

WSTĘP

„To magia, magia, która mnie oczarowała.

Zatem, drodzy przyjaciele, pomóżcie mi w tej próbie;

I ja . . .

.....

Będzie tak przebiegły jak Agryppa,

Którego cienie sprawiły, że cała Europa oddała mu cześć.

— Christophera Marlowe’a

Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535), jak przystało na wielkiego maga, pozostawił po sobie szereg tajemnic dla potomności. W dwóch listach do przyjaciół, w których omawiał postępek swojego wielkiego traktatu o magii *De occulta philosophia libri tres*¹ [Trzy księgi filozofii okultystycznej, dalej DOP], Agryppa napisał o „tajnym kluczu” do filozofii okultystycznej, kluczu które zostaną ujawnione tylko jego najbliższemu przyjacielom. W drugiej połowie XVI wieku powszechnie wierzono, że ten „klucz” odnosi się do tekstu o czarnej magii fałszywie przypisywanego Agryppie, uwiarygodniając w ten sposób legendy o czarnym magu Agryppie, co z kolei doprowadziło do znaczenia Agryppy jako źródła legend Fausta. Ale jeśli Czwarta Księga Filozofii Okultystycznej z pewnością była dziełem fałszywym, jaki był sekretny klucz Agryppy do filozofii okultystycznej? Agryppa, jeden z najbardziej wpływowych myślicieli magicznych renesansu, przez następne dwa stulecia był nieustannie cytowany (pozytywnie lub negatywnie), wraz z Paracelsusem, jako myśliciel-założyciel magicznych szkół myślenia. Mimo to współcześni uczeni mieli ogromne trudności z odkryciem czegokolwiek wartościowego i ważnego w jego największym dziele, DOP. Po całokształt pracy nad Giordano Bruno i Johnem Dee, Dame Frances Yates w końcu zdecydowała się na Agryppę jako kamień probierczy, jeśli nie klucz do tajemnic magii renesansu. We wcześniejszej pracy przeprosiła za poświęcenie rozdziału Agryppie, mimo że DOP „nie podaje w pełni procedur technicznych ani nie jest to dzieło głęboko filozoficzne, jak sugeruje jego tytuł. . . Jednakże w jednym z ostatnio opublikowanych artykułów skomentowała:

Niezwykła siła wpływu *De occulta philosophia* Agryppy nie została jeszcze w pełni uświadomiona. Był to wpływ, który działał na różne sposoby i przynosił różne skutki. Zachęcało Dee do kabalistycznego przywoływania aniołów. To zachęciło Bruna do stosowania magicznych mnemoników. Miało to kluczowe znaczenie nie tylko dla rozprzestrzeniania się magii renesansu, ale także dla reakcji przeciwko niej.

Za tą pozorną zmianą zdania kryje się kluczowy punkt współczesnej oceny Agryppy: chociaż nie można zaprzeczyć, że był on wpływowy, współczesna nauka nie była w stanie wyjaśnić, dlaczego był wpływowy. Zadaniem niniejszej analizy DOP jest wyjaśnienie tego znaczenia poprzez wykazanie filozoficznej złożoności i zainteresowania dziełem wielkiego maga. Jest to zatem poszukiwanie „tajnego klucza” Agryppy w samym tekście DOP.

Teoria i metoda

Chociaż Agryppa jest najbardziej bezpośrednio istotny dla badaczy historii intelektualnej renesansu i historii nauki, niniejsza praca nie jest skierowana wyłącznie do takich badaczy. Rzeczywiście chcę pokazać, że metody i idee innych dyscyplin mogą wnieść wkład do analizy magii renesansu. W szczególności mam nadzieję wykorzystać pracę Agryppy do ponownego otwarcia niektórych

kluczowych kwestii definicyjnych w dyscyplinie historii religii. Na koniec zamierzam wykazać ważną pokrewieństwo renesansowego myślenia magicznego ze współczesnymi debatami filozoficznymi na temat interpretacji i znaczenia, dodając w ten sposób (przynajmniej) dodatkowy materiał do refleksji. Aby wyjaśnić i zsyntetyzować te cele, konieczne jest krytyczne przedstawienie różnych stosowanych metod. Dzielę je na trzy grupy: historię religii, historię idei i krytykę tekstu.

Antropologia i historia religii

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że niezbędnym wstępem do analizy renesansowych tekstów magicznych byłaby definicja magii. Niestety, kwestia takiej definicji ma długą i burzliwą historię, a obecnie wydaje się mniej więcej umierająca. Jednakże, podobnie jak wielu mieszkańców cmentarza, „nie jest martwy, tylko śpi” i nawiedza wiele aspektów współczesnych dyskusji w historii religii i antropologii. Poniżej podsumowuję te argumenty dotyczące definicji, a następnie proponuję bardziej opłaczalny sposób ponownego otwarcia tej kwestii. Klasycznym opisem problemu było sformułowanie Malinowskiego w tytułowym eseju „magia, nauka i religia”. Jaki związek magia ma z innymi sposobami wiary, myślenia i zachowania? Mówiąc szerzej, czym jest magia? Odpowiedzi możemy podzielić na trzy kategorie, które nazywam protonauką, nielegalną religią i podziałem społecznym. Pogląd, że magia i czary mają jakiś związek z racjonalnością lub nauką, został chyba najśłynniej sformułowany przez Sir Jamesa Frazera w *Złotej gałęzi*: „Krótko mówiąc, magia jest fałszywym systemem prawa naturalnego, a także błędnym przewodnikiem postępowania; jest to nauka fałszywa i sztuka nieudana. Po omówieniu „praw” leżących u podstaw „logiki maga” Frazer mówi nam, że ostatecznie opierają się one na „zasadach skojarzeń”; w dźwięcznej prozie argumentuje, że zasady te są same w sobie doskonałe i w istocie absolutnie niezbędne dla funkcjonowania ludzkiego umysłu. Stosowane zgodnie z prawem dają naukę; stosowane nielegalnie, dają magię, bękartową siostrę nauki. Pomimo tego negatywnego porównania nie należy sądzić, że Frazer nie miał nic pozytywnego do powiedzenia na temat magii. Definiując magię w kategoriach takich praw, jak „zarażenie” i „homeopatia”, omawiając magów jako „ludzi o największej inteligencji i najbardziej pozbawionym skrupułów charakterze”, którzy pomimo i z powodu swoich oszustw często „byli najbardziej dobroczynni w swoich użycia [ich mocy], wysunął na pierwszy plan kilka kwestii, które będą prześladować uczonych przez następne stulecie: (1) Czy nie istnieje pewna racjonalność, niezależnie od jej definicji, lub stosowanie racjonalnych zasad, które są nieodłączne od praktyk magicznych? (2) Czy magia ma jakiś historyczny lub analogiczny związek ze współczesną nauką? Czy ma to taki związek z religią? (3) Jaki status możemy przypisać twierdzeniom magów; innymi słowy, czy mag jest w ogóle „czarownikiem, który szczerze wierzy we własne ekstrawaganckie pretensje”, czy też „świadomym oszustem”? Własne opinie Frazera na te tematy można łatwo skatalogować i, w większości, odłożyć na bok. Po pierwsze, chociaż praktyki te z pewnością mają „racjonalność”, „prymitywny mag zna magię tylko od jej praktycznej strony; nigdy nie analizuje procesów umysłowych, na których opiera się jego praktyka, nigdy nie zastanawia się nad abstrakcyjnymi zasadami towarzyszącymi jego działaniom”. Niezależnie od tego, jak racjonalne byłyby zasady opracowane przez „studenta filozofii” w celu wyjaśnienia tych praktyk, o praktykującym nie można powiedzieć, że jest „naukowcem”, tj. racjonalnym i ostrożnym myślicielem. W drugim pytaniu Frazer odwołuje się do słynnej teorii ewolucji (podobnej do teorii E.B. Tylora), że magia prowadzi do religii, która z kolei prowadzi do nauki. Na koniec z całą mocą argumentuje, że odnoszący sukcesy mag jest celowym oszustem, chociaż „gdybyśmy mogli zrównoważyć szkody, jakie wyrządzają swoim totrem, z korzyściami, jakie przynoszą dzięki swojej większej roztropności, mogłoby się okazać, że dobro znacznie przeważało nad złem,” innymi słowy fakt, że mag jest oszustem, nie oznacza, że musimy odrzucić wszelki szacunek dla niego, chociaż nie mamy go dla jego udawanych przekonania. Emile Durkheim i Marcel Mauss radykalnie odeszli od modelu Frazera. Mówiąc najprościej, twierdzą, że magia jest rodzajem nielegalnej religii; lub raczej, że jest ona pod pewnymi względami podobna do religii, wyróżniająca się w dużej mierze swoim antyreligijnym charakterem:

Magia czerpie pewnego rodzaju przyjemność zawodową z profanowania rzeczy świętych; w swoich obrzędach dokonuje czegoś przeciwnego ceremonii religijnej. Ze swojej strony religia, choć nie potępiała i nie zakazała magicznych rytuałów, zawsze patrzyła na nie z niechęcią

Podobnie,

Rytualem magicznym jest każdy rytuał, który nie odgrywa roli w kultach zorganizowanych – jest prywatny, tajny, tajemniczy i zbliża się do granic rytuału zabronionego.

Zatem magia jest rozumiana jako zachowanie społeczne, choć często ma charakter antyspołeczny. Dla Maussa „współczujące formuły [à la Frazer]”. . . nie będzie wystarczające do przedstawienia całości rytuału magii współczującej. Pozostałe elementy nie są bez znaczenia.” Pojęcie magii jako nielegalnej religii ma znacznie większe znaczenie, niż jest (obecnie) ogólnie przyjęte. Tak zwane rytuały lub praktyki magiczne są powszechnie potępiane przez władze religijne, trudno więc uniknąć zarzutu, że akceptując emicjne definicje magii wynikające z takich potępień, w sposób dorozumiany dajemy wiarę nielegalnej teorii religii. Jednocześnie praktyki pozornie niezwykle podobne są cenione przez te same autorytety jako obowiązujące sposoby praktyk i doświadczeń religijnych, a czasami nawet jako legalna obrona przed magią. Potępienie przez Lutra doktryny o przeistoczeniu jest pod pewnymi względami stosunkowo typowe: argumentując, że katolickie pojęcie mszy jest „magiczne”, sformułował potężny atak. Chociaż atak Lutra na „magiczne” praktyki katolicyzmu ma tendencję do uznawania magii za nielegalną religię, nie wszystkie praktyki konwencjonalnie określane jako magiczne pasują do takiego opisu. Co najważniejsze, samotników, takich jak czarownice, nie można łatwo sklasyfikować w ten sposób. Jednak przenosząc punkt ciężkości analizy z praktyki na kontekst społeczny, Durkheim i Mauss zrobili pierwszy krok w kierunku teorii magii jako przede wszystkim artefaktu interakcji społecznych. Problematyczny związek między „magią” a „religią” ostatecznie doprowadził do wynalezienia tego, co stało się standardowym antropologicznym podejściem do zachowań magicznych, zapoczątkowanego przede wszystkim przez E.E. Evansa-Pritcharda w jego dyskusjach na temat Zande. Evans-Pritchard odkrył wewnętrzne rozróżnienie pomiędzy dwoma różnymi rodzajami magii, które nazwał „czarami” (mangu) i „czarami” (ngwa). Było to coś nowego – rozróżnienie w obrębie magii, a nie zewnętrzne, jak homeopatyczne. /zakaźny. Najważniejszym punktem tego rozróżnienia we wszystkich późniejszych dyskusjach na temat magii jest to, że czary są techniką, czymś nabytym lub wyuczonym, podczas gdy czary są nieodłączną cechą wiedzy:

Azande wierzą, że niektórzy ludzie są czarownicami i mogą ich zranić ze względu na wrodzoną cechę. Czarownica nie odprawia żadnego rytuału, nie wypowiada zaklęć i nie posiada lekarstw. Akt czarów jest aktem psychicznym.

Jak to ujęła Mary Douglas:

Azandejskie czarownice uważano za niebezpieczne, nawet o tym nie wiedząc; ich czary zostały uaktywnione po prostu przez uczucie urazy lub urazy. Oskarżenie próbowało uregulować sytuację, usprawiedliwiając jednego i potępiając drugiego rywala

Douglas (a także Victor Turner) słusznie wskazuje oskarżenie jako zasadniczą kwestię w definicji czarów Evansa-Pritcharda: ponieważ czarownice niekoniecznie wiedzą, że takie są, akty czarów są często nieświadome. Tak więc, jeśli chodzi o czary, jedynym dowodem na to, że do nich doszło, jest postawienie i podtrzymanie oskarżenia (zwykle przez wyrocznię). Zanim przejdę do rozważenia linii dyskusji, która nastąpiła, chcę zauważyć, że wszystko to odnosi się wyłącznie do koncepcji czarów Evansa-Pritcharda; zasadniczo nie ma to żadnego związku z tym, co nazywał magią (ngwa), o czym często się zapomina. Dla niego pomysł odkrycia racjonalności leżącej u podstaw jawnego aktu magicznego jest zastosowaniem tego, co nazwał mentalnością „gdybym był koniem”, naiwnego

wyobrażania sobie siebie na miejscu maga, którą to mentalność przypisał Tylorowi, Frazerowi i Malinowskiemu. Zamiast tego Evans-Pritchard skupił się na skutkach, wierząc, że „dla antropologa społecznego religia jest tym, co robi religia”. Biorąc pod uwagę to założenie, po prostu skupił się na oskarżeniach, a tym samym na czarach, a nie na dziwnym praktykującym magię jako taką (z wyjątkiem bycia specjalistą od uzdrawiania lub odpierania czarów). Od czasu książki Evansa-Pritcharda o Zande większość analiz skupiała się na tej społecznej roli magii (czyli czarów), a zatem badała okoliczności oskarżenia, a nie treść domniemyanych działań magicznych. Dla uczonego to znacznie upraszcza sprawę. Nie trzeba zastanawiać się nad szczegółami aktów magicznych, badać dokładnej treści oskarżeń, a przede wszystkim pytać, dlaczego ktoś miałby podejmować działania magiczne przeciwko komuś innemu. Jest to szczególnie wygodne (i jest to eufemizm) przy omawianiu europejskiego szaleństwa na czarownice, ponieważ umożliwia uczonemu atak na władze, które sankcjonowały palenie czarownic, bez kwestionowania, czy w niektórych przypadkach mogły one mieć uzasadnione podstawy. Innymi słowy, kwestia, czy oskarżona czarownica mogła faktycznie dokonać magicznych czynów, staje się nieistotna, a władze, które potępiają tę czarownicę, mogą zostać potępione za jej opresyjne zachowanie. Jednak niezależnie od tego, jak bardzo ubolewamy nad tą karą, teoretycznie jest możliwe, że co najmniej kilka skazanych czarownic mogło być winnych zarzucanych im czynów. Chociaż ostatnie badania na temat szaleństwa na czarownice poważnie traktują treść oskarżeń, bardzo niewielu bierze pod uwagę możliwość, że niektóre czarownice mogły faktycznie praktykować magię, ani też nie wykazały dużego zainteresowania wykonywanymi czynnościami magicznymi. Zamiast tego skupiamy się na pozbawionym treści „czarach”, w które nie wchodzi żaden czyn, a jedynie oskarżenie. Podejście to ma pewne problematyczne konsekwencje, z których Jonathan Z. Smith²² wymienia pięć:

(1) Niezwykle rzadko dostępne są „niezbędne” dane socjologiczne, zwłaszcza jeśli chodzi o przeszłość, a nie współczesne etnografie;

(2) Zwykle zakłada się, że mag jest w jakiś sposób pozbawiony mocy i w związku z tym oskarżenie zostaje podtrzymane, ponieważ potężni oskarżają bezsilnych, jak w przypadku szaleństwa na czarownice;

(3) To skupienie ignoruje możliwość, że ktoś faktycznie mógłby to zrobić

praktykować magię;

(4) Uczony nie jest w stanie wyjaśniać ani analizować działania zawodowych magików

ich przekonania i praktyki; i

(5) Nie jesteśmy w stanie wyjść poza rodzime użycie terminu „magia” i stworzyć skuteczną terminologię wyjaśniającą drugiego rzędu, ponieważ zasadniczo nie ma danych na temat magii.

Chociaż teoria magii „rozszczerzenia społecznego” jest bardzo skuteczna w zrozumieniu niektórych typów danych, wydaje się, że wiele form magii wykracza poza zakres tej teorii, szczególnie te, które obejmują udokumentowane praktyki magiczne. Jeśli chcemy analizować praktyki magiczne, a nie oskarżenia, zmuszeni jesteśmy powrócić do problemu racjonalności i skupić się na wewnętrznej (symbolicznej) strukturze aktu magicznego. Tradycyjnie problemem jest to, czy ta struktura jest „racjonalna” czy „spójna”, i ogólnie koncentruje się na problemie fałszowania: czy akt magiczny ma wywołać jakiś skutek i czy, na ile zewnętrzny obserwator może to dostrzec, akt ten nie ma mechanizmu, dzięki któremu można by to zrobić przyczynowo, dlaczego magia nie wymiera? Jak inteligentni ludzie mogą nadal wierzyć, że ich magia będzie skuteczna, skoro twierdzenie to jest tak wyraźnie falsyfikowalne? Frazer odpowiedział, że mag ma całą masę gotowych wymówek – kontrymagię, drobne błędy w rzucaniu czarów – ale potem Frazer założył, że mag jest mniej więcej sprytnym oszustem. Dla

niego magia nie wymrzeć, ponieważ magowie oszukują ludzi, aby to utrwalili. Odpowiedź Malinowskiego nie jest dużo bardziej zadowalająca. Jego mimetyczne wyjaśnienie magii dowodzi, że mag naśladuje efekt, który chce wywołać. Ponieważ mag subiektywnie i emocjonalnie angażuje się w swoje działania poprzez „odgrywanie roli”, działanie to wytwarza u praktykującego psychologiczny odpowiednik pożądanego efektu (tj. działa oczyszczająco na pragnienie, które spowodowało magiczny akt), a zatem nie powoduje fałszowania występuje. Podążając za uwagami Evans-Pritcharda, moglibyśmy zadać sobie pytanie, czy nie oznacza to pewnego rodzaju idiotyzmu lub dziecinności: jeśli uderzam pięścią w ścianę, ponieważ jestem na kogoś zły, ani przez chwilę nie wierzę, że dana osoba została uderzona. Ostatnio podjęto niewiele prób odpowiedzi na te pytania. Być może najważniejsze jest przejście Stanleya Tambiaha do teorii aktów mowy Austina, w której słowa magicznego zaklęcia zyskują moc jako „wypowiedzi performatywne”, podobnie jak akt mowy podczas chrztu statku. Podejście to (jeśli zostanie rozszerzone w bardziej wyrafinowany sposób) ma pewne potencjalne zalety, jak zobaczymy w rozdziale czwartym poniżej. Pozwala na kontekstowe zrozumienie pewnych typów „magicznych” zachowań, jednocześnie podnosząc treść magicznej mowy do rangi punktu odniesienia i skutecznie blokuje podejście „gdybym był koniem”. Przede wszystkim zwrot w stronę Austina usuwa trudność maga-szarlatana: nie ma potrzeby wierzyć, że świadomy (w przeciwieństwie do nieświadomego) mag, jeśli jest inteligentny, musi koniecznie być oszustem. Jednocześnie podejście Tambiaha ostatecznie uniemożliwia dokonanie rozróżnień, które są najciekawsze w odniesieniu do magii, takich jak to, czy akt magiczny różni się od innych aktów. W końcu, jeśli magię rozumie się po prostu jako „wymowę performatywną”, nie można jej odróżnić od wielu rodzajów takich wypowiedzi, które zwykle nie są uważane za magiczne, takich jak chrzest statku. W szczególności wiele wypowiedzi związanych z rytuałem religijnym mieściłoby się również w kategorii wypowiedzi performatywnych, w związku z czym kategoria magii stałaby się bezużyteczna. Jeśli termin „magia” ma mieć jakąkolwiek użyteczność, jak zauważyli Durkheim i Mauss, musi on w pewnym sensie odróżniać się od religii i nauki. Ponieważ celem tej pracy jest analiza treści magicznego tekstu napisanego przez wysoce inteligentnego zawodowego maga, musimy wyjść poza klasyczne dyskusje na temat magii i jej metod. Początkowo musimy zadowolić się definicjami magii Agryppy, ponieważ nie mamy własnych, skutecznych. Jednocześnie twierdzę, że właśnie tego rodzaju analiza daje największe możliwości zbudowania wyjaśniającej teorii magii drugiego rzędu. Zwróć uwagę na klasyfikację terminologiczną Smitha:

. . W przeciwieństwie do słowa takiego jak „religia”, „magia” nie jest jedynie słowem drugiego rzędu termin, umiejscowiony w dyskursie akademickim. Jest to także, międzykulturowo, kategoria rodzima, pierwszego rzędu, występująca w potocznym użyciu, która wywarła głęboki wpływ na język wartościujący badacza. Wydaje się, że każdy rodzaj społeczeństwa ma termin (lub terminy) określający pewne sposoby czynności rytualnych, pewne wierzenia i niektórych praktykujących rytuały jako niebezpieczne i/lub nielegalne i/lub dewiacyjne. (Nawet niektóre teksty, tradycyjnie określane przez uczonych jako „magiczne”, same w sobie zawierają amulety i zaklęcia przeciwne temu, co tekst określa mianem „magii”). . . Co więcej, nie jest jasne, czy w wielu przypadkach te rodzime rozróżnienia można właściwie oddać, we wszystkich ich niuansach, za pomocą powszechnych angielskich terminów „magia”, „czary”, „czary”.

Smith sugeruje tutaj, że „magia” jest w pewnym sensie rodzimą terminologią „międzykulturową”, jednocześnie zauważając, że terminologia może nie być całkowicie współmierna do „magii”. Ponadto, jak zauważono wcześniej, chce on dokonać rozróżnienia pomiędzy tym, jak „oni” definiują magię, a tym, jak powinni ją definiować współcześni uczeni:

Nadanie pierwszeństwa terminologii rodzimej daje w najlepszym przypadku definicje leksykalne które historycznie i statystycznie mówią, jak słowo jest używane. Jednak definicje leksykalne są prawie

zawsze bezużyteczne w pracy naukowej. Zadowolenie się tym, jak „oni” rozumieją „magię”, może dać właściwy opis, ale niewielką moc wyjaśniającą. Sposób, w jaki „oni” używają słowa, nie może zastąpić procedur umownych, za pomocą których akademia kwestionuje i kontroluje specjalistyczne użycie drugiego rzędu

Chociaż w szerokim sensie magia może być często „kategorią rodzimą, pierwszego rzędu”, jest tak tylko w jednym przypadku: debat i tekstów o magii we wczesnej nowożytnej Europie. Co więcej, debaty te w zdecydowany sposób konstytuują współczesne użycie takich terminów jak „magia”, zarówno w akademii, jak i poza nią, ze względu na historyczną ciągłość tych debat z rewolucją naukową i wynalezieniem akademii, a nie po to, aby wspomnieć o ich znaczeniu dla takich tekstów jak Faust Goethego. Jeśli uznamy, że każde tłumaczenie jakiegoś terminu wiąże się z porównaniem, tj. że przetłumaczenie terminu *ngwa* z Zande jako „*sorcery*” oznacza porównanie użycia słowa *ngwa* w języku Zande ze współczesnym angielskim „*sorcery*”, wówczas dochodzimy do osobliwego wniosku: każde tłumaczenie pozaeuropejskiego terminu jako „magia”, jak również każda próba zdefiniowania „magii drugiego rzędu” jest z konieczności porównaniem z szeregiem raczej słabo rozumianych praktyk w (szczególnie) wczesnej nowożytnej Europie. Zatem analiza europejskiej historii magii jest niezbędnym wstępem do zdefiniowania magii jako terminu naukowego drugiego rzędu. Chociaż w końcu musimy oddzielić użycie drugiego rzędu od jego historii, nie da się dokonać tego oddzielenia, dopóki nie będziemy mieli jaśniejszego pojęcia, co jest oddzielane od czego. Na przykład warto zauważyć, że zasadniczo wszystkie współczesne próby zdefiniowania „magii” opierały się na założeniu, że istnieje stosunkowo niewiele rodzajów magii. W okresie renesansu, jak zobaczymy w przypadku Agryppy, istniało bardzo wiele różnych rodzajów magii, takich jak magia naturalna, magia demoniczna, magia matematyczna, magia ceremonialna, czary itd., wszystkie dość zróżnicowane pod względem metod i metod. cele. To w pewnym stopniu wyjaśnia naszą niezdolność do dostosowania wszystkiego, co konwencjonalnie określa się jako „magia”, do jednej struktury teoretycznej: tylko współcześni naukowcy kiedykolwiek wierzyli, że wszystkie rodzaje magii są tak zgodne.

Historia idei

Aby ożywić definicję magii jako zagadnienia naukowego, konieczne jest zrozumienie historii tego terminu i debat, które go otaczały; ta analiza DOP powinna w pewnym stopniu przyczynić się do poprawy tego zrozumienia. Aby to osiągnąć, DOP należy rozumieć w kontekście historycznym, zwłaszcza w kontekście debat na temat magii. Interpretacja tych debat nie jest jednak prosta i przywołuje całą pokrętną historiografię renesansowych nurtów intelektualnych. Poniższe omówienie nie jest w żadnym wypadku wyczerpujące, ogranicza się do kilku blisko powiązanych podejść historiograficznych, które zostały zastosowane do specyficznych problemów magicznych. Bardziej tradycyjne podejście, kojarzone zwłaszcza z historykami nauki i filozofii, koncentruje się w dużej mierze na kwestiach źródeł i źródeł. wpływu i świadczy o chęci umiejscowienia przedmiotu badań w trajektorii chronologicznej. Zatem analiza danego dzieła polega przede wszystkim na zbadaniu (1) źródeł autora oraz (2) rozwoju naukowego lub filozoficznego, w którym autor ten brał udział. W przypadku Agryppy trajektoria ta została nakreślona przez Charlesa Nauerta w jego książce *Agryppa i kryzys myśli renesansowej*²⁹, a następnie umiejętnie uzupełniona i rozszerzona przez Paolę Zambelli w wielu artykułach. Chronologia życia Agryppy jest tak jasno określona, jak to tylko możliwe, chyba że odkryto nieoczekiwane dokumenty. Źródła Agryppy dotyczące DOP zostały szczegółowo opisane przez Vittorię Perrone Compagni w jej wydaniu krytycznym, a wcześniejsze obszerne adnotacje Karla Antona Nowotnego są nadal przydatne. Chociaż niewiele badań skupiało się na wpływie DOP na późniejsze pokolenia, pomimo wezwania Yatesa do akcji, ukłony w tym kierunku pojawiły się w pracach poświęconych takim postaciom jak Dee, Bruno czy Robert Fludd. Pomimo tak bogatej wiedzy DOP pozostaje tajemniczy, głównie dlatego, że trudno umiejscowić tę pracę w znanym nurcie

intelektualnym, takim jak nauka czy filozofia. Oznacza to, że znaczenie DOP dla historii nauki jest trudne do określenia, ponieważ nieustannie ociera się on o krawędzie współczesnych opisów rewolucji naukowej, nie mając większego widocznego bezpośredniego wpływu. Jeśli chodzi o filozofię, wpływ Agryppy na myślicieli takich jak Montaigne jest dobrze ugruntowany, ale rola DOP jest niejasna – to pirronizm De vanitate zrobił takie wrażenie na Montaigne i nie wiemy, czy kiedykolwiek czytał DOP. Stoimy zatem przed zagadką. Z jednej strony wiemy, że Agryppa, a zwłaszcza DOP, wywarł znaczący wpływ na co najmniej dwa stulecia magicznego myślenia; z drugiej strony nie udało nam się umiejscowić autora w obrębie rodowodu historycznego, który uzasadniałby to znaczenie. W tym miejscu opowiadam się za odejściem od tej metodologii. Podejście, o którym mowa, jest w pewnym stopniu teleologiczne, traktując myśl autora w kategoriach dyscyplin, które ostatecznie wyłoniły się z rodowodu, w którym ten autor uczestniczył. Historycy filozofii na przykład powszechnie analizują filozofię magiczną w świetle historii filozofii szerzej rozumianej, gdyż zmierzała ona w kierunku Kartezjusza, Bacona i Hobbesa. Ten sposób prowadzenia badań wywodzi się przynajmniej częściowo z reakcji na wcześniejszy i bardziej oczywisty teleologiczny model (zwłaszcza) historii nauki, który miał tendencję do „oceniania” wczesnych naukowców na podstawie ich wkładu w wiedzę naukową. W tym modelu postać taką jak Paracelsus można uznać za naukową, gdy jej idee są zarówno dokładne i nowe z naukowego punktu widzenia, jak i przednaukowe lub protonaukowe, gdy są niedokładne. Niedawno tacy uczeni, jak Walter Pagel i Allen Debus, zrewidowali historiografię Paracelsusa, tak że jego znaczenie dla rewolucji naukowej zależy od jego wpływu na prądy intelektualne, które wywołały tę rewolucję; na przykład dzieło Paracelsusa promowało chęć spojrzenia na naturę na nowo, zamiast akceptowania autorytetu Arystotelesa i Galenika. Chociaż ta ważna zmiana historiograficzna doprowadziła nas do zrewidowania naszego myślenia o magicznych myślicielach, takich jak Paracelsus, Dee i Bruno, ta metodologia z konieczności skupia się na myślicielu, a nie na tekstach, oraz na wpływie tekstów, a nie na ich treści. To skupienie radykalnie poprawiło nasze zrozumienie intelektualnych nurtów renesansu, ale Agryppa pozostał peryferyjny. Tak więc, jeśli wczesne podejście pozbawiało Agryppę jakiegokolwiek wartości, nowsze badania uznały jego znaczenie, nie będąc w stanie tego wyjaśnić. Twierdzę, że biorąc pod uwagę wpływ pism Agryppy, musimy założyć, że późniejsi myśliciele magiczni znaleźli w ich treści coś istotnego; w ten sposób nieuchronnie jesteśmy prowadzeni w stronę analizy tekstu jako kolejnego logicznego etapu w historiografii magii renesansu.

Mniej tradycyjne podejście kojarzy się z Frances Yates, która w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku zapoczątkowała najważniejsze przemyślenie magicznej myśli renesansu we współczesnej nauce. Jej metody nie wydają się początkowo zasadniczo różnić od tych omówionych powyżej: ta sama struktura źródeł, wpływów i sytuacji w nurcie intelektualnym jest widoczna w większości jej dzieł. Jednak porównanie metodologii szybko ujawnia subtelne, ale radykalne różnice. W swoim arcydziele *Giordano Bruno i tradycja hermetyczna* Yates odkrywa idee Bruna w dwóch etapach. Najpierw przedstawia poprzedników Bruna w ruchu „hermetycznym”, przechodząc od samego Hermesa Trismega, poprzez Marsilio Ficino, Giovanniego Pico della Mirandola, Agryppę, aż do „hermetyzmu religijnego w XVI wieku”. Umiejscawiając w ten sposób Brunona w tradycji intelektualnej, przedstawia biograficzną i intelektualną relację z krótkiego życia myśliciela Nolana. Rozwiązanie jej książki omawia losy hermetyzmu po roku 1600 (kiedy Bruno został spalony na stosie), wskazując w ten sposób na wpływ Brunona na jego bezpośrednich następców. Krytycznym punktem wyjścia, charakterystycznym dla szkoły Warburga, jest pojęcie „ruchu hermetycznego”. Zamiast umieszczać Bruna w powszechnie rozumianej historii nauki lub filozofii, umieszcza go w nieznanym wcześniej ruchu intelektualnym. Ten ruch i jego historię są szczegółowo prześledzone w twórczości Yatesa, z okresowymi redefinicjami – ruch „hermetyczny” staje się ruchem „hermetyczno-kabalistycznym” i tak dalej. Wpisując ten ruch w historię intelektualnej renesansu, twierdzi, że ma on istotne punkty stykowe z historią nauki i filozofii. Kontakty te z kolei prowadzą do żądania drastycznej

rewizji historiografii tamtego okresu – w końcu, jeśli wcześniejsze historie myśli renesansowej nie dostrzegały nawet obecności ruchu, a tym bardziej jego celów, to musi być coś strasznie złego z tymi wcześniejszymi historiami. Mamy tu do czynienia ze złożoną i problematyczną metodologią, której niestety sama Yates nigdy nie wyraziła wprost. W fascynującym artykule na temat metodologii szkoły Warburga Carlo Ginzburg zauważa, że standardowa ocena tej metody opiera się na „filologicznej konkretności i precyzji; obiektywizm i towarzyszące mu odrzucenie teoretycznych założeń i abstrakcyjnych hipotetycznych uogólnień; i interdyscyplinarnych, rozbijanie przedziałów akademickich lub tych po prostu podyktowanych tradycją”. Ale szkoła ta wydała na świat dwóch głównych teoretyków, Erwina Panofsky'ego i E.H. Gombricha i poprzez krótką analizę metod historii sztuki stosowanych przez tego pierwszego, możemy uzyskać pewien wgląd w problemy i mocne strony tego, co stało się dominującym nurtem badań nad renesansowymi nurtami magicznymi. Panofsky, jak wiadomo, dzieli analizę obrazów artystycznych na trójdzielną strukturę: opis przedikonograficzny, analizę ikonograficzną i interpretację ikonologiczną. Przedmiot badań jest w każdym przypadku inny, podobnie jak cel i metoda. „Opis przedikonograficzny” ma za przedmiot „przedmiot pierwotny lub naturalny”, czyli „świat motywów”. W oparciu o stosunkowo uniwersalne ludzkie doświadczenie dokonuje się interpretacji obrazu. Na przykład przedikonograficznym tematem danego obrazu może być człowiek ukrzyżowany na krzyżu. Widz może zidentyfikować człowieka jako takiego, może zidentyfikować krzyż jako drewniany przedmiot w kształcie krzyża, a wyraz twarzy mężczyzny może rozpoznać jako agonię, ekstazę lub cokolwiek innego: „Każdy może rozpoznać kształt i zachowanie ludzi, zwierząt i rośliny, i każdy potrafi odróżnić twarz wściekłą od jowialnej. Analiza ikonograficzna wzbogaca interpretację o wiedzę historyczno-kulturową: przechodząc do ikonografii, utożsamiamy ukrzyżowanego człowieka z Jezusem. Panofsky przechodzi tu od tego, co Charles Peirce nazwałby relacjami „ikonicznymi”, opartymi na podobieństwie, do relacji „symbolicznych”, które mają charakter czysto konwencjonalny. Podaje przykład australijskiego buszmena, który „nie byłby w stanie rozpoznać tematu Ostatniej Wieczerzy; dla niego oznaczałoby to jedynie podekscytowaną kolację. Wraz z przejściem do „ikonologii” metoda Panofsky'ego staje się jednocześnie wysoce problematyczna i pełna bogatego potencjału, i to tutaj zaczynamy dostrzegać metodę Yatesa. Interpretacja ikonologiczna poszukuje „tych podstawowych zasad, które ujawniają podstawową postawę narodu, epoki, klasy, przekonań religijnych lub filozoficznych – określonych przez jedną osobowość i skondensowanych w jednym dziele”.

Za pomocą tej ikonologii Panofsky pragnie uznać Ostatnią Wieczerzę Leonarda da Vinci „jako dokument osobowości Leonarda, cywilizacji włoskiego wysokiego renesansu lub szczególnej postawy religijnej, [tak że] mamy do czynienia z dziełem Leonarda sztuka jako symptom czegoś innego, co wyraża się w niezliczonej różnorodności innych symptomów. . . „Tego rodzaju ikonologia charakteryzuje całą szkołę Warburga (może z wyjątkiem Gombricha): jest to próba zrozumienia jakiegoś przedmiotu (tekstu, obrazu) nie tylko jako wytworu jego historycznego kontekstu, ale także, w pewnym sensie, sposób reprezentatywny dla tego kontekstu, a tym samym interpretację kontekstu za pomocą przedmiotu. Obiekt staje się dokumentem służącym zrozumieniu historii, a nie izolowanym dziełem estetycznym. W szerzej rozumianej historii idei jedną z kluczowych zalet tej metody „ikonologicznej” jest to, że unieważnia ona starsze podejście „geniuszowe”, w którym myśliciel taki jak Kartezjusz czy Newton był przedstawiany jako izolowany geniusz. Zakładając, że przedmiotem analizy jest dokument umożliwiający zrozumienie historii, badacz zmuszony jest czytać Medytacje jako odnoszące się do sytuacji historyczno-kulturowej, w której żył i uczestniczył Kartezjusz. Ujmując to tak ogólnikowo, trudno argumentować stanowisko przeciwne, że dokumenty należy na siłę wrywać z kontekstu historycznego. Ale czy to naprawdę jedyne przeciwne stanowisko? Jeśli przeanalizujemy założenia ikonologii i szerzej szkoły Warburga, pojęcia „kultura” i „historia” pozostają stosunkowo niezbadane. Ponadto w sercu metody pojawia się złożona cykliczność, która może, ale nie musi, zostać rozwiązana.

Aby zachować spójność, ograniczę tę krytykę do trzech punktów. Po pierwsze, jeśli Ostatnia Wieczerza jest dokumentem pozwalającym zrozumieć włoski wysoki renesans, wymagane jest, aby istniał włoski wysoki renesans. Oznacza to, że ruch ten musi być pojedynczy, konkretny i łatwy do zdefiniowania. Zatem aby badać każdy obiekt, konieczne jest odkrycie dającego się zdefiniować kontekstu, w którym można go dopasować. Po zbadaniu DOP Agryppy natychmiast następują dwie kwestie: (1) nie możemy używać DOP jako dokumentu do zrozumienia magii, ponieważ, jak widzieliśmy, magia nie jest pojedyncza, konkretna ani łatwa do zdefiniowania; (2) musimy umiejscowić DOP w obrębie jakiegoś ruchu, który byłby typowy, nawet jeśli taki ruch nie był wcześniej znany. Próba takiego pozycjonowania jest sformułowana przez Frances Yates pojęcie „ruchu hermetycznego”: postulując istnienie takiego ruchu, teksty takie jak Agryppa można postrzegać raczej jako typowe niż osobliwe. Prowadzi to do drugiego problemu związanego z metodą Warburga: jeśli postulujemy „ruch hermetyczny”, aby uczynić dzieło Agryppy typowym, to jedyną dokumentacją tego ruchu są właśnie dzieła takie jak Agryppa. Innymi słowy, ruch jest definiowany i opisywany na podstawie samych dokumentów, które postulowano wyjaśnić. W krytyce artystycznej pojawia się ten sam problem: jeśli interpretujemy obraz w świetle jego kontekstu, a następnie staramy się interpretować kontekst w świetle obrazu, grozi nam poważne niebezpieczeństwo, że znajdziemy jedynie potwierdzenie dla naszych wcześniejszych przekonań na temat obrazu i jego kontekst historyczny. W skrajnym stopniu metoda ta prowadzi do Geistesgeschichte „prawdziwego ducha renesansu” lub, alternatywnie, do masowego wynalezienia wielkich, tajnych ruchów w historii, takich jak „oświecenie różokrzyżowe” Yatesa. Trzecia trudność pojawia się w uwadze Panofsky'ego, że ikonologia pragnie zrozumieć Ostatnią Wieczerzę „jako dokument osobowości Leonarda lub cywilizacji włoskiego wysokiego renesansu lub szczególnej postawy religijnej. . . .” Ale który? Albo wszystko na raz? Kilka wymienionych możliwości (a można przytoczyć wiele innych) prowadzi do kolejnego błędnego koła: jeśli jakiś aspekt Ostatniej Wieczerzy nie pasuje do naszego rozumienia włoskiego wysokiego renesansu, możemy po prostu stwierdzić, że ten aspekt stanowi podstawę do zrozumienia osobowości Leonarda, przenosząc nas z historii do psychologii. I nawet zakładając, że mamy duże zaufanie do psychologicznych interpretacji postaci historycznych, jakie dane moglibyśmy podać dla takiej interpretacji, poza właśnie tymi aspektami twórczości Leonarda, które nie pasują do wcześniejszego rozumienia jego kontekstu historycznego? Podobnie Yates z pewnością interpretuje rzekomo hermetyczne teksty wyłącznie w tym kontekście. Na przykład argumentuje, że Agryppa musiał napisać swoje wycofanie DOP, aby uspokoić władze kościelne, które rzekomo były antyhermetyczne; to, że pozostała część *De vanitate*, w której pojawiło się sprostowanie, jest gwałtownie, a nawet zaciekle antyklerykalna, jest dla Yates nieistotne, ponieważ jedyną dokumentacją, jaką posiada na temat „ruchu hermetycznego”, są teksty takich ludzi jak Agryppa, i stąd należy interpretować w tym świetle. Mamy tu do czynienia z problemami interpretacji, a właściwie z teorią interpretacji. Trudności metody Warburga nie wynikają z „rozmytego myślenia” czy braku precyzji; są to podstawowe problemy pojawiające się w badaniu każdego produktu kulturowego, które stają się bardziej widoczne, gdy jako przedmiot badań wybiera się prawie niedefiniowalną ideę, taką jak magia. Jeśli wcześniej wydawało się, że Agryppa będzie oknem na historię „magii” jako terminu, obecnie wydaje się, że użycie Agryppy jako okna na wszystko jest usiane nierozwiązalnymi trudnościami. Nie twierdzę, że znam rozwiązanie tych problemów, „tajny klucz” do okultystycznej filozofii czy magii. Zamiast tego sugeruję, że analizę należy rozpocząć właśnie od tych problemów. Innymi słowy, sugeruję, że problemy interpretacyjne są właśnie tymi problemami, z którymi musimy badać Agryppę. Rozważając magię Agryppy w kontekście naszych głębokich obaw dotyczących natury znaczenia, interpretacji i języka, możemy w końcu znaleźć wspólną płaszczyznę porozumienia.

Metody tekstowe do badania magii renesansowej

Argumentowałem, że dokładna analiza tekstu Agryppy (na przykład) jest konieczna, aby pogłębić zrozumienie magii renesansowej i ogólnie problemu definicyjnego magii, dlatego też dyskusja na temat metodologii krytycznej wobec tekstu jest kluczowa. Jednak to krótkie omówienie hermeneutyki, dekonstrukcji i semiotyki nie ma na celu jedynie przedstawienia i podsumowania środków, za pomocą których będę wpływać na moją analizę Agryppy. Wręcz przeciwnie, te właśnie metodologie same w sobie mogą zostać wyjaśnione i udoskonalone poprzez zastosowanie do Agryppy. W niniejszym tomie teorie krytyczne nie są prostymi obiektami do badania, ale raczej ideami filozoficznymi w rozmowie z tekstem, negując w ten sposób błędne rozróżnienie między źródłami „pierwotnymi” i „wtórnymi”, „przedmiotem badań” i „metodą badań”. ” Czytając Agryppę, nie sposób uniknąć uderzenia centralności kwestii językowych i tekstowych. Podobnie jak wielu myślicieli chrześcijańskich wszystkich wieków, Agryppa posługuje się terminologią „dwóch ksiąg” napisanych przez Boga dla pouczenia ludzkości: Pisma Świętego i Natury. W historii nauki renesansu wiele miejsca poświęcono zagadnieniu lektury Natury, ze szczególnym uwzględnieniem jej związku z rozwojem nauki nowożytnej. DOP jednak nie wydaje się uprzywilejowywać żadnej książki nad drugą, raczej opisuje techniki czytania obu ksiąg, oddzielnie i równolegle, a także sugeruje możliwość pisania w (lub przynajmniej równolegle) w tych dwóch ksiągach. Księga I DOP, poświęcona Magii Naturalnej, skupia się niemal wyłącznie na Księdze Natury; Księgi II i III, o magii matematycznej i ceremonialnej, podejmują różne zawite techniki egzegetyczne, niektóre wywodzące się z Kabały, inne z chrześcijańskich źródeł teologicznych i filozoficznych. Wszystkie te metody wydają się być zarówno egzegetyczne, jak i, jeśli można tak powiedzieć, ingetyczne, oparte na aktywnym pisaniu, oprócz półpasywnego odczytywania egzegezy: hermeneutyka magiczna – powiedzielibyśmy hermeneutyka hermetyczna – jest głównym zagadnieniem w Praca. Aby zatem zbadać naturę praktyki magicznej w DOP, konieczne będzie podjęcie tych technik magicznego czytania i pisania, a moja własna hermeneutyka musi kierować się hermeneutyką tekstu. Czytając DOP, czytamy zatem książkę o czytaniu. Ale kto co czyta? Wszystkie współczesne sformułowania dynamiki interpretacji zgadzają się, że intencje i idee autora są niedostępne; ponadto argumentowałem powyżej, że ta interpretacja DOP musi odwrócić się od Agryppy i skierować się w stronę samego tekstu – używając pięknego sformułowania Paula Ricoeura, analityczny nacisk podczas czytania w rzeczywistości koniecznie skupia się na „świecie przed tekstem”. ” W ten sposób kwestia autora w dużej mierze schodzi z rozważań i zostaje zastąpiona domniemanym lub przewidywanym głosem autorskim (lub innym). Dla DOP przewidywanym autorem jest mag, któremu w pewnym stopniu udało się osiągnąć cele magii, ustanawiając w ten sposób swoje referencje jako autorytet w dziedzinie magii. W DOP mag czyta księgi Pisma Świętego i Natury – ale te teksty nie są dokładnie tymi samymi tekstami, do których ma dostęp współczesny czytelnik, ale raczej projekcjami w taki sam sposób, w jaki mag jest projekcją. Na przykład tekst Natury w formie, w jakiej pojawia się w DOP, zawiera siły okultystyczne, których rzeczywistości współczesny naukowiec nie zaakceptowałby. Zatem świat przed DOP-em zawiera projektowane teksty charakterystyczne dla tego świata, a także projektowanego maga, który czyta i interpretuje teksty. Pomiędzy projektowanym magiem a projektowanymi tekstami z konieczności istnieje koło hermeneutyczne, proces interpretacyjny, w którym maga wkracza w tekst i powraca do refleksji filozoficznej. W końcu mag jest czytelnikiem tekstów, a teksty te są zarówno autonomiczne, jak i w pewnym stopniu stworzone przez maga w jego roli hermeneuty. Ponieważ ten krąg hermeneutyczny ma kluczowe znaczenie dla magicznej perspektywy DOP, logiczne wydaje się, że współczesny uczyony może przeanalizować ten rzutowany okrąg. Konsekwencje tego wniosku są znaczne. Kręgi hermeneutyczne, jeśli analizować je jako takie, mają pewne cechy uniwersalne. Ani Agryppa, ani mag rzutowy nie mogą uniknąć tych cech – przedrozumienia, aporii, rozbieżności, refleksji itp. – tak samo jak współczesny uczyony, chociaż terminologia jest oczywiście nowoczesna. Na szczególną uwagę zasługują dwa efekty tej metody analizy. Po pierwsze, trudno uniknąć zarzutu, że jakkolwiek interpretacja stara się „uobecnić” coś na temat przedmiotu interpretacji. Tradycyjnie uważano, że doskonała interpretacja uobecnia prawdziwe

znaczenie autora; zostało to zdyskredytowane i zastąpione różnymi teoriami dotyczącymi potencjalnej obecności jakiegoś interaktywnie skonstruowanego znaczenia, mniej lub bardziej pokrewnego przynajmniej z pewnym „prawdziwym” znaczeniem w tekście. Cel proponowanej metody analitycznej jest nieco inny: wchodząc w relację interpretacyjną z kręgiem hermeneutycznym, to, co uobecnia się, samo w sobie jest procesem uobecniania. Krótko mówiąc, w tej analizie nie rekonstruuje się ani „prawdziwego znaczenia” Agryppy, ani Agryppy, ale raczej pewne aspekty logocentryzmu sugerowanego przez świat przed DOP. Po drugie, jeśli hermeneutyczne kręgi świata przed DOP są próbując coś uobecnić, wydaje się jasne, że owo „coś” jest rzeczywistą intencją Autora Tekstów, czyli Bogiem. Inaczej mówiąc, sama struktura DOP jako przedsięwzięcia hermeneutycznego już gwarantuje, że celem filozofii okultystycznej jest ukazanie magowi prawdziwych intencji Boga. Ma to w myśli renesansowej bardzo specyficzne znaczenie: może odnosić się jedynie do próby osiągnięcia jakiejś formy mistycznej jedności z Bogiem. Zatem, przesuając przedmiot badań z Agryppy na ukryty projekt hermeneutyczny przed DOP, zarówno wyjaśniamy magiczny projekt filozofii okultystycznej, jak i wkładamy tę filozofię do bezpośredniej rozmowy ze współczesnymi filozofiami językowymi i hermeneutycznymi. W poprzedniej dyskusji podniosłem nawiedzające widmo „logocentryzmu”; pozostaje wyjaśnić nie tylko, co przez to rozumiem, ale także w jaki sposób (i dlaczego) zamierzam zastosować słynną ideę Jacques’a Derridy. Równoległe z poszukiwaniem kręgów hermeneutycznych planuję nie dekonstruować DOP (lub odkrywać, jak sam się dekonstruuje), ale szukać w DOP pewnych podstawowych zasad dekonstrukcji. Nie oznacza to, że filozofia okultystyczna jest dekonstrukcją *avant la lettre*, tak samo jak poszukiwanie kręgów hermeneutycznych nie sugeruje, że Agryppa jest już postgadamerowskim teoretykiem hermeneutyki. Twierdzą raczej, że magia Agryppy była częścią ruchu filozoficznego, który zawierał w sobie załączki teorii gramatologii Derridy, chociaż kaprysy historii intelektualnej wczesnego okresu nowożytnego odsunęły uwagę refleksji filozoficznej od tych nasion, aż do, bardziej lub mniej przypadkowo, pojawiły się one ponownie w czasach (post-)nowoczesnych. Okultystyczny renesans można być może postrzegać jako punkt, w którym historia się nie odwróciła lub w którym potoczyła się inaczej, niż Agryppa mógł się spodziewać. Logocentryzm jest tutaj ideą kluczową. Derrida argumentuje, że historia myśli zachodniej zwykle przyznawała mowie (logosowi) pierwszeństwo przed pismem, tak że mowa jest rozumiana jako mniej lub bardziej bezpośrednia reprezentacja myśli, podczas gdy pismo jest jedynie reprezentacją mowy, a zatem jest bardziej odległe, bardziej upadłe, bardziej fałszywe. Jednocześnie pokazuje, że idea ta ulega dekonstrukcji: dyskusjom o primacie mowy nie da się uniknąć niepokojącej obecności pisma. Mówi się, że pismo jest „dodatkiem” w tym sensie, że jest (niepotrzebnym) dodatkiem do mowy. Derrida zauważa jednak, że „suplement” ma podwójne znaczenie: suplement jest zawsze niezbędnym dodatkiem. Na przykład dodatkowe tomy do słownika zawiera hasła nie zawarte w tomach głównych, a są niezbędne do kompletności słownika; dodatek ma zatem charakter zewnętrzny, a jednocześnie kluczowy dla całości dzieła. Argumenty Derridy są niesławnie złożone; tutaj jedynie szkicuję fragment jednej szczególnie istotnej wersji: eseju „Apteka Platona”, który omawia dialog Platona *Fajdros*, a zwłaszcza fragment poświęcony rzekomo egipskiemu mitowi o początkach pisma. Podsumowując mit w skrócie, bóg Teut (Thot, mniej więcej odpowiednik Hermesa) podchodzi do króla (Thamus/Ammon, król bogów i Egiptu) i oferuje mu sztuki wynalazone przez Teuta, zwłaszcza sztukę pisania.

Theuth powiedział: „Ta dyscyplina, mój królu, uczyni Egipcjan mądrzejszymi i poprawi ich pamięć: mój wynalazek to przepis (pharmakon) zarówno na pamięć, jak i mądrość”. Ale król powiedział: „. . . [T]jego wynalazek wywoła zapomnienie w duszach tych, którzy się go nauczyli, ponieważ nie będą musieli ćwiczyć swojej pamięci, mogąc polegać na tym, co jest zapisane, korzystając z bodźców obcych im znaków zewnętrznych, a nie od wewnątrz, własne, niewspomagane moce przywoływania rzeczy na myśl. Nie jest to więc lekarstwo na pamięć, ale na przypomnienie tego, co odkryłeś. A jeśli chodzi o mądrość, wyposażasz swoich uczniów jedynie w jej pozory, a nie w prawdę. . . .”

Kluczowym słowem w dyskusji Derridy jest pharmakon [NVD:"6@<], oznaczający zarówno lekarstwo, jak i truciznę: Theuth przynosi pismo jako pharmakon/lekarstwo na pamięć, ale król uznaje je za pharmakon/truciznę. Tak więc dla Platona pisanie ma pozory mądrości, prawdy i pamięci, ale w rzeczywistości niszczy to wszystko, tworząc martwe pozory pamięci i mroczną imitację prawdy. Derrida argumentuje, że ten pharmakon jest suplementem w podanym powyżej znaczeniu: Theuth nie obecne pisanie jako lekarstwo, gdyby nie było choroby. Wynalazek pisma implikuje zatem, że mowie zawsze czegoś już brakuje, że jest niekompletna, że wymaga uzupełnienia. Derrida w wielu swoich dziełach przekonuje, że to logocentryczne zjawisko, ta stała desperacka próba odzyskania obecności poprzez dalsze uzupełnianie, jest częścią długiego dziedzictwa filozofii zachodniej, począwszy od Platona. Dla naszych celów istotne jest jednak to, że jego historia filozofii (zapożyczona od Heideggera) pomija okultyistyczne filozofie renesansu, prawdopodobnie ponieważ rzadko mieli bezpośredni wpływ na to, co obecnie uważamy za główny nurt filozofii. Kiedy jednak rozważamy filozofię Derridy w kontekście magii renesansowej, pewne osobliwości wydają się interesująco sugestywne. Po pierwsze, to nie przypadek, że Theuth, wynalazca pisma, wynalazł także takie sztuki, jak astrologia, medycyna i magia. W pewnym sensie magia jest mitologicznie związana z pismem; w istocie magię renesansu (taką jak magia Agryppy) można odczytać jako ostateczny farmakon na brak obecności. Trudno się dziwić, że Theutha powszechnie utożsamia się z Hermesem, bóstwem opiekuńczym magów renesansu. Po drugie, we wczesnej nowożytnej filozofii okultyistycznej wystąpiło wyjątkowe połączenie pomiędzy klasycznymi filozofiami zachodnimi (neoplatońską i arystotelesowską) a myślą żydowską, zwłaszcza kabałą. Kabała jest (jeśli można uogólnić) zorientowana przede wszystkim wokół tekstu, szczególnie tekstu hebrajskiego. Powszechnie przyjęto, że hebrajski był językiem sprzed Babel, językiem Adama i Boga, językiem, w którym Adam nazywał wszystkie zwierzęta „i jak człowiek nazywał każdą żywą istotę, takie było jej imię” (Rdz 3: 19). Jak dyskutowali historycy lingwistyki i semiotyki, oznaczało to, że język hebrajski nie jest arbitralny w sensie językowym: hebrajskie słowa i litery są powiązane ze swoimi odniesieniami nie na mocy konwencji kulturowej, ale na mocy boskiego postanowienia. Innymi słowy, filozofowie okultyzmu widzieli w Kabale starożytną i świętą naukę, która potrafiła rozpoznać i wykazać obecność Boga w Piśmie Świętym. Sugeruję zatem, że DOP można czytać jako próbę rozwiązania problemu logocentryzmu poprzez odwołanie się do prisca magia: mag DOP posługuje się starożytnymi świętymi technikami magicznymi, aby ukazać immanentną obecność Boga w świecie. To ustanawia komunikację między magiem a Bogiem, która nie opiera się na mowie ani tekście, ale na niezróżnicowanym absolutnym Słowie Bożym (Chrystusie/Logosie), za pomocą którego Bóg stworzył świat. Zatem magiczny projekt DOP polega na wzniesieniu się poprzez mówione i pisane przejawy Słowa (odpowiednio Naturę i Pismo Święte) do prawdziwego, niezróżnicowanego Słowa, Słowa, które nie wymaga żadnego uzupełnienia, które samo w sobie jest obecnością. Jeśli Derrida przypomina nam, że każdy język jest nawiedzony przez nieobecność, Agryppa dostrzega ten problem i szuka rozwiązania w magii poprzez rodzaj rekonstrukcyjnej dekonstrukcji samego wszechświata. Która próba jest być może najbardziej ekstremalną formą logocentryzmu. Z drugiej strony poszukiwanie immanentnej obecności we wszechświecie może prowadzić do niekończącej się semiozy; semiotyk Umberto Eco nazywa to „dryfem hermetycznym” i przypisuje je Giordano Bruno i innym myślicielom hermetycznym:

Dryfem hermetycznym będę nazywał nawyk interpretacyjny, który dominował w renesansowym hermetyzmie i który opiera się na zasadach uniwersalnej analogii i współczucia, zgodnie z którymi każdy element wyposażenia świata jest powiązany z każdym innym elementem (lub wieloma) tego podksiężycowego świata i do każdego elementu (lub wielu) świata wyższego za pomocą podobieństw lub podobieństw. To poprzez podobieństwa manifestuje się skądinąd okultyistyczne rodzicielstwo między rzeczami, a każde ciało podksiężycowe nosi ślady tego rodzicielstwa odcisnięte w nim jako podpis.

Tutaj każdy przedmiot jest jak słowo w języku adamicznym, mające znaczenie ze względu na swoją naturę i naturę samej Natury. Trudność tego rodzaju semiozy polega na tym, że jest ona nieograniczona: jeśli każdy element jest ze sobą powiązany, proces relacji znaczeniowych nigdy się nie zakończy i nie można dokonać ostatecznego ustalenia nawet znaczenia funkcjonalnego. Biorąc pod uwagę poprzednią dyskusję na temat Derridy i magii, nie powinno dziwić, że innym przykładem „nieograniczonej semiozy” Eco jest ten, który przypisuje „nieodpowiedzialnym” dekonstrukcjonistom. Dla nich proces uzupełniania i dekonstrukcji prowadzi na nieskończoną ścieżkę, pozbawioną potencjału zakończenia w sensie. Oznacza to, że rezultaty każdego aktu interpretacyjnego są zdeterminowane przez uprzedzenia interpretującego i zasadniczo nie mają żadnego związku z interpretowanym przedmiotem. Ale w magii Agryppy, jak już wskazano, istnieje punkt końcowy: proces nieograniczonej semiozy jest przypisany do nieograniczonego Znaczenia, czyli Boga, ponieważ Chrystus przerywa niekończący się cykl interpretacji jako Słowo Wcielone. Każdy element Stworzenia łączy się ze sobą, ponieważ każdy element jest częścią Boskiego planu, a zatem każdy element jest istotnym elementem w jednym, nieskończone wielkim znaczeniu. Przedmiotem filozofii okultyzycznej staje się zatem poszukiwanie powiązań, ponieważ te powiązania są konstytutywne dla Znaczenia. Proces interpretacji DOP jest zatem po raz kolejny procesem podążania za poszukiwaniem sensu, interpretowania procesu interpretacji.

Korneliusz Agryppa: Życie

Biografia Agryppy była pisana wielokrotnie, przede wszystkim przez Charlesa Nauerta i umiejętnie uzupełniana przez kilku uczonych, zwłaszcza Paolę Zambelli. Ponieważ niniejsza praca jest dokładną lekturą DOP, poniższy tekst stanowi jedynie podsumowanie wcześniejszych badań.

Wczesne lata (1486-1518)

Urodzony w Kolonii w 1486 r. w rodzinie drobnej szlachty lub wyższej burżuazji, Agryppa zapisał się w 1499 r. na uniwersytecie w Kolonii, uzyskując tytuł magistra artium w 1502 r. Biorąc pod uwagę tradycjonalizm uniwersytetu w Kolonii, nie jest zaskoczeniem, że obrazoburczy Agryppa później skrytykował instrukcja. Nauczył się trochę astrologii od swojego ojca, który zmarł w 1519 roku, i wydaje się pewne, że trwałe zainteresowanie Agryppy nauką ezoteryczną zaczęło się wcześniej. W latach 1507-1509 dużo podróżował, spędzając czas w Paryżu i Hiszpanii, prawdopodobnie w służbie cesarza Maksymiliana I. Najwyraźniej założył także tajne stowarzyszenie podobnie myślących studentów okultyzmu lub dołączył do niego, ale mamy niewiele informacji, ponieważ złożył przysięgę tajemnicy. W 1509 roku Agryppa odwiedził Johannesa Trithemiusa, opata Sponheim, wybitnego humanisty, teologa i znawcy kryptografii i magii, któremu wkrótce potem przesłał kompletny rękopis DOP *Juvenile Draft*. Trithemius wyraził aprobatę i zachęcał Agryppę do kontynuowania studiów, sugerował jednak, aby młody uczyony zachowywał ostrożność w dyskusjach⁵⁴. Również w 1509 r. Agryppa wygłaszał na uniwersytecie w Dôle wykłady na temat *De verbo mirifico* Johannesa Reuchlina (1494) na temat siły z których uzyskał doktorat z teologii. Niestety Jean Catinet, przełożony prowincjalny franciszkanów w Burgundii, potępił Agryppę jako „judaizującego heretyka” (*haereticum Iudaisantem*). W sposób typowy dla Agryppy został za plecami oskarżony o herezję i dopiero później mógł się bronić. Obrona, w formie listu do Katylineta, datowana była na rok 1510, ale opublikowana w roku 1529. W roku 1510 Agryppa przebywał w Londynie, najwyraźniej służąc tajnym celom, być może w imieniu Maksymiliana I. W każdym razie studiował św. Pawła z Johna Coleta i rozpoczął nieistniejący komentarz do Listu do Rzymian. Jednakże poza kilkoma krótkimi podróżami Agryppa spędził lata 1511-1518 we Włoszech, uwikłany w wojny francusko-włoskie; Agryppa był zaangażowany w te sprawy wojskowe po stronie cesarza. Podczas pobytu w Pawii w 1512 r. prawdopodobnie prowadził kurs na Sympozjum, którego wykład inauguracyjny przetrwał, a po powrocie w 1515 r. kolejny kurs na Pimanderze, pierwszy dialog Hermetiki. Napisał także *Dialogus de homine*, który przetrwał we fragmentach, będący wycieczką po

antropologii Heptaplusa Pico. Agryppa zyskał także patrona, Guglielmo Paleologo (1494-1518), markiza Monferrato i jemu w 1516 roku zadedykował swoje najważniejsze dzieło tego okresu, Liber de triplici racionalne cognoscendi Deum (dalej De triplici). Prawdopodobnie w tym okresie Agryppa napisał szkic Dehortatio gentilis theologiae, który według van der Poela należy czytać jako siódmy rozdział De triplici; dzieło wydrukowano w 1529 r. Pod koniec pobytu we Włoszech Agryppa wykładał Pismo Święte w Turynie i napisał przemowę dla studenta robiącego doktorat z prawa.

Średnie lata (1518-28)

W 1518 roku Agryppa ponownie szukał patrona. Choć krótko związany z księciem Sabaudii, Karolem III, objął stanowisko doradcy prawnego wolnego cesarskiego miasta Metz. Podczas pobytu w Niemczech zyskał także wielu przyjaciół, a zachowane listy odzwierciedlają wszechstronne zainteresowania. Podczas pobytu w Metz Agryppa wdał się w bójkę na temat legendy, że Święta Anna wychodziła za mąż trzykrotnie, za każdym razem rodząc córkę zwaną Marią (Dziewica i dwie inne). Agryppa poparł Jacques'a Lefèvre d'Étaples (ok. 1460-1536) przeciwko tej teorii i ponownie został oskarżony o herezję – jak zwykle anonimowo, co uniemożliwiało bezpośrednią konfrontację. Natychmiast napisał Defensio w gniewnym, sarkastycznym stylu, który byłby typowy dla jego późniejszych obaleń, obaleń i przeprosin. W tym samym okresie odbył się słynny proces o czary, w którym Agryppa uniewinnił kobietę oskarżoną o czary. Jego zwycięstwo nad inkwizytorem Nicolosem Savinem obejmowało argumenty prawne i teologiczne dotyczące czarów, grzechu oraz właściwego procesu prawnego dotyczącego tortur i przesłuchiwanie więźniów. Zaangażowanie Agryppy w te konflikty sprawiło, że jego stanowiska nie dało się utrzymać. W 1520 r. przeniósł się do Kolonii, a w 1521 r. do Genewy, gdzie pracował jako lekarz. Jego żona zmarła w Genewie lub w podróży i została pochowana w Metz; wziął drugą żonę w Genewie, z którą miał sześcioro dzieci. W 1522 r. negocjował stanowisko z księciem Sabaudii Karolem III, ale ostatecznie w 1523 r. przeniósł się do Fryburga jako lekarz miejski. W 1524 r. został lekarzem Ludwika Sabaudzkiej; niestety, doszło do ostrego sporu, gdyż Agryppa poczuł się urażony jej żądaniami dotyczącymi prognoz astrologicznych, których popularną formę nie szanował. Kiedy Ludwika opuściła Lyon w 1525 r., nakazała mu pozostać, a skarbnicy królewscy przestali wypłacać mu pensję. W 1526 roku Agryppa ukończył słynne De vanitate, zjadliwą satyrę na całą ludzką wiedzę. Niektórzy sugerują, że jego kwaśny pesymizm wynikał z gorzkiego rozczarowania francuskim dworem, na którego „zdradę” skarżył się w kilku listach; jest to prawdopodobne, choć uproszczone. Agryppa opublikował także Declamatio de sacramento matrimonii, poświęcone owdowiałej siostrze króla Franciszka I, Małgorzacie z Angoulême, księżnej Alençon. Prawdopodobnie miał nadzieję odzyskać przychylność, ale zamiast tego teolodzy dworscy skrytykowali dzieło Królowej Matki. Jak zwykle krytyka padła za plecami Agryppy, a on nie był w stanie odpowiedzieć. Co zrozumiałe, biorąc pod uwagę jego niepewną pozycję, Agryppa złożył rezygnację w lipcu 1527 r. i pod koniec tego roku wyjechał do Antwerpii.

Ostatnie lata (1528-35)

Podróż do Antwerpii opóźniła się i przybył w lipcu 1528 roku; jego rodzina dołączyła do niego w październiku⁶⁷. Agryppa pracował dla Małgorzaty Austriackiej, gubernatora Niderlandów, i spędził tam kilka spokojnych lat, z wyjątkiem śmierci żony w wyniku zarazy, która nawiedziła Antwerpię w 1529 r. W 1529 r. Agryppa otrzymał cesarstwo Przywilej opublikowania kilku dzieł: DOP, De vanitate, In Artem brevem Raymundi Lullii Commentaria et Tabula Abbreviata oraz Orationes et Epistolae. Wydał także tom zawierający De nobilitate, Expostulatio, De triplici, De sacramento matrimonii, Dehortatio, De Originali peccato i Regimen adversas pestilentiam. We wrześniu 1530 roku Agryppa opublikował De vanitate; pomimo Przywileju Margaret martwiła się o jego ortodoksję. Nie pytając o opinię Agryppy, wysłała ją na Wydział Teologiczny w Louvain, skąd została wysłana do brata cesarza Ferdynanda, który sprzeciwił się jej sceptycyzmowi i napisał o tym do cesarza. Wydział potępił Devanitate w osiemnastu

punktach, co przedstawiono Tajnej Radzie Cesarskiej w (jak zwykle) tajnym dokumencie. Agryppa, wściekły, że po raz kolejny został zaatakowany bez możliwości odpowiedzi, napisał zarówno wściekłą Querelę przeciwko swoim oskarżycielom, jak i Apologię w obronie książki. Ostatecznie opublikowano je anonimowo w 1533 r., lecz 2 marca 1531 r. De vanitate został publicznie potępiony przez Wydział Sorbony. Kłopoty Agryppy wytrąciły go z łask i sprowadziły do biedy. W 1530 przeniósł się do Malines, gdzie w 1531 został uwięziony za długi. Wkrótce po uwolnieniu na początku 1532 r. Agryppa udał się do Kolonii, aby odwiedzić arcybiskupa elektora Hermanna von Wieda, z którym na początku 1531 r. rozpoczął korespondencję. W tym czasie ukazała się także pierwsza księga jego znacznie poprawionego DOP. w kilku wydaniach w Kolonii, Antwerpii i Paryżu, z listem dedykacyjnym von Wiedowi. Agryppa zaczął teraz publikować DOP. Zazwyczaj w 1532 roku inkwizytor koloński Konrad Köllin z Ulm głosił przeciwko tej książce jako heretycką. Agryppa oczywiście odpowiedział jadem w trzech dziełach: w przemówieniu, w którym bronił się i atakował Wydział Teologiczny w Kolonii, sprzymierzając się z Erazmem i Reuchlinem; księga o herezjach dominikanów kolońskich, nieistniejąca; i wreszcie przedmowa do pism Godoschalcusa Moncordiusa, mnicha cystersów, o którym nie wiadomo nic poza tym, że spotkał Agryppę w Bonn; Agryppa najwyraźniej ostro skrytykował dominikanów, ale dzieło nie zostało opublikowane, a przedmowa zaginęła. Pod koniec 1532 lub 1533 roku Agryppa przeniósł się do Bonn. Zwrócił się do Małgorzaty Węgierskiej, obecnie gubernatora Niderlandów, o zapłatę zaległej pensji i kontynuował współpracę z wydawcą Johannesem Soterem w Kolonii. W 1533 roku opublikowano jego komentarz do „Ars brevis” Ramona Lulla, podobnie jak cały DOP. W 1535 roku Soter opublikował także wydanie zebranych przemówień Agryppy, ale nie jest jasne, czy Agryppa był w to zamieszany. Nagle w 1533 roku Agryppa znika. Nie zachowała się żadna korespondencja, a jego ostatnie lata nie są znane. Według jego ucznia Johanna Weyera (1515-88) Agryppa wziął żonę, ale odrzucił ją w 1535 r. Udał się do Lyonu, został na krótko uwięziony przez Franciszka I i zmarł w Grenoble. Po jego śmierci krążyły historie o handlu Agryppy z demonami, co doprowadziło do jego włączenia do legend Fausta i jego reputacji jako twórcy czarnej magii. W jednej z historii anonimowy lokator lub uczeń Agryppy kończy się źle. Jak mówi Martín Del Rio:

Przydarzyło się to Korneliuszowi Agryppie w Louvain. Miał lokatora, który był zbyt ciekawski, a Agryppa, udawszy się gdzieś, dał klucze do swego muzeum żonie, z którą potem się rozwiódł, zabraniając jej wpuszczać kogokolwiek. Ten bezmyślny młodzieniec nie omieszkął, w porę i nie w porę, błagać kobietę, aby dała mu możliwość wejścia, dopóki nie zyskał modlitwy. Wchodząc do muzeum, natknął się na księgę zaklęć – przeczytaj ją. Słuchać uważnie! pukanie do drzwi; jest zaniepokojony; ale on czyta dalej; ktoś znowu puka; a niegrzeczny młodzieniec nic na to nie odpowiada, wchodzi demon i pyta, dlaczego go wezwano? Co mu nakazano? Strach zagłusza głos młodzieńca, demonowi usta, dlatego płaci on cenę za swoją bezbożną ciekawość. W międzyczasie główny mag wraca do domu, widzi tańczące nad nim diabły, posługuje się zwykłymi sztukami, przychodzą na wezwanie, wyjaśniają, jak to się stało; nakazuje duchowi zabójstwa wejść do zwłok i od czasu do czasu przechadzać się po rynku (gdzie często spotykali się inni studenci), aż w końcu opuści ciało. Chodzi trzy lub cztery razy, po czym upada; demon, który poruszył martwe kończyny, zaczął uciekać. Długo sądzono, że młodzieńca spotkała nagła śmierć, jednak najpierw pojawiły się oznaki uduszenia, a potem wszystko ujawnił czas. Inną typową historią jest historia czarnego psa Agryppy, który powrócił jako schwarze Püdel Fausta. M. Thevet tak opisuje tę historię fioletową prozą:

Wreszcie, udając się do Lyonu, bardzo nędzny i pozbawiony władz [!], próbował wszelkich środków, jakie mógł, aby żyć, machając, jak najrzęczniejsz, końcem laski, a mimo to zyskał tak mało, że umarł w nędznej gospodzie, zhańbiony i wstrętny przed całym światem, który go nienawidził jako przeklętego i wstrętnego czarodzieja, bo zawsze nosił ze sobą jako towarzysza diabła w postaci psa, z którego szyi ,

gdy poczuł zbliżającą się śmierć, zdjął obrożę, ozdobił ją magicznymi znakami, a potem będąc w stanie na wpół obłąkanym, wypędził ją od niego tymi słowami: „Idź, podła bestio, przez którą mnie sprowadzono całkowicie do zatracenia.” A potem tego psa, który tak dobrze go znał i był jego wiernym towarzyszem w podróżach, już więcej nie widziano; gdyż na rozkaz wydany mu przez Agryppę zaczął biec w stronę Saony, gdzie wskoczył do rzeki i już stamtąd nie wyszedł, dlatego przypuszcza się, że tam utonął

Odrzucenie tej historii przez Weyera mówi więcej o osobowości i zwyczajach Agryppy niż jakiegokolwiek inne pojedyncze źródło:

Nie pozwolę już na milczenie twierdzenia, które przeczytałem u kilku różnych pisarzy – a mianowicie, że diabeł w postaci psa był towarzyszem Agryppy aż do jego ostatniego tchnienia i że potem zniknął w jakiś sposób. Nie przestaje mnie zadziwiać, że ludzie o takiej reputacji czasami mówią, myślą i piszą tak głupio, opierając się na bezsensownych plotkach, które krążyły. Pies był czarny, średniego wzrostu i po francusku otrzymał imię Monsieur. . . i jeśli ktoś go dobrze znał, to ja, bo często chodziłem z nim na smyczy linowej, gdy uczyłem się u Agryppy. . . . Myślę, że ta fałszywa plotka powstała po części dlatego, że Agryppa zbyt dziecinnie lubił tego psa (jak niektórzy ludzie), bardzo często go całował, a czasem kładł obok siebie przy stole, tak jak pozwalał mu spać ze sobą w łóżku pod kołdrę w nocy, po tym jak odrzucił swoją [trzecią] żonę. . . . Również plotka powstała po części dlatego, że mój mistrz, choć ciągle chował się wśród swoich papierów. . . i wychodził rzadko raz na osiem dni, niemniej jednak był zwykle informowany o tym, co dzieje się w różnych krajach. Niektóre osoby o małej roztropności przypisywały ten fakt w mojej obecności psu – jako demonowi; ale tak naprawdę Agryppa codziennie otrzymywał listy z każdego regionu, pisane przez wybitnych uczonych.

Praca

Agryppa napisał wiele traktatów, przemówień, deklamacji i listów. Nie ma potrzeby omawiania ich wszystkich w tym miejscu, ale należy podsumować kilka punktów: po pierwsze, *De vanitate*, prawdopodobnie najbardziej wpływowe dzieło Agryppy; następnie podsumowanie samego DOP i krótka relacja z *Juvenile Draft*; i wreszcie słynne wycofanie z 1526 roku.

De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium, atque Excellentia verbi Dei declamatio (1526)

De vanitate, niewątpliwie najbardziej znane dzieło Agryppy, polega w istocie na zjadliwym, satyrycznym ataku na wszelkie formy ludzkiej wiedzy, czasem napisanej z wdziękiem, innym razem surowo i nieelegancko. Książka miała wyrzucić ogromny wpływ na myśl końca XVI wieku, zwłaszcza na Montaigne'a i (negatywnie) Kartezjusza; raczej później miało to spowodować niewielki kryzys w myśleniu młodego Goethego. *De vanitate* porównuje się do *O wyczonej ignorancji* Mikołaja z Kuzy, dzieł pochwalających ośła takiego jak Apulejusz, a zwłaszcza do *Pochwały szaleństwa* Erazma. Rzeczywiście, sam Erazm pozytywnie wypowiadał się na temat *De vanitate*, choć można odnieść wrażenie, że uważał je za zbyt okrutne i nie aprobował wojny Agryppy z mnichami:

Podobała mi się siła emocjonalna [*],\<TF4H] waszego języka i bogactwo waszego materiału i nie rozumiem, dlaczego mnisi tak się obrażają. Tak jak potępiasz złych, tak chwalisz dobrych, a oni tylko lubią być chwaleni. To, co radziłem ci wcześniej, radzę ci teraz, abyś, jeśli możesz, wyplątał się z tego sporu. . . . O to przede wszystkim uważaj, żebyś mnie nie mieszał w tej sprawie: jestem obciążony aż nadto złości, a to by mnie niepokoiło, a tobie wyrządziłoby więcej szkody niż pożytku.

Struktura *De vanitate* jest dość prosta i zaczyna się od zjadliwie satyrycznego listu do czytelnika, w którym wymienia się wszystkich, którzy mogą zostać skrytykowani w książce, oraz to, co myślą o jej autorze:

Wędrujący Kosmografowie wygnają mnie poza Moskwę i zamrożone Morze. . . . Wszechmogący Biskupi zachowają moje grzechy na ogień wieczny. Lubieżne Dziwki będą mi grozić, że zarazią mnie francuską ospą.

Następnie Agryppa przechodzi do 102 rozdziałów (103 łącznie z zakończeniem), z których każdy dotyczy określonej sztuki. Dla każdego z nich krótko opisuje treść i historię sztuki, a następnie atakuje jej profesorów. Sposób krytyki różni się w zależności od tematu. W niektórych przypadkach, jak w przypadku sztuki Goetii lub nekromancji, Agryppa po prostu wskazuje różne klasyczne i biblijne autorytety, które potępiają te „rytuały obrzydliwej ciekawości” (*nefariae curiositatis ritibus*) i wymienia szereg znanych nekromantów oraz księgi magii goeckiej. Częściej sięga po satyrę przypominającą (choć w ogóle mniej elegancką) *Encomium moriae* Erazma, jak choćby jego brutalny atak na mnichów:

. . . dzisiaj w wielu krajach tylko oni uzurpują sobie święte imię Religii i przechwalają się, że są towarzyszami Chrystusa i współtowarzyszami Apostołów, których życie jest często najbardziej niegodziwe, pełne pożądliwości, zbytku i obżarstwa, ambicji, niedyskrecji, łotrostwa i gromadzonych z wszelkiego rodzaju złośliwościami, ale zawsze bezkarni za pozory religii.

Takie ataki są często wzmacniane przez zestawienie rozdziałów, jak wtedy, gdy po rozdziale o mnichach następuje rozdział „O sztuce dziwek”:

bardzo wiele domów mniszek i Beguinek to jakby prywatne gulasze nierządnic, o czym wiemy również, że mnisi i osoby zakonne (aby nie zniesławić ich czystości) często trzymali w klasztorach pod kapturem mnicha i strojem ludzkim.

Warto odnotować użycie przez Agryppę humorystycznych anegdot, zwłaszcza że była to jedna z takich historii, która stała się przyczyną znacznej części jego późniejszych kłopotów z wydziałem w Louvain. W rozdziałach poświęconych malarstwu i grawerowaniu (rozdz. 24 i 25) Agryppa żartuje:

. . . Dowiedziałem się dawno temu we Włoszech, że obrazy i obrazy cieszą się ogromnym szacunkiem, gdyż istniał zawzięty spór między braćmi augustianami a wulgarnymi kanonikami przed papieżem w sprawie habitu lub ubioru św. Augustyna to znaczy, czy rzeczywiście nosił czarny chwast [habit] na białym płaszczu, czy też biały chwast na czarnym płaszczu. A nie znajdując w Piśmie Świętym niczego, co mogłoby zakończyć ten spór, rzymscy sędziowie uznali za słuszne przedłożyć całą sprawę nad malarzy i twórców obrazów, a to, czego mogli zapewnić na podstawie starożytnych obrazów i obrazów, należało uznać za ostateczne zdanie. Opierając się na tym przykładzie, gdy pewnego razu z niezwykłą pilnością poszukiwałem oryginału kaptura Braci i nie mogłem nic na ten temat znaleźć w Piśmie Świętym, w końcu udałem się do malarzy. . . . i znowu pilnie badając wszystko od początku, bezpośrednio na początku Historii namalowano diabła z kapturem, to znaczy tego, który poszedł kusić Chrystusa na pustyni. Ucieszyłem się niezmiernie, że znalazłem to na obrazku, którego do tej pory nie mogłem zobaczyć na piśmie, to znaczy, że pierwszym autorem kaptura był diabeł, o którym, jak sądzę, później inni mnisi i bracia przejęli modę na różnorodne kolory, a może zachowali ją jako rzecz pozostawioną im w spadku.

Kiedy jednak omawia sztuki, do których ma pewien szacunek, ataki stają się bardziej ukierunkowane na błędy, chociaż nigdy nie przepuszcza okazji, aby potępiać mnichów lub teologów scholastycznych. Na przykład atak Agryppy na interpretację Pisma Świętego jedynie ostrzega, że:

wszyscy bóstwa interpretujące, ponieważ są ludźmi, cierpią także rzeczy ludzkie, w jednym miejscu błędzą, w innym piszą sprzeczności i odrazy, często nie zgadzają się sami ze sobą, w wielu sprawach wykraczają poza cel i każdy człowiek widzi nie wszystko.

Argument *De vanitate* nie polega na tym, że wszelka wiedza jest bezwartościowa, jak czasami utrzymywano, ale raczej na tym, że żadna wiedza nie może mieć wartości, jeśli nie kieruje się wiarą. W interpretacji np.

do osądzania i rozeznawania potrzeba wyższego ducha, którego nie dają nam ludzie ani ciało i krew, ale dany jest z góry ojciec światłości, gdyż nikt bez jego światła nie może naprawdę mówić niczego Bożego. A tym światłem jest Słowo Boże, przez które wszystko się stało, dające światło każdemu człowiekowi, który przychodzi na ten świat, i dające mu moc, aby stał się synami Bożymi.

Utwór kończy się obszernym omówieniem słowa Bożego i encomium na temat cnót ośła (rozd. 100 i 102). *De vanitate* należy do gatunku sceptycznych i satyrycznych dzieł reformistycznych tamtego okresu, z których najstynniejszym jest *Encomium moriae* Erazma. Głównym wkładem Agryppy jest wczesne wykorzystanie przez niego sceptycyzmu pirronistycznego i wszechstronne badanie całej ludzkiej wiedzy

De occulta philosophia libri tres (1510/1531/33)

DOP dzieli się na trzy księgi, jednoznacznie powiązane ze światami neoplatońskimi (przyrodzonym, niebiańskim, boskim). Ponieważ pozostała część niniejszej pracy jest ściśle związana z DOP, podaję tutaj jedynie krótkie podsumowanie. Każda księga DOP zaczyna się od listów dedykacyjnych. Dzieło otwiera list Agryppy do Tritemiusza, który poprzedzał młodzieńczy projekt 1510, do którego dołączona jest odpowiedź Tritemiusza. Następnie następuje list do Hermanna von Wieda, arcybiskupa elektora Kolonii, napisany z myślą o druku Księgi I w 1531 r. Każda z ksiąg II i III rozpoczyna się listami do Hermanna von Wieda, napisanymi z myślą o ostatecznym druku całego DOP w 1533 r. Listy te nie są zbyt interesujące dla niniejszej analizy DOP, chociaż tu i ówdzie powrócimy do ich części, ale warto obszernie zacytować jeden fragment trzeciego listu do von Wieda:

Kiedy, pamiętając o majestacie [boskiej nauki], zawsze zajętym studiami nad Bogiem, w każdej chwili kontemplujemy boskie rzeczy poprzez mądrą i pilną inkwizycję oraz przez wszystkie stopnie stworzeń wznoszących się aż do samego Archetypu, robimy to czerpać z niego nieomylną cnotę wszystkich rzeczy; które ci, którzy zaniedbują, pokładając ufność jedynie w rzeczach naturalnych i światowych, często wprawiają w zakłopotanie różnymi błędami i błędami, a bardzo często dają się zwieść złym duchom. Ale zrozumienie rzeczy boskich oczyszcza umysł z błędów i czyni go boskim, daje nieomylną moc naszym czynkom i oddala oszustwa i przeszkody wszystkich złych duchów, i razem poddaje je naszemu rozkazowi.

To w istotny sposób odwraca zwykłą krytykę Agryppy jako maga, jakoby wykraczał on poza legalną magię naturalną w stronę niebezpiecznej magii demonicznej. Argument tutaj jest dokładnie przeciwny: bez magii ceremonialnej, demonicznej, magia naturalna (i przypuszczalnie niebiańska) ma tendencję do ześlizgiwania się w zło i ciemność. Jak pokaże niniejsza analiza, argument ten jest argumentem DOP in nuce i jest subtelnie spójny z *De vanitate*. Wracając do treści tekstu, Księga I, poświęcona Magii Naturalnej, rozpoczyna się krótkim streszczeniem dzieła (rozd. 1), po którym następuje definicja magii i jej części (rozd. 2). Następnie zwracamy się do żywiołów (rozd. 3-8) i cnót okultystycznych, które od nich zależą (rozd. 9-13). Następnie następuje ogólna teoria tych cnót i ich odkrycia (rozd. 14-22) oraz astrologiczne przypisania cnót i elementów (rozd. 23-34), przeplatane omówieniem pieczęci i znaków (rozd. 33). Następnie przychodzą mieszaniny elementów i cnót oraz sposób ich przyciągania i przyciągania (rozdziały 35-39), po którym następuje szczegółowe omówienie technik magicznych służących do tego celu (rozdziały 40-50). Po tej ogólnej dyskusji podano konkretne przykłady w rozdziale 51, od którego przechodzimy do form wróżenia (rozd. 52-60). Ponieważ wróżenie doprowadziło do kwestii umysłu i ducha, dochodzimy do ogólnego omówienia umysłu (rozd. 61) i obszernej analizy namiętności (rozd. 62-66). Następnie następuje badanie, w jaki sposób umysł może

sprawować władzę nad innymi umysłami i istotami (rozdziały 67-68), przy czym mowa, imiona i wersety są cytowane jako konkretne przykłady (rozdziały 69-72). Wreszcie ta dyskusja na temat potęgi języka prowadzi do zbadania mocy pisma (rozdz. 73-74). Księga II, poświęcona magii matematycznej, rozpoczyna się niejasnym wyjaśnieniem konieczności stosowania matematyki (rozdz. 1) i kontynuuje dyskusję na temat liczb. Każdy numer od jednego do dwunastu otrzymuje specjalne omówienie i tabelę stenograficzną (rozdz. 4-14), po której następuje rozdział (15) dotyczący liczb większych niż dwanaście. W rozdziałach 16-21 omówiono oznaczenia liczb, od gestów po litery alfabetu, a także pogańskich bogów i elementy, z którymi kojarzone są liczby; rozdział 22 omawia zbiór magicznych kwadratów, z których wywodzą się znaki specjalne kojarzone z istotami demonicznymi. Przechodzimy do harmonii i proporcji w pokrewnych znaczeniach geometrii, muzyki i proporcji ludzkich (rozdz. 23-28), po czym następuje omówienie planet i innych obiektów na niebie (29-34). Mówi się nam, że każdemu obiektowi niebieskiemu można przypisać obraz, pieczęć lub postać, a obrazy te opisano w serii krótkich rozdziałów poświęconych każdemu obiektowi niebieskiemu (35-47). Obrazy i postacie niezwiązane konkretnie z przedmiotami, ale raczej z ideami lub siłami zajmują kolejne dwa rozdziały (48-9), a rozdział 50 zawiera drugie główne omówienie stosowane, „praktykę niektórych obrazów”. Z tych obrazów DOP przechodzi do abstrakcyjnych znaków pisanych (51-2), wróżenia za pomocą astrologii i loterii (53-4) oraz analizy Duszy Świata i jej związku z mocami niebieskimi (55-7). Najwyższe z niebiańskich mocy, które uczestniczą w boskości, zostały nazwane i opisane (58-9), a książka kończy się wyjaśnieniem, w jaki sposób ludzki umysł jest w stanie kontrolować i kierować tymi niebiańskimi czynnikami. Księga III, o magii ceremonialnej, zaczyna się od wyjaśnienia znaczenia religii dla magii, w tym tajemnicy, czystości i zestawu rozróżnień między religią, przesądami, teologią i tak dalej (rozdziały 1-6). Następnie następuje ogólna dyskusja na temat natury Boga (rozdziały 7-9), po której następują boskie imiona (rozdziały 10-14). Argument ten przesuwa się w dół hierarchii niebieskiej do inteligencji, duchów, demonów i aniołów oraz omawia klasyfikację i cechy charakterystyczne (rozdziały 15-22). Następnie dochodzimy do języka aniołów (rozdz. 23), który w sposób naturalny prowadzi do szeregu metod wyprowadzania lub odkrywania imion anielskich i demonicznych (rozdz. 24-28), a następnie znaków i pieczęci aniołów i demonów (rozdz. 24-28). rozdz. 29-31). Konkretnie techniki przywoływania i egzorcyzmowania są omówione w rozdziałach 32 i 33, a następnie w niższych klasach istot demonicznych (rozdz. 34-35). Następnie omówiono człowieka oraz jego duchowe cechy i moce (rozdz. 36-40), co prowadzi do natury śmierci i omówienia nekromancji (rozdz. 41-42). Wracamy do władz ludzkich, teraz w szczególności w odniesieniu do duszy (rozdz. 43-44), co prowadzi do szeregu form ekstatycznego prorocstwa i wróżenia (rozdz. 45-52). Kilka następnych rozdziałów dotyczy czystości rytualnej i przygotowań do ceremonii magicznych (rozdz. 54-64), a następnie DOP kończy się dość gwałtownie bardzo ważnym rozdziałem zatytułowanym po prostu „Zakończenie całego dzieła” (rozdz. 65).

Projekt młodzieżowy

Szkic młodzieńczy z 1510 r. cudem zachował się w oryginalnej formie, ponieważ zachowana kopia wydaje się być kopią prezentacyjną przesłaną Tritemiuszowi. Vittoria Perrone Compagni sporządziła tabelę porównawczą zawartości tego rękopisu z wersją ostateczną; w tym miejscu należy poczynić jedynie kilka krótkich notatek⁹². Projekt dla nieletnich jest znacznie krótszy i pod pewnymi względami ma inną strukturę niż wersja ostateczna. Kilka rozdziałów przechodzi z jednej książki do drugiej, podczas gdy inne są podzielone na dwa lub więcej rozdziałów końcowych. Dwa z najważniejszych źródeł Agryppy, *De arte cabalistica* Reuchlina i *De harmonia mundi* Francesco Zorziego, nie zostały napisane w 1510 roku, a ich włączenie dramatycznie poszerza tekst, szczególnie w odniesieniu do opisu Kabały. W trakcie niniejszej pracy okresowo będzie ważne, aby pewne fragmenty i rozdziały pojawiały się w wersji dla nieletnich lub nie, i jest to wspomniane w stosownych przypadkach. Niemniej jednak

pomiędzy tymi dwoma wersjami jest więcej spójności niż różnic, podobnie jak większość pism Agryppy stanowi konsekwentny rozwój podstawowej filozofii.

Wycofanie się

Klasyczny argument przeciwko konsekwencji Agryppy wywodzi się z 48 rozdziału *De vanitate*, poświęconego iluzjom (*praestigiae*), gdzie Agryppa podaje to słynne wycofanie DOP:

Ja także, jako młody człowiek, napisałem o sprawach magicznych trzy książki w wystarczająco dużym tomie, które zatytułowałem „O filozofii ukrytej”, w których to książkach wszystko, co wówczas zostało zrobione źle przez ciekawską młodość, teraz bardziej radzę, aby to odwołano w ten sposób cofam się, gdyż w przeszłości pochłaniałem bardzo dużo czasu i treści na te próżności. W końcu zyskałem dzięki temu to, że wiem, jakimi środkami powinienem zniechęcać i odwozić innych od tej zagłady. Bo wszyscy, którzy ośmielają się wróżyć i prorokować nie w prawdzie, nie w mocy Bożej, ale w złudzeniu diabłów na skutek działania złych duchów i dokonują podstępów bałwochwalstwa oraz okazują złudzenia i próżne wizje, które nagle ustają, przechwalają się, że mogą czynić cuda poprzez magiczne próżności, egzorcyzmy, zaklęcia, napoje miłości, Agogimy i inne diabelskie dzieła, a wszystko to wraz z lamnesem, Mambresem i Szymonem Magiem zostanie skazanych na męki wiecznego ognia.

Wycofanie to wywołało wiele teorii i wyjaśnień, gdyż wydaje się jasne, że Agryppa kontynuował prace nad ostateczną wersją DOP w latach dwudziestych XVI wieku i jest pewne, że wściekle poprawiał w okresie bezpośrednio poprzedzającym ostateczną publikację dzieła w 1533 roku Auguste Prost argumentował, że Agryppa przestał wierzyć w magię, o czym świadczy wycofanie, i że w późniejszym życiu „tout cela est pour Agrippa exercice et jeu d'esprit”. C'est peut-être bien plutôt ce qu'on appellerait aujourd'hui oeuvre de charlatanisme. Lynn Thorndike's stwierdziła, że Agryppa „w druku nie był niewierny sobie. . . tę pracę [DOP] rozpoczął w młodości.” Nie jest jasne, czy ma na myśli, że *De vanitate* było wytworem późniejszej myśli Agryppy, czy też przemijającego nastroju; Thorndike wydaje się tak niepewny, że łatwo go błędnie odczytać jako stwierdzenie, że DOP został ukończony w młodości Agryppy. Joseph Leon Blau, omawiając Agryppę w kontekście chrześcijańskiej kabały, zasugerował, że „przez krótki okres w jego życiu dominował w nim sceptyk; zarówno przed, jak i po tym okresie był naiwnym filozofem magii. Frances Yates, pomimo błędnego wrażenia (zapewne od Thorndike'a), że Agryppa „ukończył dzieło do 1510 r., ale opublikował je dopiero w 1533 r., czyli kilka lat później”, zaproponowała nową teorię, która zyskała dość wpływowy charakter. Podniosła, że odwołanie polegało na:

urządzenie zabezpieczające, często stosowane przez magów i astrologów, dla których w przypadku teologicznej dezaprobaty przydatna była możliwość wskazania ich wypowiedzi „przeciwko” swoim poddanym, przez co jednak zwykle mają na myśli to, że sprzeciwiają się jedynie złemu wykorzystaniu takiej wiedzy, a nie swoim własnym dobrym zastosowaniom.

Można tylko przypuszczać, że Yates nie czytał *De vanitate*, który jest tak zawzięcie antyklerykalny, że wszelkie pojęcie „urządzenia zabezpieczającego” czyni skrajnie dziwacznym. Jest to szczególnie niefortunne, ponieważ w recenzji lepiej poinformowanego dzieła Charlesa Nauerta „Agryppa i kryzys myśli renesansowej” wykorzystwała swoją teorię jako odskocznię do krytyki. Najbardziej przekonującą teorię jak dotąd zaproponował Marc Van der Poel. Zauważa, że w liście DOP do czytelnika Agryppa zauważa z pewną surowością, że jego wczesne prace krążyły w niedoskonałych rękopisach, i argumentuje, że lepsza będzie pełna wersja poprawionego dzieła. Ponadto Van der Poel wskazuje na uwagę w *De vanitate*, że „wszyscy, którzy ośmielają się wróżyć i prorokować nie w prawdzie, nie w cnocie Bożej. . . przechwalają się, że dzięki magicznym próżnościom potrafią czynić cuda. . .” są skazani na ogień piekielny. Van der Poel interpretuje to jako pozostawienie miejsca dla uzasadnionej i niedemonicznej magii, jak u Marsilio Ficino czy Pico, w przeciwieństwie do niegodziwej próżności

potępionej w *De vanitate*. Ten ostatni argument został już częściowo wysunięty przez Paolę Zambelli i M.H. Keefera¹⁰¹, jak zauważa Van der Poel, i ma kluczowe znaczenie nie tylko dla interpretacji wycofania, ale także *De vanitate* i DOP jako spójnych części dzieła Agryppy. Jednak przyznając, że wycofanie nie jest tym, czym się wydaje, możemy pójść dalej w kierunku zrozumienia rozróżnień Agryppy. Jak zobaczymy w rozdziałach trzecim i czwartym poniżej, wycofanie się Agryppy pozostawia miejsce na wiele form magii demonicznej, niektóre dozwolone, inne nielegalne. W szczególności wycofanie potępia tych, którzy „chętną się tym, że mogą czynić cuda poprzez magiczne marność”, zamiast potępiać same praktyki magiczne, pozostawiając miejsce dla tych, którzy „wróżą i prorokują” w prawdzie i cnotach Bożych. To wycofanie jest w pewnym sensie doskonałym przykładem subtelności pisarstwa Agryppy w najlepszym wydaniu. *De vanitate* wysuwa wnioski, które wydają się bezpośrednio sprzeczne z DOP, a ta pozorna rozbieżność w myśli Agryppy stała się przyczyną licznych interpretacji. Krytycznym punktem jest to, że stwierdzeń Agryppy w *De vanitate* nie zawsze można rozumieć na najprostszym poziomie; w istocie *De vanitate* i DOP można czasem odczytać jako dwie strony tej samej monety, jedną pesymistyczną, a drugą optymistyczną. Będę argumentował, że Agryppa często jest dość ostrożny w wypowiedzaniu się. W DOP Agryppa z reguły konsekwentnie posługuje się terminologią techniczną, rzadko używając dwóch różnych terminów po prostu dla urozmaicenia stylistycznego¹⁰². W istocie sugeruję, że uważne rozważenie terminologiczne DOP ujawnia argumenty w żaden sposób niespójne z *De vanitate*. Kiedy Agryppa używa różnych terminów pozornie jako synonimów, zaczynam od założenia, że synonimia jest iluzoryczna i jest to jeden z wielu trików Agryppy mających na celu oszukanie nieostrożnego czytelnika.

LOGOS I NATURA

Filozofia przyrody jest geniuszem, który zdecydował o moim losie; Pragnę zatem w tej narracji przedstawić fakty, które doprowadziły do mojego upodobania do tej nauki. Kiedy miałem trzynaście lat. . . . Przypadkiem trafiłem na tom dzieł Korneliusza Agryppy. otworzyłem

to z apatią; teoria, którą stara się wykazać, i wspaniałe fakty, które opowiada, wkrótce zmieniły to uczucie w entuzjazm. Wydawało się, że w moim umyśle pojawiło się nowe światło i pełna radości przekazałam o swoim odkryciu ojcu. Mój ojciec spojrzawszy niedbale na stronę tytułową mojej książki i powiedział: „Ach! Korneliusz Agryppa! Mój drogi Victorze, nie marnuj na to czasu; to smutne śmieci.”
— Wiktor Frankenstein

Treść *De occulta philosophia* otwiera stwierdzenie celu. Cytuję to w całości, ale jego znaczenie będzie wymagało wyjaśnienia kolejnych trzech rozdziałów analizy.

Widząc, że istnieje potrójny świat: elementarny, niebiański i intelektualny, a każdy niższy jest rządzony przez swego przełożonego i otrzymuje wpływ jego cnót, tak że pierwotny i główny twórca wszystkiego działa przez aniołów, niebiosy, gwiazdy, pierwiastki, zwierzęta, rośliny, metale i kamienie przekazują od siebie cnoty swojej wszechmocy na nas, dla których służył i stworzył to wszystko: mędrcy nie uważają za irracjonalne to, że byłoby możliwe, abyśmy mogli wznosić się po tych samych stopniach przez każdy świat, do tego samego, bardzo pierwotnego świata, Stwórcy wszystkich rzeczy i Pierwszej Przyczyny, z której wszystko pochodzi, i pochodzi; a także cieszyć się nie tylko tymi cnotami, które są już w rzeczach doskonalszych, ale także oprócz nich czerpać z góry nowe cnoty.

Bez zrozumienia tego „potrójnego świata” i sposobów, w jakie „każdy podrzędny jest rządzony przez swojego przełożonego”, nie możemy zrozumieć sensu tej wstępnej uwagi. Zadaniem tych rozdziałów analitycznych będzie wyjaśnienie celu filozofii okultystycznej, tak odważnie tutaj wyrażonej. Na razie więc wróćmy do DOP I:2: „Czym jest magia, jakie są jej części i jak muszą być wykwalifikowani jej profesorowie”.² Rozdział ten powtarza się niemal dosłownie z *Juvenile Draft* I:2 i zaczyna się od następującej słynnej definicji:

Magia to władza przedziwnych cnót, pełna najwznioślejszych tajemnic, zawierająca najgłębszą kontemplację rzeczy najtajniejszych wraz z ich naturą, mocą, jakością, substancją i cnotami, a także poznanie całej natury. poucza nas o różnicowaniu i zgodności rzeczy między sobą, skąd to daje swoje cudowne skutki, łącząc zalety rzeczy poprzez zastosowanie ich jedna do drugiej oraz do odpowiednich, niższych przedmiotów, łącząc je i splatając dokładnie razem przez uprawnienia i cnoty organów wyższych.

Choć jest to ściśle mówiąc ogólna definicja magii, często była ona odczytywana (z uzasadnieniem) jako definicja magii naturalnej w szczególności.⁴ Dlatego też niniejszy rozdział wyjaśnia tę pojedynczą definicję poprzez analizę magii naturalnej DOP.

Problem magii naturalnej

Magia naturalna jest i musi pozostać podstawowym problemem dla historyków nauki nowożytnej i historii intelektualnej. Jest oczywiste, że magia naturalna w XVI wieku miała coś wspólnego z rozwojem nowych podejść i teorii natury oraz eksperymentów, ale poza tą teraz oczywistą kwestią uczeni nieustannie się nie zgadzają. Duża część trudności polega na tym, że definicje magii naturalnej są w minimalnym stopniu spójne pomiędzy myślicielami. Chociaż kilku nieco niedoinformowanych uczonych uważało inaczej, myśliciele końca XV i początku XVI wieku ogólnie uważali tę formę magii za dopuszczalną, choć czasami niebezpieczną. Zatem problem definicyjny polega na tym, że kategoria „magia naturalna” obejmuje, według większości ortodoksyjnych myślicieli, wszystkie dopuszczalne formy magii i nic więcej. W istocie „magia naturalna” często jest równoznaczna z „magią akceptowalną”. Takie stanowisko doprowadziło do swego rodzaju wstecznego rozumowania ze strony bardziej radykalnych myślicieli po obu stronach. Ci, którzy są najbardziej wrogo nastawieni do magii we wszystkich jej formach, nieustannie dążą do zawężenia tej kategorii – argumentowania, że jakaś praktyka nie jest naturalna, a tym samym usunięcia jej jednocześnie z „magii naturalnej” i z legalności. Jak zobaczymy, na drugim końcu spektrum znajduje się wielu myślicieli magicznych, którzy argumentują za naturalnością (na przykład) astrologii i alchemii, tym samym twierdząc, że są legalne poprzez retorykę włączenia. W efekcie „naturalny” stał się bronią terminologiczną w długich bitwach toczących się między myślicielami o naturę i jej związek z ludzkością i boskością. Dla historyka nauki taki konflikt retoryczny czyni sprawę jednocześnie niezwykle złożoną i interesującą, między innymi dlatego, że jest ściśle takie debaty, które doprowadziły do ponownego wyobrażenia sobie natury, co było przynajmniej ważne, jeśli nie sednem rewolucji naukowej. Stanowisko Agryppy w tym wszystkim jest osobliwe i trudne, co po części prowadzi do ogólnej ambiwalencji wobec niego wśród historyków nauki. W odróżnieniu od większości swoich współczesnych Agryppa nie używa słowa „naturalny” w znaczeniu apotropatycznym, ponieważ uważa magię naturalną jedynie za jedną z kilku dozwolonych form magii. Zamiast argumentować za Ficino, że talizmany strologiczne są dozwolone, ponieważ są zakorzenione w siłach natury, akceptuje je jako magię matematyczną lub niebiańską. Rzeczywiście, DOP posunął się nawet do stwierdzenia, że moralna ważność magii naturalnej nie wynika z jej naturalności, ale z jej głębszej zależności od tego, co niebiańskie i boskie. Odwrócenie przez DOP zwykłej obrony podejrzanych form magii pociąga za sobą także jego problematyczne powiązanie z historią nauki, ponieważ na pozór wydaje się, że praca ta przemawia przeciwko właśnie oddzieleniu natury i boskości, które jest podstawą przedsięwzięcia naukowego. Oczywiście każdy czytelnik zaznajomiony z historiografią rewolucji naukowej z ostatnich kilkudziesięciu lat rozpozna problem związany z powyższym argumentem: nie da się już gładko stwierdzić, że rewolucja naukowa opierała się na – lub nawet koniecznie obejmowała – takie oddzielenie naturę od boskości. Nasze zrozumienie związku Agryppy z rewolucją naukową jest uwarunkowane naszym postrzeganiem tej rewolucji, co jest przedmiotem ciągłego zainteresowania wielu historyków⁷. Poniższa analiza skupia się na tych

problemach definicyjnych. Główne rozróżnienie we wczesnych współczesnych definicjach magii naturalnej polegało na rozróżnieniu na magię naturalną i demoniczną, przy czym ta ostatnia ściśle pokrywała się z technicznym terminem „przesąd”. Jak zdefiniowała rzymska inkwizycja: „Przesądem jest oczekiwać od czegokolwiek jakiegokolwiek skutku, jeśli taki skutek nie może zostać wywołany przyczynami naturalnymi, boskimi instytucjami lub przez wyświęcenie i aprobatę Kościoła”⁸. Zatem przesąd może być po prostu ignorancją, jak w przypadku wiary w lecznicze właściwości jakiegoś rzekomo magicznego kamienia, lub może być heretyckie lub diabelskie, jak w przypadku zwrócenia się o pomoc do siły nadprzyrodzonej, ale nie boskiej. Zaczę od dwóch ważnych myślicieli reprezentujących główne typy stanowisk. Po pierwsze, Marsilio Ficino (1533-1599), którego definicje były podstawą dla większości późniejszych myślicieli w problematyce definicji. Po drugie, Johannes Trithemius (1462-1516), którego dość pogmatwane i zagmatwane definicje ukazują ważne retoryczne podejście do problemu magii naturalnej, a raczej omijanie go, i z pewnością wywarł wpływ na jego byłego ucznia Agryppę. Po zbadaniu tych krytycznych definicji i ich implikacji zwracam się do naturalnej magii Agryppy. Po omówieniu okultystycznych cnót i mocy wracam do wyraźnych definicji Agryppy zarówno w DOP, jak i De vanitate, i próbuję wyprowadzić tymczasową definicję magii naturalnej.

Marsilio Ficino, O życiu

Nie można przecenić znaczenia Marsilio Ficino dla historii wczesnej nowożytnej myśli magicznej; z pewnością należy do grona myślicieli założycieli renesansowego odrodzenia okultystycznego, obok Kuzanusa i Pico. Chociaż Frances Yates kładł nacisk przede wszystkim na swoje tłumaczenie Hermetiki, twierdząc, że jest to moment inauguracyjny „tradycji hermetycznej”, to głównie do De vita libri tres [Trzy księgi o życiu, 1489] musimy zwrócić się, aby zrozumieć magiczną moc Ficino myśli. Zauważyłem powyżej, że wyjaśnienia Ficino na temat dwóch rodzajów magii miały nieprzerwaną moc przez cały okres wczesnej nowożytności; jak zobaczymy, Tritemiusz trzyma się tej kategoryzacji, w dużej mierze ignorując jej treść. Agryppa jednak burzy całe to rozróżnienie na rzecz bardziej złożonej i logicznie spójnej serii. Zaczniemy od pierwotnego podziału i definicji Ficino, które szczegółowo przeanalizuję:

[T]są dwa rodzaje magii. Pierwszą praktykują ci, którzy jednoczą się z demonami poprzez określony rytuał religijny i korzystając z ich pomocy, często wymyślają znaki. Zostało to jednak całkowicie odrzucone, gdy Książę tego świata został wyrzucony. Ale inny rodzaj magii praktykują ci, którzy sezonowo poddają naturalne materiały naturalnym przyczynom, aby powstały w cudowny sposób. Tego zawodu są też dwa rodzaje: pierwszy jest docieklivy, drugi niezbędny. Ten pierwszy rzeczywiście udaje bezużyteczne znaki dla ostentacji. . . . Niemniej jednak należy zachować niezbędny typ łączący medycynę z astrologią

Jak to ujął Kristeller, „ekspert może przenieść pewne ukryte siły natury na przedmiot i w ten sposób stworzyć talizmany lub skuteczne środki zaradcze. Ten rodzaj magii jest rodzajem sztuki i Ficino szeroko wykorzystuje ją do celów medycznych. . . .” Dla Ficino podstawową zasadą jest ruch i siła, które muszą koniecznie mieć jakiś koniec. Cele te są definiowane przez wydziały:

Natura dała grubym ciałom apetyt i skłonność, dzięki którym pragnęły niższych miejsc, a dodatkowo dała im grawitację i chłód jako środki, dzięki którym mogły zejść do upragnionego miejsca [centrum świata]. Dawała subtelniejszym pragnienie wyższego miejsca i dodawała lekkości i ciepła jako środków, dzięki którym mogli osiągnąć upragnione cele.

Rośliny i zwierzęta są mieszaninami pierwiastków i jako takie mają dodatkowe zdolności. Rośliny mają zdolność odżywiania i rozmnażania, zwierzęta także zdolność odczuwania. Tymczasem sfery niebieskie poruszają się po okręgu, ponieważ „Dusza danej sfery stanowi niewidzialne centrum”. Zarazem ten ruch, jak inne ruchy, musi mieć swój kres, a dla Ficino ten koniec jest końcem wszechświata: „Obecny stan świata reprezentuje... . jest to proces przejściowy, ograniczony w obu skrajnościach momentami

stworzenia i Sądu Ostatecznego". Jeśli chodzi o duszę ludzką, ona również posiada władze i ruchy, często wyrażane jako apetyty: „przyrodzony apetyt ludzkiego intelektu i woli skierowany jest jedynie ku nieskończonemu prawdziwemu i dobremu, to znaczy ku Bogu, jako jego celowi". Ponownie,

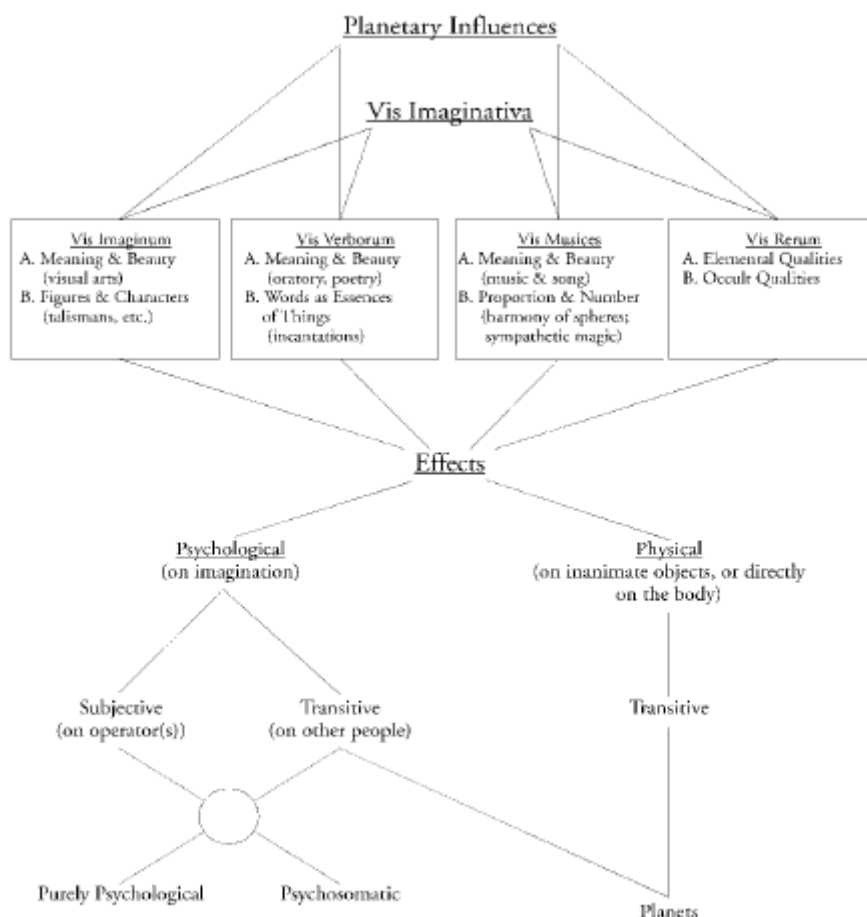
Cała próba naszej Duszy polega na tym, aby stać się Bogiem. Ta próba jest dla człowieka nie mniej naturalna niż próba latania dla ptaków. Jest ona bowiem wrodzona wszystkim ludziom, zawsze i wszędzie, dlatego wynika nie z przygodnej cechy jednostki, ale z natury samego gatunku.

Istnieje zatem paralelizm pomiędzy Duszą i Ogniem, ponieważ oba mają tendencję do wznoszenia się na szczyty swoich odpowiednich sfer:

Kresem ognia jest wklęsłość ostatniego nieba. Dlatego też, gdyby nie było przeszkód, każdy płomień wznosiłby się w to miejsce, a gdy dotrze do tej wklęsłości, jeśli będzie miał wystarczającą rozciągłość, rozprzestrzeni się przez całą tę wklęsłość, aby w pełni cieszyć się tym, co jest dla niego naturalne. . . . Celem i celem umysłu jest sama prawda i dobro: Bóg. Tam biegnie dzięki podstawowemu instynktowi, jak ogień. . . .

Ta podstawowa zasada ruchu lub siły jest zatem podzielona na dwie części

główne porcje, apetyt (skłonność, instynkt) i środki lub metoda. W naturalnych okolicznościach siły przykładane są do obiektów, ponieważ przyczyna siły ma na to ochotę, a przedmiot otrzymuje siłę, ponieważ istnieje sposób, dzięki któremu może to zrobić. Ta zasadniczo arystotelesowska koncepcja została znacznie rozszerzona, aby uwzględnić zastosowanie sił niebieskich na ziemskie (a zwłaszcza ludzkie) obiekty i to właśnie to rozszerzenie stanowi większość tego, co Ficino rozumie przez „magię naturalną". Załączam tutaj doskonały diagram naturalnej magii Ficino autorstwa D. P. Walkera.



Pierwszą rzeczą, którą należy zauważyć, jest to, że podziały A i B różnych sił (vis) wskazują na rozróżnienie pomiędzy różnymi rodzajami sił. Siły A są ogólnie akceptowane i niekoniecznie mają cokolwiek wspólnego z magią jako taką – jak to ujął Walker: „Zastosowanie tych sił A można uznać za magiczne tylko wtedy, gdy połączy się z nimi wpływy planetarne, to znaczy, jeśli są to malarstwo astrologiczne, muzyka itp.” Z drugiej strony siły B są z pewnością magiczne i różni myśliciele mogą je uważać za nielegalne lub fałszywe; Ficino przyznaje realność wszystkich tych sił, ale nie akceptuje powszechnie ich legalności. Vis imaginum, czyli moc obrazów, odnosi się zarówno do przedmiotów takich jak obrazy, jak i do rzeczy takich jak słynne talizmany Ficino, które czerpią niebiańską moc poprzez astrologiczne powinowactwa (np. złoty talizman przyciąga wpływ słońca).

Rozróżnienie Walkera pomiędzy typami A i B jest, co dziwne, bardziej trafne w przypadku Agryppy niż Ficina – typ A czerpie moc „proporcjonalnie do udanego, pięknego przedstawienia lub wyrażenia swojego podmiotu”, podczas gdy „siła obrazu B leży wyłącznie w jego astrologiczne pokrewieństwa.” Chociaż Ficino, o ile wiem, nie rozróżnia ostro pomiędzy estetyczną mocą obrazu a jego wrodzoną naturalną mocą, Agryppa wyraźnie czyni to rozróżnienie, zajmując się obrazami i reprezentacjami (typ A) w magii niebiańskiej, podczas gdy nieodłączna Naturalna siła przyciągania przedmiotów jest rozpatrywana w ramach naturalnej magii. Wydaje się, że vis musicae działa dokładnie tak samo jak vis imaginum, po prostu operując poprzez inny zmysł fizyczny. Jednocześnie Ficino pragnie odróżnić muzykę od innych sztuk ze względu na jej wyższą, szlachetniejszą moc – rzeczywiście „muzyka ma urok”! Jeśli chodzi o moc muzyczną typu B, która „proponuje wytwarzanie efektów za pomocą matematycznej lub numerycznej zgodności między ruchami, odległościami lub położeniem ciał niebieskich a proporcjami interwałów spółgłoskowych w muzyce”, Walker zauważa całkiem trafnie że

w Ficino „pozostał oddział B vis musices”. . . czysto teoretyczny.” Przyznaje jednak, że Agryppa był prawdopodobnie pierwszym, który w stosunkowo konkretny sposób omówił tę „czysto teoretyczną” magię muzyczną; nie wspomina jednak o tym, że Agryppa umieścił taką magię bezpośrednio w magii niebiańskiej Księgi II. Vis rerum jest najbardziej podstawowym rodzajem magii naturalnej i w pewnym sensie najbardziej niewątpliwie naturalnym. Podział A, czyli cechy elementarne, obejmuje moce i siły (lub cnoty), które są nieodłączne od rzeczy ze względu na jej elementarny skład – kamienie są ziemiste, a zatem ciężkie, gęste i suche; zwierzęta są ogniste, dlatego poruszają się szybko i mają ciepłą krew. Kategoria B, cechy okultystyczne, obejmuje cnoty właściwe danej rzeczy pod wpływem jakiegoś niebiańskiego wpływu – złoto jest słoneczne, srebro księżycowe i tak dalej. Te cechy są „okultystyczne”, ponieważ nie można ich określić samymi zmysłami, ale wymagają pewnego zastosowania rozumu, czy to przy konstruowaniu i analizowaniu eksperymentów, czy też przy opracowywaniu leżących u ich podstaw przesłanek, które przewidują niebiańskie powinowactwo danej rzeczy.²² To podział ma kluczowe znaczenie dla naturalnej magii Agryppy i jeszcze do tego powrócimy; na razie zauważmy po prostu, że w przeciwieństwie do pozostałych trzech vires, wszystkie formy vis rerum są uważane zarówno przez Ficino, jak i Agryppę za całkowicie naturalne – w rzeczywistości vis rerum jest dla obu myślicieli wzorową formą magii naturalnej, chociaż Ficino w obronę pewnych praktyk za dozwolone, rozciąga analogię do innych zasad znacznie dalej niż Agryppa. Vis verborum, moc słów, ma kluczowe znaczenie dla wykonywania wielu magicznych czynności, a także konstruowania talizmanów i tym podobnych; jednocześnie moc ta jest szczególnie podatna na oskarżenia o magię demoniczną, gdyż słowa wymagają inteligentnego tłumacza. „Słowa lub litery . . . niemające bezpośredniego związku z planetą lub obiektem planetarnym, mogą być skuteczne jedynie za pośrednictwem inteligentnej istoty, która rozumie ich znaczenie, a mianowicie istoty ludzkiej, planetarnego anioła lub zwodniczego demona. Podziały A i B tej siły stanowią dla Ficino bezpieczne i niebezpieczne rozwiązanie problemu – bezpieczne rozwiązanie (A) „polega na ograniczeniu skutków do operatora lub ludzkich pacjentów, którzy również widzą talizman, którego znaki mogą być następnie być przez nich rozumianym i stać się skutecznym dzięki swojej inteligencji; wyklucza to wpływ na rzeczy nieożywione, na ciało lub na odległość.” Bardziej niebezpiecznym rozwiązaniem (B) jest podważenie założenia, że słowa „nie mają żadnego związku jeden do jednego z planetą lub obiektem planetarnym” poprzez postulowanie pomostu nad arbitralnością znaku. Walker sugeruje, że Ficino zdecydowanie popiera rozwiązanie A i unika bezpośredniego kontaktu z B, więc jego magia talizmaniczna może w pewnym stopniu działać w obie strony. Należy zwrócić uwagę na ważną konsekwencję tego podziału vis verborum. Istnieje ukryte założenie, że inteligencja ludzka w jakiś sposób radykalnie różni się od inteligencji niebieskiej; to znaczy typ A (poezja czy cokolwiek innego) jest tutaj uważany za całkowicie legalny, ponieważ ma naturalny przedmiot (ludzki umysł) i naturalne środki, za pomocą których oddziałuje na ten obiekt (powietrze oraz ucho lub oko). Jednocześnie Ficino zazwyczaj nie traktuje ludzkiego umysłu jako przedmiotu po prostu materialnego/naturalnego, lecz umieszcza go w sferach wyższych. Z tej pozornej niespójności podejrzewam, że dokonane przez Ficino rozróżnienie na naturalne/demoniczne nie odnosi się do przedmiotów lub podmiotów aktów magicznych, a jedynie do jego ukochanych sił i środków.

W tym rozumieniu jedynymi aktami magicznymi z natury zakazanymi są te wymagające manifestacji inteligentnych sił; trudność (jak zobaczymy w przypadku Tritemiusza) polega zatem na tym, jak odróżnić siły inteligentne od innych, z wyjątkiem oczywistego przypadku wyraźnego zaklęcia demonicznego. Walker w swojej analizie ficynskiej magii naturalnej podaje interesującą i problematyczną definicję, którą cytuję w całości:

W obecnym schemacie magii naturalnej planety i operator nie powinni oddziaływać bezpośrednio na nic wyższego niż duch, który jest nośnikiem wyobraźni. Skutki wywołane na rzeczach nieożywionych lub bezpośrednio na ciałach (chyba że poprzez vis rerum) są trudniejsze do wyjaśnienia bez założenia czynnika nadprzyrodzonego (anielskiego, demonicznego lub boskiego) niż skutki czysto

psychologiczne; to samo dotyczy bardziej dziwnych lub nienormalnych schorzeń psychosomatycznych, na przykład stygmatyzacji lub chorób nerwowych, w przeciwieństwie do rumienia się lub snu. Istnieje zatem silna tendencja do ograniczania efektów magii naturalnej do czysto psychologicznych i bardziej zwyczajnych psychosomatycznych. Bardziej cudowne skutki można było wytłumaczyć jako naturalne, ale jedynie poprzez przejście mocy w ludzkim duchu, co nie było powszechnie akceptowane.

Jak powinno być jasne z naszego badania czterech przewodów, trudność z tą definicją polega na tym, że *vis rerum*, idealny typ magii naturalnej, jest odstawiony na bok, a cała uwaga skupia się na różnych skutkach dla ludzi. W kontekście Ficino jest to zrozumiałe i trafne, gdyż jego głównym zainteresowaniem jest magia medyczna. Jednocześnie twierdzę, że kategoria „magii naturalnej” Ficino nie jest do końca spójna i konsekwentna. Wszystko, co istotne, wyjaśnia luźna analogia do *vis rerum*, uprzywilejowanego, ale niedostatecznie teoretycznego przykładu, a ponadto pewne logicznie implikowane części różnych podkategorii są odrzucane na raczej niepewnych podstawach. Jak Walker wskazuje w przypisie do powyższego fragmentu: „Naturalni magowie nie są ani konsekwentni, ani nieszczerzy w tej kwestii [tj. oddziałujący tylko na ducha ludzkiego]; używają rodzajów *A vires imaginum* i *verborum*, które w oczywisty sposób mają skutki intelektualne.

„Magia naturalna” Johanna Trithemiusa

Johannes Trithemius (1462-1516), opat Sponheim, był jednym z najbardziej szanowanych humanistów swojej epoki. Przekształcił swoje opactwo z podupadającego mniejszego klasztoru w renomowany ośrodek nauki ze słynną biblioteką liczącą ponad dwa tysiące woluminów. Był autorem dzieł z zakresu dyscypliny i historii monastycznej, hagiografii oraz dzieła o Janie, które skupiało się na tekście greckim, aby odpowiedzieć na pytania teologiczne. Ponadto pisał prace na temat czarów i demonologii, pozostając w zgodzie z twardą ortodoksją (np.) *Malleus Maleficarum*. Badania naukowe dotyczące niemagicznej myśli Trithemiusa od dawna mają solidne podstawy, jednak do czasu publikacji długo oczekiwanej książki Noela Branna „Trithemius and Magical Theology” wyjątkowo trudno było przeniknąć magię opata.²⁶ Analizując szczegółowo obszerne i mało czytane W zbiorze dzieł Trithemiusa Brann ustanawia ciągłość i harmonię między antydemonicznymi polemikami opata a jego okultystycznymi entuzjizmami, zwłaszcza jego słynnym zainteresowaniem szyframi jako technikami magicznymi. Powróćmy do Steganografii (ok. 1500 r.), najważniejszego tekstu Trithemiusa na temat szyfrów, w kontekście boskiej magii Agryppy (str. 189 poniżej); na razie chcę się skupić na terminologii „magii naturalnej”. Trithemius dzieli magię na dwie kategorie Ficino, naturalną i demoniczną, które znowu są zasadniczo spokrewnione z kategoriami dozwolonymi i nielegalnymi. Nie ma podziałów o większym znaczeniu. Na przykład w autobiograficznym *Nepiach* dowiadujemy się, że istnieją cztery formy magicznej iluzji (*praestigium*), z których trzy są demoniczne, a jedna naturalna. Pierwsza to wyraźne zaklęcie demoniczne, druga to zaklęcie ukryte (przy użyciu „słów, uroków, zaklęć i przedmiotów”), trzecia to „takie oszustwa, jakie stosują wędrowcy znani jako żonglerzy”, a czwarta i jedyna dozwolona forma „należy do magii naturalnej, pod patronatem której występują cudowne skutki (przyczyny, dla których ci, którzy je podziwiają, nie rozumiem) są tworzone przez biegłych poprzez okultystyczne zastosowanie cnót naturalnych.” „Niestety” – zauważa sardonicznie Brann:

„Trithemius pozostawił swoich czytelników w niewiedzy co do tego, jak w każdym konkretnym przypadku mogliby odróżnić ostatnią z wymienionych kategorii iluzji od jej demonicznych odpowiedników”. Ten brak specyficzności jest charakterystyczny dla naturalnej magii Trithemian, chociaż jego magia obejmowała idee i praktyki obejmujące większość zakresu magii wczesnej nowożytnej – numerologię pitagorejską, alchemię, astrologię i kabałę, a także wszystko, co dotyczyło naturalnej magii Ficino – mimo to Trithemius się broni przeciwko twierdzeniom o czarach, zauważając, że „wielu bardzo uczonych duchownych aprobowało magię naturalną i ją uprawiało, która nie tylko nigdy nie została potępiona przez Kościół, ale też nie może być kiedykolwiek potępiona”. W pewnym

sensie najbardziej osobliwą cechą tej definicji – lub jej braku – jest to, że Trithemiusz był w rzeczywistości atakowany pod zarzutem czarów. Po potępieniu ze strony Carolusa Bovillusa (Charles de Bovelles) Trithemiusz wyraźnie chciał bronić swoich studiów okultystycznych, a zwłaszcza nowo odkrytej steganografii. Bovillus opisał rękopis jako wypełniony:

niezwyczajne nazwy duchów (czy raczej nie demonów?) [które] zaczęły mnie przerażać. . . . [Te imiona] są albo arabskie, hebrajskie, aramejskie albo greckie, chociaż jest ich niewiele, a właściwie prawie nie ma ich w języku łacińskim; ponadto używa się niezliczonej liczby znaków, za pomocą których każde zaklęcie jest indywidualnie oznaczone.

Obrona Trithemiusza składa się z trzech części, rozproszonych w jego późnych dziełach, a zwłaszcza w długich listach. Najpierw dokonuje klasycznego posunięcia polegającego na przypisaniu własnego nazwiska do nazwiska ortodoksyjnego autorytetu, w tym przypadku Albertusa Magnusa. Powiedziano nam, że Albert był wybitnym znawcą „magii naturalnej, to jest mądrości natury, który ze względu na swą cudowną wiedzę o tajemnych cnotach naturalnych aż po dzień dzisiejszy budzi podejrzenia wśród wulgaryzmów”. Jednakże z punktu widzenia Trithemiusza, jeśli Albertus „w jakikolwiek sposób przyczynił się do przypisywanych mu cudów, jestem przekonany, że dokonały się one nie za pomocą czarów, lecz dzięki ukrytym mocom natury, które udostępniono mu”. Krótko mówiąc, Trithemiusz porównuje niezasłużoną sławę Albertusa i jego własną. Po drugie, Trithemiusz stanowczo protestuje, twierdząc, że jest wiernym chrześcijaninem, lojalnym wobec Kościoła, a następnie oznajmia, że jest „kapłanem i sługą Jezusa Chrystusa, który nigdy nie miał do czynienia ze złymi sztukami ani nie brał udziału w społeczeństwie” demonów lub zawarł z nimi pakt”. Podobnie potępia swoich oskarżycieli za ich głupotę, nieuczciwość, głupotę i wszelkie inne obelgi, jakie według niego może wywołać gwałtownością i prawym oburzeniem. Po trzecie, najbardziej interesujące dla naszych celów, Trithemiusz stwierdza kategorycznie, że „nie ma we mnie nic poza granicami natury – z wyjątkiem naszej wiary chrześcijańskiej, którą dała łaska, a nie natura”. Wierność tej wierze i cnotliwe zachowanie, które się z nią wiąże, jest warunkiem wstępnym praktyki magicznej, mówi, ale niezbędna jest także wiedza:

. . . bez wiedzy, poprzez ich liczbę, stopnie i porządek środka, końca i pochodzenia, mag nie może bez skandalu i bezbożności wpływać na swoje obrazy, ani alchemik nie może naśladować natury, ani człowiek nie może wyczarowywać duchów, ani też nie może prorok natury przepowiada przyszłość, a żadna ciekawska osoba nie jest w stanie pojąć znaczenia jego doświadczeń

Dopóki mag posiada niezbędną wiedzę i jest skrupulatny w kwestii swojej wiary i cnotliwych intencji, Trithemiusz jest pewien, że magiczne śledztwo lub występ nie może przerodzić się w „skandal i bezbożność”, czyli magię demoniczną. To, czego Trithemiusz nie robi, to jasne wyjaśnienie, co jest „naturalne” w jego magii. Tam, gdzie równie dobrze mógłby zacytować obronę Kabały Reuchlina i Pico i rozszerzyć to na półkabalistyczne elementy Steganografii, Trithemiusz po prostu zapewnia, że praktykuje jedynie „magię naturalną”. Być może nie jest zaskakujące, że zachował swoją nieszczęśliwą sławę. Jak zobaczymy, Agryppa miał zająć się tym zasadniczym problemem w sposób bardziej spójny. W szczególności argumentował, że magia naturalna jest tylko jednym z rodzajów dozwolonej magii i że w rzeczywistości prawie wszystkie formy magii (z oczywistymi wyjątkami jawnego diabolizmu i prawdziwego czaru) są same w sobie dozwolone. Podczas gdy Trithemiusz i Agryppa starali się ocalić szlachetną reputację magii, wykorzystując jej metody do poszukiwania boskiej transcendencji, Agryppa uniknął słabego twierdzenia swojego nauczyciela o naturalności na rzecz bardziej radykalnego przywrócenia.

Cnoty i moce

W DOP, podobnie jak w Ficino, kością świata przyrody są cztery elementy, które łączą się i mieszają, tworząc podstawowe struktury i przedmioty natury. Struktury te są nasycone cnotami, które albo powstają z żywiołów (cnoty naturalne), albo pochodzą z gwiazd (cnoty okultystyczne). Zatem cnoty okultystyczne są mocami ukrytymi, nieodczuwalnymi zmysłami, takimi jak magnetyzm; Jednak wśród cnot okultystycznych najważniejszą rzeczą jest Życie, czyli stan życia, który jest spowodowany obecnością (zwykle) istoty niebieskiej, która ożywia naturę. Równoległe do tej naturalnej struktury, szkielet ciała niebieskiego składa się z liczb, które łączą się poprzez harmonię i proporcje, tworząc niebiańskie siły i moce. Siły te są źródłem życia w przyrodzie, ale w większym lub mniejszym stopniu uczestniczą także w trzecim, boskim świecie. W ten sposób łańcuch ożywienia zwisa w dół od Boga, przez to, co niebieskie, do natury, tak jak architektura wszechświata ostatecznie opiera się na prostych elementach. Implikacje językowe i teologiczne tego zstępującego łańcucha będą tematem rozdziałów trzeciego i czwartego poniżej; w obecnej dyskusji, zobaczymy jak podstawowa konstrukcja funkcjonuje w sferze naturalnej, bezpośrednio

dostępna empirycznie trzecia część dzieła. Opis elementów i zalet DOP jest dość standardowy, opracowany na podstawie ortodoksyjnych i wiarygodnych źródeł. Na przykład:

Istnieją cztery elementy i pierwotne podstawy wszystkich rzeczy cielesnych: Ogień, Ziemia, Woda, Powietrze, z których złożone są wszystkie elementarne ciała niższe; nie poprzez połączenie ich razem, ale poprzez transmutację i zjednoczenie; a kiedy zostaną zniszczone, rozkładają się na elementy. Ponieważ żaden z elementów zmysłowych nie jest czysty, lecz są one mniej lub bardziej mieszane i podatne na przemianę jeden w drugi, tak jak Ziemia brudzi się i rozpuszcza, staje się Wodą. . . .

Relację tę komplikuje hierarchia trzech porządków: czystego, złożonego i pochodnego (*decomposita*). Cnoty naturalne, jak wspomniano wcześniej, są oczywiste i powstają z żywiołów, natomiast cnoty okultystyczne

nie pochodzą z żadnego elementu. . . i ta cnota jest następstwem gatunku i formy tej lub tamtej rzeczy; stąd też, mając niewielką ilość, ma wielką skuteczność; która nie jest przypisana żadnej elementarnej jakości. Cnoty bowiem, mając dużo formy i mało materii, mogą bardzo wiele; lecz cnota elementarna, ponieważ ma większą materialność, wymaga do swego działania dużo materii.

Duża część teoretycznych argumentów DOP pochodzi od Ficino lub przynajmniej jest z nimi ściśle związana. Co więcej, argumentacja ta jest rozproszona po wielu rozdziałach i rzadko jest przedstawiana jako argument. W rezultacie łatwiej jest analizować teorię cnot DOP w porównaniu z systemem Ficyńskim, który już szczegółowo omówiliśmy; po tej analizie powrócę do kwestii technik argumentacyjnych DOP. Podobnie jak u Ficino, istnieje wiele podstawowych rodzajów siły, które można wyrazić elementarnie i zmysłowo jako cnoty naturalne lub duchowo i niepostrzeżenie jako cnoty okultystyczne. Podstawowym medium cnot jest Duch Świata, który „poprzez [bycie] medium. . . jednoczy cnoty okultystyczne ze swoimi poddanymi”, chociaż tę funkcję mogą pełnić także inne formy duchowe (duch ludzki itp.). Chociaż nie uważam, że podział *vis rerum*, *imaginationum*, *musices* i *verborum* jest wyraźnie określony, będzie to znakomicie służyć do wyjaśnienia rozbieżności DOP od *De vita*. *Vis rerum* (moc rzeczy) jest wzorową formą magii naturalnej, której podziały A i B odpowiadają cnotom naturalnym i okultystycznym. W DOP, jak sugerowałem, podział ten odpowiada również kierunkowi ruchu, wznoszącemu się od żywiołów lub opadającemu od gwiazd. Jest to kluczowa kwestia dla DOP: cnoty działają poprzez duchowe medium, albo Ducha Świata, albo ludzkiego ducha fantastycznego, które są wyraźnie powiązane. Zatem *vis rerum* jest zawsze całkowicie naturalne w ścisłym tego słowa znaczeniu, że użyte siły są zawsze częścią świata przyrody. *Vis imaginationum* (władza obrazów) dzieli się na całkowicie dopuszczalną formę A, czyli estetyczną siłę obrazów wizualnych, i wątpliwą formę B, związaną z nimi moc. Złoty talizman z inskrypcją pięknego wizerunku Apolla łączyłby w sobie obie moce

– piękno obrazu nadaje mu moc estetyczną, natomiast złote medium nadaje mu wrodzoną moc. Wymyśliłem ten konkretny przykład, aby postawić trudne pytanie dotyczące magii Ficino, na które Agryppa dostarcza możliwej odpowiedzi. Talizman jest wyraźnie słoneczny, ponieważ jest wykonany z metalu słonecznego i ma wryty wizerunek słońca. Ale czy przedstawienie Apolla ma cnotę słoneczną ze względu na wrodzoną lub estetyczną moc? Inaczej mówiąc, która forma vis imaginum jest w stanie zinterpretować obraz na tym, co Panofsky nazwał poziomem ikonograficznym, gdzie istotne staje się to, że pięknym mężczyzną w obrazie jest Apollo? O ile mi wiadomo, Ficino nie rozróżnia wyraźnie tych poziomów, w związku z czym nie jest jasne, czy wymóg inteligentnego interpretatora należy do legalnej kategorii A, czy do wątpliwej kategorii B. Myślę, że Ficino nie chce, abyśmy szczegółowo badali tę kwestię; po prostu zakłada, że interpretatorem talizmanu będzie ludzki widz i ignoruje pytanie, czy siła niebiańska przyciągana przez talizman również musi być inteligentna, aby mogła zostać przyciągnięta. Jednak w DOP problem ten jest rozwiązany całkiem logicznie: formy A i B vis imaginum są częściami dwóch zupełnie różnych sfer. Rozdziały od 23 do 34 wymieniają i wyjaśniają niebiańskie przypisania różnych przedmiotów naturalnych przedmiotów – metale, zwierzęta, rośliny, kamienie itp., i dlatego jest jasne, że „przyciąganie z góry nie tylko darów niebiańskich i życiowych, ale także pewnych intelektualnych i boskich darów”, w tym poprzez typ B vis imaginum, jest centralną częścią magii naturalnej. Jednakże, jak zobaczymy w następnym rozdziale, typ A jest częścią magii niebiańskiej. To rozróżnienie sugeruje bardziej ogólny punkt widzenia na temat naturalnej magii DOP. Medium magii naturalnej nigdy nie jest inteligentne ani całkowicie kontrolowane przez inteligencję. Jak widzieliśmy, Duch Świata jest jedynie istotą, czyli medium, podobnym do czterech żywiołów; w istocie jest to piąta esencja. Podobnie w magii mentalnej medium jest fantastyczny duch, fantazja, która jest w znacznym stopniu wolna od wyższej kontroli rozumu. Jak widzieliśmy, to unikanie manipulacji inteligencjami było typową zasadą służącą do rozróżnienia magii naturalnej i demonicznej; DOP jest w tym rygorystycznie konsekwentny, nie dopuszczając do tego rodzaju rozmytych granic, jakie widzieliśmy w Ficino i Trithemiusie. Vis musices (siła muzyki) nie różni się wyraźnie od vis imaginum w DOP, a zasady odnoszące się do tej drugiej posłużą do wyjaśnienia tej pierwszej. Istnieją wrodzone i naturalne moce nut muzycznych, które zależą od rządzących nimi ciał niebieskich, a skutki takich mocy wydają się być całkowicie psychologiczne, poruszające namiętności. Namiętności są częścią naturalnej struktury człowieka, połączonej z racjonalnością (niebiańską) i intelektualną (boską) poprzez fantazję; jako taka moc wpływania na namiętności implikuje bardzo wysoką formę magii naturalnej, ale niekoniecznie wymaga interwencji rozumu. Tak więc, chociaż większość dywizji B vis musices, jak również cała dywizja A, należy bezpośrednio do magii niebiańskiej, istnieje pewna część dywizji B, która jest naturalna, ponieważ zależy jedynie od nieodłącznych okultystycznych właściwości muzyki. tony muzyczne rozumiane jako forma dźwięku. Wreszcie dochodzimy do vis verborum (mocy słów). Ficino podchodzi do tego w podobny sposób, w jaki zbliża się do vis imaginum, zakładając, że inteligencja, na którą wpływają znaczenia słów, jest inteligencją podmiotu ludzkiego (pacjenta), zatem nie muszą tu być koniecznie zaangażowane demony, dlatego też używa pieśni i pieśni hymnów jest całkowicie „naturalne”. Nie zdziwimy się, gdy DOP nie zaakceptuje tego rozwiązania, ale w rzeczywistości posługiwanie się językiem w magii naturalnej jest dość złożone i wymaga pewnej analizy. Sednem podejścia Agryppana do vis verborum jest podział, jakiego się spodziewaliśmy: słowa traktowane jako dźwięk lub hałas mają naturalną moc; o ile są to inteligentne języki wymagające racjonalnego tłumacza, są niebiańskie. Oczywiście, języka w zasadzie nie traktuje się jedynie jako dźwięku, ani w DOP, ani gdzie indziej, dlatego większość dyskusji na temat języka znajduje się w Księdze II, a większość analiz zajmie się w rozdziale trzecim. Spodziewalibyśmy się zatem, że w tej Księdze będę traktował język mimochodem, podobnie jak muzykę. W rzeczywistości jednak kwestie językowe są rozproszone po całej magii naturalnej, a większość dyskusji znajduje się w kilku ostatnich rozdziałach Księgi I. Zanim będziemy mogli ekstrapolować agryppańską definicję magii naturalnej, musimy zrozumieć, dlaczego język jest tak ważny. Ludzie są podzieleni na część naturalną, niebiańską i boską, tworząc ścisły

mikrokosmos trójdzielnego wszechświata. Zgodnie z wersją tej powszechnej teorii neoplatońskiej DOP, części ciała podlegają różnym sferom, tak jak złoto podlega słońcu i również podobnie jak złoto są zasadniczo częścią świata przyrody. Jednakże władze mentalne i duchowe należą do trzech sfer i nie są jedynie pod ich wpływem; zatem zmysły są naturalne, rozum niebiański, a intelekt boski. Podobnie jak w przypadku Ficino, barierą między tym, co naturalne, a tym, co niebiańskie, pokonuje wyobraźnia, *vis imaginativa*, ogólnie nazywana w DOP fantazją. W ten sposób ludzkie umysły mogą wpływać na przyrodę w taki sam sposób, jak gwiazdy: poprzez duchowe medium, takie jak Duch Świata lub *vis imaginativa*. Dopóki część siły lub umysłu, która powoduje ten efekt, sama w sobie nie jest inteligentna, magia jest naturalna, choć tylko nieznacznie różni się od magii niebiańskiej. Na przykład, gdy namiętności oddziałują na ciało, można to nazwać magią naturalną, ponieważ namiętności są na tyle blisko natury, że zmysły oddziałują na nie w sposób dość bezpośredni. Jeśli rozum motywuje namiętności, rozróżnienie między tym, co naturalne, a tym, co niebieskie, staje się w zasadzie zerowe. Jeśli jednak rozum wpływa bezpośrednio na ciało, jest to niewątpliwie magia niebiańska. Wróćmy do magii mentalnej. Położywszy te podstawy, DOP przedstawia dość prosty argument w odniesieniu do języka w stosunku do magii naturalnej:

Wykazano, że w uczuciach duszy kryje się wielka moc, a ponadto musisz wiedzieć, że nie mniej cnoty mają słowa i nazwy rzeczy, ale największą ze wszystkich są mowy i gesty, którymi głównie się kierujemy. różnią się od zwierząt i nazywane są racjonalnymi. . . z tego powodu, który jest zgodny z głosem rozumianym w słowach, i z mowy, która nazywa się rozumem deklaratywnym, dzięki której głównie przewyższamy wszystkie inne zwierzęta. Bowiem λ [logos] w języku greckim oznacza rozum, mowę i słowo. Słowo ma dwojaki charakter, mianowicie wewnętrzne i wypowiedane. Słowo wewnętrzne jest koncepcją umysłu i ruchem duszy, które powstaje bez głosu. . . Ale wypowiedziane słowo ma pewien akt w głosie i właściwości mowy i jest wypowiedane przez oddech człowieka, przez otwarcie jego ust i przez mowę jego języka, w którym natura połączyła cielesny głos i mowę z umysłem i zrozumieniem, czyniąc z niego deklaratora i interpretatora koncepcji naszego intelektu dla słuchaczy. słuchacza, niosąc ze sobą nie tylko koncepcję umysłu, ale także cnotę mówiącego z pewną skutecznością dla słuchaczy, ale także inne ciała i rzeczy, które nie mają życia. Teraz te słowa mają większą skuteczność niż inne, które reprezentują rzeczy większe... Także te, które pochodzą z bardziej godnego języka lub z któregoś ze świętszych porządków; gdyż te, jako pewne znaki i wyobrażenia, otrzymują moc rzeczy niebiańskich i ponadniebiańskich. . . .

Ten długi fragment, który, nawiasem mówiąc, w ogóle nie pojawia się w *Juvenile Draft*, jest dość jasny w obecnym kontekście. Dusza może naturalnie wpływać na rzeczy, o ile (1) działa poprzez fantazję i (2) posiada naturalne medium, za pomocą którego może dotrzeć od fantazji do celu. Mowa spełnia te dwa kryteria, przechodząc od słowa wewnętrznego, poprzez fantazję, aż do słowa wypowiedzianego, które następnie oddziałuje za pośrednictwem naturalnego ośrodka powietrza, kontrolowanego przez narządy mowy ciała i odbieranego przez uszy, i wchodzi w fantazję słuchacza. Zatem moc samych słów jest całkowicie naturalna, chociaż na cienkiej linii z niebiańską. Jednakże z tego fragmentu i z kolejnych rozdziałów wynika subtelne rozróżnienie, które zbadamy szczegółowo w kontekście Księgi II: siła słów jest naturalna, ale siła znaczenia nie. Co więcej, walory estetyczne mowy są naturalne tylko o tyle, o ile stanowią nośnik przekazu, ale są zdecydowanie niebiańskie, gdy uważa się je za część przekazu – jeśli medium jest przekazem, to jest nim magia matematyczna/niebiańska. Ma to dalsze konsekwencje: język pisany, który ma udział w ikonicznej naturze obrazów, jest z konieczności bardziej czysto niebiański niż język mówiony, i z tego powodu język pisany jest omawiany w ostatnich rozdziałach Księgi I, po dyskusjach mowy. Oczywiście nie możemy kontynuować tej analizy bez informacji zawartych w Księdze II; *vis verborum* musi poczekać do następnego rozdziału. Należy jednak poczynić jeszcze jedną uwagę w odniesieniu do uwagi DOP na temat logo. Jest jasne, że słowa i mowa mają (przynajmniej) naturalną i niebiańską egzystencję, a w I, 69 znajduje się pewna sugestia, że niektóre

słowa również mają boską egzystencję. Widzieliśmy również, że potężniejsze słowa, tj. te, które są silnie skuteczne zarówno w sferze naturalnej, jak i niebieskiej, to zazwyczaj te, których medium lub nośnik ma silne cechy niebiańskie. Jeśli spróbujemy wyobrazić sobie doskonałe słowo, idealne wyrażenie mówione, będzie to takie, które ma znaczenie we wszystkich trzech sferach, a którego medium ma cechy fizyczne (naturalne), estetyczne (niebiańskie) i boskie. DOP nie stawia jawnych hipotez dotyczących tak doskonałego słowa; Pozostawiam Czytelnikowi rozważenie, czy użycie greckiego logosu jest po prostu przejawem „niejasnej erudycji” i czy istotne jest tutaj to, że oryginalny, pełny tytuł *De vanitate* kończy się „i doskonałością słowa Boga” (*atque Excellentia verbi Dei*).

Natura i magia naturalna

Na początku tego rozdziału poznaliśmy podstawową definicję magii Agryppy:

Magia to władza przedziwnych cnót, pełna najwznioślejszych tajemnic, zawierająca najgłębszą kontemplację rzeczy najskrytszych wraz z ich naturą, mocą, jakością, substancją i cnotami, a także poznanie całej natury. . . .

Na samym początku DOP trzy rodzaje magii są dalej zdefiniowane w następujący sposób:

. . . [Mądrzy ludzie] poszukują cnót elementarnego świata za pomocą fizyki i filozofii przyrody w różnych mieszaninach rzeczy naturalnych; następnie o świecie niebieskim w promieniach i jego wpływach, zgodnie z zasadami astrologów i naukami matematyków, łącząc cnoty niebieskie z pierwszymi; co więcej, potwierdzają i potwierdzają to wszystko mocami różnych inteligencji, poprzez święte ceremonie religijne. Porządek i przebieg tego wszystkiego postaram się przedstawić w trzech księgach: pierwsza zawiera magię naturalną, druga niebiańską, a trzecia ceremonialną.

Rozróżnienie jest dość jasne: magia naturalna ogranicza się do natury, czyli świata podksiężycowego i nie zajmuje się „promieniami i wpływami” gwiazd, ani „różnorodnymi inteligencjami” świata superniebiańskiego. Jednakże w kontekście Ficino i Trithemiusa ta jasna kategoryzacja nie może pozostać niezaprzeczalna. Chociaż ogólny projekt Agryppy dotyczący przywrócenia magii jest całkowicie zgodny z planem jego dawnego mistrza, obaj magowie ostro się nie zgadzają co do „magii naturalnej”, a co za tym idzie, co do „natury”. W rozdziale 42 *De vanitate* Agryppa podaje inną definicję magii naturalnej, którą bezpośrednio poprzedza uwaga z rozdziału 41, że „wielu podzieliło magię na dwa sposoby, to jest naturalny i ceremonialny”. Sama definicja składa się z dwóch części, z których pierwsza po prostu powtarza, że „naturalna magia to nic innego, jak wyjątkowa moc naturalnej wiedzy. . . I . . . aktywna część filozofii przyrody” itd. Część druga, oddzielona od pierwszej bardzo długą listą znanych magów przyrody z całego świata, jest warta przytoczenia w całości:

Magię naturalną jest zatem ta, która uważnie przyglądając się siłom wszystkich rzeczy naturalnych i niebiańskich i dzięki ciekawym poszukiwaniom, odkrywając ich porządek, w ten sposób publikuje ukryte i tajemne siły natury: łącząc rzeczy niższe z cechami przełożona, jakby za pomocą pewnych pokus, powoduje naturalne połączenie ich ze sobą, i często powstają z tego cudowne cuda: nie tyle przez sztukę, ile przez naturę, której sztuka ta służy jako służebnica, gdy wykonuje te rzeczy. Magowie, jako bardzo pilni badacze natury, przynoszą rzeczy przygotowane przez naturę, stosując i ustawiając rzeczy aktywne na bierne, bardzo często przynoszą efekty przed czasem wyznaczonym przez naturę, a te [efekty] są powszechnie rodzaj uznawał za cuda, podczas gdy mimo to są to tylko dzieła natury, nic innego, co pośredniczyło, jak tylko przepowiadanie czasu: jak gdyby człowiek w marcu miał sprawić, że róże zakwitną. . . .

Innymi słowy, magia naturalna powoduje jedynie skutki, które mogą i zachodzą w sposób naturalny; mag zachęca i ogranicza skutki, lecz przyczyny leżą całkowicie w naturze. Co więcej, podstawową

zasadą efektów naturalno-magicznych jest to, że polegają one na przyspieszaniu czasu, na przykład powodowaniu kwitnienia kwiatów poza sezonem. Ponieważ jest to po prostu zachęcanie natury do szybszej niż zwykle pracy, „nic więcej nie wchodzi pomiędzy”, tj. w tej magii nie są w ogóle zaangażowane żadne inteligencje, a zatem nie jest to w żaden sposób magia demoniczna. Zakończmy prowizoryczną definicją wynikającą z naszych dotychczasowych analiz: magia naturalna to po prostu magia, która nie angażuje inteligencji.

Definicja ta jest oczywiście zasadniczo taka sama jak definicja Ficino i Trithemiusa; tym, co wyróżnia Agryppę, jest (1) sztywność kategorii oraz (2) wartościowanie stosowane do włączania i wyłączania. Jak widzieliśmy, Ficino i Trithemius włączają do magii naturalnej wiele form, w które zaangażowane są inteligencje; wyjaśnienia są na ogół słabe i zależą bardziej od moralnej akceptowalności danej formy magii dla autora niż od wewnętrznej logiki kategorii. Jednak naturalna magia Agryppy wyklucza prawie wszystko, co mogłoby obejmować inteligencję, a takie siły, jak siła słów czy muzyka, które łączą w sobie podział natura-niebiański, są starannie rozdzielone. Nie oznacza to, że Agryppa jest całkowicie konsekwentny, a wręcz przeciwnie. Jego projekt skonstruowania spójnej i systematycznej filozofii magii wymaga od niego skupienia uwagi na definicjach kategoriowych; Ficino i Trithemius tak naprawdę nie mają takiego projektu, dlatego niejasność ich definicji jest problemem peryferyjnym. Podstawową kwestią odróżniającą magię naturalną od innych rodzajów magii jest oczywiście legalność – tak sławne autorytety, jak Albertus Magnus i Tomasz z Akwinu, zaakceptowały magię naturalną, ale potępiły magię demoniczną. Myśliciele tacy jak Ficino i Trithemius skupili zatem swoje definicje na równowadze moralnej: jeśli dana praktyka magiczna jest dozwolona, musi być naturalna. Jednakże, jak już widzieliśmy, projekt Agryppy mający na celu przywrócenie dobrego imienia magii prowadzi go bardzo daleko od tej podstawowej problematyki i uznaje magię niebiańską/matematyczną oraz magię boską/ceremonialną za równie uprawnione, jak ich naturalne odmiany. Jeśli ta tymczasowa definicja jest dość jasna, nie rozwiązuje ona jeszcze wszystkich problemów. Po pierwsze, widzieliśmy, że zastosowanie ludzkiego umysłu powoduje potencjalne trudności w rozróżnieniu pomiędzy magią niebiańską a mentalnymi formami magii naturalnej; czy jest jakaś zasada, która pozwala z całą pewnością stwierdzić różnicę? Po drugie, od początku było mniej więcej oczywiste, że Agryppa przyznaje legitymizację magii nienaturalnej; jednocześnie jasne jest, że takie stanowisko było szalenie obrazoburcze, żeby nie powiedzieć potencjalnie niebezpieczne. Zasadnicze pytanie brzmi zatem: dlaczego przyznaje taką legitymizację? Warto zauważyć, że logika systemu tego wymaga, ale nie odpowiada to w pełni na pytanie. Aby rozwiązać tę trudność, musimy bliżej przyjrzeć się pozycji maga, praktykującego, w magii naturalnej. W tym celu odwołam się do pojęcia „człowieka-operatora” Frances Yates i rozważę jego znaczenie dla DOP i sceptycyzmu De vanitate.

Praktyka magii naturalnej: człowiek jako operator

Tak zwana „teza Yatesa” była przez ostatnie dwie dekady tematem szeroko omawianym w historiografii nauki, nie zawsze z jasną wizją zarysu tej tezy. Jednocześnie osiągnięto powszechną zgodę co do tego, że Frances Yates, jakkolwiek ekscytująca w czytaniu i myśleniu, była w błędzie. Chociaż ogólnie popieram ten wniosek, nasze badanie naturalnej magii DOP ujawni, że nie zawsze się myliła lub czasami miała rację w dziwny i zaskakujący sposób. Zanim zatem przejdziemy dalej, warto przyjrzeć się „tezie Yatesa”.

Można dokładnie datować panowanie „Hermesa Trismegistosa”. Rozpoczyna się pod koniec XV wieku, kiedy Ficino tłumaczy nowo odkryte Corpus Hermeticum. Kończy się na początku XVII wieku, kiedy demaskuje go Casaubon. W okresie jego panowania pojawiły się nowe światopoglądy, nowe postawy, nowe motywy, które miały doprowadzić do powstania nowoczesnej nauki. Procedury, za pomocą których Mag próbował działać, nie mają nic wspólnego z prawdziwą nauką. Pytanie, czy pobudziły wolę prawdziwej nauki i jej działania?

Aby dać twierdzącą odpowiedź na to pytanie, Yates postulowała kilka kroków prowadzących do rewolucji naukowej, zmian w światopoglądzie, które sprzyjały nadejściu myślenia naukowego, a tym samym współczesnej nauki. H. Floris Cohen podsumowuje swoje stanowisko w pięciu twierdzeniach, z których dwa są istotne dla analizy Agryppy: (1) magiczna fascynacja liczbami sprzyjała matematyzacji naukowej; oraz (2) moc pojedynczego ludzkiego maga do dominowania nad naturą zachęcała do aktywnego, eksperymentalnego podejścia. Pierwsze twierdzenie będzie nas dotyczyć, gdy w rozdziale trzecim dotrzemy do magii matematycznej DOP. Kwestia „operacyjnego” podejścia do natury jest jednak kluczowa dla magii naturalnej Księgi I, ściśle związana z pozycją maga w relacji między naturą a boskością.

To, co się zmieniło, to człowiek, który nie jest już pobożnym widzem cudów Boga w stworzeniu. . . ale Człowiek jest operatorem, Człowiekiem, który stara się czerpać moc z boskiego i naturalnego porządku.

Sugeruję, że interpretacja Yates jest zasadniczo dokładna, ale ponieważ nie jest jasne, w jaki sposób „Człowiek operator” jest równoznaczny z „Człowiekiem naukowcem”, niezwykle trudno jest powiązać jej spostrzeżenia z lepszym zrozumieniem nauki XVI wieku. Teza „operacyjna” składa się tak naprawdę z dwóch części: aktywnej pozycji maga w stosunku do wszechświata i sposobu, w jaki wyraża się ta aktywność. Pierwsza związana jest z Człowiekiem – mikrokosmosem, co w rozumieniu Yatesa czyni maga aktywnym uczestnikiem sił wszechświata. Jak już widzieliśmy, moc ludzkiego umysłu jako siły czynnej jest znaczącym problemem w Księdze I i właśnie temu zagadnieniu poświęcimy niniejszą część; w kolejnej części skupiono się na epistemologii takiego aktywnego uczestnictwa w przyrodzie. Zatem bieżącym numerem jest „Człowiek operator”, podczas gdy następna sekcja dotyczy „Człowieka naukowca”.

Magia naturalna i umysł

Dyskusja na temat umysłu i jego mocy tak naprawdę zaczyna się w rozdziale 58, „O ożywianiu umarłych, spaniu i braku pożywienia przez wiele lat razem”, który rozpoczyna się następującym twierdzeniem teoretycznym:

Filozofowie arabscy zgadzają się, że niektórzy ludzie mogą wznieść się ponad siły ciała i siły zmysłowe; a ci, którzy zostaną pokonani, otrzymują w sobie dzięki doskonałości niebios i inteligencji boską siłę. Widząc więc, że wszystkie dusze ludzkie są wieczne, a także wszystkie duchy są posłuszne duszom doskonałym; magowie myślą, że doskonali ludzie mogą mocą swojej duszy naprawić swoje umierające ciała innymi, niedawno oddzielonymi, niższymi duszami i ponownie ich zainspirować. . .

W przedostatnim rozdziale czytamy, że „Czasami zdarza się, że nie tylko ci, którzy śpią, ale także ci, którzy czuwają, czynią to za boskim natchnieniem umysłu. . . ” i że jest to najbardziej powszechne wśród melancholików. Zaraz po tym następuje długi rozdział poświęcony budowie i budowie ludzkiego ciała, zmysłów, apetytów i namiętności. Ustalono zatem, że człowiek, składający się z elementów i cnót (w tym życia), podobnie jak wszystkie inne rzeczy naturalne, podlega wpływom wyższym, to znaczy niebiańskim i boskim. Rozdział 61 omawia „kształtowanie człowieka” w dość standardowy sposób. Części ciała składają się z mieszanin żywiołów, „poddanych służbie duszy”, przy czym głowie przypisano najszlachetniejsze formy „jako wieża całego ciała. . . „Pięć zmysłów zewnętrznych jest powiązanych z czterema żywiołami w porządku hierarchicznym: najwyższy jest wzrok, powiązany z Ogniem; następna rozprawa i Air; zapach ma „pośredni charakter pomiędzy Powietrzem i Wodą”; smak jest związany z wodą; a najniższy ze wszystkich jest dotyk, odpowiadający Ziemi. Hierarchię tę dodatkowo ukazuje zasięg: wzrok działa na największą odległość, smak i dotyk najkrócej, chociaż „dotyk postrzega w obie strony, bo postrzega ciała blisko; I . . . za pomocą kolby lub tyczki.” Za Awerroesem istnieją cztery zmysły wewnętrzne: „zdrowy rozsądek”, który „zbiera i doskonali wszystkie wyobrażenia przyciągane przez zmysły zewnętrzne”. Druga to wyobraźnia, która „niczego nie przedstawia”, lecz raczej

„zachowuje te przedstawienia, które odbierają poprzednie zmysły i... . . przedstawić je trzeciemu wydziałowi. . . co jest fantazją. . .” Fantazja to zdolność osądzania lub rozeznawania „czym lub jakiego rodzaju rzeczy są te reprezentacje”, a następnie zapisywania skonstruowanych sądów w pamięci, czyli czwartym wewnętrznym zmysłem. Fantazja jest w pewnym sensie nadrzędna wobec innych, „należy do wszystkich władz umysłu”, ponieważ odbiera wrażenia zarówno z dołu (zmysły), jak i z góry (umysł bezcielesny) i przypisuje je do właściwych miejsc. Co dla nas najważniejsze, „formuje wszelkie działania duszy, łączy to, co zewnętrzne z tym, co wewnętrzne i wywiera wrażenie na ciele”. Innymi słowy, fantazja działa jak pomost pomiędzy naturalnym, czyli cielesnym umysłem, a niebiańskim, bezcielesnym umysłem; jednocześnie fantazja leży w naturze i nie jest całkowicie podporządkowana siłom bezcielesnego umysłu. Ten bezcielesny umysł:

ma podwójną naturę, tę, która bada przyczyny, właściwości i postęp rzeczy zawartych w porządku natury i poprzestaje na kontemplacji prawdy, co dlatego nazywa się intelektem kontemplatywnym. Drugą jest władza umysłu, która rozeznawania poprzez naradę, co należy zrobić, a czego należy unikać, jest całkowicie podejmowana w drodze konsultacji i działania i dlatego nazywana jest intelektem czynnym.

Istnieje zatem trójdzielna hierarchia władz umysłu: zmysły zewnętrzne, zmysły wewnętrzne i umysł bezcielesny. Równolegle istnieją trzy apetyty:

pierwsza jest naturalna i oznacza skłonność natury do jej końca. . . : inny jest zwierzęcy, za którym podąża zmysł, i dzieli się na gniewny i pożądlivy; trzeci jest intelektualny, który nazywa się wolą. . . .

W tym miejscu dokonano krytycznego rozróżnienia. Zwierzęce apetyty zawsze odnoszą się do rzeczy dostępnych zmysłom i jako takie zawsze dotyczą rzeczy zewnętrznych, „nie pragnąc niczego, chyba że zostaną w jakiś sposób zrozumiane”. Wola natomiast jest wolna nie tylko w normalnym sensie teologicznym, ale także w tym sensie, że stoi po drugiej stronie podziału cielesnego i bezcielesnego i jako taka nie musi odnosić się tylko do rzeczy zewnętrznych ani do rzeczy realnych. te. Dzięki temu możliwe jest chcieć rzeczy niemożliwych – „jak to było u diabła, pragnąc być równym Bogu” – a co najważniejsze dla naszych obecnych celów, można chcieć rzeczy, które (jeszcze) nie istnieją. Kiedy wola jest skierowana do celów niemożliwych lub zdeprawowanych, prowadzi to do czterech umyślnych namiętności: zaparcia, które jest tłumieniem umysłu na rzecz przyjemności; wylew, który wykracza poza zaciemnienie, tak że „cała moc umysłu... . . jest stopiony;” „pycha i wyniosłość”, czyli arogancja, w której wola chlubi się jakimś wymyślnym dobrem, które w rzeczywistości nie zostało zrealizowane; i wreszcie „zazdrość, czyli pewien rodzaj przyjemności lub rozkoszy z powodu krzywdy innego człowieka, bez żadnej korzyści dla siebie”. Kiedy DOP przechodzi od rozdziału 61. do bardziej ogólnego omówienia umysłu, „odnajdujemy jedenaście pasji. . . które są miłością, nienawiścią; pożądanie, przerażenie; radość, smutek; nadzieja, rozpacz; śmiałość, strach; i złość.” Krytycznym punktem tych namiętności jest to, że są one powiązane z ciałem poprzez fantazję, jak widzieliśmy powyżej. Rzeczywiście, „fantazja, czyli siła wyobraźni, ma władzę nad namiętnościami duszy, gdy podążają one za zmysłowym postrzeganiem”. Zatem silna namiętność może zmienić ciało albo poprzez poruszenie ducha (czerwienienie ze złości), albo poprzez naśladownictwo, „jak wtedy, gdy zaciskają zęby na widok lub słyszenie czegoś, albo dlatego, że widzimy lub wyobrażamy sobie, że ktoś inny je ostre lub kwaśne rzeczy. . . .”

Po ustaleniu, że istnieją logiczne powody przemawiające za mocą

namiętności nad ciałem i odwrotnie, za pomocą fantazji DOP podejmuje logiczny kolejny krok w rozdziale 65, „Jak namiętności umysłu mogą wywrzeć wpływ na ciało innej osoby”.

Dlatego niech nikt nie dziwi się, że ciało i dusza jednego mogą w podobny sposób oddziaływać na umysł innego, gdyż umysł jest o wiele potężniejszy, silniejszy, żarliwy i bardziej dominujący w swoim ruchu niż opary wydychane z ciała; nie brakuje też środków, dzięki którym mogłoby to działać, ani ciało innego człowieka nie jest mniej podporządkowane umysłowi innego niż ciało innego. Z tego powodu mówią, że człowiek może oddziaływać na drugiego jedynie poprzez swoje uczucie i przyzwyczajenie.

Podaje się kilka przykładów, jak na przykład fakt, że mężczyzna ugryziony przez wściekłego psa wpada w szaleństwo lub że „tęsknota kobiety z dzieckiem oddziałuje na ciało innej osoby, gdy daje ona znak dziecku w łonie matki” pragnął.” Rozdział ten kończy się „zapowiedzią”, zapowiedzią wielkich rzeczy, które mają wydarzyć się w Księdze II: „A zatem, jeśli wyżej wymienione namiętności mają tak wielką moc w fantazji, z pewnością mają większą moc w rozumie. . . i wreszcie, mają znacznie większą moc w umyśle. Uwaga ta jest niewyjaśniona, z wyjątkiem tego, że „w ten sposób czytamy, że Apoloniusz, Pitagoras, Empedokles, Filolaos oraz wielu proroków i świętych ludzi naszej religii dokonali wielu cudów”.

Magia Naturalna i Mag „Operacyjny”.

W Księdze I ustalono niezależnie kilka punktów krytycznych, co sprawiło, że zakończenie rozdziału Agryppy na temat umysłu było nieuniknione. Po pierwsze, rzeczy naturalne podlegają wpływom niebios. Po drugie, ten wpływ może i często wytwarza cnoty okultystyczne. Po trzecie, cnoty te mogą zostać urzeczywistnione poprzez sztukę. Po czwarte, rdzeń ludzkiego umysłu znajduje się w sferze naturalnej i jako taki podlega wpływom niebios. Po piąte, niebiańską część ludzkiego umysłu można wykorzystać do wywierania wpływu na innych ludzi. Po szóste i najważniejsze, wszystkie te efekty i cuda są całkowicie naturalne i normalne i stanowią część konstytucji świata. Ludzkie umysły na poziomie niebiańskim (racjonalnym) mogą zatem wpływać na ciała naturalne i często nie mogą temu zapobiec – zakochiwanie się, wpadanie w złość, krzyczenie ze strachu lub krzywienie się z powodu czyjegoś dyskomfortu – wszystko to są skutki niebiańskiego umysłu na naturalnym ciele. Ocena moralna nie ma tu zastosowania, chyba że zazdrość lub pożądanie są grzeszne; strach, empatia czy miłość nie mają nic wspólnego z grzechem. Dlatego, sugeruje DOP, manipulowanie rzeczami naturalnymi przez siły niebieskie jest legalną, naturalną magią. W naszej tymczasowej definicji magii naturalnej wyklucziliśmy użycie inteligencji, ale w świetle magii mentalnej to wykluczenie wymaga komplikacji. Akt magii składa się z trzech istotnych części: źródła magicznej siły, środka, poprzez który ona działa, oraz obiektu, na który oddziałuje. Najwyraźniej inteligencja źródła nie ma znaczenia w DOP, ponieważ bez ludzkiego umysłu wszelka magia mentalna byłaby wykluczona. Przedmiot działania wydaje się równie nieistotny, ponieważ magia naturalna może wpływać na umysły innych i pasje. Kluczową kwestią w magii naturalnej wydaje się być medium: jeśli magia działa jedynie poprzez naturalnego Ducha Świata lub równie naturalną ludzką fantazję, to magia ipso facto musi być naturalna. Daleko nam do nieśmiałej pseudonaturalnej magii Ficino. Trudno sobie wyobrazić Ficina wspierającego tę ekstremistyczną magię mentalną, a jeszcze trudniej wyobrazić sobie, że cytuje Tomasza z Akwinu, aby podkreślić tę kwestię, jak to robi Agryppa w rozdziale 67: „Jak umysł człowieka może połączyć się z umysłem i inteligencjami ciał niebieskich, i razem z nimi odciskają pewne cudowne cnoty na rzeczach niższych.” Rozdział kończy się ostrzeżeniem, umieszczonym w ostatecznej wersji:

Dlatego każdy, kto chce pracować w magii, musi znać cnotę, miarę, porządek i stopień swojej własnej duszy w mocy wszechświata.

Wróćmy do koncepcji Yatesa na temat „operacyjnego” maga, od której rozpoczął się ten rozdział. Jest teraz całkiem jasne, że, jak zasugerował Yates, mag DOP w pewnym stopniu stoi ponad naturą – z pewnością mag rzeczywiście „czepie moc z boskiego i naturalnego porządku”. W szczególności widzieliśmy, że to ludzki umysł stoi ponad naturą, zgodnie z tradycyjnym przypisaniem rozumu i

intelektu do wyższej sfery. Jednocześnie, chociaż koncepcja maga Yatesa jest tutaj stosunkowo trafna, nie jest jasne, co to podejście operacyjne ma wspólnego z podejściem naukowym. Jeśli Agryppa teoretyzował, że mag ma znaczną władzę, zarówno wiedzy, jak i działania, nad naturą, samo w sobie nie wzmacnia to twierdzenia Yatesa, że magia promowała naukę. To, czego brakuje, to aplikacja. Omawiając chińską myśl alchemiczną, chemik i historyk alchemii Nathan Sivin wskazał na problem będący lustrzanym odbiciem tego, przed którym stoimy:

Nasza zdolność zrozumienia znaczenia jej teorii jest kluczem do zrozumienia zarówno celów, jak i wyników chińskiej alchemii. Empiryczna treść alchemii ma niewielkie znaczenie, jeśli nie wiemy, co ona oznaczała dla alchemika i w jakich ramach ją rozumiał. Jeśli na przykład jeden z eliksirów nieśmiertelności okaże się mniej więcej czystym metalicznym arsenikiem, kuszące będzie uznanie tego za kolejne osiągnięcie chińskiej nauki. Ale czy mamy ku temu podstawy, jeśli dowiadujemy się, że eliksir nie był uważany za inny od, powiedzmy, kalomelu czy cynobru?

W przypadku teorii „operacyjnego maga” DOP i Yatesa sytuacja jest dokładnie odwrotna. Argument Yatesa opiera się na założeniu, że treść empiryczna jest nieistotna dla zrozumienia magii w porównaniu z nauką. Zamiast twierdzić, jak czynili przeciwnicy Sivina, że dane odkrycie empiryczne (takie jak arsen metaliczny) jest automatycznie osiągnięciem nauki o danej kulturze, Yates twierdzi, że dane stanowisko teoretyczne potwierdza takie osiągnięcie; zatem zainteresowanie potęgą liczb jest ipso facto krokiem w stronę matematyzacji, niezależnie od empirycznej treści tego zainteresowania liczbami, np. fascynacja numerologią. Nie możemy akceptować żadnej skrajności. Pytanie Sivina (lub jego odwrotność) jest trafne: jeśli dane stanowisko lub stanowisko teoretyczne jest analogiczne do późniejszego kluczowego rozwoju XVII-wiecznej rewolucji naukowej, kuszące jest uznanie tego stanowiska za kolejne osiągnięcie nauki magicznej. Ale czy mamy ku temu podstawy, jeśli stwierdzimy, że teoria ta nie była uważana za odmienną od stanowiska teologicznego? Zatem w następnej części musimy zacząć odpowiadać na te pytania, koncentrując się na związku między „treścią empiryczną” a teorią – w szczególności musimy skupić się na eksperymentalizmie oraz związku między doświadczeniem a rozumem.

Magia i filozofia sceptyczna: doświadczenie kontra rozum

W cytowanym powyżej fragmencie Yates zaproponował związek pomiędzy magią a nauką, który zajmował nas w poprzedniej części: Procedury, za pomocą których Mag próbował operować, nie mają nic wspólnego z prawdziwą nauką. Pytanie, czy pobudziły wolę prawdziwej nauki i jej działania?

Ale czy rzeczywiście prawdą jest, że magiczne operacje „nie mają nic wspólnego z prawdziwą nauką?” Yates prawdopodobnie ma na myśli różne zaklęcia kabalistyczne i tym podobne, ale w kontekście magii naturalnej rzeczywiście bardzo trudno jest znaleźć absolutny podział pomiędzy operacjami naukowymi i magicznymi. Widzieliśmy, że „człowiek-operator” znajduje się na samym szczycie magii naturalnej, pozostając w dominującym związku z naturą. W tej części chcę śledzić implikacje pytania Yatesa, zadając pytanie, co „człowiek-operator” ma wspólnego z „człowiekiem-naukowcem”, czy raczej „człowiekiem-eksperymentatorem”. H. Floris Cohen zauważa, że Yates pozostawia niezbadanym „najbardziej prawdopodobny z różnych związków przyczynowych, jakie przytoczyła między ruchem hermetycznym a powstaniem wczesnej nauki nowożytnej”, tj. potencjalny związek między aktywistą a eksperymentalnym podejściem do natury. Związek ten urzeczywistnił się przede wszystkim w postaci Francisca Bacona, którego idee rozwinęły się przynajmniej częściowo w kontekście wcześniejszej magii i alchemii. Jeśli DOP przyzna maga dominującą i operacyjną pozycję, czy można powiedzieć, że Agryppa wskazuje na podejście eksperymentalne? Gdyby tak było, mielibyśmy dość mocne podstawy, by domagać się dla niego znaczącej pozycji wśród poprzedników rewolucji naukowej z początku XVI wieku. Aby zbadać tę możliwość, ważne jest podjęcie problemu sceptycyzmu Agryppy i dalsze odniesienie go

do jego opinii na temat praktyk lub idei, których związek z rewolucją naukową jest silnie ugruntowany. Zatem na potrzeby niniejszej analizy rozważę, po pierwsze, sceptycyzm Agryppy i jego epistemologiczne implikacje, a po drugie, jego stanowisko wobec alchemii, którą Yates nazwał „nauką hermetyczną par Excellence”. Będę argumentował, że w DOP i De vanitate rzeczywiście istnieją przebłycki eksperymentalizmu, ale są one znacznie słabsze, niż mogłaby sugerować „teza Yatesa”.

Sceptycyzm

Znaczenie sceptycznego odrodzenia w renesansie zostało powszechnie uznane w ciągu ostatnich kilku dziesięcioleci, zwłaszcza od czasu opublikowania ostatecznego opracowania Richarda Popkina. Co nie zawsze jasno uznano znaczenie i zgodność myśli magicznej i naukowej ze sceptycyzmem w jego wczesno-nowożytnej formie. Kwestia sceptycyzmu i magii ma szczególne znaczenie w przypadku Agryppy, który nie tylko napisał DOP, ale także pomnik satyrycznego sceptycyzmu De vanitate, który wywarł tak duży wpływ na Montaigne'a i innych. Czytając DOP, istotne jest, aby zobaczyć, że te dwie prace nie tylko nie są ze sobą sprzeczne, ale wręcz uzupełniają swoje argumenty. Sprawę tę przedstawię pokrótce na końcu rozdziału, a głębiej w zakończeniu niniejszej pracy; w tej chwili trzeba powiedzieć coś o sceptycyzmie w ogóle, a w szczególności o jego związku z magią naturalną (i nauką). Sceptycyzm pirronistyczny lub pirroński wywodzi się z okresu hellenistycznego i argumentował, że „nie ma wystarczających i nieadekwatnych dowodów, aby określić, czy jakkolwiek wiedza jest możliwa, i dlatego należy zawiesić osądy we wszystkich kwestiach dotyczących wiedzy”. Sceptycyzm tego rodzaju w żaden sposób nie jest równoważny współczesnemu sceptycyzmowi, charakteryzującemu się całkowitym sprzeciwem wobec niepotwierdzonych, a zwłaszcza niematerialnych twierdzeń. Wręcz przeciwnie, wielu renesansowych sceptyków można nazwać „fideistami”:

Fideizm obejmuje grupę możliwych poglądów, poczynwszy od (1) ślepej wiary, która odmawia rozumowi jakiegokolwiek zdolności dotarcia do prawdy. . . , do (2) wiary poprzedzającej rozum. Ten ostatni pogląd zaprzecza rozumowi jakiegokolwiek całkowitej i absolutnej pewności co do prawdy przed przyjęciem przez wiarę jakiegoś twierdzenia lub twierdzeń. . . chociaż rozum może odgrywać względną lub prawdopodobną rolę w poszukiwaniu lub wyjaśnianiu prawdy. W tych możliwych wersjach fideizmu. . . . wiedza, rozumiana jako informacja o świecie, która w żadnym wypadku nie może być fałszywa, jest nieosiągalna bez przyjęcia czegoś na wiarę, oraz. . . niezależnie od wiary, można budzić sceptyczne wątpliwości co do rzekomych twierdzeń o wiedzy.

Pyrroniści przedstawili szereg druzgocących argumentów, zwłaszcza dotyczących zawodności zmysłów, niedoskonałej natury ludzkiego rozumu i logicznej niemożności znalezienia ustalonego standardu, według którego można by oceniać twierdzenia o prawdzie. Popkin w sposób dorozumiany argumentował, a Cohen wprost, że odrodzenie pirronistyczne pobudziło rozwój nauki eksperymentalnej. Cohen podsumowuje stanowisko naukowo-sceptyczne w następujący sposób:

Sceptycy mają rację: człowiekowi nie jest dane zdobywanie wiedzy o istocie rzeczy, a natura niekoniecznie jest całkowicie przejrzysta dla naszego zrozumienia. Ale sceptycy również się mylą, ponieważ nieuniknione ograniczenia ludzkiego rozumu i doświadczenia zmysłowego nie skazują nas na ignorancję. Możemy raczej skonstruować naukę o tym, jak zjawiska nam się wydają, wykorzystując nasze doświadczenie jako wskazówkę, a weryfikację przewidywanych doświadczeń jako kryterium.

Popkin nie przywiązywał dużej wagi do wkładu Agryppy w odrodzenie sceptycyzmu, opisując De vanitate jako „fundamentalistyczny antyintelektualizm”, chociaż przyznał, że „reprezentuje on aspekt odrodzenia... . i miało to pewien wpływ na dalsze zainteresowanie myślą sceptyczną”. Zauważył także jego wpływ na Montaigne'a i Kartezjusza. Jak będę co jakiś czas udowadniał w tej pracy, sceptycyzm Agryppy jest nie tyle antyintelektualny, co swoiście fideistyczny. Dla Agryppy stanowisko naukowo-sceptyczne jest nie do przyjęcia, ponieważ zakłada nieodłączną wartość „nauki o tym, jak zjawiska nam

się wydają”. W magicznym świecie DOP taki cel jest całkowicie niegodny wysokiego stanu człowieka. Ze wszystkich wniosków sceptycyzmu pirronistycznego najbardziej niszczycielską krytyką jest brak jednego absolutnego standardu. Wszelka wiedza jest względna, w tym sensie, że każda część danych zależy od innych danych. To ten sam problem, przed którym stoją „nieodpowiedzialni” dekonstrukcyjniści Eco: bez jakiejś solidnej interpretacji możemy sprawić, że dowolny tekst w ogóle będzie mówił cokolwiek, i pozostanie nam nieograniczona semioza. Potrzebny jest zatem albo (1) jakiś absolutny punkt odniesienia, albo (2) silna gradacja lub hierarchia, która, jeśli nie ustala solidnie interpretacji, to przynajmniej utrzymuje ją w przybliżeniu w granicach barier. Kartezjusz oczywiście szukał w cogito punktu absolutnego; Montaigne, podobnie jak w pewnym sensie Eco, polegał na zdrowym rozsądku rozsądnych ludzi. Moglibyśmy kontynuować: barierą ochronną Paula Ricoeura są koła hermeneutyczne, ludzka podmiotowość Manfreda Franka i tak dalej. Jednakże w *De vanitate* Agryppa jako absolutny punkt odniesienia wybrał wiarę w Chrystusa, co wpędziło go w kłopoty. Nie pomaga posiadanie punktu odniesienia, jeśli jest on transcendentny, ponieważ wartością punktu absolutnego jest jego względność w stosunku do innych potencjalnych wiedzy, tj. to, że można go wykorzystać jako standard do oceny danych. Zatem celem DOP jest koniecznie połączenie absolutnie transcendentnej boskości z innymi obiektami i strukturami wszechświata. Jeśli ten cel uda się osiągnąć, przynajmniej mag będzie w stanie ocalić prawdę ze szczątków sceptycyzmu, odwołując się zawsze do boskości. Jednocześnie sam osiąga transcendencję, gdyż absolutna wiedza o wszechświecie, jako że zależy on od boskości, jest wiedzą boską.

Alchemia Agryppy: część 1

Ogólnie rzecz biorąc, można powiedzieć, że „nauka hermetyczna par Excellence”, alchemia, pasuje do tego opisu: jest to sztuka, za pomocą której mag poprzez manipulację przedmiotami i strukturami wszechświata próbuje osiągnąć zarówno transcendencję, jak i absolutność lub boskość. Wiedza na temat wszechświata. Jednocześnie niezwykle trudno jest zdefiniować „alchemię” w sposób spójny ze wszystkimi jej różnymi zastosowaniami w okresie średniowiecza i wczesnej nowożytności, nie mówiąc już o alchemicznych praktykach kultur pozaeuropejskich. Na szczęście ten problem definicji ma jedynie marginalne znaczenie w niniejszej dyskusji, ponieważ Agryppa poprzedził wielką rewolucję we wczesnej nowożytnej myśli alchemicznej – rewolucję Paracelsja. Aby jednak zbadać zarys alchemicznych zainteresowań Agryppy, konieczna jest odrobina definicji historiograficznej. Jedno naukowe podejście do alchemii jest medyczno-chemiczne (jatrochemiczne) i szuka początków współczesnej chemii, medycyny i farmakologii w myśli i praktyce alchemicznej. Nie oznacza to, że tacy uczeni pragną (obecnie) koniecznie zachwalać alchemię jako naukę lub protonaukę (w pewnym sensie à la Frazer), ale raczej zrozumieć, w jaki sposób w pracach alchemicznych praktyków wyłaniają się źródła pewnych idei chemicznych, klinicznych, a zwłaszcza farmakologicznych. Krytyczne pytania często skupiają się na teorii i metodach eksperymentalnych, co objawia się (na przykład) niechęcią alchemika do zaakceptowania tradycyjnej władzy nad własnymi obserwacjami. Taka nauka nie jest, o ile wiem, szczególnie zainteresowana definicjami – jest tu w dużej mierze nieistotne, czy dany myśliciel był, czy nie był alchemikiem; stawką są idee tego myśliciela, szczególnie w odniesieniu do konkretnych ruchów i rozwoju filozofii przyrody, medycyna i nauka. Pionierem zupełnie odmiennego podejścia był Mircea Eliade w *Kuźni i Tyglu*, studium porównawczym tradycji alchemicznych i metalurgicznych na całym świecie. Eliade przyjął jako podstawowe założenie, że „alchemia” jest złożonym wzorcem myślenia i praktyki, który ma podobieństwa w wielu społeczeństwach. Twierdził, że pierwotnym składnikiem tego kompleksu jest powiązanie panowania nad naturą z mistyczną transcendencją: „alchemik podejmuje i doskonali dzieło Natury, pracując jednocześnie nad «tworzeniem» siebie”. Ostatecznie alchemia była duchowym zajęciem opartym na „demiurgicznym entuzjazmie”: „biorąc na siebie odpowiedzialność za zmianę Natury, człowiek postawił się w miejscu Czasu; to, co wymagałoby

tysiące lub eonów, aby „dojrzeć” w głębi ziemi, metalurg i alchemik twierdzą, że są w stanie osiągnąć w ciągu kilku tygodni.

. . . Innymi słowy, jego wielka tajemnica polegała na odkryciu, jak „działać” szybciej niż Natura. . . jak bez ryzyka ingerować w procesy sił kosmicznych. Ogień okazał się środkiem, za pomocą którego człowiek mógł „wykonywać” szybciej, ale mógł też dokonać czegoś innego niż to, co już istniało w Naturze. Był to zatem przejaw mocy magiczno-religijnej, która mogła modyfikować świat i która w konsekwencji do tego świata nie należała.

Zatem dla alchemika Eliade’a panowanie nad naturą pociągało za sobą małżeństwo z nią, a dopełnienie jedności tego, co naturalne i niebiańskie, zrodziło boską, „doskonałą” istotę. DOP nie jest przesiąknięty terminologią alchemiczną i jak pokażę, stosunek Agryppy do tej sztuki był więcej niż trochę niepewny. Aby nadać sens danym, musimy przez cały czas pamiętać o tych dwóch naukowych podejściach do historii alchemii, które, jak zobaczymy, są w pewnym stopniu powtórzone w myśli Agryppy. Alchemia jest wspomniana tylko cztery razy w całym DOP. W Księdze I znajduje się jedna wyraźna wzmianka o alchemii, w odniesieniu do Ducha Świata lub quinta essentia:

[T] alchemicy starają się oddzielić tego Ducha od złota i srebra; które po prawidłowym oddzieleniu i wydobyciu, jeśli później rzutujesz na jakąkolwiek materię tego samego rodzaju, tj. dowolny metal, wkrótce zamienisz go w złoto lub srebro. My wiemy, jak to zrobić i widzieliśmy, jak to się dzieje; ale nie mogliśmy wydobyć więcej złota, niż wynosiła waga tego złota, z którego wydobyliśmy Ducha. Ponieważ jest to forma ekstensywna, a nie intensywna, nie może ona poza swoimi granicami zmienić ciała niedoskonałego w doskonałe, czemu nie zaprzeczam, ale można to zrobić w inny sposób.

Rozdział 4 Księgi II, „O jedności i jej skali”, wspomina tę sztukę mimochodem:

Jest jedna rzecz stworzona przez Boga, będąca przedmiotem wszelkiego zdumienia, która jest na Ziemi lub w niebie; w rzeczywistości jest to zwierzę, roślina i minerał, wszędzie spotykane, znane przez nielicznych, przez nikogo nie nazywane po imieniu, ale pokryte figurami i zagadkami, bez których ani alchemia, ani magia naturalna nie mogą osiągnąć swego całkowitego celu, lub doskonałość.

Dwie pozostałe wzmianki znajdują się w Księdze III, z czego jedna jest jedynie wzmianką o Geberze, druga zaś uwagą, że „niebo... . . robi to, czego siła ognia nie jest w stanie dokonać ze względu na swoją naturalną jakość (co w alchemii jest najlepiej znane z doświadczenia). . . Pierwszy zacytowany powyżej fragment, dotyczący wytwarzania złota, sugeruje, że ta forma alchemii, choć rozsądna i spójna pod względem ogólnej struktury natury i naturalnej magii, rzadko, jeśli w ogóle, kończy się sukcesem i trudno ją uważać za profesjonalną. - stwierdzenie alchemiczne. Drugi fragment jest jednak bardziej niejasny, a jego retoryka sugeruje fragment Tritemiusza, do którego powrócimy na chwilę. Widzieliśmy, że świat przyrody opiera się na czterech elementach klasycznej teorii Arystotelesa; komplikuje to hierarchia trzech rzędów: czystego, złożonego i pochodnego (decomposita), pojawiająca się w kluczowym rozdziale I: 4:

Do pierwszego rzędu należą czyste elementy, które nie są ani złożone, ani zmienione, ani nie pozwalają na pomieszczenie, ale są niezniszczalne i nie z nich, ale przez które urzeczywistniają się cnoty wszystkich rzeczy naturalnych. . . . Do drugiego rzędu zaliczają się elementy złożone, zmienne [multiplicia et varia] i nieczyste, choć takie, które sztuka może sprowadzić do czystej prostoty, których zaleta, gdy zostaną w ten sposób zredukowane do ich ukrytej wartości, przede wszystkim doskonalili wszystkie okultystyczne działania i działania natury: i to jest podstawą wszelkiej magii naturalnej. Do trzeciego rzędu zaliczają się te elementy, które oryginalnie i same przez się nie są elementami, lecz są pochodne [decomposita], różne [varia, multiplicia] i przemienne jedne w drugie. Są nieomylnym medium i dlatego nazywane są średnią naturą lub duszą [anima] średniej natury. Bardzo niewiele jest takich,

którzy rozumieją jego głębokie tajemnice. W nich jest, za pomocą pewnych liczb, stopni i porządków, doskonałość [consummatio] każdego skutku w jakiegokolwiek rzeczy, czy to naturalnej, niebiańskiej czy superniebiańskiej; są pełne cudów i tajemnic, i działają jak w magii naturalnej, tak boskiej. . . .

Jak zauważyła Vittoria Perrone Compagni, ta trójdzielna hierarchia wywodzi się od Trithemiusa; co więcej, jak wyjaśnił Noel Brann, struktura ta była kluczowa dla magicznej teologii opata ze Sponheim. Trithemiusz opisuje „trzy zasady magii naturalnej, bez których nie można dokonać żadnego cudownego efektu” i łączy je wyraźnie z numerologią pitagorejską. Pierwszą zasadą jest Jedność, drugą ewolucja monady w binarność, a trzecią ewolucja w wielość poprzez trójskładnik, czwartorzęd i denar. Druga zasada znajduje się w „centrum magii naturalnej”, podczas gdy trzecia „jest dopełnieniem liczby stopni i porządku, według którego wszyscy filozofowie tajemnic natury i badacze prawdy Bożej podążali za swoimi wspaniałe efekty.” Według Branna ta trzecia zasada polegała na tym, że „Trithemius dostrzegł transformację magii teoretycznej w magię operacyjną”, nigdy nie przechodząc od legalnej magii naturalnej do nielegalnej magii demonicznej:

Sukces operacji, upierał się [Trithemius], zależy od duchowej transformacji, poprzez szereg duchowych etapów od denarium do jedności w duszy operatora. „Ktokolwiek został wyniesiony do niezłożonego i czystego stanu całkowitej prostoty”, jak przedstawiał tę ideę Westerburgowi, „może być doskonały w każdej nauce przyrodniczej, może dokonać cudownych dzieł i może odkryć zdumiewające efekty”. . . . [Trithemius ujmuje to również w inny sposób], tym razem sugerując obrazy alchemiczne: „Jeśli człowiek zostanie zredukowany do swojej własnej, zunifikowanej prostoty przez odpowiednie oczyszczenie poprzez oczyszczający ogień, wolno mu zgłębić głębiny i dokonać wszystkich tajemnic możliwej wiedzy .”

Również w DOP 1:4 retoryka sugeruje alchemię, choć nie jest tak wyraźna ani tak kierowana wewnątrz, jak retoryka Trithemiusa:

Niech więc żaden człowiek bez tych trzech rodzajów elementów i wiedzy o nich nie może być pewien, że jest w stanie dokonać czegokolwiek w tajemnych naukach, magii i przyrodzie. Kto jednak umie sprowadzić rzeczy jednego rzędu do innych, nieczyste do czystych, złożone do prostych, i potrafi wyraźnie zrozumieć ich naturę, cnotę i moc pod względem liczby, stopni i porządku, bez dzieląc substancję, z łatwością osiągnie wiedzę i doskonałe działanie wszystkich rzeczy naturalnych i niebiańskich tajemnic.

W kontekście wyraźnie alchemicznej retoryki Trithemiusa nie mogą nie pojawić się w tym miejscu dwa główne pytania: Po pierwsze, czy DOP ma „wiedzę”. . . wszystkich naturalnych rzeczy i niebiańskich tajemnic”, co jest równoznaczne z Wielkim Dziełem, głównym zajęciem alchemika? Po drugie, biorąc pod uwagę, że tam, gdzie Trithemius odnosi się do oczyszczenia operatora, DOP wspomina tylko o „każdym, kto będzie wiedział, jak zredukować te z jednego rzędu do drugiego”, czy ta różnica implikuje nietransformującą alchemię, postawę antyalchemiczną, a może poszukiwanie wiedzy, która sama byłaby przemieniająca? Przypomnijmy ideę Eliade’a, że „alchemik podejmuje i doskonali dzieło Natury, jednocześnie pracując nad «tworzeniem» siebie”, alchemia była „przejawem mocy magiczno-religijnej, która mogła modyfikować świat i która w konsekwencji, nie należała do tego świata.” Chociaż argumentowano, że średniowieczna alchemia nie pasuje do tego modelu, nie ma wątpliwości, że alchemia renesansu rzeczywiście ogólnie skupiała się na przemianie ludzkich dusz w duchowe złoto poprzez sympatyczne lub analogiczne powiązanie z transmutacją pierwiastków metalicznych w tygłu.⁸⁴ Trithemiusz jak zasugerowano powyżej (i jak wyraźnie wyjaśnił to Brann), użył typowych alchemicznych obrazów i metafor do przedstawienia różnych etapów i aspektów ludzkiej transcendencji do boskości, i choć nie ma powodu przypuszczać, że opat Sponheim pracował w kuźni i tygla⁸⁵, jego retoryka z pewnością wpisuje się w mistyczną koncepcję sztuki spagiryicznej Eliade’a.

Bardzo wąty związek między okazjonalną terminologią Agryppy a szerszym kompleksem mistyczno-alchemicznej transmutacji ma wątpliwą wartość. Po pierwsze, wcale nie jest jasne, czy terminologia ta ma taką siłę, z jaką nadały ją konteksty tritemowskie (i eliadejskie). Po drugie, w zasadzie nie ma tu nic, co zdecydowanie sugerowałoby koniec istyczny. I wreszcie, co najważniejsze, po prostu nie ma tu wystarczających danych, z których można by wyciągnąć jednoznaczne wnioski. Zamiast więc dalej grzebać w DOP w poszukiwaniu takich drobnych wskazówek, pozwólcie, że przejdę do znacznie szerszej i bardziej bezpośredniej dyskusji na temat alchemii w De vanitate.

Alchemia w De vanitate

Miejsce alchemii w dziełach Agryppy jest problematyczne, ponieważ, jak to często bywa, DOP i De vanitate nie wydają się zgadzać. Jednocześnie tekst De vanitate jest wyjątkowo bogaty i złożony, a DOP w zaskakujący sposób omija to zagadnienie. W niniejszej dyskusji twierdzę, że nie ma jednego stanowiska „Agryppana” w sprawie alchemii; większość zachowanych tekstów jest wrogo nastawiona do praktyki alchemicznej i chociaż możliwość wyższej, transcendentnej alchemii jest otwarta, podejrzewam, że sam Agryppa nie miał zbyt dużej wiary w Wielkie Dzieło. Jak wspomniano, wydaje się, że Agryppa dołączył lub utworzył coś w rodzaju tajnego stowarzyszenia, gdy był młodym mężczyzną, prawdopodobnie w latach 1507-1509. Istnieje dobry powód, by sądzić, że członkowie zajmowali się alchemią w sensie materialnym; list z 1509 roku mówi, że Agryppa założył „nasz zwykły sklep alchemiczny”⁸⁶. W istocie Nauert argumentuje, że wczesne zainteresowanie Agryppy praktyczną alchemią było w tym czasie dość znaczne i nie było zwykłym błaznem mającym na celu przyciągnięcie bogatych i głupich:

Chociaż niewątpliwie liczył, że jego alchemiczna praca wzbudzi zainteresowanie i być może nie wahał się dać znać, że jego dzieło odniosło większy sukces, niż było w rzeczywistości, jest prawdopodobne, że Agryppa był równie żarliwy w swoich wysiłkach na rzecz transmutacji metali, jak i w poszukiwaniu patrona.

Jeśli zatem jest jasne, że młody Agryppa zajmował się alchemią przynajmniej z pewnym stopniem powagi, to jego późny stosunek do tej sztuki jest znacznie mniej poważny. Rozdział 90 De vanitate, poświęcony alchemii, jest niezwykle złożony i trudny. Z jednej strony atak na sztukę stosunkowo nieoryginalną w treści, za to zjadliwie satyryczną i wciągająco napisaną. Z drugiej strony wydaje się, że pozwala alchemikom na wyjątkową licencję na tej podstawie, że sam autor jest alchemikiem! Podejrzewam, że cały utwór jest niezwykle okrutnym i gorzkim atakiem, być może motywowanym własnymi doświadczeniami Agryppy z alchemią, ale trudno powiedzieć, czy ta lektura jest w pełni wystarczająca. Podstawowa krytyka alchemii, bynajmniej nie oryginalna dla Agryppy, polega na tym, że większość alchemików to oszuści, którzy wyciągają pieniądze od swoich ofiar, obiecując im złoto; alchemicy oszukani własnymi kłamstwami kończą choroby i pozbawieni środków do życia:

[Więc] napełniają uszy łatwowiernego człowieka słowami, aby ukraść jego sakiewkę z pieniędzmi; a komu zastawiają fortunę, od niego żądają pieniędzy. . . . i poprzez to potworne oszustwo zmuszają [swoje ofiary] do wdychania powietrza przez wyloty pieca poprzez otwieranie i zamykanie torebek [follibus auram impellere fornacibus]. Nie ma słodsze go szaleństwa niż wiara, że to, co stałe, może stać się lotne, a to, co zmienne, stałe; więc najbardziej odrażające węgle, siarka, ekskrementy, jad, moc i wszelkie bolesne bóle są dla was słodsze niż miód, aż w końcu cały ich dobytek, towary i dziedzictwo wygotują się i przemienią w popiół i dym, przez cały czas, gdy oni z radością obiecali nagrodę za swoją długą pracę, urodzenie się złotego płodu oraz wieczne zdrowie i młodość; a kiedy w końcu wyczerpali swoją substancję, zaczynają się starzeć, starzeć, obdarci [annosi, pannosi] i głodni, zawsze śmierdząc

siarką, zabrudzoną czernią wśród węgla, paraliżując od ciągłego obchodzenia się z rtęcią, z nosami to ich jedyny dostatek i w ogóle tak nędzni, że za trzy grosze sprzedaliby swoje dusze. . . .

Wtórnią krytyką, równie powszechną w takich atakach, jest to, że teksty alchemiczne są pisane nieprzeniknionym żargonem, który ukrywa swoją próżność za zasłoną pseudoerudycji:

[Większość] ludzi [zaczęła] wierzyć, że wszystkie księgi tej sztuki zostały wynalezione całkiem niedawno, czemu tej opinii nie do końca ufają tacy autorzy jak Geber, Morienus, Gilgilidis i reszta tego tłumu mało znanych i w inny sposób niesławnymi nazwami, a także niezgodnymi terminami, których używają do określenia różnych rzeczy, nieelegancją ich pisarstwa i pokręconym sposobem filozofowania.

Jednakże, jak zwykle w rozdziałach poświęconych magii De vanitate, Agryppa tworzy rodzaj luki, dzięki której prawdziwa forma unika smoły tym samym pędzlem co fałszywa. W dyskursie o alchemii ta luka jest wyjątkowo oczywista i niesubtelna:

Mógłbym zresztą powiedzieć wiele rzeczy na temat tej sztuki (do czego nie jestem całkowicie wrogo nastawiony), gdybym nie przysiągł, jak to zwykle bywa w przypadku wtajemniczonych w tajemnice, że będę milczał.

Nieco później dochodzimy do następującego niezwyklego fragmentu, który przytaczam w całości:

Prawdę mówiąc, zbyt długo zajęłoby opisywanie wszystkich głupich tajemnic tej sztuki i próżnych zagadek Zielonego Lwa, Zbiegłego Jelenia, Uciekającego Orła, Tańczącego Błazna, Smoka pożerającego własny ogon, Spuchniętej Ropuchy, Głowa Wrony, czerń, która jest czarniejsza niż czerń, Pieczęć Hermesa, Błoto Głupoty (powiedzmy, że mądrości) i niezliczone podobne drobiazgi; i w końcu o tej jednej błogosławionej rzeczy, poza którą nie ma innej, którą można znaleźć wszędzie, o fundamencie [subiecto] najświętszego Kamienia Filozoficznego, a mianowicie – prawie beczynnym wymknąłem się nazwie tej rzeczy, przez co miałbym być świętokradzcom i krzywoprzysięstwem. Jednakże będę mówił w sposób bardziej niejasny i w sposób bardziej niejasny, aby zrozumiał to tylko synowie sztuki i ci, którzy zostali wtajemniczeni w tajemnice. Jest to rzecz, która ma substancję i nie jest nadmiernie ognista, ani całkowicie ziemską, ani po prostu wodnista, ani bardzo ostra lub bardzo tępa, ale pomiędzy, lekka w dotyku i w pewnym sensie delikatna lub przynajmniej nie twardy, nie nieprzyjemny, a naprawdę raczej słodki w smaku, przyjemny w zapachu, przyjemny dla wzroku, przyjemny i wesoły dla słuchu, piękny dla wyobraźni. Nie mogę powiedzieć nic więcej, chociaż są rzeczy większe niż te; ale sztukę tę uważam za szczególnie godną tego zaszczytu, jakim Tukidydes określa kobietę uczciwą, mówiąc: „jest ona najlepszą, o której najmniej się mówi o pochwałach i naganach”.

W świetle mistycznej alchemii Eliade'a lub alchemicznej retoryki Tritemiusza, oczywiste jest, że odczytanie tego fragmentu jest mistyczne, transcendentne: mamy odrzucić „drobiazgi” związane z wytwarzaniem złota itd. i szukać wzniosłej prawdy i mądrość Kamienia Filozoficznego. Takie odczytanie jest z pewnością zgodne z ogólnie pozytywnym nastawieniem Agryppy do technik i idei magiczno-religijnych i znajduje dalsze potwierdzenie, jeśli założymy, że zgadzał się on ze swoim dawnym mistrzem Tritemiuszem, który (jak widzieliśmy) wspaniale pisał o Wielkim Pracuj, mając w pogardzie zwykłą alchemię wytwarzania złota. Podejrzewam, że to odczytanie jest błędnym odczytaniem; Zamiast tego opowiadam się za ironicznym i satyrycznym rozumieniem tego fragmentu. Ironii tak naprawdę nigdy nie da się udowodnić, chyba że autor powie nam, co miał na myśli dany fragment, a samo pojęcie intencji jest oczywiście wysoce problematyczne. Zamiast walczyć z daremnością, po prostu podam powody, dla których przeczytałem ten fragment i pójdę dalej. Po pierwsze, Agryppa był blisko związany z ruchem humanistycznym zapoczątkowanym przez Petrarke, który, między innymi, promował elegancję łacińskiego wyrażenia w porównaniu ze średniowieczną bękarcką łaciną,

powszechną w dziełach scholastycznych. Zwróć także uwagę na cytowany powyżej fragment, w którym potępia się pisarzy alchemicznych za „niezgodne terminy, których używają do określenia różnych rzeczy, nieelegancję ich pisarstwa i pokreścony sposób filozofowania”. Ponadto należy pamiętać, że całość *De vanitate cap. 90* to żywiłowe ćwiczenie retoryczne, z wieloma grammi słów, zawiłą logiką, znaczną erudycją i (moim zdaniem) znaczącym wdziękiem literackim⁹¹. Sugeruję, że tego zainteresowania jasnością i wdziękiem nie można pogodzić z przydługim, nieco absurdalnym „nie to, ale nie tamto” – retoryka fragmentu „Kamienia Filozoficznego”. Po drugie, opis Kamienia Filozoficznego jest tak niejasny, że pozbawiony znaczenia. W tekstach alchemicznych tego rodzaju parodiowanych tutaj używa się różnych niejasnych terminów, aby uniknąć bezpośredniego podania ich znaczenia – małżeństwo Białej Damy z Czarnym Królem rodzi Czerwonego Człowieka itd. Nie wiedząc, co te terminy oznaczają, ponieważ zarówno procesy chemiczne, jak i metafory duchowości transmutacji, w zasadzie niemożliwe jest nadanie sensu takim dyskusjom. Tego rodzaju żargon parodiuje zdanie poprzedzające zdanie Kamienia: „Zielony Lew, Ścigany Jeleń... . . Błoto Głupoty (mądrości, powinienem powiedzieć).” Opis Kamienia natomiast jest doskonale zrozumiały i sprawia wrażenie głębokiego znaczenia, choć w rzeczywistości może odnosić się do szerokiej gamy obiektów – biorąc pod uwagę nawiązanie do Tukidydesa, jest całkiem prawdopodobne, że opis ten ma charakter ukochana kobieta. Po trzecie, warto zauważyć, że podany tutaj opis nie jest dokładnie opisem Kamienia Filozoficznego – jest to omówienie „fundamentu [subiecto] najświętszego Kamienia Filozoficznego”, którego Agryppa nie jest w stanie nazwać. Jednak wcześniej w tym rozdziale szydził z samego Kamienia:

Więc oni . . . ośmielają się wykuć (jak to mówią) pewien błogostawiony Kamień Filozoficzny, dzięki któremu, podobnie jak Midas, wszystkie dotknięte ciała zamieniają się w złoto i srebro. Co więcej, usiłują zaczerpnąć pewną kwintesencję z najwyższych, niedostępnych niebios, ogromną mocą, którą obiecują nie tylko większe bogactwa niż miał Krezus, ale także wypędzając starość, młodość i wieczne zdrowie, a nawet nieśmiertelność.

Po czwarte, humorystyczny (choć nieco sztuczny) styl początku tego fragmentu opisu podaje w wątpliwość powagę samego fragmentu:

. . . mianowicie fundament najświętszego Kamienia Filozoficznego - prawie beczynnem wymknąłem się nazwie tej rzeczy, przez co byłbym świętokradztwem i krzywoprzysięstwem; jednakże będę mówił w sposób bardziej niejasny i w sposób bardziej niejasny, aby zrozumieć mógł go tylko synowie sztuki i ci, którzy zostali wtajemniczeni w tajemnice.

Wreszcie, myślę, że „luka” jest nieco nie na miejscu. Jak widzieliśmy wcześniej i stanie się to bardziej widoczne w trakcie niniejszej pracy, *De vanitate* często wydaje się być w konflikcie z DOP, ale uważna lektura tego pierwszego zwykle ujawnia jakieś logiczne rozwiązanie, dzięki któremu można je zgodzić. W przypadku dyskursu o alchemii nie jest wymagana żadna logika – luką jest po prostu kategoryczna odmowa zabrania głosu. Biorąc pod uwagę satyryczny ton *De vanitate* jako całości, myślę, że nie możemy traktować tej pozornej twarzy zbyt poważnie.

Magia, doświadczenie i rozum

Kilka razy sugerowałem, że *De vanitate* nie jest zasadniczo sprzeczny z DOP i że pod wieloma względami się uzupełniają. Chociaż powrócimy do tego pytania w rozdziale piątym, nasze obecne zainteresowanie *De vanitate* i alchemią wymaga omówienia problemu sceptycyzmu Agryppy w stosunku do jego magii. Analizując myśl Agryppy, Charles G. Nauert zaproponował kilka interesujących pomysłów na temat wzajemnych relacji nauki, magii i sceptycyzmu, w szczególności sugerując rozróżnienie między tym, co empiryczne, a tym, co teoretyczne. W *De vanitate* Agryppa skrytykował tę pierwszą ze względu na zawodność:

Ponieważ zmysły są często oszukiwane, z pewnością nie mogą udowodnić, że żaden test [experientia] nie jest dla nas autentyczny. Co więcej, ponieważ zmysły w żaden sposób nie mogą dotrzeć do intelektualnej [strony] natury i [ponieważ] niższe przyczyny rzeczy, z których należy wykazać ich naturę, skutki, właściwości lub namiętności, są według powszechnego konsensusu całkowicie niejasne dla naszego zmysłami, czyż nie jest pewne, że droga do prawdy poprzez zmysły jest zamknięta? dlatego też wszystkie dedukcje i nauki, których korzenie opierają się na tych samych zmysłach, muszą być niepewne, błędne i błędne.

Według Nauerta „atakując różne okultystyczne sztuki prognozowania, [Agrypa] nie zaprzecza, że w ich przepowiedniach może znajdować się ziarno prawdy. Raczej jego ulubiony ładunek. . . jest to, że obrońcy [tych sztuk] mogą twierdzić. . . jedynie przypadkowe doświadczenia potwierdzające ich twierdzenia.” Jak to ujął sam Agrypa: „. . . konieczne jest, abyśmy kwestionowali błąd wszystkich tych sztuk nie z innego powodu, jak tylko z tego, że wyraźnie brakuje im wszelkiego rozumu. . . .” Pomimo wszystkich, którzy popierali chiromancję, „niemniej jednak wszyscy oni nie mogą wykazać niczego poza przypuszczeniami i obserwacjami doświadczenia”. Innymi słowy, wystarczającą krytyką jest to, że zwolennicy takich sztuk dysponują niepotwierdzonymi danymi, ale nie mają solidnych teorii, na których mogliby je oprzeć. Przynajmniej w De vanitate wydaje się, że Agrypa jest skrajnym antyempirystą. Jednocześnie, jak wkrótce się przekonamy, Księga I DOP często przedkłada doświadczenie nad rozum. Nauert proponuje pojednanie:

Zanim napisał De vanitate, Agrypa argumentował, że wszelkie wyższe wzorce wyjaśniania, zarówno w sztukach okultystycznych, jak i w jakiegokolwiek nauce, są jedynie arbitralnymi konstrukcjami ludzkiego umysłu, pozbawionymi obiektywnego istnienia. Odnosi się to do różnych cykli astronomicznych, epicyklów, znaków i domów; dotyczy to także pojęć metafizycznych. Prawdziwa, ale prawdopodobnie błędna wiedza zmysłowa i arbitralne wzorce intelektualne: w końcu przetrwały one nadal po ogólnym ruinie intelektualnym wywołanym przez De vanitate.

Przynajmniej w tym odczytaniu DOP nie zaprzecza kategorycznie De vanitate w tym sensie, że ten pierwszy zachowuje „prawdziwą, ale prawdopodobnie błędną wiedzę zmysłową” i próbuje zbudować z niej spójny „arbitralny wzór intelektualny”. Rzeczywiście Nauert argumentuje, że według Agrypy „wszystkie wzorce interpretacji... . . są sztuczne i arbitralne, magiczne nie bardziej niż inne. Można je zatem przyjąć tymczasowo, o ile są przydatne. Tym samym rozróżnienie pomiędzy wiedzą empiryczną i teoretyczną prowadzi do równoległego rozróżnienia pomiędzy utylitarnym podejściem do wiedzy praktycznej, którego cechą charakterystyczną jest naturalna magia DOP, a epistemologiczną krytyką dostępności prawdy, której cechą charakterystyczną jest sceptycyzm De vanitate. W kontekście naszych poprzednich dyskusji magiczny sceptycyzm Agrypy stanowiłby trzecie stanowisko, jednocześnie wspierające i krytyczne zarówno w stosunku do utylitarnego ujmowania w nawias (by użyć terminu z fenomenologii) tego, co transzmysłowe, jak i do żądania przez tego drugiego prawdy systematycznej. Z punktu widzenia Nauerta żonglowanie tymi stanowiskami przez Agrypę zmierzało w stronę „przedstawienia idei hipotezy i poddania jej testowi faktów, czyli procedury charakteryzującej metodologię współczesnej nauki”. Odczytywanie przez Nauerta sceptycyzmu Agrypy przesadnie podkreśla paralelę między sceptycyzmem Agrypy a myślą naukową. Niemniej jednak jego spostrzeżenia mają kluczowe znaczenie dla zrozumienia, jak to możliwe, że Agrypa wyznawał tak wiele pozornie sprzecznych poglądów i bronił ich wszystkich z takim zapałem. Te różne pozornie nie do pogodzenia stanowiska nie są bowiem, jak czasem przypuszczano, jedynie przelotnymi pojęciami w tym, co Nauert nazwał „odyseją umysłu Agrypy”. Wręcz przeciwnie, nie tylko jest świadomy sprzeczności, ale ich broni. Co więcej, waga analizy Nauerta sugeruje, że pojednanie magii i sceptycyzmu może silnie prowadzić w stronę nauk przyrodniczych, jakie pojawiły się w XVII wieku.

Alchemia Agryppy: część 2

Odniesienia do alchemii w DOP i De vanitate można pogodzić, podążając za wariantem rozróżnienia doświadczenie/powód, rozróżnieniem praktyki i teorii. Od strony praktycznej Agryppa atakuje każdy aspekt praktyki alchemii, najwyraźniej niczego nie szczędząc: jest to alchemia jako wytwarzanie złota, sztuczki zaufania i „słodkie szaleństwo”, w którym „ostatecznie gotuje się cały ich dobytek, towary i dziedzictwo” i przemieniony w popiół i dym.” Od strony teoretycznej Agryppa atakuje pewne cele: starają się więc zmienić gatunek rzeczy i ośmielają się wykuć (jak to się mówi) pewien błogosławiony Kamień Filozoficzny, dzięki któremu, podobnie jak Midas, wszystkie dotknięte ciała zamieniają się w złoto i srebro. Co więcej, usiłują zaczerpnąć pewną kwintesencję z najwyższych, niedostępnych niebios, ogromną mocą, którą obiecują nie tylko większe bogactwa niż miał Krezus, ale także wypędzając starość, młodość i wieczne zdrowie, a nawet nieśmiertelność.

Wiemy też, że „zmysły są często oszukiwane i z pewnością nie mogą udowodnić, że żaden test [doświadczenia] nie jest dla nas autentyczny”. Sugeruje to, że doświadczenie równa się rzeczywistości praktycznej, a dokładniej rzeczywistości zmysłowo postrzegalnej. Co więcej, „ponieważ zmysły w żaden sposób nie mogą dotrzeć do intelektualnej [strony] natury, [...] . . droga prawdy poprzez zmysły jest zagrożona.” Można więc powiedzieć, że doświadczenie naturalne, czyli wiedza wynikająca z praktycznego współdziałania z naturą, nie ma pewności, a nawet potencjału prawdy. Doświadczenie zatem rozumiane w tym naturalistycznym sensie wymaga rozumu, czyli zarówno teorii, jak i niebiańskiego stosunku ludzkiego. Bez rozumu w sensie niebiańskim ludzki obserwator nie może dostrzec ani zrozumieć żadnej rzeczy naturalnej - nie ma środków, za pomocą których obserwator ludzki mógłby obserwować zjawiska, ani umysłu, który mógłby zinterpretować raz zaobserwowane dane. Bez rozumu w sensie teoretycznym nie da się zrozumieć żadnej rzeczy naturalnej – nie ma struktury, według której można by kategoryzować i analizować to zjawisko. Zatem w tych dyskusjach musimy przyznać, że stosunek ma oba znaczenia. Podążajmy dalej tą linią. Przypomnijmy, że Ficino rozumiał, że wszystkie siły i moce mają konieczny punkt końcowy, a telos; nie widzieliśmy nic, co sugerowałoby, że Agryppa się z tym nie zgodził. Rzeczywiście twierdzą, że natura sama w sobie ma telos, który, biorąc pod uwagę strukturę kosmosu neoplatonickiego, musi koniecznie być niebiański. Innymi słowy, bez tego, co niebiańskie, bez rozumu, natura nie ma znaczenia ani celu. Alchemia, podobnie jak cała magia naturalna, po prostu wywołuje i wspiera naturalne siły i procesy, jak na przykład przyspieszanie czasu w tyglu, aby przyspieszyć powstawanie złota z metali nieszlachetnych. Szczególnie dobrze wyraził to Giambattista della Porta:

Sztuka, będąc jakby małpą natury, nawet naśladowując naturę, wpływa na większe sprawy niż natura. Stąd też mag wyposażony w Sztukę, jakby była to inna Natura, badając dokładnie te dzieła, których natura dokonuje wieloma tajnymi środkami i bliskimi operacjami, pracuje nad Naturą, częściowo przez to, co widzi, a częściowo przez to, co stamtąd wymyśla i zbiera, czerpie korzyści z narzędzi Natury i w ten sposób albo przyspiesza, albo utrudnia jej pracę, sprawiając, że rzeczy dojrzewają przed lub po ich naturalnym sezonie, i w ten sposób rzeczywiście czyni Naturę swoim narzędziem.

Jednocześnie niektóre cele i twierdzenia alchemiczne (nieśmiertelność, transmutacja żywiołów, transcendencja) wymagają mocy znacznie wykraczających poza Naturę. Według arystotelesowskiej teorii elementarnej, z którą Agryppa zasadniczo się z tym nie zgadza, substancje naturalne nie mogą zostać przekształcone w inne substancje w naturze – taka przemiana to przeistoczenie, na przykład opłatek i wino stają się ciałem i krwią podczas Mszy. Przeistoczenie nie może nastąpić w przyrodzie i wymaga ingerencji boskiej obecności – cud. Przekształcenie ołowiu w złoto podobnie wymagałoby cudu, choć być może stosunkowo niewielkiego; zatem ukończenie Wielkiego Dzieła wymagałoby cudu, co zademonstrowałoby i poświęciło świętość alchemika. Aby zatem osiągnąć swoje cele, alchemia musi przekroczyć to, co naturalne – jej cele i telos muszą mieścić się w królestwie niebiańskim i boskim.

Teoretycznie taka transcendencja uprawomocniłaby sztukę; w istocie alchemia może być wartościowa i ważna tylko w takim stopniu, w jakim wykracza poza naturę, przekracza naturę - jedynie w sensie eliadejskim może być opłaczalna dla Agryppy. Aby jednak całkowicie przekroczyć naturę, alchemia musi odrzucić naśladowanie natury, całe pojęcie „odkrywania, jak «działać» szybciej niż natura”, jak to ujął Eliade. W tym przypadku staje się to czymś zupełnie innym niż alchemia.

Pozostaje jedna możliwość, która wyprowadza nas daleko poza to, co można wyprowadzić z Księgi I lub *De vanitate*. Alchemia w szerokim znaczeniu mogłaby przetrwać „intelektualny wrak” DOP i *De vanitate*, gdyby podstawy transmutacji, tygiel, zostały przełożone na to, co transnaturalne, coś racjonalnego, ale uczestniczącego zarówno w tym, co naturalne, jak i boskie. Oczywistą możliwością jest tutaj ludzki mikrokosmos, zasadniczo rezydujący w racjonalności, ale powiązany z naturą i sięgający ku boskości; w istocie jest to dokładnie eliadeowski sens alchemii, pozbawiony jakiegokolwiek terminologii technicznej i praktyk chemicznych. Ale czy po usunięciu takich pułapek nie można by powiedzieć, że język, a w szczególności czysto racjonalny język pisany, odpowiada tym cechom, przynajmniej *in potentia*? Czy możemy sobie wyobrazić tekst, który spełniałby wszystkie te kryteria? Który sam w sobie byłby mikrokosmosem? Przychodzą mi na myśl trzy możliwości, wszystkie moim zdaniem odpowiadają DOP, chociaż nie możemy tego jeszcze udowodnić. Pierwszym jest oczywiście Słowo Boże, logos, Chrystus, którego wcielenie umożliwia naturalnej magii i sceptycyzmowi rozwiązanie ich trudności, zapewniając całkowicie ludzki, a zatem naturalny, a jednocześnie całkowicie transcendentny, boski cel i absolutny punkt odniesienia. Drugie, równoległe do pierwszego, to Słowo Boże jako Pismo Święte, które samo w sobie jest mikrokosmosem wszechświata. Wreszcie, co moim zdaniem najciekawsze, samo *De occulta philosophia* można czytać jako doskonały mikrokosmos wszechświata i człowieka. W pewnym sensie tam, gdzie alchemik użył tygla do zbudowania kontrolowanego i doskonałego mikrokosmosu, tygłem Agryppy był sam DOP.

Wnioski

Co nam to wszystko dało? Przekonaliśmy się, że magia naturalna DOP jest zdefiniowana w sposób specyficzny, że ludzki umysł pozostaje w niej w szczególnie dominującym, a jednak zewnętrznym związku z naturą, i że radykalny sceptycyzm Agryppy podważa całość projektu naturalno-magicznego. Podsumowując, dowiedzieliśmy się, że naturalna magia DOP jest niekompletna i zależy od wyższych sfer i rzeczywistości, które same w sobie nie mają miejsca w magii naturalnej. Naturalna magia DOP prowadzi do końca, który, w dobrym sceptycznym stylu, wisi na punkcie zewnętrznym. Jak dotąd nie możemy z całą pewnością zidentyfikować tego punktu; mamy za mało danych. Wiemy, że jest to w jakiś sposób zakorzenione w umyśle, a raczej, że jest analogiczne do wewnętrznych relacji mentalnych pomiędzy intelektem, rozumem i wyobraźnią/zmysłem, poprzez fantazję. Wiemy ponadto, że nie jest to wiedza czysto fenomenalna – to jest podstawa sceptycyzmu. Poza tym na tym etapie możemy jedynie zgadywać. Wspomniałem już o ostatecznym zakończeniu tego toku rozumowania w trakcie całego DOP; na razie zwracam uwagę na kilka istotnych elementów. Po pierwsze, sceptycyzm *De vanitate* jest zgodny z podstawowym poglądem DOP, który sugeruje, że zewnętrzny punkt odniesienia musi być boski, a konkretnie musi odnosić się do Słowa Bożego – „*excellentia verbi dei*”. Po drugie, należy poważnie potraktować strukturę dzieła, nie tylko w jego podziale na trzy księgi równoległe do trzech światów, ale także w obrębie każdego świata; sugeruje to, że końcowe rozdziały Księgi I, poświęcone językowi i słowu, zajmują rozstrzygające, nadrzędne stanowisko w stosunku do reszty magii naturalnej – ponownie „*excellentia verbi dei*”. Wreszcie, musimy uznać fundamentalne ograniczenie radykalnie zewnętrznego punktu odniesienia do wiedzy podstawowej, tj. tego, że nie da się jej powiązać z niczym wewnątrz systemu; innymi słowy, wybór boskości punktu odniesienia wymaga albo wyrzeczeniowego, apofatycznego mistycyzmu, albo jakiegoś przypadku skrzyżowania, w którym boskość staje się całkowicie naturalna, albo boskość naturalna – po raz trzeci „*excellentia verbi*

dei". Podsumowując, sugeruję, że magię naturalną należy rozumieć jako prowadzącą do Chrystusa, wcielenia w naturę Boskiego Słowa. Niestety, oznacza to również, że magia naturalna wymaga (od niej zależy) magii niebiańskiej, a zwłaszcza boskiej. Innymi słowy, na te twierdzenia i pytania dotyczące magii naturalnej nie można w zadowalający sposób odpowiedzieć bez dowodów z Księgi II i Księgi III. Jednocześnie mamy pewne pojęcie o tym, czego spodziewamy się znaleźć w tych ksiązkach. W Księdze II zobaczymy analizę języka i formy; czyli teoria językowa, która umożliwi powiązanie Wcielenia z problemem interpretacji, czyli dominacji umysłu nad rzeczami naturalnymi. W Księdze III zobaczymy niezbite dowody na to, że status interpretanta, maga, jest analogiczny do statusu Logosu, tworząc rodzaj intelektualnego mistycyzmu, który nie jest wcale negatywny ani apofatyczny. W istocie Księgi II i III pokażą to, co sugeruje Księga I, że magia umożliwi ludzkiej duszy maga osiągnięcie zrozumienia Boga, które przechodzi od naturalnego głosu do języka pisanego i dalej, wykraczając poza język, aby osiągnąć jedność ze Słowem. Zanim jednak przejdziemy do tych późniejszych ksiąg, powróćmy do naszych problemów historiograficznych.

Nauka, magia i teza Yatesa

Wielkim problemem debaty „hermetycznej” było to, że uczeni zasadniczo nie byli zgodni co do tego, czym „nauka” jest lub była, co nieuchronnie prowadziło do historiograficznej ślepej uliczki. Trzeba przyznać, że debata ta jest obecnie mniej więcej nieaktualna, uznano, że „teza Yatesa” była, jeśli nie błędna, to przynajmniej przesadzona, ale bardziej podstawowy problem pozostaje. Sugeruję, że nasze dochodzenie w sprawie DOP może pomóc w wyjaśnieniu problemu. Sama Yates dokonała ważnego rozróżnienia, które silnie sugeruje, co miała na myśli mówiąc o nauce:

Podstawowa różnica pomiędzy stosunkiem maga do świata a podejściem naukowca do świata polega na tym, że ten pierwszy chce wciągnąć świat do siebie, podczas gdy naukowiec robi coś zupełnie przeciwnego, uzewnętrznia i odpersonalia świat poprzez ruch woli w całkowicie odwrotnym kierunku niż ten opisany w pismach hermetycznych. . . .

H. Floris Cohen wskazuje na kluczowy wniosek, jaki Yates wyciągnął z tego rozróżnienia:

Utrzymywanie się hermetycznych wzorców myślenia przez większą część XVII-wiecznej przygody w nauce zdradza wyraźną świadomość wielu, choć nie wszystkich, pionierów rewolucji naukowej, że ich nowa nauka, jakkolwiek nieodparta w swoim intelektualnym zasięgu, spowodowała towarzysząca temu utrata wglądu w nieskończenie złożony charakter ludzkiej osobowości – nie bez konsekwencji dla przyszłego sposobu postępowania człowieka z przyrodą.

Chociaż koncepcja Yates nauki w opozycji do magii jest uproszczona, jej argument dotyczący relacji uczonego (naukowca lub maga) do „świata” jest wart ocalenia, jeśli dodamy do niego odrobinę precyzji. Po pierwsze, jak sugerują cudzysłowy w poprzednim zdaniu, pojęcie „świata” nie może się ostać. W DOP te trzy światy są zasadniczo różne, choć powiązane. Aby uniknąć błędów kategorialnych przy porównywaniu nauki i magii, musimy ograniczyć „świat” do świata natury. Idąc dalej, to właśnie takie ograniczenie stanowi rozróżnienie, które, jak sądzę, miał na myśli Yates. Eksternalizacja” natury, którą Yates uważa za wybitnie naukową, postrzega naturę jako zasadniczo różną od metafizycznych aspektów człowieczeństwa (umysłu, ducha, duszy). W tej koncepcji badanie przyrody musi egzorcyzmować skutki badacza z eksperymentu, ponieważ takich efektów nie można badać za pomocą tych samych narzędzi, co natury. Bez względu na to, jak filozoficznie problematyczny może być dla nas cel naukowca, jakim jest obiektywność, jest on logicznie konieczny, gdy przyjmie się rozróżnienie między tym, co fizyczne i metafizyczne. Zamiast uzewnętrzniać i odpersonalizować naturę „aktem woli”, naukowiec rezygnuje z woli jako przedmiotu badań, aby lepiej badać działanie natury. Yates słusznie przeciwstawia tę koncepcję doktrynie hermetycznej, ponieważ ta ostatnia opiera się zasadniczo na mikrokosmosie. Jeśli człowiek jest mikrokosmosem, to badanie jego aspektów

metafizycznych jest koniecznie częścią każdej analizy natury. Przecież czysto naturalne (np. biologiczne) badanie człowieczeństwa rzadko skupia się na tych częściach ludzkiej natury, które są najbardziej krytyczne dla odróżnienia człowieka od innych żywych istot, tych konstytutywnych dla ludzkiej kultury, takich jak język, religia, a nawet magia. Zatem najważniejszym przedmiotem badań hermetyka musi być relacja między uczoneym a wszechświatem. Jeżeli okaże się, że pewnych narzędzi, szczególnie tych zwykle pojmowanych w naukach przyrodniczych, nie można dokładnie zastosować do tej zasadniczo metafizycznej relacji, wówczas narzędzia te należy uznać za nieadekwatne do przedmiotu badań. Dalszą precyzję można zastosować do sformułowania Yates, uznając, że jej „internalizacja” i „eksternalizacja” nie są działaniami, ale aksjomatami: naukowiec ogranicza badania, aby osiągnąć określone cele, podczas gdy mag, zaprzeczając zasadności takiego ograniczenia, musi zbadać całość wszechświata. Można powiedzieć, że od naukowca w tej koncepcji wymagana jest wiara w postęp w tym sensie, że wnosi dane i wnioski do stale rosnącej masy informacji naukowej, zakładając, że przyszłe pokolenia dokonają ich syntezy i odpowiedzą na ważne pytania ; z pewnością o to właśnie chodziło Domowi Salomona Bacona w jego Nowej Atlantydzie. W hermetycznej koncepcji Yatesa mag nie może tak rozdzielić pracy, ponieważ nie można ocenić prawdziwości danych, dopóki nie zostaną one dopasowane do wielkiego schematu, zwłaszcza że zmysły fizyczne są zawodne. Nie twierdzę, że ta egzegeza Yatesa definicja po rozróżnieniu rzeczywiście rozwiązuje problem definicji, ani nie sądzę, że sama Yates byłaby całkowicie zadowolona z wniosków, które wyciągam. Myślę jednak, że w pewnym stopniu przyczynia się to do zrozumienia zarówno naturalnej magii DOP, jak i jego ambiwalentnego związku z rozwojem współczesnej nauki.

Sztuka, natura i nauka

Chociaż nie jesteśmy jeszcze gotowi na wnioski, być może warto w tym momencie ocenić Agryppę w świetle rewolucji naukowej. Współczesna historiografia tej rewolucji zwykle opiera się na ogólnym założeniu, że rozwój współczesnej nauki eksperymentalnej pociągnął za sobą nie tylko szereg konkretnych odkryć – krążenie krwi, heliocentryczny układ słoneczny, rachunek różniczkowy i mechanikę Newtona itd. – ale także szereg kluczowych zmian teoretycznych i metodologicznych. Aby zatem ocenić Agryppę jako prekursora rewolucji naukowej, konieczne jest spojrzenie na jego pracę w kontekście zmian w światopoglądzie i podejściu. Istnieją dwa takie ruchy intelektualne, które dostarczają użytecznego kontekstu. Po pierwsze, jest oczywiście odrodzenie sceptycyzmu. Nie ma wątpliwości co do wpływu tego przebudzenia na wiele głównych postaci rewolucji naukowej, przy czym Kartezjusz i Bacon są być może najbardziej oczywistymi. Równie bezsporne jest to, że Agryppa wniósł wpływowy i ważny wkład w odrodzenie sceptyczne, pisząc *De vanitate*, a fakt, że Kartezjusz przeczytał tę książkę jako młody człowiek, dodatkowo wzmacnia ten związek. Jednocześnie warto wziąć pod uwagę fakt, że sceptycyzm Agryppy gwałtownie przeciwstawiał się wiedzy fenomenalnej; w istocie najbardziej bezpośrednim przeciwieństwem *De vanitate* może być *Novum organum* Bacona. W rozdziale piątym poniżej powrócimy do kwestii *Devanitate*, sceptycyzmu i rewolucji naukowej, ale jest już jasne, że w zakresie, w jakim jego książka przyczyniła się do projektów Kartezjusza i Bacona, Agryppa prawdopodobnie sprzeciwiłby się takim jak niewłaściwe użycie i błędne odczytanie. Praca Paolo Rossiego na temat Francisca Bacona zapewnia drugi kontekst teoretyczny dla oceny nauki Agryppy. Rossi argumentował, że Bacon działał na rzecz unieważnienia klasycznego arystotelesowskiego rozróżnienia między sztuką a naturą, które proponowało ostrą i nienaruszalną granicę między nimi. Krótko mówiąc, Rossi twierdzi, że rozumienie technologii przez Bacona podważyło podział między sztuką a naturą, ponieważ uważał, że takie wynalazki jak proch strzelniczy czy kompas mogą być przydatne w badaniu przyrody, zarówno jako instrumenty, jak i przedmioty badań. Z drugiej strony William Newman zasugerował ostatnio, że zacieranie się podziału sztuka–natura, które występuje u Bacona, było silnie zapowiadane przez literaturę alchemiczną. Newman twierdzi, że pojęcie sztuki jako „małpy natury” i powiązana z nią koncepcja, zgodnie z którą sztuka może sprawić, że natura wykonuje

swoje dzieła szybciej niż zwykle, dostarcza zasadniczo tej samej krytyki podziału sztuka–natura, co Bacon. Co więcej, zauważa Newman, apologetyci alchemii mają zwyczaj bronić swojej sztuki, odwołując się do wspaniałych osiągnięć technicznych, których ona dokonała, zwłaszcza prochu strzelniczego, barwników chemicznych i szkła. Ponownie, argumentuje, waloryzacja rozwoju technologicznego Bacona może wynikać bezpośrednio ze znacznej wiedzy Bacona o jego alchemicznych przodkach. Wszystkie punkty podkreślone przez Newmana pojawiają się jasno i wyraźnie u Agryppy. Definicje magii naturalnej zarówno w *De vanitate*, jak i w samym DOP wskazują na koncepcję sztuki jako naśladowania natury, która właściwie zastosowana zachęca do działania natury. Podobnie jedyna część artykułu *De vanitate* na temat alchemii, którą można przeczytać przeprasząco, omawia techniczne osiągnięcia alchemików, których Agryppa podaje znajomą listę:

nie przeczę, że dzięki tej sztuce swoje początki miało wiele bardzo znakomitych rzemiosł. Stąd pochodzą kompozycje lazuru, cynobru [cinnabarii], cynobru [minii], fioletu i tak zwanego muzycznego złota oraz innych kolorów. Jesteśmy wdzięczni tej sztuce orichalcu i stopów wszystkich metali, ich wiązaniom i oznaczaniu oraz ich rozdzielaniu. Broń jest strasznym wynalazkiem tej sztuki. Stąd też wzięła się najszlachetniejsza sztuka wytwarzania szkła, o której pewien Teofil napisał znakomitą książkę

Nie oznacza to, że dzieło Agryppy położyło podwaliny pod dzieło Bacona. Jak pokazuje Newman, częściowo podważony podział między sztuką a naturą znacznie wyprzedził nie tylko Bacona, ale także Agryppę i z pewnością nie było nic nowego w ponownym stwierdzeniu Agryppy. Jednocześnie pisma Agryppy niezaprzeczalnie wywarły wpływ na późniejszych myślicieli. Jeśli nie można twierdzić, że Bacon przejął swoje poglądy na sztukę i naturę od Agryppy, to jest to również niepotrzebne; istotne jest to, że Bacon nie musiał daleko sięgać w swojej lekturze. Podsumowując, sugeruję, że ocena DOP dokonana przez Thorndike'a jako „wartościowego w rozproszony sposób dla jego bibliografii” jest, co dziwne, trafna – myśliciele XVI i XVII wieku prawdopodobnie używali go właśnie w ten sposób, jako swego rodzaju tomu referencyjnego. Choć Agryppa wniósł niewiele innego bezpośredniego wkładu w rewolucję naukową, to jednak zasługuje za to na uznanie.

Teoria języka?

Nasza interpretacja sceptycyzmu Agryppy opiera się w dużej mierze na rozróżnieniu między „prawdziwą, ale prawdopodobnie błędną wiedzą zmysłową” a „arbitralnymi wzorcami intelektualnymi”. Jeśli „prawdziwy sceptycyzm Agryppy dotyczył... . . . skok od wiedzy zmysłowej na wyższe poziomy rozumowania”¹⁰⁶, musimy przyznać, że dla DOP jest to przede wszystkim problem komunikacji: w jaki sposób zmysły komunikują się z rozumem i intelektem? co w makrokosmosie jest równoznaczne z pytaniem, w jaki sposób świat przyrody komunikuje się z boskością? Jest to problem metafizyczny i językowy o niebagatelnych proporcjach i pozostaje najbardziej palącym pytaniem u kresu magii naturalnej. Podstawa bosko-naturalnej komunikacji została położona przez Wcielenie Chrystusa, jak zasugerowano powyżej; niemniej jednak trudno zrozumieć, w jaki sposób ten pojedynczy przypadek mógłby ugruntować każde możliwe odbicie podstawowego problemu. W istocie potrzebna jest teoria języka, która udźwignie cały ciężar, jaki już na nią nałożono.

Na stole do nauki leżała książka,

Którą tego dnia czytał sam Agryppa;

Listy były pisane krwią,

A liście zrobiono ze skóry zmarłych;

I te okropne liście magii pomiędzy

Czy były najbrzydsze zdjęcia, jakie kiedykolwiek widziano,

Podobieństwo rzeczy tak okropnych do oglądania,

To, czym byli, nie nadaje się do opowiadania.

—Robert Southey

Naturalna magia Księgi I kończy się omówieniem pisma w rozdziałach 73 i 74. Kiedy potraktujemy te rozdziały jako przejściowe, rozwijające argument DOP w stronę magii matematycznej, pewne punkty nasuwają się natychmiast. Po pierwsze, widzieliśmy, że magia naturalna jest w istocie magią logosu, magią związaną z Wcieleniem, z immanentną, fizyczną obecnością Boga w świecie, która osadza język w materiale. Magia matematyczna, czyli niebiańska, logicznie rzecz biorąc, powinna być magią pisma, a zatem i Pisma Świętego. Potwierdza to wyraźne skupienie się na dwóch rozdziałach przejściowych: „O cnotcie pisania. . .” i „O proporcji. . . liter. . .” Po drugie, pisanie w DOP wynika z umysłu, który, jak widzieliśmy, rozciąga się aż do sfery matematycznej i niebieskiej: „Teraz pisanie jest ostatnim wyrazem umysłu i jest liczbą mowy i głosu. . .” Podobnie rozszerzenie języka na sferę niebieską jest logicznie lepsze od upadłej natury mowy, gdyż wiele języków ludzkich podzielonych w Babel

otrzymały w zależności od swojej różnorodności różnorodne i właściwe znaki pisma, składające się z ich określonego porządku, liczby i postaci, nie tak usposobione i utworzone przez przypadek lub słaby osąd człowieka, ale z góry, dzięki czemu zgadzają się z ciałami niebieskimi i boskimi oraz cnotami. . .

Pismo jednocześnie opiera się na wcześniejszym istnieniu mowy i zależy od wyższej rzeczywistości niebiańskiej. Zrozumienie matematyki oznacza zbliżenie się do pisma i odwrotnie. Księga II zatem

wyjaśnia magię pisania od liczby, poprzez znak, aż po imię. Widzieliśmy, że Frances Yates rozumiała, że magia DOP zależy od „operacyjnej” koncepcji maga; nie zostało jednak dostatecznie podkreślone, że ta koncepcja operacyjna była dla Yatesa szczególnie kojarzona z magią matematyczną. Chociaż błędnie doszła do wniosku, że takie stanowisko wobec matematyki położyło podwaliny pod naukową matematyzację przyrody, jej spostrzeżenia na temat korelacji matematyki i siły operacyjnej mają znaczną wartość. Zatem w tym rozdziale zastanowimy się, jak DOP rozumie działanie mocy magicznej. Jak widzieliśmy, magia naturalna rozwija się ku swej pełni we wcieleniu Słowa Bożego w Chrystusie. Jednocześnie nie widzieliśmy żadnych dowodów na istnienie teorii języka jako takiej ani żadnego wyraźnie teoretycznego kanału komunikacji między tym, co boskie, a tym, co naturalne, poza szczególnym przykładem Chrystusa. Nie jest zaskakujące, biorąc pod uwagę strukturę DOP, że to wyjaśnienie komunikacji znajdujemy w Księdze II, w połowie drogi między tym, co naturalne, a tym, co boskie. W miarę jak poruszamy się po niebiańskiej magii, teoria języka i znaczenia zaczyna stawać się jasna. Uczymy się części składowych języka i ich powiązań, różnych sposobów, w jakie znaki mogą odnosić się do przedmiotów, oraz potencjalnych skutków takiego odniesienia. Jak wspomniano powyżej, widzimy również, że język pisany otrzymuje uprzywilejowaną pozycję w schemacie języka i zaczynamy rozumieć ten przywilej.

Przykład: Magiczne kwadraty i figury

Magia naturalna jest stosunkowo łatwa do wyobrażenia, ponieważ opiera się na manipulacji konkretnymi obiektami – magnesami, kamieniami, zwierzętami itp. Magia matematyczna opiera się jednak na praktykach, które korelują abstrakcje matematyczne, geometryczne i formalne z obiektami materialnymi; jako taka magia Księgi II jest całkiem obca naszemu doświadczeniu. Zatem dla jasności zaczniemy od konkretnego, praktycznego przykładu. Rozdział 22 zatytułowany jest „O tablicach planet, ich cnotach, formach oraz o tym, jakie boskie imiona, inteligencje i duchy są nad nimi umieszczone”. Zawiera serię magicznych kwadratów i magicznych figur (sygnałów, znaków) z minimalnym

objaśnieniem. Siedem ciał niebieskich, w kolejności od najdalszego do najbliższego, jest połączonych z magicznymi kwadratami rzędu od trzeciego do dziewiątego (nie ma możliwych kwadratów rzędu pierwszego lub dwóch), co daje Saturnowi kwadrat trzech, Jowiszowi cztery i tak dalej aż do kwadratu księżycowego rzędu dziewiątego. Każdy kwadrat jest wyrażony zarówno cyframi arabskimi, jak i hebrajską gematrią, tradycyjnym hebrajskim systemem numeracji, w którym liczby od 1 do 9, 10 do 90 i od 100 do 900 są reprezentowane przez litery alfabetu. Do każdego kwadratu dołączona jest abstrakcyjna postać planetarna (znak) i dwa lub trzy pieczęcie (signacula) powiązane z różnymi istotami duchowymi planety, ogólnie rzecz biorąc, „inteligencją dla dobra i demonem dla zła”. Z raczej gnomicznego tekstu, oczywiste jest, że te pieczęcie i znaki wywodzą się z imion demonów i odpowiednich magicznych kwadratów, wykorzystując wartości liczbowe liter opisanych w poprzednich rozdziałach DOP. Opis kwadratu Saturna jest następujący:

Spośród nich pierwszy jest przypisany Saturnowi i składa się z kwadratu trzech, zawierającego poszczególne liczby dziewięć [tj. liczby od jednego do dziewięciu], a w każdym wierszu znajdują się trzy [cyfry] w każdym kierunku, a wzdłuż każdej średnicy jest w sumie piętnaście, przy czym suma wszystkich liczb wynosi czterdzieści pięć. Nad tym są umieszczone takie boskie imiona, które wypełniają liczby, z inteligencją w tym, co dobre, i demonem w tym, co złe; z tych samych liczb narysowany jest pieczęć lub charakter Saturna i jego duchów, jakie poniżej przypiszemy jego tablicy.

Istnieją również pewne ogólne informacje na temat tego, w jaki sposób cyfry te mogą być wpisane na talizmany i do czego mogą być wykorzystywane. Rozdział się kończy,

Teraz, w jaki sposób pieczęcie, znaki gwiazd i duchów są rysowane z tych tablic, mądry poszukiwacz i ten, kto zrozumie weryfikację tych tablic, z łatwością się dowie.

Magiczne kwadraty

Kwadrat magiczny to tablica liczbowa złożona z kolejnych liczb, tak że suma wzdłuż dowolnego wiersza, kolumny lub całej przekątnej (od rogu do rogu) jest stała. Ogólnie opisuje się takie kwadraty liczbą rzędów lub kolumn; zatem kwadrat rzędu czwartego to kwadrat z czterema rzędami i czterema kolumnami i obejmuje wszystkie liczby całkowite od 1 do 16 włącznie. Mogą mieć zaledwie trzy rzędy i tyle, ile chce konstruktor. Istnieje tylko jeden możliwy kwadrat rzędu trzeciego, chociaż obrót i odbicie lustrzane mogą dać w sumie osiem matematycznie równoważnych odmian. Na kwadrat czterech przypada co najmniej 800 unikalnych kwadratów, a liczby te dramatycznie rosną w miarę powiększania się kwadratów. W przypadku kwadratu tak dużego jak kwadrat księżycowy DOP, rzędu dziewiątego, liczba możliwości jest tak duża, że trudno ją obliczyć nawet przy użyciu nowoczesnych technik. Magiczne kwadraty wykazują pewną konsystencję niezależnie od rozmiaru, dlatego można opracować reguły, które zawsze utworzą magiczny kwadrat, w przeciwieństwie do wszystkich magicznych kwadratów. Arabscy matematycy prawdopodobnie znali część ogromnej liczby możliwych reguł już w VII wieku n.e., a XIII-wieczny matematyk bizantyjski Manuel Moschopoulos opisał reguły i kwadraty, które prawie na pewno były głównym źródłem (bezpośrednim lub innym) kwadratów w DOP. Związek między kwadratami o różnych rozmiarach a kolejnością ciał niebieskich najwyraźniej datuje się co najmniej na starą kulturę harrańską i z pewnością był powszechny wśród myślicieli arabskich około XII wieku. Zwykły system arabski oddalał się sekwencyjnie od Ziemi, tak że Księżycowi przypisano kwadrat trzech, Merkuremu kwadrat czterech i tak dalej, podczas gdy system w DOP II:22 działa w odwrotny sposób.

Budowa demonicznych pieczęci

Znaki planetarne i demoniczne są najwyraźniej całkowicie oryginalne, chociaż leżące u ich podstaw pojęcia mogą pochodzić z różnych źródeł. Ponieważ w projekcie Juvenile Draft nie ma II:22 i w

rzeczywistości nie jest on nawet wspomniany w projektowanym spisie treści DOP z 1531 r., w naszej lekturze mamy jedynie DOP z 1533 r. Demoniczne pieczęcie (signacula) wywodzą się z magicznych kwadratów zapisanych w języku hebrajskim. Metoda jest koncepcyjnie dość prosta – wystarczy połączyć odpowiednie litery liniami prostymi – ale zastosowanie jej w praktyce jest raczej trudniejsze. Gdy, jak to często bywa, w kwadracie nie pojawia się litera imienia demona, konstruktor zastępuje literę stanowiącą jedną dziesiątą jej wartości w liczbach gematrii; w ten sposób np. literę lamed (l=30) zastępuje się literą gimel (g=3). Opiera się to na systemie znanym jako aiq beker (rkb qy)), zwanym także dziewięcioma komorami, najprościej przedstawionym na wykresie ,

ש	ל	ג	ר	ב	ב	ק	י	א
300	30	3	200	20	2	100	10	1
מ	ס	ו	נ	ה	ת	מ	ד	
600	60	6	500	50	5	400	40	4
ז	ז	ט	פ	פ	ח	ח	א	ז
900	90	9	800	80	8	700	70	7

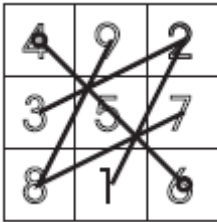
który pojawia się w DOP III:30. Same liczby gematrii wyjaśniono w II:19. Ta prosta sztuczka numerologiczna rozwiązuje prawie wszystkie trudności związane z demonicznymi pieczęciami; niestety nie jest to całkowicie konsekwentnie stosowane. W dwóch przypadkach (Nachiel, Inteligencja Słońca i Hagiel, Inteligencja Wenus) końcowa lamed zostaje zastąpiona gimelem, pomimo faktu, że lamed faktycznie pojawia się na kwadracie, być może dlatego, że dzięki temu pieczęć wygląda nieco czyściej. W niektórych przypadkach cyfra dziesiątek, po której następuje cyfra jedności, jest reprezentowana w pieczęci przez pojedynczą pozycję, na której znajdują się obie litery, jak w przypadku jodalef (jy=11) w Graphiel, Inteligencji Marsa. Dzieje się tak najczęściej w kombinacji yod-alef, ale zdarzają się przypadki, gdy te dwie litery są oddzielone. Czasami takie kwadraty zawierają podwójny haczyk, co wskazuje, że reprezentowane są obie litery, ale to również nie jest spójne. Niektóre pieczęcie są drukowane w pozycji obróconej, inne zaś wyglądają dokładnie tak, jak gdyby zostały nałożone na kwadraty. Jednak przy odrobinie majsterkowania można stworzyć wszystkie pieczęcie z podanych imion i kwadratów. Przydatne może być przejście krok po kroku przez jedną przykładową konstrukcję. Rozważmy pieczęć Demona Jowisza, Hismaela.

4	14	15	1	4	14	15	1
9	7	6	12	9	7	6	12
5	11	10	8	5	11	10	8
16	2	3	13	16	2	3	13

Kwadrat Jowisza zawiera wszystkie liczby od 1 do 16 i jest kwadratem rzędu czwartego. Imię zapisuje się jako he-sameh. -mem-aleflamed (l)msh), liczbowo równoważny 5-60-40-1-30, w sumie 136. Suma wszystkich liczb od 1 do 16 również wynosi 136, więc imię Hismael „zapełnia liczby.” Spośród liczb w imieniu 60, 40 i 30 nie pojawiają się w kwadracie; w ten sposób stosujemy dziewięć komórek i tłumaczymy je na 6 (waw w), 4 (dalet. d) i 3 (lamed l). Następnie rysujemy linie od liczby do liczby, przesuając się 5-6-4-1-3. W wyniku tego procesu powstaje pieczęć nadana demonowi Hismaelowi.

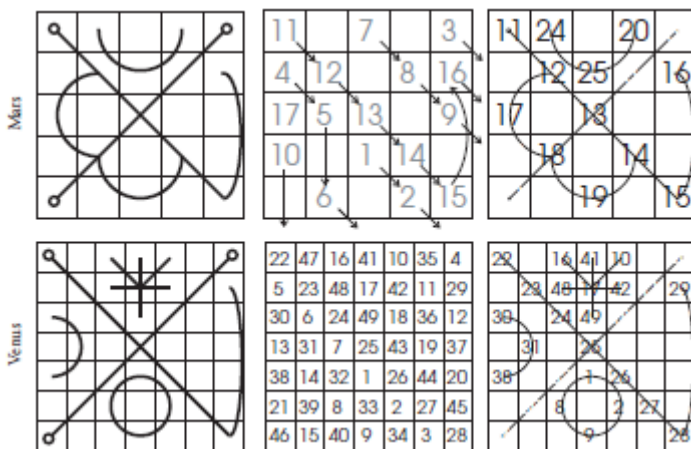
Postacie planetarne

Konstrukcja postaci planetarnych (characteres) jest znacznie trudniejsza, ponieważ trudno dostrzec, co by było, gdyby zastosowano jakiegokolwiek reguły. W rzeczywistości zasady są niezwykle spójne i przestrzegane w każdym przypadku z wyjątkiem jednego. Ich wyprowadzenie opiera się na fakcie, że istnieją tysiące możliwych magicznych kwadratów, ale tylko określone kwadraty tworzą demoniczne pieczęcie w DOP. Postacie planetarne zawierają zasady konstrukcyjne, które tworzą magiczne kwadraty podane w DOP i są zasadniczo urządzeniami mnemotechnicznymi do zapamiętywania, jak generować kwadraty. Ponieważ istnieje tylko jeden możliwy kwadrat trzech, charakter Saturna jest niczym innym jak figurą utworzoną przez połączenie linii liczb 1-2-3, 4-5-6 i 7-8-9. Dowolne pole rzędu trzeciego utworzy odpowiednie demoniczne pieczęcie, chociaż można je obrócić lub odzwierciedlić.



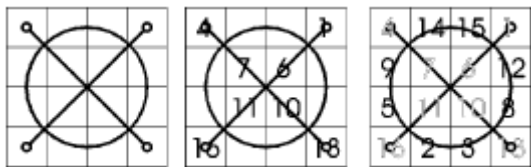
W przypadku liczb większych niż trzy zasady konstrukcji dzielą się na dwie grupy: zasady dotyczące kwadratów o liczbach nieparzystych i zasady dotyczące kwadratów o liczbach parzystych, przy czym ta ostatnia grupa dzieli się na podwójnie parzyste (podzielne przez cztery) i jednoparzyste (podzielne przez dwa, ale nie cztery). Postacie możemy podzielić na równoległe grupy.

Rysunek przedstawia znaki Marsa (5) i Wenus (7) umieszczone w odpowiednich siatkach z odpowiednimi magicznymi kwadratami.



Zauważalne są podobieństwa formalne: kształt X biegnący wzdłuż przekątnych; zakrzywiony hak rozciągający się w prawym dolnym rogu; krzywe, okręgi lub bardziej złożoną figurę w trzech pozostałych trójkątnych przestrzeniach. Uznając je za odrębne elementy, znajdziemy szereg istotnych cech. Po pierwsze, przekątna od lewej górnej do prawej dolnej oraz zakrzywiony hak łączą kolejne liczby: w przypadku postaci Marsa są to liczby od 11 do 16; dla Wenus od 22 do 29. Następnie różne krzywe i figury wypełniające trójkątne przestrzenie łączą liczby o tym samym współczynniku dziesięciu; to znaczy, że wszystkie liczby w każdym zestawie to dziesiątki, czterdziestki, mniej niż dziesięć itd. Specyficzna figura z trójkątem na górze znaku Wenus rozpada się w ten sposób na krzyż i kształt litery V, łączący czterdziestki (41, 42, 49, 48) i pozostałe dziesiątki (16, 17, 10). Wydaje się, że przekątna od prawej górnej do lewej dolnej jest uwzględniona dla symetrii. Wreszcie środkowe kwadraty, wyznaczone przez punkt przecięcia kształtu X, zawierają liczby równe $(n+1)/2$, czyli środek ciągu od 1

do n. Te charakterystyczne cechy znaków Wenus i Marsa odwołają się do reguły konstrukcyjnej znalezionej w oschopoulos. W przypadku dowolnego kwadratu o numerze nieparzystym umieść cyfrę 1 w kwadracie tuż poniżej środka. Numer 2 idzie w kwadracie bezpośrednio w dół i na prawo od 1 i kontynuuj liczenie w ten sposób. Kiedy dotrzesz do dolnego rzędu, zawiń do góry i podobnie zawiń od skrajnej prawej kolumny do skrajnej lewej strony. Kiedy dojdiesz do już wypełnionego pola, co będzie się zdarzać co n kwadratów, przesuń się o dwa pola w dół, wpisz następną liczbę i kontynuuj od tego miejsca ruch od dołu do prawej, jak poprzednio. Jeśli hipotetyczny mag pamięta charakter planety, ale nie pamięta reguły, kwadrat można szybko zrekonstruować, pod warunkiem, że mag w pewnym momencie zadał sobie trud ustalenia korelacji. Załóżmy, że konstruktor pamięta, że „środkowa” liczba wypada w środku kwadratu i że linie mają coś wspólnego z kolejnymi liczbami. Wypełniając 13 w środku kwadratu rzędu piątego, sekwencja od 11 do 15 natychmiast się wypełnia. Po zakrzywionym haczyku dodaje się 16. Sam ten krok wystarczy, aby ukończyć kwadrat, ponieważ zawiera zasady zawijania z dołu do góry i od prawej do lewej z zasadą skoku o dwa kwadraty w dół na końcu sekwencji. Konstruktor kontynuuje teraz zaznaczanie liczb od 17 do 20 i od 21 do 25; pracując wstecz od 11, pozostałe pola można wypełnić. Wątpliwości znikają, gdy konstruktor widzi, że krzywe w otwartych ćwiartkach łączą liczby o tej samej cyfrze dziesiątek (24-25-20, 12-17-18, 18-19-14). Kwadrat księżycowy (kolejność dziewięta) stwarza tutaj pewne trudności. Chociaż metoda budowy kwadratu jest taka sama jak w przypadku innych kwadratów nieparzystych, charakter w żaden sposób nie wskazuje na technikę budowy. Nowotny sugeruje, że te cztery kształty przedstawiają jedynie astrologiczny symbol Księżyca i w sumie myślę, że musi mieć rację, chociaż dokładniej byłoby powiedzieć, że figury są geomantyczne, biorąc pod uwagę, że DOP II:51, o znakach geomantycznych, zawiera charakter księżycowy, który wygląda prawie tak samo jak postacie tutaj i który najwyraźniej wywodzi się z geomantycznego charakteru „populus”. Kwadraty podwójnie parzyste (cztery i osiem) są konstruowane według zupełnie innych zasad niż kwadraty nieparzyste, a system zastosowany w DOP ponownie jest systemem przedstawionym przez Moschopoulou.



Podziel każdy kwadrat cztery na cztery za pomocą X. Następnie zacznij od prawego górnego rogu i licz kolejno, przesuając się od prawej do lewej, dokładnie tak, jak zapisano w języku hebrajskim. Za każdym razem, gdy napotkasz kwadrat zawierający linię, wprowadź odpowiednią liczbę i policz, ale nie wypełniaj pustych kwadratów. Gdy już to zrobisz, zacznij od nowa – od lewej do prawej i od dołu do góry, wypełniając tylko puste kwadraty. Jeśli porównamy tę niezwykle prostą metodę konstrukcji ze znakami planetarnymi, odkryjemy, że połączone kształty X reprezentują przestrzenie wypełnione „do przodu”, podczas gdy rozłączone linie reprezentują przestrzenie wypełnione podczas drugiej sekwencji pisania „do tyłu”. Po raz kolejny konstruktor, który pamięta postać, ale ma jedynie niejasne pojęcie o zasadach, może szybko wypełnić cały kwadrat. Jedynym pojedynczym, parzystym kwadratem jest tutaj kwadrat sześciu dla Słońca .

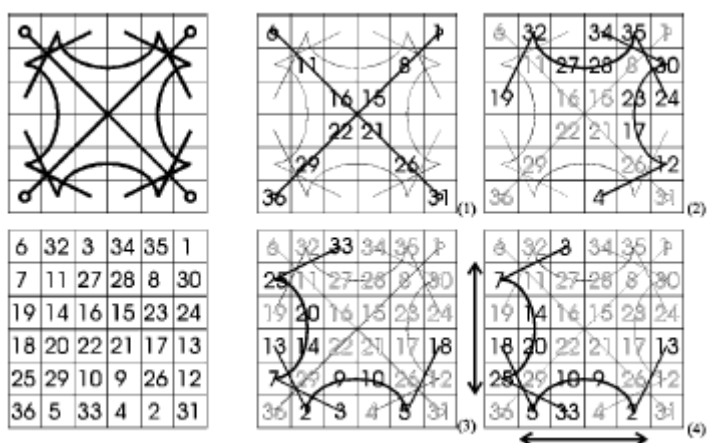


Figure 8. Construction of character of the Sun

Ten typ kwadratu jest pod pewnymi względami najtrudniejszy do skonstruowania, a znak słoneczny jest dość sprytnym sposobem graficznego przedstawienia zasad, chociaż prawdopodobnie wymagałby odrobiny eksperymentów dla konstruktora, który pamięta bardzo mało; zasady dotyczące kwadratu Słońca są podobne do zasad dotyczących kwadratów podwójnie parzystych i równie dobrze mogły zostać opracowane przez samego Agryppę. Ponownie zacznij od połączenia rogów znakiem X i uzupełnij zaznaczone w ten sposób kwadraty na przejściu „do przodu”, a resztę na przejściu „do tyłu”. Rozważmy teraz cztery krzywe postaci słonecznej zakończone haczykami: dwie, które łączą się w lewym dolnym rogu, tj. w „tylnym” rogu, muszą zostać odzwierciedlone na ich zakrzywionych osiach, aby ukończyć kwadrat; sugeruje to niejasno kształt samych krzywych. Dopóki konstruktor będzie pamiętał o konieczności jakiejś formy odbicia lustrzanego, określenie rozwiązania wymagałoby stosunkowo niewielu eksperymentów. Nasza analiza magicznych kwadratów oraz odpowiadających im pieczęci i znaków wykazała przynajmniej, że magiczne postaci w DOP nie są w żaden sposób przypadkowe ani przypadkowe. Pomimo swojej współczesnej reputacji Agryppa nie był po prostu encyklopedystą zbierającym dziwne fragmenty niejasnej wiedzy i fantazji. Wręcz przeciwnie, DOP to dzieło jednocześnie uważnego kolekcjonera i zaskakująco oryginalnego redaktora. Na przykład z rozproszonego zbioru możliwych zasad konstruowania magicznych kwadratów Agryppa starannie wybrał te, które pasują do względnie ciągłego systemu, a nawet opracował nową regułę, aby lepiej je dopasować. Jeśli jest jasne, że różne magiczne podsystemy w DOP nie są przypadkowe, sugeruje to, że całość musi istnieć pewna ciągłość. Oznacza to, że zamiast pytać, czy w szaleństwie jest metoda, musimy zapytać, jaka to metoda i czemu służy.

Przykład: Praktyka obrazów

Jedynе inne praktyczne zastosowanie magii matematycznej, Księga II, rozdział 50, „O pewnych obserwacjach ciał niebieskich i praktyce niektórych obrazów”, można łatwo podzielić na trzy części. Po pierwsze, seria obrazów (wyobrażeń) skonstruowanych w określonych celach, zarówno pozytywnych, jak i negatywnych, takich jak powodzenie petycji, odpędzanie zwierzęcych szkodników czy sprowadzenie nieszczęścia na wrogów. Druga część zawiera podobne, choć bardziej złożone obrazy, które przynoszą prawdziwe lub prorocze sny i które zawierają imiona aniołów. Ta druga seria pojawia się dopiero w ostatecznej wersji DOP, gdzie pierwsza pojawiła się w Księdze II, rozdziale 16 projektu dla nieletnich. Wreszcie rozdział kończy się krótkim rozdziałem poświęconym teorii obrazów, który również pojawia się dopiero w wersji ostatecznej. Warto przytoczyć w całości końcową, teoretyczną część:

Wiedziecie jednak, że takie obrazy nic nie dają, jeśli nie zostaną tak ożywione, że będzie w nich albo jakaś cnota naturalna, albo niebiańska, albo heroiczna, albo animastyczna, albo demoniczna, albo anielska,

albo im towarzysząca. Ale któż może dać duszę posągowi, kto może ożywić kamień, metal, drewno lub wosk? A któż może wzbudzić z kamieni dzieci Abrahamowi? Z pewnością ta tajemnica nie wchodzi w artystę o sztywnym karku; nie może on też dać tych rzeczy, które ich nie mają. Nikt ich nie posiada, jak tylko ten, kto (powstrzymanie żywiołów, pokonanie natury, pokonanie niebios) przekracza postępowanie aniołów i dochodzi do samego Archetypu, z którego będąc wówczas współpracownikiem, może zrobić wszystko, tak jak my przemówię później.

Praktyka obrazów

Podstawowa teoria konstrukcji obrazu jest dość prosta:

Aby więc uczynić kogokolwiek szczęśliwym, tworzymy obraz, na którym ta osoba ma szczęście, a mianowicie. synifikator jego życia, dawcy życia, znaki i planety. Co więcej, niech ascendent, środek nieba i jego władcy będą szczęśliwi: także miejsce Słońca i miejsce Księżyca; Część Fortuny i władca połączenia lub zapobiegania, dokonany przed ich narodzinami, poprzez przygnębienie złośliwych planet. Jeśli jednak stworzymy posąg, który przyniesie nieszczęście, musimy postąpić odwrotnie, a te, które tu umieścimy jako szczęśliwe, muszą tam być nieszczęśliwe, wznosząc złośliwe gwiazdy.

Innymi słowy, tworzy się obraz w czasie, gdy gwiazdy i planety znajdują się w pozycji sprzyjającej zamierzonemu celowi. Na obrazie wpisuje się serię postaci przedstawiających planety i znaki w idealnej konfiguracji, wraz z imionami i być może pieczęciami szczególnie przydatnych i istotnych demonów.

Zatem dla zysku niech zostanie stworzony obraz pod ascendentem narodzin człowieka lub pod wniebowstąpieniem tego miejsca, do którego wyznaczysz zysk, ze szczęśliwym ascendentem; i połączysz władcę drugiego domu, który jest w domu substancji, z władcą ascendentu w trygonie, czyli sekstylu, i sprawisz, że będzie wśród nich przyjęcie; uczynisz szczęśliwym jedenasty i jego władcę, i ósmy; i jeśli możesz, umieść Część Fortuny na ascendencie lub na drugim; i niech posąg zostanie pochowany w tym miejscu lub wyniesiony z tego miejsca, któremu przeznaczysz zysk.

Znaczenie nie jest do końca jasne. W szczególności trudno określić, które instrukcje odnoszą się do czasu, w którym obraz ma być wykonany, a które do znaków, pieczęci i ewentualnie imion, które mają być wpisane na obrazie. Instrukcje, które pojawiają się dopiero w ostatecznej wersji roboczej, są raczej bardziej szczegółowe:

I niech powstanie obraz snów, który zostanie umieszczony pod głową śpiącego, i sprawi, że śni mu się prawdziwy sen, dotyczący wszystkiego, o czym wcześniej myślał; i niech figurą tego będzie postać człowieka śpiącego w łono anioła, które uczynisz we wstępującym Lwie [Lewie], gdy Słońce będzie strzegło dziewiątego domu w Baranie; napiszesz na piersi człowieka nazwę pożądanego efektu, a na głowie anioła imię inteligencji Słońca. Niech ten sam obraz powstanie we wstępującej Pannie, Merkury będzie szczęśliwy w Baranie w dziewiątym domu lub Bliźnięta wznoszące się w Merkury będą szczęśliwe i utrzymają dziewiąty dom w Wodniku; i niech zostanie otrzymany od Saturna z szczęściem

aspekt i niech będzie na nim wypisane imię Ducha Merkurego. Niech to samo stanie się we wznoszącej się Wadze, Wenus otrzymana od Merkurego w Bliźniętach w dziewiątym domu, pisząc na niej anioła Wenus. . . .

Przejście jest kontynuowane z możliwymi ascendentami i dziewiątymi domami dla każdego anioła planetarnego. Instrukcje tutaj są wystarczająco jasne i wymagają jedynie dość podstawowego zrozumienia astrologii (lub przyzwoitego podręcznika) i efemeryd, aby je zastosować. Rzeczywiście, trudno pogodzić prostotę konstrukcji tych obrazów z przytoczonym powyżej fragmentem, który stwierdza, że tylko prawdziwy mag, pokonawszy naturę i przebijając niebiosy, mógłby ewentualnie skonstruować takie obrazy. Założmy jednak, że spróbujemy postępować zgodnie ze wskazówkami i

skonstruować jeden z takich obrazów. Od razu pojawiają się pytania: Z czego powinny być wykonane? Jak powinny wyglądać obrazy? Jak duże powinny być? Jakie nazwy należy wpisać? Czy należy opisać obie strony obrazu i czy obraz powinien być płaski, czy też nie? Po przepracowaniu zarówno magii naturalnej, jak i matematycznej, mogliśmy znaleźć możliwe odpowiedzi na te pytania. Więcej, w tym miejscu musimy jednak odpowiedzieć na ważniejsze pytanie: dlaczego te wskazówki? Innymi słowy, czy można ustalić, dlaczego wstąpienie Lwa ze Słońcem w dziewiątym domu Barana w połączeniu z inteligencją Słońca powinno skutkować powstawaniem prawdziwych snów? Dla jasnego wyjaśnienia przejdę przez konstrukcję i znaczenie tego pojedynczego obrazu.

Konstruowanie obrazu słońca dla snów

Wybermy najpierw odpowiedni czas na operację, czas, kiedy Lew jest na ascendencji, a Słońce jest w Baranie. Znak jest wznoszący się, gdy wschodzi na wschodnim horyzoncie, co trwa około 30 stopni obrotu Ziemi, czyli około dwóch godzin; w konsekwencji Lew będzie ascendował przez około dwie godziny dziennie, kiedy to z definicji znajdzie się w pierwszym domu, umieszczając Barana w dziewiątym domu. Dom dziewiąty rozciąga się od środka nieba do 30 stopni wznoszący, co w przybliżeniu odpowiada dwóm godzinom od południa do drugiej po południu. Lew będzie wstępował mniej więcej w południe przez około jeden miesiąc w roku, zazwyczaj od końca lipca do końca sierpnia. Dlatego na początku sierpnia planujemy skonstruować nasz obraz nieco po południu. W Księdze II, rozdziale 32, dowiadujemy się, że słońce „swoim światłem rozprasza całą ciemność nocy”, a „platończycy [Academici] nie mają nic, przez co mogliby wyraźniej ukazać Boską Istotę niż [słońce].” Zatem słońce jest pożyteczną planetą, „do odpędzania próżnych marzeń” i, przez wnioskowanie, produkuje prawdziwe. Słońce włada znakiem Lwa, jak zauważono w II:36, i dlatego magicy „sporządzili także wizerunek Lwa przeciwko melancholijnym fantazjom, puchlinie, zarazie, gorączce i w celu wypędzenia chorób w godzinie Słońca, pierwszej stopień Lwa rosnący. . . .” Ponadto Lew i Baran należą do ognistej trójcy, rządzonej przez Marsa i Słońce i powiązanej ze światłem, umysłem, intelektem, wzrokiem i pokrewnymi ideami, jak zaznaczono w skali cyfry cztery. Domy pierwszy i dziewiąty są w trójkącie, to znaczy oddalone od siebie o 120 stopni. Ogólnie rzecz biorąc, „koniunkcja [0° od siebie], trygon lub sekstyl [60°] aspekt są oznakami przyjaźni”, ale „wszystkie planety boją się koniunkcji Słońca, radując się w trygonie i jego aspekcie seksualnym.” W rezultacie Słońce w Lwie może przestraszyć Lwa, ale ta sama planeta w Baranie, w trygonie do Lwa, ma szczęście do tej operacji. Teraz konstruujemy sam obraz. Kształt i rozmiar nie są określone, ale możemy wywnioskować, że obraz powinien być stosunkowo mały i być może płaski, aby z łatwością zmieścił się pod poduszką śpiącego. Na obrazie grawerujemy postać, czyli swego rodzaju obraz, przedstawiający człowieka śpiącego „na łonie anioła”. Szybki rzut oka na różne zachowane obrazy talizmanów sugeruje, że nie musi to być skomplikowane, może prosty rysunek, wykonany najlepiej jak potrafi mag. Najtrudniejszą częścią pojawia się, gdy każe nam „napisać na piersi człowieka nazwę pożądanego efektu, a na głowie anioła nazwę inteligencji Słońca”. Nazwa pożądanego efektu może z pewnością brzmieć „imago somniorum”, obraz snów, ale są też inne możliwe odpowiedzi, a tekst nie jest w tej kwestii jasny. Bardziej problematyczna jest nazwa „inteligencja Słońca”. Równie dobrze mógłby to być Nachiel (Ilykn), którego widzieliśmy w poprzednim przykładzie jako inteligencję Słońca. Jednocześnie możliwe jest, że będzie pasować którekolwiek z wielu innych hebrajskich (lub wyglądających na hebrajskie) imion znalezionych w innych rozdziałach. Ponadto magiczne kwadraty, o których tutaj nie wspomniano, sugerują związek między tymi imionami a kwadratami, tak że idealnym sposobem „zapisania imienia” jednego z tych demonów byłoby odtworzenie pieczęci demona, a nie jego imienia jako takiego. Biorąc pod uwagę kontekst, w którym ten senny obraz został dodany dopiero w ostatecznym szkicu z 1533 r., mniej więcej w tym samym czasie co magiczne kwadraty z II:22, zasugeruję możliwe (choć nie do udowodnienia) rozwiązanie. Po jednej stronie obrazu, który jest płaskim, złotym talizmanem, wpisany jest znak Słońca; z drugiej strony rysujemy wspomnianą postać z pieczęcią Nachiela wpisaną na głowie anioła. Jeśli chodzi o nazwę

efektu, nie mogę zasugerować niczego konkretnego, chociaż nie wydaje się nierozsądne, że dobrze wykształcony mag mógłby znaleźć odpowiedni cytat biblijny i wydobyć tę nazwę. Praktyka obrazów potwierdza nasze wcześniejsze rozumienie magicznych kwadratów i pieczęci, tj. że magiczne postacie w DOP nie są przypadkowe ani przypadkowe. Ponadto staje się coraz bardziej oczywiste, że praktyczne zastosowanie dowolnego systemu w DOP wymaga rozległej wiedzy na temat wszystkich części tekstu. Nie da się wziąć książki do ręki i użyć jej, na wzór książki kucharskiej, do przywoływania demonów czy proroczych snów. Sugeruję, że ta trudność użytkowania, ta „nieprzyjazność dla użytkownika” jest zamierzoną strategią. Zasłaniając nawet pozornie praktyczne rozdziały zasłoną niejasnych i czasami wprowadzających w błąd odniesień i szczegółów, DOP chroni sekrety magii przed wścibskimi oczami dyletanta. DOP kryje także złożoną teorię języka i znaczeń, która leży u podstaw zarówno magicznych kwadratów, jak i praktyki obrazów. Bez zrozumienia tej teorii nie możemy poczynić dalszych postępów. Choć być może potrafimy konstruować obrazy, nie jest jasne, dlaczego mają one działać; w istocie nie jest jasne, czy zadziałają, jeśli nie będziemy wiedzieć dlaczego.

Teorie znaczenia

Do tej pory widzieliśmy tylko kilka konkretnych zastosowań teorii magii w magii niebiańskiej. Aby ekstrapolować bardziej ogólną teorię mocy znaków DOP, która w dużej mierze pozostaje ukryta w tekście, musimy pokrótce zbadać inne teoretyczne podejścia do tych zagadnień. DOP korzysta z bardzo wielu źródeł, jak widzieliśmy wcześniej, a Księga II zawiera mniej jednoznaczne odniesienia do swoich odniesień niż Księga I. Spośród najważniejszych źródeł *De promieniis* [O promieniach] Al-Kindiego nie jest obecnie dobrze znane, ale miał kluczowe znaczenie dla rozwoju magicznych teorii wpływu, dlatego streszczę ten tekst nieco obszerniej. Nie będę omawiał *De verbo mirifico* i *De arte cabalistica* Reuchlina, ani niesławnego Picatrixa, gdyż ich treść jest dość dobrze znana i omawiana w wielu źródłach wtórnych; fragmenty 900 wniosków Pico zostaną omówione w następnym rozdziale. Dla przejrzystości omówię także niektóre zagadnienia związane z pismem, które pojawiają się we współczesnej semiotyce i filozofii językoznawstwa.

Al-Kindi: teoria obrazów

De promieniis [O promieniach] to łacińskie tłumaczenie dzieła al-Kindiego (Abû Yûsuf Yaqûb ur. Ishaq al-Kindi), arabskiego filozofa z IX wieku, któremu Ibn al-Nadim poświęcił *Fihrist* [Katalog, ok. 1500] przypisuje ponad 270 dzieł, z których niewiele obecnie zachowało się. Al-Kindi, wybitny filozof o szerokich zainteresowaniach, odegrał znaczącą rolę w arabskim odrodzeniu nauki greckiej, które miało miejsce za czasów dynastii Abbasydów. Zmarł w Bagdadzie około 873 r. (A.H. 260) w wieku mniej więcej osiemdziesięciu lat.⁴³ Oryginalna wersja arabska *De promieniis* nie zachowała się. Tłumaczenie łacińskie, pochodzące z XII wieku, jest prawdopodobnie co najmniej podobne do oryginału arabskiego, ale możliwe jest, że jest to całkowicie fałszywe dzieło. Jednakże w swojej łacińskiej formie dzieło było dobrze znane takim postaciom jak Roger Bacon i Albertus Magnus, a wspominali o nim (przynajmniej pośrednio) Ficino, Pico, Zorzi i sam Agryppa. *De promienis* jest dziełem całkowicie teoretycznym, traktującym o abstrakcyjnych zasadach magii. Krótko mówiąc, twierdzi, że wszystkie rzeczy są połączone „promieniami”, niczym niewidzialne promienie światła, które można dostrzec jedynie na podstawie ich skutków. Każde ciało niebieskie emituje te promienie, które następnie uderzają w każdy inny obiekt w „maszynie świata” i wywołują efekty zależne od gwiazdy, która je emituje, położenia obiektu odbierającego, siły zgodności między emitерem a odbiornikiem oraz inne promienie, które uderzają w ten sam receptor. Na przykład Mars emituje promienie, które (między innymi) promują cechy wojownicze lub agresywne; promienie te uderzają we wszystkie przedmioty, które w ten sposób skłaniają się mniej lub bardziej silnie do takich cech. Położenie obiektu może spowodować, że znajdzie się on bezpośrednio pod wpływem Marsa, tak że promienie będą uderzać bezpośrednio; jeśli lokalizacja umieści obiekt pod większym lub mniejszym kątem padania promieni, uderzają one z

mniej lub większym skutkiem. Niektóre przedmioty ze względu na formę, substancję, przypadłości itp. są szczególnie podatne na promienie marsjańskie, jak na przykład przedmioty wykonane z żelaza, msiądku lub siarki lub wojownicze zwierzęta i ludzie. Receptory te są silniej dotknięte promieniami marsjańskimi niż te, które padają pod innymi gwiazdami, jak srebro pod Księżycem czy melancholijni ludzie pod Saturnem. Każdy przedmiot świata materialnego wytwarza również promienie, które są w pewnym sensie załamaniem lub skupiskami promieni niebieskich. Zatem kawałek srebra ma tendencję do rzucania głównie promieni księżycowych, ale będzie także emitował promienie marsjańskie proporcjonalnie do położenia Marsa na niebie i innych cech srebrnego obiektu (takich jak wpisanie postaci Marsa). To, co nazywamy percepcją zmysłową, to nasz odbiór całości wszystkich tych promieni. Innymi słowy, jeśli postrzegam świecę, w rzeczywistości dostrzegam ogromną liczbę promieni, które emituje świeca; promienie te odzwierciedlają formę, substancję, przypadłości, wpływy i wszelkie inne możliwe cechy i cechy świecy. W rzeczywistości tym, co naprawdę postrzegam, nie jest wcale świeca, ale obraz, jaki te promienie wywołują w moim umyśle. Ponieważ ludzie stanowią mikrokosmos wszechświata, powstały w ten sposób obraz jest podobnie mikrokosmiczny; jest to pod każdym względem doskonała replika i obiekt całkowicie realny (ale wcale nie materialny). Jeśli mocno uchwycę ten obraz w umyśle, będę mógł na niego wpłynąć siłą woli i wywołać równoległy efekt na fizycznym przedmiocie, który wyświetlił ten obraz. W ten sposób mogę zapalić świecę po prostu dodając do obrazu mentalnego dodatkowe cechy i właściwości płomienia świecy, takie jak ciepło, światło, zapach dymu itp. Jedyne trudności w zapalaniu świecy w ten sposób to: (1) poprawiony obraz musi być prawie doskonały i (2) mag musi chcieć, aby stało się to bardzo mocno. Al-Kindi nie ma całkowitej pewności, jak się do tego zabrać; najwyraźniej potrzebny jest jakiś trening umysłowy i mag zazwyczaj uzupełnia magiczne działanie dodatkowymi czynnościami, takimi jak mówienie słów, granie muzyki, wykonywanie gestów i tak dalej. Te dodatkowe akty wytwarzają własne promienie i jeśli są odpowiednio wybrane, zwiększają siłę woli maga, zapewniając, że świeca rzeczywiście się zapali. Obrazy fizyczne, omówione pod koniec pracy, są obiektami uzupełniającymi, działającymi w podobny sposób, jak działania uzupełniające. Mag tworzy obraz obiektu, na który ostatecznie chce wpłynąć, lub z efektem, który chce wywołać. Obraz ten powinien być powiązany z obiektem silnymi podobieństwami i korelacjami, czyli bardzo dużą liczbą potężnych promieni. Zatem obraz powinien być skonstruowany w odpowiednim astrologicznym czasie i miejscu, z odpowiedniego materiału, o odpowiednim kształcie, opatrzony odpowiednimi cyframi, słowami itp. Tak naprawdę konstrukcję obrazu opisano w ten sam sposób, co podstawową magiczną procedurę woli, w tym sensie, że konstrukcja obrazu zależy od aktu woli, przy czym mag silnie pragnie lub chce, aby obraz działał w pożądanym sposób, jako idealne odzwierciedlenie danego obiektu lub efektu. Zanim przejdziemy dalej, należy zwrócić uwagę na kilka punktów. Po pierwsze, nie jest do końca jasne, w jaki sposób działania uzupełniające wspierają centralny akt woli. Biorąc pod uwagę teorię umysłu DOP i fantazje omówione w poprzednim rozdziale, myślę, że te dodatkowe działania powinny działać na dwa sposoby: (1) wytwarzają promienie, które zwykle wywołują pożądaną reakcję na obiekcie, na przykład odbijając promienie słoneczne zachęcające do zapalenia świecy; oraz (2) te same promienie wywołują podobny wpływ na mentalny obraz obiektu, działając poprzez fantazję, aby wzmocnić wolę maga i poprawić klarowność lub doskonałość zmienionego obrazu. Po drugie, al-Kindi wyjaśnia, że promienie są dwukierunkowe, chociaż wydaje się, że mają kierunek dominujący. W rezultacie ustanawiają przewody mocy pomiędzy dowolnymi dwoma obiektami, a mag może przesyłać moc z receptora do emitera. Znaczenie działań uzupełniających wydaje się sugerować, że jest to trudniejsze niż zwykle zachęcanie do działania już istniejących promieni. Na przykład ołowiany talizman Saturna jest powiązany zarówno z Saturnem, jak i z osobą, która go nosi. Ponieważ promienie przemieszczają się w dół ze sfery niebieskiej do talizmanu, a stamtąd do noszącego, łatwiej jest wzmocnić wpływ talizmanu na noszącego, niż wykorzystać osobę do wpłynięcia na talizman i łatwiej jest wzmocnić wpływ Saturna na talizman, niż użycie talizmanu do oddziaływania na samego Saturna (co w przypadku De promieniis

wyduje się prawie niemożliwe, choć być może nie jest to absolutnie niemożliwe). Po trzecie, chociaż al-Kindi podkreśla wagę słów jako najbardziej krytycznej formy dodatkowych magicznych działań, poświęcając ponad jedną trzecią *De promienis* „mocy słów”, wydaje się, że bardzo niewiele z jego teorii języka zostało wyselekcjonowanych w DOP. Zobaczymy później, że istnieje kilka interesujących skrzyżowań, ale teoria języka DOP dość ostro odbiega od Al-Kindi.

Semiotyka pisania

W przeważającej części semiotycy i lingwiści oczerniali pismo jako nieistotne dla „uniwersaliów” języka. Zdaniem Romana Jakobsona „głoszenie o samym współistnieniu systemów fonologicznych i graficznych przy jednoczesnym zaprzeczaniu pierwotnej, fundamentalnej naturze tego pierwszego byłoby mylącym wypaczeniem faktycznej stratyfikacji językowej” i podkreśla, że „w relacji pomiędzy systemem graficznym i fonologicznym bytów, ten pierwszy zawsze funkcjonuje jakosignans, a drugi jakosignatum”. Podobnie C.F. Hockett argumentuje, że „kanałem wszelkiej komunikacji językowej jest głosowo-słuchowy”, co z konieczności „wyklucza język pisany z kategorii „język ludzki”. Z drugiej strony dowody przytoczone na poparcie tego oczerniania języka pisanego są niemal od razu podejrzone. Większość argumentów ma charakter pozornie historyczny, a nawet ewolucyjny: fakt, że pismo pojawia się historycznie później niż mowa, zaprzecza statusowi pisma jako języka uniwersalnego. Jak zauważył Jacques Derrida i inni, krytyka języka pisanego ma w istocie charakter moralny. Saussure’a stwierdza, że „Pismo zasłania wygląd języka; nie jest to przykrywka dla języka, lecz przebranie” – jego twierdzenie, że „słowo mówione jest tak ściśle powiązane z jego obrazem pisany, że ten ostatni potrafi uzurpować sobie główną rolę” – jasno ukazuje jego demonizację pisma, którą stara się zamaskować z fałszywym historyzmem. Niemniej jednak Josef Vachek i kilku innych lingwistów badało pisanie jako odrębną formę języka. Ich wnioski są zaskakujące: niektórzy twierdzą, że język pisany stanowi niemal całkowicie odrębny od mowy sposób języka, mający swój własny język i zwolnienie; używając terminologii funkcjonalistycznej, istnieją normy zarówno mówione, jak i pisane. W kontekście tych norm (lub języków) Fred Householder nawet zasugerował, że z logicznego punktu widzenia język pisany jest wcześniejszy niż mówiony. W najprostszej formie argument jest taki, że w społecznościach, które mają normę języka pisanego i mówionego, język pisany szybko osiąga znaczny status społeczny – umiejętność czytania i pisania staje się wyznacznikiem elity. Householder argumentuje, że kiedy w takiej społeczności używa się mowy, słuchacz odwołuje się do normy pisanej, aby zapewnić jasne zrozumienie, a proces odniesienia nie jest konieczny w przypadku tekstu pisanego. Na przykład „oko” i „ja” wymawia się identycznie, co wymaga od słuchacza odniesienia się do szerszej normy w celu zrozumienia; natomiast w tekście pisany nie ma możliwości pomylenia jednego z drugim. Jacques Derrida wyraził to w swoim neologizmie *différance*, wymawianym tak samo jak *différence*, ale który w swojej formie pisemnej sugeruje partycypacyjne, aktywne poczucie zarówno różnicowania, jak i odroczenia. W niektórych systemach, takich jak chiński, nie ma bezpośredniego elementu fonetycznego pisanych znaków; mimo to proces referencyjny opisany przez Householdera występuje również w języku chińskim. Najczęstszym przykładem są imiona: gdy osoba mówiąca podaje imię, każda sylaba jest zwykle powtarzana z dwu- lub trzyznakowym wyrażeniem, które określa znaczenie znaku. To mogłoby przetłumaczyć coś w stylu: „Gospodarz domu. Dom, jak mieszkanie. Posiadacz, czyli ten, kto jest właścicielem. Można zatem powiedzieć, że norma mówiona zależy od normy pisanej. Ze względu na brak ustalonej kolejności grafemów, chińskie znaki nie są ułożone w silną sekwencję, podobnie jak litery alfabetu. Mimo to można je sprawdzić w słowniku. W najpopularniejszym systemie każdy znak jest podzielony wizualnie, tak że część można odczytać jako specjalny znak podrzędny lub pierwiastek. Rodniki mają mniej więcej ustaloną kolejność, opartą na liczbie pociągnięć pędzla niezbędnych do ich zapisania. Po znalezieniu pierwiastka w indeksie przegląda się podsekcję znaków z taką samą liczbą dodatkowych pociągnięć pędzla, jak szukany znak. Zapewnia to łatwą w zarządzaniu listę znaków. Zatem w języku chińskim grafemy są powszechnie klasyfikowane według sposobu ich

tworzenia, bez odniesienia do schematu fonetycznego. Poza tym należy zauważyć, że związek między chińskim znakiem a jego znaczeniem jest całkowicie dowolny, z wyjątkiem nielicznych przypadków niezwykle starożytnych znaków, które wywodzą się z piktogramów przedstawianych rzeczy. Czytanie chińskich znaków zależy zatem od szeregu systemów (kolejność kresek, pierwiastki, zapamiętywanie na pamięć, reprezentacja ideograficzna), które nie mają związku z językiem mówionym, czego dobitnym dowodem jest niemal uniwersalność chińskiego języka pisanego w porównaniu z chińskim językiem pisany. wiele wzajemnie niezrozumiałych dialektów mówionych. Vachek zauważa dwie charakterystyczne cechy pisma, które mają szczególne znaczenie w analizie postaci magicznych: po pierwsze, różnica w czasowej kontroli wypowiedzi; po drugie, sekwencyjny, a nawet porządkowy charakter znaków pisanych w wielu systemach pisma. Do tego ostatniego dodałbym wizualną podzielność grafemu, która, jak widzieliśmy, może uzupełniać lub zastępować sekwencyjność. (1) Kontrola czasowa: Słuchacz zostaje uwięziony przez mówcę, zamknięty w jego przekazie. Osoba mówiąca kontroluje czasowe przedłużenie wypowiedzi, a słuchacz nie może przeskakiwać w przód i w tył. W języku pisany jednak pałkę trzyma czytelnik, pod warunkiem oczywiście, że czytelnik ten osiągnął już wystarczające opanowanie systemu graficznego. Jeśli chodzi o ideologię i kontrolę, sytuację dominuje mówca, ponieważ słuchacz ma bardzo ograniczone możliwości: może oddać kontrolę i poczekać na okazję do zabrania głosu; może odmówić wysłuchania i tym samym zrezygnować z możliwości udzielenia odpowiedzi; lub może próbować wyrwać mówcy kontrolę, przerywając, zaczepiając lub nawet odpowiadając, gdy tak naprawdę nie słucał. Czytelnik ma znacznie większą kontrolę nad sytuacją: może czytać tekst w kolejności określonej przez normę systemu (np. od lewej do prawej, słowo po słowie i dalej w obrębie dzieła); może szybko przeglądać tekst, próbując jedynie zrozumieć sedno tekstu; może zanurzyć się w pracy, czytając fragmenty, które ją interesują, kiedy tylko ma na to ochotę; może nawet czytać transgresywnie, odmawiając przestrzegania norm (na przykład czytając angielską książkę od tyłu do przodu lub od prawej do lewej). Z drugiej strony może nie odpowiadać bezpośrednio pisarzowi, tak jak słuchacz mówcy, chociaż może w odpowiedzi napisać marginalia lub nawet długi tekst: model konwersacyjny nie sprawdza się w piśmie. (2) Porządkowanie: Wiele systemów pisanych porządkuje grafemy w ustalonej kolejności: abc, alfa-beta-gamma itp. W niektórych przypadkach sekwencja ta może pełnić funkcję porządkującą, pomagając czytelnikom. Indeksy są powszechnie porządkowane alfabetycznie, choć jak zauważył Michel Foucault, nie ma ku temu „naturalnego” powodu⁵⁴. W gematrii, jak widzieliśmy, do oznaczenia liczb używa się sekwencji liter: alef=1, bet=2, itp. (3) Podzielność: Chińskie znaki i ich systematyzacja mogą służyć jako przykład wizualnej podzielności znaków pisanych: znaki rozkładają się na co najmniej dwie części na potrzeby indeksu słownikowego. Chociaż większość systemów alfabetycznych nie pasuje do tego modelu, zjawisko pisowni może w pewnym sensie spełniać tę samą funkcję. Można w ten sposób nie tylko układać słowa w sekwencję (np. alfabetycznie), ale także dzielić je na poszczególne litery, jak w krzyżówce, akrostychu czy Scrabble. Biorąc pod uwagę wszystkie te cechy znaków pisanych – dominację czytelnika, sekwencję, wizualną podzielność – kluczową kwestią jest to, że nie mają one rzeczywistych odpowiedników w medium mówionym. Można oczywiście podzielić wypowiedziane słowa na sylaby i wymawiać je sekwencyjnie lub w przypadkowej kolejności, ale podobieństwo jest słabe i niezwykle rzadkie. Jednym z oczywistych kontrprzykładów byłoby szkolenie bramińskie w zakresie starożytnych tekstów sanskryckich. Jak dobrze wiadomo, te „teksty” są zapamiętywane i przekazywane ustnie, zachowując nienaruszone nie tylko każde słowo w korpusie, ale także każde akcentowanie i akcent sylabiczny. Słynny test wiedzy bramina wymaga od niego recytowania fragmentu sylaby po sylabie od tyłu lub nawet naprzemiennie – pierwszej, ostatniej, drugiej, przedostatniej itd., aż recytacja zbiegnie się w środku. Na pierwszy rzut oka wydawałoby się, że przetrwanie korpusu wedyjskiego świadczy o istnieniu i znaczeniu arbitralnej podzielności języka mówionego, nawet jeśli znanych jest niewiele przykładów. Jednocześnie argumentowano, że istnienie takiego zapamiętywania, znanego w psycholingwistyce jako Long Verbatim Recall, jest właśnie dowodem istnienia normy pisanej. Słynne

prace Parry'ego i Lorda dotyczące recytacji epickich sugerują, że w kulturach Nieliterackich koncepcja zapamiętywania na pamięć jest nieobecna. Podobnie wydaje się, że początki tradycji zapamiętywania bramińskiego są dokładnie współczesne wraz z pojawieniem się systemu pisanego w starożytnej Azji Południowej. Rzeczywiście można by argumentować, że ta tradycja kapłańska broni się przed pismem, konstruując rodzaj pisma mentalnego lub mnemotechnicznego. Podobnie jak ars memorativa, system taki zależy od zdolności użytkownika do umiejscowienia sylab lub słów w wymyślonej przestrzeni, a nie w czasie, jak to jest zwykle w przypadku mowy. Tak więc, jeśli pismo rozpatrywać w kategoriach własnych, a nie jako pochodnej mowy, ma ono (co najmniej) następujące cechy: (1) kontrolę nad interpretacją sprawowaną raczej przez odbiorcę niż producenta; (2) dowolna podzielność; (3) rozszerzenie przestrzenne, a nie czasowe. W wielu przypadkach znaki pisane są także uporządkowane według dowolnie wybranego systemu. Pismo, zgodnie z tą definicją, obejmuje nie tylko wszystkie systemy normalnie tzw., ale także większość systemów mnemotechnicznych. Co najciekawsze dla naszych celów, obejmuje także wiele systemów wróżbiarskich, nawet wśród społeczności zwykle uważanych za niepiśmiennych. Na przykład system wróżenia Joruba (Ifa) wymaga od wróżbitów zbudowania siatki cztery na dwa, w której każdy z ośmiu elementów jest określony przez losowy upadek orzechów palmowych. W procesie tym powstaje jedna z 256 cyfr, które są następnie interpretowane. Jonathan Z. Smith przekonuje, że dzięki takim technikom powstają teksty czytane według „kanonów” interpretacji. Chociaż Smith koncentruje się na kanonach interpretacyjnych, literackie konotacje terminu „kanon” odnoszą się w równym stopniu do postaci i tekstów powstałych w wyniku takich wróżb. Trudno się dziwić, że można znaleźć takie metafory, jak „czytanie” gwiazd, „czytanie” kart Tarota i tak dalej.

Elementarne formy języka

Odeszliśmy nieco od treści DOP, odkrywając niektóre źródła i teorie, z których czerpie i do których można go porównać; teraz możemy ponownie połączyć te teorie z praktykami opisanymi na przykładach: pieczęciami i znakami magicznych kwadratów oraz praktyką obrazów w snach. W ten sposób stanie się jasne, że DOP ma własną, spójną i spójną teorię języka i znaczenia. Krótko mówiąc, Księga II opisuje podstawy, teorie i praktykę transcendentnego języka pisanego, który wpisuje i odciska życie na martwym nośniku. Aby wyjaśnić tę praktykę, najprościej jest podzielić podejście DOP do języka na dwie części: jednostki elementarne i teorie znaczenia.

Liczba i harmonia

Jak wyjaśniono w poprzednim rozdziale, Księga I dowodzi, że natura i logos opierają się na elementarnym fundamencie. Podobnie Księga II dowodzi, że język niebiański opiera się na fundamencie liczbowym. Liczby w DOP nie tylko liczą, ale reprezentują. Ponieważ na przykład istnieje siedem ciał planetarnych, liczba siedem może reprezentować planety. Odnosi się to również do porządkowego aspektu liczb — ponieważ Saturn znajduje się w trzeciej sferze (licząc w dół od nieba), liczba trzy może reprezentować Saturna. Argument ten wynika z podobieństwa pomiędzy naturalnymi elementami Księgi I a liczbami w Księdze II. Na przykład w naturze ogień jest powiązany z ciepłem poprzez dwukierunkową semiozę, w której ciepło oznacza ogień, a ogień ciepło. Podobnie liczby sugerują, co liczą lub porządkują, i odwrotnie. Podobnie jak elementy, również liczby można łączyć ze sobą, tworząc złożone obiekty lub znaki, które w podobny sposób działają poprzez proces referencyjny poprzez bardziej podstawowe liczby.

Ponownie, wszystkie rzeczy, które są i są stworzone, istnieją i czerpią swoją moc z liczb. Czas bowiem składa się z liczby i wszelkiego ruchu i działania, i wszystkiego, co podlega czasowi i ruchowi. Harmonia także, a głosy mają swoją moc i składają się z liczb oraz ich proporcji i proporcji wynikających z liczb, wykonują linie i punkty, tworzą znaki i figury: <a to jest właściwe operacjom magicznym, środek co jest

pomiędzy obydwoma, przywłaszczanymi przez schodzenie do skrajności, jak w przypadku używania liter.

Podobnie jak w teorii Jakobsona, że język pisany oznacza przez odniesienie do języka mówionego, te złożone znaki oznaczają przez odniesienie do liczb. Ponadto interakcję liczb w takich znakach określają relacje harmonii i proporcji, które są równoległe do oddziaływań chemicznych pierwiastków. Te harmonie i proporcje mają charakter geometryczny i matematyczny, ale realizują się także konkretnie w świecie niebieskim w takich strukturach, jak proporcje ciała ludzkiego (jako imago Dei) i gwiazd. Jeszcze bardziej złożone są semy, które wywodzą się z proporcji ludzkich, pozycji niebieskich (np. Konstelacji) lub czystej geometrii. Takie skomplikowane znaki oznaczają zatem długi łańcuch odniesień, od proporcji ludzkich (na przykład) do podstawowej harmonii i proporcji, a tym samym do prostych liczb formalnych.

Rysunek i obraz

Należy zauważyć, że jakąkolwiek cudowną rzecz czynią postacie, gdy zapisujemy je na papierze, płytach lub obrazach, czynią to nie inaczej, jak tylko dzięki cnotce nabytej od wzniosłych postaci, przez pewne uczucie, które wywołuje wrodzone uzdolnienie lub podobieństwo, jak tak jak są one dokładnie do nich dopasowane, ponieważ od przeciwległej ściany powstaje echo, a w pustym szkłe zbiór promieni słonecznych, które następnie odbite od przeciwnego ciała, czy to drewna, czy jakiegokolwiek innej rzeczy palnej, natychmiast się spalają to: albo jak harfa wywołuje dźwięk w innej harfie, ale nie inaczej, jak tylko dlatego, że przed nią stoi odpowiednia i podobna figura. . . Podobnie postacie, o których mówiliśmy, i jakiegokolwiek postacie, pojmują cnoty postaci niebieskich zgodnie z tym, jak zostały one odpowiednio odcisnięte na rzeczach lub rytualnie skonstruowane dla postaci rządzących, tak że jedna postać jest z nią pokrewna i wyraża ją Inny.

Ten długi akapit jest jednym z niewielu wyraźnych stwierdzeń na temat teorii liczb w DOP i wymaga naszej uwagi. Uwaga o harfie jest standardem literatury przyrodniczo-magicznej, cytowanym i ponownie cytowanym przez Pliniusza. W tym przypadku harfa, podobnie jak zwierciadło wklęsłe, służy do zademonstrowania teorii obrazów al-Kindiego: dwa zasadniczo identyczne obiekty są konieczne połączone promieniami, które mogą być wystarczająco silne, aby wywołać efekty fizyczne, jeśli oba obiekty znajdują się blisko siebie. Analogia przebiega stopniowo, z widzialnymi promieniami słonecznymi w przypadku lustra i niewidzialnymi promieniami (lub falami dźwiękowymi) w przypadku harfy. Dodanie tych dwóch razem daje teorię obrazów niebieskich. Kiedy konstrukcja magicznego obrazu zostanie wykonana prawidłowo, „jedna figura jest pokrewna drugiej i wyraża ją”, z której jest wykonana. To kluczowe zdanie i charakterystyczne dla DOP-u jest to, że powinno być ukryte w środku w dużej mierze niczym nie wyróżniającego się rozdziału. Istnieje tu rozróżnienie: z jednej strony skonstruowana figura jest pokrewna, tj. ma okultystyczne powiązanie z figurą niebieską, z której pochodzi; z drugiej, skonstruowana figura wyraża figurę niebiańską. W kontekście językowym lub semiotycznym oznacza to, że skonstruowana figura odnosi się do tego, co niebieskie na dwa różne sposoby: przez podobieństwo (ikonizacja) i konwencję (symbolizm). Oznacza to, że skonstruowana figura jest niczym słowo „kot”, wyrażającym pojęcie kot w ramach danego (dowolnego) systemu symbolicznego, a jednocześnie jest obrazem, przedstawiającym zwierzę poprzez powinowactwo ikonizacyjne. Obydwa typy odniesień mają tu także moc indeksującą, do czego jeszcze wrócimy. Jednakże w obecnej dyskusji na temat liczb istnieją trzy ważne punkty dotyczące systemu DOP. Po pierwsze, podobieństwo lub powinowactwo nie jest równoznaczne z wyrazistym znaczeniem. Po drugie, te dwa sposoby odniesienia można dodać, to znaczy oba mogą występować w dowolnym znaku. Po trzecie, połączenia promieni między obiektami naturalnymi i niebieskimi (lustro i słońce) nie różnią się od połączeń między obiektami naturalnymi (dwie harfy), z tym wyjątkiem, że podobnie jak w przypadku al-Kindi dominujący kierunek promieni niebieskich jest skierowany w dół (słońce oddziałuje na lustro

), gdzie naturalne promienie wydają się całkowicie dwukierunkowe (każda harfa wpływa na każdą harfę).

Charakter i hieroglif

DOP nie omawia hieroglifów zbyt szczegółowo, a szkoda, gdyż kwestia ta miała duże znaczenie w spekulacjach magicznych i językowych w okresie renesansu. Najbardziej rozbudowana uwaga na ten temat jest następująca:

Dlatego księgi religijne Egipcjan i te zawierające tajemnice ich ceremonii zostały wykonane z papieru konsekrowanego; w nich zapisali litery, które mogły być trudne do rozpoznania, a które nazywali świętymi. Makrobiusz, Marcellin i inni mówią, że nazywano je hieroglifami, aby pisma tego rodzaju nie były znane profanum, co także Apulejusz zaświadcza w tych słowach, mówiąc: „Kiedy ofiara się skończyła, z sekretnej, wycofanej komory wydobywa niektóre księgi zapisane niejasnymi literami, zawierające obszerne słowa wymyślonej mowy, częściowo za pomocą postaci tego rodzaju zwierząt, częściowo za pomocą postaci pełnych węzłów i krzywych na wzór koła i grubych, owijających się jak wąsy winorośli, czytanie jest w ten sposób bronione przed ciekawością i bezczeszczeniem.

Podobna (choć krótsza) uwaga pojawia się w III, 29, a w II, 23 pojawia się przelotna uwaga na temat ankh, „liczonego przez egipskich kapłanów od początków religii wśród świętych liter, oznaczających wśród nich alegorycznie życie przyszłe zbawienie.” DOP akceptuje tutaj dwie podstawowe renesansowe interpretacje hieroglifów. Po pierwsze, były to pisma tajne, kapłańskie, jak pierwotnie sugerowali Plutarch i Herodot; po drugie, odnoszą się alegorycznie do swoich znaczeń, co zdecydowanie potwierdził Horapollon. Oczywiście nie jest to prawdą w przypadku egipskich hieroglifów, należy jednak pamiętać, że kamień z Rosetty odnaleziono dopiero w 1799 r., a myśliciele renesansu w żadnym wypadku nie byli w stanie rozszyfrować starożytnego języka egipskiego. Większe zainteresowanie i znaczenie ma tutaj magiczna i alegoryczna koncepcja hieroglifów oraz to, jak pasuje ona do bardziej ogólnego pojęcia języka pisanego. Ta dwojaka teoria, oparta na tajemnicy i alegorii, opiera się na specyficznym pojęciu interpretacji. Pomysł jest taki, że hieroglif jest idealnie przezroczysty i niezwykle gęsty. Oznacza to, że pojedynczy znak może reprezentować dość złożoną ideę. Horapollon podaje słynny przykład uroboros:

2. WSZECHŚWIAT. Kiedy chcą przedstawić Wszechświat, rysują węża pożerającego własny ogon, oznaczony różnobarwnymi łuskami. Dzięki łuskom sugerują gwiazdy na niebie. Ta bestia jest najcięższym ze zwierząt, tak jak ziemia jest najcięższa [z pierwiastków]. Jest najgładsza, jak woda. A ponieważ co roku zrzuca skórę, reprezentuje] starość. Ale gdy każda pora roku powraca sukcesywnie, znów staje się młoda. Ale fakt, że używa własnego ciała do pożywienia, oznacza, że wszystko, co zostało stworzone na świecie przez Boską Opatrzność, zostaje do niego przyjęte z powrotem w drodze [stopniowego procesu] umniejszania.

Teoretycznie kapłan, niezwykle dobrze wykształcony we wszystkich sprawach świętych, po prostu spojrzalby na ten hieroglif i od razu zrozumiałby złożoną koncepcję wszechświata. Nawet jeśli nie znał jeszcze tego glifu, mógł wyprowadzić jego znaczenie ze znajomości interpretacji alegorycznej, zwierząt, boskości i tak dalej. Laik nie byłby jednak w stanie dokonać takiego skoku interpretacyjnego, nie mając wymaganej podstawowej wiedzy. W kontekście DOP warto zauważyć, że wszelkie informacje o żywiołach, zwierzętach itp., czyli cała wiedza niezbędna do interpretacji hieroglifu, zawarte są w Księdze I. W efekcie „tajemnica” kapłańska pismo można odczytać jako wiedzę o magii naturalnej.

Kiedy Księga I zostanie opanowana i przekroczona, mag nie będzie już jednym z „profanów”, przed którymi należy chronić święte księgi. Choć hieroglify są zwykle uważane za wizerunki zwierząt i tym podobnych, tę teorię hermeneutyczną możemy dostrzec w działaniu pieczęci magicznych kwadratów. Bez znacznej wiedzy wcześniejszej – na temat gematrii, imion demonicznych, wpływów planet, magicznych kwadratów, mnemotechniki – niemożliwa jest interpretacja tych liczb. Dzięki tej wiedzy jasne jest, że pieczęcie są znakami niezwykle skondensowanymi, wielowarstwowymi. Zagadnienie hieroglifów w okresie renesansu było omawiane w wielu ostatnich pracach i nie ma potrzeby tutaj go szczegółowo analizować. Jednakże w odniesieniu do teorii języka DOP w ogóle istotne jest dokładne rozpoznanie, dlaczego myśliciele renesansu się mylili: założyli, że pismo egipskie nie może opierać się na egipskim języku mówionym. Było to najczęściej omawiane jako główny powód, dla którego w epoce renesansu nie można było rozszyfrować języka egipskiego. Jeśli jednak równanie jest w pewnym sensie odwrócone, interesującym punktem jest po prostu to, że myśliciele renesansu popełnili błąd, wierząc, że Egipcjanie są mądrzejsi od nich. W istocie magiczna koncepcja hieroglifów, jak widać na przykładach magicznych kwadratowych pieczęci i praktyce obrazów, polegała na rodzaju pisma, które nie wymagało mowy. W podróży od znaku do znaczenia nie trzeba było objeżdżać bagna upadłego, ludzkiego języka. Jak zobaczymy, uczyniło to obraz potężniejszym magicznie, ale jednocześnie uczyniło znak przezroczystym w sposób, jaki nigdy nie byłby możliwy w języku mówionym. Wielkim błędem językoznawstwa renesansu było założenie, że Egipcjanom udało się osiągnąć ten cel; w istocie prawdopodobnie błędnie założyli, że Egipcjanie mieli jakikolwiek interes w tym celu. Założmy jednak, że myśliciele renesansu mieli rację. To przejrzyste i potężne pismo hieroglificzne ugruntowałoby następnie wszystkie inne formy pisma, które w pewnym sensie wywodzą się z koncepcji hieroglificznych lub były na nich oparte. Oznacza to, że chociaż w DOP pismo hebrajskie poprzedzało hieroglify, nie oznacza to, że hebrajski nie jest rodzajem rozszerzonego alfabetu hieroglificznego. Innymi słowy, wyidealizowane pojęcie hieroglifu pozwala na płynne przejście od idealnych obrazów i matematyki do pisma alfabetycznego, bez wchodzenia w zwykłą sferę językoznawstwa. W ten sposób można było oddzielić język mówiony i pisany, odpowiednio w świecie naturalnym i niebiańskim.

Znaki złożone

Jeśli hieroglify są najbardziej ikonyczną formą pisma, widzieliśmy już, że muszą w jakiś sposób ugruntować alfabet. Etap przejściowy ukazany jest w postaci figur geomantycznych, „pośrodku między obrazami i postaciami. . . . Będąc wrytymi lub odcisniętymi pod panowaniem swoich planet i znaków, [oni] rzeczywiście pojmują cnotę i moc obrazów”⁶⁶ w tym sensie, że czerpią niebiańskie i elementarne moce, jak opisuje al-Kindi. Jednocześnie są one prawie postaciami, ponieważ powstają, gdy „geomantyczni wróżbici rzeczywiście zmniejszają punkty rzutowanych przez siebie losów przez nadmiar parytetu lub nierówności”, co oznacza, że geomanta generuje figury, najpierw wystając linie kropek w ziemi, następnie określenie, które linie mają nieparzystą, a które parzystą liczbę kropek, a następnie wyprowadzenie szeregu cyfr z tych czterech układów podwójnych. Podobnie jak magiczne kwadratowe pieczęcie, figur geomantycznych nie można interpretować bez znajomości ich konstrukcji i są podobnie abstrakcyjne (a zatem podobnie jak postacie). Litery hebrajskie są podobnie złożone w DOP, ponieważ są nie tylko znakami, ale także w pewnym sensie obrazami, a poza tym opierają się na specjalnym boskim i niebiańskim fundamencie. „Pismo Listu do Hebrajczyków jest przede wszystkim najświętsze ze względu na figury znaków, punkty samogłosek i szczyty akcentów, ponieważ jest umieszczone w materii, formie i duchu, tak jak pierwsze gwiazdy zostały zasiane na swoich miejscach w siedzibę Boga, czyli Niebem”. Jedną z interpretacji jest taka, że znaki hebrajskie wywodzą się z pozycji gwiazd i dlatego są pewnego rodzaju obrazami nieba. Ale można to również rozumieć w ten sposób, że same są jak konstelacje, w związku z czym kształty postaci zostały na nich odcisnięte bezpośrednio (tj. arbitralnie) przez Boga. Każdy aspekt znaków hebrajskich ma wiele funkcji w DOP. W I:74 dowiadujemy się, że mag, „który je odkryje, musi przez tak długi czas je badać, łącząc ze sobą litery, aż

objawi się głos Boży i zostaną otwarte i odkryte ramy najświętszych liter”. ”; innymi słowy, boski oddech rezyduje w skrzyżowaniach postaci. Wreszcie, oczywiście, słowa Pisma Świętego zostały pierwotnie napisane w języku hebrajskim, dlatego każda litera może służyć jako skrót słów rozpoczynających się na tę literę.

Nazwa

Nazwy są specjalną formą znaków złożonych. Imię demona ma czasami znaczenie w prostym sensie, ponieważ „czasami nazwy duchów wzięte są od rzeczy, nad którymi są ustanowione”, „będąc jakby zapożyczone od gwiazd, ludzi, miejsc, czasów lub tym podobne rzeczy, imię Boże [np. I], el] dodaje się na końcu.” Na przykład Zedekiel to jedno imię ducha Jowisza, od hebrajskiego imienia Jowisz z. edek [qdc], czyli „jeśli nazwiemy je [te demony] od łańskich słów . . . Joviel. . . Imiona mają pojedyncze odniesienie – imię demoniczne odnosi się tylko do pojedynczego demona. Jednocześnie nazwy pisane są agregatami, kombinacjami podstawowych form pisanych, tworzącymi złożone, reprezentatywne struktury. Co więcej, nazwy zostały odcisnięte na przedmiotach przez Adama i dlatego mają arbitralny charakter symboliczny, niezależny od znaków lub elementów, z których się składają. Funkcja Adama jako nomotetu jest dobrze znana, ale niezwykle istotne jest rozpoznanie związku pomiędzy nazewnictwem Adama a Boską funkcją mianownika.

[A] s wielki operator stwarza różnorodne gatunki i szczególne rzeczy pod wpływem niebios i żywiołów, łącznie z cnotami planet; tak też, stosownie do właściwości wpływów, nadają rzeczom nazwy własne, które nadał im Ten, który liczy mnóstwo gwiazd, nazywając je wszystkie po imieniu, o których imionach mówi Chrystus gdzie indziej, mówiąc: Wasze imiona są napisane w niebie. Adam zatem, który nadał rzeczom pierwsze imiona, znając wpływy niebios i właściwości wszystkich rzeczy, nadał im wszystkie imiona zgodnie z ich naturą, jak napisano w Księdze Rodzaju, gdzie Bóg przyprowadził przed Adama wszystkie rzeczy, które stworzył, aby je nazwać, a jak coś zmienił, tak było z tą nazwą, w której imiona rzeczywiście się zawierają te cudowne moce rzeczy, które oznaczały. Zatem każdy głos znaczący oznacza przede wszystkim wpływ niebiańskiej harmonii; po drugie, przez narzucenie człowieka. . . . Kiedy jednak obydwa znaczenia spotykają się w jakimkolwiek głosie lub imieniu narzuconym im przez wspomnianą harmonię lub człowieka, wówczas imię to ma podwójne znaczenie, cnota, tj. naturalne i arbitralne, najskuteczniejsze do działania, o ile zostaną wypowiedziane we właściwym miejscu i czasie, i z powagą, z intencją skierowaną do sprawy właściwie rozstrzygniętej i na którą w naturalny sposób można wpłynąć.

Addytywny charakter odniesienia jest tutaj całkowicie jasny. Nazwy, podobnie jak znaki w ogóle, mogą mieć podwójną moc, jeśli łączą naturalne i arbitralne sposoby oznaczania. Argumentem całego fragmentu jest to, że imiona mówione opierają swoją moc na (1) świecie niebieskim w postaci wpływu gwiazd i harmonii oraz (2) ludzkim (i boskim) rozumie, w postaci arbitralnego rozumu ostateczne nomotety Adam i Chrystus. W rezultacie moc imion zależy całkowicie od racjonalnego, niebiańskiego świata. Imiona niebieskie odpowiadają tej strukturze w tym sensie, że imię ducha może pochodzić albo od jego mocy i urzędu, albo od narzucenia przez człowieka.

[Panowie Hebrajczyków myślą, że imiona aniołów zostały im narzucone przez Adama. . . . Stąd . . . nadawanie imion duchom leży w mocy człowieka, ale tylko taki człowiek, który jest godny i wyniesiony do tej cnoty przez jakiś boski dar lub świętą władzę. Ale . . . Imiona w większości są im nadawane na podstawie ich dzieł i oznaczają jakiś określony urząd lub skutek.

Podsumowując, nazwy są dominującą formą znaków złożonych i opierają się na fundamencie wszystkich innych form znaków. Wydaje się, że ich siła referencyjna wynika częściowo ze statusu nomotetów, ale jednocześnie DOP argumentuje, że każda doskonała nazwa składa się z elementów składowych, od liczby, przez hieroglify, po znaki hebrajskie, tak że całkowita moc referencyjna opiera

się na tkanka niebiańskiego i naturalnego wszechświata. Jak zobaczymy w następnym rozdziale (str. 193 poniżej), tę relację można odwrócić — można argumentować, że wszechświat zależy od prostej i absolutnej mocy prawdziwych imion oraz że wszystkie naturalne i niebiańskie aspekty takich imion są jedynie artefakty boskich imion. W takim ujęciu naturalne i niebiańskie aspekty boskich imion tworzą rodzaj drabinkowej hierarchii, po której mag się wspina, aby dotrzeć do Boskości.

Moc Znak

Teraz, gdy hierarchia znaków jest stosunkowo jasna, możemy przejść do zrozumienia leżącej u podstaw teorii semiotycznej DOP. Dla uproszczenia posłużę się słynną triadą, ikoną, indeksem i symbolem C. S. Peirce'a. Krótko mówiąc, symbol jest znakiem czysto umownym i arbitralnym, podobnie jak słowo w języku naturalnym. Ikona to znak, który łączy się ze swoim desygnatem stosunkiem podobieństwa, niczym obraz rzeczy. Indeks to znak powiązany ze swoim desygnatem jakąś ontologiczną relacją, taką jak odcisk stopy, palec wskazujący czy etykieta na słoiku. Jak widzieliśmy, DOP wykorzystuje wszystkie te formy znaczenia, ale stale miesza je ze sobą w celach magicznych. W tej części wyjaśnię nie tylko, dlaczego różne typy znaków tak łatwo się mieszają, ale także dlaczego ta kombinatoryka ma magiczne implikacje. Krótko mówiąc, DOP zakłada, że w jednym znaku może jednocześnie występować wiele rodzajów odniesień i że więcej odniesień tworzy silniejsze połączenie między znakiem a desygnatem.

Boska arbitralność

Wszechmocny Bóg przez swoją opatrność podzielił mowę ludzką na różne języki; które języki otrzymały w zależności od swojej różnorodności różnorodne i właściwe znaki pisma, składające się z ich określonego porządku, liczby i figury, nie tak rozmieszczone i utworzone przez przypadek lub przypadek, ani przez słaby osąd człowieka, ale z góry, przez co zgadzają się z ciałami niebieskimi i boskimi oraz cnotami. Przede wszystkim jednak pismo hebrajskie jest najświętsze ze względu na liczby znaków, punkty samogłosek i wierzchołki akcentów, umieszczone w materii, formie i duchu, tak jak zostały zasiane pierwsze gwiazdy. ich pozycje w siedzibie Boga, którą jest Niebo.

Argument ten przypomina Reuchlina i Pico, twierdząc, że znaki pisma hebrajskiego wynikają z Boskiej opatrności, a nie ze „słabego osądu człowieka” – innymi słowy, nie są one arbitralne. Jednak DOP sugeruje, że całe pismo ma taką naturę, nie tylko hebrajskie, chociaż hebrajski jest bez wątpienia najpotężniejszy i najbardziej boski. Biorąc pod uwagę, że cały język w pewnym stopniu upadł ze swojego pierwotnego stanu adamicznego, DOP w rzeczywistości twierdzi, że hebrajski jest arbitralny, ale nie jest tak całkowicie. Mamy tu uderzające pojęcie o arbitralności znaku. We współczesnych teoriach „arbitralny” jest na ogół przeciwny „naturalnemu”, gdzie typowym przykładem „naturalnego znaczenia” jest koncepcja Kratylusa, że wszystkie słowa ostatecznie wywodzą swoje znaczenie z onomatopei. „Naturalny” jest tu eufemizmem na określenie konkretnego, materialności, realności – gdyby znak miał w tym sensie naturalne znaczenie, byłoby dla wszystkich oczywiste, co musi znaczyć, jak język przed Babel. Jednak w DOP znak ustanowiony przez Boga jest zarówno całkowicie arbitralny, jak i całkowicie realny w każdym możliwym znaczeniu realności. Po prostu nie jest prawdą, że hebrajski, czy jakkolwiek inny język, jest „naturalny” w sensie kratylskim, o czym doskonale wiedział każdy chrześcijański hebraista. Ale czy dzieje się tak dlatego, że Bóg w żaden sposób nie ustanowił języka hebrajskiego, tak że jest on po prostu językiem jak każdy inny? Wręcz przeciwnie, wszystkie języki „nie są tak usposobione i uformowane przez przypadek lub słaby osąd człowieka, ale z góry, przez co zgadzają się z ciałami niebieskimi i boskimi oraz cnotami”. Rozwiązaniem tego pozornego paradoksu jest wyjątkowo prosty fragment teologii chrześcijańskiej: to człowiek upadł, a nie Bóg – to świat przyrody jest najdalej od ostatecznie Rzeczywistego. Zatem dla DOP cała relacja pomiędzy arbitralnym a naturalnym musi zostać odwrócona, ponieważ nie ma specjalnego przywileju w znaczeniu „naturalnym”. Powodem, dla którego Boskie arbitralne znaki nie są przezroczystymi znacznikami, jest

to, że ludzkość nie istnieje już w Raju, a zatem Boski język nie jest dla nas bardziej oczywisty niż Wola Boża.

Ikoniczność

Powiedziano nam, że postać znaków pisanych, czyli ich wygląd graficzny, została ustalona „tak jak pierwsze gwiazdy zostały zasiane na ich miejscach w siedzibie Boga”. W pewnym sensie kształt postaci jest ikoniczny, tak że każda litera przedstawia gwiazdy. Księga II, rozdział 52, omawia „postacie zaczerpnięte z samych rzeczy przez pewne podobieństwo”. Znaki te wykazują „pewne podobieństwo do obrazów ciał niebieskich” w tym sensie, że są mniej więcej równoważne rysunkom konstelacji lub innych grup gwiazd, na których gwiazdy przedstawione za pomocą kropek zostały połączone liniami (podobnie jak w konstrukcji demonicznych pieczęci poprzez łączenie liter liniami). „Praktyka obrazów” DOP wykorzystuje obrazy do czerpania pożądaných mocy i wpływów, za pomocą środków, które dość dobrze odpowiadają al-Kindi. Obraz jest tworzony z odpowiednich materiałów, we właściwej formie, we właściwym czasie i tak dalej. Według al-Kindiego tak skonstruowany obraz jest idealnie dostrojony do odpowiednich promieni. Jak jednak widzieliśmy, al-Kindi argumentuje, że dwie najważniejsze części konstrukcji obrazu to słowa i wola, przy czym żadna z nich nie wydaje się kluczowa dla praktyki DOP w Księdze II. Użycie słów w obrazach jest wskazane w instrukcjach dotyczących obrazów snów: „na piersi mężczyzny [na obrazie] napiszesz nazwę pożądanego efektu, a na dłoni anioła imię inteligencja Słońca.” Zatem w ciągu dwudziestu kilku lat między poborem młodzieńczym a ostatecznym do praktyki obrazów dodano kilka słów, ale nic nie wskazuje na to, że te pisane imiona są czymś więcej niż dodatkowymi wzmacniającymi znakami, które zwiększają indeksalne powiązanie obrazu z jego przedmiotem. Krótko mówiąc, praktyka obrazów w II:50 nie wydaje się odzwierciedlać nacisku al-Kindiego na słowa. Jeśli chodzi o skutki woli, nie ma wyraźnej wzmianki o jakimkolwiek akcie woli, chociaż takie akty mają kluczowe znaczenie dla ceremonialnej magii Księgi III. Na razie zauważmy, że kreacja wizerunku ma dwójaki cel. Po pierwsze, obraz pełni specyficzną funkcję, jaką jest wywoływanie prawdziwych snów. Po drugie, co jest bardziej interesujące dla ogólnej teorii obrazów DOP, mag poprzez swoją praktykę próbuje „nadać duszę obrazowi lub uczynić z niego kamień, metal, drewno lub wosk. . . . [i] wzbudzić z kamieni dzieci Abrahamowi.” Zatem obraz jest w istocie formą pisma, która niczym Boskie tchnienie odciska życie na nośniku. Ukrytą teorię ikonizmu można wyjaśnić, przypominając trójdzielny podział Panofsky'ego na preikonografię, ikonografię i ikonologię. Na najbardziej podstawowym poziomie obraz magiczny jest przedikonograficzny; przedstawia obrazowo w sposób niekulturowy, oparty jedynie na podstawowych strukturach naturalnych, takich jak liczba (w prostym sensie), forma naturalna i tak dalej. Zatem obraz snów przedstawia się w prosty sposób obrazowy (człowiek i anioł) oraz w sposób naturalny (obraz jest złoty, ponieważ złoto jest z natury słoneczne itp.). Na poziomie ikonograficznym do reprezentacji wkraczają dowolne odniesienia kulturowe. W obrazach magicznych odniesienia te są racjonalne, oparte na ludzkim języku i rozumie, a także na pewnych niebiańskich strukturach Formy, takich jak planety i związane z nimi obrazy. Zatem obraz snów wymaga wiedzy kulturowej, aby jasno zrozumieć jego funkcję: należy wiedzieć, że słońce jest odpowiednie dla snów. Ponadto pieczęć, nazwa i „nazwa efektu” zapisane na obrazie wymagają racjonalnej wiedzy, języka, historii magii i być może Biblii (jeśli nazwa efektu jest zaczerpnięta z Pisma Świętego). Wraz z przejściem do ikonologii siła obrazu objawia się w sposób teoretyczny. Przypomnijmy, że ikonologia to sposób interpretacji, w którym interpretator rozumie obraz jako odsłaniający podstawowe struktury świata, który go stworzył. Podobnie magiczne obrazy zależą od interpretacji, nie jako sposobu naukowego, ale jako sposobu mocy i działania. Inaczej mówiąc, obraz spełnia swoją funkcję, określoną przez jego ikonografię, manifestując podstawowe struktury świata, od którego jest zależny. Jedyną absolutną różnicą (i jest to głęboki podział) pomiędzy teorią reprezentacji Panofsky'ego a teorią DOP jest pozycja ludzkiego agenta: u Panofsky'ego jest to historyk sztuki jako interpretator; w DOP agentem jest mag-konstruktor, kontrolujący efekt obrazu, ustalając z góry jego zawartość ikonologiczną.

Znaczenie analogowe

Napotkaliśmy kilka wskazówek na temat teorii znaczenia addytywnej, kumulacyjnej lub opartej na koncepcji stopni, szczególnie wyraźnie w naszej dyskusji na temat imion, gdzie DOP mówi o imieniu posiadającym „podwójną zaletę, a mianowicie. naturalne i arbitralne.” Widzieliśmy także, że litery hebrajskie odnoszą się ze względu na ich nieodłączną właściwość, Boską arbitralność, a także dlatego, że są wzorami lub sposobem rozmieszczenia gwiazd, co jest formą ikoniczności. Ponadto jasne jest, że takie figury, jak znaki planetarne, odnoszą się, ponieważ kondensują skutki kilku podsystemów, tj. znaczenia numerologicznego, gematrii, harmonii geometrycznej, magicznych kwadratów itp. Pogląd, że znak może się odnosić z wielu powodów i w na wiele sposobów, nie wszystkie jednocześnie arbitralne, jest kluczowe dla zrozumienia teorii znaczenia DOP i jest koncepcją, którą będę nazywał oznaczaniem analogowym. Znaczenie analogowe to sposób oznaczania, którego nie można wyrazić binarnie w kategoriach tak/nie (oznacza/nie oznacza), ale jedynie w kategoriach tego, jak bardzo. Idea ta, choć w DOP przyjmowana mniej więcej za oczywistość, jest całkiem obca współczesnej semiotyce i filozofii lingwistyki. Podejrzewam, że znaczenie analogowe ma znaczny potencjał, aby wstrząsnąć współczesnymi filozofiami języka, do czego powrócę w rozdziale podsumowującym; na razie jednak konieczne jest zrozumienie koncepcji i jej funkcjonowania w DOP. Współczesna semiotyka i filozofia lingwistyki pytają, jak to się dzieje, że znak ma znaczenie. Odpowiedź jest w zasadzie niezmiennie taka sama: wszystkie znaki znaczą z powodu arbitralnych czynników kulturowych. Umberto Eco twierdzi, że ikona Peirce’a, która w sposób graficzny przedstawia swoje znaczenie, opiera się na arbitralnych czynnikach kulturowych (tj. jest symbolem), ponieważ charakter reprezentacji graficznej ma zasadniczo charakter kulturowy. Możliwym wyjątkiem od tej uniwersalnej arbitralności jest indeks Peirce’a, dla którego relacja między znakiem a znakiem opiera się na fizycznym (czy raczej ontologicznym) połączeniu lub przyległości. Niemniej jednak można również argumentować, że indeksyczność popada w arbitralność, ponieważ fizyczne połączenie i przyległość są zdeterminowane kulturowo: akt wskazywania ma bagaż kulturowy, a nie jest tylko „naturalnym” wskaźnikiem. Najwyraźniej DOP nie całkowicie akceptuje tę teorię, biorąc pod uwagę, że struktura pisma „nie jest tak usposobiona i uformowana przez przypadek lub przypadek, ani słaby osąd człowieka, ale z góry, przez co zgadzają się one z niebiańskim i boskim ciałem i cnoty.” Jednocześnie De vanitate to argumentuje ,

nie ma innej zasady Prawdy niż dekryty i wola niektórych, którzy pierwsi nauczali: co jest najwyraźniej widoczne nawet przez samo wynalezienie listów. . . . [A] i to jest zmiana czasów [temporum vicissitudo], że nie ma liter ani języków, które w dzisiejszych czasach uznają lub rozumieją formę lub sposób swojej starożytności. . . .

Jednak stanowiska te nie są całkowicie sprzeczne i można je pogodzić w następujący sposób: całe pismo zostało przez Boską opatrność zarządzane tak, aby korelowało z tym, co niebiańskie i boskie; z biegiem czasu większość form pisma wypadła ze swojego pierwotnego stanu, a jednocześnie utraciono prawdziwą wiedzę o nich. Najbardziej fundamentalna różnica między semiotyką DOP a jej współczesnymi kuzynami polega na tym, że DOP nie przyznaje żadnych przywilejów rozróżnieniu binarnemu. Semiotycy i lingwiści na ogół twierdzą, że myślą o znaczeniu w kategoriach binarnych – we współczesnym języku angielskim zarówno znak pisany „kot”, jak i mówiony \0kat\ odnoszą się do zwierzęcia. Chociaż Jakobson i inni mogą argumentować, że znak pisany „kot” zależy od systemu mówionego, jak widzieliśmy, nie zmienia to faktu, że „kot” oznacza zwierzę (aczkolwiek arbitralnie). Co ciekawe, logika argumentu Jakobsona, że język mówiony ma „pierwotną, fundamentalną naturę”, opiera się na tej samej logice, co argument Householdera na rzecz logicznego pierwszeństwa języka pisanego. W domyśle obaj spierają się o to, jak bardzo znak odnosi się, a nie czy odnosi się do – jeśli jedna forma języka jest „podstawowa”, to jest w pewnym sensie bardziej fundamentalna. Binarny

charakter odniesienia zostaje zatem złagodzony, gdy mamy do czynienia z językiem pisanym i mówionym. DOP nie zakłada, że znaczenie jest binarne. Wręcz przeciwnie, cała teoria jest analogowa i opiera się na założeniu, że dany znaczący może być mniej lub bardziej silnie powiązany ze swoim znaczącym. W normalnych okolicznościach, np. przy codziennym użyciu języka połączenie jest słabe i zależy prawie wyłącznie od czynników kulturowych. Jeśli chodzi o kwestię użycia języka w zwykłej komunikacji, DOP w pełni zgadza się ze współczesną semiotyką i lingwistyką.

Jednakże w odniesieniu do komunikacji magicznej znaczenie i znaczenie można powiązać znacznie silniej. Jeśli połączenie jest wystarczająco silne, mag wywołuje sytuację opisaną w al-Kindi, gdzie zmiana znaku powoduje odpowiednią zmianę desygnatu. Jak widzieliśmy, w kontekście pisma magicznego mag musi zastosować łańcuch odniesień do innych systemów – gematrii, proporcji, liczb itp. – aby znak w ogóle miał znaczenie lub aby mieć pewność, że tak jest. Znaczące nie jest jednak przywiązane do jednego takiego łańcucha, ale może wskazywać na znaczone na wiele sposobów, za pomocą wielu systemów zewnętrznych. Najważniejszą kwestią jest to, że liczba i dostojność systemów zaangażowanych w dany proces oznaczania kumuluje się: im wyraźniejsze i potężniejsze są zastosowane sposoby oznaczania, tym większa jest zdolność znaku do oznaczania – i ostatecznie do kontrolowania – jego przedmiot. Teoria znaczeń analogowych DOP stawia Peirce’a na głowie. Każdy znak jest w pewnym stopniu symbolem, ikoną i indeksem. Jako symbol znak jest dowolny, wyznaczany przez inteligencje niezależne od natury. Jest to prawdą w dwojakim znaczeniu – każdy znak jest wyznaczany zarówno przez intelekt ludzki, jak i boski, oba różne od natury. Jako ikona znak zależy mniej więcej bezpośrednio od graficznego przedstawienia swojego przedmiotu. Z jednej strony magiczny obraz to nic innego jak obraz złożony; z drugiej strony, demoniczne pieczęcie wywodzą się z hebrajskich znaków, geometrii i tak dalej, a zatem zależą jedynie pośrednio od ikonizacji. Znak jako wskaźnik ma ontologiczny związek ze swoim przedmiotem, który może być mniej lub bardziej silny, a w kontekście magicznym najlepiej wyraża się w jego mocy.

Indeksowość: siła znaku

Indeksowość jest, podobnie jak w przypadku Peirce’a, raczej symbolem wieloznacznym w semiotyce DOP. Każdy znak jest indeksem, ponieważ zawsze istnieje związek ontologiczny pomiędzy znakiem a desygnatem, nawet (jak widzieliśmy) w przypadku dowolnego języka naturalnego. Ponownie, podobnie jak w przypadku symbolicznego i ikonizacji, indeksalność znaku w DOP jest cechą stopnia. Hebrajski znak kaf (k) jest powiązany ze Słońcem ze względu na boskie wyświęcenie, które podzieliło alfabet na matki, liczby podwójne (planetarne) i proste (zodiakalne). Jeśli kaf zostanie wryte na złotym talizmanie, w odpowiednim czasie słonecznym, będzie ono wskazywało silniej w stronę Słońca – wzmocniony zostanie ontologiczny, indeksalny charakter znaku. Tutaj DOP całkowicie odrywa się od konwencjonalnej teorii znaków. Współcześni z pewnością rozpoznaliby i zaakceptowali znaczenie analogowe, ale domagając się niezbędnej indeksalności, DOP dokonuje logicznego, ale niezwykle niebezpiecznego posunięcia. Również tutaj sedno teorii lingwistycznej DOP wisi na włosku, gdyż bez indeksalności wszystkich znaków magia staje się jednocześnie przypadkowa i głęboko podejrzana. Logika tego twierdzenia jest stosunkowo prosta. Jeżeli dopuszczamy możliwość znaczenia analogowego, to wszystkie znaki umieszczamy na pewnym kontinuum. Z jednej strony mamy niemal całkowicie arbitralne znaki zwykłej mowy; tutaj ikonizm naturalny jest tak osłabiony, że jest nieistotny - DOP nie proponuje teorii kratylowskiej - niemniej jednak mowa naturalna wywodzi się z idealnego języka sprzed Babel, tj. jest z nim ikonizacyjnie powiązana, a podobne argumenty można wysunąć w odniesieniu do każdego pozornie kulturowo-arbitralnego znaku. Na przeciwległym krańcu skali znajdują się znaki Bosko arbitralne, które mają oczywisty związek ontologiczny ze swoimi odniesieniami: Bóg przemawia i świat powstaje. Biorąc pod uwagę to kontinuum i wszechświat neoplatonicki, wszystkie znaki w pewnym stopniu uczestniczą w Boskości. Oznacza to, że każdy znak

ma jakiś związek ze światem naturalnym, niebiańskim lub boskim, co poprzez hierarchiczne uczestnictwo wymaga, aby wszystkie znaki ostatecznie uczestniczyły w Boskości. Logicznie rzecz biorąc, wszystkie znaki mają ontologiczne powiązania ze swoimi desygnatami. Co więcej, moc Boskiej ekspresji polega na tym, że tworzy to, co jest wyrażone, czyni jej znaczenie aktualnym. W konsekwencji wszystkie znaki mają tę moc, choć w zdecydowanej większości przypadków jest ona niewystarczająca, aby wywołać efekty. Rozpoznając różne sposoby oznaczania, a następnie dodając je jeden do drugiego, możliwe jest uczynienie znaku bardziej ontologicznie powiązanych z jego desygnatem. Jeśli zastosowane sposoby oznaczania są hierarchicznie nadrzędne w stosunku do desygnatu, np. jeśli znak niebieski zostanie zastosowany w stosunku do przedmiotu naturalnego, moc znaku będzie prawdopodobnie wystarczająca, aby zdominować desygnat. Dlatego ostatecznym efektem doskonałego zastosowania przez maga semiotycznych zasad DOP jest to, że magiczne działania zdominują światowe rzeczy. Co najważniejsze, ta dominacja zależy od jednego absolutnego wymogu – aby Bóg rządził wszechświatem. Innymi słowy, jeśli przykazania wiary chrześcijańskiej są dokładne, argumentuje DOP, moc magiczna jest nie tylko skuteczna, ale także zależna od Boskości. Na zakończenie teorii potężnych znaków przypomnijmy, że De vanitate twierdzi, że wszelka wiedza jest daremna, a pewna jest tylko wiara w Boga. Wyjaśniony właśnie magiczny argument w żaden sposób się z tym nie zgadza. Wręcz przeciwnie, jest to próba przebudowy wiedzy w taki sposób, aby wymagała jedynie prawdy objawienia chrześcijańskiego. Jeśli przyjmie się, że cała wiedza ludzka jest ostatecznie językowa/semiotyczna, tj. całkowicie zależy od znaków i znaczenia, wówczas podejście DOP polega na zawieszeniu całego znaczenia na jednym niezmiennym punkcie. Podobieństwo do Kartezjusza jest osobiliwe, ale interesujące: gdzie Kartezjusz schodzi po skali aż do najniższego wspólnego mianownika rozumu, cogito ergo sum, a następnie próbuje odbudować wiedzę z tego stałego punktu, DOP przyznaje stały punkt w Bogu, a następnie zawiesza wszystko z tego wiedzę.

Wpisywanie mocy

Wiemy, że „cokolwiek jest w umyśle, w głosie, w słowie, w mowie i w mowie, wszystko to jest także zapisane. I tak jak nic, co się pomyśli w umyśle, nie zostanie wyrażone głosem, tak też nic, co się wyrazi, nie zostanie również zapisane.” Jaka jest zatem różnica między imieniem pisanym a mówionym? A jaki jest efekt napisania imienia? Przypomnijmy naszą rozszerzoną wersję cech pisma Vachka: kontrolę interpretacyjną sprawowaną raczej przez odbiorcę niż producenta, arbitralną podzielność i rozciągłość przestrzenną, a nie czasową. Dwie ostatnie cechy zostały już omówione w kontekście znaczenia analogowego: znaki magiczne można dowolnie podzielić zarówno wizualnie, jak i na odrębne poziomy, a całość znaczenia i mocy znaku wynika z sumy wszystkich tych czynników. Widzieliśmy również, w kontekście dominującej siły indeksacyjnej znaku, że kontrola nad znakiem jest trudnym zagadnieniem w DOP. Kiedy jednak zastanowimy się, co to znaczy napisać lub wpisać magiczną postać, kwestia kontroli staje się centralna i raczej jaśniejsza. Wbrew powszechnej opinii DOP nie toleruje przywoływania piekielnych demonów i sugeruje, że kontrolowanie aniołów jest w zasadzie niemożliwe⁸⁶. Niemniej jednak wiele duchów, zwłaszcza niebiańskich, może być przywoływanych i kontrolowanych przez maga, a wpisywanie imion demonicznych jest na ogół większą częścią procesu. Przywoływanie i kontrolowanie wyższych duchów jest tematem Księgi III i zostanie omówione w następnym rozdziale, ale podstawowa teoria takich procesów i miejsce w niej zapisu są zawarte pośrednio w takich dyskusjach, jak magiczne kwadraty Księgi II. Kluczową kwestią jest to, że nazwy duchów należy rozumieć jako instrumenty:

[S]więte słowa nie mają swojej mocy w magicznych działaniach, same w sobie, jako że są słowami, ale dzięki okultystycznym boskim mocom, które działają przez nie w umysłach tych, którzy przez wiarę się ich trzymają; którymi słowami święta moc Boga jest przekazywana [wiernym magom] poprzez rury kablowe.

Podobnie,

numery materiałów i liczby nie mogą nic zrobić. . . ale reprezentatywnie za pomocą formalnych liczb i figur, ponieważ są one zarządzane i informowane przez inteligencję i boskie numeracje, które jednoczą skrajności materii i ducha z wolą wzniosłej duszy, otrzymującej z wielkim uczuciem przez niebiańską moc operatora, moc od Boga, zastosowana poprzez Duszę Wszechświata i obserwacje konstelacji niebieskich, do materii nadającej się do formy, przy czym media są zarządzane przez umiejętności i pracowitość magów. . . .

Można to zatem ująć w ten sposób, że boska moc, aktywna siła wszystkich rzeczy naturalnych, działa na to, co naturalne poprzez i za pośrednictwem tego, co niebiańskie. Rzeczy niebieskie mają podobną strukturę, tak że najwyżsi niebiańscy władcy działają na formalnych liczbach i figurach za pomocą harmonii, proporcji i różnych cech. W efekcie język pisany jest kanałem władzy pomiędzy niebiańskimi władcami a prostymi formami platońskimi. Według hermetycznej analogii mikrokosmosu i makrokosmosu całe pismo/język jest kanałem mocy między Bogiem a Naturą: Bóg używa języka do tworzenia – „I rzekł Bóg: Niech się stanie światło”. Siła magii matematycznej jest dwojaka. Po pierwsze, można wywołać ogromne skutki w świecie przyrody, ponieważ „dawniej wycinano skały, tworzyły doliny, a góry zamieniały się w równinę. . . .” Po drugie, można przekazywać cnoty niebiańskie, „takie jak ruch, życie, zmysły, mowa, wróżenie i wróżenie, nawet w materii mniej usposobionej, jak ta, która nie została stworzona przez naturę, ale jedynie przez sztukę. I dlatego mówi się, że powstają obrazy, które mówią i przepowiadają przyszłe rzeczy, jak Wilhelm z Paryża relacjonuje o bezczelnej głowie.” Pismo przyjmuje cnoty „abstrakcyjne, matematyczne i niebiańskie” i nadaje je przedmiotom naturalnym, czyniąc je konkretnymi, wnosząc w ten sposób niebiańskie i boskie moce do świata przyrody. Jak wiemy, pisanie przenosi umiejscowienie kontroli z producenta na odbiorcę. W DOP ta cecha wydaje się być odwrócona, gdyż to piszący kontroluje dyskurs. Bardziej trafne jest jednak stwierdzenie, że piszący kontroluje wpisany znak, co nie jest tym samym, co jego znaczenie i znaczenie. Na przykład w przypadku magicznych kwadratów mag jest zarówno twórcą, jak i w pewnym sensie odbiorcą znaków i znaków. Napis na pieczęci nasycza talizman demoniczną mocą, ale znaczeniem talizmanu jest jego zastosowanie, a nie demon. Po prawidłowym wpisaniu talizman jest indeksowo powiązany z demonem, ale nie można powiedzieć, że talizman oznacza demona, podobnie jak urządzenie elektryczne oznacza elektryczność. Znaczenie urządzenia najlepiej zrozumieć w odniesieniu do jego funkcji, czyli lodówki i przechowywania żywności; podobnie znaczenie talizmanu należy wyrażać w kategoriach jego działania, tak jak w przypadku talizmanu Inteligencji Saturna (Agiel), który „pomaga urodzić, czyli urodzić człowieka, czyniąc człowieka bezpiecznym i potężnym oraz spowodować powodzenie petycji do książąt i władz. . . .” Po raz kolejny jasne jest, że DOP dokonuje swoistego rozróżnienia między ikonizacją i symboliką z jednej strony a indeksycznością z drugiej. Pismo magiczne jest indeksowo powiązane z mocami, cnotami, demonami lub innymi siłami nadprzyrodzonymi, ale znaczenie takiego pisma można zrozumieć jedynie w naturze, to znaczy na podstawie skutków, które z kolei można przewidzieć lub przepisać ikonizm i symbolika.

Trwałość i napis

Kiedy mag pisze, umieszcza siebie w analogicznej relacji z boskością. Tak jak Bóg posługuje się językiem, aby stworzyć życie, tak mag posługuje się językiem, aby ożywić. Mag nie może stworzyć życia, ale może je kontrolować lub ukierunkować, powodując, że obiekt nabierze życia. Ta operacja wymaga, aby mag był podobny do Boga w miniaturze, wiedział wszystko o przedmiocie, w pełni rozumiał wykorzystywane moce, był duchowo czysty pod każdym względem.

Ale któż może dać duszę posągowi, kto może ożywić kamień, metal, drewno lub wosk? A któż może wzbudzić z kamieni dzieci Abrahamowi? Z pewnością ta tajemnica nie wchodzi w artystę o sztywnym karku; nie może on też dać tych rzeczy, które ich nie mają. Nikt ich nie posiada, jak tylko ten, kto (powstrzymanie żywiołów, pokonanie natury, pokonanie niebios) przekracza postępowanie aniołów i dochodzi do samego Archetypu, z którego będąc wówczas współpracownikiem, może zrobić wszystko.

...

Tutaj argument za sakralnym charakterem magii jest szczególnie wyraźny. Prawdziwy mag to ten, który najpierw dominuje i przekracza to, co naturalne i niebiańskie, a następnie wznosi się „do samego Archetypu”, aby stać się „współpracownikiem”. Problem magii diabelskiej został poruszony w De vanitate w kontekście fałszywych cudów, jak widzieliśmy w rozdziale pierwszym (str. 40 powyżej):

Bo wszyscy, którzy ośmielają się wróżyć i prorokować nie w prawdzie, nie w mocy Bożej, ale w złudzeniu diabłów na skutek działania złych duchów i dokonują podstępów bałwochwalstwa oraz okazują złudzenia i próżne wizje, które nagle ustają, przechwalają się, że mogą czynić cuda dzięki magicznym marnościami. . . wszystkie te . . . zostaną skazani na kary ognia wiecznego. [podkreślenie moje].

W DOP widzimy jasne wyjaśnienie tego fragmentu, w tym, że prawdziwy mag, który wznosił się do Boskości, nie twierdzi, że dokonuje cudów poprzez magiczne „marność”, ale faktycznie dokonuje cudów w świetle i wierze Boga, którego absolutna prawda weryfikuje i uznaje cuda za coś innego niż marność. Po raz kolejny magia DOP próbuje sprostować i przewyżczyć wszystkie „marność” wiedzy, przypinając je wszystkie do niewzruszonej prawdy wiary.

Wnioski

Widzieliśmy, że naturalna magia DOP ma w pewnym sensie charakter badawczy, jest procesem zrozumienia natury Boga wcielonego w świecie. Jednocześnie magia naturalna „działa”, używając określenia Yatesa, w tym sensie, że wyższe aspekty natury ludzkiej (te, które dotyczą sfery niebiańskiej, takie jak fantazja, a zwłaszcza rozum) mają wpływ materialny. Nic więc dziwnego, że odkryliśmy, że magia matematyczna, zakorzeniona w niebie, jest magią odgrywania, rozumienia i manipulowania sposobami, w jakie wyższe funkcje dominują w naturze. Ponieważ magia matematyczna i niebiańska przewyższa magię naturalną, hierarchiczna struktura DOP i wszechświata zapewnia, że ta pierwsza dominuje nad drugą. Zatem opanowanie magii matematycznej pociąga za sobą dominację nad światem przyrody. Centralne zagadnienie teoretyczne Księgi II ma charakter językowy lub semiotyczny, skupiający się na naturze znaczenia. Kiedy tę orientację komunikacyjną umiejscowimy w kontekście pomiędzy tym, co naturalne, a tym, co boskie, staje się jasne, że matematyka komunikuje się między nimi w taki sposób, że mag zbliza się do boskości poprzez to, co niebiańskie. Ostatecznie Księga II proponuje szkieletową teorię znaku w (dla nas) szczególnym kontekście: zakładając istnienie Boga, dobroć, wszechmoc itp., w jaki sposób znaki mogą funkcjonować i co osiągają? W następnym rozdziale zajmę się ostatnią częścią DOP, magią religijną lub ceremonialną (Księga III), w której filozofia okultyzmu dochodzi do urzeczywistnienia. Przekonamy się, że tak jak istnieją trzy światy, tak istnieją trzy rodzaje języka i że prawdziwym przeznaczeniem maga jest zdominowanie wszystkich światów poprzez znajomość wszystkich języków, a tym samym wszystkich rzeczywistości.

JĘZYK DEMONÓW I ANIOŁÓW

Najbardziej ulotna myśl jest posłuszna niewidzialnemu planowi i może ukoronować lub zainaugurować tajemny plan. . . . Nikt nie jest kimś; jeden nieśmiertelny człowiek to wszyscy ludzie. Podobnie jak

Korneliusz Agryppa jestem bogiem, bohaterem, filozofem, demonem i światem – co jest rozwlekłym sposobem powiedzenia, że nim nie jestem.

—Jorge Luis Borges, Nieśmiertelny

W Księdze III przechodzimy do dopełnienia sztuki magicznej, magii boskiej, religijnej lub ceremonialnej, która kończy magiczny i filozoficzny projekt rozpoczęty w Księdze I i II. Dla jasności pozwolę sobie krótko podsumować problemy, które pozostały na wstępie. W Księdze I DOP zasugerował, że magia demoniczna jest nie tylko dozwolona, ale... być może wymagane w przypadku najwyższych form magii; Księga III podejmuje tę kwestię wyraźnie, omawiając magię demoniczną całkiem otwarcie. Zatem w niniejszej analizie musimy odkryć (1) co dokładnie oznacza magia demoniczna i (2) w jaki sposób kontakt z demonami może wnieść maga do boskości. Co więcej, musimy zadać sobie pytanie, czemu służy takie wywyższenie; to znaczy, jaki jest sens magii demonicznej i jak pasuje ona do bardziej ogólnej problematyki związku maga z Bogiem. W Księdze II skupiono się przede wszystkim na języku, wykazując filozoficzną możliwość przejrzystych i potężnych znaków pisanych. Kiedy zaczynamy czytać Księgę III, nie jest jasne, w jaki sposób ta moc pisania oddziałuje z boskością. Innymi słowy, jeśli światem naturalnym rządzi siła mowy, a światem niebieskim siła pisma, jaka struktura językowa ma zastosowanie do boskości? Poza tym musimy zadać sobie pytanie, jaki rodzaj relacji językowych zachodzi pomiędzy magiem a siłami rządzącymi boską sferą, nie tylko samym Bogiem, ale także aniołami. Księga III zawiera najbardziej szczegółowe dyskusje DOP zarówno na temat Kabały, jak i rytuałów, zagadnień, które nawiedzały marginesy zarówno magii naturalnej, jak i zwłaszcza niebiańskiej. Zatem w niniejszym rozdziale kluczowe będzie umiejscowienie DOP w odniesieniu do nauki o kabale i rytuałach. Analiza ta rodzi szereg pytań, których odpowiedzi wpłyną na nasze ogólne zrozumienie DOP; w rozdziale podsumowującym pomogą one również w wyjaśnieniu konsekwencji naszego czytania DOP dla badań nad historią i teorią magii. W odniesieniu do Kabały podstawowym pytaniem jest, czy rytualno-magiczna Kabała Agryppy jest w ogóle Kabałą. Jak zobaczymy, prowadzi to do dwóch szerszych kwestii: ogólnie magii w kabale i związku pomiędzy chrześcijańską kabałą a jej żydowskimi źródłami. Będę argumentował, że Kabała Agryppy jest głęboko chrześcijańską i sceptyczną reinterpretacją Kabały, która jednak nie jest zasadniczo sprzeczna z tradycją Kabały w jego rozumieniu. Drugi problem, dotyczący rytuału magicznego, przenosi nas w dziedzinę teorii rytuału. W istocie pytanie brzmi, czy magię rytualną Agryppy można rozumieć jako rytuał, co tak naprawdę zależy od bardziej ogólnego pytania, czy magia jest religią. Tej ostatniej kwestii nie proponuję szczegółowo omawiać, chociaż pewne przemyślenia na ten temat pojawią się w rozdziale podsumowującym. Na razie po prostu przyjmę za oczywistość, że magia rytualna DOP jest rzeczywiście rytualna. Jednocześnie ramy magii Agryppy są takie, że wymagają ponownego przemyślenia bardziej ogólnej teorii rytuałów; w szczególności znaczna część semiotycznej lub symbolicznej teorii interpretacji rytuału opiera się na wysoce logocentrycznej koncepcji języka, przedkładającej mowę nad pismo w sposób radykalnie niezgodny z magicznymi wskazaniem Agryppy. W związku z tym zaproponuję skupione na pisaniu podejście do rytuału, którego wartość, mam nadzieję, zostanie potwierdzona jego skutecznością w analizie. W dalszej części mam zatem trzy cele. Przede wszystkim chcę wykazać, że Księga III rzeczywiście proponuje teorię, która łączy różne problemy i wątki wiszące z Księgi I i II, a ponadto czyni to w sposób zaspokajający podnoszone obawy teologiczne. Po drugie, chcę pokazać, że teoria ta, opierająca się na pisemnym, a nie ustnym modelu komunikacji, całkiem dobrze wpasowuje się w struktury kabalistyczne, wskazując w ten sposób, że akademickie odrzucanie magicznej chrześcijańskiej kabały jest zbyt pochopne. Po trzecie, chciałbym zasugerować, że proponowana tutaj pisemna teoria magii rytualnej ma znaczną użyteczność dla współczesnych badaczy rytuałów. Co więcej, uważam, że taka teoria pomoże materialnie w ponownym przemyśleniu magii jako odrębnej kategorii, nie oddzielonej od religii, ale jednak nie całkowicie z nią pokrywającej się.

Magiczna Kabała

Uczeni dokonują szeregu standardowych podziałów w kabale, na ogół identycznych lub przynajmniej równoległych do podziałów wewnętrznych tej tradycji. Tak więc czytamy o mistycyzmie merkavah (rydwanu) i mistycyzmie bereshit (stworzenia), Zoharic i Yez. irackie tradycje i tak dalej.¹ Najważniejszym spośród tych rozróżnień jest jednak rozróżnienie pomiędzy teozoficzną i ekstatyczną Kabałą. Podział ten uwydatnił się przede wszystkim dzięki twórczości Gershoma Scholema i Mosze Idela, najważniejszego ucznia Scholema. W istocie rozróżnienie polega na kabale abstrakcyjnej, kontemplacyjnej lub teoretycznej i kabale aktywnej, praktycznej. Jednocześnie termin „praktyczna Kabała” ma swoje własne znaczenie, którego kontestacja i ograniczenia w społeczności naukowej rzadko są jawne, ale zabarwiają wszystkie główne studia nad Kabałą. Podstawowy argument jest ważny i problematyczny i zanim przejdę do Kabały w DOP, muszę poświęcić trochę miejsca kategorii „praktycznej Kabały” w jej odniesieniu do teozoficznej i ekstatycznej Kabały, zwłaszcza że „praktyczna Kabała” jest często rozumiana jako w pewnym stopniu pokrywająca się z „magią”. Przed twórczością Gershoma Scholema kategoria „Kabała”, czyli „mystycyzm żydowski”, miała zwykle charakter pejoratywny i przeciwstawiała się „filozofii rabinicznej” lub podobnie racjonalistycznej kategorii. Antysemitcy uczeni widzieli w Kabale głupotę i przesady, których oczekiwali od Żydów, podczas gdy ich filosemici przeciwnicy chcieli promować żydowską myśl i historię, zwracając uwagę na aspekty tej tradycji bardziej sympatyczne dla uczonych z końca XIX wieku. Zatem ogólna zgoda była taka, że Kabała nie jest warta dyskusji – niezależnie od opinii danego uczonego na temat judaizmu i narodu żydowskiego, przyjmowano za oczywiste, że Kabała jest przesądnym nonsensem. Mistycyzm jest jednym z najbardziej wpływowych, niemal Scholem w pojedynkę na nowo wymyślił naukową opinię na temat Kabały. Ten nowy wynalazek odniósł tak duży sukces, że stało się możliwe pisanie rozpraw i książek na ten temat, a nawet bycie „ekspertem Kabały” w sensie naukowym i całkowicie szanowanym. Rzeczywiście, we współczesnych studiach żydowskich erudycja „prawdziwych ekspertów Kabały” budzi znaczny szacunek i podziw. Przywrócenie Kabały szacunku przez Scholema wymagało od niego dokonania pewnych, mniej lub bardziej świadomych, nadmiernych uproszczeń, w istocie posunięć public relations. Dla naszych celów najbardziej istotnym z nich był jego skrajny (nadmierny) nacisk na filozoficzną, systematyczną i mistyczną, kontemplacyjną stronę Kabały i towarzyszące mu tłumienie praktycznej i ekstatycznej Kabały. Krótko mówiąc, Scholem dał do zrozumienia, że Kabała jest w przeważającej mierze intelektualną tradycją mistycznej kontemplacji i zasugerował, że ekstatyczne lub magiczne części tej tradycji są nieistotnymi bastardami. Za pomocą tego podstępu – a ukrywanie większości dokumentów i praktyk kabalistycznych z pewnością jest podstępem! – promował Kabałę jako godną intelektualnego szacunku i zaciekle bronił jej przed oskarżeniami o przesady. Kiedy jednak Scholem odniósł sukces, było nieuniknione, że eksperci Kabały zechcą ponownie zrównoważyć to równanie; projekt ten przypadł w dużej mierze uczniowi Scholema, Mosze Idelowi. W swoim znaczącym dorobku naukowym, poczynając od rozprawy doktorskiej na temat Abrahama Abulafii, Idel argumentował, że dla Kabały centralne znaczenie mają te same praktyki, które kiedyś określano mianem „przesądnych”, tj. praktycznej Kabały. W swojej wielokrotnie nagradzanej książce *Kabbalah: New Perspectives* Idel podzielił tradycje kabalistyczne na dwa główne obozy: teozoficzny, czyli rodzaje idei i postaci kontemplacyjnych, filozoficznych, na które podkreślał Scholem, oraz ekstatyczny, na którym sam się skupiał. Teraz, gdy żaden poważny uczonego nie odrzuciłby Kabały z jakiegokolwiek powodu, Idel i jemu współcześni mogli otworzyć możliwość studiowania całego zakresu materiału kabalistycznego, od najwcześniejszych początków do najnowszych wcieleni, od najbardziej abstrakcyjnych i kontemplacyjnych do najbardziej praktycznych i stosowane formularze. Jednocześnie Idel do niedawna dzielił zakres „akceptowalnej” Kabały znacznie subtelniej niż Scholem. Idel przy wielu okazjach argumentował, w przeciwieństwie do Scholema (i jego poprzedników), że praktyczną Kabałę należy dodać do historiografii Kabały:

Zrozumienie Kabały jest, zdaniem [takich uczonych], równoznaczne ze zrozumieniem jej założeń. To podejście nie jest nowe; jest używany od czasów renesansu, kiedy chrześcijańscy uczeni zainteresowani wiedzą okultyzmu zajęli się studiowaniem Kabały. . . . Jednak ocena Kabały jako głównie teoretycznej, a nie praktycznej, jest myląca.

W miarę kontynuacji dyskusji staje się jasne, że „praktyczna” Kabała jest zasadniczo równoważna z „ekstazy” Kabałą; w ten sposób dodanie Abrahama Abulafii lub chasydzkich praktyk ekstazy najwyraźniej sprawia, że Kabała, naukowy przedmiot badań, jest pokrewna Kabale, żywej i żywej tradycji żydowskiego mistycyzmu. Jak zauważył Jonathan Z. Smith, dodanie „praktycznej Kabały” do współczesnej nauki w rzeczywistości równa się dodaniu „technik mistycznych” i wykluczyło większość tego, co częściej nazywa się magią. Jednak w niektórych swoich najnowszych książkach Idel ujawnia pośrednio, że jego wcześniejsze sformułowania w rzeczywistości odrzuciły pewne teksty i praktyki – w szczególności odrzucił formy praktycznej Kabały, które nie pasują do węższych kategorii kabały ekstazy i teozoficznej, tj. nazwać magią.

Trzy modele kabalistyczne

Najbardziej rozbudowana medytacja Idela na temat magii i jej miejsca w Kabale pojawia się w jego ostatniej książce na temat asydyzmu H.6, w której wyróżnia trzy „modele”:

W historii firmy można zauważyć, że konkurują ze sobą trzy podstawowe modele. Najliczniej reprezentowany był mistycyzm żydowski: teozoficzno-teurgiczny przede wszystkim przez literaturę zoharyczną i kabałę Safedian; ekstaza, wyrażona w pismach R. Abrahama Abulafii, R. Yiza. H. aq z Akki i kilku ekstazy kabalistów; oraz model magiczny, który nie jest wyrażony w odrębnym zbiorze żydowskiej literatury mistycznej, ale jest obecny w niektórych pismach pozostałych dwóch modeli.

Historiograficznie te trzy modele również mogli powiązać poszczególni uczeni: Scholem kładł nacisk na teozoficzno-teurgiczny, wcześniejszy Idel i większość jego współczesnych izraelskich kładł nacisk na ekstazę, a późny Idel i niektórzy uczeni amerykańscy uwzględnili (jeśli nie podkreślili) magię. Model teozoficzno-teurgiczny, tak centralny w nauce Gershoma Scholema, obraca się wokół różnego rodzaju spekulacji kosmologicznych, z których najśłynniejsza jest teoria dziesięciu emanacji (sefirot), poprzez które lub przez które powstało Stworzenie. Sefirot są zwykle znacznie uproszczone w licznych podsumowaniach tej doktryny, które pojawiają się w nauce o chrześcijańskiej kabale, ale w rzeczywistości teksty kabalistyczne omawiające emanacje są niezwykle różnorodne i złożone; w istocie uczeni, począwszy od Scholema, poświęcili wiele długich badań analizom porównawczym kosmologii emanacyjnej i ich zasad teologicznych. Dla naszych celów wystarczy przyznać, że sefirot „czasami pojmowano jako istotę Boga, a innym razem jako naczynie boskiego napływu lub narzędzia boskiego działania”. Jest to przede wszystkim kontekst zetknięcia się Agryppy z myślą kabalistyczną. Teozofia zoharyczna, która jest istotna, ponieważ na przełomie XV i XVI wieku udostępniono w języku łacińskim kilka dzieł tego rodzaju, które miały szczególne znaczenie dla myśli kabalistycznej Giovanniego Pico della Mirandola i Johanna Reuchlina. Poprzez tłumaczenia, błędne tłumaczenia i reinterpretacje jego nauczyciela Flawiusza Mitydatesa, Pico był także świadomy literatury ekstazy, zwłaszcza Abrahama Abulafii. W tej literaturze skupiamy się na ideale *devequt*, „jako wskazującym na umiarkowane lub skrajne typy zjednoczenia z Boskością. Innymi ważnymi aspektami tego modelu [ekstazy] są techniki zapewniające osiągnięcie tego ideału”. Konkretnie,

Hitbodedut, oznaczający zarówno samotność, jak i koncentrację umysłową, *hishtawwut*, czyli spokój ducha, oraz techniki językowe polegające na łączeniu liter hebrajskich lub kontemplacji imion Bożych, są integralnymi składnikami modelu mistyczno-ekstazy. Doświadczenia paranormalne, takie jak objawienia i prorocтва, są również integralną częścią tego typu modelu mistycznego, bardziej z nim

zgodne niż z teozoficzno-teurgiczną Kabałą. . . Należy także podkreślić ogromne znaczenie elementów językowych tych technik. . .

Jak przyznaje sam Idel: „Zakres magicznego wpływu na mistycyzm żydowski to kwestia wciąż oczekująca na szczegółowe omówienie”. Niektóre teksty zakładają, że szczególny charakter języka hebrajskiego umożliwia jego manipulatorom wywoływanie „magicznych” efektów w świecie, w szczególności poprzez ściągnięcie mocy wyższych sfer. Inni twierdzą, że „to poprzez trzymanie się duchowego źródła rządzącego tym światem – uniwersalnej duszy – mistyk lub filozof może wpływać na wydarzenia w świecie podksiężycowym” – idea ta najwyraźniej wywodzi się ze średniowiecznych kontaktów między Żydami i Arabami myśliciele. Rozróżnienie dokonane przez Idela dotyczy z jednej strony ściągnięcia przez maga sił niebiańskich, a z drugiej strony wznoszenia się na nie, aby im dowodzić. Następnie zauważa moralne rozróżnienie między nimi, często dokonywane w źródłach żydowskich z XV wieku i później, zgodnie z którym „to przez wypełnianie woli Bożej pomniejsza się osiągnięcia materialne i duchowe, a nie przez próby wymuszenia tej woli lub zwierać porządek natury.” Jeśli w sformułowaniu Idela istnieją trzy „modele” Kabały, model magiczny nie wywodzi się z jego własnej literatury, ale można go znaleźć w niektórych dziełach pozostałych dwóch modeli. Dla naszego obecnego celu, jakim jest analiza chrześcijańskiej magii kabalistycznej w jednym tekście, chciałbym przeformułować tę strukturę; Chciałbym podkreślić, że to przeformułowanie może, ale nie musi, mieć zastosowanie do szerokiego zakresu żydowskich tekstów kabalistycznych i ma tutaj służyć jako heurystyczne narzędzie do podziału i wyjaśnienia zagadnień wchodzących w grę w kabale DOP. Zatem dla naszych celów możemy powiedzieć, że Kabała zawiera spekulatywny komponent kosmologiczny (teozoficzny), skupiający się na naturze boskości, powszechnie wyrażanej w kategoriach sefirot, czyli emanacji. Następnie następuje element ekstatyczny, mistyczny, skupiający się na jedności z Bogiem i środkach jej osiągnięcia. Pod tymi dwoma ogólnymi hasłami można czasem znaleźć uzewnętrzniające, „magiczne” praktyki. W niektórych przypadkach te magiczne techniki mają na celu pobranie mocy z sefirot i mogą być rozumiane jako rodzaj praktycznego zastosowania doktryn teozoficznych. W innych przypadkach techniki magiczne są bliżej spokrewnione z technikami ekstatycznymi i mają na celu wzniesienie praktykującego ku Boskości, przy czym główną różnicą pomiędzy magicznym a ekstatycznym jest tutaj zamiar maga rozmieszczenia boskich sił w świecie po jego wzniesieniu nad nim.

Chrześcijańska Kabała

Stypendium dotyczące kabały chrześcijańskiej jest niezwykle ograniczone w porównaniu z nauką kabały żydowskiej. Oprócz dziwnego, przelotnego odniesienia lub krótkiego artykułu, żaden z wielkich współczesnych ekspertów Kabały nie pracował nad chrześcijańską Kabałą, a większość ich ocen była negatywna, a podstawowym wnioskiem było to, że chrześcijańska Kabała była rażącym wypaczeniem Kabały, opartym na kiepskiej wiedzy naukowej i często umyślnie nieporozumienie. Ta negatywna opinia została także wyraźnie wyrażona w pierwszej ważnej pracy naukowej na ten temat, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, Josepha Leona Blaua:

Ogólnym tematem tej książki jest to, że używanie kabały przez myślicieli chrześcijańskich było chwilową modą, która nie miała trwałego znaczenia; że niezależnie od tego, jaki rodzaj interpretacji był chwilowo wspomagany kabalistycznymi spekulacjami, ten rodzaj spekulacji szybko okazał się ślepą uliczką. . . . Podobnie jak astrologia, alchemia i inne pseudonauki, kabała stała się uzasadnioną ofiarą rozwoju myślenia naukowego.

W latach sześćdziesiątych, w tym samym czasie, gdy Frances Yates pisała na nowo historiografię magii w porównaniu z nauką, François Secret zapoczątkował radykalną rewizję interpretacji chrześcijańskiej Kabały. Niestety dla naszych celów praca Secret jest przede wszystkim chronologicznym i geograficznym przeglądem recepcji i rozwoju Kabały; generalnie nie formułuje osądów, z wyjątkiem

zauważenia, że rozwój intelektualny tak szeroko zakrojony i wpływowy jak chrześcijańska kabała nie może być nieistotny dla historii idei. O ile z Sekretu można wyprowadzić dorozumiany osąd, wydaje się, że faworyzuje on Reuchlina i włoskich kabalistów (Francesco Zorzi, Egidius da Viterbo) nad innymi; jest nieufny wobec Agryppy, którego oskarża o „curiosité trop charlatanesque”. W rzeczywistości „charlatanesque” jest najczęstszym negatywnym przymiotnikiem Sekretu, co sugeruje, że dla niego rozszerzenie chrześcijańskiej kabały na skrajne dziedziny magii i demonologii było niefortunne, nieporozumienie, prawdopodobnie spowodowane niesmacznymi motywacjami. Jednocześnie warto zauważyć, że większość negatywnych ocen chrześcijańskiej Kabały opiera się na pewnego rodzaju stopniowaniu porównawczym, logicznie nie różniącym się od staromodnego pozytywistycznego modelu historii nauki, w którym pierwsi naukowcy byli oceniani na podstawie ich osiągnięć. Dokładność w odniesieniu do obecnie znanych faktów zjawisk naturalnych. W szczególności wspólną podstawą krytyki chrześcijańskiej kabały jest to, że jej twórcy błędnie zrozumieli, o co tak naprawdę chodzi w kabale i zamiast tego skupili większość swojej uwagi na elementach marginalnych, jeśli nie całkowicie poza zakresem Kabały. Krótko mówiąc, chrześcijańscy kabaliści (lub niektórzy z nich) mylili się, ponieważ marnowali swój czas na magię, numerologię i manipulację alfabetem, zamiast na teozoficzny, filozoficzny i kontemplacyjny rdzeń Kabały. Biorąc pod uwagę nasz poprzedni szkic modeli kabalistycznych, nie będzie zaskoczeniem, że większość badań na temat chrześcijańskiej kabały opiera się na pracach Gershoma Scholema, którego własna ocena magicznych tendencji chrześcijańskiej kabały była w dużej mierze negatywna:

Szerokie zainteresowanie wzbudziły pisma Pico i Reuchlina, które umieściły Kabałę w kontekście najważniejszych osiągnięć intelektualnych tamtych czasów. Doprowadziły one z jednej strony do znacznego zainteresowania doktryną Boskich Imion i praktyczną Kabałą, z drugiej strony do dalszych spekulatywnych prób osiągnięcia syntezy motywów kabalistycznych z teologią chrześcijańską. Honorowe miejsce przyznane praktycznej Kabale w wielkim kompendium *De Occulta Philosophia* Korneliusza Agryppy z Nettesheim. . . był w dużej mierze odpowiedzialny za błędne skojarzenie Kabały w świecie chrześcijańskim z numerologią i czarami.

Na podstawie lektury Scholema Frances Yates stwierdziła, że Kabała „była w zasadzie metodą kontemplacji religijnej, która dość łatwo mogła przekształcić się w rodzaj magii religijnej, chociaż takie jej użycie stanowiło w rzeczywistości degradację jej wyższych celów”. Podobnie podejrzewa, że „prawdziwy hebrajski kabalista może być zszokowany interpretacją Kabały przez Agryppę wyłącznie jako białej magii. . . .” Zasadniczo dokonuje się tu rozróżnienia pomiędzy Kabałą a magią; w takim stopniu, w jakim dane dzieło chrześcijańskiej Kabały unika tej drugiej i jest mniej lub bardziej dokładne w odniesieniu do pierwszej – tj. sefirot i powiązane koncepcje teozoficzne – ta praca jest uważana za wartościową. Z drugiej strony dzieło Agryppy jest jedynie kompilacją, jakkolwiek obszerną: „Trzecia księga *De occulta philosophia* zawiera w rzeczywistości tak dużą liczbę odniesień do idei pseudokabalistycznych [idées prétendument kabbalistiques], że właściwe jest rozważenie książki jako „summę” takich idei.

W literaturze naukowej na temat wczesnochrześcijańskiej kabały – to znaczy aż do czasów Agryppy – model Reuchlina jest typowym modelem, jak widzieliśmy w przypadku Sekretu. Chociaż Pico oczywiście poprzedza Reuchlina, jego przedwczesna śmierć i zagmatwany charakter jego 900 też sprawia, że niezwykle trudno jest ustalić szczegóły jego myśli na temat kabały, podczas gdy *De verbo mirifico*, a zwłaszcza *De arte cabalistica* Reuchlina przedstawiają obszernie wersję Kabały tego myśliciela i w sposób płynnie uzasadniony. Następnym wielkim chrześcijańskim kabalistą, na zwykłej liście, byłby Zorzi (Francesco Giorgi, 1466-1540), którego *De harmonia mundi* z 1525 r. jest przepełnione różnego rodzaju kabalistycznymi spekulacjami. Niestety, wydaje się, że rozmiar, słownictwo techniczne i rzadkość tomu wykluczają bardzo szczegółową współczesną naukę i jako takie

nie ma ogólnej zgody co do myśli Zorziego w ogóle, a jego Kabały w szczególności. Jeśli chodzi o samego Agryppę, widzieliśmy, że zwyczajowe czytanie jego Kabały jest takie, że manipuluje on żydowskim mistycyzmem na rzecz radykalnej magii demonicznej. W istocie zatem Kabałę Agryppy porównuje się zwykle z dwoma modelami – Reuchlina i Scholema. Ale wersja Kabały Reuchlina nie różni się zbyt od wersji Scholema; to znaczy Reuchlin umieszcza kosmologiczne spekulacje teozoficznej Kabały w centrum swoich rozważań, a różne formy manipulacji językowych i numerologicznych na marginesach, służąc przede wszystkim jako teksty dowodowe. W późniejszym *De arte cabalistica* Reuchlin nie koncentruje się przede wszystkim na praktyce ani ekstazie i potępia tych, którzy utożsamiają Kabałę z magią:

Według zapisów naszych [Żydów] przodków, dokonywanie tego rodzaju cudów było dla kabalistów tak łatwe, że wielu złośliwych cyników nazywało ich przebiegłymi magami – a wszystko tak, jakby to nie Michał dokonywał tych czynów, ale Samuel poprzez medium egipskich zaklęć i tajemnych znaków, i to pomimo faktu, że różdżka kabalistów zawsze pozostaje różdżką czarowników i że pobożność działa znacznie skuteczniej niż jakiegokolwiek diabelstwo. Umiejętności Kabały zwykle działają dla dobra człowieka, podczas gdy trucizna fałszywej magii prowadzi do jego upadku.

Co więcej, należy zauważyć, że Reuchlin schrystianizował Kabałę głównie poprzez rysowanie podobieństw, argumentowanie za fundamentalną zgodnością, a następnie przez dodanie słynnego twierdzenia, że tetragram przekształca się w pentagram. To, co nie zdarza się u Reuchlina, o ile widzę, to systematyczne ponowne przemyślenie założeń kabalistycznych w kategoriach chrześcijańskich. W związku z tym współcześni uczeni czujący się niekomfortowo z kolonialistycznymi implikacjami chrześcijańskiego zawłaszczania Kabały mogą przyznać Reuchlinowi pewną legitymację, ponieważ nie zmienia on znacząco istoty nauk, które relacjonuje, a ponadto jego z konieczności ograniczona znajomość żydowskich tekstów mistycznych gwarantuje, że *De arte cabalistica* nie może pomóc, ale jest prostsza – i być może płytsza – niż najlepsza żydowska kabała. Wersja Kabały Agryppy jest zupełnie inna, chociaż ma on głęboki szacunek dla Reuchlina i jego pracy. Ale czy trafne jest stwierdzenie, że chrześcijańska kabała Agryppy jest niewierna myśli kabalistycznej? Wręcz przeciwnie, sugeruję, aby po prostu kładł nacisk na inne źródła i modele – a więc Yoh. Magiczno-mistyczny model Anana Alemanno staje się stosunkowo centralny, podobnie jak w przypadku Pico. Podobnie Agryppa w większym stopniu opiera się na źródłach ekstatycznych niż teozoficznych. Podsumowując, wersja Kabały Agryppy nie jest w swoich źródłach ani strukturach konieczne niewierna Kabale dostępnej we wczesnej nowożytnej Europie, ale opiera się na modelach magicznych i ekstatycznych, a nie teozoficznych. Jak jednak zobaczymy, DOP również na nowo zastanawia się nad Kabałą w oparciu o chrześcijaństwo, zamiast po prostu wiązać koncepcje kabalistyczne z okazjonalnymi chrześcijańskimi glosami. Na tym polega „niezrozumienie” Kabały przez Agryppę – odcina ją w dużym stopniu od jej żydowskich korzeni. Rzeczywiście, atak w *De vanitate* potępia Kabałę właśnie dlatego, że jest żydowska, ponieważ „zdradzieccy Żydzi również potwierdzają, że Chrystus przez tę Sztukę często czynił cudowne rzeczy [tj. cuda]”.

Z tego powodu Żydzi bardzo dobrze znający imiona Boże mogą po Chrystusie pracować niewiele lub nic, jak to mieli w zwyczaju ich starożytni Ojcowie. Ale to, co udowadniamy i widzimy, często cudowne zdania o wielkich tajemnicach, które należy wyciągnąć z Pisma Świętego, wraz z rewolucjami (jak to się mówi) tej sztuki, które, chociaż czasami oznaczają wielkie tajemnice, nie mogą jednak niczego udowodnić ani pokazać, jak tylko, zgodnie ze słowami Grzegorza, możemy nimi gardzić z tą samą łatwością, z jaką je potwierdzamy.

A jednak, jeśli można mówić o chrześcijańskiej kabale jako o czymś innym niż wypaczoną formą „prawdziwej” Kabały, chrześcijańską kabałą byłaby taka, w której podstawowe zasady myśli kabalistycznej zostały na nowo zinterpretowane w świetle doktryny chrześcijańskiej. Według tego

standardu Kabała Reuchlina nie jest u podstaw kabały chrześcijańskiej; z drugiej strony Kabała Agryppy nie jest rażącym niezrozumieniem żydowskiej Kabały, ale raczej spójną chrześcijańską reinterpretacją. Główne powody odrzucenia takiego odczytania mają charakter polityczny, a nie systematyczny i opierają się na apriorycznym odrzuceniu chrześcijańskiej kabały jako uzasadnionej formy.

Ezoteryka, okultyzm i magia

Współczesne badania nad magią na Zachodzie, zwłaszcza począwszy od epoki renesansu, w dużej mierze mieszczą się w bardziej ogólnym pojęciu „ezoteryzmu”. W tej dziedzinie wyraźnie dominuje postać Antoine’a Faivre’a, który zastąpił François Secret na stanowisku kierownika działu „Historia prądów ezoterycznych i mistycznych w nowoczesnej i współczesnej Europie” w École Pratique des Hautes Études w Paryżu²⁸. Chociaż większość jego prac analitycznych prace poświęcone są materiałom XVIII-wiecznym, zwłaszcza Franzowi von Baaderowi i teozofii masońskiej, kilka esejów wprowadzających Faivre wyjaśnia ogólną metodologię i definicje. Aby umiejscowić naszą dyskusję na temat DOP w kontekście myśli mistycznej i ezoterycznej, warto bliżej przyjrzeć się tym definicjom. Definicja ezoteryzmu Faivre’a jest pólfenomenologiczna, typu „X musi mieć następujące elementy i często ma następujące dodatkowe elementy”. Istnieją cztery wymagane elementy: (1) teoria korespondencji wszechświata, w której „zgodności symboliczne i rzeczywiste... . . mówi się, że istnieją we wszystkich częściach wszechświata, zarówno widzialnych, jak i niewidzialnych; (2) pojęcie natury żywej, implikujące zarówno praktyczne zastosowanie odpowiedników do wywołania skutków, jak i znajomość takiej praktyki rozumianej jako gnoza; (3) „wyobraźnia i mediacje”, co oznacza, że wyobraźnia i pamięć wchodzi w interakcję ze strukturami pośredniczącymi (Faivre wymienia „rytuały, obrazy symboliczne, mandale, duchy pośrednie”), aby skontaktować się z boskością i rozwinać gnozę; i wreszcie (4) „doświadczenie transmutacji”, podczas którego praktykujący ezoterykę ulega całkowitej przemianie przez i dla danej gnozy, tak że na przykład w alchemii nie może być „oddzielenia wiedzy (gnozy) od doświadczenia wewnętrznego, lub aktywność intelektualna i aktywna wyobraźnia, jeśli chcemy zamienić ołów w srebro lub srebro w złoto. Według Faivre’a każdy z tych czterech elementów musi być obecny, zanim będziemy mogli nazwać jakiś system myślenia „ezoteryzmem”. Mówiąc dokładniej, można zrozumieć, że każdy z nich odróżnia ezoterykę od innego sposobu myślenia, tak że przy obecności wszystkich czterech system nie może być niczym innym jak ezoterycznym. W szczególności korespondencje odróżniają system ezoteryczny od systemu opartego na „zasadach niesprzeczności i wykluczonego środka liniowej przyczynowości”, a żywa natura odróżnia go od systemu naukowego lub monistycznego. Idea „wyobraźni i mediacji” odróżnia ezoterykę od mistycyzmu:

W nieco uproszczeniu można powiedzieć, że mistyk... . dąży do mniej lub bardziej całkowitego wyparcia obrazów i pośredników, gdyż stają się one dla niego przeszkodami w zjednoczeniu z Bogiem. Podczas gdy ezoteryk wydaje się bardziej interesować pośrednikami objawionymi jego wewnętrznemu oku poprzez moc swojej twórczej wyobraźni, niż zasadniczo rozszerzać się w kierunku zjednoczenia z boskością. Woli przebywać na drabinie Jakuba, po której aniołowie (i niewątpliwie także inne istoty) wspinają się w górę i w dół, niż wspinać się na szczyt i dalej.

Transmutacja pod pewnymi względami formalnie różni się od pozostałych trzech składników, ponieważ system z pozostałymi trzema elementami jest obecny, ale pozbawiony doświadczenia transmutacji, „prawie nie przekroczyłby granic formy duchowości spekulatywnej”. W efekcie jest to transmutacja w sensie inicjacji (zwłaszcza inicjacji rytualnej) w gnozę, która wyznacza myśl ezoteryczną jako odrębną modalność.

Dwa pozostałe, mniej lub bardziej opcjonalne elementy, to (5) „praktyka zgodności”, czyli teoria, że za wszystkimi prawdami kryje się prawda, lub za wszystkimi religiami stoi religia, zgodnie z którą praktyka

ustalania wspólnych mianowników pomiędzy kilkoma systemami jest rozumiany jako wytwarzający oświetlenie; oraz (6) nacisk na przekazywanie, co „sugeruje, że nauki ezoteryczne mogą lub muszą być przekazywane od mistrza do ucznia z góry ustalonym kanałem, z poszanowaniem wcześniej wyznaczonej ścieżki”. Z tego rodzaju definicją wiąże się kilka poważnych problemów metodologicznych, co powinno już wynikać z krytyki prac Mircei Eliade’a z ostatnich kilku dekad. W szczególności Faivre wpada w niebezpieczną pułapkę ekskluzywności: aby uniknąć anachronizmu i tego, co w innych dziedzinach nazywa się „błędami kategoriowymi”, prosi, aby uczeni powstrzymali się albo od traktowania ezoteryki jako czegoś innego, albo odwrotnie, od traktowania systemów, które nie są tak naprawdę ezoteryczne jak ezoteryzm.

. . . Nie wypada nam mądrze używać słowa „ezoteryka”. Nie powinniśmy uważać go za nośnik wartości duchowej lub semantycznej, której sam w sobie nie zawiera. . . . Powinniśmy go wydobyć, jeśli to możliwe, z rekonstrukcji, naukowo lub w inny sposób. . . . Podejście zaproponowane tutaj przekłada się zatem na dwójakie obawy. Z jednej strony szanowanie różnic; z drugiej strony prowadzić badania empiryczne, bez ideologicznych apriori, nad ścieżkami poprzecznymi i zbiegającymi się bokami. . . . Zachowajmy ten termin tak, aby był odpowiedni do określenia zespołu rzeczywistości kulturowych i religijnych, które podobieństwo rodzinne zdaje się spajać na tyle, aby upoważnić nas do uczynienia ich kierunkiem studiów.

Wyłącznie Faivre’a jest zarówno naiwna, jak i potencjalnie szkodliwa dla przyszłej nauki. Waloryzacja „badań empirycznych, pozbawionych ideologicznych apriori” zakłada, że badania takie są możliwe, tam gdzie pół wieku historyków i filozofów twierdziło właśnie coś przeciwnego – mam tu na myśli nie tylko tzw. teoretyków postmodernizmu, ale także hermeneutyków myślicieli takich jak Paul Ricoeur. Co więcej, należy zawsze wystrzegać się nakazów metodologicznych, które zamykają lub uniemożliwiają określone rodzaje pytań i analiz, zwłaszcza gdy mówi się nam, że nakazy te są podyktowane potrzebami „badań empirycznych” i autorytetem „kierunku studiów”. Jednak połączenie wezwania do „szacunku dla odmienności” z żądaniem, abyśmy „nie uważali jej za nośnik wartości duchowej lub semantycznej, której sama w sobie nie zawiera” wskazuje na głębszy problem, charakterystyczny dla tego rodzaju fenomenologii, czyli esencjalizm. Definicja składająca się z sześciu części, którą już omówiliśmy, jest dla Faivre’a dość dokładnym katalogiem elementów ezoteryzmu takim, jaki jest w rzeczywistości. Ezoteryka jest tu rozumiana jako *sui generis*, używając niesławnego wyrażenia Eliade’a; innymi słowy, nie można go porównywać z innymi zjawiskami, ale należy go rozumieć na jego własnych podstawach. Nie należy myśleć, że Faivre jest nieświadomy tych problemów. Dobrze orientuje się w historii religii, w której swego czasu jak mantry używano takich terminów jak esencjalizm, „*sui generis*” i „błąd kategoriowy”. Dlaczego zatem Faivre wpada w tak wiele takich samych pułapek jak Eliade? Odpowiedź jest właściwie dość prosta: podobnie jak Eliade w kwestii religii, Faivre naprawdę wierzy, że ezoteryzm jest *sui generis*, że nie można go porównać z innymi zjawiskami, ponieważ uważa, że prawdziwa myśl ezoteryczna jest drogą, dzięki której współczesna ludzkość może uciec lub zaradzić swoim upadłym stanom duchowym.

To nie przypadek. . . czy nauki humanistyczne, takie jak antropologia, historia religii itp., są otwarte na ezoterykę i odwrotnie. Dyskurs Pico della Mirandoli o „godności” człowieka po raz kolejny stał się faktem. Na ludzkości spoczywa obowiązek ciągłego redefiniowania, aby odkryć lub ponownie odkryć swoje miejsce w Naturze oraz w uniwersalnej kulturze i społeczeństwie. Magisterskie dzieło Mircei Eliade’a. . . dobrze odpowiada na ten podwójny wymóg kultury i uniwersalności. Według niego pierwsze żądanie stanowi dziś niezbędny objazd dla podjęcia jakiegokolwiek „inicjacji” godnej tej nazwy. Drugi, rozumiany jako inteligencja różnic i podobieństw, jest w równym stopniu oddalony od wąskiego historyzmu, jak i od sztucznego uniwersalizmu, abstrakcyjnego lub bezcielesnego. Nie ma też ekskluzywności w tym korpusie, który nadaje nurtom ezoterycznym miejsce, na jakie zasługują.

Ponownie,

Einstein powiedział, że nauka nie została stworzona po to, by nadawać smak zupie. Wiedza teozoficzna Boehmego i jego braci [w tym przypadku szczególnie von Baadera] ma nie tylko nadawać smak zupie, ale także sprawić, że ją posmakujemy, co wydaje się projektem. . . oznaczać zawsze zdrowy i wieczny powrót do uczestnictwa na wszystkich płaszczyznach, także na płaszczyźnie materialnej; płaszczyznę, o której abstrakcja szybko zapomina, a nawet jej zaprzecza – w każdym razie jedyną, która pozwala nam na nowo odkryć absolutną tożsamość Człowieka Wiedzy i Człowieka Pragnienia.

Co można zrobić, jeśli tak jak ja mamy głęboką podejrzliwość wobec projektu naukowego zakorzenionego w ukrytym projekcie religijnym, zwłaszcza gdy technika ukrywania polega na obłudnych roszczeniach do „badań empirycznych, bez ideologicznych apriori?” Prosty rozwiązaniem byłoby oczywiście całkowite odrzucenie metodologii i definicji Faivre’a. Ale podobnie jak w przypadku Eliade’a – czy też Frances Yates – oznaczałoby to wyrzucenie złota wraz ze śmieciami. Osobiście wolę zachować tę definicję, oczywiście z zastrzeżeniem rewizji, i przenieść jej podstawy z wyidealizowanego „prawdziwego ezoteryki” do równie tajemniczego świata akademickiej metodologii i teorii. Innymi słowy, po prostu stosujemy tę definicję do kategorii stworzonej przez i dla naukowców zainteresowanych takimi przedmiotami, co umożliwia analizę i porównanie; i odwrotnie, dowolne elementy mogą zostać odłożone na bok, gdy przestaną umożliwiać. Zaletą zachowania definicji w ten sposób jest to, że umożliwia ona porównania poprzez dostarczenie szeregu interesujących i złożonych kryteriów. Jeśli okaże się, że dwa zjawiska posiadają cztery „wymagane” składniki, na przykład wiemy, od czego zacząć analizę – od pytań, które odnoszą się do ogólnego problemu ezoteryki i które służą rozróżnieniu obu systemów w tym kontekście; jak dotąd, jak sądzę, Faivre by się zgodził. Jeśli jednak można ustalić, że jeden system jest ezoteryzmem zgodnie z definicją, a inny jest podobny do ezoteryki, ale brakuje mu jakiegoś szczególnego składnika, to ponownie znaleźliśmy pęknięcie, w które możemy wstawić nasz klin analityczny: na jakie różnice wpływa ta różnica, przez tę obecność z jednej strony i nieobecność z drugiej? Niniejsza analiza DOP nie ma charakteru porównawczego; w związku z tym nie będę proponował większych zmian w definicji Faivre’a. Zamiast tego okresowo wykorzystuję jego sześć kategorii, aby wyjaśnić wzorce pomysłów w DOP. Przyszłe badania muszą określić, w ramach przedsięwzięcia porównawczego, w jakim stopniu kategoria ezoteryki jest pożytecznie stosowana do Agryppy i ogólniej do wczesnej magii nowożytnej.

Magia Rytualna

W poprzednich rozdziałach korzystałem z różnych źródeł jako partnerów do rozmów z Agryppą. W ten sposób wykorzystaliśmy naturalną magię Ficina do wyjaśnienia Agryppy, a językowe teorie pisma, aby dać nam słownictwo i zestaw pytań, za pomocą których możemy wyjaśnić semiotykę Agryppy. W tym rozdziale dyskusje na temat Kabały i ezoteryki pełnią podobną funkcję, a głównym celem tej sekcji jest wyjaśnienie niektórych aspektów współczesnej teorii rytuałów, które będą wartościowe dla zrozumienia podejścia Agryppy do magii rytualnej. Jednocześnie omawianie teorii rytuału ma dodatkowy cel. Nie tylko chcę pokazać, że teoria rytuału Agryppy jest złożona i interesująca, ale twierdzę, że teoretyczna ekstrapolacja z niej będzie miała bardziej ogólną użyteczność i zastosowanie w dziedzinie studiów nad rytuałami. Innymi słowy, myślę, że teoria rytuału DOP – zaktualizowana i rozszerzona, aby objąć szerszy zakres materiałów – będzie użytecznym dodatkiem do zestawu narzędzi badacza rytuałów. Aby skutecznie przedstawić ten przypadek, wybrałem jedną nowoczesną teorię rytuału, która reprezentuje większą klasę takich teorii; w szczególności wykorzystuję słynne „podejście performatywne” Stanleya Jeyarajaha Tambiaha, aby wyjaśnić zarówno „symboliczne” podejście do rytuału, jak i jego problemów. Mówiąc bardzo ogólnie, symboliści unikają ścisłego powiązania między funkcją rytualną a funkcją społeczną i zamiast tego skupiają się na sposobach, w jakie rytuał można rozumieć jako występ językowy. W przeciwieństwie do luźnych analogii między rytuałem a językiem,

rysowanych przez takich myślicieli jak Radcliffe-Brown i Eliade, analizy symbolistów w stosunkowo wyrafinowany sposób wykorzystują pojęcia z językoznawstwa i semiotyki. Ale semiotyka nie jest „szybkim rozwiązaniem” rytuału; w istocie teorie rytualne, które wyrastają z teorii językowych, dziedziczą wady i błędy swojej dyscypliny macierzystej, co pokażę na przykładzie Tambiaha. W „performatywnym podejściu” Tambiaha do rytuału i magii³⁸, wywodzącym się w dużej mierze z teorii aktów mowy Johna Austina, magia – którą Tambiah rozumie po prostu jako rodzaj rytuału – jest analizowana jako forma komunikacji. Co więcej, to działanie komunikacyjne przypomina mowę illokucyjną Austina – akt komunikacyjny sam w sobie jest raczej konkluzją niż propozycją. Krótko mówiąc, mówienie oznacza działanie. W poniższej krótkiej analizie chcę zakwestionować dwa główne konstrukty teorii Tambiaha, które, jak sądzę, są powszechnie akceptowane wśród szerokiej klasy teoretyków rytuałów. W obu przypadkach są to kwestie poruszone we wcześniejszych rozdziałach niniejszej pracy które dają początkowy impuls do krytyki. Po pierwsze, pogląd, że rytuał jest „komunikacją”, ogólnie zakłada w sposób dorozumiany, że komunikacja normatywna jest mówiona. Jak jednak widzieliśmy z magii matematycznej Agryppy, możliwe jest skonstruowanie magicznej teorii języka i semiotyki, która zakłada, że komunikacja normatywna jest zapisana. Jeśli rytuały (zwłaszcza tak zwane magiczne) analizować jako komunikację pisemną, znaczna część teorii rytuałów wymaga obszernej rewizji. Po drugie, problem fałszowania: jeśli zakłada się, że akt magiczny wywołuje jakiś efekt i jeśli, o ile zewnętrzny obserwator może to dostrzec, akt ten nie ma mechanizmu, dzięki któremu mógłby to zrobić, to dlaczego magia nie wymiera? Jak inteligentni ludzie mogą wierzyć, że ich magia będzie skuteczna, skoro twierdzenie to jest tak łatwo falsyfikowalne? Tambiasz nie odpowiada na to pytanie; zamiast tego posługuje się teorią aktów mowy, aby temu zapobiec – nie można pytać, czy rytuał działa, tylko co i jak komunikuje. Jednakże podejście Agryppy do magii naturalnej w porównaniu ze sceptycyzmem sugeruje perspektywę, z której dany rytuał lub praktyka magiczna może w oczywisty sposób całkowicie zawieść, a fakt ten w żaden sposób nie podważa ważności tej praktyki.

Komunikacja rytualna

Zacznę od definicji rytuału Tambiaha:

Rytuał jest kulturowo skonstruowanym systemem komunikacji symbolicznej. Składa się z wzorzystych i uporządkowanych sekwencji słów i czynów, często wyrażonych za pomocą wielu mediów, których treść i układ charakteryzują się w różnym stopniu formalnością (konwencjonalnością), stereotypią (sztywnością), kondensacją (fuzją) i redundancją (powtórzeniem). Działanie rytualne w swych cechach konstytutywnych jest performatywne w trzech znaczeniach: w austińskim sensie performatywu, w którym powiedzenie czegoś jest także wykonaniem czegoś jako

akt konwencjonalny; w zupełnie innym sensie spektaklu inscenizowanego, wykorzystującego wiele mediów, dzięki którym uczestnicy intensywnie przeżywają wydarzenie; oraz w trzecim znaczeniu wartości indeksowych. . . przywiązanie do aktorów i wyciąganie z nich wniosków podczas przedstawienia.

Te szczególne cechy rytuału w przeciwieństwie do „zwykłej” komunikacji wynikają z wtórnego komunikacyjnego charakteru rytuału, jego natury jako reprezentacji lub imitacji zwykłej komunikacji. W istocie Tambiah usuwa wszystkie funkcje komunikacyjne (w tym rytuały) do jednej szerokiej grupy, a następnie traktuje rytuał jedynie jako nieco niezwykły przykład z tej grupy:

Teraz, jeśli dla celów prezentacji dokonamy prostego rozróżnienia między „zwykłym” zachowaniem komunikacyjnym a zachowaniem „rytualnym” (zakładając oczywiście, że oba rodzaje podlegają w równym stopniu konwencjiom kulturowym), to moglibyśmy powiedzieć (zapominając o problemie nieszczerości i kłamstwa), że zwykłe działania „bezpośrednio wyrażają” postawy i uczucia (np. płacz oznacza niepokój w naszym społeczeństwie) i „przekazują” tę informację osobom wchodzącym w

interakcję (np. osoba płacząca chce przekazać innym swoje uczucie niepokoju). Jednak zrytualizowane, skonwencjonalizowane, stereotypowe zachowanie jest konstruowane w celu wyrażania i komunikowania się, i jest publicznie interpretowane jako wyrażanie i komunikowanie pewnych postaw odpowiadających ciąglemu zinstytucjonalizowanemu stosunkowi. Stereotypowe konwencje w tym sensie działają przy drugim lub dalszym usunięciu; kodują nie intencje, ale „symulacje” intencji.

Innymi słowy, „zwykła” komunikacja reprezentuje „postawy i uczucia”, podczas gdy komunikacja rytualna reprezentuje reprezentację. Tambiah sugeruje, że ten drugorzędny charakter rytuału ma jakiś cel: nie chodzi o to, że rytuał jest „złą mową”, ale raczej o to, że ograniczenia nałożone na rytuał jako komunikację umożliwiają mu przekazanie szerszego poczucia struktury i porządku:

Rytuały jako konwencjonalne zachowania nie są zaprojektowane ani przeznaczone do wyrażania intencji, emocji i stanów umysłu jednostek w bezpośredni, spontaniczny i „naturalny” sposób. Kulturowe opracowanie kodów polega na dystansowaniu się od takich spontanicznych i intencjonalnych wyrażań, ponieważ spontaniczność i intencjonalność są lub mogą być przypadkowe, labilne, okolicznościowe, a nawet niespójne lub nieuporządkowane.

Czytelnik niniejszej pracy natychmiast dostrzeże wskazówkę „pisanie w tym sformułowaniu „reprezentacji reprezentacji”, co brzmi podejrzanie jak ataki Saussure’a czy Jakobsona na pismo. Wyjaśnijmy sobie logocentryzm Tambiaha:

Zatem dystansowanie jest drugą stroną medalu konwencjonalności; dystans oddziela prywatne emocje aktorów od ich przywiązania do moralności publicznej. W pozytywnym sensie umożliwia kulturowe opracowanie tego, co symboliczne; ale w sensie negatywnym przyczynia się to również do hipokryzji i obalenia przejrzyściej uczciwości.

Chciałbym zaproponować pisemne rozwiązanie problemu rytuału – że komunikację rytualną można rozumieć jako pisanie, a ponadto często lepiej jest ją rozumieć jako pisanie. Biorąc pod uwagę niezbędną zwięzłość niniejszej dyskusji, nie mogę sformułować wszystkich możliwych szczegółów i konsekwencji tak napisanej teorii. Zamiast tego chciałbym użyć DOP, aby dokonać tej demonstracji: moja analiza magii rytualnej DOP połączy semiotykę zdominowaną przez pisanie z tą teorią rytuału jako pisma. Na tyle, na ile ta podstawa teoretyczna wydobędzie na światło dzienne interesujące i wartościowe wnioski na temat DOP i rytuału, mam nadzieję, że udowodnię potencjalną wartość pisanej teorii rytuału. Na razie pozwólcie, że naszkicuję jeden możliwy kierunek takiej teorii, a następnie przejdę bezpośrednio do magii rytualnej DOP.

Problem fałszerstwa

Problem fałszowania to jedno z najstarszych pytań w historiografii magii: dlaczego mag (lub jego słuchacze) nie zauważa, że magia materialnie nie działa? Jak widzieliśmy w rozdziale pierwszym, istnieje wiele klasycznych odpowiedzi na to pytanie, od teorii magika-asyluzjonisty Frazera po teorię magii jako katharsis Malinowskiego. Tambiah sugeruje, że magia rzeczywiście działa, ale ma ona charakter językowy, a nie materialny. W szczególności proponuje, aby rytuały działały w sferze językowej, mniej lub bardziej odwzorowanej na sferze materialnej, ale nie na jej odpowiedniku; zatem chociaż językowe operacje rytuału mogą powodować skutki materialne, nie należy zakładać, że tubylcy przypuszczają, że rytuał powoduje te skutki materialnie. Innymi słowy, rytuał wpływa na sferę językową, semiotyczną, dyskursywną w sposób, który zwykle odpowiada efektom materialnym, retorycznie przypisywanym rytuałowi; tej paralelizmu i świadomości tubylców nie należy rozumieć w ten sposób, że tubylcy myślą, że rytuał ma materialne skutki. Ponieważ antropolog nie jest w stanie powszechnie wykazać skuteczności dyskursywnej, a skuteczność materialną oddzielono od

skuteczności rytuału jako takiego, nie da się stwierdzić, czy dany rytuał „działa”, czy nie. Jako uprzywilejowany przypadek Tambiah wskazuje w rodzimych teoriach magii słów:

trzy pojęcia, które tworzą wzajemnie powiązany zbiór: bóstwa lub pierwsi przodkowie lub ich odpowiedniki, mowa ustanowiona oraz działalność klasyfikacyjna; sam człowiek jest twórcą i użytkownikiem tej skłonności; wreszcie język jako taki istnieje niezależnie i ma moc wpływania na rzeczywistość.

Tambiah zauważa, że stara teoria magii opiera się na nieuznawaniu arbitralnego charakteru języka i właśnie tę teorię proponuje wykorzystać:

A jeśli uda się wykazać, że prymitywna magia opiera się na prawdziwym relacyjnym metaforycznym myśleniu, obalimy klasyczną teorię, która postuluje, że magia opiera się na wierze w rzeczywistą tożsamość słowa i rzeczy. Podstawowym błędem lingwistów i filozofów poszukujących źródeł magicznego stosunku do słów jest ich wcześniejsze założenie i akceptacja, że prymityw faktycznie taką postawę ma. . . . Być może bezpieczniej byłoby dla lingwistów trzymać się swojej wiedzy o działaniu języka i kwestionować, czy antropologzy prawidłowo opisali prymitywne myślenie.

Nie kwestionuję sukcesu Tambiaha w odnajdywaniu „prawdziwego relacyjnego myślenia metaforycznego” w analizowanych przez niego kulturach; podobnie jak on, myślę, że byłoby rzeczywiście dziwne, gdyby nie znalazł takiego sposobu myślenia. Jednocześnie Tambiah popadł w błąd równie głęboki (choć być może bezpieczniejszy niż) ten, w który wpadli „lingwiści i filozofowie”. Jeśli „teoria klasyczna” postuluje rozróżnienie między „prawdziwym” myśleniem metaforycznym a „błędem denotacyjnym” myślenia relacji metaforycznych z tożsamościami ontologicznymi, Tambiah podtrzymuje to rozróżnienie, zaprzeczając, jakoby tubylcy mogli myśleć w ten sposób. Dla niego jest to obrona tubylców – oni nie myślą w ten „prymitywny” sposób. Sugeruję, że podejście Tambiaha jest bardziej hojne, ale nie mniej błędne niż podejście jego poprzedników: tubylcy, przez co mam na myśli ogólnie istoty ludzkie, z pewnością myślą w ten „prymitywny” sposób. Błędem zarówno Tambiaha, jak i jego poprzedników jest myślenie, że błąd denotacyjny jest czymś, co my, współcześni, mamy już za sobą. W przypadku słomianych ludzi Tambiaha (Ogdena i Richardsa, Izutsu, Cassirera) tubylcy myślą w ten sposób, dlatego są prymitywni i przesądni; dla Tambiasza tubylcy nie są prymitywni ani przesądni, dlatego nie myślą w ten sposób. Jednakże, jak widzieliśmy w przypadku Agryppy, nie trzeba być prymitywnym ani przesądnym, aby rozważyć możliwość znaków ontologicznie związanych z ich desygnatami. Wręcz przeciwnie, można by argumentować, że teoria Tambiaha zakłada istnienie ontologicznego związku między producentem a znakiem, co jest bardziej subtelnym, ale nie mniej niebezpiecznym przesądem. Jeśli zamiast tego założymy, podobnie jak wczesni nowożytni myśliciele lingwistyczni, że znaki pisane są mniej więcej autonomiczne zarówno w stosunku do producenta, jak i odniesienia, ale w pewnych okolicznościach autonomia ta może zostać osłabiona (np. fotografia kontra figurka), wówczas mamy podstawę pisanej semiotyki. Jeśli zastosujemy to dalej do „języka rytualnego”, otrzymamy szereg zaskakujących efektów. Po pierwsze, aktorzy rytualni – księża, tancerze, uczestnicy-widownia itp. – zwykle różnią się od części, ról i znaczeń, które wyrażają cielesnie i wokalnie. Oznacza to, że stereotypowy lub konwencjonalny charakter zachowań rytualnych nie stanowi rozróżnienia między komunikacją rytualną a trybem „zwykłym” (tutaj pisanym), ale ciągłość. I odwrotnie, przez całą publiczność rytuału, do której zaliczają się także wszyscy uczestnicy, należy rozumieć interpretatorów, czytelników, którzy wchodzi w interakcję z tekstem w sposób mniej lub bardziej odległy i abstrakcyjny: tekst jest autonomiczny. Po drugie, ciągłe dążenie do dokładności powtórzeń, chęć wykonania rytuału dokładnie tak, jak robili to przodkowie, jawi się jako niezbędny artefakt niefizyczności medium rytuału. Mówiąc prościej, pismo w potocznym znaczeniu jest odcisnięte na fizycznym, trwałym nośniku, takim jak papier, drewno, kość, kamień, metal. Bez jakiegokolwiek niezbędnej interwencji ze strony aktorów ludzkich (z wyjątkiem negatywnej, aby uniknąć zniszczenia książki), tekst przetrwa w nieskończoność.

Rytuał natomiast zapisywany jest w medium (ludzie, przedmioty, wypowiedane słowa, czyny), które nie jest trwałe fizycznie; w związku z tym obowiązkiem doświadczonych praktyków, jako bibliotekarzy tekstów rytualnych, jest zachowanie tekstów bez zmian. Rytualne stereotypy i powtarzanie doskonale odpowiadają bramińskim sztukom zapamiętywania, według których teksty półustne dzieli się na mniejsze części, pomimo widocznej utraty znaczenia, właśnie w celu zachowania znaczenia. Po trzecie, w zwykłym toku kultury rytuał ma tendencję do ulegania ontologizacji i traktowania go jako pojedynczego obiektu, a nie serii oddzielnych i odrębnych przedstawień. Jeśli postrzegamy rytuał jako paralelę mowy, jest to dość zaskakujące lub przynajmniej wymagające wyjaśnienia: zwykle nie odnosimy się do cudzych aktów mowy jako do przedmiotów; kiedy to robimy, dzieje się to na ogół w szczególnym kontekście – chrzciny statku, wypowiedania ślubów. Jeśli jednak rytuał potraktować jako tekst pisany, znów staje się to cechą oczekiwaną: zwykle nie odwołujemy się do Wspomnienia o rzeczach przeszłych Prousta tak, jak gdyby autor po prostu do nas mówił, po drodze w nieprzewidywalny sposób zmieniając zdanie; wręcz przeciwnie, traktujemy książkę jako Tekst, Księgę, przedmiot odrębny od autora.

Tak samo Msza jest Mszą, chrzest chrztem, Bris i Bris; konkretni aktorzy i szczegóły są nieistotne. Pozwólcie, że poczynię ostatnią uwagę, która stanie się jaśniejsza w trakcie analizy magii rytualnej DOP. Jak wspomniano powyżej, Tambiah utożsamia magię z rytuałem. Jednocześnie dokonuje pewnych zastrzeżeń do tego równania, które podają w wątpliwość całą jego podstawę. Najbardziej uderzającą tego rodzaju kwalifikacją jest ocena wróżenia dokonana przez Tambiaha:

Oczywiście takie rytualne inscenizacje, jak różne formy wróżenia, konsultacje astrologiczne, sesje mediumistyczne nie przewidują z góry ich wyników, jednak ich kolejność jest tak odmienna od niepewności gry. Mają bowiem na celu umożliwienie klientowi wyleczenia lub pojednania, podjęcia decyzji, uniknięcia niebezpieczeństwa i w tym sensie celem ćwiczenia jest dokonanie owocnej wymiany między okultyzmem a człowiekiem za pośrednictwem urzędnika owocne połączenie, które pomoże w stworzeniu uporządkowanej, ciągłej egzystencji społecznej.

Argumentując, że magia i rytuały są w istocie sfalszowanymi grami, które sprawiają wrażenie niezdecydowanych i budzących wątpliwości, choć w rzeczywistości nie podlegają różnicom, Tambiah mówi nam dalej, że pierwotna forma magicznego zachowania – wróżenie – musi zostać wykluczona z tej kategorii właśnie dlatego, że wynik jest rzeczywiście wątpliwy. Albo raczej, kontynuuje, ponieważ rytuał jest z konieczności z góry określony, musi być tak, że wróżbiarski, „odkrywający” aspekt wróżenia nie jest ważny – ważne jest, aby klient i wróżbita odbyli miłą pogawędkę, co sprawia, że klient czuje się lepiej! Pozwólcie, że zwrócę uwagę na prostotę rozwiązania pisemnego: wróżbita jest zawodowym czytelnikiem. Przypadkowy przypadek – definiowany kulturowo jako bóg, bogowie, duchy, natura, zmarli – tworzy złożony znak, o którego interpretacji klient prawdopodobnie ma bardzo małą wiedzę. Czytelnik, posługując się kulturowo zdeterminowanym kanonem technik interpretacyjnych, tekstów, obrazów i mitów, czyta tekst, biorąc pod uwagę to, co wie o sytuacji klienta. W pewnym sensie zaskakujące jest to, że teoria ta nie została wcześniej zaproponowana, biorąc pod uwagę, że każda znana mi zachodnia forma wróżenia posługuje się terminologią „czytania”.

Rytuał, wiara i tajemnica

Magia rytualna lub ceremonialna jest głównym tematem Księgi III; niestety, jak powinno jasno wynikać z naszych dyskusji na temat „magii” i „rytuału”, nie jest jasne, co dokładnie oznaczałoby „magia rytualna”. DOP podaje szereg definicji, podobnie jak De vanitate, i zanim przejdziemy do głównej części Księgi III, należy dokonać pewnych wyjaśnień definicji. Pierwsza definicja w DOP znajduje się w Księdze I, rozdziale 2, na temat rodzajów magii i daje ogólny zarys:

Filozofia teologiczna, czyli boskość, uczy, czym jest Bóg, czym jest umysł, jaka inteligencja, jaki anioł, jaki diabeł, jaka dusza, jaka religia, jakie są święte instytucje, obrzędy, świątynie, obserwacje i święte tajemnice: poucza nas także o wierze, cudach, cnotach słów i liczb, tajemnych działaniach i tajemnicach pieczęci i, jak mówi Apulejusz, uczy nas właściwie rozumieć i biegle posługiwać się prawami ceremonialnymi, sprawiedliwość rzeczy świętych i rządy religii.

Dwie kolejne definicje pojawiają się w rozdziałach 45-46 De vanitate, poświęconych „Goetii” i „Teurgii”:

Częściami magii ceremonialnej są goetia i teurgia. Goetia jest nieszczęśliwa z powodu handlu duchami nieczystymi, na który składają się rytuały niegodziwych ciekawostek, nielegalnych uroków i potępiania, zostaje opuszczona i przeklęta przez wszelkie prawa. . . . I wszyscy ci [praktykujący goetię] postępują na dwa sposoby. Niektórzy bowiem usiłują przywoływać i odstraszać złe duchy, zaklinając pewną mocą, zwłaszcza imionami boskimi. . . . [T] są [także] tacy, którzy są rzeczywiście najbardziej bezbożni, którzy poddają się diablom, składają im ofiary i oddają im cześć, i w ten sposób stają się winni bałwochwalstwa i najnikczemniejszego ponizenia: do których to zbrodni, jeśli te pierwsze nie są wstrętne a mimo to narażają się na oczywiste niebezpieczeństwa. Nawet bowiem zniewolone diabły zawsze zwodzą nas, dokądkolwiek się udają. Obecnie wielu uważa, że teurgia nie jest bezprawna, jak gdyby zarządzili nią dobrzy aniołowie i boskie bóstwo, choć jak dotąd często występuje pod imionami Boga i błędami złych aniołów powstrzymywanych przez niegodziwe błędy diabłów. Bo pozyskujemy i przyciągamy nie tylko siłami naturalnymi, ale także pewnymi obrzędami i ceremoniami celestialne i przez nie boskie cnoty; które wraz z wieloma zasadami starożytni magowie omawiali w wielu tomach.

Istnieją ponadto trzy ważne definicje na początku Księgi III; pierwsza, pojawiająca się w liście dedykacyjnym do arcybiskupa Hermanna von Wied, wyjaśnia i broni ogólnego celu i funkcji magii ceremonialnej w następujący sposób:

Ale wiedza o boskiej nauce jedynie i z wielką mocą dokonuje tego za nas. Kiedy, pamiętając o jego majestacie, zawsze zajęci boskimi studiami, w każdej chwili kontemplujemy boskie rzeczy, dzięki mądrej i pilnej inkwizycji oraz poprzez wszystkie stopnie stworzeń wznoszących się aż do samego Archetypu, czerpiemy od niego nieomylną cnotę wszystkich rzeczy, które ci, którzy zaniedbują, pokładając ufność jedynie w rzeczach naturalnych i światowych, często są pomieszani przez różne błędy i złudzenia, a bardzo często dadzą się zwieść złym duchom; ale zrozumienie rzeczy boskich oczyszcza umysł z błędów i czyni go boskim, daje nieomylną moc naszym czynkom i oddala oszustwa i przeszkody wszystkich złych duchów, i razem poddaje je naszym przykazaniom. Tak, zmusza nawet dobrych aniołów i wszystkie moce świata do naszej służby, a mianowicie. cnota naszych dzieł czerpiemy z samego Archetypu, do którego, kiedy się wnosimy, wszystkie stworzenia z konieczności są nam posłuszne, a wszystkie istoty niebieskie podążają za nami. . . .

Wreszcie w Księdze III, rozdziale 3, znajdują się następujące stwierdzenia:

Dlatego jest rzeczą oczywistą, że my, którzy staramy się osiągnąć tak wielką wysokość, powinniśmy szczególnie medytować o dwóch rzeczach: po pierwsze, jak powinniśmy porzucić cielesne uczucia, wątpliwość i materialne namiętności; po drugie, w jaki sposób i za pomocą jakich środków możemy wznieść się do intelektu czystego i połączonego z mocami bogów, bez którego nigdy szczęśliwie nie wzniesiemy się do badania rzeczy tajemnych i do mocy cudownych dzieł, czyli cudów; bo na tym polega cała dostojeństwo, które rzeczywiście składa się na przyrodę, pustynię i pewną sztukę religijną. [Tam są] . . . niektórych ceremonii religijnych. . . . przez którą odcisnięty jest w nas charakter boskiej cnoty i mocy, co nazywają Boską zgodą, przez którą człowiek wsparty boską naturą i uczyniony jakby towarzyszem aniołów, nosi wszczepioną moc Bożą; i obrzęd ten nawiązuje do tajemnic kościelnych. . . . [I za pomocą tych środków] będziesz mógł, modląc się, poświęcając, składając ofiary, inwokując,

przyciągać duchowe i niebiańskie moce i odciskać je na tym, co ci się podoba, i przez to ożywiać każde magiczne dzieło. . . .

Nie możemy jeszcze wyjaśnić tych definicji w żaden szczegółowy sposób. Kilka punktów jest jasnych: po pierwsze, prawidłowo wykonana magia rytualna podnosi maga „nawet do samego Archetypu”. Po drugie, ta sama magia umożliwia magowi dowodzenie wszystkimi stworzeniami, nawet aniołami, i dokonywanie cudów w sposób zatwierdzony przez Boga. Po trzecie, praktykujący magię rytualną często popadają w diabolizm i handel z piekielną – demoniczną magią w zwykłym (nie-Agryppańskim) sensie. W tej części dowiemy się, dlaczego magia rytualna jest tak potencjalnie lepsza i święta, a także jak łatwo może się zepsuć.

Tajemnica i inicjacja

Zaraz po tych definicjach DOP przechodzi do kwestii tajemnicy. Kimkolwiek zatem jesteś i pragniesz studiować tę naukę, milcz i stale ukrywaj w tajemnych szafach swojej religijnej piersi, tak święte postanowienie; gdyż (jak mówi Mercurius [Trismegistus]) opublikowanie do wiadomości wielu przemówienia całkowicie wypełnionego tak wielkim majestatem bóstwa, jest oznaką ducha niereligijnego; i boski Platon nakazał, aby święte i tajne tajemnice nie były ujawniane ludowi; Również Pitagoras i Porfiriusz poświęcili swoich wyznawców milczeniu religijnemu; Orfeusz także, z pewnym strasznym autorytetem religijnym, wymagał przysięgi milczenia od tych, których wtajemniczył w ceremonie rzeczy świętych.

W dalszej części tego samego rozdziału czytamy następujący, nieco inny nakaz:

Dlatego wybac mi, jeśli pomnę w milczeniu wiele najważniejszych tajemnic magii ceremonialnej. Myślę, że wystarczy, jeśli otworzę te rzeczy, które należy poznać, a ty, czytając tę księgę, nie odejdziesz całkowicie pozbawiony tych tajemnic; ale pod tym warunkiem niech ci zostaną przekazane te rzeczy, którymi Dionizjusz związał Tymoteusza, aby ci, którzy poznają te tajemnice, nie wydali ich niegodnym, ale zgromadzili je między mądrymi ludźmi i zachowali je z należąca czcią do nich.

Tajemnica jest częstym problemem w tekstach magicznych; w istocie literatura magiczna jest usiana ezoterycznymi (w prostym sensie) tropami. W DOP można wyróżnić kilka głównych typów tajemnicy, podzielonych na dwie ogólne klasy, i są one dość reprezentatywne dla szerszej literatury. Po pierwsze, w drugim z dwóch cytowanych fragmentów DOP opisuje siebie jako przepętiony tajemnicami, które mogą odkryć jedynie mądrzy, co zostało powtórzone w zakończeniu całego dzieła:

Dostarczyliśmy bowiem tę sztukę w taki sposób, aby nie była ona ukryta przed rozważnymi i inteligentnymi, a jednak nie dopuściła niegodziwych i niedowierzających ludzi do tajemnic tych tajemnic, ale pozostawiła ich pozbawionych środków do życia i zdumionych w cieniu ignorancja i desperacja.

Tutaj „roztropnych i inteligentnych” można rozumieć jako podwójną grupę. Z jednej strony są wtajemniczeni, których uprzednia znajomość odpowiednich tajemnic pozwala im rozpoznać prawdę ukrytą w tekście. Z drugiej strony są osoby posiadające wystarczającą wiedzę, mądre i pełne czci, aby odkryć prawdę, ale które nie zostały jeszcze wtajemniczone; implikacja jest taka, że ta ostatnia grupa zostanie inicjowana poprzez przeczytanie DOP. Po drugie, jak w pierwszej cytowanej definicji, istnieje nakaz dla mądrych, niezależnie od tego, czy zostali wcześniej zainicjowani, czy zainicjowani przez studiowanie DOP, aby nie ujawniali odkrywanych przez siebie prawd. Można to rozumieć jako konieczne uzupełnienie koncepcji DOP jako tekstu inicjacyjnego: ci, którzy dzięki jego studiowaniu staną się „mądrzy”, muszą zdać sobie sprawę z odpowiedzialności związanej z ich nowo odkrytym statusem. Taka retoryka ukrycia i inicjacji jest niezwykle powszechna w tekstach magicznych, co

doprowadziło do tendencji niektórych uczonych do utożsamiania magii z ezoteryzmem. Posunięcie to jest analogiczne do posunięcia Evansa-Pritcharda w odniesieniu do czarów (patrz strona 6 powyżej), ponieważ przenosi aktywność magiczną do sfery społecznej, gdzie w bardziej oczywisty sposób podlega analizie socjologicznej i antropologicznej. Chociaż podobieństwa między retoryką tajemnicy DOP a retoryką kultów inicjacyjnych są z pewnością godne uwagi, istnieją jednak również interesujące różnice, które wymagają dyskusji.

Po pierwsze, uderzająca jest koncepcja autoinicjacji za pomocą tekstu. Jedną z możliwych implikacji jest hermeneutyka intencji autora: jeśli dokładne przestudiowanie tekstu może sprawić, że autor – on sam jest wtajemniczony – będzie obecny wobec czytelnika, wówczas czytelnik może otrzymać inicjację pod przewodnictwem mistrza. Bardziej złożoną lekturą i lepiej zgodną z semiotyką, którą widzieliśmy w Księdze II, jest to, że autor jest nie mniej obecny w tekście, niż byłby osobiście; w istocie może być bardziej obecny, biorąc pod uwagę tendencję DOP do uprzywilejowania mediów pisanych. W związku z tym implikowana tutaj teoria hermeneutyki jest nie tyle naiwna, co cyniczna, jeśli chodzi o wartość komunikacji twarzą w twarz. Mam wrażenie, że to drugie odczytanie wymaga jeszcze dalszych komplikacji. W rozdziale pierwszym powyżej (patrz strona 19) wspominałem o koncepcji Paula Ricoeura „świata przed tekstem”, którą zastosowałem w sposób nie do końca zgodny z tym, co uważam za znaczenie Ricoeura. W szczególności przez cały czas starałem się przedstawić rozumienie i analizę DOP świata innego niż nasz, świata, w którym różne zasady metafizyczne omawiane w DOP są akceptowane zasadniczo dosłownie. Obecne badanie koncepcji tajemnicy i inicjacji sugeruje jednak, że skupienie się na świecie przed DOP jest z mojej strony nie tylko decyzją metodologiczną, ale także warunkiem wstępnym argumentacji DOP. Pozwól mi wyjaśnić. Czytelnik angażuje się w okrężny proces – krąg hermeneutyczny – wchodzenia w tekst, a następnie powrotu ze znaczeniem. Podstawowy problem hermeneutyczny polega jednak na tym, że tak wygenerowane znaczenie nie jest równoznaczne z jakimś absolutnym „znaczeniem tekstu”; to znaczy, że dwóch różnych czytelników skonstruuje dwa różne znaczenia tego samego tekstu. Jak to ładnie ujął Ricoeur: „W dyskursie pisany intencja autora i znaczenie tekstu przestają się pokrywać. . . Nie żebyśmy mogli wyobrazić sobie tekst bez autora; więź między mówcą a dyskursem nie zostaje zniesiona, lecz rozszerzona i skomplikowana”. Ma to wiele konsekwencji filozoficznych. Podsumowując te, które mają tu szczególne znaczenie: (1) żaden tekst nie ma absolutnego i stałego znaczenia; zatem (2) autor tekstu nie ma wpływu na to, jakie znaczenie z niego wyprowadzi czytelnik – autor tekstu jest nieobecny, nieobecny; (3) podstawą, na której czytelnik wchodzi w interakcję z tekstem, nie jest świat tekstu, ale raczej świat na niego rzutowany; zatem (4) analizowany tekst jest w pewnym sensie tekstem projektowanym przez czytelnika. „Rozmowa. . . jest tym, co odnosi się do świata, do świata. W dyskursie mówionym oznacza to, że dialog ostatecznie odnosi się do sytuacji wspólnej rozmówcom”. Tekst może więc jedynie wskazywać na jakiś świat znajdujący się przed tekstem, świat, w którego tworzeniu czytelnik uczestniczy jako czynnik dominujący. Alternatywna konstrukcja sugerowałaby jednak, że dyskurs mówiony ogranicza się do określonego świata, świata rozmówców; jako taki może nie odnosić się skutecznie, ponieważ rozmówcy mogą całkowicie nie zgadzać się co do tego, które światy są uzasadnione obiekty dyskursu. Teksty pisane natomiast nie są spętane więzami teraźniejszości, a nawet rzeczywistości. Jako taki DOP może w sposób ważny i spójny odnosić się do świata, którego cechy nie pasują do żadnego świata opisanego przez współczesną naukę, nie będąc tym samym określany jako „fantazja”. Wręcz przeciwnie, brak obecności autora oznacza, że obowiązkiem czytelnika jest skierowanie się w stronę świata projektowanego przed tekstem, a nie po prostu odrzucenie tekstu. W zakresie, w jakim czytelnik może sformułować świat, w którym tekst ma największe znaczenie, być może można argumentować, że tekstowi udało się rzutować (jedno ze) jego znaczeń:

. . . [W] tym, co najpierw rozumiemy w dyskursie, nie jest inna osoba, ale projekt, czyli zarys nowego bycia w świecie. Dopiero pismo, uwalniając się nie tylko od swego autora, ale i od ciasnoty sytuacji dialogowej, odsłania to przeznaczenie dyskursu jako projekcję świata.

Choć terminologia jest nowoczesna, zasady te były znane myślicielom renesansu w ten sam sposób i z tych samych źródeł, ponieważ wiedzieli o arbitralności znaku. Biorąc pod uwagę wyrafinowanie DOP w zakresie znaku, nie możemy zakładać, że problemy tekstu i czytelnika zostaną rozwiązane w sposób uproszczony; co więcej, próbując zrozumieć hermeneutykę Księgi III, należy wziąć pod uwagę teorię znaczeń analogowych z Księgi II. Widzieliśmy, że różne nakazy zachowania tajemnicy sugerują, że czytelnik DOP może zostać wtajemniczony poprzez jego studiowanie. Co więcej, z Księgi II wiemy, że znak może być motywowany do tego stopnia, że wywiera dominujący lub kontrolujący wpływ na świat, a z Księgi I dowiedzieliśmy się, że w ten sposób można zdominować lub kontrolować ludzkie umysły. Sugeruje się tutaj, że DOP sam w sobie jest wystarczająco potężnym znakiem, który może kontrolować swoich czytelników i narzucać im inicjację; innymi słowy, czytelnik jest zmuszony rozumieć w określony sposób, tak że znaczenie wynikające z lektury tekstu jest stałe. Niemniej jednak wydaje się, że DOP nie wywiera takiego wpływu na wszystkich czytelników, a jedynie na „mądrych”. Prowadzi to do niezwykle ważnego wniosku: siła magicznego znaku wpływająca na ludzki umysł zależy od zrozumienia znaku przez ten umysł. Widzieliśmy już jeden przykład tego w naszej dyskusji na temat hieroglifów (str. 127). Hieroglify rozumiano jako kapłańskie, tajne pismo, zrozumiałe tylko dla wtajemniczonych. Egipski kapłan, niezwykle dobrze wykształcony we wszystkich sprawach świętych, spojrzął na hieroglif Uroboros i od razu zrozumiał złożone pojęcie wszechświata zawarte w nim. Co najważniejsze dla naszej obecnej dyskusji, kapłan nie musi już znać tego konkretnego znaku, aby go zrozumieć, ponieważ może wyprowadzić jego znaczenie ze swojej wiedzy o interpretacji alegorycznej, zwierzętach, boskości i tak dalej. Laik nie byłby jednak w stanie dokonać takiego skoku interpretacyjnego, nie mając wymaganych podstaw wiedzy. Magiczna moc znaku do rzutowania jego znaczenia zależy zatem od wcześniejszej inicjacji interpretatora.

Tajemnica i przesąd

To hermeneutyczne zrozumienie nakazów zachowania tajemnicy znacznie pomaga w zrozumieniu pierwszej części Księgi III, zwłaszcza rozdziałów od 2 do 13, które łączą tajemnicę z wiarą, wiarą i mocą operacyjną:

Chociaż moce boskie nienawidzą rzeczy publicznych i profanum i kochają tajemnicę; tak więc każdy magiczny eksperyment umyka opinii publicznej, stara się go ukryć, jest wzmacniany ciszą, ale zostaje zniszczony przez publikację i nie następuje po nim żaden pełny efekt; wszystkie te rzeczy ponoszą stratę, gdy zostaną wlane do gadających i pełnych niedowierzania umysłów; dlatego przystoi magicznemu operatorowi, jeśli chce uzyskać owoce tej sztuki, zachować tajemnicę i nie ujawniać nikomu ani swojego dzieła, ani miejsca, ani czasu, ani swoich pragnień, ani woli, chyba że albo mistrzowi, albo partnerowi, lub towarzysz, który także powinien być wierny, wierzący, milczący i dostojny z natury i wykształcenia, gdyż nawet paplanie towarzysza, jego niedowierzanie i niegodność utrudnia i zakłóca efekt każdej operacji.

Ta dyskusja na temat tajemnicy, wiary i łatwowierności osiąga swój szczyt w rozdziale 4, który traktuje o „O dwóch pomocach magii ceremonialnej, religii i przesądach”. Rozróżnienie między tymi dwoma jest dość proste: „Wszelki kult. . . czym różni się od prawdziwej religii, jest przesądem”; Nic dziwnego, że pouczono nas, abyśmy unikali przesądów i trzymali się prawdziwej religii. Jednocześnie przesady „nie są całkowicie i całkowicie odrzucone”, ponieważ wykazują „pewne podobieństwo do religii”, ponieważ różne władze pogańskie w sposób nieunikniony nie wierzyły w prawdziwą religię i ponieważ istnieją pewne przesądne praktyki, które Kościół toleruje, na przykład „kiedy ekskomunikowane są

robaki i szarańcza” . . . [i] kiedy chrzczone są dzwony i wizerunki i tym podobne”. DOP idzie jednak nieco dalej, argumentując, że przesąd ma swoje miejsce:

Ktokolwiek. . . w swojej religii, choć fałszywej, jednak najmocniej wierzy, że jest ona prawdziwa, i podnosi swego ducha z tego powodu swoją łatwowiernością, dopóki nie zostanie przyrównana do duchów, które są głównymi przywódcami tej religii, aby mogły działać to, co natura i rozum nie rozpoznaje; ale niedowierzanie i nieufność osłabiają każdą pracę nie tylko w przesądach, ale także w prawdziwej religii i osłabiają pożądany efekt nawet najpotężniejszych eksperymentów.

Rozszerzenie tego argumentu doskonale pasuje do kategorii Faivre’a „praktyki zgodności”, tj. teorii, że za wszystkimi religiami kryje się prawda, tak że praktyka ustalania wspólnych mianowników między kilkoma systemami jest rozumiana jako wywołująca oświecenie. Rozdział 8 omawia „Co myśleli starożytni filozofowie na temat Boskiej Trójcy” i dowodzi, że tacy myśliciele jak Plotyn, Filon, Hermes Trismegistus (który „zdaje się prorokować o przymierzu przyszłej łaski i tajemnicy odrodzenia”) , a „filozofowie indyjscy” w pewnym stopniu rozumieli trójjedyną naturę Boga, chociaż rozdział 9 stwierdza, że doktryna katolicka „jest prawdziwą wiarą, co do której, jeśli ktoś wątpi i nie wierzy mocno, daleki jest od nadziei życie wieczne i zbawienie.” W istocie „praktyka zgodności” jest tu po prostu tropem wczesnej nowożytnej filozofii i teologii humanistycznej, istnieniem *prisca theologia* lub *philosophia perennis*. Dla Agryppy, podobnie jak dla Pico, Ficina i ogromnej większości myślicieli magicznych tego okresu, religia i filozofia starożytnych zawierają bryłki złota, które może wydobyć „mądry poszukiwacz”. Jak wskazuje szósty składnik Faivre’a (przekaz), skupienie się na *prisca theologia* i jej ukrytej naturze często przeradza się w twierdzenia o sposobie, w jaki pozornie utracone prawdy dotarły do danego pisarza. Z jednej strony przekazywanie jest częścią problemu inicjacji, który omawialiśmy wcześniej, ale ważność poszczególnych sposobów myślenia okultystycznego była często potwierdzana na podstawie twierdzeń historycznych, jak w starożytności Hermesa Trismegistosa. Kabała również miała starożytną i tajną historię przekazu. Oprócz standardowej opowieści o tajemnych naukach Mojżesza przekazanych siedemdziesięciu lub siedemdziesięciu dwóm mędrcom, Reuchlin w *De arte cabalistica* prześledził kabalistyczną linię rodową od Adama przez Abrahama, Mojżesza, proroków aż do czasów współczesnych, w których każdy ważny kabalistyczny patriarcha otrzymał instrukcje od konkretnego anioła:

„Nauczycielami naszych ojców byli sławni aniołowie. Raziel należał do Adama. Z woli Bożej anioł ten wskazał mu drogę do pojednania. Dał Adamowi boskie słowa, które należy interpretować alegorycznie, na sposób kabały. Żadne słowo, żadna litera, nawet najmniejsza, nawet interpunkcja nie była bez znaczenia.

Dla DOP wartość starożytnych filozofii okultystycznych nie jest całkowicie związana ani z „zgodnością”, ani z „przekazem”. Oznacza to, że chociaż starożytność Kabały i jej rzekoma częściowa zgodność z objawieniem chrześcijańskim są dowodem legalności, magiczna skuteczność praktyk kabalistycznych zależy również od faktu, że żydowscy kabaliści w nią wierzą. Ponadto tajny charakter tej wiedzy zwiększa siłę wiary jej wyznawców, ponieważ nie jest ona „wlewana w gadające i niedowierzające umysły”. Zatem w DOP siła wszelkich praktyk okultystycznych zależy od czterech czynników, dwóch analitycznych i dwóch praktycznych. Od strony analitycznej dokładność i ważność praktyki ustala się poprzez (1) porównanie i (2) chronologię – porównanie z innymi formami *prisca magia*, chronologią przekazu. Z praktycznego punktu widzenia kluczowymi elementami są (1) wiara i (2) tajemnica. Podsumowując, żadna praktyka nie jest z natury potężna, ale wymaga aktywacji poprzez wiarę i wolę praktykującego.

Religia i Boskość

Prawdziwemu magowi chrześcijańskiemu przez swą poprawną wiarę grozi niebezpieczeństwo nieistotne dla tych, których wiara jest zwykłym przesądem, czyli wyznających religię fałszywą:

[K]kolwiek, kto bez połączenia innych sił pracuje wyłącznie przez religię, jeśli będzie długo wytrwał w tej pracy, zostanie pochłonięty przez Boską moc i nie będzie mógł długo żyć. na siebie sąd i zostaje wydany Złemu Duchowi na pożarcie.

Nic dziwnego, że mag pokładający wiarę w fałszywych bogach jest skazany na zatracenie; uderzające jest tutaj to, że chrześcijańskiego maga może zniszczyć sama czystość i prawdziwość jego praktyki.

Dlatego musimy wiedzieć, że tak jak przez dopływ pierwszego czynnika często powstaje coś bez współpracy przyczyn pośrednich, tak też przez samo działanie religii można coś zrobić bez zastosowania cnót naturalnych i niebiańskich; lecz żaden człowiek nie może działać wyłącznie poprzez czystą religię.

...

Argument jest tutaj subtelny i niebezpieczny; lub raczej jest subtelny, ponieważ jest niebezpieczny. W tym pozornie ortodoksyjnym sformułowaniu – idei, że można zostać pochłoniętym przez ekstatyczną komunię z boskością – kryje się znacznie bardziej radykalny pogląd, że magia demoniczna jest konieczna dla bezpieczeństwa chrześcijańskiego maga: magia wykonywana w świetle prawdziwej wiary wymaga użycie sił pośredniczących, „mieszaininy innych mocy”, jeśli mag nie chce zostać zniszczony przez czystość swojej własnej praktyki.

Widząc, że istnienie i działanie wszystkich rzeczy zależy od najwyższego Boga, Stwórcy wszystkich rzeczy, stąd także od innych boskich mocy, którym również została przyznana władza kształtowania i tworzenia, nie głównie, ale instrumentalnie poprzez cnotę Pierwszego Stwórcy. . . konieczne jest zatem, aby każdy mag znał tego samego Boga. . . a także inni bogowie, czyli boskie moce (które nazywamy przyczynami drugimi). . .

Najważniejszymi takimi boskimi mocami lub przyczynami wtórnymi są boskie imiona i emanacje, czyli sefirot, które w DOP są odpowiednikiem poprawnie rozumianych pogańskich bogów.

Sam Bóg, chociaż jest Trójcą osobową, jest jednak tylko jedną prostą istotą; chociaż nie wątpimy, że jest w nim wiele boskich mocy, które jak promienie z niego wypływają, które filozofowie pogańscy nazywają bogami, a hebrajscy mistrzowie numeracją, nazywamy atrybuty.

Zatem używanie hymnów orfickich i innych pogańskich wezwań do bogów nie różni się zasadniczo od oddawania czci Bogu pod jakimś szczególnym względem – Bogu Ojcu, Bogu, który rozdzielił Morze Czerwone, Bogu, który oszczędził Izaaka itd. Ortodoksja każdego takiego inwokacja zależy od wiary i zrozumienia praktykującego: tak długo, jak mag wierzy w prawdziwą wiarę, a ponadto wie, że w jego inwokacji Merkury jest po prostu boskim aspektem zrozumienia, podobnie jak sefira Binah (hnyb), jego praktyka magiczna unika bałwochwalstwa . Ponadto,

Święte słowa nie mają swojej mocy w magicznych działaniach, same w sobie, jako że są słowami, ale dzięki okultystycznym boskim mocom, które działają przez nie w umysłach tych, którzy przez wiarę się ich trzymają; przez które słowa tajemna moc Boża jakby przez rury przewodowe przekazywana jest do nich, którzy mają oczy oczyszczone przez wiarę, a przez najczystsza rozmowę i wzywanie boskich imion stają się mieszkaniem Boga i zdolni do tych boskich wpływy.

Podobnie,

. . . szaty Boga i ozdoby są jakby pewnymi drogami i relacjami, emanacjami lub rurami przewodowymi, którymi On się rozprasza; których brzegi dotykają się tak często, jak tylko nasz umysł dotknie, boska

moc jakiegoś członka wychodzi na zewnątrz, tak jak Jezus wołał w związku z kobietą cierpiącą na krwawy problem: „Ktoś mnie dotknął, bo widzę, że wychodzi cnota ode mnie.”

Po ustaleniu, że przywoływanie imion Bożych jest uzasadnione, DOP przechodzi dalej do wyjaśnienia, że moc imion Bożych emanuje w dół „przez wszystkie przyczyny pośrednie do rzeczy niższych”, ponieważ wykonywanie woli Bożej jest rozdzielone pomiędzy różnych aniołów służących, a stamtąd do gwiazd, „ale jakby za pomocą narzędzi, aby w ten sposób wszystko współdziałało, aby mu służyć. . .

Dlatego niebiosa otrzymują od aniołów to, co zrzucają; ale aniołowie od wielkiego imienia Boga i Jezusa, którego cnota jest najpierw w Bogu, następnie rozprzestrzeniła się na tych dwunastu i siedmiu aniołów, przez których rozciąga się na dwanaście znaków i na siedem planet, a w konsekwencji na cały świat inni słudzy i narzędzia Boże, przenikające aż do głębi.

Dlatego niebiosa otrzymują od aniołów to, co zrzucają; ale aniołowie od wielkiego imienia Boga i Jezusa, którego cnota jest najpierw w Bogu, następnie rozprzestrzeniła się na tych dwunastu i siedmiu aniołów, przez których rozciąga się na dwanaście znaków i na siedem planet, a w konsekwencji na cały świat inni słudzy i narzędzia Boże, przenikające aż do głębi.

Wreszcie, pod koniec rozdziału 13, DOP wyjaśnia krótko i niejasno cel całej tej wiedzy o efektach magicznych:

[Jeśli] człowiek zdolny do boskiego wpływu uczyni jakikolwiek członek swego ciała czystym i wolnym od nieczystości, wówczas stanie się on właściwym i zwyczajowym siedliskiem tajnego członka Boga i cnoty, której przypisuje się to samo imię : tak więc, jeśli ten członek czegoś chce, przywołane imię, skąd to zależy, zostanie natychmiast wysłuchane skutecznie, zgodnie z tym, ja go wysłucham, ponieważ poznał moje imię; i to są wielkie i ukryte tajemnice, o których nie wolno szerzej publikować.

Kontekst jest tutaj dwojaki. Większa część rozdziału 13 omawia części i członki Boga, czyli kabalistyczne medytacje zwane Shi'ur Komah, miarą ciała. W końcowej części rozdziału takie spekulacje odnoszą się do doktryny człowieka jako imago Dei: Zatem te członki w Bogu są podobne do naszych, lecz idee i wzorce naszych członków, do których, jeśli właściwie upodabniamy nasze członki, następnie przemienieni na ten sam obraz, staliśmy się prawdziwymi synami Bożymi i podobni do Boga, wykonując i wykonując dzieła Boże.

Implikacja jest jasna: poprzez medytację, kontemplację i rytualne przywoływanie boskich aspektów dusza i ciało maga coraz dokładniej dostosowują się do boskości, aż w końcu mag stanie się „prawdziwym synem Boga” i cudotwórca. Twierdzenia te nie są niekonwencjonalne i łatwo mieszczą się w szerokim spektrum literatury mistycznej, zarówno chrześcijańskiej, jak i żydowskiej. O ile dyskusję DOP na temat potrzeby posiadania „innych mocy” można rozumieć jako odnoszącą się do wznoszenia się poprzez imiona Boże, jej pozorny radykalizm zostaje unieważniony. Jednocześnie ważne jest, aby zauważyć, że analiza hierarchii służących aniołów i gwiazd odbywa się pomiędzy tymi dwoma pozostałymi dyskusjami. Przypomnijmy opis dwóch modeli wyjaśniających magię kabalistyczną dokonany przez Mosze Idela: z jednej strony mag może pracować mniej lub bardziej ekstatycznie, a praktycznym efektem jego technik jest wzniesienie duszy ku boskiej naturze; z drugiej strony można zastosować techniki magiczne, aby pobrać moc z sefirot. Biorąc pod uwagę naszą ogólną analizę DOP, wydaje się jasne, że występują tu obie formy: użycie technik magicznych dla osiągnięcia mistycznych celów jest sformułowane dość wyraźnie, ale dyskusja na temat hierarchii anielskich sugeruje, że te same techniki mogą pobierać moc.

Argument ten nie jest niczym niezwykłym we wczesnej nowożytnej literaturze magicznej, a jego najstypniejsze sformułowanie znajduje się w Przemowie Pico:

7. Pogardzajmy sprawami ziemskimi, gardźmy niebiańskimi, a w końcu, mniej ceniąc to, co światowe, spiesmy na dwór, który jest poza światem i jest najbliższy Bóstwu. Tam, jak mówią święte tajemnice, Serafini, Cherubiny i Trony zajmują pierwsze miejsca; niezdolni do ustępstw i nietolerancyjni wobec niższego miejsca, naśladujemy ich godność i chwałę. Jeśli tego chcemy, w niczym nie będziemy im ustępować.

Podsumowując, magia ceremonialna DOP ma dwie powiązane funkcje. Po pierwsze, techniki te pomagają duszy połączyć się z Bogiem, oczyszczając i wznosząc maga ku boskości. Po drugie, poprzez takie wzniesienie mag zyskuje władzę nad aniołami i siłami służebnymi oraz może nimi manipulować, aby wywołać światowe skutki. Im wyżej mag wznosi się przez sfery i boski świat, tym potężniejszymi aniołami można w ten sposób manipulować; ponadto (jak zobaczymy) taka manipulacja wiąże maga z wyższą naturą aniołów, pomagając w dalszym wznoszeniu się. Łącząc te dwie funkcje, DOP uświęca magię: żaden mag nie może kontrolować duchów, których status jest wyższy niż jego własny, dlatego manipulacja aniołami jest zarówno dowodem czystości, jak i narzędziem do osiągnięcia boskiego zjednoczenia. Spełnia się radykalna obietnica magii ceremonialnej: magia demoniczna prowadzi duszę do Boga.

Manipulowanie demonem

Magia demoniczna jest podstawową formą magii ceremonialnej w DOP i jest omawiana mniej lub bardziej wyraźnie w całej Księdze III. Techniki te są tajemnicze i złożone i obejmują wiele szczegółów technicznych o minimalnym znaczeniu dla naszej obecnej analizy. Zamiast streszczać do znudzenia, wolę wskazać zakres tekstu, pokazując szczegółowo kilka przykładów. Główne pytanie jest tutaj dość proste: jak przywołać i kontrolować demona? Tekst będę poruszał mniej więcej po kolei, podejmując trzy tematy: po pierwsze, imiona demoniczne i ich manipulacja; po drugie, boski szaf i jego zastosowanie jako techniki rytualnej; i po trzecie, oczyszczenie i jego znaczenie dla magii ceremonialnej.

Imiona demonów

Rozdział 23 omawia język aniołów. W przeciwieństwie do wielu współczesnych dzieł zachwyconych wiedzą kabalistyczną, DOP przyznaje hebrajskiemu jedynie ograniczony priorytet. Rzeczywiście, twierdzenie jest tutaj takie, że aniołowie przemawiają do nas, odciskając na nas swoje znaczenie:

[M] każdy myśli, że jeśli używają jakiegoś idiomu, to jest to hebrajski, ponieważ był on przede wszystkim i przyszedł z nieba i był przed pomieszaniem języków. . . . Ale teraz sposób, w jaki aniołowie to mówią, jest przed nami ukryty, podobnie jak oni sami. . . . Jeśli jednak ktoś przemawia z daleka od drugiego, powinien mówić głośnie; ale jeśli jest blisko, szepcze mu do ucha: a gdyby mógł być połączony ze słuchaczem, wystarczyłby cichszy oddech; gdyż wsuwał się w słuchacza bez żadnego hałasu, jak obraz w oku lub w szkle. Tak dusze wychodzące z ciała, tak aniołowie, tak mówią demony; a to, co człowiek czyni głosem rozsądnym, dokonuje poprzez wciśnięcie w tych, do których mówią, koncepcji mowy w lepszy sposób, niż gdyby ją wyrażali słyszalnym głosem.

Chociaż powiązanie nie jest wyraźnie określone, wydaje się, że ten sposób komunikacji jest analogiczny do sposobu, w jaki nadawane są imiona demonom: Adam nadawał imiona aniołom w taki sam sposób, w jaki nadawał imiona zwierzętom. Logiczny wniosek jest uderzający i wzmacnia naszą wcześniejszą lekturę, że dominacja maga nad aniołami jest normalnym przedłużeniem godności wytwarzanej przez prawdziwą magię ceremonialną:

Dlatego hebrajscy mekubale⁸⁶ myślą wraz z magami, że w mocy człowieka jest nadawanie duchom imion, ale tylko takiego człowieka, który jest dostojny i wyniesiony do tej cnoty jakimś boskim darem, czyli świętą władzą.

Jednak w większości przypadków imiona demonów są przekazywane przez tradycję, wywodzącą się w jakiś sposób z Pisma Świętego lub po prostu nazwy urzędów lub funkcji, jakie pełnią demony. W rozdziałach od 24 do 31 omówiono takie nazwy, podając liczne przykłady. W przeciwieństwie do dyskusji o magicznych kwadratach w II:22, istnieje kilka uporządkowanych list tajemniczych i tajemniczo pojawiających się imion; wręcz przeciwnie, rozdziały te omawiają, jak wyprowadzić imiona anielskie z innych znanych faktów. Jest tu sporo materiału technicznego, zasługującego na analizę porównawczą z tekstami kabalistycznymi. Złożoność i szczegółowość takiego badania, biorąc pod uwagę całe osiem rozdziałów, zwłaszcza w odniesieniu do podobieństw w Księdze II, wymagałyby pracy o rozmiarach porównywalnych do niniejszego badania. Dla naszych celów oraz jako przykład fascynującego materiału zawartego w tych rozdziałach, omówię po prostu jeden rozdział i pojedynczy zestaw zagadnień, które z niego wynikają. Rozdział 25 zatytułowany jest: „Jak hebrajskie mekubale wyciągnęły z pisma świętego święte imiona aniołów i siedemdziesięciu dwóch aniołów noszących imię Boże, z tablicami Ziruf oraz zamianą liter i cyfr.” Jak wskazano w tytule, w rozdziale omówiono, w jaki sposób wyprowadzić imiona anielskie i demoniczne z hebrajskich tekstów Pisma Świętego, w szczególności z Szemhamfor, z których wynika siedemdziesiąt dwa imiona z Księgi Wyjścia 14:19-21.90. Na przykład wersety 5 i 6 Księgi Mojżeszowej „Psalm 35 u Hebrajczyków, u nas 34”, czytają:

Let them be like chaff before the
wind, with the angel of the Lord
driving them on!

לפני רוח ומלאך יהוה דוחה:
יהיו כמין

Let their way be dark and slip-
pery, with the angel of the Lord
pursuing them!

יהי דרכם חשך וחלקלקות
ומלאך יהוה רדפם:

Każdy werset zawiera specyficzne odniesienie do anioła, mal'ak (מלאך), a biorąc pierwsze litery słów opisujących każdego anioła, otrzymujemy trzy litery, do których następnie dodajemy przyrostek imienia anielskiego el (אל), aby wyprodukować imię anioła. Zatem od vc-mal'ak yhwh doh. eh (ומלאך יהוה דוחה) w wersecie 5 otrzymujemy litery mem-yod-dalet. , do którego dodajemy el i tworzymy imię Midael (מידאל), i podobnie Mirael (מיראל) od vc-mal'ak yhwh rodcfam. Bardziej złożoną i wyrafinowaną metodę opisano w ostatnim akapicie, którą przeanalizuję bardziej szczegółowo:

... [Oprócz poprzednich metod istnieją] te, które wydobywa się z tablic Zirupha i tablice komutacji, o których wspomnieliśmy powyżej. A ponieważ tablice te służą do wszystkich imion, zarówno boskich, jak i anielskich, dlatego przypiszemy je do tego rozdziału.

Najpierw zauważmy, że ziruf (צירוף) to hebrajskie słowo oznaczające „udoskonalać”, a w użyciu Agryppy odnosi się do rodzaju gematrii. Zanim przejdziemy dalej, konieczne jest kilka słów wyjaśnienia gematrii. Widzieliśmy, że gematria często oznacza po prostu hebrajski system liczbowy, w którym alef א = 1, bet ב = 2, i tak dalej. Jednak szerzej gematria „polega na wyjaśnieniu słowa lub grupy słów

[Pisma Świętego] zgodnie z wartością liczbową liter lub na zastąpieniu ich innymi literami alfabetu zgodnie z ustalonym systemem”. , bazujący na podstawieniu, nazywany jest agorah, a przykład pojawia się u Jeremiasza (25:26 i 51:41), gdzie prorok mówi o mieście Szeszak (ששכ). Każda litera jest przekształcana poprzez zliczenie, jak daleko w alfabecie się znajduje, tak że alef wynosi jeden, zakład dwa itd., a następnie zastępuje literę znajdującą się w równej odległości od końca alfabetu, tak że alef staje się tov, zakład staje się shin i tak dalej. Po zastosowaniu do imienia Szeszak okazuje się, że jest to bavel (בבל), czyli Babilon. Tablicę ziruf Agryppy

Th	Sh	R	Q	Z	P	Aa	S	N	M	L	K	Y	T	H	Z	V	H	D	G	B	A
ח	ש	ר	ק	צ	פ	ט	ס	נ	מ	ל	כ	י	ת	ה	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א
ר	ש	ק	צ	פ	ט	ס	נ	מ	ל	כ	י	ת	ה	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	ח
ק	ר	ש	צ	פ	ט	ס	נ	מ	ל	כ	י	ת	ה	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	ק
צ	ר	ש	פ	ט	ס	נ	מ	ל	כ	י	ת	ה	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	צ	ק
פ	ר	ש	ט	ס	נ	מ	ל	כ	י	ת	ה	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	פ	צ	ק
ט	ר	ש	ל	כ	י	ת	ה	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב
ס	ר	ש	י	ת	ה	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	ס
נ	ר	ש	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	נ	ט	ק
מ	ר	ש	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	מ	ט	ק
ל	ר	ש	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	ל	ט	ק
כ	ר	ש	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	כ	ט	ק
י	ר	ש	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	י	ט	ק
ת	ר	ש	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	ת	ט	ק
ה	ר	ש	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	ה	ט	ק
ז	ר	ש	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	ז	ט	ק
ו	ר	ש	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	ו	ט	ק
ה	ר	ש	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	ה	ט	ק
ד	ר	ש	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	ד	ט	ק
ג	ר	ש	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	ג	ט	ק
ב	ר	ש	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	ב	ט	ק
א	ר	ש	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א	א	ט	ק
A	T	Sh	R	Q	Z	P	Aa	S	N	M	L	K	Y	T	H	Z	W	H	D	G	B

można odczytać kryptograficznie w następujący sposób. W górnym wierszu podany jest alfabet hebrajski, w kolejności od prawej do lewej. Każda linia poniżej przesuwana jest o jedno miejsce w lewo, zawijając dodatkowe litery na prawą stronę. Powszechną nazwą tego szyfru jest szyfr Vigenère’a, nazwany na cześć Blaise’a de Vigenère’a, o którym często uważa się, że wynalazł go w 1586 roku w swoim Traicté des chiffres⁹³. Nigdy nie widziałem wzmianki o Agryppie w kontekście tego szyfru, ale posiada on wiedzę historycy kryptografii na ogół uznają, że system ten został wynaleziony przez Johanna Trithemiusa, dawnego mentora Agryppy, którego omawialiśmy w innym kontekście w rozdziale drugim.

Zgodnie z wyjaśnieniami Trithemiusa na temat tego szyfru (jako szyfru) w V księdze Polygraphii, szyfrowanie wiadomości przebiega w następujący sposób: znajdź każdą literę tekstu jawnego lub wiadomości, która ma zostać zaszyfrowana, w górnym wierszu, tj. alfabet w regularnych odstępach czasu kolejności – dlatego pierwsza litera wiadomości nie jest szyfrowana. Druga litera wiadomości jest szyfrowana poprzez przejście do drugiej linii, czyli przesunięcie alfabetu o jedno miejsce. Trzecia litera

jest zaszyfrowana trzecią linią i tak dalej. Trithemius podaje przykładową wiadomość zaczynającą się od „Hunc aveto virum. . . .” Używając tabula recta, która pojawia się w Polygraphii, jest to zaszyfrowane HXPF GFBMCZ FUEIB. Problem kryptografii w magii nie jest prosty. Jest całkiem jasne, że szyfrowanie może być ściśle powiązane z omawianą kwestią tajemnicy powyżej; szyfrowanie zapewnia prosty i bezpośredni sposób na ograniczenie czytelności tekstu do wtajemniczonych (tych, którzy już znają szyfr) i mądrych (tych, którzy potrafią go rozgryźć). Jako taka, kryptografia i ezoteryka w szerokim znaczeniu są dziedzinami pokrewnymi. Jednak naukowa analiza książek Trithemiusa na temat kryptografii pozostaje zasadniczo podzielona na dwa radykalnie przeciwstawne obozy, jeden twierdzący, że kryptografia Trithemiusa to „prawdziwie” magia, a drugi, że magia Trithemiusa to „naprawdę” kryptografia. Debata koncentruje się na Steganographii: Hoc est, ars per occultam scripturam animi sui voluntatem absentibus aperienda certa [Tajne pisanie: czyli niezawodna sztuka otwierania celu umysłu przed nieobecnymi ludźmi poprzez ukrytą wiadomość], napisanej około 1500 roku, która krążyła w rękopis powstawała przez cały XVI wiek, ale po raz pierwszy opublikowano go w 1606 roku. Jako przykład treści Steganografii, dzieło rozpoczyna się od sposobu wysyłania wiadomości poprzez zniewalanie „złośliwego i niegodnego zaufania” ducha Pamersiela. Aby to zrobić, najpierw przywołaj Trójcę, a następnie przepisz przesłanie, zwracając uwagę na wschód; duch jest wymuszany za pomocą formuły rozpoczynającej się od „Pamersiel oshurmy delmuson Thafloin peano charustea melany”. . . .” Odbiorca, który również musi być biegły w tej sztuce, zwraca się ku wschodowi i recytuje formułę rozpoczynającą się „Lamarton anoyr bulon madrisel traschon. . . .” Dzięki temu wiadomość nadawcy będzie krystalicznie jasna dla odbiorcy. Ważne jest, aby podać imię lub znak ducha komunikującego (tutaj Pamersiel), a nie wysłać zwykłego tekstu (angielskiego). Dziwne formuły, demoniczne imiona i różne inne fascynujące systemy magiczne w Steganographii można zrozumieć kryptograficznie. Najwyraźniej pierwsze drukowane deszyfracje, które wyraźnie odnoszą się do książki Trithemiusa, pojawiają się w Schola steganographica Gaspara Schotta, ale już w De furtivis literarum notis Giambattisty della Porta pojawiły się systemy równoważne niektórym z Trithemiusa; ponadto do niektórych kopii rękopisu Steganographii dołączono Clavis, prawdopodobnie skomponowany przez samego Trithemiusa. Wiadomość „Pamersiel” jest jedną z najprostszych do rozszyfrowania. Pierwsze słowo to po prostu imię demona, w pewnym sensie także nazwa systemu rozszyfrowania, aby odbiorca wiedział, jak przystąpić do odszyfrowania. Zasadą „Pamersiel” jest eliminowanie każdego innego, zaczynając od słów, a następnie przechodząc do liter. Oznacza to, że usuń co drugie słowo, zaczynając od pierwszego, a następnie z pozostałych słów usuń co drugą literę, ponownie zaczynając od pierwszej:

Lamarton anoyr bulon madrisel traschon ebrasothea panthenon nabrulges

Camery itrasbier rubanthy nadres Calmosy ormenu lan ytules demy rabion

hamorfyn.

anoyr madrisel ebrasothea nabrulges itrasbier nadres ormenu ytules rabion

nym die ersten bugstaben de omny uerbo

Innymi słowy: „Weź pierwsze litery każdego słowa”. Właściwy komunikat towarzyszący formule zostanie zatem zaszyfrowany przez system opisany w formule. W Steganografii i późniejszej Poligrafii pojawia się wiele takich systemów, niektóre z nich są niezwykle wyrafinowane, inne (jak system Pamersiela) bardzo proste. Niektórzy wygenerują komunikat, który podobnie jak powyższa formuła będzie sprawiał wrażenie bełkotu; inne tworzą doskonale zrozumiałe ale nieistotną wiadomość. Na przykład przesłanie towarzyszące formule Pamersiela brzmi jako dość banalne wyznanie wiary i prośba o Boże przebaczenie; jeśli jednak po prostu odczyta się pierwsze litery zgodnie z instrukcją, pojawi się tekst jawny. W swojej pracy Renaissance Curiosa Wayne Shumaker szczegółowo opisuje Steganografię, na której w dużym stopniu polegałem; jego ogólna ocena dzieła jest taka, że jest ono „czysto”

kryptograficzne: „W świetle tego wszystkiego [demoniczne imiona i tym podobne] błędne odczytanie tekstu jako magicznego nie budzi niespodzianki”. Aby być uczciwym, Shumaker uważa, że „określenie „magiczny” byłoby trafne, ale magia jest naturalna, a nie demoniczna”. . . [Przywoływanie i wykorzystywanie aniołów – lub diabłów – w księgach I i II zostało dawno temu uznane za oszustwo i nie zasługuje na to, aby je traktować poważnie”¹⁰⁰, a jak Trithemius w Polygraphia (1518) stwierdza, że „nie ma handlu z demonami, nigdy ich nie miał i pod Bożą ochroną nigdy ich nie będzie miał: żadnych studiów nad magią, nekromancją ani sztukami świeckimi” – Shumaker uważa, że „zakładanie, że kłamał po uszy, jest niedyskretne i niehójne.” Frances Yates, co nie jest zaskakujące, można umieścić na drugim końcu skali w stosunku do Shumakera. W Giordano Bruno i tradycja hermetyczna stwierdza:

Interesującym przykładem magii stosowanej, czyli magii mocy, jest Steganografia Johanna Trithemiusa. . . [co] rzekomo dotyczy i być może w pewnym stopniu faktycznie dotyczy kryptografii lub sposobów pisania szyfrem. Jest to jednak również magia aniołów kabalistycznych. . . Trithemius ma na celu wykorzystanie [anielskiej] sieci do bardzo praktycznego celu, jakim jest przesyłanie wiadomości do ludzi na odległość za pomocą telepatii; zdaje się też mieć nadzieję, że dzięki niemu uzyska wiedzę „o wszystkim, co dzieje się na świecie”.

Dwadzieścia lat później zauważa, że „Trithemius rozwinął kabalizm Pico w niezwykle magicznym kierunku; piąta [sic!] księga jego Steganografii uczy technik wywoływania aniołów. Yates oparła swoją opinię na bardziej ostrożnych wypowiedziach D. P.

Walkera, który zasugerował, że chociaż „nie można udowodnić z całkowitą pewnością, że Trithemius miał zwyczaj przeprowadzania magicznych operacji z pomocą planetarnych aniołów... . . jest to wysoce prawdopodobne.” Jego głównym dowodem jest to, że księga III Steganografii „nie... . . zawierać żadnych przykładów zaszyfrowanych wiadomości. . . Wydaje się bardzo mało prawdopodobne, aby te [obrazy aniołów z obliczeniami astrologicznymi] mogły być ukrytymi wskazówkami jakiegokolwiek rodzaju szyfrowania”, chociaż księgi I i II mają wyraźnie charakter kryptograficzny, w związku z czym „aniołów i duchów w nich można w zadowalający sposób wyjaśnić jako opisy metod szyfrowania.” Jednak w 1999 roku dziennik „New York Times” doniósł, że Thomas Ernst i Jim Reeds, pracując niezależnie, udowodnili, że „demonologia [trzeciej książki] była po prostu przykrywką dla szyfru”. Innymi słowy, zarówno Ernst, jak i Reeds wykazali, że księgę III można rozumieć jako całkowicie kryptograficzną w tym sensie, że wiadomości rzeczywiście można odszyfrować, aczkolwiek metodami bardziej złożonymi niż te, które widzieliśmy w przykładzie Pamersiela – w rzeczywistości są szyfrowane przy użyciu wyrafinowanych technik podobnych do kluczy progresywnych, które widzieliśmy w DOP III:25. Problem w tej debacie polega na tym, że pytanie brzmi, czy Steganografia to kryptografia, czy magia. Jeśli jednak wrócimy do DOP III:25, gdzie Agryppa podaje tablice kryptograficzne w swoim omówieniu imion anielskich, dochodzimy do wniosku, który unieważnia całą podstawę argumentu. Jeśli nie zdecydujemy się na zachowanie „nieszczerości i niedyskrecji”, nie ma powodu sądzić, że Agryppa nie wiedział, o czym mówi, ani że wypaczył nauki swojego starego mistrza w sposób, który byłby dla niego całkowicie nie do przyjęcia. Zatem interpretacja Agryppy jest taka, że systemy kryptograficzne same w sobie są magicznymi, w taki sam sposób, w jaki matematyka, astronomia i filozofia przyrody są podstawowymi elementami filozofii okultystycznej. Innymi słowy, nie można całkowicie rozróżnić kryptografii od magii, a dołączenie do apotropaicznego „naturalnego” nie zmienia sprawy – w istocie umiejscowienie z. iruf w Księdze III wskazuje, że w DOP taka kryptografia nie jest magią naturalną, ale raczej magią religijną lub ceremonialną.

Proroctwo, szal i ekstaza

Rozdziały od 45 do 52 omawiają „wróżbiarstwo i szaleństwo” (vaticinium et furor), dzięki któremu „wyrocznie i duchy zstępują na maga od bogów lub demonów. Jest to jedna z najwyższych form magii

ceremonialnej, ponieważ dusza zostaje dostrojona do demona, który do niej wchodzi i przez niego wzmacniana. W ten sposób poprzez szaleństwo i ekstazę dusza maga wznosi się do boskości i osiąga doskonałość. Istnieją trzy główne formy: szaleństwo (których są cztery rodzaje), ekstaza i wyrocznia. Większość dyskusji DOP skupia się na rodzajach szaleństwa i podążam za tym naciskiem. W szaleństwie wyższe aspekty duszy (zwłaszcza umysł i intelekt) zostają oderwane od zmysłów i wnoszą się do niebios, do boskości. Każdy rodzaj szaleństwa ma szczególny wpływ na duszę, czyniąc ją w jakiś specyficzny sposób bardziej podobną do boskości. Zatem kilka szaleństw stanowi wzrost szeregu, a raczej szczebel drabiny prowadzącej do Boga. Pierwszy rodzaj szaleństwa pochodzi od Muz, „duszy sfer niebieskich”, a zatem istnieje dziewięć stopni równoległych do dziewięciu sfer (siedem ciał niebieskich, gwiazdy stałe i primum mobile). Krótkie opisy każdego stopnia na ogół odnoszą się do Księgi I i II, gdzie szczegółowo opisano naturalne i niebieskie obiekty i struktury korzystne dla każdej sfery. Jest tu bardzo mało szczegółów. Wygląda na to, że każda forma szaleństwa skłania duszę do wzniesienia się do odpowiedniej sfery, co sugeruje pewien kurs o dziewięć stopni, na końcu którego dusza maga dostroi się do primum mobile.

Szaleństwo dionizyjskie drugiego rodzaju „doth. . . skieruj duszę do umysłu, najwyższej jej części, i uczyn z niej odpowiednią i czystą świątynię bogów, w której mogą przebywać boskie duchy. Boskie duchy są tutaj aniołami w wąskim i wyższym znaczeniu, takimi jak Michał, Riel, Raziel i tak dalej; tacy aniołowie czasami wypowiadają proroctwa ludzkimi ustami. Dionizyjski szal powstaje „przez ekspiacje zewnętrzne i wewnętrzne, przez uroczystości, obrzędy, świątynie i obserwacje. . .” (choć podano niewiele szczegółów), a przez to „dusza”. . . jest napełniony . . . szczęściem, mądrością i wyroczniami. . .” Trzeci rodzaj szaleństwa „pochodzi od Apolla, a mianowicie. z umysłu świata. To prawda. . . wnieś duszę ponad umysł, łącząc ją z bóstwami i demonami.” Podstawowym celem tej sztuki jest tworzenie proroctw i mądrości intelektualnej, tutaj pozornie utożsamianych:

Czytamy . . . że rabin Johena, syn Jochahada, w ten sposób [poprzez rytualne techniki wywołania szaleństwa apollinijskiego] oświecił pewnego niegrzecznego rodaka, zwanego Eleazarem, który był całkowitym analfabetą, który otoczony nagłą jasnością, nieoczekiwanie głosił tak wysokie kazania tajemnice Prawa zgromadzeniu mędrców, że zadziwił nawet wszystkich, którzy byli blisko niego.

Ostatnim rodzajem szaleństwa jest szaleństwo Wenus, „które dzięki żarliwej miłości nawraca i przemienia umysł w Boga, i upodabnia go całkowicie do Boga, jakby był właściwym obrazem Boga”. Wiedza przekazywana duszy w tym szaleństwie przekracza proroctwa i zmierza w stronę wiedzy boskiej: „dusza zostaje tak nawrócona w Boga. . . co poza tym ma. . . uzyskawszy ducha proroctwa, dokonują czasami rzeczy cudownych i większych, niż natura tego świata może dokonać, a te dzieła nazywane są cudami”. Istotne jest, aby DOP szczegółowo określił cudowną naturę mocy duszy oszalałej na punkcie Wenus: „taki człowiek jest doskonalszy niż ci, którzy są w niebie, lub przynajmniej im równy”. Dzięki tej najwyższej formie szaleństwa dusza wznosi się na szczyt nieba. Nie jest jasne, czy niższy stopień i rodzaj szaleństwa jest warunkiem wstępnym wyższego, ale struktura dyskusji przemawia za takim odczytaniem. Cykl dziewięciu Muz wznosi się przez dziewięć sfer niebieskich, które są racjonalne/intelektualne, podczas gdy dionizyjski szal „kieruje duszę do umysłu”. Istnieje zatem doskonały powód, aby sądzić, że szaleństwa są stopniowaną sekwencją, wnoszącą duszę przez sfery, do warstwy boskości, a ostatecznie do samego Boga. Żadna z tych dyskusji nie jest pozornie niekonwencjonalna; proroctwa i boski szal są dobrze potwierdzone w literaturze chrześcijańskiej, począwszy od Biblii, a DOP starannie cytuje apostoła Piotra. Jednocześnie musimy pamiętać, że DOP omawia takie szaleństwo jako część magii ceremonialnej. W istocie twierdzi się, że boski szal i ekstaza są wywoływane przez te same techniki – co prawda wyniesione do najwyższych form – magii demonicznej! Logiczna i strukturalna ciągłość rozdziałów o imionach anielskich z rozdziałami o szaleństwie konstruuje zatem radykalną tezę w pozornie ortodoksyjny sposób. Jeśli przyjąć, że

najwyższa forma proroctwa (nie wspominając o czynie cudów) jest spowodowana zamieszkaniem Ducha Świętego w duszy ludzkiej, a mniejsze formy proroctwa są spowodowane podobnym zamieszkiwaniem aniołów, to może logicznie rozszerzyć ten postęp w dół na zwykłe moce demoniczne. Dlatego magia ceremonialna, której celem jest przede wszystkim kontaktowanie się z istotami demonicznymi i manipulowanie nimi, jest po prostu ogólną kategorią, której szczytem jest rodzaj świętości. Co więcej, najprostszym sposobem osiągnięcia tego najwyższego celu jest wspinanie się w górę łańcucha, tj. rozpoczęcie od skontaktowania się z niższymi klasami demonów (oczywiście nie z piekielnymi), następnie praca aż do Muzy Księżycowej i tak dalej w górę. do Boga.

Oczyszczenie

Wielkim niebezpieczeństwem magii demonicznej jest oczywiście to, że nie zawsze jest jasne, z jakim rodzajem demonów mamy do czynienia – z anielskimi czy diabolicznymi. [T] ci, którzy zaniedbują [kontemplację boskości], ufając jedynie rzeczom naturalnym i światowym, często są zmieszani różnymi błędami i błędami, a bardzo często dadzą się zwieść złym duchom; ale zrozumienie rzeczy boskich oczyszcza umysł z błędów i czyni go boskim, daje nieomylną moc naszym czynkom i oddala oszustwa i przeszkody wszystkich złych duchów, i razem poddaje je naszym przykazaniom.

Zatem głównym sposobem uniknięcia zwiedzenia złych demonów jest boska kontemplacja. Do tego dochodzą różne środki rytualnego oczyszczenia, których analiza zajmuje ostatnie rozdziały DOP.

Jednak największa część wszystkich ceremonii polega na przestrzeganiu czystości, i to czystości, najpierw umysłu, potem ciała i wszystkich rzeczy, które dotyczą ciała. . . . A nieczystość, ponieważ często zanieczyszcza powietrze i człowieka, zakłóca ten najczystszy wpływ rzeczy niebiańskich i boskich i wypędza czyste duchy Boże. Czasami jednak duchy nieczyste i zwodnicze moce, aby oddawać im cześć i adorować bogów, również wymagają tej czystości. Dlatego tutaj należy zachować szczególną ostrożność. . . .

Zatem jednym z kluczowych celów oczyszczenia jest zapewnienie dobroci i czystości każdemu przywołanemu demonowi. Jednocześnie rozdziały od 53 do 64 mówią o oczyszczeniu z innego powodu, bardziej zgodnego z dyskusją o szaleństwie i ekstazie: czystość ciała, a zwłaszcza umysłu, nie tylko umożliwia boskie pouczenia, ale je powoduje. „Dusza zatem ludzka, gdy zostanie właściwie oczyszczona i odpokutowana, zostaje uwolniona od wszelkiej nieczystości. . . poinstruować siebie. . .”

Teoria stojąca za tym jest podobna do tej, którą widzieliśmy w szale:

Im bowiem bardziej wyrzekliśmy się życia zwierzęcego i ludzkiego, tym bardziej żyjemy jak aniołowie i Bóg, z którym złączeni i doprowadzeni do lepszego stanu, mamy władzę nad wszystkim, panując nad wszystkim.

To właśnie w tym długim przeglądzie czystości i oczyszczenia widzimy w końcu jasno określone pewne aspekty techniki i teorii rytualnej. Ponieważ czystość wywołuje boskość, wynika z tego, że „największa część wszystkich ceremonii polega na przestrzeganiu czystości i czystości. . . .” Większość dyskusji na temat oczyszczeń to w zasadzie lista: czystość, wstrzeźliwość, pokuta, adoracja, ofiary, modlitwy, konsekracje. Jednakże w wyczerpujących cytatach kryje się kilka ważnych rozróżnień, które wyjaśniają naturę magii rytualnej w DOP. Dokonano krytycznego rozróżnienia między „świętym” i „poświęconym”: święte oznacza „uświęcone przez samych bogów lub ich demony, będące... . . poświęcony nam przez samych bogów”, podczas gdy konsekrowany oznacza „poświęcony i konsekrowany przez człowieka Bogu”. Nie jest to samo w sobie niezwykły lub problematyczny podział, ale to, co przypada na jedno i drugie, warte jest dokładnego zbadania. Lista rzeczy świętych składa się z trzech elementów. Po pierwsze, demony są święte, „ponieważ w nich mieszka Bóg. . . . Stąd czytamy

w Księdze Wyjścia: Poślę mojego anioła, który pójdzie przed tobą; strzeżcie go i nie myślcie, że można go wzgardzić, bo moje imię jest w nim”. Po drugie, „tajemnice” są święte i do tej kategorii zaliczają się „święte imiona i postacie”, krzyż oraz niektóre modlitwy, takie jak Modlitwa Pańska. Po trzecie, niektóre materiały są święte, jak krzyżmo, olej katechumenów i woda święcona. Osobliwość tej listy polega na tym, że demony utożsamia się z takimi rzeczami, jak Modlitwa Pańska i woda święcona. W kontekście magii rytualnej wynika z tego, że należy używać wszystkich świętych rzeczy; to znaczy, że w magicznym rytuale demon może zostać wykorzystany w ten sam sposób i z tych samych powodów, co woda święcona. Lista rzeczy konsekrowanych jest znacznie dłuższa. Po pierwsze, śluby i ofiary; po drugie, obrazy, idole, ikony, obrazy itp.; po trzecie, czynności rytualne, takie jak przykłonienie, pokropienie wodą święconą, palenie świec itp., zwane łącznie „obrzędami zewnętrznymi; po czwarte, kapłani, którzy mają także władzę konsekrowania dodatkowych przedmiotów; po piąte, imiona konsekrowane, pieczęcie i znaki; i po szóste, przedmioty poświęcone, co wydaje się być tematem przewodnim. Do tych list dodano czasy, które mogą być również święte lub konsekrowane, jak z jednej strony szabat, a z drugiej święto. W odniesieniu do wykazów rzeczy poświęconych i przeciwstawnych rzeczom świętym należy poczynić dwie uwagi. Po pierwsze, widzieliśmy powyżej, że woda święcona i olej są święte, ponieważ zostały ustanowione przez Boga; w tym samym czasie uświęca się czynności pokropienia wodą święconą, czyli namaszczenia olejem. Biorąc pod uwagę, że można używać rzeczy świętych, sugeruje się tutaj, że akt używania rzeczy świętej jest aktem konsekrowanym, to znaczy „poświęconym” . . . przez człowieka Bogu.” W kontekście magii rytualnej potwierdza to nasze poczucie, że manipulowanie jakąkolwiek boską rzeczą jest dozwolone, a nawet wymagane, o ile manipulujący mag uświęca działanie swoją wolą ku boskości. Po drugie, na obu listach pojawiają się „imiona, pieczęcie i postacie”. Rozróżnienie tutaj z pewnością polega na tym, że istnieją imiona ustanowione przez Boga i imiona wywodzące się z Pisma Świętego lub z urzędów. Jednakże w środku dyskusji na temat imion konsekrowanych pojawia się uderzający fragment, który rzuca znaczne światło na związek DOP z Kabałą:

[Istnieją także] imiona, postacie, postacie i pieczęcie, które kontemplujący ludzie w czystości umysłu, w ramach swoich tajnych ślubów, poświęcili, poświęcili i poświęcili na cześć Boga. . . . Tak więc nie tylko słowami barbarzyńskimi, ale także <hebrajskim>, egipskim, greckim, łacińskim i nazwami innych języków, będąc oddanymi Bogu oraz przypisywanymi i oddanymi Jego istocie, mocy czy działaniu, czasami czynimy cuda. . . .

Z kontekstu jasno wynika, że ten fragment odnosi się do imion takich jak „Bóg Ojciec”, „Bóg Stwórca” lub innych imion, które mają związek z urzędami, naturami i aspektami: „tak Grecy nazywają Jowisza,

Ζήνα ἀπὸ τὸ ζῆν

co oznacza żyć, gdyż On ożywia wszystko...”¹ Jeśli przypomnimy sobie, że greccy bogowie i ich urzędy były analogiczne do sefirot, jest całkiem pewne, że imiona emanacje również byłyby imionami konsekrowanymi, a nie świętymi. Imiona święte ograniczają się zatem do niewielkiej liczby imion osobowych, tj. Tetragramu, czyli Chrystusa, które są tajemnicami. A jednak podkreślam, że słowo „hebrajski” nie pojawia się w Juvenile Draft, ale został dodany dopiero w ostatecznym wydaniu DOP, gdzie Pico argumentował, jak zauważono wcześniej, że „Żadne imiona, które coś znaczą, o ile są one liczbą pojedynczą i wzięte per se, nie mogą mieć mocy magicznej pracy, chyba że są to imiona hebrajskie lub blisko spokrewnione z hebrajskim” – ostateczna wersja DOP sugeruje, że język nazwy ma niewiele wspólnego z jej mocą. Odczyt ten potwierdza cytowana już uwaga w rozdziale 24, dotycząca imion demonicznych:

Liczne i różnorodne są imiona dobrych i złych duchów, lecz ich właściwe i prawdziwe imiona, podobnie jak imiona gwiazd, znane są jedynie Bogu, który tylko liczy mnóstwo gwiazd i woła je wszystkie po imieniu, skąd nikt nie może być poznany przez nas inaczej niż przez boskie objawienie. . . . Ale mistrzowie języka hebrajskiego myślą, że imiona aniołów zostały im narzucone przez Adama. . . .

Konsekwencją dodania słowa „hebrajski” jest, jak sądzę, to, że pisząc „Wersję dla młodzieży” Agryppa kierował się kabalistycznym rozumieniem Reuchlina i Pico na temat wrodzonej wyższości języka hebrajskiego nad wszystkimi innymi językami – trudno się temu dziwić, biorąc pod uwagę, że zaledwie rok wcześniej wykładał na ten temat *De verbo mirifico* w Dôle. Jednak w ciągu następných dwudziestu kilku lat status języka hebrajskiego – i samego języka – zmienia się w filozofii Agryppy: żaden ludzki język nie może zawierać prawd ostatecznych, ponieważ żaden ludzki język nie może być naprawdę przezroczysty.

To prowadzi nas do ostatnich punktów dotyczących oczyszczania i metod rytualnych. W rozdziale 58, na temat adoracji i ślubów, dowiadujemy się, że celem takich modlitw jest to, że „stosując je do dowolnego bóstwa, poruszamy je tak daleko, aby mogło ono kierować swoją mową i odpowiedzią w boski sposób, dzięki czemu . . . Bóg rozmawia z ludźmi, ale tak tajemnie, że niewielu to dostrzega.” W dalszej części tego samego rozdziału czytamy:

To jest najlepsza modlitwa, która nie jest wypowiedana słowami, ale ta, którą w religijnej ciszy i szczerym rozmyśleniu ofiarowuje się Bogu i która jest Mu ofiarowana głosem umysłu i słowami świata intelektualnego .

Jeśli umiejscowimy tę dyskusję na temat cichej modlitwy w szerszym badaniu technik rytualnych i przypomnimy sobie, że techniki rytualne są następstwem długiego rozważenia wyroczni i proroctw, jasnym jest, że DOP dodał trzeci rodzaj języka – „okultystyczny” głos i słowa świata intelektualnego i boskiego. Język ten wykracza poza mowę i pismo oraz ogólnie upadłą naturę języka i po prostu komunikuje się w sposób przejrzysty. Ponownie, koncepcja boskiego języka nie jest radykalna ani problematyczna. Jednocześnie DOP twierdzi, że chociaż prawdziwy mag może posługiwać się tym „językiem”, aniołowie nie. Kiedy mamy do czynienia z podrzędnymi bóstwami i duchami, „różnymi współpracownikami i narzędziami Bożymi, mianowicie: niebiosami, gwiazdami, duchami zarządzającymi, duszami niebieskimi i bohaterami, których musimy błagać jako tragarzy, interpretatorów, administratorów, pośredników”, mag musi używać innych form komunikacji, podczas gdy „głos umysłu” jest kierowany wyłącznie do Boga. Ten boski superjęzyk wymaga czystości i doskonałości umysłu; właściwie to właśnie umiejętność posługiwania się tym językiem stanowi właściwy przedmiot rytualnego oczyszczenia. W tym języku mag po prostu wyraża swoją wolę, a Bóg swoją: kiedy mag osiągnie ten najwyższy poziom, komunikuje się bezpośrednio z Bogiem. Wypowiada proroctwa, uczestnicząc w boskiej wszechwiedzy. Podobnie dokonuje cudów, uczestnicząc w boskiej wszechmocy. Rzeczywiście, proroctwo i cud nie są wyraźnie odróżnione w Księdze III, co sugeruje, że mag, działając jako doskonały tłumacz boskiej woli – co jest równoznaczne z boskim językiem – przekształca się w doskonałe narzędzie tej woli. Podsumowując, najwyższa magia rytualna to ta, za pomocą której mag bezpośrednio realizuje boską wolę w świecie naturalnym i niebiańskim.

Jak przywołać demona

Czytelnik może teraz spodziewać się (lub mieć nadzieję) rekonstrukcji demonicznego rytuału przywołania, włączając w jakiś sposób wszystkie te elementy, być może z komentarzem. Niestety, nie mogę spełnić tej nadziei bez dzikich spekulacji wykraczających poza DOP i bardziej ogólnie na literaturę magii rytualnej; krótko mówiąc, Agryppa po prostu nie dostarcza wystarczających informacji, aby przeprowadzić rekonstrukcję. Opisy rytuałów, które rzeczywiście pojawiają się w DOP, to w zasadzie uwagi w nawiasach, często zabawne, ale niezbyt pomocne. Poniższe dwa przykłady są dość typowe:

Widziałem i znałem takich, którzy pisali na dziewiczym pergaminie imię i pieczęć jakiegoś ducha w godzinie księżycy; gdy potem dał na pożarcie żabie wodnej i mamrotał nad jakimś werselem, żaba została wypuszczona do wody, po czym nastąpiły ulewne deszcze. Widziałem też tego samego człowieka, jak zapisywał pieczęcią imię innego ducha w godzinie marsjańskiej, danej wronie, która wypuszczona po wymamrotaniu wersełu, wkrótce nadeszła z tamtego zakątka nieba, dokąd leciał, błyskawice, drzenie i straszne grzmoty oraz gęste chmury.

Pojawia się to w pierwszym z ośmiu rozdziałów szczegółowo opisujących imiona demoniczne i sposoby ich wyprowadzenia. W kontekście mocy imion Bożych wspomina rozdział 11

. . . święta pieczęć [signaculum]. . . przeciwko wszelkim chorobom ludzkim i wszelkim smutom, na których przodzie znajdują się cztery kwadratowe imiona Boga. . . Ale wszystko musi być wykonane z najczystszej złota lub dziewiczego pergaminu, czystego, czystego i niesplamionego, także przy użyciu atramentu sporządzonego w tym celu z dymu konsekrowanych świateł woskowych lub kadzidła i wody święconej; aktor musi zostać oczyszczony i oczyszczony przez ofiarę oraz mieć nieomylną nadzieję, stałą wiarę i umysł wzniesiony do najwyższego Boga, jeśli z pewnością uzyska tę boską moc.

O ile można przytoczyć zestaw instrukcji z takich opisów, wydaje się, że demoniczne przywołanie zawiera następujące elementy, podzielone chronologicznie:

Przed rytuałem

(1) Wybór odpowiedniego typu demona. Zależy to od celu, w jakim ma zostać dokonane wezwanie. Jeśli na przykład chcemy wywołać apollińskie szaleństwo, możemy zdecydować się na przywołanie słonecznego demona.

(2) Wybór odpowiedniego czasu. W przypadku demona słonecznego moglibyśmy wybrać czas, gdy Słońce wschodzi, być może z Lwem w środku nieba.

(3) Pochodzenie odpowiedniej nazwy. Wymaga to wybrania metody wyprowadzenia imienia, która powinna być odpowiednia dla urzędu demona, a także technicznego (często zasadniczo kryptograficznego) wyprowadzenia imienia.

(4) Wyprowadzenie właściwej pieczęci. Ponownie, po prostu zastosowanie procedury technicznej do nazwy pochodnej. W tym nagłówku możemy zauważyć, że szczególnie w przypadku nieprzewidywalnych i/lub złych demonów może być konieczne wybranie i wyprowadzenie odpowiednich kręgów i tekstów, aby uwięzić demony i chronić maga.

(5) Oczyszczenie aktora(ów). Zauważ, że najwyższe oczyszczenie, w

za pomocą której mag komunikuje się bezpośrednio z boskością, prawdopodobnie nie jest konieczne, ponieważ ostatecznie taki jest cel rytuału.

W czasie rytuału

Te kroki po prostu wprowadzają w życie powyższe kroki. To miejsce powinno zostać oczyszczone w sposób zgodny z (a) oczyszczeniem praktykującego(-ych) oraz (b) wybranego demona. Większość informacji na temat takich technik znajduje się w Księdze I i II – Księga I zawiera wykazy fumigacji odpowiednich dla różnych planet, Księga II zawiera informacje na temat odlewania kręgów i wpisywania pieczęci itp.

(1) Oczyszczenie miejsca.

(2) Konstrukcja przestrzeni rytualnej.

(3) Odlewanie koła.

(4) Napis na pieczęci.

(5) Recytacja odpowiednich hymnów i/lub wersetów.

(6) Ofiara w formie odpowiedniej dla demona. Zauważmy, że „ludzie doskonali i prawdziwie religijni nie potrzebują ich” poza „prawdziwą ofiarą”, czyli mszą.

(7) Poświęcenie przedmiotów.

(8) Słowa rozkazu. Należy zauważyć, że zasadniczo nie podano żadnych szczegółów na temat tego, jakie słowa należy wypowiedzieć, w jakiej kolejności itp. W DOP nie pojawiają się żadne gotowe przemówienia, w przeciwieństwie do większości tekstów o magii rytualnej.

Poza tym nie możemy pójść dalej. Jak zauważono powyżej, Agryppa nie podaje bardziej wyraźnych instrukcji ani nie konstruuje rytuału w formie przepisu. Nie jest to po prostu kwestia dostępnych gatunków – literatura magii rytualnej we wczesnym okresie nowożytnym zawiera bardzo wiele takich przepisów i jako taka nie byłoby całkowicie nie na miejscu opisanie przykładowego rytuału w DOP.

Jest kilka powodów, dla których uważam, że spisany rytuał w rzeczywistości nie pojawia się w tekście. Po pierwsze, DOP jest pracą teoretyczną, a nie praktycznym podręcznikiem i jako taki zawiera jedynie szczegółowe informacje na temat teorii magii. Po drugie, każdy rytuał musiałby znacznie różnić się od innych, w zależności od demona, celu, aktorów i miejsca, żeby wymienić tylko kilka oczywistych czynników. Po trzecie, włączenie kompletnego rytuału magicznego umieściłoby DOP bezpośrednio w zakazanej kategorii tekstów magii rytualnej, narażając Agryppę na znacznie poważniejsze i istotniejsze zarzuty niż raczej mgliste twierdzenia o nieortodoksji faktycznie kierowane przeciwko niemu. Po czwarte, szczegóły praktyk magicznych prawdopodobnie mieszczą się w kategorii „sekreto” i jako takie nie mogą zostać ujawnione otwarcie wszystkim czytelnikom. I wreszcie, wychodząc z poprzedniego punktu, zakłada się, że „mądry czytelnik” będzie w stanie skonstruować swój własny rytuał w oparciu o szczegóły teoretyczne zawarte w DOP; wydanie pełnego zestawu instrukcji rytualnych unieważnia tę funkcję.

Magiczne rytuały Agryppy

Pomimo swojej szkieletowej jakości, zarys rytuału podany powyżej dostarcza nam znacznego materiału do dalszej analizy. Jeśli przypomnimy sobie nasze wcześniejsze dyskusje na temat ezoteryki i współczesnej teorii rytuałów, możemy wyciągnąć kilka wniosków na temat teorii magicznego rytuału w DOP. Zacznę od założenia spójności – to znaczy zacznę od założenia, że dyskusje DOP na temat komponentów rytualnych, zarówno w odniesieniu do treści, jak i względnego ustalania priorytetów, nie są przypadkowe ani nieistotne. Tak więc zakładam na przykład, że osiem rozdziałów poświęconych wyprowadzaniu imion anielskich oznacza nie tylko, że istnieje wiele sposobów wyprowadzania takich imion, ale także, że imiona te są ważne. Mając to założenie na uwadze, jednym z najbardziej uderzających aspektów naszego zarysu rytuału jest oczywista nieistotność końcowych „słów rozkazu”. Nawet najkrótszy rzut oka na wczesne nowożytne teksty o magii rytualnej potwierdzi dziwność tego braku: większość takich tekstów zawiera długie (i raczej nudne) przemówienia, często w dwóch lub więcej językach i zawierające długie listy tajemniczo brzmiących imion, które szczegółowo opisują celu rytuału, nałożyć ograniczenia na formę i sposób pojawiania się demona, obiecać nagrody za dobre zachowanie i grozić surową karą za nieposłuszeństwo oraz instruować demona w zakresie wymaganych zadań. Jeśli założymy, że ten brak instrukcji i ograniczeń nie jest po prostu skutkiem potrzeby zachowania tajemnicy lub wymogów potencjalnej inkwizycyjnej kontroli, możemy się zastanawiać, jak to się dzieje, że demon wie, co ma robić. Innymi słowy, jeśli rytuał przywołania

demona nie wydaje się zawierać (lub przynajmniej nie kładzie na to żadnego nacisku) wyraźnych instrukcji dotyczących zadań, jakie demon ma wykonać, w jaki sposób może się o tym dowiedzieć? Jeśli rytuał wywołuje proroczą ekstazę, skąd moc prorokowania wie, o co się go pyta? Prosta, krótka lektura jest taka, że kiedy demon się pojawi, mag może po prostu z nim porozmawiać. Przecież większość wczesnych współczesnych tekstów o magii rytualnej omawia formy, jakie może przybierać demon, głosy, których używa, znaki (dźwięki, zapachy, wizje) zwiastujące jego podejście i tak dalej. Niektóre z tych kwestii są również omawiane w DOP134, ale znowu opisy są dość pobieżne; co więcej, takie odczytanie kładzie nacisk na komunikację twarzą w twarz w sposób całkowicie sprzeczny z resztą semiotyki DOP. Zamiast tego sugeruję, że względną nieistotność wyraźnych instrukcji dla demonów można powiązać z niepowodzeniem DOP w zapewnieniu wyraźnych instrukcji rytualiście. Ten drugi rodzaj instrukcji nazwałem przepisami; równie ważną metaforą mogą być partytury muzyczne. W przypadku obu metafor chodzi mi o to, że instrukcje, których przestrzeganie jest prawidłowe, dają pożądany efekt – jedzenie, muzykę, rytuał. Jeśli jednak powrócimy do zaproponowanej wcześniej w tym rozdziale koncepcji rytuału w formie pisemnej, czy można powiedzieć, że rytuał sam w sobie jest przepisem lub partyturą? Innymi słowy, czy rytuał jest tekstem, którego właściwa interpretacja lub wykonanie przynosi zamierzony cel? Pozwólcie, że wyjaśnię, kontynuując muzyczną metaforę. Jeśli magiczny rytuał, przez który nie rozumiem zestawu instrukcji, ale wykonanie rytuału, przypomina partyturę muzyczną, to prawdopodobnie rytuał ten jest następnie tłumaczony na język magiczny lub muzyczny. Tutaj działanie maga nie jest równoznaczne z działaniem muzyka, ale raczej kompozytora. Mag komponuje partyturę (wykonuje rytuał); demon gra muzykę (wytwarza pożądany efekt magiczny). Jeśli partytura jest wystarczająco szczegółowa i przejrzysta, muzyk gra taką muzykę, jaką chce kompozytor – sam rytuał zmusza demona do wykonania efektów pożądanych przez maga. Zatem wyraźne polecenia mówione są niepotrzebne lub przynajmniej stosunkowo nieistotne, ponieważ sam rytuał jest zbiorem szczegółowych poleceń. Inną metaforą, bardziej dostępną w DOP i jego kontekście kulturowym, jest rytuał w postaci hieroglify. Dla tych, którzy potrafią czytać tajemny, magiczny język demonicznych rytuałów – magów i demonów – rytuał hieroglificzny ma jedno, złożone znaczenie. Co więcej, przejrzysty i umotywowany charakter magicznego hieroglify jest taki, że czytelnik jest związany siłą odniesienia; innymi słowy demon czytający rytuał nie może powstrzymać się od wyrażenia jego znaczenia poprzez wykonanie pożądanych działań. Kilka aspektów dyskusji DOP na temat demonicznych rytuałów potwierdza tę interpretację. Po pierwsze, nacisk położony na imiona demoniczne; w rytuale hieroglificznym demon jest w ten sposób wpisany w tekst, zapewniając, że jest on związany z zamierzonymi celami magów. To wiązanie pełni podwójną funkcję: demon jest częścią tekstu i jako taki jest zmuszony jego znaczeniem; ponadto tekst jest adresowany do demona i dlatego jest zmuszony go przeczytać.

Po drugie, można ponownie odczytać ogromne skupienie się na rytualnej czystości maga. Można odnieść się do różnych literatur na temat kopiowania tekstów sakralnych, w których transkrypcja jest rozumiana jako potężny i ważny akt rytualny. Co więcej, udział maga w rytuale wiąże go z jego znaczeniem w taki sam sposób, w jaki demon jest związany swoim imieniem; wystarczające oczyszczenie gwarantuje, że w rytuale nie zostanie zapisane nic, czego nie powinno być, np. podłe pragnienia lub grzeszna natura, co mogłoby spowodować moralną zmianę w znaczeniu rytuału. Co więcej, biorąc pod uwagę, że (jak widzieliśmy w Księdze I) ludzkie umysły można związać poprzez ich zmysłową naturę, stan czystości pomaga zapobiec wpadnięciu maga w jego własne magiczne sidła. Ta kwestia została starannie ujęta w rozdziale:

Widząc, że wszelka moc i cnota pochodzi z góry, od Boga, od inteligencji i gwiazd, które nie mogą się mylić ani czynić zła, konieczne jest, aby wszelkie zło i wszystko, co w tych podrzędnych rzeczach okaże się niezgodne i dysonansowe, trwało, a nie ze złośliwości wpływu, ale ze złego usposobienia odbiorcy. . . . Dlatego też, będąc dobrze usposobieni, wpływy niebiańskie współdziałają we wszystkim ku

dobremu; ale mając złe usposobienie i mając Widząc, że każda moc i cnota pochodzi z góry, od Boga, z inteligencji i gwiazd, które nie mogą się mylić ani czynić zła, konieczne jest, aby całe zło i wszystko, co jest w nich niezgodne i niezgodne z rzeczy niższe, nie wynikają ze złośliwości wpływu, ale ze złego usposobienia odbiorcy. . . . Dlatego też, będąc dobrze usposobieni, wpływy niebiańskie współdziałają we wszystkim ku dobremu; lecz mając złe usposobienie i mając za nasze grzechy odeszło od nas dobro Boże, które było w nas, wszystko działa ku złu. . . .

Po trzecie, koncepcja rytuału jako hieroglify wyjaśnia nasze poczucie ceremonialnej magii DOP w odniesieniu do „doświadczenia transmutacji” Faivre’a. Ponieważ mag jest częścią tekstu czytanego przez demony, wywołane magiczne efekty muszą nieuchronnie wpłynąć na maga. Zatem „nie ma rozdziału pomiędzy wiedzą (gnozą) a wewnętrznym doświadczeniem lub aktywnością intelektualną a aktywną wyobraźnią”, jak to ujął Faivre. Rzeczywiście, jeśli „aktywność intelektualna” jest tutaj konstrukcją rytuału/tekstu, a „aktywna wyobraźnia” jest odgrywaniem jego efektów/znaczenia, to mag jest jednocześnie wykonawcą i publicznością, aktorem i obiektem działania, i jako można powiedzieć, że zostały one całkowicie przekształcone przez gnozę i dla niej. Ponadto ze sformułowania Faivre’a wynika, że większość magii ceremonialnej będzie pełnić funkcję gnostyczną, taką jak uczenie się lub prorokowanie, co jest całkowicie zgodne z tekstem Księgi III. Na koniec możemy ponownie zauważyć brak wyraźnych instrukcji dla maga i przyznać, że w naszym obecnym czytaniu takie pisemne instrukcje spełniałyby rolę farmakoi. Chociaż instrukcje eliminują możliwość zaników pamięci lub nieprawidłowej konstrukcji rytuału, zatruwają również rytuał, przenosząc hieroglif z jego właściwego nośnika na taki, który nie jest dostosowany do tekstu. U podstaw jest to okultystyczne odczytanie zarówno Fedrusa, jak i „Apteki Platona”: pisanie jednym medium (atrament na papierze) jest farmakonem dla pisania w innym (rytuał, pamięć, a nawet mowa!).

Wnioski

Zanim przejdziemy do wniosków ogólnych, należy zwrócić uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze, DOP i chrześcijańska kabała; a po drugie, pisanie i magia rytualna w DOP.

Chrześcijańska kabała Agryppy

Nasza początkowa dyskusja na temat nauki o Kabale pozostawiła nas z dwoma podstawowymi pytaniami na temat Kabały w DOP: Po pierwsze, w jakim sensie, jeśli jakkolwiek Kabała Agryppy może być legalnie nazywana Kabałą? Po drugie, jeśli kabała Agryppy jest kabałą chrześcijańską, co nam to mówi o chrześcijańskiej kabale jako formie myślenia? Kabała Agryppy jest z pewnością Kabałą w jakimkolwiek sensie, z wyjątkiem najbardziej zaściankowego, tj. jeśli zostanie przyjęte, że Kabała nie musi być żydowska. Widzieliśmy, że magiczno-mistyczny model Idela całkiem dobrze pasuje do DOP, w którym oba są centralne są wznoszący się, ekstatyczny model magicznego rytuału i zstępujący, luźno teozoficzny model. Rzeczywiście, skrzyżowanie tych dwóch modeli stanowi główną część itinerarium mentis maga w Deum. Co więcej, w DOP wyraźnie pojawia się wiele systemów i teorii o wyraźnie kabalistycznym pochodzeniu, zwłaszcza sefirot, spekulacje na temat imion boskich i anielskich i tak dalej. Wydaje się pewne, że źródła tych idei dla Agryppy były w dużej mierze chrześcijańskie – Pico, Reuchlin, Lazzarelli, Zorzi, Egidius da Viterbo – ale korzystał on także ze źródeł żydowskich, jeśli były dla niego dostępne w języku łacińskim – Sha’are Orach Gikatilli w dziele Paulusa Ricciusa tłumaczenie Portae Lucis, na przykład. Dokładne badanie źródeł Agryppy pominięto w niniejszej analizie, ponieważ krytyczne wydanie DOP autorstwa Vittorii Perrone Compagni jasno wyjaśnia, z jakich źródeł skorzystano; z pewnością jest możliwe, że porównanie z tekstami dostępnymi Pico i Reuchlinowi ujawniłoby dodatkowe źródła, ale taka analiza wykracza poza zakres niniejszego badania. Istotne jest tutaj to, że Kabała Agryppy wywodzi się z w miarę dobrze poinformowanych źródeł, które udostępniły mu aspekty teozoficznej, ekstatycznej i magicznej Kabały. Problem z Agryppą jako kabalistą polega na

tym, że radykalnie reinterpretuje; Kabała znaleziona w DOP ma silne pokrewieństwo z aspektami jej źródeł żydowskich, ale ostatecznie jest całkowicie sprzeczna z Kabałą na podstawowym poziomie. Pytanie zatem brzmi, czy Agryppa rażąco błędnie rozumie Kabałę, czy też reinterpretacja jest w pewnym sensie rozsądna. W niniejszej analizie starałem się wykazać spójność i wewnętrzną spójność Kabały DOP. Pewne punkty rzucają się w oczy, zwłaszcza wyparcie języka hebrajskiego z najwyższej pozycji językowej, co, jak widzieliśmy, wydaje się być stosunkowo późnym rozwinięciem myśli Agryppy. Sugeruję w szczególności, że zmiana statusu języka hebrajskiego jest symbolem jego sceptycznego, chrześcijańskiego przemyślenia idei kabalistycznych. W źródłach kabalistycznych Agryppy i, jak sądzę, w ogóle w Kabale, prymat języka hebrajskiego jako języka świętego jest głównym artykułem wiary; bez tego założenia znaczna część spekulacji kabalistycznych nie ma podstaw dowodowych. Jednakże głęboko chrześcijański sceptycyzm Agryppy, a także jego językowe wyrafinowania sprawiają, że wysoce problematyczne staje się twierdzenie, że każdy ludzki język jest w jakiś sposób przezroczystry. Co więcej, sceptycyzm Agryppy opiera się na założeniu, że do ożywienia i skorygowania całej ludzkiej wiedzy potrzebne jest jedno założenie – Wcielenie Chrystusa; jako taki, dodatkowy absolut metafizyczny, taki jak doskonałość języka hebrajskiego stanowi poważną trudność. Dla przejrzystości i zwięzłości podsumuję sceptyczną chrześcijańską reinterpretację Kabały Agryppy w kilku etapach, w następujący sposób:

Wcielenie Chrystusa przełamuje dominację Prawa Hebrajskiego i rzeczywiście „Żydzi, którzy są najbardziej biegli w używaniu imion Bożych, po Chrystusie mogą działać niewiele lub nic. . . .

Wcielenie oznacza pojawienie się w Naturze mówionego Słowa Bożego. W tym momencie trójstronna natura stworzenia zostaje w pełni wzmocniona – Chrystus rządzi Naturą, światem Mowy, jako naturalna inkarnacja Logosu; Duch Święty rządzi Celestialem w formie spisane Słowa Pisma Świętego; a Bóg Ojciec rządzi boskością, światem przejrzystego i doskonałego nadjęzyka. Dlatego Wcielenie kończy formowanie drabiny prowadzącej do Boga – podążając za Chrystusem, mag może wznieść się przez sfery. Dlatego nie należy gardzić mocą i wyrafinowaniem hebrajskiej Kabały, lecz może ona jedynie wynieść chrześcijańskiego maga na szczyty tych sfer, w których dominuje Duch Święty. Ostatecznie mag musi wyrwać się z błędnego koła języka, hebrajskiego i innych, i osiągnąć doskonałą przejrzystość poprzez ponadjęzykową komunikację z Bogiem. Zatem przywrócenie wszelkiej wiedzy i prawdy, to znaczy korelacji wszystkiego, co myślimy, że wiemy, z absolutną Prawdą Boga, wymaga tylko jednego aksjomatycznego założenia – Wcielenia.

Co więcej, wznoszenie się do Prawdy ma tylko jedną absolutną instrukcję – podążaj za Chrystusem. Po drodze wszystkie *priscae theologiae et magiae* będą pomocne, ale ostatecznie mag musi je odrzucić w taki sam sposób, w jaki apofatyczny mistyk odrzuca wszystkie nazwy jako niewystarczające. Ostatecznym następstwem tej interpretacji jest to, że Żydzi są wykluczeni z tego doskonałego zjednoczenia z Bogiem, ponieważ nie mogą wyrwać się ze sfery Prawa bez pomocy Chrystusa. Podsumowując, Kabała Agryppy jest kabałą czysto chrześcijańską, traktującą tę świętą żydowską wiedzę jako niezwykle ważne i wartościowe narzędzie, nie przyznając jej jednak bezpodstawnej wyższości. W pewnym sensie możemy chyba powiedzieć, że chrześcijańska kabała Agryppy reprezentuje etap w dojrzewaniu chrześcijańskiej kabały, krok poza początkowy, szeroko otwarty, pełen podziwu dla Pico i Reuchlina oraz samego młodego Agryppy, dla którego odkrycie Kabały wydawało się oferowanie potencjalnych rozwiązań podstawowych problemów mistycznych i magicznych. Przyszłym badaczom pozostaje zadać pytanie, dlaczego chrześcijańska kabała umarła tak szybko. Mniej więcej po połowie XVII wieku, kiedy Christian Knorr von Rosenroth przedstawił potężną Kabałę *denudata* [Kabała odsłonięta], chrześcijańska kabała mniej więcej zniknęła jako forma myśli okultystycznej. Żydowska myśl kabalistyczna, zwłaszcza kabała luriańska, pojawia się okresowo w ciągu następujących dwóch stuleci w myśli behmenistycznej, w teoriach języków doskonałych Leibniza, w

reemasonerii spekulatywnej, nawet w Die Weltalter Schellinga i powraca do centrum okultyzmu wraz z Eliphalem Lévim w połowa XIX wieku. Ale chrześcijańska kabała, w rodzaju sformułowanej przez Agryppę, Postela i innych w XVI wieku, swoje ostatnie tchnienie wydała w XVII wieku wraz z Knorrem von Rosenrothem i Robertem Fluddem. Przyczyny tego upadku nadal wymagają analizy. Nasza obecna dyskusja na temat chrześcijańskiej kabały w DOP sugeruje, że konieczne może być bliższe przyjrzenie się wczesnym nowożytnym filozofiom językowym. Podejrzewam, że w rzeczywistości niektóre odmiany chrześcijańskiej kabały żyły i umierały wraz z metafizyczną filozofią językową i dlatego znaczne bogactwo chrześcijańskiej kabały mogło być dotychczas ignorowane, ponieważ nie była ona na tyle wyraźnie kabalistyczna, aby można ją było włączyć do standardowego historycznego standardu. konto.

Przepisanie magii rytualnej

W DOP dopełnienie całej magii rytualnej ma na celu zapewnienie przejrzystej komunikacji między Bogiem a magiem. Idealnie byłoby, gdyby mag stał się ogniwem łączącym Boga ze światem. Z językowego punktu widzenia moglibyśmy powiedzieć, że Bóg zapisuje swoje przesłanie na magu, a mag tłumaczy to przesłanie na mowę Świata. Ale w DOP, jak widzieliśmy, istnieją tak naprawdę trzy rodzaje języka, każdy przypisany do jednej sfery. Z reguły magiczna władza nad naturą wykorzystuje siły niebiańskie do kontrolowania tego, co naturalne; to znaczy mag zapisuje swoje skutki w niebiańskim, który z kolei przekazuje je naturze. Zatem koncepcja Boga piszącego i mówiącego maga jest błędna, przesunęła jedno miejsce w systemie trzech światów i trzech języków: trafniejsze byłoby stwierdzenie, że (1) Bóg komunikuje się z maga w boskim języku ciszy i przejrzystości, (2) mag zapisuje tę wiadomość w sposób niebiański i (3) demoniczna hierarchia powołuje to przesłanie do istnienia w naturze. Jest to najwyższy przypadek, w którym mag odniósł sukces w możliwie najlepszym sposobie, tworząc wyidealizowany obraz doskonałego maga. Większość rytuałów magicznych ma jednak na celu przede wszystkim osiągnięcie tego efektu i nie zależy od jego wcześniejszego zakończenia. Dla zwykłego maga manipulowane siły są raczej mediami, demonami niż Bogiem. Co więcej, demony nie mogą porozumiewać się w sposób boski, lecz wymagają znaków zewnętrznych, umocowanych w przestrzeni. Poza tym nie potrafią mówić w sposób dla nas zrozumiały: „Ale jakimi zmysłami te duchy i demony słyszą nasze wezwania i modlitwy, i widzą nasze ceremonie, tego zupełnie nie wiemy”. Dlatego w normalnych okolicznościach rytuał jest pisemną wiadomością wysyланą do demona w celu umożliwienia komunikacji. Rytualne techniki i symbole są zatem językiem, który ubiera intencje, pragnienia i czystość celu maga w znaki zrozumiałe dla demonów. Moje twierdzenie, że język rytualny w DOP jest pisany, nie zależy wyłącznie od zdolności językowych demonów; co ciekawsze, ten magiczny język rytualny ma pewne cechy związane z pismem, choć nie należy przesadzać z analogią. Po pierwsze, znaki rytualne są utrwalone w przestrzeni, zbudowane z konkretnych, fizycznych znaków. Jednocześnie można wskazać, że rytuał jest również ustalony w czasie, co jest cechą zwykle kojarzoną z mową, a nie z pismem. Przeciwko temu argumentowi chcę wskazać dwa czynniki, które przemawiają za pisemną interpretacją. Jednym z nich jest fakt, że czas rytuału sam w sobie jest znakiem, na co wskazują długie dyskusje na temat sprzyjających czasów w DOP; możemy zatem rozumieć czas rytuału jako część jego miejsca, miejsca rządzonego przez sprzyjające gwiazdy. Ponadto czasowy aspekt rytuału można rozumieć jako paralelny z fizycznym aktem pisania, który ma niewielki lub żaden wpływ na interpretację tekstu — to znaczy, że ogólnie rzecz biorąc, nie możemy interpretować tekstu pisanego, wychodząc z założenia, że został napisany w języku dokładnie w kolejności jego ostatecznego uformowania, ale raczej zignoruj wszelką edycję lub poprawki i po prostu traktuj ostateczny tekst jako stały obiekt. Drugą pisaną cechą języka rytualnego jest oddzielenie ostatecznego tekstu od jego autora, co oznacza, że kontrola nad interpretacją spoczywa w rękach odbiorcy, a nie producenta. Kiedy znaki już się uformują, interpretacja przesłania zależy wyłącznie od demonów – mag nie może poprawiać błędnych interpretacji. Oto jedno z niebezpieczeństw związanych z magią demoniczną: jeśli źle zrozumiesz znaki, demony nie będą działać zgodnie z Twoją intencją, ale tylko według faktycznie

podanych instrukcji, a raczej jak program komputerowy. Rzeczywiście, jeśli rytuał jest źle napisany, albo (1) demony nie rozumieją, że są zobowiązane do jego interpretacji i przestrzegania, w takim przypadku rytuał nie przyniesie żadnego efektu; lub gorzej (2) demony niewłaściwego rodzaju skorzystają z okazji, aby udawać, że rytuał został napisany poprawnie, w tym momencie mag prawdopodobnie zostaje przez nie oszukany i zaczyna schodzić po śliskim zboczu w stronę zatracenia. Po trzecie, znaki są podzielne graficznie (przestrzenie): każdy znak ma swoje znaczenie i można go interpretować oddzielnie. Chociaż całość tekstu ma znaczenie, każdy element można analizować osobno; w istocie indywidualne analizy składają się na wiele rozdziałów DOP. Co więcej, należy zauważyć, że porządek rytuału nie jest traktowany w sposób szczególny w DOP, co sugeruje, że taki podział jest normalny dla językowej funkcji magii. Gdy rytuał zostanie spisany przez maga i przeczytany przez demony, możemy zauważyć, że demony zasadniczo odpowiadają pisemnie. Po pierwsze, mogą zapisywać w świecie skutki – będąc niebiańskimi lub boskimi, nie wypowiadają się na temat ich skutków, jak zauważono powyżej. Po drugie, mogą tworzyć proroctwa lub wyrocznie: należy to rozumieć jako pisanie, ponieważ kontrola nad interpretacją nie pozostaje w gestii demonicznego producenta wiadomości, ale jest raczej interpretowana według uznania maga. Istnieją nawet pewne przesłanki wskazujące na to, że powszechne jest używanie zastępcy do podstawowych proroctw, asystenta, który jest w istocie tabliczką, na której demony zapisują swoje prorocze przesłania. Po trzecie, w szale i ekstazie demony piszą na duszy maga; nie chodzi o to, że komunikują mu cokolwiek w normalnym sensie, ale o to, że zapisują skutki, tak jak w innych okolicznościach zapisują skutki w świecie. Jak wspominałem na wstępie, uważam, że takie podejście do rytuału jako pisma ma szersze zastosowanie niż DOP, czy nawet renesansowa magia rytualna. Na początek ważne jest, aby wróżenie i proroctwo należały do najpowszechniejszych form „magicznych” rytuałów, niezależnie od definicji „magii”. W podejściu Tambiaha opartym na aktach mowy wróżenie jest marginalne i stanowi szczególny przypadek; Mam wrażenie, że teoria magii, która nie może traktować wróżbiarstwa, jest zasadniczo błędna, podobnie jak teoria religii, która ignoruje rytuały. Jak widzieliśmy w przypadku DOP, zarówno w magii rytualnej per se, jak i w magii matematycznej, wróżenie jest łatwo rozumiane jako pisanie i rzeczywiście jest raczej trudne do zinterpretowania w inny sposób. Zatem podejście oparte na rytuale i pisaniu w pewnym stopniu wyjaśnia centralne miejsce wróżenia w magii. Po drugie, takie podejście pomaga w ponownym przemyśleniu znaczenia przestrzeni w rytuale. Rytuał, podobnie jak pisanie, ma zasadniczo charakter przestrzenny, a nie czasowy, dlatego myślenie o rytuale jako o piśmie sprawia, że centralność przestrzeni jest logicznie konieczna, a nie osobliwa. Innymi słowy, pisemne podejście do rytuału sprawia, że koncentracja przestrzenna jest normalna, a nawet przewidywalna; jest to coś, co wyjaśnia naturę rytuału, a nie coś wymagającego wyjaśnień. Wreszcie instrukcja „pisz” jest niezwykle powszechna w rytuałach magicznych, jak zauważył Jonathan Z. Smith w korpusie greckich papirusów magicznych Preisendanza. Interpretując magiczny rytuał jako pismo, ta dominacja pisma w rytuale staje się dowodem

WNIOSEK

Jeśli więc ktoś przez swą niedowierzenie lub tępotę intelektu nie osiągnie swego pragnienia, niech nie przypisuje mi winy za swą niewiedzę i nie mówi, że się myliłem lub celowo napisałem fałszywie i skłamałem, ale niech oskarża siebie, który nie rozumie naszych pism; gdyż są one niejasne i pokryte różnymi tajemnicami, przez co łatwo się stanie, że wielu może zbłądzić i stracić rozsądek; niech więc nikt się na mnie nie gniewa, jeśli złożyliśmy prawdę tej nauki w wiele zagadek i rozproszyliśmy ją w różnych miejscach, bo nie ukrywaliśmy jej przed mądrymi, ale przed niegodziwymi i bezbożnymi, i wybawiliśmy to w takich słowach, które z konieczności zaślepiają głupców i łatwo dopuszczają mądrych do ich zrozumienia. — Cornelius Agryppa, *De occulta philosophia libri tres* Istnieją dwa sposoby przeprowadzenia analizy poprzez uważne czytanie tekstu takiego jak DOP. Po pierwsze, można by skonstruować swego rodzaju egzegezę równoległą, z bieżącym komentarzem i nowym, poprawionym

tłumaczeniem. Zaletą tej metody jest to, że uwzględnia się każdą część pracy, niczego nie pomija, a uprzedzenia i wcześniejsze wnioski badacza są, jeśli nie wyeliminowane, to przynajmniej częściowo sformułowane; wielką wadą jest oczywiście to, że wynikowa analiza jest nieczytelna. Po drugie, można zacząć od kilku zagadnień do dopracowania, kilku kluczowych kwestii i selektywnie analizować te fragmenty pracy, które wydają się istotne; o ile z góry określone pytania badacza są w zadowalającym stopniu zgodne z pytaniami danej pracy, prowadzi to do analizy, która poświęca zakres (i nudę) na rzecz głębi. Jak powinno być oczywiste, spróbowałem drugiej metody. Zaletą tego jest to, że lektura może być przydatna dla ekspertów w więcej niż jednej dziedzinie; czy lektura jest również czytelna, nie mnie oceniać. Wnioski te podzieliłem na trzy części w oparciu o ich możliwe zainteresowanie różnymi dziedzinami. W pierwszej części krótko powtórzę ogólny zarys lektury, a następnie powrócę do problemu *De vanitate* w odniesieniu do DOP i myśli Agryppy. W drugiej części analizuję szersze implikacje tej lektury dla wczesnych nowożytnych historyków idei. W ostatniej części rozważamy potencjalne konsekwencje teoretyczne i metodologiczne, wracając do ogólnych pytań, które sformułowały naszą lekturę w rozdziale pierwszym.

To odczytywanie DOP jako swego rodzaju kompendium cytatów nie jest zaskakujące, ponieważ praca jest najeżona odniesieniami, zwykle nieprzypisanymi, ale główna krytyka dotyczy tego, że DOP jest nieoryginalny i stanowi kompilację pomysłów innych autorów bez argumentów i skupień. Jednocześnie badacze sugerują, że radykalnie demoniczna orientacja DOP wypycha go poza obszar akceptowalnego dyskursu i uzasadnia wykluczenie go z historiografii idei. Wreszcie pozorna rozbieżność lub rozbieżność pomiędzy *De vanitate* z 1526 r. a DOP z 1531/33 r. została wykorzystana jako dowód na to, że Agryppa nie był myślicielem spójnym lub systematycznym i jako takie wszystko, co twierdził lub twierdził, nie musi być traktowane poważnie. W tej książce próbowałem przeciwstawić się wszystkim tym twierdzeniom naraz, argumentując spójność, konsystencję i wyrafinowanie magicznej myśli Agryppy. Być może najważniejszą kwestią jest spójność: w całym dokumencie DOP porusza kilka kwestii i omawia je w ściśle logiczny sposób. Rzeczywiście, sama spójność wydaje się być podstawową metodologią w DOP, jak widzieliśmy w szczególnej i czasami pedantycznej tendencji do logicznego podążania za jakąkolwiek zasadą do ostatecznych wniosków, niezależnie od tego, jak niekonwencjonalna lub niebezpieczna. Ta tendencja do skrajnej konsekwencji jest być może najbardziej zauważalna w nacisku DOP na magię demoniczną. W *Księdze I* obrona magii demonicznej w DOP opiera się na ścisłym i logicznym rozważeniu inteligencji i jej manipulacji oraz pozwala uniknąć wewnętrznych niespójności, które cechowały definicje Ficino i Trithemiusa. W *Księdze II* ten sam argument rozciąga się na sferę niebiańską i matematyczną, a przecięcie inteligencji z Formami w kontekście nadprzyrodzonym i pozaczasowym prowadzi przynajmniej częściowo do skupienia się tej książki na piśmie, szczególnie jako narzędziu magii demonicznej. W *Księdze III* dyskusja na temat magii demonicznej dochodzi do logicznej skrajności: wyższość magii demonicznej nad magią naturalną jest tak wielka, że magia demoniczna staje się środkiem do osiągnięcia zjednoczenia z Bogiem. W *Dzikim umyśle* Claude Lévi-Strauss zauważył, że „pierwsza różnica między magią a nauką polega na tym, że... . że magia postuluje całkowity i wszechogarniający determinizm.” Lévi-Strauss, zainspirowany lekturą E.E. Evansa-Pritcharda, sugeruje, że nauka jest zasadniczo skromna w swoich twierdzeniach, że analiza naukowa kończy się w pewnym kulturowo określonym miejscu – posługując się przykładem Evansa-Pritcharda, naukowiec wie, że spichlerz się zawalił, ponieważ wiatru, termitów i suchej zgnilizny i tak podsumowuje swoją analizę. Mag jednak kontynuuje tę logikę nieubłaganie: żąda wyjaśnienia, dlaczego spichlerz na kogoś spadł. Właściwie nie tylko ktoś – dlaczego spichlerz spadł na tego kogoś? Teoretycznie taka logika nie może zakończyć się bez wszechwiedzy, boskości zrozumienie wszystkich rzeczy jednocześnie oraz tego, jak się one krzyżują i oddziałują na siebie. Niezależnie od tego, czy pomysł Lévi-Straussa czy Evansa-Pritcharda jest dokładnym obrazem logiki leżącej u podstaw magii – i warto to ponownie rozważyć – to żądanie ekstremalnej logicznej spójności jest centralnym elementem

magii DOP. Chociaż czasami logika jest zwodnicza, DOP po prostu nie może być odczytywany jako niespójny lub niespójny. W istocie DOP zakłada spójność w samym wszechświecie, że pozornie niepowiązane ze sobą prawa Kreacji sprowadzają się do kilku zasad, które można całkowicie uogólnić, a ponadto, że te ogólne zasady muszą mieć zastosowanie w każdych okolicznościach. I w końcu wszystkie takie zasady sprowadzają się do jednego – a raczej do Jednego. Główna trudność w czytaniu DOP polega zatem na tym, że ta absolutna spójność wymaga dowodów, co prowadzi do encyklopedycznych – i często nudnych – list faktów. Co więcej, DOP wykorzystuje tę nudę do maskowania niekonwencjonalności. Wielokrotnie widzieliśmy, że za długą i raczej nudną serią rozdziałów, najwyraźniej zawierającą jedynie sparafrazowane cytaty, kryje się subtelna i często radykalna argumentacja, a sama pedanteria formatu sprawia, że argumentacja wydaje się oczywista i niczym nie wyróżniającym się. Sugeruję jednak, że wzorzec ten nie jest po prostu „mechanizmem obronnym” (żeby użyć niefortunnego sformułowania Frances Yates) przed potencjalnym prześladowaniem autora; wręcz przeciwnie, uważam, że DOP utrudnia znalezienie wielu ze swoich najbardziej ekscytujących argumentów, aby zachować te tajemnice przed oczami głupców. Jeśli tylko „mądrzy” odkryją tajemnice magii w DOP, to mądrość po części wiąże się z chęcią uważnego czytania. Na samym początku tej książki zauważyłem, że Agryppa wspominał o „tajnym kluczu” do DOP. Biorąc pod uwagę imponującą strukturę dzieła, sekretny klucz nie mógł być jakąś sztuczką czy sztuczką; musiałaby to być podstawowa zasada wiedzy i filozofii okultystycznej, zasada sama w sobie ukryta i tajemna. Klucz musi mieć możliwie największe kosmiczne znaczenie, a jednocześnie być zasadą metodologiczną, która kieruje całością poszukiwań maga. Co więcej, klucz ten musiałby być oczywisty, coś, czemu nie można zaprzeczyć, coś, o czym „mądry” czytelnik, gdy się o tym dowie, powie „Oczywiście!” Podsumowując, „tajemniczym kluczem” Agryppy nie może być nic innego jak wiara w Chrystusa.

O okultystycznym sceptycyzmie

Inną wielką trudnością w badaniu myśli Agryppy było słynne „wycofanie” DOP, które pojawia się w *De vanitate*. W rozdziale drugim omówiłem szereg teorii zaproponowanych w celu poradzenia sobie z tym wycofaniem i zasugerowałem, że rozwiązanie jest dwojakie: po pierwsze, wycofanie nie jest po prostu tak ogólne i tak rozległe, jak się wydaje; po drugie, sceptyczne nastawienie *De vanitate* w żaden sposób nie jest sprzeczne z filozofią okultyzmu. W następstwie naszej uważnej lektury DOP chciałbym powrócić do głównych punktów tego ostatniego argumentu. *De vanitate* opowiada się za kompleksowym sceptycyzmem chrześcijańskim i pirronistycznym. Ludzka wiedza jest zasadniczo wadliwa, ponieważ każdy domniemany fakt zależy od innego, co prowadzi do nieskończonego regresu. Co więcej, wszelka wiedza teoretyczna zależna od zmysłów i rozumu jest z natury niezdolna do wyrwania się z tego epistemologicznego więzienia, ponieważ dane zmysłowe są zawodne, a rozum potrzebuje wiarygodnych danych, aby wyciągnąć wiarygodne wnioski. Krótko mówiąc, wszelkie wysiłki intelektualne są bezsilne w obliczu zasadniczej nieobecności absolutów, a nawet zasadniczej nieobecności w jądrze wszechświata. Biorąc pod uwagę ten ponury obraz niemocy wysiłków intelektualnych, argumentuje Agryppa, możemy jedynie odrzucić naszą próżną i bezowocną pseudonaukę i zrezygnować z poszukiwania Prawdy. Zamiast tego możemy pokładać wiarę jedynie w Chrystusie, Słowie Bożym, które obiecało, że jeśli poprosimy o chleb, nie zostanie nam dany kamień. Oto w skrócie główny argument *De vanitate*. Jest to argument w głównym nurcie renesansowego odrodzenia sceptycznego, w którym książka odegrała godną uwagi rolę. Z naszego dzisiejszego punktu widzenia należy zauważyć, że cogito Kartezjusza nie odpowiada na zarzuty wysunięte przez *De vanitate*; w istocie wydaje się, że Kartezjusz nie dostrzegł, że problem nieskończonego regresu ma zastosowanie do racjonalnie skonstruowanych danych. W związku z tym wartość cogito jako absolutnej podstawy załamuje się w obliczu w pełni rozwiniętej sceptycznej epistemologii Agryppy. Warto jednak podążać za analogią między Kartezjuszem i Agryppą. Szczególną wartością ma tu dwoisty charakter

projektu kartezjańskiego, na który składają się analiza i synteza. W analitycznych częściach Rozprawy o metodzie i medytacjach Kartezjusz zmierza do wewnątrz, stosując swoje metodyczne wątpliwości w logicznie zstępującym łańcuchu rzekomych wiedzy, z których żadna nie jest w stanie przeciwstawić się destrukcyjnemu sceptycyzmowi. Jednak na końcu procesu analitycznego Kartezjuszowi pozostaje fakt, w który nie można wątpić – „ja”, które myśli – cogito ergo sum. Mając to na uwadze, Kartezjusz pracuje syntetycznie nad rekonstrukcją wszelkiej wiedzy i filozofii. Ustala istnienie Boga, co gwarantuje realność i ważność danych zmysłowych, a następnie przesuwa się na zewnątrz i w górę poprzez syntetyczną rekonstrukcję. Projekt Agryppy nie różni się zasadniczo od innych. De vanitate należy czytać jako pierwsze dwa z Medytacji Agryppy o pierwszej filozofii, zakończone jednym niewątpliwym faktem: Słowem Wcielonym. DOP jest syntetyczną część projektu, odbudowanie i rekonstrukcja wiedzy oraz filozofia na zwieńczeniu Chrystusa. Widoczna niezgoda pomiędzy De vanitate a DOP jest zatem przede wszystkim efektem różnicy pomiędzy analizą a syntezą. Jednym z oczywistych pytań, jakie należy zadać w związku z syntetycznym projektem Kartezjusza, jest to, czy filozof rzeczywiście jest konsekwentny w opisywanej przez siebie metodzie. To znaczy, czy naprawdę każdy syntetyczny punkt jest nie do pokonania dla metodycznego wątpliwości, które zrodziło cogito? To samo pytanie można zasadnie zadać Agryppie: czy jest pewne, że każdy punkt poruszony w DOP nie wymaga żadnych aksjomatów ani założeń poza Wcieleniem? Prześledziłem sposoby, w jakie DOP łączy okultyistyczne i oczywiste zasady oraz fakty dotyczące sfer z pewnością Wcielenia. Próbowałem także wykazać, że z językowo-filozoficznego punktu widzenia Słowo Wcielone faktycznie stanowi dość sprytnie rozwiązanie problemu epistemologii sceptycznej, ponieważ nie tylko służy jako absolutna podstawa dla Natury i Boskości, ale także ustanawia metafizyczne połączenie między nimi poprzez ujawnienie potencjału języka do osiągnięcia Prawdy poprzez Słowo. Niemniej jednak trudno mi twierdzić, że DOP ostatecznie osiąga swoje syntetyczne cele. Tak jak Kartezjusz potrzebował swojego raczej tandetnego dowodu na istnienie Boga, aby wyjść poza cogito i w ten sposób wprowadził kolejne nieuzasadnione założenie, tak Agryppa założył, że rzeczywistość Wcielenia uprawomocniła Pismo Święte jako punkt odniesienia i tym samym przyspieszyła filozofię okultyzmu z powrotem w więzieniu języka. We wstępie stwierdziłem, że DOP szuka wyjścia z logocentryzmu, z nieobecności, która nawiedza język i rzeczywistość, i że rozwiązaniem jest być może ostateczny logocentryzm; Myślę, że analiza to potwierdza. W tym kontekście możemy dodać, że to De vanitate obnaża nieobecność i proponuje rozwiązanie chrześcijańskie, które przyświeca całości DOP. Jakkolwiek przyszła ocena filozoficznej wartości projektu filozoficznego Agryppy musi uwzględniać fakt, że podobnie jak projekt Kartezjusza, składa się on z dwóch części. Chociaż można zasadnie argumentować, że analityczny De vanitate osiąga większe sukcesy w osiąganiu swoich celów niż syntetyczna De occulta philosophia, nie jest to dowód przeciwko Agryppie jako filozofowi – w końcu to samo można powiedzieć o racjonalizmie kartezjańskim.

Spekulacje historyczne

Jeśli teraz ustalimy, że DOP jest spójnym i wyrafinowanym stwierdzeniem filozoficznym, okaże się, jaki (jeśli w ogóle) będzie to miało wpływ na historiografię wczesnych współczesnych prądów intelektualnych. Nie mogę mieć nadziei, że przedstawię wszystkie możliwe konsekwencje poprawionego odczytania DOP, ani nie chcę sugerować, że obecne odczytanie wymaga w ogóle radykalnej reinterpretacji wczesnej nowożytnej historii intelektualnej. Zamiast tego dokonam serii szybkich domysłów na temat możliwych implikacji dla poszczególnych obszarów historii idei. Wpływ DOP na historię wczesnej magii nowożytnej jest dość oczywisty, choć jak zauważono wcześniej, uczeni obawiali się nadawania mu znaczenia, na jakie zasługuje. Jedną z trudności jest po prostu to, że niewielu uczonych koncentruje się intelektualnie na magii, a większość z nich wnosi w dziedzinę założenia i priorytety zaczerpnięte z historii nauki lub filozofii. Co więcej, większość badaczy tej rodzącej się dyscypliny Historii Magii wydaje się interesować przede wszystkim myślicielami późniejszymi niż Agryppa; przynajmniej częściowo zainspirowani Frances Yates, kierują swoje badania

nad myślą magiczną szczególnie wokół Giordano Bruno i, w mniejszym stopniu, Dee, z Fluddem, Ficino, Pico i Cardano znacznie w tyle. Co więcej, historycy magii na ogół nie są zorientowani teoretycznie; uważają się za historyków w stosunkowo klasycznym sensie i nieufnie patrzą na, choć trzeba przyznać, głębokie pułapki „wysokiej teorii”. Zamierzam, aby niniejsza analiza stanowiła wyzwanie dla historyków magii. Musimy ponownie przeczytać Bruna i Dee, pamiętając, że czytali Agryppę, a ponadto byli głęboko zainteresowani jego twórczością i pod jej wpływem. Myślę, że można już zobaczyć, jak nasze rozumienie ars memorativa Bruna jako pisma wewnętrznego (*scriptura interna*) może się zmienić w świetle wyrafinowanej semiotyki pisanej magicznie. Podobnie *Monas hiero oglyphica* Dee będzie wymagała ponownego przemyślenia, ponieważ Dee twierdził, że ten pojedynczy hieroglificzny znak daje możliwość restytucji lub przywrócenia wszelkiej wiedzy i języka. To ponowne odczytanie historii filozofii magicznych z pewnością będzie miało pewien wpływ na historię filozofii w ujęciu bardziej ogólnym. Argumentowałem już, że projekt Agryppy jest bardzo podobny do projektu Kartezjusza i to powiązanie może z czasem poszerzyć nasze rozumienie przebudzenia sceptycznego. Ponadto rośnie zainteresowanie naukowców wczesnymi nowożytnymi filozofiami językowymi i semiotycznymi i podejrzewam, że naszą lekturę historii spekulacji na temat języka można pogłębić poprzez uznanie roli, jaką filozofia magiczna odegrała w tej historii. Podobny efekt będzie miał zastosowanie, choć mniej bezpośrednio, w historii wczesnej nauki nowożytnej. Na przykład, o ile wiem, nie podjęto zbyt wielu prób rozważenia szczegółów wpływu Agryppy na Paracelsusa, chociaż ten ostatni z pewnością czytał Agryppę – w istocie nawet zatytułował jedno ze swoich dzieł *De occulta philosophia*! Biorąc pod uwagę znaczenie „Księgi Natury” w myśli Paracelsjańskiej, wydaje się całkowicie możliwe, że fragmenty korpusu Paracelsjańskiego można wyjaśnić poprzez porównanie z Agryppańskim rozumieniem relacji tekst/natura.

Medytacje teoretyczne

Na początku tej książki zaproponowałem, aby różne stanowiska teoretyczne i metodologiczne były wykorzystywane nie tylko jako soczewki do badania DOP, ale także jako partnerzy do rozmów dla rzutowanego maga DOP. W trakcie analizy w rozmowie tej wzięło udział szerokie grono myślicieli, zarówno współczesnych Agryppie, jak i naszych, reprezentujących szerokie spektrum dyscyplin i szkół. Jednakże jak dotąd mag, który zainicjował tę wyimaginowaną rozmowę, nie odpowiedział, poza bardzo sporadycznymi wyjątkami. W tej ostatniej części nadszedł wreszcie czas, aby mag z Agryppanu zwrócił się do innych myślicieli podczas tego dziwnego sympozjum.

Hermetyczna hermeneutyka i historia

Filozofia lingwistyczna odegrała znaczącą rolę w tym badaniu, głównie dlatego, że DOP jest głęboko zaangażowany w projekt językowo-filozoficzny. Sugerując możliwe implikacje tej lektury dla (post)modernistycznej filozofii lingwistyki, muszę przyznać się do własnego braku wiedzy specjalistycznej – nie jestem z wykształcenia filozofem lingwistyki. Jednocześnie rozumienie DOP wymagało ponownego przemyślenia kwestii językowych, co może być wartościowe dla tak przeszkolonych naukowców. Przede wszystkim chciałbym zwrócić uwagę na kwestię tego, co nazwałem znaczeniem analogowym (s. 138 powyżej). W magicznej semiotyce Agryppy ostateczny zakres możliwej motywacji znaku jest nieograniczony; to znaczy, że dany znak można powiązać ze swoim desygnatem w takim stopniu, że manipulacja znakiem ma odpowiedni wpływ na desygnat. Chociaż taki wniosek opiera się na metafizyce, której nie można już akceptować, warto rozważyć pomysł, że znaczenia nie trzeba myśleć w kategoriach binarnych. Załóżmy prosty przykład, że mamy kota i kilka znaków odnoszących się do tego kota. Jest oczywiste, że słowo mówione /'kat/ i pisane „kot” odnoszą się do zwierzęcia na różne sposoby, a „Fluffy” odnosi się do niego w jeszcze inny sposób; wszystko to jest całkiem zwyczajną semiotyką. Załóżmy, że mamy także kilka ikonicznych znaków: rysunek kota w postaci samoprzylepnej figurki, prosty szkic i zdjęcie samej Fluffy. Czy można

powiedzieć, że fotografia odwołuje się silniej niż figurka? To znaczy, czy jest to skuteczniejszy sposób zwracania się do Fluffy'ego? Jeśli dalej uzna się, że współcześni semiotycy i filozofowie lingwistyki nieustannie przełamują arbitralne bariery między ikoną, indeksem i symbolem, czy istnieje a priori powód, aby założyć, że tylko ikony mają taki zakres mocy referencyjnej? Jeśli stosuje się więcej niż jeden sposób odsyłania – na przykład zdjęcie ma etykietę – jaki wpływ ma to na siłę znaku? Tak naprawdę zasadniczą kwestią jest tu „władza” znaku. Poza magiczną semiotyką, w której ta moc jest potencjalnie całkiem namacalna, co oznaczałoby stwierdzenie, że jeden znak jest potężniejszy, skuteczniejszy lub wydajniejszy niż inny? Nie jest to, jak sądzę, kwestia, którą można łatwo odrzucić. Jak argumentowałem, logocentryczna krytyka pisma jako „odległego” już implikuje, że niektóre znaki są słabsze od innych. Najbardziej tradycyjnie twierdzi się, że mowa jest obecna, podczas gdy pisanie ma tylko nieobecność. Jeśli jednak nowsza filozofia lingwistyki przyznała, że cały język jest nawiedzony przez nieobecność, wówczas nie można utrzymać binarnego rozróżnienia między obecnością a nieobecnością. Jednocześnie jasne jest, że znaki nie odnoszą się do wszystkich desygnatów; zatem zasadne wydaje się stwierdzenie, że przynajmniej w odniesieniu do Fluffy'ego „kot” jest silniejszym znakiem niż „pies”. Możemy pójść dalej – zarówno „kot”, jak i „pies” to zwierzęta domowe, a zatem prawdopodobnie oba są silniejsze w stosunku do Fluffy'ego niż „filizanka do herbaty”, nie wspominając już o abstrakcji takiej jak „magia”. Zatem istnieją podstawy, by sądzić, że znaki mogą być mniej lub bardziej „potężne”, jednak pojęcie „władzy” nie zostało jeszcze jasno sformułowane jako część znaku. Sugeruję, że znaczenie analogowe Agryppy – które wielu wczesnych nowożytnych filozofów lingwistyki formułuje na różne sposoby w różnych teoriach – oferuje cenne źródła do myślenia o sile znaku. Na zakończenie chciałbym zadać osobliwe pytanie. We wstępie omówiłem słynny esej Jacques'a Derridy „Apteka Platona” i wspomniałem, że Derrida nie wspominał o wynalezieniu magii przez Teutha (s. 25). Myślę, że ta nieobecność wskazuje na kwestię bardziej ogólną: okultyzm nawiedza marginesy twórczości Derridy. Duchy, nawiedzenia, widma – te metafory są stale używane. Powinniśmy zatem zadać sobie pytanie, w dobrym Derridowskim stylu, co oznacza ten wspólny wątek w retoryce dekonstrukcji. Narzucają mi się trzy drogi dochodzenia; nie wydaje się mało prawdopodobne, że wszystkie trzy są ze sobą ściśle powiązane. Po pierwsze, jeśli (jak zasugeruję w następnej i ostatniej części) pismo i magia są w jakiś sposób powiązane pojęciowo, nie jest zaskakujące stwierdzenie, że magia ujawnia swoją widmową obecność w filozoficznym dyskursie na temat pisma. Po drugie, znaczna część projektu filozoficznego Derridy polegała na kontynuacji obalenia modernistycznej metafizyki, której zarysy najsilniej zarysowały się na początku XVII wieku; jako takie nie jest samo w sobie dziwne, że szesnastowieczny ruch filozoficzny, który został prawie całkowicie zniszczony przez współczesną filozofię i naukę – mam na myśli oczywiście magię – wciąż nawiedza marginesy pamięci filozoficznej. Po trzecie, warto przyrzeć się okresowemu pojawianiu się myśli magicznej w filozofii po Kartezjuszu (przychodzi na myśl fascynacja Schellinga kabałą luriańską), co może skłonić nas do zastanowienia się, czy magia zawsze odgrywała rolę upiornego innego modernizmu. Nie potrafię przewidzieć zakończenia tej magicznej dekonstrukcji dekonstrukcji; Wierzę jednak, że jest to moment, w którym wczesno nowożytni historycy intelektualizmu mogą odegrać rolę we współczesnej filozofii. Ogólnie rzecz biorąc, historycy tacy niechętnie angażują się w „wysoką teorię”, w związku z czym nie mają większego wpływu na najnowsze spekulacje filozoficzne. Ta niechęć jest niefortunna, ponieważ czasami utrudnia badania historyczne, jak zasugerowałem powyżej w moim omówieniu Agryppy w historii magii, nauki i filozofii. Rzeczywiście, unikając „teorii”, historycy intelektualizmu wczesno nowożytni być może pozbawili także filozofów i teoretyków spostrzeżeń, które mogą okazać się fundamentalne.

Magia pisania

We wstępie zasugerowałem, że lektura wczesnej nowożytnej myśli magicznej może pomóc w wyjaśnieniu odwiecznego problemu z historii religii i antropologii, czyli definicji magii. W rozdziale czwartym dodałem szkic możliwego przemyślenia teorii rytuału w oparciu o linie pisane-semiotyczne

(s. 241). W tej ostatniej części chciałbym pokrótce zarysować, w jaki sposób obecna analiza DOP może pomóc w ponownym otwarciu kwestii magii. Nie mam zamiaru proponować nowej teorii czy definicji magii jako takiej; chciałbym raczej naszkicować sposób posunięcia tej kwestii do przodu, co może okazać się bardziej opłacalne. Zacznę od nadania pewnej mocy teorii religii i rytuału o konstrukcji społecznej, co oznacza, że „religia” i „rytuał” w zwyczajowym znaczeniu są kategoriami, które głównie krążą wokół sfer społecznych. Co więcej, tymczasowo przyjmuję, że interakcja społeczna zwykle opiera się na mowie i jest do niej równoległa. Sugeruję zatem, abyśmy mogli wyjaśnić przeciwstawny charakter definicji magii, postulując podobny związek między magią a pismem. Definicje magii są bardzo często negatywne, oparte na opozycji: magia jest bękartem siostry nauki, magia jest nielegalną religią. Podobną negatywną retorykę stosuje się często do pisma: pisanie jest imitacją pamięci, pisanie jest uzupełnieniem mowy. Ale to pojęcie ulega słynnej dekonstrukcji: pisanie jest dodatkiem do mowy, ponieważ jest niepotrzebne i zewnętrzne w stosunku do mowy, ale jednocześnie konieczne. Z tego właśnie powodu jest ona również pogardzana i podejrzewana przez te same osoby, które można by się spodziewać, że ją waloryzują, czyli filozofów i naukowców. Założmy zatem, że magię definiuje się jako dodatek do religii; niepotrzebna i zewnętrzna, pogardzana, ale zawsze już nawiedzająca i potrzebna postać na marginesie religii. A jednak to ostatnie zdanie jest równie dokładne – i równie niedokładne – jeśli zastąpimy „religię” słowem „nauka”. W pewnym sensie magia jest pismem głównego nurtu kultury intelektualnej. Pozwólcie, że wyjaśnię tę gnomiczną uwagę. Założmy, że wyobrazimy sobie szeroką sferę intelektualną obejmującą naukę i religię, nie tylko miejsce ich kontestacji i skrzyżowania, ale także całość życia kulturalnego zdominowaną przez te dwie ogólne kategorie; moglibyśmy nazwać tę szeroką sferę „kulturą intelektualną głównego nurtu”. Wszystkie tak zdefiniowane elementy głównego nurtu kultury intelektualnej opierają się na głębokich i zasadniczo nieuniknionych założeniach logocentrycznych: trudno sobie wyobrazić, że eksperci naukowcy lub religijni współczesnego lub wczesnej nowożytności wyrzekliby się wszelkich roszczeń do wiedzy i komunikacji z tym, co pozaziemskie. człowieka (natura sama w sobie, boskość) jako całkowicie niewykonalnego, bezużytecznego, opartego raczej na nieobecności niż obecności. Jeśli zatem główny nurt kultury intelektualnej współczesnej i wczesnej nowożytnej kultury euroamerykańskiej jest w istocie zakorzeniony w błędnej metafizyce obecności, analogicznej do mowy w logocentrycznej koncepcji języka, jakie widmo pisane nawiedza Europę? Odpowiedzią, sugeruję, jest magia. Problem z tą abstrakcją polega na tym, że kategorie nie są współmierne. „Religia” i „nauka” to współczesne konstrukty drugiego rzędu, abstrakcyjne kategorie naukowe, które nie istnieją gdzie indziej „prawdziwie”. Z drugiej strony „magia” wydaje się kategorią międzykulturową o użyteczności pierwszego rzędu. Co więcej, ponieważ obecnie skupiamy się na magii jako praktykowanym zjawisku, a nie na artefakcie podziałów społecznych, odkrywamy, że magia (lub jej oczywiste categoryczne podobieństwa) w każdej kulturze ma swoją własną historię, własną mitologię i własną, charakterystyczną kulturę. Zatem czysto abstrakcyjna definicja categoryczna nie wystarczy, aby objąć „magię” w jej przeżywanej rzeczywistości kulturowej. Jednocześnie istnieje stosunkowo proste rozwiązanie tego problemu. Chociaż „magia” zaczyna się od opozycyjnej etykiety, abstrakcji, która ma taką samą wartość jak pisanie w odniesieniu do mowy, raz zastosowana etykieta ta jest często akceptowana przez członków danej kultury. Jeśli magia zaczyna się od czegoś, co robią „oni”, już wkrótce pojawią się „oni”, którzy faktycznie praktykują magię. I od tego momentu magia ma historię i natychmiast zaczyna odbiegać od prostej abstrakcji. Nie jest to, spieszę dodać, relacja historyczna. Jest mało prawdopodobne, że kiedykolwiek znajdziemy ten inauguracyjny moment, kiedy „magia” przestanie być jedynie etykieta i stanie się praktyką żywą, z tych samych powodów, dla których jest mało prawdopodobne, że odkryjemy dowody na mityczny „wynalazek” religii. Sugeruję jednak, że ciągła interakcja głównego nurtu kultury intelektualnej z zwolennikami „magii” ogólnie zapewni, że termin ten zachowa pewne załączki abstrakcji. Z metodologicznego i teoretycznego punktu widzenia tę interakcję należy stale powtarzać w analizach naukowych. Z jednej strony definicja magii, która nie

może obejmować rzeczywistych praktyk magicznych, nie ma żadnej wartości; z tego powodu model podziału społecznego jest ogólnie mało przydatny w magii, pomimo jego wartości w szczególności w analizie czarów. Jednocześnie opis czysto historyczny i specyficzny kulturowo nie może pełnić szerokiej funkcji definicyjnej, nie ma bowiem podstaw przypuszczać, że opis taki będzie podlegał uogólnieniu. Zatem naukowa analiza magii musi nieustannie krążyć pomiędzy „magią” jako etykietą a „magią” jako praktykowaną rzeczywistością kulturową, a dzięki działaniu tego kręgu hermeneutycznego możemy zacząć generować funkcjonalną naukową kategorię magii. Podejrzewam, jak stwierdziłem wcześniej, że magiczne myśli i praktyki zawsze będą w jakiś sposób powiązane z naturą pisma. Zatem praktyki, które łatwo poddają się analizie w formie pisemnej – wróżenie jest najbardziej oczywiste – będą zazwyczaj zaliczane do praktyk określanых jako „magiczne”. Takie praktyki i osoby je praktykujące będą zwykle wiązać się z wieloma tymi samymi skutkami, które wydają się być związane z naturą pisma: na poziomie społecznym powszechny prestiż przyznawany umiejętności czytania i pisania będzie miał swoje odpowiedniki w prestiżu – podziw, przerażenie itp. – związane z praktykami magicznymi, podczas gdy na poziomie semiotycznym będziemy mieli tendencję do znajdowania analizy przez podział i powiązania z kontrolą czasową. Fakt, że pisanie wymaga i umożliwia uważne czytanie oraz proces rozkładania i odbudowy tekstu w celu nadania mu znaczenia, często sprawia, że magowie wydają się analizować swoje praktyki w sposób zbyt często nawiązujący po prostu do współczesnego świata zachodniego. „Wiemy”, że tubylcy nie myślą tak jak my, że nie analizują swoich rytuałów i praktyk w sposób, w jaki robi to współczesny uczoney; fakt, że magowie często tak robią, zagraża tej łatwej samowyzszości (wyrażanej romantycznie w kategoriach „tego, co straciliśmy”) i może być częściowo odpowiedzialny za zaniedbanie myśli magicznej w historii religii. Jednocześnie przeciwstawna struktura magii w abstrakcji jest z natury groźna nie tylko dla współczesnych uczonych, ale w ogóle dla głównego nurtu kultury intelektualnej. Znow możemy dokonać porównania z pismem: pismo zagraża kulturze intelektualnej, która opiera się na metafizyce obecności, ponieważ pismo uwidacznia nieobecność w sercu języka. Być może w podobny sposób magia uwidacznia – a nawet uobecnia – niestabilność metafizyki naturalistycznej i religijnej. W tym sensie nie jest zaskakujące, że DOP zdaje się czasami przewidywać najnowsze osiągnięcia filozoficzne: filozofia okultyzmu Agryppy opierała się na kwestionowaniu, wykorzystywaniu i pokonywaniu słabości tkwiących w samych podstawach współczesnej myśli.