordne sitt liv i forhold til astrologiske premisser.

I det XXV. kapittel av *De vita III* befatter Ficino seg for det meste med hvordan man aktivt bør ta hensyn til astrologiske premisser i alle aspekter av sitt liv, fra hvordan man kler seg til hvilke hensyn man bør ta når man har samleie, samt en eiendommelig drøfting av menneskers to skytsdaemoner; en man har med seg fra fødselen av og en som er knyttet til ens virke. Men han advarer også mot å overdrive fokuset på astrologi i dagliglivet, da en slik overdrivelse i verste fall kan føre til at man glemmer sine religiøse plikter i jakten på et perfekt jordisk liv.⁹⁷

Kapittel XXVI heter: ”hvordan man, ved å utsette de lavere ting for de høyere, kan bringe ned det høyere og kosmiske gaver, spesielt gjennom kosmiske materialer”⁹⁸ – altså selve teorien om hvordan Ficinøs naturlige magi skulle fungere. Hovedteorien er allerede gitt, men i kapittel XXVI går Ficino nærmere inn på det som gjør at man kan nyttiggjøre seg den planetære strålingen som man har tiltrukket seg. I dette kapittelet finner vi også Ficinøs definisjon av en magiker⁹⁹ som en som ”... til riktig tid bringer det himmelske inn i det jordiske ved hjelp av bestemte teknikker/forlokkelser ...”¹⁰⁰ og en som ”... utsetter jordiske ting for himmelske og lavere ting for høyere ...”¹⁰¹.

Alt i alt kan den fjerde delen av *De vita III* kanskje sees som en oppsummering av tanker Ficino hadde som ikke passet direkte inn i resten av verket, men som heller ikke passet inn noe annet sted. Man kan dessuten se en tendens til at Ficino skjerper fokuset på kristne ting i de siste to kapitlene i boken, et eksempel på dette er den nevnte advarselen mot å overdrive i sin streben etter å leve astrologisk riktig.

⁹⁷ Ibid. s. 380-83

⁹⁸ Ibid. s. 384: ”Quomodo per inferiora superioribus exposita deducantur superiora, et per mundanas materias mundana possimum dona.”

⁹⁹ Ibid. s. 386. ”Magus”

¹⁰⁰ Ibid. s. 386 ”... certis quibusdam illecebris coelestia terrenis opportune quidem nec alter inserens ...”

¹⁰¹ Ibid. ”Subicit Magus terrena coelestibus, immo inferiora passim superioribus.”

4.3 *Apologia:*

Den lille teksten *Apologia quaedam, in qua de medicina, astrologia, vita mundi; item de Magis qui Christum statim natum salutaverunt*¹⁰² er ikke egentlig en del av *De vita*, men har ofte, ja allerede i verkets første opplag, vært trykket sammen med verket. Den tas med i denne gjennomgangen av *De vita III*, både fordi apologien står i et spesielt forhold til den siste av bøkene i *De vita* og fordi den lille teksten inneholder noen tanker om astrologi og magi som enten er uttolkninger av tanker fra *De vita* eller som antydes, men ikke kommer til uttrykk i verket. *Apologia* belyser dessuten hovedtematikken i denne oppgaven ettersom den er et forsvar for lovligheten av astrologi og magi som medisinsk praksis innenfor rammene av kristendommen som religion.

Apologia er, som tittelen antyder, et forsvar for *De vita* og teoriene i dette verket som etter Ficinos skjønn ikke strider mot den kirkelige lære, men snarere står i forbindelse med den ettersom mange *prisci theologi*, inkludert de siste av dem – de tre vise menn fra bibelen – var astrologer. Normen i *Apologia* er som i de to siste kapitlene av *De vita III* at Ficino refererer oftere til kristne autoriteter enn ellers i *De vita III*.

Det i seg selv at Ficino skrev en apologi for sitt eget verk allerede før selve *De vita* kom på trykk er svært interessant, ettersom dette viser, enten at Ficino selv visste at han var ute på tynn is i forhold til samtidens kirkelige autoriteter, eller at han allerede før boken ble trykket faktisk hadde støtt på problemer på grunn av dens innhold – da spesielt astrologien og magien.

Foruten å knytte seg selv og astrologien til tidligere autoriteter trekker Ficino i sin Apologi for *De vita III* også et skille mellom to typer magi som vi ikke har sett noe til i selve verket: For det første en som går ut på å forene seg med daemoner gjennom religiøse ritualer, for derigjennom å få forskjellige gaver av disse daemonene, denne metoden mener Ficino at ”... ble forkastet da verdensfyrsten ble kastet ut.”¹⁰³ Og for det andre en annen, naturlig magi som ikke har noe med daemoner å gjøre og som er den Ficino anbefaler å bruke i medisinske sammenhenger i *De vita III*.

¹⁰² Ibid. s. 394: “En apologi som omhandler medisin, astrologi, verdens liv og magierne som hilste barnet Kristus ved sin fødsel.”

¹⁰³ Ibid. ”Hoc autem penitus explosum est, quando princeps huius mundi eiectus est foras.”

5 Ficinos argumentasjon og forhold til autoriteter i *De vita III*

Før vi går dypere inn på forholdet mellom magien Ficino anbefaler i *De vita III* og *Apologia* og hans bruk av kristne autoriteter og bibelen i boken bør vi se nærmere på hvordan han argumenterer og forholder seg til autoriteter generelt i boken. I tillegg kan det være lurt å kaste et blikk på hvordan han forholder seg til samtidige og nærsamtidige filosofiske retninger i boken.

5.1 Ficinos og *De vita III*'s argumentasjon i seg selv:

I selve måten Ficino argumenterer på kan vi merke oss at han ofte i *De vita III* og *Apologia* benytter seg av og refererer til forskjellige grupper av autoriteter i ulike sammenhenger, og at det virker som han gjør dette med like forskjellige mål for øye.¹⁰⁴ Det er nok verd en tanke at selv om Ficino var en del av en ganske nytenkende gruppe er han på ingen måte frigjort fra sine kildetekster og autoriteter. De mest fremtredende av Ficinos autoritetsgrupper kan deles opp i følgende kategorier:

- Kristne autoriteter som Bibelen, Origenes, Albertus Magnus eller Thomas Aquinas. Disse bruker Ficino relativt ofte, tilsynelatende enten for å legitimere teoriene sine overfor kirken eller for å kritisere de formene for praksis som han selv ikke støtter.
- *Prisci theologi*, som Ficino bruker for å legitimere og begrunne bruken av antikke, opprinnelig hedenske teknikker i kristen magisk-medisinsk praksis. Her står, som alltid i Ficinos verker, Platon i en særstilling, han blir nevnt og/eller sitert totalt 21 ganger i *De vita III* alene.¹⁰⁵ Av andre mye brukte *prisci theologi* kan man nevne Zoroaster, Orfeus, Apollonius av Tyana, Pythagoras og Hermes Trismegistus som,

¹⁰⁴ En annen, for oss mindre relevant, måte å argumentere på som Ficino benytter seg mye av når han behandler naturlig magi og astrologi er assosiative korrespondanser. Disse assosiative korrespondansene går ut på at ting som tenkes å ha noe å gjøre med de forskjellige astrologiske størrelser er særlig mottakelige for strålene fra disse korresponderende himmellegemene. Dette forklares enten gjennom en reell assosiasjon, for eksempel når det gjelder vindruen, som ansees av Ficino som Solar fordi den påvirkes av solen til å bli det den er. Enn annen mulighet er korrespondanse gjennom en assosiasjon på grunn av ytre likheter, slik rav eller gull kan sies å likne solen. Nok en form for korrespondanse kommer til syne gjennom en mytologisk assosiasjon, som det at musikk brukes i påkallelsen av solens krefter fordi den greske solguden Apollon var den som skapte musikken. For gjennomgang av korrespondanser mellom himmellegemene ting i naturen eller kulturen se: Ficino og Kaske & Clark (red.), *Three books on life*, Arizona 2002, s. 264-297, 308-323, 342-49 og 354-69.

¹⁰⁵ Dette inkluderer også referanser til ordene *Platonici*, *Platonicus* og *Platonicæ*.

hver i sær, siteres flere ganger i boken. Hermes Trismegistus og Pythagoras,¹⁰⁶ danner, ved siden av å fungere som *priscus theologus*, sammen med Iamblicus, Plutarch og Lucius Apuleius sannsynligvis hele referansegrunnlaget for Ficinos forståelse av Egypt og egypterne, hvis magiske teknikker og filosofi han omtaler en del i boken. I denne sammenhengen er det viktig å merke seg at verken innholdet i Iamblichus' *De Mysteriis* eller Corpus Hermeticum har noe virkelig opphav i Egypt. Og selv om *Isis og Osiris* fra *Moralia* og *De Mysteriis* gir et bilde av Egypt sett utenfra på slutten av henholdsvis 100- og 200-tallet kan man knapt si at boken gir noen særlig innsikt i egyptisk antikk.

Prisci theologi brukes i *De vita* ellers delvis på samme måte som de kristne autoritetene for å legitimere forskjellige former for astrologisk praksis, ettersom også disse på et vis er hellige menn. Likevel er bruken av *prisci theologi* en mildere utgave av dette ettersom disse sannsynligvis ikke hadde den samme verdien innenfor kirken som det bibelske eller rene kristne autoriteter har. Rene kristne autoriteter brukes ofte sammen med *prisci theologi* for å gi dem ekstra myndighet.

- Nyplatonikere: Av nyplatoniske autoriteter vier Ficino Iamblicus, Porphyri, Proclus og Plotin mye plass og oppmerksomhet i *De vita III*. Augustin passer nok i denne sammenhengen bedre inn i kategorien kristne autoriteter, enn som nyplatoniker og refereres dessuten aldri direkte til i *De vita III*. Når det gjelder bruken av nyplatonikere i *De vita III* virker det stort sett som om Ficino bruker dem på samme måte som *Prisci theologi*, men at nyplatonikerne kun er gyldige for kristne i egenskap av å uttolke Platon, med belegg i Platons egen autoritet.
- Arabiske og persiske autoriteter. På Ficinos tid, og spesielt i hans nære fortid var det liten tvil om at araberne og perserne var de virkelige storhetene innenfor astrologien. I hvilken grad dette var akseptabelt fra kirkelig hold varierte tilsynelatende noe. I Ficinos tilfelle virker det i det minste som om enkelte av disse er akseptable å bruke som kilder, her er Albumasar og Al-Kindi fremtredende eksempler, mens andre, muligens mindre akseptable arabiske kilder, simpelthen refereres til som "Araberne" eller "Arabiske astrologer". Det har vært spekulert i hvorvidt disse "Araberne" er et

¹⁰⁶ Pythagoras blir også behandlet av Ficino som en *priscus theologus*, til tross for at de pythagoreiske tekstene som Ficino hadde tilgang på, i lihet med de hermetiske tekstene antakelig var fra begynnelsen av vår tidsregning.

dekknavn for den arabiske astrologi- og magiboken som i vesten var kjent som *Picatrix*, men ettersom det ennå ikke er gjort noe omfattende, sammenliknende studie av *Picatrix* og *De vita III* er dette vanskelig å si noe mer om enn det jeg allerede har gjort i forrige kapittel, uten å gjøre dette spørsmålet til hovedtema for oppgaven.

5.2 *Filosofi og retorikk:*

Idéhistorikeren Paul Oscar Kristeller påpeker i sin bok *Renaissance and its Sources* at den humanistiske bevegelsen i renessansen snarere var en retorisk bevegelse enn en filosofisk.¹⁰⁷ Med ”retorisk” og ”retorikk” menes her ikke bare argumentasjonskunst, men snarere hele den komplekse og sammensatte betydningen ordet ”retorikk” hadde fra antikken av og frem til perioden vi ser på i denne oppgaven. Dette begrepet inneholdt både forståelsen vi har av ordet i dag, men fungerte også som en felles betegnelse for alt det vi i dag legger i språkvitenskap og filologi. Det vil si at renessansehumanistene, og da spesielt de italienske, i følge Kristeller på mange måter, med moderne betegnelser kan sees på som en filologisk, snarere enn en filosofisk bevegelse. Dette treffer i og for seg Ficino nokså godt ettersom han brukte mesteparten av sitt liv på andre filosofers tekster. Kristeller peker også, i enighet med eldre renessanseforskning, på at mange humanister virker amatørmessige innenfor felter som filosofi og teologi i forhold til sine skolastiske samtidige og at de humanistene som beskjeftiget seg med filosofi stort sett var moralfilosofier.¹⁰⁸

Både dette at de store humanistene var amatører og at de overveiende var retorikere som gjenopptok, fortolket og ofte gjorde forsøk på å kristne den antikke filosofien er nok likevel generelle tendenser som slår til hos de fleste av de italienske humanistene som for eksempel Petrarch, Valla eller Bruni. Likevel kan det være lurt å gjøre et unntak fra denne regelen akkurat i Ficinøs tilfelle ettersom det ut fra hans verker fremgår at han er godt kjent med skolastisk filosofi, eller i det aller minste Thomas Aquinas som Ficino hadde stor respekt for og flere ganger refererer til både i *De vita* og andre bøker.¹⁰⁹ Ficino virker dessuten, i det minste i *Theologia Platonica*, som en tenker med god oversikt over Aristoteles filosofi. Nok et viktig skille mellom Ficino og de andre italienske humanistene er det at Ficino, som

¹⁰⁷ Kristeller, Paul Oscar, *Renaissance and its Sources*, Columbia University Press, New York 1979, s. 21-32

¹⁰⁸ Ibid. s. 27-28.

¹⁰⁹ For eksempler se: Ficino og Kaske & Clark (red.), *Three books on life*, Arizona 2002, Index auctorum et nominum priorum, s. 485. Og: Ficino med Allen & Hawkins, *Platonic Theology*, bind 6, Harvard 2006, Cumulative index of sources, s. 372-74.

greskkyndig, i langt større grad enn de andre beskjeftiger seg med greskspråklig litteratur. Normen i den italienske humanismen var at det i all hovedsak var den latinske antikken som på ny ble studert og kommentert.

I lys av dette, sammen med Ficinos utdannelse og den filosofiske og teologiske betydningen hans bøker hadde for samtiden og den hans nære ettertid, er det vanskelig å kalle Ficino en amatør. Ficino var nok heller ikke noen ren retoriker, for selv om han kanskje sto i en retorisk tradisjon, gjorde hans omfattende kunnskaper om skolastisk tenkning ham til en mann som var vanskelig å ignorere også i filosofiske kretser.

5.3 De vita III's forhold til nærsamtidige magiske tekster

Sett i forhold til annen italiensk renessansetenkning er *De vita III* en helt unik bok. Ikke fordi det er en astrologibok og heller ikke fordi den omtaler astrologi i en medisinsk sammenheng, men fordi det er den første boken i en kristen kontekst som omtaler astrologisk magi som naturvitenskap, og nærmest gjør et poeng av å understreke at den magien som omtales ikke er en form for religiøs praksis.

Fra 1300-tallet var påkallelser av engler en relativt vanlig form for magi i intellektuelle kretser, selv om dette ikke var fullstendig akseptert av kirken eller samfunnet ellers. Dette kan vi for eksempel se av *Heptameron* en annen astrologisk magibok fra 13- eller 1400-tallet som var tilskrevet den italienske magikeren Pietro de Abano. Denne omhandler englene som korresponderer med de syv planetene og skisser av ritualer for å påkalle disse og få deres veiledning ved hjelp av sirkler tegnet på gulvet, segl, bønner, velsignelser og eksorsismer. Denne boken er typisk for den astrologiske magien på Ficinos tid. Et annet typisk eksempel er *Clavicula Salomonis* som på sin side hevder å være skrevet av kong Salomo. Den tidligste utgaven av denne som er tilgjengelig i dag finnes i et gresk manuskript fra 1400-tallet, men ut fra stilen boken er skrevet i virker den noe eldre.¹¹⁰ *Clavicula Salomonis* kan på mange måter sees som erkeeksempelet på en magibok fra senmiddelalderen og er derfor tatt med som eksempel, til tross for at det er lite trolig at den var kjent for Ficinos krets ettersom det ikke

¹¹⁰ Butler, Elizabeth, *Ritual Magic*, del II, kapittel 1, "The Solomonic Cycle", s. 47-99.

finnes noen spor av tekstens omfattende kabbalistiske innhold i Pico della Mirandolas *900 teser* hvor kabbalistisk filosofi vies en god del oppmerksomhet.¹¹¹

De vita III skiller seg hovedsaklig fra *Heptameron* og *Clavicula solomonis* i og med at Ficino bygger ut magisystemet sitt med en helhetlig forståelse av naturen og stiller magien i *De vita* i forhold til denne forståelsen, videre løsriver han magien fra religionen som preger magien i de to eldre bøkene. En annen særegenhet ved Ficinøs magiske system i forhold til tidligere magiske tradisjoner er det at Ficino fraråder det å påkalle daemoner, ettersom de, i følge Ficino er uforutsigbare og kan, på toppen av det hele, være onde. Ficino råder heller sine lesere til å tiltrekke seg de rene energiene fra planetene.¹¹²

5.4 *De vita III* og samtidig humanistisk tenkning:

På grunn av verkets sjanger og tematikk går ikke *De vita* nødvendigvis automatisk inn i en humanistisk kontekst, ettersom normen for humanistiske tenkere stort sett er å arbeide med etikk og moralfilosofi. Med tanke på humanismens andre hovedprosjekt som var studier av antikke latinske, og til en mindre grad greske tekster, kan *De vita* som helhet likevel ses på som et humanistisk verk, idet verket oppsummerer mye av den medisinske kunnskapen Ficino hadde kommet over i sine studier og arbeider med greske og latinske tekster, spesielt Plotins *Enneader*. Disse tekstene blir også aktualisert i *De vita III* idet Ficino supplerer dem med sine egne, samtidige medisinkunnskaper.

Når det gjelder *De vita III* spesielt utvides det humanistiske prosjektet til også å reformere og reaktualisere en Platons og Plotins metafysikk og kosmologi i en kristen kontekst. Dette er ikke å forstå slik at Ficino gjør noen klare forsøk på å involvere eller overføre et kristent idéinnhold til en nyplatonisk metafysikk. Snarere forsøker Ficino, blant annet ved å sammenlikne sine teorier med kristne autoriteter, å vise at det ikke er noen nødvendig forskjell mellom den metafysikken han legger frem og den kristne metafysikken. Å blande magien og kristendommen virker ikke interessant for Ficino. Han anser seg selv som lege og vitenskapsmann i *De vita*, ikke teolog. Likevel drøftes det moralske og teologiske spørsmål i

¹¹¹ Mirandola, Giovanni Pico della og Farmer (red.), *Syncretism in the West: Picos 900 theses (1486)*, Arizona 1998, Del 1, kapittel 28, s. 344-363 og Del 2 kapittel 11, s. 516-553.

¹¹² Ficino og Kaske & Clark (red.), *Three books on life*, Arizona 2002, s. 316-17

De vita III og *Aplologia*, i og med at Ficino her går gjennom både hva som er tillatt og ikke, og hva som er mulig og ikke, av magisk praksis i lys av kristen moralfilosofi og metafysikk.

5.5 Forhold til skolastisk og monastisk argumentasjon og tenkning:

I forholdet mellom italiensk humanisme og skolastikk generelt er det viktig å huske at den italienske skolastikken ikke er stort eldre enn den italienske humanismen. Dette skiller seg fra resten av Europa hvor skolastikken dukker opp langt tidligere enn humanistiske retninger og har å gjøre med at den tidlige skolastikken sto svakt i Italia og dermed kom senere på banen her enn i andre land.

Selv om Thomas Aquinas opprinnelig var fra Napoli og tilbrakte deler av sitt voksne liv i Italia slo også den kristne skolastikken, her forstått som thomismen, først ordentlig an i Italia mot slutten av 1200-tallet. Humanismen på den annen side oppstod som bevegelse i Italia allerede med Petrarch tidlig på 1300-tallet. Dermed blir hele tanken om humanismen som en senere retning enn skolastikken litt gal når vi snakker om Italia. Det er verd å huske at det nettopp er thomistisk tenkning det som regel er snakk om når det tales om italiensk skolastikk i renessansen, mens den italienske humanismen på sin side synes mer sammensatt.

Når det gjelder Ficinos eget forhold til skolastikken som retning kommer det tydelig frem at han er godt kjent med skolastisk og thomistisk filosofi. Han kan derimot ikke sies å ha en spesielt skolastisk form idet han ikke skriver skolastisk i form av *summa* eller *quaestiones*, og lange logiske argumentasjonsrekker, men snarere argumenterer ved å underbygge sine teorier med autoriteter av forskjellige slag og i stor grad aksepterer sine kilder uten å gjennomgå dem kritisk bortsett fra når han har andre kilder som peker i andre retninger.

I monastisk filosofi og teologi er denne måten å argumentere på mer utbredt. I denne tradisjonen er det spesielt Bibelen og kirkefedrene som brukes som autoriteter for å underbygge forskjellige teorier, men en generell respekt for antikkens greske filosofer og romerske retorikere kan også spores i monastisk teologi og tenkning.¹¹³ Denne respekten er heller ikke, som i skolastisk tenkning begrenset til Aristotelisk filosofi, men snarere preget av hvilke tekster den enkelte forfatter hadde tilgang på. Et annet trekk ved Ficinos måte å skrive

¹¹³ Leclercq, Jean, *The love of Learning and the Desire for God*, New York 2007 s. 199-202

på som knytter ham nærmere monastisk enn skolastisk tradisjon er hans poetiske språk. Å skrive poetisk er ikke noe ideal i skolastisk tenkning, hvor fokuset ligger på å gjøre meningen i teksten klar for leseren, men i monastisk litteratur var normen å gi teksten et mer hengivent og poetisk språk når man skrev om hellige ting.

Selvfølgelig er humanisten Ficino langt fra noen typisk monastisk tenker, men det er mulig å se visse likheter mellom Ficinøs måte å argumentere på og monastiske former for argumentasjon. Den mest slående av disse likhetene er i *De vita III* hans bruk av autoriteter for å begrunne sine påstander. I første rekke dreier det seg om hellenistisk og Platonsk filosofi som Ficino til tider bruker nesten på samme måte som monastiske filosofer bruker kirkefedrene. I og med tanken om *prisca theologia* får da også en del hellenistiske tenkere en ganske tilsvarende rolle for Ficino, som kirkefedrene hadde for de monastiske tenkerne. Likevel viser det at han ofte bruker kristne autoriteter for å bygge opp under Platonikerne og *prisci theologi*, så vel som sine egne teorier, at bibelske og kristne kilder nok hadde en enda høyere stjerne enn hans andre kildetekster. Også Ficinøs forsiktighet i omgangen med sine kristne autoriteter og hans ofte svært nøyaktige gjengivelse av slike kildetekster vitner om den varsomheten og enkelheten som St. Bernard oppfordrer til i behandlingen av mystisk og hellig tekst,¹¹⁴ selv om vi hos Ficino også finner eksempler på mer kompliserte uttolkninger av bibelsk og teologisk tekst.

¹¹⁴ Se, *Ibid* s. 200.

6 Forhold til og bruk av Albertus Magnus og Thomas Aquinas i *De vita III*

Generelt har vi så langt sagt at når Ficino benytter seg av kristne autoriteter er dette for å vise at hans teorier støttes av disse, og følgelig ikke strider imot den kristne tro. På den annen side hender det at han bruker kristne autoriteter omvendt; for å vise at noe faktisk strider mot kirkens lære. I det følgende vil vi gå nærmere inn på noen konkrete eksempler for å påvise hvordan Ficino gjør dette med de to kristne skolastiske tenkerne Albertus Magnus og Thomas Aquinas og vise noen av retoriske virkemidlene Ficino bruker. Videre kan vi, i lys av måten han bruker Thomas Aquinas og Albertus Magnus og ut fra de tekstutsnittene hvor Ficino gjør bruk av dem, se hvilke ting som synes viktige for ham å plassere henholdsvis innenfor eller utenfor kristen tradisjon.

I *De vita III* refereres det til Thomas Aquinas ved fire anledninger, i sammenheng med dette siteres boken *Summa contra gentiles* tre ganger og boken *De fato* to ganger, i tillegg til dette siterer Ficino ved en anledning Aquinas brev *De occultis naturae operibus*. Aquinas omtales kun en gang uten at dette følges opp med et sitat.¹¹⁵

Albertus Magnus refereres til tre ganger og hans verk *Liber dictus Speculum astronomicum Alberti Magni de libris licitis et illicitis* eller, for enkelhets skyld bare *Speculum*, siteres to ganger i sammenheng med referansene, kun den siste referansen til Albertus står alene – uten noe sitat.¹¹⁶ Alle referansene til og sitatene av både Thomas Aquinas og Albertus Magnus som forekommer i *De vita III* er tatt med i denne analysen, ingen av de to siteres eller refereres til i *Apologia*.

Referansene og sitatene til Thomas Aquinas og Albertus Magnus er ordnet etter person, selv om det også kunne være fordeler ved å ordne dem kronologisk etter plassering i *De vita III*, ettersom de to ved en anledning refereres til rett etter hverandre i *De vita III*, med hver sine argumenter vedrørende bruk av talismaner og figurer i magi og daemonenes forhold til denne praksisen. Grunnen til å ordne referansene og sitatene etter person og ikke etter plassering i

¹¹⁵ *De Vita* 3.26.109.

¹¹⁶ *De Vita* 3.25.12.

teksten er, foruten at det ser ryddigere ut, at det på den måten kommer tydeligere frem hvordan Ficino bruker og forholder seg til hver enkelt av disse personene.

I sammenheng med denne analysen er det viktig å vektlegge at det vi her ser på er Ficinøs bruk av kirkelige autoriteter og at det dermed er hans forståelse av disse som presenteres, ikke de kirkelige autoritetene i seg selv. Det er videre verd å merke seg at Ficinøs bruk av de kirkelige autoritetene i *De vita III* er langt fra upartisk ettersom en av hans viktigste agendaer med boken synes å være nettopp å fremlegge en naturlig magi som etter hans egen mening ikke står i strid med den kristne tro. I dette prosjektet er det naturlig nok viktig å kunne bruke det man har av støtte fra de store kristne tenkerne.

I denne oppgaven har jeg i stedet for å trekke frem alle de kirkelige autoritetspersonene som Ficino gjør bruk av i *De vita III* valgt å konsentrere meg om Ficinøs bruk av skolastikerne Thomas Aquinas og Albertus Magnus ettersom disse to var normgivende for teologien i Ficinøs samtid, og ettersom Ficino siterer og omtaler dem begge langt mer enn andre teologer i boken. Man kunne også trekke inn andre store kirkehistoriske navn som for eksempel Origenes eller Augustin som også nevnes i *De vita III*, men Thomas Aquinas og Albertus Magnus ligger nærmere Ficino i tid og virker dessuten som de mest aktuelle i og med at disse brukes både oftere og tydeligere i boken, mens referanser og sitater av andre kirkelige storheter er spredte, korte og sjeldne. Nå virker kanskje ikke henholdsvis fire og to sitater så mye heller, men med tanke på selve bokens omfang; ca. 70 sider i en moderne bok og at referansene og omtalene av Albertus og Thomas fyller ca. tre av disse sidene utgjør disse likevel en betydelig del.

Det er i sammenheng med Ficinøs bruk av og forhold til Albertus Magnus og Thomas Aquinas viktig å huske at han selv ikke visste at det fantes noen pseudo-Thomas Aquinas eller noen pseudo-Albertus Magnus, eller i det minste, om han visste det, ikke ser ut til å ta hensyn til det i *De vita*. Snarere behandlet han alle tekstene tilskrevet de to skolastikerne som autentiske tekster.

6.1 Thomas Aquinas

Det er liten tvil om at den store skolastikeren Thomas Aquinas sto i fremste rekke av kristne autoriteter på slutten av 1400-tallet, ikke bare for Marsilio Ficino, men også generelt. Aquinas

hadde gjeninnført Aristoteles i det kristne Europa og dermed revolusjonert kristen tenkning og vestlig naturvitenskap.

Derfor sier det seg nesten selv at Thomas Aquinas posisjon som normgivende filosof og teolog i samtiden gjorde ham til en svært mektig alliert å ha med seg i kampen for den naturlige magien. Aquinas hadde dessuten, ved å gjenreise Aristoteles filosofi, på mange måter også revolusjonert naturvitenskapen. I sammenheng med dette er det viktig å merke seg at Ficino i *De vita III* verken ser seg selv primært som filosof eller teolog, men som medisiner og naturvitenskapsmann.

*De vita III, Kap. VIII 66-82*¹¹⁷

“Men hvis jeg nå skulle si at himmelske ting gir noe utover fysisk helse til ens intelligens, evner og skjebne ville jeg ikke være i uenighet med Thomas Aquinas som i sin tredje bok av *Contra gentiles* viser at noe blir innprentet i våre legemer av de himmelske legemene og at vi gjennom disses gaver er disponert for ofte å velge det bedre, selv om vi ikke kjenner grunnen eller utfallet. Han kaller til og med slike mennesker “begunstiget av skjebnen” i dette henseendet, og, med støtte fra Aristoteles “begunstiget fra fødselen.” Han legger også til at enkelte, gjennom himmelske krefter blir heldige i utførelsen av visse kunster, for å bruke hans ord, slik en soldat er heldig når det gjelder å seire, en bonde når det gjelder å plante eller en lege når det gjelder å helbrede. For han sier at akkurat som enkelte urter og stener har bestemte vidunderlige krefter fra himlene utover sine elementære naturer, slik har også enkelte menn [vidunderlige krefter] i kunstene.¹¹⁸ Det ville glede meg om de himmelske på en eller annen måte, slik som medisiner, indre eller ytre, kunne medvirke til god helse – forutsatt at vi i vår søken etter vår

¹¹⁷ Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 280. “Iam vero si quid coelista praeter corpoream valetudinem conferre ad ingenium, artem, fortunam dicerem, ab Aquinate Thomma nostro non dissiderem, qui in libro *Contra gentiles* tertio probat a corporibus coelestibus imprimi nonnihil in corpore nostro, cuius munere disponamur ad eligendum saepe quod melius est, etiam si rationem finemque nesciamus. Qua quidem in re bene fortunatos appellat atque consentiente Aristotele bene natos. Addit etiam virtute coelesti fieri nonnullos in quibusdam artium effectibus efficaces (ut eius verbis utar), sicut miles in vincendo, agricola in plantando, medicus in sanando felices. Ait enim sicut herbae lapidesque mirabiles quasdam ultra naturam elementalem vires coelitus habent, sic homines quoque in artibus nonnullos habere. Mihi vero satis fuerit factum, si coelestia quomodocunque, quasi per medicinas sive interiores sive exteriores, ad prosperam conferant valetudinem, dummodo interea salutem corporis perquirentes iacturam nullam salutis animae faciamus. Nihil omnino tentemus a sancta religione prohibitum. Praeterea in opere quovis conficiendo fructum operis ab eo speremus atque petamus imprimis, qui et coelestia et quae continentur coelo fecit et virtute donavit movetque semper atque conservat.”

¹¹⁸ Sluttnote i Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 438. Aquinas, *Summa contra gentiles* 3.92 siterer (ps-) Aristoteles, *Magna moralia* 2.8-9

kroppens helse ikke kaster overbord vår sjels frelse [ordspill over begrepet ”salus” som betyr både helse og frelse]. La oss for all del ikke noen gang forsøke noe som er forbudt av vår religion. Videre, la oss i utførelsen av ethvert arbeid håpe på og søke etter fruktene av det viktigste arbeidet fra Ham som skapte både de himmelske og de ting som finnes i himlene, som ga dem sin kraft, og som alltid beveger og bevarer dem.”

Dette tekststykket innledes med en forsikring om at Ficinos lære om hvordan mennesker påvirkes av stjernene ikke er i strid med Thomas Aquinas. Videre diskuterer han hvorvidt det er lov å bruke denne kraften fra stjernene, som begunstiger enkelte mennesker på en aktiv måte for å tilegne seg eller bevare en god helse. Ficino understreker at dette for all del ikke må gjøres dersom det skulle stille vår evige frelse i fare, før han peker på det at det er Gud som har skapt hele dynamikken i universet og at man i alt sitt virke bør søke fruktene av hans arbeid.

Ficino forsøker altså først å vise hvordan Thomas Aquinas støtter hans hovedtese om at menneskene mottar krefter fra stjernene, og dermed også idégrunnlaget for all magien som anbefales i *De vita III*. I første omgang gjelder ikke det at stjernene kan virke inn på menneskers helse eller sinn: Ficino, som allerede tar dette for gitt, mener her å lese at enkelte mennesker står under stjernenes gunst i en slik grad at stjernene gir dem en vedvarende velsignelse som utover å påvirke personens fysiske eller mentale væren også kan gi personen hell og lykke i situasjoner vedkommende selv ikke styrer. Dessuten skal stjernene hjelpe personen å ta valg utover det å gi ham et godt hode; stjernene skal altså, ifølge Ficino, gi personen en slags intuitiv dømmekraft, som får ham til å velge rett, om ikke annet innenfor sitt eget virke. På samme måte bare virker det som om Ficino tar for gitt at Aquinas mener det samme som ham om den iboende astrologiske kraften i steiner og planter, og dermed nøyer seg med å si at dette også gjelder mennesker.

Det kan også ut fra *Summa contra gentiles* 3.92 virke som om Thomas Aquinas har et ganske likt syn på himmellegemene som det Ficino presenterer i *De vita III*; at menneskets legeme er underordnet himmellegemene som i sin tur er underordnet englene og Gud og at mennesker

dermed på forskjellige måter kan påvirkes uten å vite det av både Gud selv, englene og himmellegemene.¹¹⁹

Den siste delen av teksten over er svært interessant. Her virker det som om Ficino avslører motivet med å sitere, ikke bare Thomas Aquinas, men også spesifikt boken *Summa contra gentiles* som, i hvert fall inntil nylig, ble forstått som et verk som tar for seg feilene til hedninger og kjettere, og hvordan man kan argumentere for å få dem til å omvende seg. Med Thomas Aquinas egne utsagn i akkurat dette verket som bakteppe gjør Ficino en liten retorisk genistrek: han tviler og snakker om at det er vel og bra å ta vare på kroppen, men ikke om dette skjer på bekostning av sjelens frelse, før han endelig sier at det tryggeste nok er å: "... i utførelsen av ethvert arbeid håpe på og søke etter fruktene av det viktigste arbeidet fra Ham som skapte både de himmelske og de ting som finnes i himlene, som ga dem sin kraft, og som alltid beveger og bevarer dem."

Dermed har Ficino i en hånd vending, med bekymring drøftet lovligheten av å benytte seg av kreftene og strålene fra himmellegemene medisinsk, trukket Aquinas inn i problemstillingen som en alliert og vist at det er Gud selv som, i sin allvitende nåde, har forordnet kosmos på en slik måte at Gud selv og englene kan hjelpe menneskene gjennom kraften og strålene fra stjernehimmlen.

Når det gjelder Ficinors retorikk, ikke bare i sin omgang med Thomas Aquinas, men også i *De vita III* generelt kan vi merke oss bruken av ordet "himmelsk" eller "coelestis" både om himmellegemene og åndene fra dem. Dette kan, tanken om den naturlige magien til tross, være for å knytte disse nærmere opp til Gud og englene ettersom dette ordet i regelen brukes om Guds himmel.

Det kan utover dette være nyttig å trekke frem at Ficino ikke egentlig tar seg noen større friheter i sin Aquinastolkning, men tvert imot gjengir innholdet i *Summa contra gentiles* 3.92 ganske trofast. Vel så interessant er det å merke seg at Aquinas faktisk drøfter hvordan enkelte mennesker er heldigere enn andre fordi de har hjelp fra "høyere formål" i denne teksten.

¹¹⁹ Aquinas, Thomas, *Summa contra gentiles* 3.92.2.

*De vita III, kap. XVIII 141-155*¹²⁰

”Thomas Aquinas, vår leder i teologien, frykter denne praksisen mer og gir talismaner en mindre betydning. For han tenker at ikke mer kraft gis fra himmelen enn nok til å frembringe de resultatene gjennom figurer som himlene vanligvis frembringer gjennom urter og andre naturlige ting – og videre at den [talismanen] harmoniserer med himlene ikke så mye på grunn av at en gitt figur finnes i materialet som fordi det er laget av et gitt materiale og allerede er satt i en sånn eller slik type av tilvirkede ting. Dette sier han i den tredje boken av *Summa Contra Gentiles* hvor han gjør narr av det å legge tegn og bokstaver til figurer, men ikke så mye av figurer i seg selv, med mindre de er lagt til for å være tegn til daemoner.¹²¹ Han sier også i sin bok *De fato* at konstellasjonene gir ordenen av eksistens og varighet, ikke bare til naturlige ting, men også til menneskeskapte og at det er grunnen til at talismaner blir laget under bestemte konstellasjoner. Men dersom noe fantastisk skjer rundt dem [talismanene] utover de vanlige naturlige virkningene fornekter han det som daemoners virken for å forføre mennesker. Dette er klart i boken *Contra gentiles*,¹²² men spesielt klart i hans brev *De occultis natura operibus*, hvor han synes å verdsette selv talismanene i seg selv lavt, hvordan de enn er laget,¹²³ og så langt han krever det gir jeg dem ingen anerkjennelse i det hele tatt.”

I denne teksten ser vi, for det første, at Ficino innleder med å kalle Thomas Aquinas ”vår leder i teologien” hvorpå han går rett til sakens kjerne; hva sier Aquinas egentlig om bruken av talismaner? For å svare på dette peker Ficino i første omgang på Aquinas kritikk av figurer som unødvendige i og med at det samme resultatet som oppnås gjennom talismanene allerede

¹²⁰ Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 340- 43. “Thomas Aquinas, dux in theologia noster, magis ista formidat et minus tribut imaginibus. Tantum namque virtutis duntaxant per figures coelitus putat acquirere, quantum conducat ad illos effectus, quos solet communiter coelum per herbas resque alias naturales efficere. Nom tam quia figura talis sit in ea materia, quam quoniam compositum tale iam positum est in certa quandam artificii specie, qualis cum coelo consentiat. Haec ait in libro *Contra gentiles* tertio, ubi characteres et litteras figuris additas ridet, figuras vero non adeo, nisi pro signis quibusdam ad daemones adiungantur. In libro etiam *De fato* ait constellationes dare ordinem essendi atque perdurandi non solum rebus naturalibus, sed etiam artificiosis; ideo imagines sub certis constellationibus fabricari. At si quid mirabile per eas ultra consuetos naturalium effectus nobis eveniat, in daemonas reicit hominum seductores. Quod in libro *Contra gentiles* perspicue patet, maxime vero in libello *De occultis naturae operibus*, ubi videtur ipsas etiam imagines parvipendere quocunque factas, quas et ego quaetus ipse iusserit nihilpendam.”

¹²¹ Sluttnote i Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 450: Aquinas, Thomas, *Summa contra gentiles* 3.104-7.

¹²² Sluttnote i Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 450: SCG 104 section 6.

¹²³ Sluttnote i Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 450: Aquinas, Thomas og Joseph McAllister (red.), *De occultis operibus naturae*, Catholic University of America Philosophical Studies, 42. Washington, D. C., 1939, s. 507.

kan nås gjennom materialet de er gravert i eller tegnet på. Videre ser vi at Ficino her viser hvordan Aquinas ikke først og fremst er ute etter å kritisere figurene, men tegnene og bokstavene man brukte på dem og daemonmagien generelt. Heretter går Ficino videre og viser at disse standpunktene også bekreftes i *De fato* og *De occultis natura operibus*. Endelig sier Ficino at han er villig til å fullstendig underordne seg Thomas Aquinas når det gjelder bruken av talismaner i astrologien.

Ficino viser altså i teksten over, ved siden av sin egen sympatiske innstilling til skolastikeren at Thomas Aquinas generelle holdninger vedrørende himmellegemenes kraft og bruken av talismaner og figurer er:

- 1) At himmellegemene gir av sine krefter både til naturlige og menneskeskapte ting.
- 2) At resultatene av magiske talismaner og medisiner er naturlig, ikke overnaturlig, med mindre disse resultatene har med daemonene å gjøre.
- 3) At det å skrive tegn på figurene er unødvendig eller til og med galt dersom disse tegnene er skrevet til daemoner.
- 4) At alle overnaturlige resultater ved bruk av talismaner kommer fra daemoner som er ute etter å forføre mennesker.

Her er spesielt punkt 2 viktig i og med at Ficino ikke ser på det han skriver om i *De vita III* som overnaturlig, men som naturlige prosesser som mennesket kan nyttiggjøre seg på forskjellige måter, derav begrepet "Naturlig magi" som senere har vært brukt for å beskrive Ficanos magi. Det at Ficino ser sin magi som naturlig kommer også til uttrykk i forbindelse med Ficanos manglende bruk av ordet magi i boken: Han bruker ordet "Magi" syv ganger og ordet "Magus" fem ganger i boken, men da kun for å omtale andre, som regel historiske, personer eller grupper og deres praksis. Som regel virker det som om det er de persiske magierne han omtaler ordene selv om Kaske og Clark som har oversatt boken til engelsk av og til ser ut til å ta seg noen friheter og bruke ordet "Magician" i stedet for "Magi" når Ficino refererer til det persiske presteskapet.¹²⁴ En mulig, tanke her kunne være at Ficino slett forsøker å knytte sin egen naturlige magi nærmere opp til Zoroaster og magierne, for når han bruker ordet i betydningen "magiker" i *De vita III* er dette i regelen som en referanse til personer fra antikken. Unntaket er det siste kapittelet i *De vita III* der Ficino forklarer

¹²⁴ For eksempel se Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, 3.13.19 s. 307: "...the magicians who were disciples of Zoroaster...".

”magusen”, hva han gjør og hvem han er. Ficinos tanker om magierne og magien blir utbrodert i hans uttolkning av og referanser til de tre vise menn som vi kommer tilbake til i gjennomgangen av Ficinos bibelbruk i *Apologia*.

Med henblikk på Thomas Aquinas rolle generelt i dette tekststykket bør vi merke oss at Ficino allerede fra starten av, idet han kaller Aquinas ”vår leder i teologien” har gitt klar beskjed om hvilken posisjon hans lesere burde innta i forhold til denne og sitatene fra verkene hans. Som ”vår leder i teologien” blir Aquinas her normgivende innenfor all teologi, både med henblikk på metafysikken og når det gjelder hva som er lovlig ut fra en kristen etikk. Med andre ord gjøres Aquinas til en viktig og troverdig kilde både når det gjelder hvilke teknikker som virker og når det gjelder hva som er tillatt og ikke av magisk praksis.

*De vita III, kap. XXV, 46-50*¹²⁵

”At klær og andre håndverksprodukter mottar en spesiell kvalitet fra en stjerne bekrefter Thomas Aquinas i sin bok *De fato*,¹²⁶ derfor vil også du bekrefte dette. Men at infiserte klær også infiserer den som bærer dem, det bevitner selv skabben og spedalskheten. Derfor; hvis du bryr deg om folkets liv (slik jeg tror at du gjør), vil du godta disse tingene og med din tillatelse vil de bli utøvet.

I dette korte tekststykket viser Ficino at han har støtte av Thomas Aquinas også i sitt syn på hvordan klær og andre håndverksartikler mottar kraft fra stjernene på samme måte som smitte kan spre seg gjennom klær. Dette følger han opp med en kort polemikk hvorpå han, med en bekymret undertone, oppfordrer til å tillate en aktiv holdning til astrologi i hverdagen med tanke på menneskenes liv og helse.

Hadde Ficino vært en moderne forfatter, måtte vi her ha påpekt at *De fato* ikke lengre regnes som en autentisk Thomas Aquinas-tekst, men ettersom det er Ficinos og hans samtids syn på Thomas Aquinas som er i søkelyset er ikke dette noe egentlig poeng; Ficino tror at han siterer Thomas; på samme måte tror sannsynligvis også Ficinos samtidige lesere

¹²⁵ Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 382: ”Vestes quidem et cetera artis opera certam a sidere qualitatem accipiere, Thomas Aquinas in libro *De fato* confirmant. Tu igitur affirmabis. Infectas vero vestes utentem inficere etinam, tentis est scabies atque lepra. Denique si populi vitae consulis (ut opinor), ista permittes; atque ego permissione tua consulam observanda.”

¹²⁶ *De Fato* er senere tilskrevet pseudo- Thomas Aquinas

at *De fato* er en autentisk Thomas Aquinas-tekst. I vår sammenheng dette avgjørende med henblikk på Ficinos og samtidens holdning til boken.

Det Ficino her argumenterer for, er å ta astrologiske hensyn i valg av klær for på den måten å tiltrekke seg kraften fra positive himmellegemer. Denne tanken går egentlig nokså greit inn i Ficinos tanke om at materialer; for det første har en astrologisk legning i seg selv, og for det andre får styrket eller svekket denne legningen avhengig av tidspunktet og forhåndsreglene som tas i prosessen med å bearbeide materialene – dette gjelder både når man lager medisiner og talismaner. Denne tanken har sammenheng blant annet med en astrologisk regel om at planetene styrer over hver sine dager og timer som blant annet kommer til uttrykk i to av *De vita III*'s mulige kildetekster; *Picatrix*¹²⁷ og *Heptameron*¹²⁸ som er tilskrevet Pietro de Abano; at Ficino kjenner til Abanos forfatterskap ser vi av at han bruker flere av Abanos andre bøker som referanser i *De vita*, men som saken er med *Picatrix* refererer han aldri direkte til *Heptameron*.

Ved siden av å argumentere for å ordne sine klesdrakter astrologisk benytter Ficino kanskje her anledningen til å gjøre narr av sine samtidige thomister for deres dyrkelse av Aquinas ved å si rett ut at det holder for disse at Thomas Aquinas har sagt noe for at de skal tro det. Denne harseleringen gir også et lite blikk på Ficinos eget syn på astrologi i hverdagen, ettersom han regner det at klær tar opp i seg stråler fra de syv planetene alt etter når de er laget og hvilken farge de har, som like selvfølgelig som at skabb og spedalskhet smitter gjennom klær.

*De vita III, kap. XXVI, 109-113*¹²⁹

”Men jeg tror, i for det første, og i samsvar med meningen til den velsignede Thomas [Aquinas] at dersom de laget snakkende statuer i det hele tatt, så var det ikke alene innflytelsen fra stjernene som formet ordene i dem, men daemoner. For det andre; hvis det skjedde at disse daemonene gikk inn i denne typen statuer, tror

¹²⁷ Pingree, David (red.), *Picatrix: The Latin Version of the Ghayat Al-Hakim*, The Warburg institute, London 1986.

¹²⁸ Abano, Peter, *Heptameron or Magical Elements*, trykket i Agrippa, Henry Cornelius, *The Fourth book of occult Philosophy*, Kessinger Publishing Company, Montana USA, s. 73-107.

¹²⁹ Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 390: “Ego autem primo ex beati Thomae sentential puto, si modo statuas loquentes effecerint, non simplicem ipsum stellarum influxum ibi formavisse verba, sed daemonas. Deinde si forte contigerit eos in eiusmodi statuas ingredi, non arbitror hos ibi per coelestem influxum fuisse devinctos, sed sponte potius suis cultoribus obsecutos, denique decepturos.”

jeg at de ikke ble bundet der av himmelsk innflytelse, men snarere at de [daemonene] med vilje føyet sine tilbedere med intensjon om å bedra dem til slutt.”

Dette stykket refererer til en antikk praksis hvor man påkalte en ånd eller Gud i en statue eller et gudebilde, hvorpå enkelte mente at statuen snakket til sine tilbedere. Ficino bruker også deler av teksten både før og etter stykket over på å gjennomgå noen av sine antikke kilders syn på denne praksisen og det kosmologiske grunnlaget for den, det vil spesielt si hva Pophyri, Hermes og Plotin skriver om disse emnene.

Her får vi et innblikk i hva det kan være Ficino forsøker å styre unna i sin behandling billedmagi og talismaner. Det han frykter er en form for kjetteri som kalles idolatri – tilbedelse av gudebilder og statuer. Om dette er relevant i forhold til bruken av astrologiske talismaner er det naturlig å tenke at man befinner seg enda nærmere grensene for den katolske kirkens godvilje når man tar skrittet fra talismaner til statuer – for ikke å snakke om magiske talende statuer.

I dette tekststykket stiller Ficino seg ganske enkelt, nok en gang, på Thomas Aquinas side, denne gangen, i synet på snakkende statuer. Han tar ikke stilling til om man faktisk var i stand til å lage slike i antikken, men understreker at det i så fall ikke alene var kraften fra stjernene som fikk statuene til å tale, men også demoner som man ved hjelp av magi eller tilbedelse bandt i statuene.

Ettersom dette tekststykket er fra siste kapittel i boken har Ficino allerede tatt avstand fra all praksis som har med daemonene å gjøre og vist verden at han selv nøyer seg med å påkalle kraften fra stjernene.

I og med at Ficino avslutter kapittel XXV i boken med et ”farvel”¹³⁰ stående for seg selv er det mulig å tenke seg at hele kapittel XXVI, som er bokens siste kapittel kan være skrevet som et tillegg hvor Ficino prøver å beskytte seg mot eventuelle angrep fra kirkelig hold ved å understreke avstanden mellom det han omtaler i sin bok og idoldyrkelsen i antikken. Dette standpunktet styrkes noe av hans frykt for forfølgelse fra kirkelig hold slik hans yngre venn

¹³⁰ Ibid. s. 382, Kapittel XXV, linje 53, “Vale.”

Giovanni Pico della Mirandola hadde opplevd noen år tidligere etter utgivelsen av sine *900 teser* dette kan vi se ut fra Ficinos tidligere nevnte brev til sin advokat i perioden, samt det at han skrev to apologier til *De vita* allerede før verket ble trykket.

6.2 *Albertus Magnus*

Selv om han ikke på noen måte nøt, eller for den saks skyld nyter, den samme status som sin venn og elev Thomas Aquinas er også Albertus Magnus en viktig middelaldersteolog. Dessuten fantes det for Ficino en stor fordel ved Albertus Magnus som ikke gjaldt Thomas Aquinas. For ved siden av, som Thomas, å være en normgivende teolog og en forkjemper for et harmonisk forhold mellom vitenskap og teologi, hadde Albertus Magnus skrevet en bok om astrologi; *Liber dictus Speculum astronomicum Alberti Magni de libris licitis et illicitis*. Dette kan ha gjort Albertus Magnus til en normgivende tenker også når det gjaldt hva som var tillatt og ikke av astrologisk praksis på Ficinos tid. Altså en tenker man ikke ville være i strid med og som Aquinas, en storhet man gjerne ville knytte sine egne meninger til for å styrke deres metafysiske gyldighet så vel som teologiske lovlighet innenfor den kristne tro.

Selve måten Ficino bruker Albertus Magnus på er egentlig ikke så forskjellig fra hvordan han bruker Thomas Aquinas. Han understreker at han er i harmoni med Albertus tanker om emnene han tar for seg og retter Albertus ord mot sine tenkte kritikere for å komme dem i forkjøpet. Som i Aquinas tilfelle brukes Albertus Magnus sannsynligvis i teksten for å understreke kritikk mot enkelte former for astrologisk-magisk praksis i tillegg til å brukes for å legitimere andre typer astrologisk magi.

*De vita III, kap. XII, 117-24*¹³¹

”I sannhet, så langt det angår valget av time når det gjelder handlinger og arbeider er dette fullstendig bekreftet av Ptolemaeus i hans utsagn i *Centiloquium*, ”han som velger det bedre, er tilsynelatende ikke forskjellig fra ham som har det fra naturens side.”¹³² I disse ordene virker det som om han bekrefter, både de

¹³¹ Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 304: “Quantum vero ad horas pro actionibus et operibus eligendas pertinet, plurimum confirmatur a Ptolemaeo ubi ait in *Centiloquio*: “Qui elegit quod melius est nihilo differe videtur ab eo qui habet hoc ex natura.” Quibus in verbis tum coelestium tum arbitrii electionisque nostrae potestatem confirmare videtur. Albertus quoque Magnus inquit in *Speculo*: “Non enim libertas arbitrii ex electione hora laudabilis coercetur, sed potiù magnarum rerum inceptationibus electionem horae contemnere est arbitrii praecipitatio, non libertas.”

¹³² Sluttnote i Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 440: Claudius Ptolemaeus, *Centiloquium*, aforisme 9.

himmelskes krefter og vår frie vilje og valgfrihet. Også Albertus Magnus sier i sin *Speculum*, ”Viljens frihet er ikke begrenset ved valget av en fortreffelig time, snarere; det å fnyse av å velge en time til å påbegynne store virksomheter er ikke frihet, men uvøren velging.”¹³³

I dette tekststykket er det valget av astrologisk gunstige tidspunkt som er temaet, mens problemet, for Ficino, er at hans lesere kan oppfatte hans syn på dette som et angrep på menneskets frie vilje og et forsvar for tanken om predestinasjon. I tillegg til dette bruker Ficino også Albertus Magnus i dette utsnittet til å tolke en av sine antikke kilder; Ptolemaeus *Centiloquium*.

Ficino påberoper seg derfor Albertus Magnus støtte for å vise at det å velge en astrologisk gunstig time ikke begrenser menneskets frie vilje og for å skille mellom predestinasjon og det å velge ut fra de forutsetninger naturen gir en – predisposisjon i motsetning predestinasjon om man vil. Argumentet til Ficino for å vise at astrologi ikke var i strid med kirkens lære om den frie viljen er altså gjennomgående at de astrologiske premisene ikke skilte seg vesentlig fra andre naturlige premisser som mennesker møter og må ta hensyn til i utøvelsen av sin frie vilje.

Ved å sitere Albertus Magnus her viser Ficino at han har solid støtte av denne teologen. Legg også merke til at både Ficinøs eget utsagn og Ptolemaeus-sitatet er vesentlig mildere enn sitatet fra Albertus Magnus *Speculum*, som på sin side er ganske polemisk og sier rett ut at det er direkte tåpelig å ikke ta hensyn til valget av et astrologisk gunstig tidspunkt når man skal foreta viktige beslutninger eller påbegynne noe.

¹³³ Sluttnote i Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 440: Albertus Magnus, *Speculum astronomiae*, kap. 15, s. 45.2-5.

*De Vita III, kap. XVIII, 127-140*¹³⁴

Også Albertus Magnus, lærer i både teologi og astrologi¹³⁵, sier i sitt *Speculum*, et verk hvor han hevder å skille hva som er tillatt fra hva som er forbudt, at talismaner som er riktig forordnet av astrologer tilegner seg krefter og virkning fra en himmelsk figur.¹³⁶ Dernest forteller han om de fantastiske virkningene som loves av Thebit Benthorad og Ptolemaeus og resten av astrologene. Han beskriver talismaner for å bringe ulykke og fremgang til noen, dette hopper jeg med vilje over. Samtidig bekrefter han at de virker, selv om også han, som en ansvarlig mann, fordømmer misbruk av kunsten og, som en ortodoks teolog, avskyr bønnene og røkelsesrøyken som enkelte ugudelige folk har tilbudt daemoner når de lager talismaner. Ikke desto mindre forkaster han ikke figurer, bokstaver og uttrykk som er trykt på talismaner med det presise mål å motta en gave fra en himmelsk figur, som Pietro d'Abano har bekreftet at kan oppnås med talismaner. Videre bekrefter Pietro også at en eller annen region ble ødelagt av talismaner som Thebit sier var laget av astrologen Phedix.¹³⁷

Som mange av de andre tekstutdragene våre omhandler dette utdraget hva som er forbudt og ikke når det gjelder bruken av talismaner for å tiltrekke seg kraft fra et av himmellegemene. I lys av Albertus Magnus *Speculum* hevder Ficino at det som er ulovlig for det første er misbruk av kunnskapen om å gjøre disse tingene. For det andre viser Ficino

¹³⁴ Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 340: "Albertus quoque Magnus, astrologiae partier atque theologia professor, ait in *Speculo*, ubi a licitis discernere se inquit illicita, imagines rite ab astrologis constitutas virtutem effectumque acquirere a figura coelesti. Atque subinde narrat mirabilis earum effectus, quales Thebit Benthorad et Ptolemaeus ceterique astrologi pollicentur. Describitque imagines ad calamitatem alicui prosperitatemque afferendam, quas consilio praetermitto. Et interea confirmat effectum eas habere posse, quanquam et ut vir bonus artis damnat abusum, et ut legitimus theologus orationes suffumigationesque detestatur, quas impii quidam ad daemones imaginibus fabricandis adhibuerunt. Neque tamen reprobate figures et litteras dictionesque imaginibus impressas ad hoc ipsum duntaxat ut donum aliquod accipiant a figura coelesti. Quod quidem posse per imagines comparari, Petrus Aponensis confirmavit. Immo et affirmavit regionem nescioquam fuisse destructam per imaginem illam, quam Thebit nerrat a Phedice astrologo fabricatam."

¹³⁵ Det latinske ordet her er "Astrologiae", dette er gjengitt på engelsk i Kaske & Clark, Arizona 2002, som "magic", men dette føles litt søkt, skulle man oversette "astrologiae" med noe annet en "astrologi" ville "astronomi" være mer nærliggende enn "magi". Dette er antakelig ganske enkelt en feil ettersom Albertus Magnus vanligvis ikke ses på som en magiker, men var en autoritet innenfor astronomi og astrologi. Forf. anm.

¹³⁶ Sluttnote i Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 449: Albertus, full title, *Liber dictus Speculum astronomicum Alberti Magni de libris licitis et illicitis*, which we have been calling *Speculum astronomiae*, chaps. 11, p. 32.103-39 = Borgnet 10: 642a-b) and 16, p. 47.1-21 = Borgnet 10: 649b-650a) All the material down to "Pietro d'Abano comes directly from Albertus.

¹³⁷ Sluttnote i Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 449: Pietro d'Abano *Conciliator*, Diff. 113, fol. 158M-N: "... ut recitar Thebit de Fedice qui imaginem construxit regionem destruentem", see Thebit, *De Imaginibus*, 14, in *Astronomical Works*, p. 182. The astrologer Phedix has not been identified.

her at Albertus ikke mener at talismanene i seg selv er problematiske, men at deres nærhet til og bruk i daemonmagien er problematisk.

I forbindelse med dette utdraget bør vi merke oss at det står umiddelbart foran, og derfor burde sees i sammenheng med, en av referansene til Thomas Aquinas som startet på linje 141 i samme kapittel. Følgelig kunne man også tatt opp disse utdragene sammen, men ettersom meningen her blant annet er å se forskjeller i bruken av Aquinas og Albertus og hvordan Ficino bruker dem hver for seg synes det gunstig å dele opp teksten.

Her har vi et eksempel på hvordan Ficino bruker en anerkjent teolog og naturvitenskaplig filosof for å understreke sin motstand mot enkelte former for astrologisk magi og nok en gang er det de magiske talismanene som rammes av kritikken. Kritikken går ikke på at talismanmagien ikke er effektiv og nyttig, Ficino bekrefter tvert imot med støtte av en rekke storheter; inkludert Albertus Magnus selv, nettopp at talismanmagien virker. Kritikken av talismanmagien er her at den kan misbrukes, før han med hjelp av Thomas Aquinas¹³⁸ og Iamblichus¹³⁹ påpeker at talismanmagien også er sårbar på grunn av sitt forhold til daemoner. Når det gjelder til daemoner, gode eller onde, er Ficino skeptisk gjennom hele *De vita III*.

Som vi kan se av utdraget er Ficino heller ikke her utelukkende negativ til talismanmagien. Til tider virker det som om han antyder at det i det minste er teoretisk mulig å bruke bilder og talismaner i astrologisk magi på en riktig og moralsk forsvarlig måte. Det kan være denne inndelingen i god og ugudelig talismanmagi som har ledet enkelte til å tro at Ficino selv praktiserte talismanmagi. Likevel synes det søkt å, på grunnlag av dette alene, å foreslå at Ficino selv var en talismanmagiker slik som for eksempel D. P. Walker gjør i sin *Spiritual and Demonic Magic: from Ficino to Campanella*¹⁴⁰.

¹³⁸ Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 340.

¹³⁹ Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 342.

¹⁴⁰ Pennsylvania state university, 2000, s. 30.

*De Vita III, kap. XXV 9-16*¹⁴¹

”Men innrømmer du ikke at folk kan velge [astrologisk] passende timer til utfylling av kontrakter, bryllup, konferanser, reiser eller lignende aktiviteter? Jeg ser at du ikke vil samtykke så lett, idet du frykter det ene eller det andre for den frie viljen. Selv om den store¹⁴² teologen Albertus vil tillate alt dette¹⁴³ og en sikker fornuft vil kanskje diktere at gjennom ”valget” vedrørende fri vilje er de himmelske ting underlagt vår klokskap, liksom plantene tjener legen. Likevel vil jeg tro deg, foreløpig, og hva du med store vanskeligheter tillater, vil jeg forkaste med like stor letthet.”

Dette tekstutsnittet ligner i innhold på det første utsnittet i boken hvor Ficino gjør bruk av Albertus Magnus, nærmere bestemt *De vita III, kap. XII, 117-24*, også her er tematikken valg av astrologisk gunstige tidspunkt for forskjellige handlinger og Ficino refererer antakelig til og med til det samme Albertus Magnus-sitatet i teksten over som han refererte til i kapittel tolv.

Vi kan merke oss at dette utsnittet, som kommer sent i boken, virker noe apologetisk, og at Ficino etter å ha argumentert for å ta hensyn til valg av astrologisk gunstige tidspunkter for forskjellige handlinger legger til at dette er en teori han sier seg villig til å forkaste så snart noen har problemer med den. Det er også mulig å tenke seg at Ficino i dette utdraget, som i Thomas-referansen i kapittel XXVI har begynt å frykte forfølgelse i forbindelse med utgivelsen av verket han skrev og derfor inntar en mer ydmyk holdning enn tidligere i verket.

¹⁴¹ Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 380: “Verum concedesne contractibus, matrimonies, colloquiis, itineribus, similibusque operas peragendis horas opportunas eligere? Non facile te his assensurum video, nescio quid arbitrio metuentem. Ego igitur, etsi theologus ille magnus Albertus ista dabit et ratio quaedam forte dictabit, per electionem ipsam ad arbitrium pertinentem coelestia ita prudentiae nostrae usui subici, quemadmodum herbae medico subministrant, tibi tamen potius impraesentia credam. Et quam tu difficile nunc ea premitis, tam facile ipse dimittam.

¹⁴² Ordspill over navnet Albertus Magnus.

¹⁴³ Sluttnote i Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 457: Albertus Magnus, *Speculum astronomiae*, chap. 15, s. 45.2-5 (= ed. Borgnet 0:648b).

6.3 Oppsummering av Ficinos bruk av Albertus Magnus og Thomas Aquinas i *De vita III*:

I forbindelse med Ficinos bruk av Aquinas og Albertus i *De vita III* kan vi merke oss at Ficino aldri stiller seg selv eller sine andre kilder opp mot Thomas Aquinas og er uenig med ham, selv ikke når Thomas selv sier ting som er stikk i strid med utsagnene til Ficinos nyplatoniske autoriteter. Snarere ser det ut som om Ficino bruker Thomas når han kan, og omtaler ham med størst mulig respekt. Dette er ikke nødvendigvis rene strategisk-retoriske trekk, det kan tvert imot godt hende at Ficino hadde en enorm genuin respekt for Thomas, som noen hundre år før Ficino hadde gjort en innsats for å gjenreise Aristoteles innenfor kristendommen; slett ikke ulik Ficinos egen innsats for å gi Platon en plass i 1400-tallets kristendom og filosofi.

Likevel er det nok rettferdig å si at Thomas Aquinas slik Ficino presenterer ham i *De vita III*, ikke på langt nær gir noe fullstendig bilde av tenkeren. Videre kan vi si at det bildet som gis i *De vita III* ofte er preget av hvilken nytte Ficino kunne ha av Thomas Aquinas i sammenheng med bokens hovedprosjekt som er å vise en naturlig magi som ikke sto i strid med kirkens lære.

Det rimeligste er kanskje å anta at Ficino, på den ene siden, helt reelt, hadde stor respekt og aktelse for Thomas Aquinas, mens han på den annen side, i forbindelse med den naturlige magien, hadde pragmatisk nytte av Aquinas teologiske og filosofiske tekster på grunn av hans posisjon i kirken.

Når det gjelder Ficinos bruk av Albertus Magnus kan det være fristende å si at han bruker ham på samme måte som, om enn som en slags svakere versjon av Thomas Aquinas. Likevel tegner det vi sa innledningsvis om ham; at han ved siden av å være teolog og naturfilosof også var astrolog og hadde skrevet en bok om emnet, et annet bilde av situasjonen. Med dette som bilde antyder Ficino, om enn svakt, at Albertus Magnus hadde vært i samme situasjon som Ficino selv, og at også han hadde måttet skille det lovlige fra det ulovlige og har dermed allerede gjort noe av det arbeidet som Ficino søker å gjøre i *De vita*. I tillegg ser vi at Ficino trenger både Thomas Aquinas og Albertus Magnus for å få den støtten han behøver i flere av sine viktigste poenger i *De vita III* ettersom Albertus Magnus kan brukes til å legitimere astrologi, ikke som spådomskunst, men som forutsetning for å velge et gunstig tidspunkt i

forskjellige sammenhenger, idet han snakker ganske polemisk om hvordan dette ikke begrenser den frie vilje.

Thomas Aquinas bidrar, på den annen side, med sine tanker om astrologiske forutsetninger fra fødselen av, som Ficino kan bruke til å legitimere sin hovedtanke om at mange tenkere er født med Saturn i en sterk posisjon og derfor ofte er plaget av melankoli. Denne tanken er for Ficino hele grunnlaget for å skrive en astrologisk del i en avhandling om å behandle melankoli hos lærde mennesker.

En annen tanke som får støtte hos Thomas er den at klærne man har på seg av forskjellige grunner tar til seg kraft fra himmellegemene alt etter hvordan og når de er laget og hvilke materialer de er laget av. I tråd med denne tanken gir Ficino råd om hvordan man bør innrede sitt hjem og finne et virke som harmoniserer med sin skytsdaemon for å tiltrekke seg best mulige astrologiske energier.

Det er tydelig, både når det gjelder Ficinøs bruk av Thomas Aquinas og Albertus Magnus at forholdet til praksis som involverer talismaner og figurer er et hovedanliggende som han må ta stilling til – dette gjelder ikke minst om man ser snakkende statuer i forlengelsen av disse temaene. I forholdet til talismaner og figurer kan vi se at Ficino ser ganske grundig på hva de to teologene har sagt angående praksisen og vurderer hvorvidt de tillater den eller ikke, og videre hva som får talismanene til å tiltrekke seg kraft fra stjernene.

Når det gjelder bruken av de to helt konkret, spesielt med henblikk på når og hvordan Ficino bruker dem, går det tydelig frem at Aquinas allerede for Ficino har en sterkere posisjon enn Albertus Magnus og derfor brukes noe mer enn ham. I forhold til Ficinøs bruk av Thomas Aquinas kan vi også merke oss at Ficino i to av Aquinas-tekstutdragene stiller seg på Aquinas side mot visse typer magisk praksis; han stiller seg skeptisk til bruken av bilder og talismaner og direkte imot bruken av snakkende statuer som han, med Thomas på sin side, drøfter muligheten av.

Det er heller ikke så oppsiktsvekkende at Ficino i bruken av kristne skolastiske autoriteter konsentrerer seg om kristen moral i forhold til det han skriver om. Dette er naturligvis er noe som skiller hans bruk av Thomas Aquinas og Albertus Magnus fra hans bruk av andre

autoriteter som for eksempel Hermes Trismegistus, som på sin side ofte må måles og veies i forhold til noe kristent for å få verdi i Ficinos kristne kontekst.

Avslutningsvis kan man si at Thomas Aquinas og Albertus Magnus i første rekke brukes som en slags sannhetsvitner, spesielt overfor de antikke kildene som Ficino arbeider med, men også i forhold til Ficinos egne tanker vanlige samtidige tanker om astrologi. De to brukes slik både med henblikk på hva man, som kristne mennesker og medisinere, har lov til å gjøre og ikke, og med henblikk på hva som fungerer og ikke av de magiske teknikkene som Ficino omtaler.

7 Ficinos referanser til, og bruk av bibelen og bibelske personer i *De vita III* og *Apologia*:

Tendensen som umiddelbart kommer til syne når man ser på Ficinos bibelbruk i *De vita III* er at det lille stoffet som er hentet fra Det Nye Testamente er samlet i *Apologia* eller ”En apologi for å befatte seg med medisin, astrologi verdens liv og magierne som hilste barnet Kristus ved hans fødsel”¹⁴⁴ som er denne tekstens fulle tittel. Unntaket fra denne regelen er et utsnitt om Kristus og korsets rolle i astrologien som nok egentlig ikke gjør konkret, men snarere generell bruk av bibelen som kilde, denne teksten er tatt med fordi den sier en del både om hvordan Ficino forholder seg til *prisca theologia*-tanken og fordi den gir et blikk på Ficinos tanker om Jesus Kristus. Referansene til personer fra Det Gamle Testamente finner utelukkende inne i *De vita III*. Dette kan naturligvis være tilfeldig eller det kan skyldes at Ficino behandler antikke, og så vidt han visste, førkristne kilder i boken, mens han appellerer til en kristen samtid og kristne autoriteter i *Apologia*.

I *De vita III* selv er det en referanse til kong David og tre referanser til Moses, ved siden av den nevnte referansen til Kristus selv. I *Apologia* refererer Ficino ved en anledning til de tre magierne fra Lukas evangelium og ved to anledninger til Paulus, disse to referansene står i samme avsnitt som han refererer til Lukas. I tillegg til referansene fra *De vita III* og *Apologia* kommer en referanse til Melkisedek¹⁴⁵ som i det minste nevnes, siden den er skrevet i *Proemium*; fortalen til *De vita* i sin helhet og derfor kunne sies å ha noe med *De vita III* å gjøre. Denne referansen vil likevel ikke bli studert på linje med de andre referansene til bibelske personer i *De vita III* og *Apologia*, i og med at referansen til Melkisedek er svært kort og ingenting tyder på at den direkte omhandler noen av *De Vita III*'s hovedtemaer i det hele tatt. Denne referansen er en sammenligning av Melkisedek, som Ficino omtaler som faderløs ettersom hans foreldre ikke nevnes i bibelen, og Ficino selv som hevder at han har to fedre ” – legen Ficino og Cosimo de Medici.”¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 394: ”Apologia quaedam, in qua de medicina, astrologia, vita mundi; item de Madis qui Christum statim natum salutaverunt.”

¹⁴⁵ Det norske bibelselskap, *Navn i Bibelen*, s. 95: ”MELKISEDEK: Konge i Salem på Abrahams tid og ”prest for den høyeste Gud; velsignet Abraham og mottok tiende av ham; sees i Hebreerbrevet som et forbilde på Kristus.”

¹⁴⁶ Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 102: ”Ficino medicum, Cosimo Medicem”, ordspill over ”Medicum” og ”Medicem”.

Som tilfellet var med de kristne skolastiske autoritetene i forrige kapittel vil de bibelske autoritetene drøftes hver for seg, ikke i den rekkefølgen de nevnes i grunntekstene. Dette gjøres på samme måte som i kapittel 4 for å isolere personene slik at man bedre kan se hvordan Ficino gjør bruk av hver enkelt av dem.

7.1 *Moses i De vita III*

Generelt kan vi si at Ficino i *De vita III* bruker Moses utelukkende som forfatterreferanse til Mosebøkene. Han omtaler ikke personen Moses annet enn som forfatter og refererer aldri til hendelser fra Moses liv. Navnet Moses blir dermed synonymt med Mosebøkene i teksten og fungerer følgelig der det nevnes som rene kildereferanser. I denne sammenhengen er det viktig å merke seg at det, for Ficino, tilsynelatende ikke finnes skygge av tvil om at det er den historiske Moses som har skrevet Pentatevken.

Vi kan også si, like generelt, at Ficino forsøker å vise en sammenheng mellom skapelsens syv dager og de syv planetene på himmelen. Enda viktigere for ham er det å vise en sammenheng mellom den gammeltestamentlige lære og læren til de, i Ficinøs øyne, samtidige eller nærsamtidige *Prisci theologi*. På samme måte forsøker han å knytte tanker fra Det Gamle Testamente til annen antikk astrologisk og medisinsk lære som han har funnet i Plinius *Naturalis Historiae* og Iamblichus *De Mysteriis*.

*De Vita III 11.49-51*¹⁴⁷

”Oppsummert, om en ser på paradiset og bruken av livets frukt som Moses skrev om, hvis han så tar i betraktning den liknende type liv som stadfestes av Platon i *Phaedo* og hva Plinius sier om mennesker, hvis utkomme er dufter,¹⁴⁸ vil han forstå at hva vi sier er sant.”

Dette utsnittet gir ikke umiddelbart noen mening om man ikke ser det sammen med resten av kapittel XI. Kapitlet som sådan omhandler forholdet mellom verdens *spiritus* og menneskets

¹⁴⁷ *De Vita III 11.49-51*: ”Summatim vero si quis consideret paradisum et pomi vitae usum apud Mosem, item similem victum a Platone positum in *Phaedone* et quae Plinius de populis ait odore viventibus, intelliget esse vera quae dicimus.”

¹⁴⁸ Sluttnote 3.11.4 i Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 439: “Gen. 2.4 and 3.22. Plato, *Phaedo* 111a-c. Pliny, *NH* 7.2.25.

spiritus. Mer spesifikt omtaler Ficino i denne delen av kapittelet hvordan planetene virker gjennom dufter som i sin tur virker på menneskene.

Ut av tekststykket over kan vi se at Moses, eller kanskje Mosebøkene, brukes på en måte som stiller Moses både over og ved siden av Platon og den romerske naturfilosofen Plinius. Det går frem av teksten om det dreier seg Plinius den eldre, ikke hans nevø og stesønn Plinius den yngre. Plinius-verket som siteres er *Naturalis Historae*. Alt i alt kan det synes som om Ficanos eneste anliggende i dette lille utsnittet er å vise at han selv, så vel som hans antikke kilder, er fullstendig i enighet med Mosebøkene når han/de omtaler duftene som formidlere og bærere av energier fra himmellegemene.

*De Vita III 19.24-26*¹⁴⁹

”Men det er ikke behov for å si mer om grunnene til denne verdens skapelse [fabricae], for nylig har vår venn Giovanni Pico della Mirandola på guddommelig vis uttrykt Moses guddommelige mysterier idet han berører denne verdens fødsel [Genesis].

Som i forrige utsnitt er det her behov for å plassere tekststykket. Dette stykket befinner seg i et kapittel om å ”konstruere en figur av universet”¹⁵⁰. Nærmere bestemt er det når man skal lage figurer Ficino snakker om i avsnittet hvor vi finner sitatet. Mer spesifikt peker han også ut hvorfor man ikke skal lage figurer på sabbaten som er Saturns dag, men heller på søndag som er solens dag.

I setningen over viser Ficino uvanlig mot til seg å være,¹⁵¹ idet han refererer til og dermed indirekte forsvarer Giovanni Pico della Mirandola som på denne tiden levde under Lorenzo de Medicis beskyttelse med en rekke pavelige anklager over hodet. Her bør vi også merke oss at akkurat Picos forhold til jødisk og kabbalistisk filosofi sannsynligvis var av de tingene som fremprovoserte anklagene mot ham i første omgang. Det er likevel ikke Picos teser Ficino refererer til i dette stykker, men sannsynligvis et senere verk; *Heptaplus id est de Dei*

¹⁴⁹ *De Vita III 19.24-26*: ”Sed de mundane fabricae rationibus nihil ultra, Ioannes enim Pico noster Mirandola divina de genesi mundi mysteria mysteria Moseos divinitus his diebus expressit.”

¹⁵⁰ ”De fabricanda universi figura.”

¹⁵¹ Ut fra historien som fulgte *De vita* virker Ficino rett og slett ganske feig ettersom han overreagerer en god del på de kirkelige reaksjonene mot boken.

*creatoris opere*¹⁵² fra 1489 – altså samme år som Ficino publiserte *De libri vita tres*. Utover kanskje å forsvare sin venn Giovanni Pico della Mirandola, knytte ham til kristen tro og anerkjenne ham som en ekspert når det gjelder gammeltestamentlig og jødisk filosofi, virker det ikke som om Ficino har noen agenda i det hele tatt med å trekke inn Moses i denne sammenhengen.

*De Vita III 22.91-100*¹⁵³

”Hvis du, midt iblant alle disse ting, ønsker å se grunnene som fikk Moses til å befale Hebreerne å hvile på sabbaten, da finner du kanskje bak denne befalingen en mer sublim og hemmelig allegori: Saturns dag, upassende for handling i krig eller fred, men passende for kontemplasjon og for å søke guddommelig beskyttelse mot farer på denne samme dag. Abraham og Samuel bekrefter, sammen med de fleste av de hebraiske astrologene at de var i stand til å skaffe seg denne hjelpen mot trusselen fra Mars og Saturn ved å løfte sine sinn mot Gud og ved løfter og offer. Slik bekrefter de kaldeernes regel: ”Hvis du løfter ditt lidenskapelige sinn til et arbeid i fromhet vil du også bevare din svake kropp.”¹⁵⁴ Bemerkelsesverdig er her også Iamblichus utsagn: ”De himmelske og kosmiske guddommer inkluderer noen krefter som er høyere enn dem og noen som er lavere. Gjennom det siste binder de oss til skjebnens virkninger, men gjennom de første frigjør de oss fra skjebnen, som om de har nøkler som Orfeus sier, for å åpne og lukke.”

Dette utsnittet står i en lengre tekst om å tilpasse seg astrologiske premisser og utsette seg for strålene fra de ønskede himmellegemene så vel som å beskytte seg mot de fra uønskede himmellegemer. For å sette utsnittet ytterligere i kontekst kan vi i første omgang si at dette tekststykket kommer fra et kapittel av boken hvor overskriften lyder: ”De syv måtene

¹⁵² Finnes i: Mirandola, Giovanni Pico della med Wallis, Charles Glenn, Miller Paul J. W. og Carmichael, Douglas (Oversettelse), introduksjon ved Miller, Paul J. W., *On the dignity of Man*, USA 1998.

¹⁵³ *De Vita III 22.91-100*: ”Inter haec si rationes omnes assignare volueris, quibus adductus Moses otium Sabbati mandavit Haebraeis, forsan ultra sublimiorem secretioremque allegoriam invenies Saturni diem actionibus civilibus bellicisque ineptum, contemplationibus aptum, eoque die divinium contra discrimina patrocium obsecrandum. Quod quidem impetrariposse adversum Martis et Saturni minas Abraham et Samuel et plures Hebraeorum astrologi elevatione mentis in Deum votisque et sacrificiis confitentur, praeceptum illud Chaldaicum confirmantes: scilet si mentem ad pietatis opus ardentem erexeris, corpus quoque caducum servabilis. Consideratu dignum est illud Iamblichi coelista mundanque numina vires quasdam in se superiors, nonnullas inferiores habere. Per has quidem effectibus nos fatalibus devincere, per illas autem vicissim solvere nos a fato, quasi claves, ut inquit Orpheus, ad aperiendum habeant et claudendum.”

¹⁵⁴ Fra fragment 28 av *De Kaldeiske oraklene*. Jevnfør Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 455-56 sluttnote nr. 8 til *De vita* 3.22, Her omtales også Abraham ibn Ezra og Samuel.

hvorved vi kan tilpasse oss selv til de himmelske ting. Hva slags folk Saturn er ondartet mot, hvem [Saturn] er gunstig for og hvem Jupiter beskytter mot Saturn. Hvordan himlene virker på ånden, kroppen og sjelen.”¹⁵⁵

Her kan vi merke oss at tematikken i utdraget er tolkningen av sabbaten i forhold til den astrologiske symbolikken i planeten Saturn. Ficino starter sin referanse til Moses eller Moseloven ved å antyde at Moses hadde en astrologisk baktanke med sabbatsbudet som Ficino tolker dit hen at man ikke bør gjøre noe arbeid, verken fredlig eller krigersk på Saturns dag, men heller kontemplere og be om beskyttelse ettersom Saturn ofte ses som en planet som generelt oppfattes negativt i Ficanos bok, selv om den, slik Ficino nevner både i teksten over og andre steder, også har noe med menneskets kontemplative og intellektuelle evner å gjøre. Vi ser videre at Ficino trekker inn Jødiske astrologer for å hente støtte hos dem.

Det kunne naturligvis være fristende å tenke seg at de jødiske astrologene Ficino omtaler i teksten over er bibelske personer; nærmere bestemt stamfaren Abraham og profeten Samuel, men dette er nok feil. Sannsynligvis er det den jødiske astrologen Abraham ibn Ezra (ca. 1089-1167) som omtales i denne referansen. Samuel på den annen side har verken Ficinoforskningen eller andre så langt lykkes med å identifisere. De to jødiske astrologene blir begge nevnt andre steder i *De vita III*; Samuel i *De vita* 3.26.99, mens Abraham ibn Ezra på sin side nevnes i *De vita* 3.19.83.¹⁵⁶

På samme måte som i det første tekstutdraget hvor Ficino omtaler Moses kan vi se at han også her stiller Moses eller Mosebøkene opp sammen med sine antikke kilder for at disse skal bekrefte hverandre. Dette kan tolkes som et uttrykk for *Prisca theologia*-tanken, ettersom det Ficino gjør nettopp er å vise den manglende konflikten mellom gammeltestamentlig astrologisk lære og den astrologiske filosofien til hedenske førkristne tenker. I denne sammenhengen går Ficino lenger enn tidligere, ettersom han refererer til to forskjellige *Prisci theologi*; Orfeus og, om enn indirekte, Zoroaster, som kommer inn i

¹⁵⁵ Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 362, Overskrift for kapittel XXII: "Quomodo septem modis nos coelestibus accommodare possumus, et quibus Saturnus sit maleficus, quibus propitious; quos Iupiter a Saturno defendante. Quomodo coelum agat in spiritum et corpus et animam."

¹⁵⁶ Se sluttnote 3.22.8 i Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 455.

forbindelse med referansen til *de Kaldeiske oraklene*.¹⁵⁷ *De Kaldeiske oraklene* siteres som ”Kaldeerne” i teksten. Når Ficino så legger til de jødiske astrologene har han også knyttet nyere jødedom sammen med sine antikke kilder, og på den måten videre understreket sammenhengen mellom sine *prisci theologi* og Mosebøkene.

Det kan imidlertid være vanskelig, her som enkelte andre steder, å se sammenhengene, for det første mellom Ficinos tolkninger av kildene sine hver for seg, og for det andre i måten han stiller dem opp sammen for å støtte hverandre på. I motsetning til i hans Aquinas-referanser ser vi her at Ficino tar tekstene totalt ut av kontekst og stabler dem nokså uvørent opp for å støtte sin egen teori; at grunnen til at man bør hvile, kontemplere og be på sabbaten er at lørdag er Saturns dag. Både når det gjelder Mosebøkene og de andre antikke tekstene han refererer til i tekststykket tar han seg altså store friheter i sin fortolkning. For eksempel går det på ingen måte frem, verken i sabbatsbudet fra Genesis, Iamblichus-sitatet fra *De Mysteriis* eller i sitatet fra *de kaldeiske oraklene*, at lørdagen, sabbaten eller Saturns dag er noe spesiell med henblikk på astrologi. Når det gjelder Iamblichus-sitatet og utdraget fra *de kaldeiske oraklene* finnes det heller ikke spor av Saturn eller lørdagen.

Alt i alt virker det altså som om teksten over har til hovedhensikt å vise en enighet mellom Mosebøkene og andre antikke kilder ved å anvende disse kildene sammen som tolkningsnøkkel, for dermed å tilpasse innholdet i Mosebøkene, så vel som i Ficinos andre antikke kilder, til hans egne astrologiske teorier.

7.2 David i De vita III

Bruken av David i *De vita III* minner mer om måten han bruker Thomas Aquinas eller Albertus Magnus, ettersom Ficino i denne ene sammenhengen hvor han trekker frem David velger å bruke ham som eksempel på en kristen autoritet, som i en eller annen forstand gjør noe som er beslektet med tematikken i *De vita III*.

¹⁵⁷ Den Persiske mytiske vismannen Zoroaster eller Zarathustra er som regel historisk plassert mellom år 600 og 100 før vår tidsregning, han er også mytisk sett forfatteren av *Avesta* og *De kaldeiske oraklene*.

*De Vita III 21.20-23*¹⁵⁸

”De gamle hebraiske doktorene utførte dette [mirakler ved ord og sang] mer enn noen andre; og alle diktere synger om de vidunderlige ting som kan gjøres med sang.¹⁵⁹ Til og med den kjente og verdige Cato bruker noen ganger i sin *De re rustica* barbariske besvergelses for å helbrede sine dyr.¹⁶⁰ Men det er bedre å stå over sungne besvergelses. Likevel, sangen som den unge David brukte for å helbrede Sauls galskap – om ikke den hellige teksten krever at dette attribueres til guddommelig medvirkning – kan man tillegge til naturen.”

I denne teksten omtaler Ficino bruken av magiske ord og sanger. Tidligere i kapittelet har han nevnt at Origenes, ved siden av autoriteter på magi- og astrologifeltet, som Al-Kindi¹⁶¹ og Zoroaster, bekrefter at det finnes en enorm kraft i enkelte ord.¹⁶² Jevnt over er Ficinøs holdning til bruken av ord, messing og barbariske besvergelsessanger i magi preget av sterk skepsis, mens han ofte omtaler bruk av sang, musikk eller språk i påkallelser i positive ordelag.

Med ”barbariske” menes her ord som ikke har noen kjent verbal betydning, men ofte en kjent magisk virkning. Ficino er generelt negativ til bruken av slike barbariske ord og formulærer, men er på den annen side positiv til bruken av sang i påkallelsen av krefter fra de gunstige planetene, nærmere bestemt; Solen, Merkur, Venus og Jupiter.

I dette stykket kan vi merke oss en tanke om at hvordan man bruker de forskjellige teknikkene har noe å si. For selv om Ficino sier at det er bedre å stå over de sungne besvergelsene, er han svært rask og trekker i neste omgang frem et eksempel på hvordan David brukte denne teknikken på en konstruktiv og helbredende måte og i tråd med den guddommelige vilje. Vi aner altså her spor av en tanke om at målet helliger middelet, selv om Ficino på et vis sier seg villig til å gi slipp på dette ved det minste motstand fra kirkelige autoriteter.

¹⁵⁸ *De Vita III 21.20-23*: ”Quod Haebraeorum antique doctores prae ceteris observarunt; omnesque poetae Miranda canunt carminibus effici. Et gravissimus ille Cato in *Re rustica* in curandis bestiarum morbis aliquando barbaris cantionibus utitur. Sed praestat dimittere cantiones. Concentum vero illum quo adolescens David Saulem ad insania redimebat, nisi mysterium iusserit ad divinatatem referri, referet forte aliquis ad naturam.

¹⁵⁹ Sluttnote i Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 453: Vergil, *Aen.* 4.487-91; Horace, *Epod.* 5.45-46

¹⁶⁰ Sluttnote i Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 453: Cato *Agr.* 160.

¹⁶¹ Arabisk filosof (ca. 801–873 e.kr.), blant annet kjent for sin astrologiske tenkning.

¹⁶² Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 354-55.

Resten av setningen trenger litt mer utdypning. Det Ficino indirekte sier; er at Davids sang som helbredet Saul enten var et eksempel på naturlig magi eller guddommelig inngripen. Som andre steder i verket er Ficinøs poeng at den naturlige magien ikke har noe med Gud eller djevelen å gjøre utover det at Gud har skapt grunnlaget for den naturlige magien idet Gud skapte verden. Derfor må Davids helbredelse av Saul, enten ha vært naturlig magi eller guddommelig inngripen.

Om vi skal si noe om hvordan Ficino bruker David som bibelsk autoritet i dette stykket bør vi nøye oss med å si at Ficino antyder at også David – en av de aller viktigste personene i det gamle testamente, kjente til og brukte denne typen magi. Her bør det også nevnes at også Davids sønn Salomo har en spesiell rolle innenfor middelalder- og renessansemagien som den mytiske forfatteren av magiboken *Clavicula Solomonis* og samlingen *Lemegeton* også kjent som *Kong Salomos lille nøkkel*. På den annen side bør i den minste den første av disse tekstene¹⁶³ heller tenkes som en av grunnene til at Ficino heller velger David som sin bibelske representant for den naturlige magien i gammeltestamentlig tid, til tross for at Salomo slik han skildres i bibelen ligner mer på Ficinøs førkristne vismenn enn det David gjør. David på den annen side kunne kanskje forstås som en gammeltestamentlig variant av Ficinøs renessansemenneske eller orfiske dikter.

7.3 *Gullkalven i De vita III*

Referansen til Gullkalven er kanskje en av de mest eiendommelige påstandene i hele *De vita III*. Den bør selvfølgelig ikke betraktes som en glorifisering av gullkalven, men kanskje heller som en referanse til en type astrologisk magi som Ficino tenker seg at Moses forbød.

*De vita III 13.23-26*¹⁶⁴

”Hebreerne hadde, ettersom de ble oppdratt i Egypt, lært å konstruere den gyldne kalven, som deres egne astrologer tenker, for å tiltrekke seg Venus og månens gunst mot innflytelsen fra Scorpio og Mars, som var fiendtlige mot jødene.”

¹⁶³ *Lemegeton* er sansynligvis en yngre tekst enn *De vita*.

¹⁶⁴ *De vita III 13.23-26*: ”Hebraei quoque in Aegypto nutriti stuere vitulum aureum didicerunt, uteorundem astrologi putant, ad aucupandum Veneris Lunaequae favorem contra Scorpionis atque Martis influxum Iudaeis infestum.”

Ficinos påstand i denne setningen er at gullkalven var et uttrykk for en form for astrologisk magi som Israelittene hadde lært av i tiden folket levde i Egypt. Her bør vi merke oss at tekstene rundt denne setningen omhandler bruk av gudebilder i antikk magi og myter. Ficino viser i samme kapittel hvordan hans kilder til Egypt beskriver blant annet bruken av gudebilder og idoler i egyptisk magi. De jødiske astrologene som Ficino refererer til her er ikke identifisert i Kaske og Clarks utgave av *De vita*, en mulighet er at Ficino her som før omtaler Abraham ibn Ezra og den uidentifiserte Samuel ettersom dette er tekster vi allerede vet at Ficino hadde tilgang på.

I en viss forstand er da også Ficinos resonnement i forhold til gullkalven som en egyptisk magisk arv logisk ut fra hans egen forståelse det egyptiske. Denne forståelsen var som nevnt basert på de hermetiske tekstene *Corpus Hermeticum* og *Asclepius*, Plutarks *Isis og Osiris* og Iamblichus *De mysteriis*. Derfor er det ikke overraskende at Ficino trekker frem egyptisk magi i forhold til *Asclepius* som han regnet som en gammelegyptisk originaltekst og som blant annet beskriver påkallelser av guder og daemoner i gudebilder og idoler.¹⁶⁵

Denne praksisen ble tatt i bruk igjen av renessansemagikerne, men det er uvisst hvorvidt Ficino selv brukte den. Sett i lys av hans gjentatte referanser til kristne kilder som er skeptiske til alle former for talismanmagi og påkallelser av krefter og daemoner i gudebilder kunne man tenke seg at dette er en praksis som han tvert imot ønsker å kritisere. Denne teorien styrkes også av setningen over ettersom Moses, som nok er den bibelske personen det er mest nærliggende å knytte teksten til slett ikke satte pris på gullkalven, beskyttende eller ei. Denne typen praksis kan nok videre ses i forbindelse med billedforbudet i de ti bud.

7.4 Korset og Jesus Kristus i De Vita III

Det er egentlig påfallende at Jesus Kristus, kun nevnes dette ene stedet i hele *De vita III*. Man kunne godt undre seg over hvorfor Ficino ikke refererer til ham oftere, spesielt ettersom Jesus Kristus i følge bibelen både drev ut demoner og utførte mirakler. Grunnen til at Ficino ikke trekker dette frem er antakelig det at magien han forsøker å vise og forklare i verket nettopp er den naturlige magien. Som nevnt ligger det i dette det at magien virker, ikke på overnaturlig

¹⁶⁵ *Asclepius* 23.4 og 37.8

vis slik som miraklene Jesus utførte, men gjennom skaperverket som en naturlig konsekvens av hvordan dette er satt sammen.

Hadde Ficino knyttet sin magi til undrene som Jesus utførte, ville han for det første ha begått blasfemi ved å sammenligne sine handlinger som lege med Jesu Kristi mirakler, og for det andre ha blandet overnaturlige hendelser inn i sin egen naturlige magi. Grunnen til at det var viktig for Ficino å holde det overnaturlige unna sin egen magi er at det kirkelige synet på det overnaturlige på Ficinøs tid var at overnaturlige ting enten hadde med Gud eller djevelen å gjøre. Dermed måtte man som ”overnaturlig” magiker på denne tiden velge mellom blasfemi og djevledyrkelse. Dette gjelder vel å merke ikke i praksis. Mange praktiserte sannsynligvis religiøse former for magi¹⁶⁶, uten å se på seg selv som noen av delene, men fra kirkelig hold var det dette synet som var rådende. Dessuten var den rådende troen på slutten av 1400-tallet som nå at tiden for guddommelige mirakler var forbi; med henblikk på dette var nok normen i langt større grad å knytte magi til Djevelen enn til Gud.

*De Vita III 18.21-42*¹⁶⁷

”Denne korsfiguren er primær, også i forhold til de andre figurene, den er i høyeste grad rettlinjert og har fire rette vinkler.¹⁶⁸ Nå er det gjennom strålenes loddrettthet og gjennom vinklene at de himmelskes effekter virker sterkest; for stjernene er mye kraftigere når de står i de fire vinklene, eller snarere, de fire kardinalretningene på himmelen, østvinkelen, vestvinkelen, og midthimmelen på hver side. Når de er plassert slik, kaster de sine stråler, en på den annen på en slik

¹⁶⁶ Et godt eksempel er de magiske påkallelserne av engler som vi finner i *Heptameron*. Dette var en relativt vanlig form for magi i renessansen.

¹⁶⁷ *De Vita III 18.30-42*: ”Primaque haec figura est, et omnium recta quam maxime, et quattuor rectos angulos continent. Effectus vero coelestium maxime per rectitudinem radiorum angulorumque resultant. Tunc enim stellae magnopere sunt potentes, quando quattuor coeli tenent angulos, immo cardines: orientis videlicet occidentisque et medii utrinque coeli. Sic vero dispositae radios ita coniiciunt in se invicem, ut crucem inde constituent. Crucem ergo veteres figuram esse dicebant tum stellarum fortitudine factam, tum earundem fortitudinis susceptaculum; ideoque habere summam in imaginibus potestatem, ac vires et spiritus suscipere planetarum.

Haec autem opinio Aegyptiis vel inducta est vel maxime confirmata, inter quorum characteres crux unus erat insignis, vitam eorum more futuram significans, eamque figuram pectori Serapis insculpebant. Ego vero quod de crucis excellentia fuit apud Aegyptos ante Christum non tam muneris stellarum testimonium fuisse arbitror, quam virtutis praesagium quam a Christo fuerat acceptura. Astrologos autem qui statim post Christum fuerunt, videntes a Christianis miranda per crucem fieri, nescientes autem vel nolentes in Iesum tanta referre, in coelestia retulisse, quanquam considerare debebant per crucem ipsam absque nomine Iesu miracula minime perpetari. Convenire quidem imaginibus eam, quia referat fortitudinem planetarum omniumque stellarum, forsitan est probabile; non tamen ob hoc duntaxat ingentem habere potentiam. Posse vero nonnihili una cum ceteris quae necessaria sunt coniunctam ad prosperam forsitan corporis valetudinem.

¹⁶⁸ Også picatrix omtaler fordelene ved rettlinjede talismaner. Se Pingree, David, *Picatrix*, London 1986, kapittel 2.7 og sluttnote 3.18.4 i Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 447.

måte at de former et kors. Korset er derfor, sier de gamle, en figur som er laget ved stjernenes styrke og tjener som beholder for deres styrke. Derfor har det i seg den største kraften blant talismaner og mottar kreftene og åndene fra planetene.

Denne meningen ble enten introdusert eller i hovedsak bekreftet av egypterne, som hadde korset som en av sine fremtredende skrifttegn, som slik de brukte det betegnet livet etter dette; de inngraverte denne figuren¹⁶⁹ på Serapis bryst.¹⁷⁰ Men jeg tenker som følger; Det som egypterne før Kristus tenkte om korsets fortreffelighet var ikke så mye et vitnesbyrd om gavene fra stjernene som en profeti om kraften det ville motta fra Kristus. Astrologer som kom rett etter Kristus, og så hvilke vidunderlige ting som ble gjort av kristne gjennom korset, uten å vite eller ville tilskrive slike storslåtte ting til Jesus, tilskrev dem til himlene; selv om de burde ha tatt i betraktning at ingen mirakler i det hele tatt ble utført gjennom korset i seg selv uten navnet Jesus. At en korsformet figur er passende til talismaner fordi den ligner planetenes og alle stjernenes styrke er kanskje sannsynlig, men dette er ikke grunn nok til å ha en slik veldig kraft. Men i harmoni med de andre nødvendige tingene kan det kanskje gjøre noe med kroppslig helse.”

I dette stykket tar Ficino naturligvis for seg langt mer enn de nevnte referansene til navnet Kristus, men i og med at det er korset og dets forhold til Kristus på den ene siden, og bruk av korset som symbol i utformingen av talismaner på den andre, kan det være greit å ta for seg stykket i sin helhet. Når det gjelder Kristus-referansene over er det også mulig å se disse referansene, ikke som egentlige bibelske referanser, men snarere som en tolkningsnøkkel som Ficino foreslår for å forstå korset som symbol i antikk religion og korsets kraft i astrologisk magi. Selv om stykket kanskje kunne forstås slik, og selv om Ficino ikke siterer bibelen i stykket, kan det rettferdiggjøres å ta med dette utsnittet i en gjennomgang av Ficinøs bruk av bibelske personer og bibelen som autoritet i *De vita* og *Apologia* ettersom uttolkningen av korset gjennom Kristus i så stor grad peker på lidelseshistorien, oppstandelsen og grunnleggelsen av den kristne religion.

¹⁶⁹ Ficino refererer til det egyptiske løkkekorset – ankhen.

¹⁷⁰ Serapis, opprinnelig *Aser-hapi* var en hellenistisk-egyptisk gud. Som navnet tilsier er guden satt sammen av Osiris og Hapi. Osiris var guden som var konge over underverdenen og etterlivet i Egyptisk mytologi, Hapi eller Ahepi var en av Horus fire sønner som beskyttet Osiris trone.

Innledningsvis i stykket beskriver Ficino ganske enkelt hvordan korset som tegn er satt sammen – rettlinjet og rettvinklet. Videre beskriver han hvordan rette linjer og vinkler er gunstigere astrologisk for å trekke til seg kraft fra himmellegemene og hvordan en stjerne, når den står i et kardinalpunkt, former et kors. Ficino går så over til å forklare den historiske bruken av korset i Egypt og andre antikke kulturer før han lar korset som symbol kulminere i Kristus og forklarer at korset ikke ville hatt den astrologiske kraften det har – selv ikke i tiden før Jesu fødsel – foruten i kraft av å være en profeti om Kristus.

Spørsmålet som umiddelbart reiser seg i møtet med denne teksten er hva i alle dager Ficino ønsker å oppnå med disse utsagnene om korsets betydning i antikk astrologi og symbolikk. En mulighet er at han, i forlengelsen av tanken om *prisca theologia*, ønsker å vise hvordan korset, på samme måte som vismennenes skrifter, hadde en slags profetisk betydning i kraft av betydningen det skulle komme til å få gjennom Jesus Kristus. Videre styrker dette båndene mellom den antikke astrologien og den naturlige magien på den ene siden og kristendommen på den andre. Dette kan virke trolig i og med at Ficinøs forståelse av tanken om *Prisca theologia* og *Prisci theologi* er sentral, om enn aldri uttalt, i hele *De vita III*. I tillegg bidrar dette til å knytte den antikke bruken av korsformen i magi til den kristne tro.

Vi ser også i denne teksten at Ficino understreker hvordan korset ikke har noen betydning foruten som tegn på eller profeti om Kristus. Dette kan muligens settes sammen med hans tolkning av de tre vise menn i *Apologia* (se under), slik at også disse sees som *Prisci theologi* som ved hjelp av astrologi – de følger en stjerne, finner veien til Betlehem og hyller den nyfødte Jesus.

Tanken om mirakler som skjedde ved bruk av korset i astrologi og magi antyder nok en gang forskjellen på religiøs og naturlig magi; Ficino understreker at miraklene som skjedde når man brukte korset, både i førkristen og i tidlig kristen tid kun fant sted gjennom Kristus – på denne måten har korset en religiøs-magisk betydning. Videre viser han hvordan kraften i Kristi kors er så sterk at den konstant virker i naturen, i tillegg til å fungere som kristent symbol og tegn på Kristus. Dermed får også naturlige kors-former en rolle innenfor den naturlige magien.

7.5 Kristus i Apologia

I *Apologia* blir Kristus nevnt fire ganger, i denne sammenhengen ser vi bort fra den første referansen ettersom denne referansen bare stadfester Kristus som grunnlegger av kirken og ikke brukes i sammenheng med Ficinos egne påstander i *De vita III*. De to siste gangene Ficino nevner Kristus i *Apologia* er i en omtale av de tre vise menn som magiere og astrologer, disse referansene vil derfor bli gjengitt i neste underkapittel under overskriften ”Magierne i *Apologia*”.

*Apologia 42-44*¹⁷¹

”Og Kristus, livgiveren, som befalte sine disipler å ”helbrede syke” i hele verden,¹⁷² vil også påby prester å helbrede, i det minste med urter og steiner, om de ikke er i stand til å lege med ord, slik som disse menneskene gjorde før.”

I denne setningen argumenterer Ficino for legeyrket som et hellig kall, og viser at dette å helbrede syke var noe som Jesus Kristus holdt høyt og beordret. Ficino trekker også budet om å helbrede syke videre og hevder at man i forlengelsen av dette kan se et bud til alle prester om å gjøre det samme, ettersom prestene er ettertidens representasjon av Jesu disipler.

Det interessante for oss med denne teksten er at den går inn i en apologi for å utøve legekunst, magi og astrologi. Videre ser vi at Ficino med belegg i dette hevder at prester står fri til å bruke urter og steiner, og dermed også medisiner fremstilt fra disse, i forbindelse med legekunst ettersom prestene på hans egen tid ikke kunne helbrede med ord. I denne sammenhengen kan man kanskje se noe av en annen praksis Ficino omtaler i *De vita*; bruken av ord, barbariske ord og sanger i magi. Denne praksisen har han som vi allerede har sett knyttet løst til David. Her knytter han spesielt bruken av hellige ord til Jesu disipler. Det interessante med dette er at magiske ord og sang er en praksis som Ficino virker som han setter pris på, men likevel ofte understreker at han vil gi slipp på dersom den provoserer noen, underforstått; samtidige kirkelige autoriteter.

¹⁷¹ *Apologia 42-44*: ”Et Christus ipse, vitae largitor, qui discipulis mandavit languentes toto orbe curare, sacerdotibus quoque praecipiet, si minus verbis, ut illi quondam, mederi possint, saltem herbis et lapidibus medeantur.”

¹⁷² Lukas 9.1 og Matteus 10.1

Som andre steder hvor Ficino bruker bibelske autoriteter kan også dette stykket ses som et av Ficinøs forsøk på å knytte personer fra bibelen til de magiske teknikkene og astrologiske teoriene han presenterer i *De vita III*.

7.6 *Magierne i Apologia*

De tre vise mennene som opptrer i Matteusevangeliet 2.1-12 har gjennom historien blitt tolket på mange forskjellige måter, både i eksoteriske helgenlegender og mer esoteriske fortellinger, for eksempel om vismennene som symboler på de gamle religionene og verdensrikene som bøyer seg og hyller den nye kongen – den inkarnerte Gud som skal herske over alle folkeslag og opphever alle de gamle skillene.

En annen av disse tolkningene er at de tre vise menn fra Matteusevangeliet var astrologer fra Persia eller magiere, folk som fulgte den antikke Zoroasterismen. Denne tolkningen finnes vel å merke både i esoteriske og eksoteriske varianter. Det er denne tolkningen Ficino forholder seg til i *Apologia*. Denne varianten av fortolkningen av de tre vise menn som magiere fra Persia kan antas å være påvirket av tanken om Zoroaster som *Priscus theologus*. Tanken gir dessuten Ficino en forklaring på hvorfor tre persiske vismenn skulle reise til Betlehem for å hylle Kristus; hvis Zoroaster hadde forutsett Kristus og kristendommen ville også de som fulgte Zoroasters religion og lære stå i et spesielt forhold til den kristne tro og eventuelt ha arvet en profetisk filosofi som pekte frem mot Kristi fødsel og virke. Denne argumentasjonen går dog litt i sirkel ettersom forestillingen om at de tre vise menn var magiere fra Persia er et av argumentene for at Zoroaster var en *priscus theologus*.

*Apologia 55-74*¹⁷³

”Etter dette reiser du deg også, O mektige Guiccardini¹⁷⁴, og svarer til de geskjeftige intellektuelle at Marsilio ikke bifaller magi og talismaner, men forteller om disse emnene i forbindelse med en uttolkning av Plotin.¹⁷⁵ Og mine skrifter gjør dette helt klart om de leses objektivt. Heller ikke bekrefter jeg et eneste ord om profan magi som er avhengig av tilbedelsen av demoner, men jeg nevner naturlig magi, som, ved naturlige ting, søker å skaffe til veie tjenestene fra de himmelske til våre kroppers helses fordel. Denne kraften, virker det som må bli gitt til sinn som bruker den med rette, slik som medisin og jordbruk er rettfærdiggjort, og desto mer perfekt er den aktiviteten som knytter himmelske ting til jordiske. Fra dette verkstedet var det at Magierne, først av alle tilba den nyfødte Kristus. Hvorfor er du da så fryktelig redd for navnet Magus, et navn som behager evangeliet, som betegner, ikke en svartekunstner¹⁷⁶ eller en giftblander, men en vis prest? For hva bedriver magusen, Kristus første tilbeder? Hvis du vil høre; tenk på ham som en bonde; han er en som kultiverer verden. Dette betyr ikke at han [magusen] tilber verden, akkurat som bonden ikke tilber jorden, men at; akkurat som en bonde som for menneskenes livsopphold blander sin åker med luften, så blander den vise mannen, presten, for menneskehetens velferds skyld de lavere delene av verden med de høyere delene. Og akkurat som hønens egg, så utsetter han jordiske ting for himmelen slik at de kan oppfostres. Gud selv gjør alltid dette og ved å gjøre dette, lærer han og oppfordrer oss til å gjøre det slik at de laveste kan bli fremstilles, beveges og styres av de høyere.

¹⁷³ *Apologia 55-74*: ”Surge post haec tu, Guicciardine vehemens, atque curiosis ingeniis respondeto magiam vel imagines non probari quidem a Marsilio, sed narrari, Plotinum ipsum interpretante. Quod et scripta plane declarant, si aequa mente legantur. Neque de magia hic prophana, quae culto daemonum nititur, verbum quidem ullum asseverari, sed de magia naturali, quae rebus naturalibus ad prosperam corporum valetudinem coelestium beneficia capat, effici mentionem. Quae sane facultas tam concedenda videtur ingeniis legitime utentibus, quam medicina et agricultura iure conceditur; tantoque etiam magis, quanto perfectior est industria, terrenis coelestia copulans. Ex hac officina Magi omnium primi Christum statim natum adoraverunt. Quid igitur expavescis Magi nomen formidolose? Nomen evangelio gratiosum, quod non maleficum et veneficum, sed sapientem sonat et sacerdotem. Quidnam profitetur Magus ille, venerator Christi primus? Si cupis audire, quasi quidam agricola est, certe quidam mundicola est. Nec propterea mundum hic adorat quemadmodum nec agricola terram, sed agricola humani victus gratia ad aerem temperat agrum, sic ille sapiens, ille sacerdos gratia salutis humanae inferiora mundi ad superiora contemperat; atque sicut ova gallinae, sic opportune terrena subicit fovenda coelo. Quod efficit semper ipse Deus, et faciendo docet suadetque facere, ut a superis infima generentur et moveantur atque regantur.

¹⁷⁴ Piero Guicciardini Della Torre, en av de tre ”Pieroene” som Ficino tilegnet sin *Apologia* til.

¹⁷⁵ *De vita III* ble opprinnelig skrevet som en del av Ficinós kommentarer på Plotins *Eneader*.

¹⁷⁶ ”Maleficus” betyr egentlig kriminell på klassisk latin, men hadde på Ficinós tid ettersom skadelig magi ble kalt maleficium også kommet til å bety ”en som bedriver maleficium/svart magi”. Oversettelsen her blir nok noe upresis i mangel av gode og ladede norske synonymmer til ordet ”magiker” – i Kaske og Clarks engelske oversettelse løses dette problemet med ordene ”enchanter” og ”sorcerer”.

Dette avsnittet innledes med et utsagn som legges i munnen på Ficinøs venn Piero Guicciardini. Utsagnet er spesielt ettersom Ficino rett ut nekter for at han anerkjenner magien han selv beskriver i *De vita* som verdifull for kristne mennesker, men tvert imot var pent nødt til å drøfte disse emnene i forbindelse med sitt arbeid med Plotins tekster. Man kunne kanskje tenke seg at Ficino ønsker å fjerne seg fra begrepet ”magi”, slik det ble brukt på hans egen tid, ettersom dette begrepet gjerne knyttes til sjarlataner og kvakksalvere. I det minste er det tydelig at han ønsker å redefinere ordene.

Denne avgrensingen kan nok være gunstig før han går i gang med å definere sin ”naturlige magi” og sette denne opp mot annen magi. Vi kan også merke oss at Ficinøs definisjon av naturlig magi fra dette utsnittet og de påfølgende setningene er den eneste definisjonen Ficino gir av naturlig magi. De påfølgende setningene er ikke tatt med da de stort sett gjentar ting som allerede er sagt og ikke har noe med Ficinøs bruk av bibelske autoriteter å gjøre.

Skillet mellom naturlig og annen magi er sannsynligvis nødvendig å vise før Ficino kan begynne å uttolke ordet ”Magier” og knytte denne termen til den naturlige magien og dermed løsrive den fra annen magi. Utsnittet som sådan røper også, sammen med ordets relative fravær ellers i *De vita*, samtidens problematiske forhold til begrepet ”magi”. Dette ser vi blant annet når Ficino i teksten over vil løsrive magierne fra sin samtids mer negativt ladede synonymer til ordet ”magiker”; ”Maleficus” og ”veneficus”. Tvert imot sammenligner Ficino magierne med vise prester og understreker at de var av de første som tilba den nyfødte Kristus.

Videre bruker Ficino lignelser for å vise at man som magiker/magier heller ikke tilber skaperverket, men bruker det i utførelsen av sine plikter for å tjene menneskeheten. Og at de gjennom dette virket forener de høyere ting i skaperverket med de lavere, slik at de lavere – jordiske tingene kan dra nytte av de høyere – himmelske.

Når det gjelder selve magusen, slik Ficino beskriver ham i *Apologia*, er det viktig å huske hvordan de tre vise menn her fungerer både som bibelske autoriteter og helgener ettersom bibelen faktisk omtaler dem, som astrologer fordi de fulgte stjernen stil Betlehem, og endelig som *prisci theologi*, i og med at de kjente til Jesu fødsel før den faktisk fant sted. Alt dette

bruker Ficino for å knytte astrologien til kristendommen, ved igjen å knytte den til de tre vise menn.

Referansen til Piero Guicciardini i utsnittet gir oss videre et blikk på hvordan Ficino forholder seg til samtidige autoriteter. I motsetning til de kirkelige autoritetene han bruker i *De vita III* og *Apologia* tar han seg i større grad friheter i sin behandling av Piero Guicciardini i teksten og tillater seg å legge fritt valgte ord i munnen på ham. Dette gjør han tilsynelatende i visshet om at Guicciardini vil støtte ham og være enig i hans utsagn og beskytte ham på dette grunnlaget. I denne sammenhengen er det naturlig å tenke seg at de tre Piero'ene som Ficino delvis legger sin *Apologia* i munn på var folk Ficino kjente godt personlig og regnet med støtte fra.

Dette avsnittets hovedanliggende må vel sies å være, som så ofte før, å skille naturmagien fra annen magisk praksis. Mer uvanlig er Ficinøs beskyttelse av ordet "magus" i avsnittet. Her trekkes det et tydelig skille mellom det Ficino mener med ordet og andre mulige tolkninger. Dette kan kanskje tyde på at ordet "Magus" på Ficinøs tid også innebar betydningen "magiker" eller "trollmann" slik vi bruker ordet i dag, men at Ficino i *Apologia* ønsker å knytte ordet til de tre vismennene i Matteus-evangeliet i stedet. Ordene "Magus" eller "Magi" forekommer ellers totalt tolv ganger i *De vita III*, men da enten som betegnelse på de antikke filosofene som fulgte Zoroasters lære, som betegnelse folkegruppen disse tilhørte, eller for å betegne "magiker" eller "magi" i vår betydning av ordet. Det finnes også en annen referanse til de persiske magierne i *Apologia*, men denne er utelatt her ettersom den peker på magierne som presteskap eller muligens folkeslag og ikke direkte på de tre vise menn fra Matteus-evangeliet.

Måten Ficino tolker magiernes magi på og stiller den sammen med sin egen er også verd å legge merke til ettersom han på denne måten knytter seg selv, Plotin og den magien han ellers presenterer i *De vita* til de tre vise menn fra bibelen og dermed fjerner seg fra hellenistisk magi og nærmer seg kristendommen i stedet. Videre understreker Ficino i sammenheng med magiernes magi forskjellen på å gjøre bruk av kreftene som finnes der ute og å tilbe disse kreftene, dette er naturligvis viktig for å peke på muligheten for å praktisere denne formen for magi uten å tilbe hedenske guder eller naturlige fenomener.

Ficinos kjennskap til Magiernes esoteriske system som sådan kommer høyst sannsynlig fra den, muligens nyplatoniske, teksten *Zoroasters kaldeiske orakler* eller bare *De kaldeiske oraklene*. Denne teksten regnet Ficino, som tekstenes navn antyder, som en autentisk tekst av den persiske vismannen, religionsstifteren og, langt viktigere i vår sammenheng, *priscus theologus*'en Zoroaster eller Zarathustra. *De kaldeiske oraklene* er også kildetekster i forbindelse med Ficinos behandling av Zoroaster og Magiernes magi i *De vita III*.¹⁷⁷

Måten Ficino, gjennom de tre vise menn som kristne og bibelske autoriteter, vrir disse gamle formene for magi og astrologi til å passe med kristendommen må nok sees som det viktigste virkemidlet han bruker i denne teksten for å legitimere sine egne magiske og astrologiske teorier og sin bruk av det han trodde var antikk persisk filosofi i *De vita*. Man kan også se hans forsvar av ordene "magi" og "magus" i dette lyset idet han her går langt i å knytte disse ordene til vismennene fra bibelen.

7.7 *Lukas og Paulus i Apologia*

Lukas og Paulus nevnes bare en gang i *Apologia* og aldri i selve *De vita*. Disse to er de eneste av de bibelske autoritetene som nevnes i *Apologia* eller *De vita* som i egentlig forstand også kan regnes som kristne autoriteter, ettersom de levde senere enn Jesus selv. Man kan videre merke seg at de to her brukes som talerør for den greske dikteren Aratus av Soli, fordi Ficino hevder å finne sitater fra denne dikteren i Apostlenes gjerninger og Lukas-evangeliet.

*Apologia 97-106*¹⁷⁸

"Aratus synger i sannhet dette, og viser klart at Jupiter er det livet som er felles for alt i verdens kropp. Høyst passende virker det at jeg nå har belyst disse Aratus-ordene noe. Jeg husker evangelisten Lukas, jeg husker apostelen Paulus som i glede brukte disse ordene [Luk 20.36: ... de er Guds barn... Acta 17.28:

¹⁷⁷ Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 244-45, 306-7 og 354-5 (*De vita* 3.1.31-31, 3.13.19-22 og 3.21.15-16).

¹⁷⁸ *Apologia 97-106* "Quod quidem canit Aratus, Iovem manifeste significans communem corporis mundani vitam. Peroportune nunc in haec Arati verba nescio quomodo videor incidisse. Memini Lucam evangelistam, memini Paulum apostolum his verbis libenter uti, in quibus mundi vitam sapientes illi non horrent. At vero supersticiosus quidam his obiciet non facile convinci ex verbis eiusmodi, Paulum assentiri mundum habere animam, sed tantum subesse Deo ac nos in hoc ipso Deo vivere. Esto igitur. Ne nominemus in mundo, quando non placet, animam. Nomen anima sit prophanum. Licebitne saltem vitam qualemcunque dicere? Quam Deus ipse, mundi faber, huic operi suo tam feliciter absoluto clementer inspiret, quandoquidem erga vilissima quaeque non est avarus, et quotidie per coelum quam plumimis quae sunt in eo largissime praestat vitam."

For det er i ham vi lever, beveger oss og er til, som også noen av deres diktere har sagt: 'For vi er hans slekt.];¹⁷⁹ disse vise mennene frykter ikke det verdens liv som de impliserer. Men en eller annen overtroisk mann vil innvende at det ikke er så lett å vise fra disse ordene at Paulus er enig i at verden har en sjel, men heller bare at verden er underkastet Gud og at vi lever i denne guden. Vel, la det da være så. La oss ikke si at det der en sjel i verden, siden det er uakseptabelt. La sjel være et profant navn. Vil det ikke være tillatt å si at det i det minste finnes en eller annen form for liv? – et liv som Gud selv, verdens skaper, så lykkeligvis, perfekt og ømt puster inn i dette sitt verk, siden Han ikke er gjerrig selv mot de sletteste av de ting som lever og daglig, gjennom himlene, i stort monn skjenker liv på så mange som mulig av de ting som den inneholder.”

I likhet med Moses brukes navnet Lukas av Ficino, ikke for å betegne personen, men tekstene som er tilskrevet ham. Når han omtaler Paulus er det derimot personen, ikke brevforfatteren, det er snakk om. Nærmere bestemt er det et Paulus-sitat fra Apostlenes Gjerninger Ficino refererer til. Ved nærmere ettersyn ser vi at teksten et forsvar av Ficinøs tanker om verdens sjel slik disse presenteres i *De vita III*. Dermed handler denne teksten også indirekte om hans tanker om verdens ånd og dermed menneskets ånd og sjel, ettersom Ficino knytter menneskets og verdens ånd og sjel tett sammen. Dette er selve teorigrunnlaget for Ficinøs naturlige magi.

Det kan også være greit å ha med i betraktningen at det Aratus-teksten som siteres i disse bibelske tekstene egentlig sier er at menneskene er Zevs barn, ikke Guds barn, verken i jødisk, kristen eller platonisk forstand. Hos Lukas og Paulus på den annen side er det vanskelig å argumentere for at de mener verken planeten Jupiter eller guden Zevs når de siterer Aratus. Ficino bruker de to autoritetene – Aratus *phaenomena* og Bibelen, mot hverandre for nå frem til sitt eget standpunkt; at kraften fra planeten Jupiter er den astrologiske impulsen alle mennesker deler uavhengig av andre astrologiske tendenser, dette har han også vært inne på tidligere.¹⁸⁰

¹⁷⁹ Ficino refererer til den greske dikteren Aratus av Soli's *Phaenomena*, som siteres av Paulus i Acta 17.28. Ficinøs referanse til Lukas handler antakelig om Lukas 20.36. *Phaenomena* er et dikt om astronomiske konstellasjoner og fenomener. Se også sluttnote 12 til *Apologia* i Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 459.

¹⁸⁰ Allerede i kapittel II av *De vita III* erklærer Ficino at mennesket er solart, merkurialt og jovialt. Jfr. Ficino, Kaske & Clark, Arizona 2002, s. 250-51.

Ficino gir seg heller ikke der. Han trekker på forunderlig vis dette videre til at det Paulus virkelig antyder er at vi lever i en jovial¹⁸¹ kraft og at denne har sin utstrekning i verdenssjelen om det da ikke er denne joviale kraften selv som er verdens sjel. Når Ficino vel har gjort dette gir han seg videre inn på polemikk mot sine motstandere – han kaller de som ikke er enige i hans tolkning overtroiske og spør hva som er så ille med ordet ”sjel”. Etter denne polemikken begynner han å kjøpslå med sine motstandere og foreslår at de, om det er umulig å enes om verdens sjel, i det minste kan enes om at det i det minste finnes en form for felles liv i verden som kommer fra Gud.

Ser vi videre på hvordan Ficino forholder seg til Paulus og Lukas i teksten, er det ingen tvil om at han har stor respekt for de to. Men det er vel tilsvarende liten tvil om at han tar seg store friheter i sin bibeltolkning idet han antar at de to tenker seg en kraft fra Jupiter, som det alle mennesker har felles, i stedet for å se for seg at de omtaler menneskene som barn av den kristne guden. Som vi har sett før i Ficinøs bruk av kristne autoriteter brukes også Lukas og Paulus til å legitimere en antikk autoritet. Med andre ord lar Ficino Aratus få ”låne” noe av helligheten til Lukas og Paulus, slik han lar andre tenkere låne myndighet fra andre kristne autoriteter, muligens kan vi også her ane et *prisca theologia*-perspektiv.

Selv om Ficino i denne teksten i en forstand fjerner Lukas og Paulus fra kristendommen, ser vi av de siste setningene i stykket at hans hovedsak tvert imot er å gjøre den hellenistiske tankeverden mer kristen, idet han faktisk aksepterer, om ikke betingelsesløst, at det han kaller verdens sjel i *De vita III* ikke er en kraft fra Jupiter, nei ikke en gang en sjel, men ”et liv som Gud selv, verdens skaper, så lykkeligvis, perfekt og ømt puster inn i dette sitt verk.”

7.8 Oppsummering av Ficinøs bruk av Bibelske autoriteter i *De vita III* og *Apologia*

I denne oppsummeringen bør vi først og fremst merke oss at forskjellen på de to tekstene vi har med å gjøre, og forholdet mellom dem gjør at Ficino argumenterer ganske forskjellig i *De vita III* og *Apologia*. Der *De vita III* er en løs gjennomgang av en rekke temaer med større eller mindre relevans i forhold til magi, medisin, metafysikk og astrologi er *Apologia* et svar på en tenkt tiltale og er derfor mye mer direkte i sitt forhold til disse temaene; Ficino benytter

¹⁸¹ Ikke i betydningen ”trivelig”, men i betydningen ”av/fra Jove/Jupiter”

her anledningen til å beskytte, argumentere for og forsvare enkelte ord som for eksempel ”magi”, ”magus” og ”anima” så vel som den konkrete praksisen han foreslår i *De vita III*. Denne praksisen skiller han tydelig fra andre, mer graverende former for magi.

På grunn av denne forskjellen i type tekst er det naturlig å tenke seg en forskjell i måten Ficino bruker bibelske kilder i disse tekstene. Dette kommer tydeligst til uttrykk idet de bibelske, og da spesielt de gammeltestamentlige, kildene i *De vita* som vi har sett i første rekke tjener som sannhetsvitner i forhold til andre kildetekster som Ficino bruker for å styrke og forklare sine teorier. Med andre ord brukes Ficinoss Gammeltestamentlige kilder alltid, enten sammen med andre antikke autoriteter, eller sammen med Ficinoss egne teorier. I begge tilfeller gjøres dette antakelig for å styrke troverdigheten og den kirkelige lovligheten av tankene som presenteres.

I *De vita III* virker det som hovedsaken i Ficinoss bruk av bibelske autoriteter er å vise sannhetsgehalt og lovlighet av sine teorier, ved å vise at det ikke eksisterer noen uenighet mellom bibelske og andre antikke kilder på en rekke forskjellige områder som bruk av sang i magi, forholdet mellom planeten Saturn og sabbaten og så videre. Tendensen er tilsvarende at de bibelske kildene i *Apologia* har en annen, men lignende funksjon; disse brukes i større grad til å vise, med eksempler i apostlene og de tre vise menn, hvordan det å helbrede syke og beskjeftige seg med astrologi er viktige kristne gjerninger. Med måten Ficino bruker Lukas og Paulus på i *Apologia* viser han også hvordan de tidlige kristne, som ham selv, brukte antikke hellenistiske kilder for å uttrykke kristne metafysiske tanker. I *Apologia* forsøker altså Ficino å bruke bibelske autoriteter for å argumentere for at medisin og astrologi er noe hellige menn har beskjeftiget seg med før ham, og som han mener at prester, og kanskje også andre kristne, bør gjøre med hvilke midler de enn har til rådighet ettersom Jesus påbyr disiplene å helbrede syke i Luk. 9:1 og Matt. 10.1.

Videre er det viktig å merke seg det store spennet mellom typer av bibelske autoriteter Ficino bruker i tekstene. For bruken av bibelske kilder er nokså variert ettersom de bibelske personene Ficino omtaler har svært forskjellige roller i kristen religion. For eksempel er det relativt trygt å si at Moses, Kristus og de tre vise menn fyller svært forskjellige roller i kristen metafysikk, symbolikk og historie. Tilsvarende er det da naturlig å tenke seg at Ficino bruker sine bibelske autoriteter forskjellig alt etter hvilke roller de forskjellige personene og tekstene fylte i kristendommen i hans samtid.

I sine henvisninger til Kristus og magierne bruker Ficino egentlig ikke bibelen som ren kildetekst, men snarere som generelt bakteppe for sin forståelse av disse autoritetene. Når han på den annen side omtaler Moses, Lukas, Paulus og David, refererer han direkte til bibeltekster. I referansene til Moses og Lukas brukes personnavnene som navn på de to tenkte forfatternes samlede tekster, i Paulus-referansen er det et Paulus-sitat fra en tekst tilskrevet Lukas det er snakk om, mens i Davids tilfelle er det personen David selv som omtales.

Et gjennomgående fellestrekk i det meste av Ficinøs omgang med bibelen i *De vita III* er at Ficino låner bort autoritet fra sine bibelske kilder til tanker og personer som ikke har noe med kristendom å gjøre i utgangspunktet. Dette kan vi se i nesten alle tekstene i dette kapittelet. I regelen gjøres dette ved at Ficino først legger frem en teori – enten sin egen eller en annens, for så å vise hvordan den bibelske autoriteten er enig i tankene som uttrykkes. De bibelske autoritetene er altså, ikke overraskende, overordnet andre autoriteter enten det dreier seg om *Prisci theologi* eller rene hellenistiske filosofer, samtidige italienske tenkere eller eldre arabiske forfattere og astrologer. I tekstene hvor Ficino benytter seg av Bibelen er dette med andre ord enten for å gi ekstra styrke til en av sine ikke-kristne kilder. En annen mulighet som ikke kommer så tydelig til uttrykk her som hos skolastikerne er at Ficino også bruker bibelen for å kritisere, eller til og med umyndiggjøre, andre av kildene sine. For eksempel kunne man tenke seg at referansen til gullkalven, sammen med billedforbudet og historien om hva Moses gjorde da han så den, kan være et forsøk på å kritisere praksisen med å påkalle guder i statuer som er skildret i *Asclepius*.

Generelt kan vi si at Ficino tar seg større friheter i sin tolkning av Bibelen enn han gjør når han refererer til andre autoriteter. Dette ser vi både av hans tanker om sabbaten og Saturns innflytelse på denne dagen og av hans tolkning av korsets magiske kraft som det får gjennom Kristus. Dette skyldes nok neppe at Ficino ikke vet hva som står i bibelen eller at han har et ukritisk forhold til bruk av kilder. Det er tydelig at Ficino ikke ville ha vært like fantasifull i sine tolkninger av for eksempel Thomas Aquinas eller Plotin og dermed at han har et forholdsvise bevisst forhold til kildebruk.

Likevel sier det seg nesten selv at dette ikke skyldes at bibelen oppfattes som mindre viktig enn Ficinøs andre kilder. Snarere tvert imot; man bør kanskje heller tenke seg at Ficinøs løshet i sin bibeltolkning skyldes at det er spesielt viktig for ham å ha bibelske kilder på sin

side og at han derfor er villig til å gå lengre både, som vi ser flere steder over, i modereringen av sine egne utsagn, men også i sin bruk av bibelen som kilde.

Viljen til å gå lengre i fortolkningen av bibeltekster enn i fortolkningen av annen tekst, sammen med bruken av bibelske autoriteter som legitimerende og normgivende for hvilke former for magisk og astrologisk praksis Ficino anbefaler, står inne for moralsk og ser som praktisk mulige, tegner et bilde at et sammensatt forhold til bibelske autoriteter. På den ene siden er Ficinors naturlige magi begrenset av de bibelske autoritetene til det han kan tøyne dem til å akseptere. På den annen side gir de bibelske autoritetene også det rommet Ficino trenger for å kunne legitimere den naturlige magien for seg selv, kirken og sin samtid generelt.

8 Forholdet mellom bruken av Aquinas/Albertus og Bibelen som autoriteter i sammenheng med naturlig magi i *De vita III* og *Apologia*

For å se nærmere på Ficinos bruk av Bibelen på den ene siden og Thomas Aquinas og Albertus Magnus på den andre, bør vi i første rekke konstatere at Bibelen er en helt annen type tekst enn tekstene Ficino bruker fra de to skolastikerne. Bibelen er for det første en tekst med mange forfattere, skrevet over lang tid, mens Aquinas- og Albertus-tekstene som Ficino refererer til i *De vita III* i det minste i Ficinos øyne er skrevet av Thomas Aquinas og Albertus Magnus hver for seg og over relativt kort tid.

I forbindelse med Ficinos forhold til autoriteter er det et poeng å minne om at han verken er noen fullstendig frigjort renessansetenker, som primært løfter frem individet og lar fortiden være fortid og autoriteter være autoriteter, eller en skolastisk tenker som skriver etter strenge oppbygningsmodeller. Ficino er kanskje mer preget av forholdet til autoriteter i monastisk tenkning. Det vil si, at selv om han ikke bruker de samme autoritetene som de typiske monastiske tenkerne forholder han seg til sine egne autoriteter på en lignende måte og bruker alltid noe andre har skrevet som utgangspunkt for sine egne teorier. På samme måte bygger han opp om sine teorier med tankegods fra forskjellige autoriteter.

Videre bør vi også gjøre oppmerksom på forskjellene mellom de av Ficinos egne tekster som vi befatter oss med i oppgaven; *De vita III* er, som nevnt, en naturvitenskapelig medisinsk-magisk tekst, skrevet til de utdannede i Ficinos egen samtid og da spesielt medisinere. *Apologia* er på den annen side en delvis polemisk, delvis forsonlig, forsvarstekst for tematikken i *De vita III*, skrevet med konkrete mennesker i tankene, i det aller minste med tanke på Ficinos støttespillere. Men det er også mulig å tenke seg at han har noen konkrete motstandere i tankene. Uansett er det klart at de to tekstene skrevet med helt forskjellige målsetninger.

Endelig bør vi nevne at disse to tekstene ikke egentlig gir noe entydig bilde verken av Ficino som tenker eller hans naturlige magi, ettersom han både tar turen innom flere forskjellige fagfelt i løpet av tekstene og på ingen måte er entydig i sine anbefalinger av magiske teknikker. Han gir heller ikke så klare svar på hvilke teknikker han selv brukte i sine

påkallelser utover medisiner laget av planter og mineraler som korresponderte med himmellegemene og, etter all sannsynlighet, sang, ettersom han sier at selve sangens materie er ”renere og ligner himlene mer enn medisiner.”¹⁸²

8.1 Forholdet mellom bruken av de kristne skolastiske autoritetene og Bibelen

Grunnene til å bruke bibelen, Aquinas og Albertus er overveiende de samme. Ficino bruker generelt sett alle de kristne autoritetene som han refererer til, og siterer for å vise at enkelte former for magi er lovlige for kristne utøvere, eller for omvendt å peke på former for magi som ikke er tillatt av kristendommen og grunnene til dette. Likevel er det også store og klare forskjeller på hvordan han bruker Bibelen på den ene siden og de to middelalderskolastikerne på den andre.

For det første kan vi merke oss at Bibelen har en totalt forskjellig rolle fra alle skriftene til senere kristne tenkere, både fordi den ble regnet som en hellig og inspirert tekst og fordi den fungerte og fungerer som sentrum for den kristne religion. Albertus Magnus og Thomas Aquinas på den annen side brukes i større grad slik Ficino bruker andre autoriteter i *De vita*, men har likevel en spesiell rolle fordi de var normgivende både for kristen metafysikk og moralfilosofi innenfor kirken på Ficinøs tid. Aquinas og Albertus blir dessuten viktige støttespillere for Ficino ettersom de ved siden av metafysikken og etikken sammen med andre kristne tenkere også representerer kirkens syn på naturvitenskap i Ficinøs samtid.

Dessverre er det, ut fra *De vita* og *Apologia* vanskelig å se noen klar rangordning mellom bibelske og andre kristne autoriteter ettersom disse aldri opptrer sammen. Det er heller ikke lett å se noen indre rangordning mellom de bibelske autoritetene ettersom heller ikke disse stilles opp mot hverandre. Antakelig bør vi, på grunn av tematikken i *De vita* og *Apologia* regne med at slike rangordninger, om de i det hele tatt eksisterer for Ficino, er lite relevante for oss ettersom det må ha vært vanskelig for Ficino i det hele tatt å finne kristne autoriteter til å støtte sine tanker og teorier i disse tekstene.

¹⁸² *De vita* 3.21.80-81: ”Iam vero materia ipsa concentus purior est admodum coeloque similior quam materia medicinae.” [I og med at resten av avsnittet, både før og etter dette stykket handler om sang er det naturlig at ”ipsa” i denne sammenhengen refererer til ordet ”cantus”.]

Likevel kan vi i denne sammenhengen merke oss at Ficinos sitering og tolkning av Bibelen virker langt friere og mye mer fantasifull enn hans referanser til Albertus Magnus og Thomas Aquinas som han i regelen siterer ganske strengt. Dette kan som nevnt skyldes at det er viktigere for Ficino å være i harmoni med Bibelen enn selv de viktigste kristne tenkere ettersom Bibelen ble forstått som enda mer grunnleggende, og at Ficino derfor tillater seg å tolke nettopp bibelen litt friere enn sine andre kildetekster. Det er også mulig å tenke seg at Bibelen ettersom den ble sett som inspirert og hellig tekst kan ha blitt tolket noe friere og brukt mindre kritisk enn andre tekster.

8.2 *Ficinos tro og naturlige magi*

At Ficino hadde behov for å legitimere mange av sine mer esoteriske tanker ved å bruke kristne autoriteter er det liten tvil om. I fortolkningen av Ficinos bruk av kristne autoriteter er det derfor et viktig spørsmål hvem, om noen, han argumenter mot. En mulig teori som har fått lite oppmerksomhet er at Ficino rett og slett forsøker å legitimere sin egen naturmagi for seg selv i forhold til sin egen kristne tro. Denne teorien støttes av Ficinos generelle forhold til autoriteter ettersom han på ingen måte skriver særlig løsrevet fra sine kilder. Han kan nok til tider ta seg store friheter i tolkningen av dem, men generelt sett kommer han sjelden med noen påstander i det hele tatt uten å bygge opp under dem med sine kildetekster som autoriteter.

Om dette at Ficinos egen tro spiller en vesentlig rolle i utformingen av hans naturmagiske system er tilfellet, blir vi nødt til å behandle Ficinos bruk av kristne autoriteter på en helt ny måte. Dette gjelder i hovedsak bruken av bibelske og kristne autoriteter i *De vita* ettersom *Apologia* er skrevet med et helt konkret publikum for øyet og med klare appeller til Ficinos støttespillere og motstandere. For det første faller tanken om at han bruker kristne autoriteter utelukkende for å legitimere magien han anbefaler i *De vita*, denne tanken svekkes som vi har sett av at Ficinos også selv trekker frem kritiske kristne tekster som tar for seg former for magisk praksis som han omtaler i boken i forbindelse med sine referanser til kristne autoriteter.

Ficinos tro og virke som geistlig har først de senere år fått noen særlig oppmerksomhet, og i forhold til den naturlige magien har dette perspektivet naturlig nok hatt en tendens til å drukne litt i all platonismen og hermetismen. Likevel vet vi at han var en aktiv preker i Firenze og

dessuten at han deltok i diskusjoner og holdt foredrag i camaldoleserordenens regi. Ved siden av dette vet vi også at han skrev to teologiske bøker; *Theologia Platonica* og *De religione Christiana et fidei pietate* samt kommentarer på Paulus brev. Dette tyder alt sammen på at Ficino var opptatt både av kristne tro og teologi, og tilstede i den religiøse diskursen i sin samtid. Videre kan det være nyttig å trekke frem at Ficino ikke ble geistlig før han var førti år gammel. Dette kan tyde på at det å bli prest, for Ficino var et modent, selvstendig og reflektert valg. I det aller minste er det en klar forskjell på det å gå inn i det geistlige livet som voksen og å bli sendt i kloster i ung alder.

Om vi ut fra det vi vet om Ficinøs tro antar at han i tråd med sin egen kristne tro bruker de kristne autoritetene for å legitimere og avgrense sin egen bruk av magi i medisinsk øyemed, er det en nødvendig konsekvens at han faktisk ikke selv bedrev de formene for magi som hans kristne kildetekster omtaler negativt. Dette gir oss en hel rekke typer praksis som vi da ut fra Ficinøs religion kan anta at han slett ikke praktiserte; av disse er de tydeligste kontemplasjon av og tilvirking av talismaner, bruk av barbariske ord og – viktigst av alt; all påkallelse av daemoner i talismaner, smykker eller gudebilder.

Tendensen i forskningen på Ficinøs magi så langt har vært å inkludere billed- og talismanmagi i hans magiske system slik det fremgår i *De vita*. Noen virker til og med som de tenker seg talismanmagien som en hovedingrediens i Ficinøs system. Et eksempel på dette er måten Ficinøs magi presenteres på i Frances Yates *Modernitetens okkulte inspirasjon* hvor hun, til tross for at hun også problematiserer det noe, mer enn antyder at bilder og talismaner var en sentral og viktig del av Ficinøs magi, som han igjen adopterte fra og indirekte forsvarte gjennom Hermes Trismegistus og nyplatonikerne – spesielt Plotin.¹⁸³ Andre ser på bilder og talismaner som noe Ficino brukte av og til eller eksperimenterte med slik for eksempel D. P. Walker mener når han i sin bok *Spiritual and Demonic Magic* sier at Ficino til kanskje kontemplerte talismaner, eller gjorde dette av og til, men at dette ikke nødvendigvis var en del av hans praksis.¹⁸⁴ Atter andre, som Frank Klaassen i artikkelen *Medieval Ritual Magic in the Renaissance*¹⁸⁵ går, i tråd med tidligere forskning, da spesielt Yates, ganske enkelt ut fra at bilder og talismaner var en vesentlig del av Ficinøs system. Når han kritiserer henne og andre

¹⁸³ Yates, Frances, *Modernitetens okkulte inspirasjon*, Norge 2003, s. 70-84.

¹⁸⁴ Walker, D. P., Pennsylvania 2000, s. 30-35.

¹⁸⁵ *Koninklijke*, Brill NV, Leiden, 2003

for deres syn på renessansemagien som vesensforskjellig fra magien som ble praktisert i middelalderen ligger dette implisitt i teksten.

Klaassens syn er nok etter hvert å forstå som rådende i forskningen på renessansemagi idet han viser, både at talismanmagien er en klar ingrediens som blandes med rituell og religiøs magi i senere magiske manuskripter, og at antallet talismanmagiske manuskripter uten ritualmagi synker drastisk i løpet av 1500-tallet samt at manuskripter som inneholder både talismanmagi og ritualmagi øker tilsvarende i samme periode.¹⁸⁶ Dette er naturligvis helt riktig, men hva Ficino angår er det, ut fra premisset om at han med viten og vilje brukte kristne autoriteter for å avgrense hva som var lovlig og moralsk riktig å bruke av magiske teknikker, vanskelig å tenke seg ham som en talismanmagiker i det hele tatt.

Ut fra samme premiss blir tendensen til å se på Ficino som billed- og talismanmagiker blir spesielt problematisk i lys *De vita III kap. XVIII 127-56* hvor han gjengir både Thomas Aquinas' og Albertus Magnus' kritikk av talismanmagien og stiller seg på deres side mot sine andre kildetekster.¹⁸⁷ Premisset styrkes av denne teksten ettersom Ficino på ingen måte behøver å nevne verken Aquinas' eller Albertus Magnus' kritikk av bruken av verken figurer, talismaner, tegn eller bokstaver i det hele tatt, men velger å gjøre dette likevel. Her kan det innvendes at både *Summa contra gentiles* og *Liber dictus Speculum astronomicum Alberti Magni de libris licitis et illicitis* var godt kjente tekster på Ficinøs tid og at han, dersom han forsvarte bruken av talismaner, ville komme til å bli konfrontert med disse tekstene uansett og at det å ta dem med derfor kan ha vært et retorisk trekk for å komme denne konfrontasjonen i forkjøpet.

Likevel er det et faktum at Ficino, selv om han til en viss grad omtaler den, aldri selv anbefaler bruken av talismaner. Tvert imot; når Ficino omtaler denne formen for magi i *De vita III* skriver han alltid i tredje person flertall og understreker rett som det er at dette ikke er noe han selv vil råde folk til å gjøre. Dessuten bruker han nesten hele kapittel XV i boken på å vise hvorfor medisiner er mye kraftigere enn talismaner.¹⁸⁸ I kapittel XVIII understreker han

¹⁸⁶ Ibid s. 177-85.

¹⁸⁷ Ibid. s. 340-43

¹⁸⁸ Ibid. kap. XV s. 314-21, overskriften på kapittelet er: "*De virtute imaginum secundum antiquos atque medicinarum; et quomodo medicinae sint longe validiores quam imagines.*"

også, i tillegg til Thomas Aquinas' og Albertus Magnus' kritikk av talismanmagien, at medisiner er langt tryggere enn talismaner.¹⁸⁹

I det hele tatt kan Ficino ses som temmelig negativ til flere former for magisk praksis, som magiske smykker,¹⁹⁰ barbariske ord¹⁹¹ eller spesielt bruken av talismaner gjennom hele boken. Videre er det et poeng Ficino ikke gir noen klare instruksjoner i boken om hvordan man lager astrologiske bilder og talismaner. Tvert imot flere ganger sier at han ikke vil gi noen slik instruksjon på grunn av farene ved talismanmagi.¹⁹² Likevel antyder han en del av faktorene som trengs og vier et kapittel det å lage et bilde av universet i sin helhet.¹⁹³

¹⁸⁹ Ibid. s. 342. "Denique tutis fore arbitror medicinis quam imaginibus se committere..."

¹⁹⁰ Ibid. s. 316.

¹⁹¹ Ibid. s. 354.

¹⁹² For eksempel; *De vita* 3.18.118-121

¹⁹³ Ibid. s. 342: "De fabricanda universi figura"

Litteratur:

- Abano, Pietro de, *Heptameron*, digital utgave, parallelltekst ved Peterson, Joseph (red.) <http://www.esotericarchives.com/solomon/heptamer.htm>, 1999.
- Agrippa von Nettesheim, Heinrich, Cornelius og Tyson, Donald (oversetter), *Three books on occult philosophy written by Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim*, Llewellyn, USA, 1993.
- Agrippa, Henry Cornelius, *The Fourth book of occult Philosophy*, Kessinger Publishing Company, Montana USA.
- Allen, Michael J. B. og Rees, Valery med Davies Martin (red.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Brill's Studies in Intellectual History volume 108, Leiden – Boston – Köln, 2002.
- Aquinas, Thomas, Joseph Rickaby (oversettelse), *Summa contra gentiles*, London: Burns and Oates, 1905.
- Butler, Elizabeth, *Ritual Magic* (Magic in History Series), Pennsylvania State University Press, 1998.
- *Collins Latin dictionary & grammar*, Harper Collins, Great Britain, 1997.
- Det norske bibelselskap, Den hellige skrift: Bibelen, oversettelser fra 1978/85, Oslo 1999.
- Det norske bibelselskap, *Navn i Bibelen*, 4. opplag, Oslo 1999.
- Ficino, Marsilio og Kaske & Clark (Innledning, oversettelse og Red. av den latinske teksten), *Three Books on Life*, Tempe, Arizona 2002.
- Ficino, Marsilio og Language Departement of the School of Economic Science, London (oversettelse), *The Letters of Marsilio Ficino, vol I-VII*, London 1975-2003.
- Ficino, Marsilio og Voss, Angela (Innledning og Red.) *Western Esoteric Masters Series: Marsilio Ficino*, Berkley, California 2006.
- Ficino med Allen, Michael J. B., med Warden John (Oversettelse) Hankins, James (red. av den latinske teksten) Marsilio Ficino, *Platonic Theology, vol. 1-6* Harvard 2001-2006.
- Ficino, Marsilio og Salaman, Clement, *Meditations on the Soul: Selected Letters of Marsilio Ficino*, Shephard-Walwyn Ltd., 1997.

- Iamblicus Chalcidensis og Thomas Taylor (oversettelse), *Iamblichus on The Mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyreians*. London 1821.
- Kierkhefer, Richard, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge University Press, U. K. 2006.
- Klaasen, Frank, *Medieval Ritual Magic in the Renaissance*, i Koninklijke, Brill NV, Leiden, 2003
- Kristeller, Paul Oscar *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford California, 1964.
- Kristeller, Paul Oscar, *Renaissance Thought and its Sources*, Columbia University Press, New York, 1979.
- Leclercq, Jean, *The love of Learning and the Desire for God: A study of Monastic Culture*, Fordham University Press, New York 2007.
- Levack, Brian P., *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, Longman Group, UK, 1995.
- Mathers, S. Liddell McGregor (red. og oversettelse fra latin), revidert digital utgave ved Joseph Peterson (red.), *Clavicula Solomonis*, <http://www.esotericarchives.com/solomon/ksol.htm>, 1999, 2004 og 2005.
- Mirandola, Giovanni Pico della, A. Robert Caponigri (overs.), *Oration on the Dignity of Man*, Washington, D.C. 1999.
- Mirandola, Giovanni Pico della, Farmer, S. A. (red.), *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*, Arizona 1998.
- Mirandola, Giovanni Pico della med Wallis, Charles Glenn, Miller Paul J. W. og Carmichael, Douglas (Oversettelse), introduksjon ved Miller, Paul J. W., *On the dignity of Man*, Hackett Publishing Company, USA 1998.
- Maxwell-Stuart, P. G. (red. & overs.), *The Occult in Early Modern Europe: A Documentary History*, New York 1999.
- Pingree, David (red.), *Picatrix: The Latin Version of the Ghayat Al-Hakim*, The Warburg institute, London 1986.
- Plotinus, *The Enneads*, Penguin, England 1991.
- Pseudo Dionysius og Colm Luibheid (oversettelse), *The Complete Works*, Classics of Western Spirituality Series, Paulist Press, USA 1987.
- Shepherd, Michael (Red.), *Friend to Mankind: Marsilio Ficino (1433-1499)*, 1999.

- Scott, Walter (oversettelse og red.), *Hermetica vol I*, Shambhala Publications, USA 1985.
- Walker, D. P., *Spiritual and Demonic Magic: From Ficino to Campanella*, Pennsylvania 2000.
- Yates, Frances A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago 1991, i norsk oversettelse ved Kåre A. Lie med forord av Kristin Gjerpe og Maria Mehren: *Modernitetens okkulte inspirasjon, Giordano Bruno og den arven etter Hermes Trismegistos*, Pax forlag, Oslo 2001.

Takk til:

- Tarald Rasmussen, for god veiledning og hjelp med latin.
- Ida Sletta, for tålmodighet, diskusjoner, korrekturlesning og omtanke.
- Ronja Elisabeth Nymark Natterud, for inspirasjon og fine samtaler.
- Terje og Torbjørn Nymark, for å lytte til betraktelig mer prat om renessansemagi enn de strengt tatt noen gang har ønsket.
- Hilde Holbæk-Hanssen, for korrekturlesning.
- Jan-Magne Torp, for mange og gode samtaler om renessanseokkultisme.
- Åsmund Floten og mine medstudenter på Mastergrad i Kristendomsstudier, for lange kaffepauser og gode samtaler.
- Societé Marsile Ficin, for at dere finnes.
- Stephane Toussaint, for artikler og givende korrespondanse.
- Monique le Bel, for praktisk hjelp med stoff og korrespondanse.
- Carol V. Kaske og John R. Clark, for å ha gjort *De vita* tilgjengelig i en kritisk latinsk-engelsk utgave og ikke minst for fabelaktige indekser og noteapparat.
- Michael J. B. Allen, for arbeidet han har gjort for å modernisere Ficinoforskningen og for å ha veiledet meg i retning av Societé Marsile Ficin.