

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

2013

Alena Gärtnerová

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

**PRÓZA SVĚTA: SYMPATIE A ANTIPATIE
V RENESANČNÍ FILOSOFII**

Alena Gärtnerová

Plzeň 2013

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Teorie a filozofie komunikace

Diplomová práce

**PRÓZA SVĚTA: SYMPATIE A ANTIPATIE
V RENESANČNÍ FILOSOFII**

Alena Gärtnerová

Vedoucí práce:

PhDr. Jana Černá, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2013

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2013

.....

Poděkování:

Ráda bych touto cestou poděkovala vedoucí mé diplomové práce PhDr. Janě Černé, Ph.D. za cenné rady a připomínky a také za trpělivost a vstřícný přístup během zpracování práce.

Obsah

1	ÚVOD	1
2	SYMPATIE A ANTIPATIE V RENESANCI	4
3	MARSILIO FICINO	6
3.1	Předpoklady pro vytvoření <i>De Vita Libri Tres</i>	7
3.1.1	<i>Prisca theologia</i>	8
3.2	<i>De Vita Libri Tres</i>.....	10
3.2.1	<i>De Vita Coelitus Comparanda</i> jako komentář k Plotínovým <i>Enneadám</i>	12
3.2.2	Ficinova sympatetická magie a <i>De sacrificio</i>	14
3.2.2.1	Talismany a <i>Picatrix</i>	21
3.2.2.2	Sedm planet – sedm kroků pro získání darů vyšších objektů.	24
3.2.3	Hermetická či novoplatonská magie?	28
3.2.4	Ficinova <i>Apologie</i> a přístup k astrologii	34
4	GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA	39
4.1	Pikovy <i>Conclusiones</i>	40
4.1.1	Magie v <i>Conclusiones</i>	41
4.2	<i>Oratio</i> jako řeč o důstojnosti člověka	44
4.2.1	Magie v <i>Oratiu</i>	47
5	HEINRICH CORNELIUS AGRIPPA Z NETTESHEIMU	53
5.1	<i>De Occulta Philosophia</i>.....	54
5.1.1	Sympatetická magie v <i>Okultní filosofii</i>	55

5.2 Agrippa - Renesanční Faust, pseudo-platónský snílek či pouhý eklektik?	61
5.3 Agrippův přínos	67
6 ZÁVĚR	70
7 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ.....	73
7.1 Primární zdroje.....	73
7.2 Sekundární zdroje.....	73
8 RESUMÉ	77

1 ÚVOD

„Společná láska vyrůstá ze společného příbuzenství
a společná přitažlivost je zrozena z lásky.
To je skutečná magie.“¹

(Ficinův komentář k *Symposiu*)

V renesanční době se setkáváme s principem hermetismu, jak ho ve 20. století definoval Umberto Eco – „podobné lze nejen poznat skrze podobné, ale od podobnosti k podobnosti může být všechno spojeno se vším, takže vše může být výrazem nebo obsahem čehokoliv jiného“². Interpretace světa převládající v renesančním hermetismu se zakládala na principech univerzální analogie a sympatie. Podle těchto principů je tak každá věc našeho pozemského (sublunárního) světa spojena s objekty vyššího světa nebeského, a to díky podobnosti. Na základě těchto hermetických principů se v renesanci rozvíjí pojednání např. magická (*magia naturalis*), alchymická či dokonce lékařská. Pro renesanci byl takovýto způsob uvažování určující a zaslouží si proto více pozornosti.

Pro svou diplomovou práci jsem si vybrala reprezentativní renesanční magická díla, která stála na počátcích procesu obnovení magie jako legitimního druhu poznání a ve kterých se zaměřím na principy jedné z forem podobnosti, na sympatii a antipatii. Téma práce se pokusím zpracovat originálně s využitím v českém prostředí málo reflektovaných zdrojů, které se kriticky vymezují proti pojetí renesanční magie a jejích představitelů v knize britské historičky Frances Yatesové *Giordano Bruno a hermetická tradice*, která je naopak českému čtenáři známá a poznatky v ní uvedené bývají zpravidla stále přijímané bez ohledu na výsledky aktuálního bádání.

V úvodní části své práce stručně charakterizují sympatii a antipatii, jejichž dnešní význam se od toho renesančního výrazně liší. Také zmíním

¹ Ficino, M. *Commentaire sur le Banquet de Platon*. In.: I. Merkel – A. G. Debus (ed.). *Hermeticism and the Renaissance*. s. 87.

² Eco, U. *Meze interpretace*. s. 31-32.

některé vlivy, které stály za změnami paradigmatického nahlížení na magii jako disciplíny, která v nás dnes vzbuzuje nedůvěru.

Dále se budu zabývat dílem - nejen mága, ale i kněze Marsilia Ficina (1433-1499) - *De Vita Libri Tres*, které se podle Briana Copenhavera stalo nejvlivnějším výkladem magie své doby a možná i celých západních dějin.³ Zaměřím se také na reinterpetace důležitých Ficinových antických zdrojů – Herma Trismegista a s ním spojenou *prisca theologia*, Plotína, Prokla a také na arabský spis *Picatrix*. Analyzovat budu také Ficinovo pojetí sympatie a antipatie. Po vydání knihy britské historičky Frances Yatesové *Giordano Bruno a hermetická tradice*, bylo slovo „hermetický“ téměř synonymum pro slovo „magický“, a tak se budu věnovat i otázce, zda je Ficinova sympatetická magie hermetická či novoplatonská.

Dalším významným myslitelem a mágem byl Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), jenž byl Ficinovým současníkem a mnohými badateli byl také považován za Ficinova žáka. Giovanni Pico své magické názory představil především v *Conclusiones* (magii věnoval dvacet šest tezí) a v *Oratio de hominis dignitate*, které autor koncipoval jako předmluvu k plánované velké debatě o jeho devíti stech tezích, která se však nakonec neuskutečnila kvůli Pikovým nesnázím s církví. Provedu analýzu zmíněných děl, respektive těch částí, které se vztahují k *magia naturalis*. Zmíním také některé změny pojetí *Oratia* v historii, které s sebou nesly různorodé interpretace díla. Standardně je Pikovo dílo považováno primárně za řeč o svobodě a důstojnosti člověka, proto chci v této kapitole mj. poukázat na to, že to není zcela opodstatněné.

Jako poslední osobnost renesanční magie jsem si zvolala Heinricha Cornelia Agrippu z Nettesheimu (1486–1535), který rozvíjel jak Ficinovu, tak Pikovu teorii přírodní magie. Situace pro Agrippu z Nettesheimu po

³ Copenhaver, B. P. *Jak a proč provozovat magii: Filosofické recepty*. In: J. Hankins (ed.). *Renesanční filosofie*. s. 186.

vydání jeho slavného magického díla *Okultní filosofie* nebyla vůbec příznivá. Některými badateli byl dokonce nazýván renesančním Faustem, nadto kritika jeho díla jako pouhého souhrnu renesanční magie přetrvávala až do 20. století. Mým záměrem v této kapitole je též ukázat, že standardní představa o Agrippovi jako o pouhém eklektikovi se mění s nově příchozími interdisciplinárními pojetími Agrippova hlavního magického spisu.

Cílem mé diplomové práce je reinterpretace, analýza, komparace a popis vybraných renesančních magických děl. Problematika bude reflektována za pomoci českých a především zahraničních titulů, které umožňují porozumět danému tématu hlouběji a které také dovolují zpracovat je v protikladu k standardním pojetím a interpretacím a též jako jejich doplnění.

2 SYMPATIE A ANTIPATIE V RENESANCI

Pojem sympatie, chápaný odlišně od dnešního významu, hrál v renesanční přírodní filosofii důležitou úlohu. Sympatie byla vnímána jako provázanost celého univerza a znamenala tíhnutí věcí k sobě navzájem, vzájemné působení objektů a nechávání na sebe působit.⁴ Myslitelé se domnívali, že sympatie vyvolává pohyby věcí ve světě a přibližuje i ty nejvzdálenější z nich.⁵ Pro vyvážení sympatie je nutná antipatie, která udržuje věci izolované a zabraňuje jim ve vzájemné asimilaci. Neustálé vyvažování sympatie a antipatie odpovídá za identitu věcí, a za to, že se mohou jiným věcem podobat a přiblížit se k nim, při zachování vlastní jedinečnosti, aniž by se navzájem pohltily.⁶ Sympatie patří mezi základní formy podobnosti, která zaujímala ve vědění západní kultury významnou pozici až do konce 16. století. Na jejím základě se interpretovaly texty a poznávaly viditelné věci i skryté vazby mezi nimi. „Svět zobrazoval sebe sama: země opakovala nebe, tváře se zrcadlily v hvězdách a byliny skrývaly ve svých stéblech tajemství užitečná člověku.“⁷ Podobnost a sympatie jako jedna z jejích forem tak odkrývaly tajemství přírody, která měla sloužit člověku. S takto chápaným významem sympatie se pracovalo v lékařských, alchymistických a magických pojednáních renesanční doby.

Sympatie tedy hrála klíčovou roli např. v dílech renesančních mágů. V dnešní době sice magie vzbuzuje nedůvěru v pravdivé poznání, ale v renesanci se těšila oblibě a patřila mezi legitimní druhy poznání.⁸ Za dnešním nedůvěřivým postojem k magii stál rozrůstající se vliv katolické

⁴ Nejeschleba, T. Antické zdroje renesanční nauky o sympatii. In.: *Acta universitatis palackianae olomouensis*. s. 185

⁵ Foucault, M. *Slová a věci*. s. 39.

⁶ Tamtéž. s. 40.

⁷ Tamtéž. s. 33.

⁸ Jedná se o magii přírodní, tedy nedémonickou, která se nezakládá na uctívání démonů jako magie démonická a která nebyla slučitelná s křesťanskými zásadami. Nedémonická magie „pouze přináší přírodní materiály v pravý okamžik pod působení přirozených příčin, aby se podivuhodně zformovaly“ (Copenhaver, B. P. *Jak a proč provozovat magii: Filosofické recepty*. In: J. Hankins (ed.). *Renesanční filosofie*. s. 206). Srov. Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 397-9.

církve, která magii de facto postavila jako protiklad k náboženství⁹, a novověký racionalismus, který renesanční magii podobně jako alchymii či astrologii odmítal jako pochybný způsob poznání.¹⁰ Dalším významným počinem, který stál proti magii, byl úspěch postnewtonské vědy, který magii odsunul na „pohřebiště“ nevědeckého a regresivního myšlení. Jistou „vinu“ nesla ale také antropologie přelomu 19. a 20. století, reprezentovaná např. Robertsonem Smithem, Frazerem a Lévy-Bruhlem, která učila smýšlet o magii jako o něčem, co je velmi primitivní. Tak naivní scientismus, zbožnost a zastaralá antropologie propagovaly pohled na magii, který by v době Marsilia Ficina dával pramalý smysl.¹¹

⁹ Copenhaver, B. P. *Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*. In.: I. Merkel – A. G. Debus (ed.). *Hermeticism and the Renaissance*. s. 79.

¹⁰ Viz např. Descartes, R. *Rozprava o metodě*. s. 11 – magie jako pochybná doktrína, s. 11. „A konečně, co se týče špatných doktrín, domníval jsem se, že již dostatečně znám jejich cenu, abych se nedal oklamat ani sliby alchymistovými, ani předpověďmi astrologovými, ani podvody magikovými, ani umělústkami a chvástáním těch, kteří se vydávají za obeznalejší, nežli jsou.“

¹¹ Copenhaver, B. P. *Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*. In.: I. Merkel – A. G. Debus (ed.). *Hermeticism and the Renaissance*. s. 79-80.

3 MARSILIO FICINO

Významný renesanční myslitel, novoplatonik a lékař rodu Medicejských se narodil roku 1433 ve Figlině nedaleko od Florencie. Vzdělání získal ve Florencii, kde studoval nejprve svobodná umění a poté i filosofii a medicínu, ale Kristeller se domnívá, že zřejmě neobdržel žádný akademický titul.¹² Roku 1456 začal studovat řečtinu s výslovným záměrem prozkoumat původní zdroje platónské filosofie. V roce 1462 Cosimo de Medici poskytl Ficinovi několik řeckých rukopisů a obvykle se tento datum považuje za založení Florentské akademie.¹³

Roku 1473 byl Ficino vysvěcen a stal se knězem, byl tedy zároveň knězem i lékařem, což nebyla příliš častá praxe, naopak lékařské povolání patřilo ve 13. století v Itálii spíše k těm světským. Možná proto se raději předem ve své *Apologia quaedam, in qua de medicina, astrologia, vita mundi, item de Magis qui Christum statim natum salutaverunt* (kterou Ficino přiřadil k *De Vita Libri Tres*) rozhodl Ficino odpovědět na případnou otázku, co má kněz společného s lékařem, který praktikuje i astrologii. Ficinova odpověď zněla: „Stejně jako medicína slouží lidem, tak kněz také [...] Největším úkolem je ‚zdravý duch ve zdravém těle‘ (*mens sana in corpore sano*)¹⁴.“¹⁵ Nedílnou součástí jeho obhajoby je odkaz na nejstarší egyptské, perské a chaldejské kněze, kteří praktikovali astrologii i lékařství. Jelikož podle Ficina je medicína bez pomoci nebes neúčinná, dokonce občas až škodlivá, stává se astrologie součástí kněžské činnosti stejně tak jako medicína.¹⁶ Dalo by se říci, že astrologie představuje svého druhu věštění a lékařská prognóza právě tak.¹⁷ Ficino byl kolem roku 1473 jedním z třiceti až čtyřiceti lékařů, kteří působili ve městě

¹² Kristeller, P. O. *Osm filosofů italské renesance*. s. 49.

¹³ Tamtéž. s. 50. Florentská akademie byla pojímána jako škola, kterou založil Ficino a ve které se studovala platónská filosofie. Ve skutečnosti se však jednalo spíše o neformální, volně organizovaný spolek Ficinových přátel, kteří rozebírali nejen platónskou filosofii.

¹⁴ Ficino, M. *Three Books on Life*. s.396.

¹⁵ Kaske, C. V. *Introduction*. In.: Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 18.

¹⁶ Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 397.

¹⁷ Copenhaver, B. P. *Jak a proč provozovat magii: Filosofické recepty*. In: J. Hankins (ed.). *Renesanční filosofie*. s. 195.

s počtem obyvatel přibližně okolo čtyřiceti tisíc. Kvůli zjevnému nedostatku lékařů tak Ficino mohl uplatňovat svou praxi mnohem více, než bylo obvyklé vzhledem k jeho školním, podle Copenhavera povrchním znalostem. Avšak nebylo neobvyklé, že se lékařské dovednosti předávaly mimo akademickou půdu a právě Ficino se tak mnoho naučil od svého otce, též lékaře rodu Medicejských.¹⁸

3.1 Předpoklady pro vytvoření *De Vita Libri Tres*

Jak už bylo řečeno výše, Ficino studoval řečtinu se záměrem přeložit a prozkoumat platónské texty. Pro humanismus bylo charakteristické, že „minulost byla vždy lepší než přítomnost a pokrok znamenal obnovení, znovuzrození, renesanci starověku.“¹⁹ Díky znalosti řečtiny a zásluhou toho, že byl Ficino lékařem a oblíbencem jednoho v té době z nejvlivnějších rodů, se mu dostávaly do rukou (do Itálie) nově dovezené texty. Ficino ovlivnily, inspirovaly a přiměly vytvořit vlastní teorii magie, kterou předložil ve svém díle *De Vita Libri Tres*, různé nauky a spisy, mimo jiné i ty, které jsou dnes známé jako *Corpus Hermeticum*.

Dvacet šest let před vydáním *De Vita Libri Tres* (roku 1463) Ficino dokončil překlad prvního ze čtrnácti hermetických spisů, které byly publikovány v roce 1471 pod názvem *Pimander*²⁰ a až v roce 1484 se vůbec poprvé objevil překlad Platóna. Významnou podporu pro své magické učení Ficino získal rovněž u mnohých novoplatoniků, které studoval a překládal, zvláště pak u Plotína (205-270), Prokla (asi 411-asi 485), Iamblicha (asi 242–asi 327) a Porfyria (asi 233–asi 309).

¹⁸ Park, K. Doctors and Medicine In.: *Early Renaissance Florence*. s. 54-65. In: J. Hankins . *Renesanční filosofie*. s. 187-8.

¹⁹ Yates, F. A. *Giordano Bruno a hermetická tradice*. s. 15.

²⁰ *Pimander* neboli *Poimandrés* je nejznámějším hermetickým spisem vůbec. Starší editoři jeho název chápali jako titul celého díla známého dnes jako *Corpus Hermeticum*, ale jedná se jen o jeho první spis (Chlup, R. *Corpus Hermeticum*. s. 299).

Ficinovy komentáře novoplatonských děl byly vydány v v 90. letech 15. století.²¹

V roce 1460 byla z Makedonie přivezena mimo jiné i (neúplná²²) kopie řecky psaného díla *Corpus Hermeticum*, a ačkoliv Platónova díla byla už shromážděná a připravená pro překlad, Cosimo Ficinovi nařídil, aby nejprve přeložil dílo tehdy přisouzené Hermovi Trismegistovi. Důvod tohoto činu je nasnadě, Hermes Trismegistus měl být egyptský kněz, který byl starší než Platón. V odložení překladu Platónových děl tak není nic jiného než pro renesanci typická úcta ke starodávnému, k něčemu co je prvotní a je tak nejbliže k božské pravdě. „Hledání pravdy bylo nutně hledáním někdejšího, prastarého, prvotního zlata.“²³ Mimo jiné byl už také znám latinsky psaný spis *Asklépius*²⁴ (řecký originál se nedochoval) a touha po další pradávnejší egyptské moudrosti od stejného autora byla značná.²⁵

3.1.1 *Prisca theologia*

Kromě novoplatonských textů se dalším podnětem pro obnovení zájmu o magii Ficinovi stala také *prisca theologia*²⁶. Jedná se o doktrínu, kterou právě Ficino tolik propagoval a která učila o existenci jediné

²¹ Copenhaver, B. P. *Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*. In.: I. Merkel – A. G. Debus (ed.). *Hermeticism and the Renaissance*. s. 80.

²² Spisů bylo původně 18, ale 15. spis chybí (Chlup, R. *Corpus Hermeticum*. s. 15).

²³ Yates, F. A. *Giordano Bruno a hermetická tradice*. s. 15.

²⁴ Spis, jehož autorství je připisováno Hermovi Trismegistovi. Dílo bylo známé už ve starověku a bylo tehdy velice populární. Jeho název vznikl zřejmě z podtitulu *Posvátná kniha Herma Trismegista přednesená k Asklépiovi* řeckého originálu *Logos teleios*. (Chlup, R. *Corpus Hermeticum*. s. 15).

²⁵ Yates, F. A. *Giordano Bruno a hermetická tradice*. s. 25-26.

²⁶ Možno též *prisca sapientia*, *prisca philosophia* či *philosophia priscorum*. Podle Daniela Špeldy není jasné, jestli renesanční autoři dělali mezi těmito pojmy rozdíly: „je možné, že výrazem *prisca sapientia* se myslela spíše přírodní filosofie, která se týkala přírodního světa, zatímco pojem *prisca theologia* se vztahoval k božským mystériím. Součástí staré moudrosti ovšem měly být i prapůvodní zákony určující správný chod společnosti; otázkou zůstává, zda patří spíše k *sapientia* či *theologia*. Kromě toho je třeba uvážit, že jedním z podstatných cílů úsilí renesančních platoniků bylo sjednocení světské moudrosti a kněžské teologie“ (Špelda, D. *Genealogie mudrců v renesančním myšlení: Prisca sapientia*. In.: *Pro-Fil*, 2011, s. 44).

pravdivé teologie, jež zahrnovala všechna náboženství zjevená bohem ve starověku a je tak považována za předzvěst křesťanství. Tato starobylá teologie měla být předávána řadou proroků od Herma Trismegista, jenž byl podle tohoto učení současníkem Mojžíše, přes Zoroastera (kterého Ficino do své teorie zařadil později), Orfea, Agloaféma, Pythagora a Filolaa až po Platóna. Určitou verzi této genealogie najdeme i u církevního otce Augustina²⁷: „Za onoho času narození Mojžíše se největší slávě těšil astrolog Atlas, bratr fyzika Promethea a strýc z matčiny strany Mercuria staršího, jehož synovcem byl Mercurius²⁸ Trismegistos“ a také u Lactantia.²⁹ Hlavní myšlenkou Ficina tak bylo, že existuje jen jedna jediná pravá teologie, která pochází od Mercuria a vrcholí u božského Platóna.³⁰ Zajímavé je, že pořadí *prisci theologi* se u Ficina mění, např. po roce 1469, kdy pominula první vlna okouzlení hermetickými spisy, přidal Ficino na seznam Zoroastera (zřejmě na něj měl určitý vliv i byzantský filosof Plethón), kterému nyní přisoudil první místo a spojil ho s *Chaldejskými věštbami* a starověkými králikouzelníky.³¹ Např. v komentáři k *Filébovi* (kolem roku 1469) už Ficino uvádí pořadí prastarých mudrců takto: Zoroaster, Hermes, Orfeus, Aglaofémus, Pythagoras a Platón.³² Na prvním místě uvádí Ficino Zoroastera i v *Platónské teologii*.³³ *Prisca theologia* také poskytla půdu pro obnovení filosofické magie, jelikož Hermes Trismegistus nebyl podle této nauky pouze *primus theologus*, ale také mág. Pod jeho jménem se objevila rozsáhlá literatura zabývající se astrologií, okultismem, „tajemnou mocí bylin a kamenů a sympatetickou magií založenou na znalosti

²⁷ Církevní otcové byli uznávanou autoritou a jejich svědectví se považovalo za závažné, proto se o jejich výklad Ficino mohl opřít ve své teorii genealogie mudrců.

²⁸ Mercurius je latinským ekvivalentem k Hermés.

²⁹ Yates, F. A. *Giordano Bruno a hermetická tradice*. s. 26.

³⁰ „Ficino považoval za jisté a nezvratné, že Platónova filosofie pochází od Mercuria, jehož dílo mělo podle něj blíže k nauce Orfeově a v jistém smyslu i k naší vlastní teologii (tj. křesťanství) než nauka Pythagorova“ (Yates, F. A. *Giordano Bruno a hermetická tradice*. s. 27).

³¹ Copenhaver, B. P. *Jak a proč provozovat magii: Filosofické recepty*. In: J. Hankins (ed.). *Renesanční filosofie*. s. 186. s. 122.

³² Ficino, M. *The Philebus Commentary*, ed. M. J. B. Allen, s. 181 In.: Špelda, D. *Genealogie mudrců v renesančním myšlení: Prisca sapientia*. In.: *Pro-Fil*, 2011, s. 52.

³³ Nachtigalová, L. *Reflexe Ficinovy novoplatónské magie v díle Agrippy z Nettesheimu*. Diplomová práce. s. 14.

takovýchto sil, výrobou talismanů, které měly přitahovat hvězdné síly atd.“³⁴ I další *prisci theologi*, Orfeus a Zoroaster, jejichž autorita se odvíjela podle Yatesové mimo jiné i z obnovy dávnověkých forem magie, byli *prisci magi*.³⁵ *Prisca theologia* byla podle Christophera Celenzy jedním z nejtrvalejších příspěvků k renesančnímu platonismu. Ficino se rozhodl hájit tezi starobylé teologie z důvodu téměř „rodinné podobnosti“ mezi mnoha druhy pozdně antické literatury od Plotínových *Ennead*, spisu *Corpus Hermeticum*, po Augustinovo *O Boží obci* až po Proklova *Platónskou teologii*.³⁶ Poselstvím, které podle Celenzy plyne z *prisca theologia*, je předpoklad, že platónský filosof může léčit společnost jen skrze aktivní, imaginativní rekonstrukci minulosti.³⁷

3.2 *De Vita Libri Tres*

Nejen *prisca theologia* pomohla v renesanci k obnovení zájmu o magii, kterou mimo jiných předkládá Ficino ve svém lékařsko-astrologicko-magickém pojednání, které vydal roku 1489 pod názvem *De triplici vita (O trojím životě)*. Dílo se těšilo značnému zájmu, o čemž svědčí i fakt, že do roku 1647 bylo vydáno více než třicetkrát. *De Vita* spolu s *Consiglio contro la pestilenza* tak Ficinovi zajistily místo mezi 77 nejlépe prodávajícími autory vědeckých prvotisků v Sartonově seznamu.³⁸

Ficino chápal magii jako svého druhu lékařství. Jeho medicína byla přírodní a i jeho magie má tentýž charakter. Ficinovo lékařsko-astrologicko-magické pojednání tvoří tři knihy – I. *De Vita Sana De cura valetudinis eorum qui incumbunt studio litterarum* (neboli *O léčbě lidí, kteří se soustavně věnují studiu*), II. *De Vita Longa (O dlouhém životě)* a III. *De*

³⁴ Yates, F. A. *Giordano Bruno a hermetická tradice*. s. 16.

³⁵ Tamtéž. s. 65-7.

³⁶ Celenza, CH. S. *Renesance Platónovy filosofie*. In.: J. Hankins (ed.). *Renesanční filosofie*. s. 121.

³⁷ Tamtéž. s. 121.

³⁸ Kaske, C. V. *Introduction*. In.: Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 3.

Vita Coelitus Comparanda (*Jak obdržet život z nebes*). První dvě knihy jsou protkány radami o správné životosprávě, o lécích, o tom jak dosáhnout dlouhověkosti, ale nejsou to rady pro všechny lidi, nýbrž pouze pro „profesionální“ učence a jejich lékaře. „Jako lékař a kněz viděl Ficino kolem sebe především společnost, která potřebuje léčit.“³⁹ V třetí knize Ficino předkládá svou teorii magie spolu s praktickými radami.⁴⁰ Ficino zde rozpracoval teorii „nebeských příčin“ i astrologii (téma astrologie spojuje všechny tři knihy). Svou teorii magie rozšiřuje i o talismany a kvazi-náboženské zpívání⁴¹, tancování a suffumigace (=spalování určitých látek/substancí k výrobě páry), které byly součástí některých magických rituálů.⁴²

De Vita Libri Tres je složená z částí, které byly původně samostatná pojednání. *De Vita Sana* byla dokončena na konci roku 1480 a byla šířena rukopisem, naopak rukopisy *De Vita Longa* neexistují. Dílo *De Vita Longa* bylo během srpna 1489 zakomponováno do *De Vita Libri Tres* a ve skutečnosti vzniklo až jako poslední. Ficino ji strategicky umístil doprostřed, protože podle něj bylo vhodnější dát *De Vita Coelitus Comparanda* na konec, jelikož ji Ficino podle Carola Kaska považoval za nejzásadnější. Druhá kniha se tak od první liší množstvím rétorických „vycpávek“, dílo je ukvapené a odvozené od první knihy.⁴³ *De Vita Coelitus Comparanda* byla původně součástí Ficinova komentáře k Plotínovi a spis je uchován v jednom rukopise jako komentář k Plotínovým *Enneadám*. V roce 1489 Ficino dílo oddělil od Plotínova komentáře a věnoval jej uherskému králi Matyáši Korvínovi.

Z hlediska sympatie a antipatie je pro nás nejdůležitější třetí magické pojednání *De Vita Coelitus Comparanda*, které je na tomto

³⁹ Celenza, CH. S. *Renesance Platónovy filosofie*. In.: J. Hankins (ed.). *Renesanční filosofie*. s. 116.

⁴⁰ Copenhaver, B. P. *Jak a proč provozovat magii: Filosofické recepty*. In: J. Hankins (ed.). *Renesanční filosofie*. s. 189.

⁴¹ Ficinovo náboženské zpívání mělo, např. podle Walkera ráz náboženských rituálů viz dále v textu kap. 3.2.2.2.

⁴² Kaska, C. V. *Introduction*. In.: Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 4.

⁴³ Tamtéž. s. 57.

principu založené. Člověk může v určitých chvílích přilákat nebeské objekty prostřednictvím pozemských, nižších objektů, které jsou sympatií spjaty s nebeskými. Copenhaver upozorňuje na skutečnost, že v pozadí tohoto principu se nachází platónská teze, která v podstatě říká, že vesmír je uspořádán tak, že je v něm vše navzájem propojeno takovým způsobem, že objekty nebeské se na zemi vyskytují v pozemském stavu a stejně tak objekty pozemské se zase vyskytují na nebesích na nebeské úrovni.⁴⁴

3.2.1 *De Vita Coelitus Comparanda* jako komentář k Plotínovým *Enneadám*

Nejvýznamnější místo mezi všemi prameny, ze kterých Ficino čerpal materiály ke třetí knize *De Vita*, patří Plotínovi (asi 250 – 270). Především proto, že samotný titul třetí knihy zní *Marsilii Ficini Florentini Liber De Vita Coelitus Comparanda compositus ab eo inter Commentaria eiusdem in Plotinum*, tedy *Kniha Marsilia Ficina z Florencie Jak získat život z nebes byla sestavena mezi jeho komentáři k Plotínovi*. Ficino sám knihu prezentuje jako komentář k Plotínovým *Enneadám*, avšak nikde se nezmiňuje konkrétně ke které části. Pouze v případech, kdy se Ficino obává, že by se jeho teze nelíbily církvi, tak se odvolává na to, že jde pouze o komentář k Plotínovi. Většina badatelů se přiklání k názoru Paula Oskara Kristellera, který svým rozborem prokázal, že se jedná o *Enneadu* čtvrtou, knihu třetí a kapitolu jedenáctou.⁴⁵ Podle Daniela Pickeringa Walkera se jedná taktéž o čtvrtou *Enneadu* avšak o knihu čtvrtou nikoliv třetí, a to z důvodu, že její kapitoly třicet až čtyřicet dva pojednávají o astrálním vlivu důkladněji.⁴⁶ Kaske souhlasí s Kristellerem především

⁴⁴ Copenhaver, B. P. *Jak a proč provozovat magii: Filosofické recepty*. In: J. Hankins (ed.). *Renesanční filosofie*. s. 203; Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 319.

⁴⁵ Yates, F. A. *Giordano Bruno a hermetická tradice*. s. 72.

⁴⁶ Walker, D. P. *Spiritual and Demonic magic from Ficino to Campanella*. s. 3.

proto, že ve Ficinově dvacáté šesté kapitole se vyskytuje pasáž o ožívování soch a Plotínus diskutuje o tématu ožívování soch pouze v *Enneadě* čtvrté, knize třetí a kapitole jedenácté.⁴⁷ Ve Ficinových očích byly hlavním předmětem Plotínovy kapitoly oživené sochy, o kterých Ficino hovoří v kapitolách třináct a dvacet šest. Plotínos však podle Kaska nikde tak explicitně neobhájí magii umělých znaků nebo reprezentací, omezoval se spíše na přírodní objekty, a když už hovořil o umělých prvcích, tak to byly modlitby, hudba a tanec. Proto se Kaskovi zdá Ficinovo tvrzení o tom, že interpretuje Plotína jen jako jakási póza, kterou využívá k ujištění (církve) o jeho zacházení s magií a astrologií.⁴⁸ Zřejmě kvůli tomu, že si byl sám vědom toho, že jeho magie je často na hranici mezi magií přírodní a démonickou. A také vzhledem k tomu z jakých zdrojů ve své originální koncepci vycházel – novoplatonismus a *prisca theologia* – jež s sebou přinášely aspekty, které mohly být považovány za neortodoxní.⁴⁹

Plotínos se vysmíval některým astrologickým praktikám, hlavně té zabývající se osudem člověka, vyplývající z postavení hvězd. O tomto Plotínově postoji Ficino nesporně věděl, protože ho sám zmínil v nevydaném spisu proti astrologii. Zvláště pak, když vezmeme tyto Plotínovy názory na astrologii v potaz, nemůže být Ficinovo pojednání bráno pouze jako komentář Plotína. Plotínos ani nesouhlasil s tím, že by magie měla schopnost zbavovat nemocí. Kasko se proto domnívá, že ve Ficinově pojednání o magii jsou plotínovské pouze předpoklady, které Ficino doplňuje svými vlastními názory a novoplatonskou magii přesměrovává k praktickému cíli lékařství.⁵⁰

Ficinovi byla ovšem také blízká Plotínova koncepce kosmu. Plotínus přebral představu o kosmu od stoiků, kteří tvrdili, že vše stojí ve

⁴⁷ Kaska, C. V. *Introduction*. In.: Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 25-26.

⁴⁸ Tamtéž. s. 27.

⁴⁹ Nachtigalová, L. *Reflexe Ficinovy novoplatónské magie v díle Agrippy z Nettesheimu*, s. 109.

⁵⁰ Kaska, C. V. *Introduction*. In.: Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 26-28.

vzájemné sympatii a antipatii. Původ života se u Plotína přesouvá do látky a jeho původem není teplo a pneuma, ale nemateriální prajedno. Plotínos na tomto základě chápe kosmos jako živou bytost a řád hvězd vykládá ze sympatie kosmu a jednoty jeho života. Hvězdy se tak pohybují ve vzájemné sympatii.⁵¹ Nejeschleba píše o Plotínově specifickém přínosu využití sympatie ve smyslovém vnímání. Teorie sympatie je zde úzce svázána s podobností, protože jen podobné věci mohou být ve vztahu sympatie. Podle Plotína tak přenos mezi vnímáním a orgánem (viděním a okem) zprostředkovává právě sympatie. Tím se stává nadbytečná stoická teorie pracující s určitým prostředníkem (*medios*), podle které je za přenos odpovědné prostředí, na které působí předmět vnímání.⁵² Pozdější novoplatónští myslitelé však navazují především na Plotínovu představu sympatie jako kosmické síly.

3.2.2 Ficinova sympatetická magie a *De sacrificio*

Ficino věří, že v planetách - v jejich figurách⁵³, částech a vlastnostech (*figuris, partibus, proprietatibus*) jsou obsaženy všechny druhy nižších (pozemských) objektů a jejich vlastnosti.⁵⁴ Ficino pojednává o sedmi planetách – Slunce, Merkur, Venuše, Luna, Mars, Jupiter a Saturn. Když tedy chceme, aby náš duch (*spiritus*⁵⁵) a tělo přijaly sílu některé z planet, musíme hledat věci, ve kterých se nejvíce „zrcadlí“

⁵¹ Nejeschleba, T. Antické zdroje renesanční nauky o sympatii. In.: *Acta universitatis palackianae olomouensis*. s. 192.

⁵² Tamtéž. s. 192.

⁵³ Planetární figury a jejich vyobrazení uvádí Yatesová ve své knize *Giordano Bruno a hermetická tradice* na s. 60, např. obraz Venuše – „na jelenu jedoucí postava bílé oděné ženy s rozpuštěnými vlasy, s jablkem v pravé ruce a s květinami v ruce levé.“

⁵⁴ Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 245.

⁵⁵ Spiritus – lékaři definován jako určitá „pára“ krve, čistá, jemná, horká a jasná. Tvořený z jemnější krve horkem od srdce, putuje do mozku a tam duše vytrvale zaměstnává spiritus při cvičení vnitřních i vnějších smyslů. „Tak krev slouží spiritu, spiritus smyslům a konečně smysly rozumu.“ (Walker, D. P. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. s. 3) Ve všech třech knihách se Ficino nesoustředí tolik na duši a tělo jako na jeho spiritus a proto také Walker pojmenoval své dílo jako spirituální a démonickou magii.

povaha oné vybrané planety – kovy, kameny rostliny, zvířata a také lidské bytosti a musí se užívat interně jak nejvíce to je možné, tak externě obzvláště v den a hodinu, kdy je Slunce na nebesích dominantní. Mezi objekty sluneční povahy patří všechny ty drahokamy a rostliny, které se nazývají heliotropní, protože se obracejí ke Slunci, jako zlato, karbunkl, myrha, kadidlo, pižmo, jantar, žlutý med, šafrán, skořice, aloové dřevo, jestřáb, kohout, labuť, lev, ale i lidé, kteří jsou blondatí, kudrnatí, velkodušní a náchylní k plešatosti. Některé ze slunečních objektů mohou být zčásti uzpůsobeny k jídlu, zčásti přidávány do mastí.⁵⁶ Ficino často uvádí příklady ohledně Slunce, protože o něm tvrdí, že je hlavní vůdce nebeských těles.⁵⁷ Copenhaver upozorňuje na to, že pozemské objekty, sympatií spojeny s nebeským tělesem, např. se Sluncem, mají určitý řád, který mág zná. Tedy kohout, lev a slunce patří pod jednu kategorii a mág ví, že kohout je výše než lev, protože ptáci jsou „vzdušná“ zvířata.⁵⁸ Kohoutova síla, užita magicky může tedy působit proti nižší síle lva.⁵⁹ „Ficino proto vyzývá lékaře, aby pečlivě probádali, který kov nejlépe ladí s řádem určité hvězdy a který kámen je v tomto řádu nejvyšší [...] abyste si mohli vypůjčit vše nebeské, co je s podobnou věcí v sympatii.“⁶⁰ Ve slunečním řádu je nejvýše mezi zvířaty kohout nebo jestřáb, balzám a vavřín mezi rostlinami, zlato mezi kovy a granát či pantaurus mezi kameny.⁶¹ Pokud chceme nejlépe zachytit sílu nějaké hvězdy, je podle této teorie dobré vytvořit předmět, který se bude skládat z prvků, které náleží té určité hvězdě – např. prsten vytvoříme ze stříbrného nebo zlatého kroužku a vložíme k němu kámen a rostlinu sympatií spojené s onou hvězdou. Nosíme je u sebe, nejlépe za určité konstelace hvězd.⁶²

⁵⁶ Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 247-9.

⁵⁷ Srov. Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 309; Copenhaver, B. P. *Jak a proč provozovat magii: Filosofické recepty*. In: J. Hankins (ed.). *Renesanční filosofie*. s. 216.

⁵⁸ Více o příkladu Kohouta a lva je uvedeno níže v této kapitole.

⁵⁹ Copenhaver, B. P. *Natural magic, hermetism, and occultism in early modern science*. In: D. C. Lindberg – R. S. Westman (ed.). *Reappraisals of the scientific revolution*. s. 270.

⁶⁰ Copenhaver, B. P. *Jak a proč provozovat magii: Filosofické recepty*. In: J. Hankins (ed.). *Renesanční filosofie*. S. 216.

⁶¹ Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 309.

⁶² Tamtéž. s. 279.

Podle Ficinovy teorie můžeme též rozpoznat, jaké objekty patří určitým hvězdám a to podle chutí, vůní nebo třeba barev. Barvy, které jsou vodové, bílá, zelená, světle žlutá a také vůně podobné fialkám, růžím a liliím referují k Venuši, Luně a Merкуру. Barvy safíru neboli vzdušné barvy, purpurové barvy, zlatá míchaná se stříbrnou a zelená barva vždy odkazují k Jupiteru. Křiklavá žlutá, čistá zlatá, světlejší fialové barvy referují ke Slunci.⁶³

Ve Ficinově sympatetické teorii se odráží mnoho vlivů, ať už hermetických, novoplatónských či arabských (např. myšlenky Avicenny, Albumasara či Al-Kindiho). Jelikož *De Vita Coelitus Comparanda* je exkurzem do Ficinova dlouhého komentáře k Plotínovi, není žádným překvapením, že si Ficino vzal pro filosofickou podporu svých analýz o magii texty dalších novoplatónských myslitelů, které překládal do latiny, jako byl Synesiův *De insomniis*, Iamblichův *De mysteriis Aegyptiorum*, Psellův *De daemonibus*, Porphyriův *De Abstinencia* a Proklův *De sacrificio et magia*. Nejen Copenhaver, ale i Garin, Walker, Yatesová a další badatelé si všimli důležitosti Proklova spisu *De sacrificio* pro studium renesančního okultismu.⁶⁴ Ficino použil Proklovo dílo jako podporu jednoho ze svých klíčových argumentů v *De Vita*, a sice že přírodní magie je možná, jelikož přírodní spojení mezi pozemskými, božskými a vyššími entitami může být probuzeno mágy, kteří rozumí tomu, jak s nimi manipulovat.⁶⁵ Ficino dokončil svůj překlad *De sacrificio* v roce 1489, právě v čase, kdy psal *De Vita Coelitus Comparanda*, ale bylo publikováno až v roce 1497 spolu s Proklovým komentářem k *Alkibiadovi I.*⁶⁶

⁶³ Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 297.

⁶⁴ Copenhaver, B. P. *Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*. In.: I. Merkel – A. G. Debus (ed.). *Hermeticism and the Renaissance*. s. 85; Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 249.

⁶⁵ Copenhaver, B. P. *Natural magic, hermetism, and occultism in early modern science*. In.: D. C. Lindberg – R. S. Westman (ed.). *Reappraisals of the scientific revolution*. s. 271.

⁶⁶ Copenhaver, B. P. *Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*. In.: I. Merkel – A. G. Debus (ed.). *Hermeticism and the Renaissance*. s. 84.

Proklovo *De sacrificio*, do češtiny přeložené Radkem Chlupem s názvem *O hieratickém umění podle Řeků*, bylo dlouho k dispozici pouze v latinském Ficinově překladu pod názvem *Opus Procli de sacrificio et magia*. Až v roce 1928 spolupracovník Franze Cumonta Joseph Bidez náhodou během svých bádání objevil dva řecké rukopisy, Laurentianus Plut. 10.32, který byl jen kopií druhého Vallicellianus F20. Vallicellianus ovšem sloužil i jako předloha samotnému Ficinovi a spolu s ním se tak dochovaly i Ficinovy vlastnoruční poznámky.⁶⁷

Proklovo pojednání je podle Radka Chlupa jedinečné právě v tom, že poskytuje množství konkrétních příkladů na rozdíl od jiných čistě teoretických a abstraktních pojednání. Umožňuje tak udělat si jasnou představu o tom, jak novoplatonici pojímali magii.⁶⁸ *De sacrificio* popisuje umění, které autor nazývá jako kněžské, což podle Copenhavera odvozoval ze svého hlubokého zájmu o teurgickou⁶⁹ magii v *Chaldejských orákulech*. Úmysl této magie byl náboženský (lidské zvěčnění a spojení s bohem) ale předpoklady byly filosofické, právě tak jako procedury, které byly založené na odlišném a koherentním zobrazení povahy vesmíru.⁷⁰ Podle Chlupa Proklos užívá termínu „hieratické“ či „kněžské“, protože chtěl dodat své novoplatonské magii „punc čehosi odvěkého a tradičně řeckého“.⁷¹

Proklův kratičký spisek podává stručný výklad sympatetické astrologické magie a jeho příklady se týkají především slunce. Na základě analýzy a komparace obou děl soudím, že ve Ficinově spise nenajdeme více citací ohledně sympatetických příkladů než právě těch Proklových. Ficino použil spis hlavně v kapitolách třináct až patnáct třetí knihy *De Vita*,

⁶⁷ Proklos. *O hieratickém umění podle Řeků*. Ediční poznámky a překlad provedl Radek Chlup, 1996. Dostupné online: <http://www.grimoar.cz/forum.php?f=4&Ppg=10&S=237>. Překlad spisu i úvod Radka Chlupa je převzat bez číslování stránek a není bilingvální jako originál.

⁶⁸ Chlup, R. Úvod. In.: Proklos. *O hieratickém umění podle Řeků*.

⁶⁹ Teurgická magie usiluje o to, aby přinutila bohy a duchy k tomu, aby pomáhaly, ale i škodily lidem.

⁷⁰ Copenhaver, B. P. *Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*. In.: I. Merkel – A. G. Debus (ed.). *Hermeticism and the Renaissance*. s. 84.

⁷¹ Proklos. *O hieratickém umění podle Řeků*. Pozn. č. 5.

aby ukázal, jak může být nebeský vliv manipulován vlastním porozuměním a dispozicí společných pozemských objektů. V těchto kapitolách Ficino v podstatě umocňuje a rozvádí tu samou myšlenku jako v *Asklépiovi* o magické síle rostlin, kamenů a koření používané v teurgických rituálech k soškám, ale v Proklovi na rozdíl od *Asklépie* našel filosofickou podporu.⁷² „(Mistři hieratického umění) Často též zhotovují posvátné sochy a kadidla, a spojují předtím rozdělené symboly v jedno a uměle utvářejí vše, co v sobě božstvo bytostně objímá na základě sjednocení mnohých sil, z nichž rozdělení každou oslabilo, smíšení je však přivedlo zpět k ideji vzoru. Jsou ovšem případy, kdy k vykonání díla postačí jediná bylina či kámen: tak ke zjevení (božské síly) postačí lýkovec, k ochraně vavřín, řešetlák, mořská cibule, adamant či jaspis, k předvídání krtčí srdce a k očištění síra a mořská voda.“⁷³

Když Ficino vysvětluje princip nejvyšší platónské maximy, a to že nebeské věci existují na zemi v zemských podmínkách, zatímco zemské objekty zase dosáhnou nebeské důstojnosti na nebesech, velmi se tak blíží principům v Proklově díle. Proklos hovoří o tom, že „na zemi je možno vidět na způsob země (mnohá) slunce a měsíce, zatímco na nebi lze nebesky spatřit jak všechny rostliny, tak i kameny a živočichy, jak zde žijí intelektivně“.⁷⁴ Proklos dále tvrdí, že tohoto principu si všimli už starodávni mudrci a každý z nebeských principů přiřadili něčemu jinému, čímž přivedli božské síly do oblasti smrtelného a přitáhli je prostřednictvím podobnosti. „Podobnost totiž stačí na to, aby spolu jsoucna navzájem spojila.“⁷⁵ Copenhaver upozorňuje také na další Proklovo dílo *Stoiceiwsiv qeologikh (Element of theology)*, ve kterém, ačkoliv není zaměřeno na magii, Proklos píše o dvojité hierarchické struktuře všech entit, popsané často jako řetězec či řád. Na obou částech struktury je božská síla přenášena shora na nižší členy řádu. Což souvisí s Ficinovým tvrzením,

⁷² Copenhaver, B. P. *Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*. In.: I. Merkel – A. G. Debus (ed.). *Hermeticism and the Renaissance*. s. 85.

⁷³ Proklos. *O hieratickém umění podle Řeků*.

⁷⁴ Tamtéž.

⁷⁵ Tamtéž.

keré se vyskytuje na začátku čtrnácté kapitoly: „na každé hvězdě závisí řada objektů jí vlastních, dokonce i ty nejnižší objekty. Pod srdcem Štíra můžeme kromě jeho démonů, lidí a zvířecího štíra najít i rostlinu astru, o které fyzikové říkají, že má velkou sílu pro léčení pohlavních onemocnění.“⁷⁶ Podobně Proklos hovoří i v *De sacrificio* o řadách: „Takto je všechno plné bohů — věci na zemi bohů nebeských, věci na nebi těch, kteří jsou nad nebem — a každá řada postupuje do mnohosti až do nejzazších konců. Neboť všechno to, co je v Jednom před vším, se zjevilo ve všech (členech své řady); odtud pak též různá uspořádání duší, z nichž každá je podřazena jinému bohu. Pokud by se tedy vyskytlo *množství* slunečních živočichů, jako třeba lvi a kohouti, pak i oni mají v rámci své (příslušné) roviny účast na božském.“⁷⁷

Proklos a následně i Ficino hovoří o tzv. horizontálních a vertikálních řadách. Vertikální řada (*seirai* = řetězy), v ní se vždy jeden a ten samý prvotní princip na každé „horizontální rovině (*taxis* = řád) bytí projevuje způsobem, který je pro onu rovinu náležitý. To znamená např. pozemsky na rovině země. „Všechno se totiž na své příslušné rovině modlí a opěvuje vůdce celkových řad“ (= vertikálních řad).⁷⁸ Nejlépe se to vysvětlí na následujícím příkladu, který Ficino také převzal od Prokla: „A je podivuhodné, jak u těchto tvorů ti, kteří jsou slabší jak co do síly, tak co do velikosti, nahánějí strach těm, kteří jsou v obou ohledech silnější. Říká se totiž, že lev se kohouta bojí. Příčinu tohoto jevu nelze pochopit z vnímání, nýbrž jen z intelektivního zkoumání a z rozdílů v příčinách. Přítomnost slunečních symbolů v kohoutovi je nejspíše zřetelnější: je totiž zjevné, že si je vědom oběhů slunce a pěje hymnos na vycházející světlo, které se pak prochází zbývajícími kardinálními body.“⁷⁹ Podle Ficina příčina strachu lva z kohouta spočívá v tom, že ve foibovské (sluneční) řadě je kohout výše než lev. „Z téhož důvodu Proklos tvrdí, že apollónský

⁷⁶ Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 309-11.

⁷⁷ Proklos. *O hieratickém umění podle Řeků*.

⁷⁸ Tamtéž.

⁷⁹ Tamtéž.

daimón, který se často zjevoval v podobě lva, zmizel, jakmile se před něj postavil kohout.⁸⁰ Z toho vyplývá, že ani pozemské objekty, které jsou součástí stejné vertikální řady (např. té slunečné), si nejsou mezi sebou úplně rovni.

Ficino uvádí také další příklad, a to v patnácté kapitole o tom, jak magnetovec přitahuje železo. „Oba jsou obsaženi v řadě, která závisí na Medvědici; magnetovec však v samotné vlastnosti Medvědice zaujímá nadřazenější stupeň (*superiorem in ipsa Ursae proprietate gradum tenet*), zatímco železo podřadnější (*inferiorem*). Vše nadřazené k sobě totiž přitahuje a obrací to, co je v téže spojitosti (*contextu*) věcí podřadné, nebo to alespoň nějakým způsobem uvádí do pohybu (*agitat*) a působí na to předem vpravenou schopností (*afficit virtute prius infusa*). A naopak, onen podřadný člen se díky témuž vpravení (*infusione*) obrací k nadřazenému, nebo je jinak pohnut či zásadně ovlivněn. Tak ve sluneční řadě podřadný člověk nadřazeného obdivuje, v řadě Jupiterově jej uctívá, v Martově se jej bojí, ve Venušině podřadnější vzplane k nadřazenějšímu vášnivou láskou a opouští sebe sama, v Merkurově se od něj vždy poučí nebo se jím dává přemluvit; v lunární řadě je pak tento oním často uváděn v pohyb, zatímco v řadě Saturnově v klid.“⁸¹

Další členy sluneční *taxis* vyjmenované Ficinem – vavřík, lotos, sluneční kámen, sluneční oko (kámen), se také objevily v Proklovi a Ficino je zahrnuje do dlouhého seznamu takovýchto heliotropií v první kapitole *De Vita Coelitus Comparanda* a zdůrazňuje tak centralitu této solární řady v magii.⁸²

Jelikož podle Copenhavera Ficino porozuměl Proklově magii jako organickému vztahu mezi nebeskými a pozemskými kameny, rostlinami, a zvířaty v Proklově pojednání, rozhodl se organicko-lékařskou analogií

⁸⁰ Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 311.

⁸¹ Proklos. *O hieratickém umění podle Řeků*. Pozn. č. 17; Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 317.

⁸² Copenhaver, B. P. *Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*. In.: I. Merkel – A. G. Debus (ed.). *Hermeticism and the Renaissance*. s. 86.

ilustrovat tento vztah. Nižší entita v kosmu, jako je lidské tělo, může být ovlivněna nadřazenými objekty, jako jsou hvězdy, jako jeden orgán v těle může být ovlivněn druhým, zvláště když tyto dva orgány jsou spojeny objektem nosícím stejné vlastnosti, které odpovídají oběma orgánům.⁸³

3.2.2.1 Talismany a *Picatrix*

Podle Ficinovy teorie lze síly hvězd získat nejen pomocí rostlin, kamenů, zvířat, ale také prostřednictvím amuletů (*imagines*) a talismanů, kterým se autor věnuje, i přestože nejsou úplně v souladu s jeho záměrem praktikovat nedémonickou přírodní magii. Talismany jsou totiž stejně jako např. pohanské modly podle křesťanské nauky řazeny ke škodlivé démonické magii, protože obrazy či slovy ozdobené amulety vyzývají k otázce, pro koho jsou slova či obrazy určené? Mohou být jen pro další bytosti, neživé, a jelikož nejsou církví posvěceny, nemohou se vztahovat k bohu či andělům, zbývají tedy satan a jeho démoni.⁸⁴ Ale talismany očištěné od démonického vlivu⁸⁵ jsou hraničním případem přírodní magie, která spadá do „bezpečnější“ části magie.

K potvrzení legitimnosti očištěných talismanů využil Ficino slova Tomáše Akvinského. Tomáš Akvinský v *Sumě proti pohanům* přiznal, že jisté zdobené talismany mohou být přípustné křesťanům, jestliže nejsou adresovány démonům. Jestliže značkou na talismanu je slovo, tak to může být určeno jen pro další inteligentní bytosti, pak je to adresováno zlému duchovi. Jestliže je značkou obrázek např. znamení zvěrokruhu, jejich činnost nemusí zahrnovat osoby.⁸⁶ Např. obrázek lva vrytý do kamene probouzí síly nebeského Lva (Leo), jelikož vyrytý obrázek lva řadí

⁸³ Copenhaver, B. P. *Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*. In: I. Merkel – A. G. Debus (ed.). *Hermeticism and the Renaissance*. s. 88.

⁸⁴ Copenhaver, B. P. *Jak a proč provozovat magii: Filosofické recepty*. In: J. Hankins (ed.). *Renesanční filosofie*. s. 201.

⁸⁵ Tzn. talismany, které nejsou adresovány démonům.

⁸⁶ Copenhaver, B. P. *Astrology and Magic*. In: C. B. Schmitt – Q. Skinner – E. Kessler – J. Kraye (ed.). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. s. 281-2.

talisman ke stejným druhům předmětů, spjatých sympatií s nebeským lvem.⁸⁷

Ficinovu teorii o talismanech, stejně jako sympatetickou teorii, ovlivnil spis, na který v roce 1922 upozornili tři badatelé spojení s Warburgským institutem – Fritz Saxl, Hellmut Ritter a Aby Warburg a kteří naznačili, že *De Vita Coelitus Comparanda* dluží nepřiznaný závazek *Picatrixu*. *Picatrix* je kompilací magie (zhruba z posledních třech století před n. l.) napsaný původně v arabštině během 11. století na Pyrenejském poloostrově. Mezi lety 1256-58 byl spis přeložen do španělštiny pod záštitou Alfonsa Moudrého (španělský překlad se ale nedochoval) a poté neznámo kým a neznámo kdy byl přeložen do latiny. Jedná se původně o arabský spis zasvěcený nebeské magii, jehož prameny byly jak texty novoplatónské, tak i hermetické.⁸⁸ Autorství díla tedy není připisováno Hermu Trismegistovi, ten je zde ale často zmiňován s velkou úctou.

Picatrix je jedním z nejobsáhlejších děl o sympatetické a astrální magii, poměrně dost zaměřený i na užívání talismanů a nedílnou součástí jsou i návody, jak talismany vyrábět. Podle Yatesové je tak *Picatrix* „tou neúplnějši učebnicí, neboť vykládá přírodní filosofii, na níž je založena talismanová a sympatetická magie i s přesnými instrukcemi k praktickému provedení“.⁸⁹ *Picatrix* je zaměřen velmi prakticky, podává konkrétní postupy s talismany, které mají přivodit konkrétní výsledky jako vyléčení určité choroby, prodloužení života, úspěch v obchodech, lásku jiné osoby aj. Což velmi připomíná Ficinovu praktickou lékařskou teorii. Ficino se ve své osmnácté kapitole zabývá vlivy planetárních figur např. na zdraví člověka. Pro vyléčení nemocí Ficino doporučuje použít následující obraz Slunce (kterým máme ozdobit zlato, tedy kov, který je se Sluncem

⁸⁷ Copenhaver, B. P. *Astrology and Magic*. In.: C. B. Schmitt – Q. Skinner – E. Kessler – J. Kraye (ed.). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. s. 282.

⁸⁸ Pingree, D. *Some of the sources of the Ghay at al_Hakim*. In.: Nejeschleba. T. Antické zdroje renesanční nauky o sympatií. In.: *Acta universitatis palackianae olomouensis*. s. 192.

⁸⁹ Yates, F. A. *Giordano Bruno a hermetická tradice*. s. 58-62.

v sympatii, v určitou hodinu): „Král na trůnu, oblečený ve žlutém, s vránou a s podobou Slunce“ („*regem in throno, crocea veste, et corvum Solisque formam*“)⁹⁰ Podobnost této figury s figurou zmíněnou v *Picatrixu* je vcelku nápadná: „*Forma regis supra cathedram sedentis, et in sui capite coronam habentis, et corvum ante se, et infra eius pedes istas figuras*“ (tedy zhruba „podoba krále, který má na hlavě korunu, je předním vrána a pod jeho nohama jsou magické znaky“)⁹¹ Ficino tak zde mimo jiné našel i podklady pro talismanovou magii, kterou mohl podepřít i středověkými autoritami jako byl Petr z Abana (Pietro d' Abano), k jehož seznamu talismanových figur dekanů se Ficino výslovně odvolává ve třetí knize *De Vita*,⁹² ale také Roger Bacon, Al-Kindi a Avicenna.

Ficino se k *Picatrixu* dostal skrze Pierleona Leoni ze Spoleta, jenž vlastnil bohatou knihovnu, ve které měl Ficino přístup k arabským spisům a kde si také půjčil *Picatrix*. Ačkoliv *Picatrix* nebyl doslovně citován v *De Vita*, podle Kaska sloužil jako předloha k Ficinovým originálním syntézám novoplatónské teurgie s praktickou magií a kosmického s lékařským spířem.⁹³ Jedna z nejdůležitějších originálních myšlenek Ficina je podle Kaska syntéza konceptů o spiritech. Dílo *Picatrix* pak jako první pojednává o spiritu lékařském (3.4 s. 186-7).⁹⁴

Důkazem pro to, že Ficino pracoval s *Picatrixem*, je dopis, který objevila italská badatelka Daniela Delcorno. Ficino v dopise Filippovi Valori píše zhruba to, že ačkoliv mu nemohl zapůjčit rukopis *Picatrixu*, všechny jeho doktríny, které nebyly frivolní ani odsouzené církví, byly začleněny do jeho třídílného spisu *De Vita Libri Tres*. Ficino ovšem netvrdil, že vše, co je v *De Vita Libri Tres* je z *Picatrixu*, ale že vše, co je

⁹⁰ Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 336-7.

⁹¹ Yates, F. A. *Giordano Bruno a hermetická tradice*. s. 78.

⁹² Tamtéž. s. 64.

⁹³ Kaska, C. V. *Introduction*. In.: Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 19-46.

⁹⁴ Tamtéž. s. 50.

v *Picatrixu* hodnotné, to je zahrnuto v třetí knize spolu s mnoha dalšími materiály.⁹⁵

3.2.2.2 Sedm planet – sedm kroků pro získání darů vyšších objektů

Podle Ficinovy teorie existuje sedm kroků, stejně jako (tehdy známých) sedm planet, pomocí kterých dokážeme přilákat příznivé vlivy planet k nižším objektům. Ficino následně předkládá seznam věcí, které mohly přivábit nebeské vlivy planet (vzestupně):

1. Vlivy Měsíce přitahují - těžší materiály, kameny a kovy.
2. Merkur - rostliny, plody stromů a zvířata.
3. Venuše - jemné prášky, páry.
4. Slunce - slova, písně, zvuky, které jsou věnovány Apollonovi, podle Ficina největšímu „vynálezci“ hudby.
5. Mars - silné pojmy obrazotvornosti.
6. Jupiter - argumenty a uvažování lidského rozumu.
7. Saturn - nejbzdálenější a jednoduché operace porozumění téměř oddělené od pohybu a spojené s božským.⁹⁶

Z výčtu sedmi kroků vidíme, že Ficino ve své teorii pojednával též o slovech (a jejich síle), která dokážou zachytit „nebeské dary“ (*beneficium coeleste*). Jde o určitá slova vyslovená s dostatečně silnými emocemi. Ficino své tvrzení dokládá odkazy na Synesia, Al-Kindiho,

⁹⁵ Kaske, C. V. *Introduction*. In.: Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 45.

⁹⁶ Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 357; Copenhaver, B. P. *Jak a proč provozovat magii: Filosofické recepty*. In: J. Hankins (ed.). *Renesanční filosofie*. s. 224; Walker, D. P. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. s. 15.

Zoroastera, Iamblicha, Pytagorejce či židovské doktory, kteří tuto magii, podle něho, praktikovali více, než kdokoliv jiný.⁹⁷

Z těchto sedmi způsobů jak přivábit příznivé vlivy planet, však Ficino nejvíce doporučoval hudbu, kterou hodnotil vysoce stejně jako Slunce mezi planetami. Pro Ficina byla hudba velmi důležitá, doporučoval ji pro vyživení a očištění spiritu spolu s vínem a aromatickým jídlem a voňavým čistým a slunečným vzduchem. Hudba byla právě tou nejdůležitější složkou, proto ji Ficino řadil stejně jako slunce do centra výše zmíněného seznamu sedmi kroků. Hudba je přenášena vzduchem, a tak je zde materiální podobnost s lidským spířitem – obojí je žijícím druhem vzduchu, pohybující se vysoce organizovaným způsobem.⁹⁸ Ficino ve své teorii poukazuje na to, že všechna hudba pochází od Slunce, Jupiter je muzikální proto, že je v souladu se Sluncem a Venuše a Merkur, protože jsou Slunci blízké. Proto musíme pamatovat, že písně se týkají pouze těchto čtyř planet, zbylé tři sice mají hlasy, ale ne písně.⁹⁹ Veškerá hudba náleží primárně Slunci, a tak hudba jakéhokoliv druhu má tendenci zachytit sluneční vliv a činí tak z hudebníků lidi, kteří jsou slunečné povahy, což je podle Ficina nejvíce žádoucí. Ficinova zaujatost Sluncem je typická pro celé autorovo dílo. V jeho komentáři k Plotínovi řekl, že lidé uctívají planety kvůli jejich darům, ale největší z platónských filosofů uctívali jen Slunce – Julian a Iamblichus složily proslovy k Slunci, Platón nazval Slunce viditelným potomstvem a obrazem nejvyššího boha atd.¹⁰⁰ Podle Walkera je však více než hudba důležitější text, protože pouze text je nositelem intelektuálního obsahu a tak může ovlivňovat mysl. Hudba samotná může zasáhnout pouze smysly a pocity, maximálně nejnižší části duše jakými jsou fantazie a obrazotvornost.¹⁰¹

⁹⁷ Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 355.

⁹⁸ Walker, D. P. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, s. 5-6.

⁹⁹ Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 361.

¹⁰⁰ Walker, D. P. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. s. 18.

¹⁰¹ Tamtéž. s. 21. Podobné teorie, že mysl může zasáhnout pouze text, a proto by měla v hudbě dominovat, zastávala podle Walkera většina humanistů 16. století (Walker, D. P. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. s. 26).

Avšak právě hudba a texty s ní spojené ohrožovaly status nedémonické magie nejvíce. Ficino přesto nejvíce projevoval obavy ohledně své teorie o talismanech, které mohou nést i vzkazy určené dalším inteligencím (tedy i démonům). „Jestli neschvalujete talismany, které byly nicméně vynalezeny, aby prospívaly lidskému zdraví, ale které jsem já sám příliš neschvaloval, tak je opomeňte s mým dovolením či dokonce, jestli si přejete, na moji radu.“¹⁰² Ačkoliv u magického zpěvu se jednalo opět v podstatě o rady, jak pomocí zpívání pro sebe člověk získá prospěšné vlivy. Smysl textu písně se může obracet jedině k duši, vlastní či cizí, ale o čí duši jde, duši anděla nebo duši démona?¹⁰³ Podle Walkera se Ficino astrologické zpívání dokonce blížilo k náboženským obřadům. Při bližším zkoumání praktik, které Ficino popisoval tomu tak skutečně je – hudba, kadidlo, modlitby a subjektivní kontemplace, jejímž cílem je přiblížit svou duši k Bohu – to vše připomíná atmosféru křesťanské mše.¹⁰⁴ Tedy hudba doprovázená slovy představuje mnohem větší problém než talismany, a to z toho důvodu, že „cokoliv talismany obdrží shůry, je izolováno jejich hustou a tíživou hmotou, neskonale odlišnou od lehké a vzdušné látky písně, skrze kterou se mohou škodlivé síly snadno šířit od tělesného ducha pěvce k tělesnému duchu posluchače.“¹⁰⁵ Zpěv byl pro Ficina v podstatě „dalším spířem“, protože je to horký či teplý vzduch, který vlastně stále dýchá.

Ficino čerpal poznatky (nejen) z *Orfických hymnů*, které byly opět nesprávně připsány Orfeovi a stejně jako *Corpus Hermeticum* vznikly tyto texty někdy ve druhém či třetím století našeho letopočtu, avšak pro Ficina se zdály být vhodné vzhledem k Orfeově statusu *prima theologa*. Dalším *primem theologem*, u něhož hudba hrála důležitou roli, byl Pythagoras.¹⁰⁶ Jedním z podnětů pro Ficinovu astrologickou hudbu byl zřejmě i Plethón

¹⁰² Walker, D. P. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. s. 42.

¹⁰³ Copenhaver, B. P. *Jak a proč provozovat magii: Filosofické recepty*. In: J. Hankins (ed.). *Renesanční filosofie*. s. 223.

¹⁰⁴ Walker, D. P. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. s. 20.

¹⁰⁵ Copenhaver, B. P. *Jak a proč provozovat magii: Filosofické recepty*. In: J. Hankins (ed.). *Renesanční filosofie*. s. 225.

¹⁰⁶ Walker, D. P. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. s. 23-37.

a jeho zpívání hymnů a teorie modliteb. Plethón sice necitoval Orfea ve svých dílech, jeho náboženské ideje a interpretace Platóna ale byly založeny na *prisca theologia*, částečně na *Chaldejských orákulech* a také vytvořil kopii čtrnácti orfických hymnů.¹⁰⁷ Hymny objevující se ve Ficinově teorii jsou podle Walkera jasné modlitby adresované božstvům nějakého druhu a navíc Ficino sám uvádí, že některé jsou adresovány daimonům.¹⁰⁸

Ficino se v třetí knize na rozdíl od dvou předchozích věnuje daimonům¹⁰⁹, které zmiňuje celkem sedmdesát dva krát, a ačkoli znal postoj církve k tomuto tématu, trval na tom, že démoni patří v jeho teorii k tzv. prostředníkům mezi lidmi a planetami (*medios inter homines et stellas*). „Daimoni jsou ve skutečnosti právě autoři harmonické shody a sympatie všech věcí.“ (Op. 1874)¹¹⁰. Copenhaver poukazuje na to, že Ficino se snaží riziko magického zpěvu snížit tím, že planetárním božstvům přiřadí hodnost démonů. Démoni však nejsou pro Ficina obvyklí zlí a nečistí duchové či padlí andělé podle křesťanské démonologie, ale jsou to daimoni. Daimoni jsou mocné bytosti, které stojí níže než bohové, ale výše než lidé a z principu nejsou zlí. Tuto teorii Ficino převzal z řeckého náboženství a novoplatonismu. Daimoni jsou také nazýváni kosmickými a jsou vtělení a jejich těly jsou hvězdy a planety.¹¹¹ Ficino také „očistil“ daimony tím, že je spojil s osobním démonem novoplatoniků a strážným andělem křesťanů: „Každému člověku, který se narodí, jeho vlastní hvězda přidělila zvláštního démona a životního strážce.“¹¹² Hlavním pramenem pro nauku o kosmických démonech byl pro Ficina Iamblichos, který ale ve stejné pasáži odsuzuje Egyptany za uctívání

¹⁰⁷ Walker, D. P. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. s. 60.

¹⁰⁸ Činí tak v pasáži jeho Komentáře ke Svatému Pavlovi – Epistle to the Romans, I. Xxiii – Walker, D. P. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, s. 48.

¹⁰⁹ Kaske při překladu Ficinova díla zvolil tento termín namísto klasického pojmu „démon“, jelikož pracuje ve své teorii s démony, kteří z principu nejsou zlí. Ficino tak nepracuje s démonem podle křesťanské nauky, tedy jako zlým duchem či ďáblem.

¹¹⁰ Kaske, C. V. *Introduction*. In: Ficino, M. *Three Books on Life* s. 52-53.

¹¹¹ Copenhaver, B. P. *Jak a proč provozovat magii: Filosofické recepty*. In: J. Hankins (ed.). *Renesanční filosofie*. s. 226; Ficino, M *Three Books on Life*. s. 245 a 389.

¹¹² Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 370.

démonů, od kterých Ficino převzal představu o magických objektech, v nichž je přirozená božská síla. Novoplatonismus tak Ficinovi úkryt před kritikou neposkytl a možná proto se v jeho knize vyskytuje mnoho „vytáček“ a projevů váhání.¹¹³ Za jednu z největších výmluv celého díla považují Ficinovo nabádání svých přátel, kteří by očekávali útoky proti této knize, aby řekli: „že Marsilio Ficino ve skutečnosti žádnou magii ani obrazy sám neschvaluje, pouze je popisuje při interpretaci Plotína.“¹¹⁴ Ficino si byl dobře vědom, že jeho magie se příležitostně pohybuje na hraně mezi přírodní sférou a oblastí osobních duchů, což nebylo v souladu s křesťanským přesvědčením. Zároveň si ale uvědomuje, že přese všechno ostatní je jeho kniha také podařenou sbírkou receptů a lékařských rad, proto při popisu jednoho z talismanů tvrdí, že je: „mnoho podrobných poznatků o hvězdách a slovech, které tu nehodlá opakovat, neboť jeho tématem není zaklínání, nýbrž medicína.“¹¹⁵ Podle Copenhavera tak Ficinovi čtenáři mohli být přesvědčeni o tom, že jeho magická teorie funguje, ale nenašli v ní žádný dobrý důvod, proč by ji měli považovat za něco, co je dobré pro křesťany.¹¹⁶

3.2.3 Hermetická či novoplatonská magie?

Mezi Ficinovy zdroje patřily nejen spisy samotného Platóna a dalších starověkých novoplatoniků, ale také díla, která byla připisována Hermovi Trismegistovi, Zoroastrovi, Orfeovi a Pythagorovi. Tedy taková díla, která odhalila až moderní věda jako nepůvodní výtvořiny pozdního starověku, která ale Ficino i jeho předchůdci a současníci považovali za spisy myslitelů dávné pohanské filosofie a teologie, kteří předcházeli Platónovi a kteří ovlivnili jak Platóna, tak jeho žáky.¹¹⁷ *Corpus Hermeticum*

¹¹³ Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 249, 268-281, 355, 363-369.

¹¹⁴ Tamtéž. s. 397.

¹¹⁵ Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 355.

¹¹⁶ Tamtéž. s. 230.

¹¹⁷ Kristeller, P. O. *Osm filosofů italské renesance*. s. 48.

bylo první dílo, které mladý Ficino přeložil pro Cosima de Medici. Tento soubor děl připisovaných Hermovi Trismegistovi spolu s *Asklépiem* formoval originální inspiraci pro *De Vita Coelitus Comparanda*.¹¹⁸

Později proto vznikají diskuze, zda je Ficinova magická teorie novoplatonská či hermetická. Po vydání knihy Yatesové *Giordano Bruno a hermetická tradice (Giordano Bruno and the Hermetic Tradition)* bylo slovo „hermetický“ považováno v podstatě za synonymum slovu „magický“. Yatesová ve své knize podle mého názoru příliš zdůrazňuje vliv Herma Trismegista na utváření renesanční magie na úkor novoplatonických myslitelů, kteří jsou hojně citováni ve Ficinově díle. Hermetické spisy byly (nejspíše především vlivem *Prisca theologia*) nejen renesančními mysliteli mylně přisuzovány prastarým mudrcům. Až modernější průzkumy prokázaly původ spisů, které ve skutečnosti pocházejí od různých neznámých autorů a bezpochyby se také liší dobou vzniku.¹¹⁹ Nicméně je pravděpodobné, že Hermes byl pro renesanční znovuzkříšení magie také důležitou postavou, jelikož Egypt byl tradičně spojen s nejtemnější a mocnou magií. Když se poté objevily jeho údajné spisy svědčící o neobyčejné zbožnosti, které byly podporované i církevními otci, tedy nejvyššími autoritami, byl Hermes považován za předchůdce Platóna. O tom svědčí mimo jiné i příkaz Cosima de Medici Ficinovi, aby nejdříve přeložil *Corpus Hermeticum* a až potom Platónovy spisy.¹²⁰

Podle Copenhavera Ficinova teorie magie v *De Vita Libri Tres* nemůže být nazývána hermetická. Ficino v mládí přeložil čtrnáct spisů hermetických promluv do latiny a jeho znalost řecké hermetiky ho přiměla k tomu, necitovat hermetické spisy nikde v jeho spisu o magii, kde zřídka zmiňuje jméno Hermes Trismegistus.¹²¹ „Ficinovo přispění k teorii magie

¹¹⁸ Kaske, C. V. *Introduction*. In.: Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 28.

¹¹⁹ Yates, F. A. *Giordano Bruno a hermetická tradice*. s. 32-33.

¹²⁰ Tamtéž. s. 25-30.

¹²¹ Copenhaver, B. P. *Astrology and Magic*. In.: C. B. Schmitt – Q. Skinner – E. Kessler – J. Kraye (ed.). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. s. 280.

by nemělo být nazýváno hermetické.¹²² Ficino podle Copenhavera nenalezl základy své magie v díle *Corpus Hermeticum*, ale v Plotínovi, Proklovi, Tomáši Akvinském a dalších.

Ficino zmiňuje Herma pouze v třech pasážích *De Vita Coelitus Comparanda* a pouze dvakrát přímo jeho jméno. Všechny tři části, ve kterých Ficino využívá hermetiku, odkazují ke dvěma stejným pasážím z *Asklépie* a nereferují tolik k filosofickým argumentům jako spíše k autoritě Herma Trismegista. Podle Nejeschleby měl také velký vliv na renesanční astro-magicko-lékařskou praxi spis *Iatromathematica*, který byl připisován též Hermovi Trismegistovi. „Podle tohoto spisu je lidská nemoc způsobena tím, že nebeské těleso je napadeno nějakou zhoubnou planetou a nesvobodně pak předává své neštěstí člověku, který je s ním v sympatii. Lékař – mág pak musí vybrat mezi zvířaty, rostlinami a minerály ty, které jsou v sympatii s postiženou planetou a využít jejich akumulovanou energii k přemožení nemoci.“¹²³

Ve třech pasážích *De Vita Coelitus Comparanda* chtěl Ficino ukázat, jak je daimonická magie popsána v Asklépiovi efektivní, když např. umělé materiální struktury talismanů nebo soch mohou být obývány nebo oživeny spirituální bytostí, daimonem.¹²⁴ První zmínka o Hermovi se objevuje ve třinácté kapitole *De Vita Coelitus Comparanda* a jedná se o jedinou větu v seznamu autorit (kde se vyskytuje i Synesius, Iamblichus a Chaldejci), které tvrdí, že mágové mohou způsobit, aby spirituální bytosti vstupovaly do materiálních objektů. Jedná se o zmínku, která odkazuje k dvacáté čtvrté a třicáté sedmé církvi zavrhané kapitole z *Asklepie*.¹²⁵ Další pravděpodobný odkaz k Hermovi je patrný ve dvacáté

¹²² Copenhaver, B. P. Iamblichus, *Synesius, and the Chaldaean Oracles in Marsilio Ficino's De Vita Libri Tres: Hermetic magic or Neoplatonic Magic?* In.: J. Hankins – J. Monfasani – P. Frederick Jr.(ed.). *Supplementum Festivum: Studies in honor of Paul Oskar Kristeller*. s. 441.

¹²³ Nejeschleba, T. Antické zdroje renesanční nauky o sympatii. In.: *Acta universitatis palackianae olomouensis*. s. 193.

¹²⁴ Copenhaver, B. P. Iamblichus, *Synesius, and the Chaldaean Oracles in Marsilio Ficino's De Vita Libri Tres: Hermetic magic or Neoplatonic Magic?* In.: J. Hankins – J. Monfasani – P. Frederick Jr.(ed.). *Supplementum Festivum: Studies in honor of Paul Oskar Kristeller*. s. 442-3.

¹²⁵ Tamtéž. s. 443.

kapitole, avšak zde Herma Trismegista Ficino nezmiňuje jmenovitě, hovoří pouze o Egyptánech a Arabech. „Egyptané přisuzují příliš mnoho sochám a obrazům vyráběným astrologickými a magickými technikami a věří, že spiritus hvězd je v nich uzavřen. Někteří si myslí, že tito spiriti hvězd jsou démoni [...] myslí si, že jsou implementovány do soch a talismanů ne jinak, než jak občas démoni posednou lidská těla [...] My tolik nevěříme, že tyto věci mohou být uskutečněny démony, protože jsou omezeni konkrétním druhem látky [...]”¹²⁶ Naposledy se k Hermovi a ožívání sošek Ficino vrací ve dvacáté šesté kapitole, kde tvrdí, že Plotínus parafrázuje Herma Trismegista, konkrétně třicátou sedmou kapitolu *Asklépiá*. Mohlo by se zdát, že Ficino naznačuje pozitivní hodnocení hermetických magických sošek, když říká, že „starodávni kněží a mágové chytali do soch něco božského a podivuhodného“.¹²⁷ Když našel Ficino Hermův a Plotínův podpůrný souhlas, že pouze kosmické božstvo vstupuje do sošek, staly se *Asklépius* a *Enneady* základy pro z náboženského hlediska opatrnější přístup k nižším kosmickým silám spíše než k vyšším bohům. Avšak Augustin varoval před Egyptány, kteří podle něj byli první, kdo vytvořili sochy podvodným magickým lákáním jako trik dostat lidi do rouhání. To Ficino věděl, a proto se zdá dvacátá šestá kapitola ohledně magických sošek celkem nejasná.¹²⁸ Na jedné straně tak Ficino spojuje hermetickou magii o sochách s Plotínovou metafyzikou a kosmologií, kterou tolik obdivoval a na druhou stranu spojoval sochy s náboženským podvodem provedeným kněžími na egyptských lidech. Nejen Yatesová, která píše o hermetické tradici, ale i Walker¹²⁹, se tak domnívají, že Ficinova třetí kniha není zcela tak komentářem k Plotínovi, ale k Hermovi Trismegistovi,

¹²⁶ Copenhaver, B. P. Iamblichus, *Synesius, and the Chaldaean Oracles in Marsilio Ficino's De Vita Libri Tres: Hermetic magic or Neoplatonic Magic?* In.: J. Hankins – J. Monfasani – P. Frederick Jr.(ed.). *Supplementum Festivum: Studies in honor of Paul Oskar Kristeller*. s. 443-4; Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 351.

¹²⁷ Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 389.

¹²⁸ Copenhaver, B. P. Iamblichus, *Synesius, and the Chaldaean Oracles in Marsilio Ficino's De Vita Libri Tres: Hermetic magic or Neoplatonic Magic?* In.: J. Hankins – J. Monfasani – P. Frederick Jr.(ed.). *Supplementum Festivum: Studies in honor of Paul Oskar Kristeller*. s. 444.

¹²⁹ Walker, D. P. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. s. 40.

kterého Plotínos ve svých *Enneadách* parafrázuje. Podle Walkera tak nejdůležitější pasáží, ze které Ficino vychází ve své třetí knize, hlavně co se týče obecné teorie pojednávající o magickém ovlivňování duše, je následující část z *Asklépie*.

„Až doposud jsme o člověku řekli mnoho obdivuhodného, ale ve srovnání s tím, co přijde nyní, si to vlastně mnoho obdivu nezaslouží. Nejpodivuhodnější ze všeho totiž je, že člověk dovedl odhalit božskou přirozenost a dovedl ji vytvořit. Naši předkové nejprve ve svém pojetí bohů velice bloudili, neboť v ně nevěřili a nevěnovali se božímu kultu a zbožnosti. Pak ale vynalezli umění, jak vytvořit bohy. A jakmile je vynalezli, spojili s ním příslušnou sílu, jež pochází z přirozenosti látky (*virtutem de mundi natura convenientem*); tu pak přimísili, a jelikož duše stvořit nedovedli, vyvolávali duše daimonů nebo andělů, které uvedli do obrazů prostřednictvím posvátných božských obřadů (*easindideruntimagini bus sanctis divinisque mysteriis*), díky nimž získaly ony idoly schopnost působit dobro i zlo. [...] Proto také Egyptané oficiálně uznávají všechna tato posvátná zvířata kolem nás a každé město uctívá duše těch, kdo byli během svého života zbožštěni, a to až do té míry, že se řídí jimi stanovenými zákony a nesou jejich jména.“
[...]

„A jakou vlastnost (*qualitas*) mají tyto bohové, které nazýváme pozemskými, Trismegiste?“

„Jejich vlastnost sestává z rostlin, kamenů a koření, jež v sobě mají přirozenou božskou sílu (*vim divinitatis naturalem*). Proto také bohy neustále bavíme oběťmi, hymny, chvalořečmi a sladkými zvuky, jež souzní s rytmem nebeské harmonie. Činíme tak z toho důvodu, aby mohl onen nebeský prvek, jenž byl do idolu vložen našimi nebeskými rituály, spokojeně přečkat svůj dlouhodobý pobyt mezi lidmi. A v tomto smyslu je člověk tvůrcem bohů (*deorum fctor*).¹³⁰

Ficinův obdiv k hermetice je však podle mě spíše omylem chybné datace spisů zahrnutých v díle *Corpus Hermeticum* i *Asklépie*, ve kterých spatřoval onu pradávnu a jedinou pravdu. Zdá se, že v teorii o magických soškách Ficino dával přednost spíše novoplatonickým autoritám jako byl Iamblichus a Synesius. Ficino věděl o Iamblichových

¹³⁰ Chlup, R. *Corpus Hermeticum*. s. 44-45. (*Asklépius* 23-24).

obavách, citoval jeho starosti v kapitole patnácté *De Vita Coelitus Comparanda*, když popisoval spojitosti mezi typy obrázků a různorodosti démonů a poté v kapitole osmnácté, kde zmiňoval varování Tomáše Akvinského o démonických obrazech.¹³¹ Iamblichus, který preferoval spíše Chaldejce před Egyptány, protože nebyli posedlí démony, říkal, že ti, kteří zanedbávají posvátnost a nejvyšší zbožnost, ti kteří vkládají svou víru do obrazů samotných a očekávají od nich božské dary, jsou nejčastěji oklamáni v tomto ohledu zlými démony.¹³² „Iamblichus odsoudil Egyptány, jelikož démony nepřijímali jen jako stupně vedoucí k bohům, ale často je také uctívali.“¹³³ Chaldejci nebyli tvůrci démonických astrologických obrazů a frekventovaně se objevují v *De Vita Coelitus Comparanda* jako navrhovatelé různorodých doktrín, z nichž většina nesouvisela s otázkou démonství. U Iamblicha tak nacházíme potvrzení, že nejen nebeské ale i démonické božské síly a účinky mohou být zachyceny do materiálních objektů, které jsou přirozeně sympatií spjaty s vyššími bytostmi, jestliže jsou shromažďovány a sbírány z různých míst ve správný čas a správným způsobem.¹³⁴

Jsou to právě antičtí novoplatonikové, kteří tak Ficinovi poskytli důležitou metafyzickou podporu pro víru v magii. Podle Copenhavera čtenáři hermetických textů zahrnutých ve spise *Corpus Hermeticum* pochopí, proč Ficino zachází s Hermem, tak jak to udělal v *De Vita Libri Tres*. *Corpus Hermeticum* podle něj neříká mnoho o magii a magie rozhodně není hlavním jejím tématem, ale pouze část toho, co Hermes učil. Lze souhlasit s Copenhaverem, že Yatesová ve svém tvrzení o tom, že Ficino své magické praktiky stavěl na základech magických pasáží v *Asklépiovi*, přehání vliv těchto nesporně důležitých pasáží na úkor

¹³¹ Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 317-19; 341-43.

¹³² Copenhaver, B. P. Iamblichus, Synesius, and the Chaldaean Oracles in Marsilio Ficino's *De Vita Libri Tres: Hermetic magic or Neoplatonic Magic?* In.: J. Hankins – J. Monfasani – P. Frederick Jr.(ed.). *Supplementum Festivum: Studies in honor of Paul Oskar Kristeller*. s. 448-50.

¹³³ Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 389.

¹³⁴ Copenhaver, B. P. Iamblichus, Synesius, and the Chaldaean Oracles in Marsilio Ficino's *De Vita Libri Tres: Hermetic magic or Neoplatonic Magic?* In.: J. Hankins – J. Monfasani – P. Frederick Jr.(ed.). *Supplementum Festivum: Studies in honor of Paul Oskar Kristeller*. s. 454.

ostatních zdrojů.¹³⁵ „O Ficinově stylu magického filosofování lze říct ledacos, ale určitě je nemůžeme prohlásit za hermetické. Hermes Ficinovi pomohl najít pro magii dynastický rodokmen, ale neposkytl mu pro ni žádný filosofický výklad.“¹³⁶

3.2.4 Ficinova *Apologie* a přístup k astrologii

Jak již bylo řečeno výše, Ficinovy tři knihy tvořily nejprve samostatná pojednání. *De Vita Sana* i *De Vita Longa* byly přijaty kladně, respektive nedostalo se jim žádné kritiky a první kniha dokonce deset let kolovala v opisech. Zřejmě proto, že *De Vita Sana* byla čtenáři dobře přijata, rozhodl se Ficino druhou knihu napsat ve velmi podobném stylu, ačkoliv druhá kniha už obsahovala mnoho rétorických „vycpávek“.¹³⁷ Jelikož obě knihy obsahují prvky, které by se daly nazvat jen jako okrajově magické, neměl Ficino žádné starosti ohledně jejich přijetí křesťanskou společností a církví. Avšak poté, co se rozhodl vydat spisy spolu s třetím pojednáním *De Vita Coelitus Comparanda* dohromady, připojil k nim pro jistotu ještě dva obranné prvky - *Apologie pojednávající o medicíně, astrologii, životě světa a mázích, kteří pozdravili Krista při jeho narození* (*Apologia quaedam, in qua de medicina, astrologia, vita mundi; item de Magis qui Christum statim natum salutaverunt*) a *Poněvadž klid a pokoj duše jsou nezbytné pro život* (*Quod necessaria sit ad vitam securitas et tranquillitas animi*). Z *Apologie* je patrná Ficinova úzkost ohledně magicko-astrologických praktik, které popisuje ve třetí knize, především se to týká talismanů a astrologické hudby.¹³⁸

¹³⁵ Copenhaver, B. P. *Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*. In.: I. Merkel – A. G. Debus (ed.). *Hermeticism and the Renaissance*. s. 81-84.

¹³⁶ Copenhaver, B. P. *Jak a proč provozovat magii: Filosofické recepty*. In: J. Hankins (ed.). *Renesanční filosofie*. s. 208.

¹³⁷ Kaske, C. V. *Introduction*. In.: Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 57.

¹³⁸ Walker, D. P. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. s. 42.

O problémech Ficina s církví toho nebylo moc známo na rozdíl od nesnází jeho současníka Giovanniho Pica della Mirandola, který byl dva roky před vydáním *De Vita Libri Tres* vězněn a jeho *Conclusiones* byly odsouzeny pro herezi, či jeho následníka Agrippy z Nettesheimu, jehož hlavní magické pojednání se ještě ve 20. století potýkalo s negativními reakcemi¹³⁹. Jelikož Ficino byl sám kněz, věděl moc dobře, co přesně je a není v rozporu s křesťanským předsvědčením. Zřejmě proto *Apologie* obsahuje formální zavržení toho, že by Ficinova magie byla démonická. *Apologii* Ficino sepsal podle Walkera proto, že čekal potíže a je možné, že už byl obžalovaný z nebezpečné magie.¹⁴⁰ Ficino v *Apologii* rozlišuje dva druhy magie. První druh provozují ti, kteří se spojují s démony při zvláštních náboženských obřadech. Druhý typ magie praktikují ti, kteří vystavují přírodní prvky přirozeným příčinám, aby je podivuhodným způsobem zformovaly (ovlivnily).¹⁴¹ Tento druhý typ magie se ale ještě podle Ficina dělí na další dva podruhy magie, první je „zvídavá“ (*curiosa*) a druhá je „nutná“ (*necessaria*). *Zvídavá* magie napodobuje neužitečná znamení, proto je špatná, neboli zdraví škodlivá a bezcenná a je nutné se jí vyvarovat. *Nutná* magie podle Ficina spojuje medicínu s astrologií, a proto je dobré a *nutné* ji udržovat.¹⁴²

Ficino říká, že ve své knize nikde nemluví o prvním druhu magie: „Netvrdím zde jediné slovo o profánní magii, která spočívá v uctívání démonů, ale zmiňuji přírodní magii, která prostřednictvím přírodních věcí usiluje o získání nebeských dobrodiní ku prospěchu našeho tělesného zdraví.“¹⁴³ Podle Walkera si však nemůžeme být jisti, že Ficinova magie v *De Vita Coelitus Comparanda*, která zahrnovala orfické zpívání, nebyla směřována k démonům nebo andělům.¹⁴⁴ Walker tvrdí, že se Ficino v *De*

¹³⁹ Viz kapitola 5.1.2.

¹⁴⁰ Walker, D. P. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. s. 52.

¹⁴¹ Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 399.

¹⁴² Tamtéž. s. 399.

¹⁴³ Tamtéž. s. 397.

¹⁴⁴ Walker, D. P. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. s. 45. Walker upozorňuje na to, že démon a anděl byly pro Ficina synonyma.

Vita démonům úzkostlivě vyhýbal, ale z ostatních jeho děl je zcela evidentní, že v ně věřil. Ficino věřil v demony, dobré i zlé, spojené s planetami a v jejich silný a konstantní vliv na lidské tělo, spirit i duši. Krom toho Ficinovy novoplatonské zdroje magie byly podle Walkera démonické a stejně tak magie pospaná Ficinovým žákem Diaccetem¹⁴⁵ (1466–1522), která je jasně démonická.¹⁴⁶ Proto *Apologie* směřovala k tomu ukázat, že církev nemá důvod odsoudit magii popisovanou v *De Vita Coelitus Compadanda*. Protože tato magie prospívá lidskému zdraví i životu a i Kristus samotný podle Ficina kázal, že když kněží nejsou s to léčit slovy, mají léčit pomocí bylin a kamenů.¹⁴⁷ A kdyby přesto nezabrala tato jeho obranná tvrzení, měl Ficino připraveno jiné, a sice že celá třetí kniha je přece jen komentářem k Plotínovi.

Z Ficinových dopisů mezi květnem a srpnem roku 1490 je vidět, že se Ficino obává toho, jak by kniha mohla působit na Řím a snaží se získat papežovu přízeň.¹⁴⁸ V dopisech z 26. července a 1. srpna je poznat, že krize byla „zažehnána“. Ficino v prvním dopise děkoval biskupovi Orsinimu za to, že mu pomohl získat papežovu přízeň.¹⁴⁹ V druhém dopise pro Ermola Barbara Ficino dokonce píše o tom, že o něm papež mluvil příznivě.¹⁵⁰

Avšak poté následovalo něco, co by asi nikdo nečekal a to měnící se Ficinův postoj k astrologii, který byl podtržen jeho nevydaným spisem proti astrologii *Disputatio contra iudicum astrologum* (1477-78) a především dopisem Polizianovi z roku 1494, ve kterém se obrací i k Pikovi della Mirandola s tím, že se zabývá pochybnostmi

¹⁴⁵ Walker, D. P.. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. s. 45; Francesco Cattani da Diacceto se s Ficinem znal osobně od roku 1492 a do Ficinovy smrti 1499 a sám se prohlásil za jeho následovníka. Podle Walkera však byl pouze napodobitelem svého učitele. Nicméně od Ficina se lišil v několika důležitých bodech jako byl např. vztah křesťanství a platonismu. Diacceto se ani nijak nepokoušel sloučit tyto dvě doktríny (Walker, D. P.. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. s. 31).

¹⁴⁶ Walker, D. P. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. s. 45.

¹⁴⁷ Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 397.

¹⁴⁸ Walker, D. P. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. s. 52

¹⁴⁹ Kaske, C. V. *Introduction*. In.: Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 56.

¹⁵⁰ Walker, D. P. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. s. 53.

o astrologii.¹⁵¹ Důkazem je i Pikův dopis z roku 1492, kde Pico tvrdí, že není nikdo, kdo by ho tolik směřoval k odhalení klamů astrologie, jako Ficino.¹⁵² Pico také tvrdí, že když spolu s Ficinem vtipkovali, nebylo častějším terčem nic než marnost astrologů.¹⁵³ Pico svůj odmítavý postoj k astrologii zpečetil ve svých *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* z let 1493-94. Pojednání, které tvořilo dvanáct knih a bylo tak nejrozsáhlejším Pikovým dílem a které někteří vnímali jako úplné zřeknutí se astrologie, však ve skutečnosti podle Yatesové stálo jen proti astrologii založené na víře ve vliv hvězd na lidský osud a sestavování horoskopů k předvídání budoucnosti.¹⁵⁴

Avšak podle Lynn Thorndika Ficino neustále pracuje s vlivy planet na svou osobu i na adresáty svých dopisů.¹⁵⁵ A tak i když se z Pikových tvrzení zdá, že se Ficino také zřekl astrologie, je spíše pravdou, že se sice Ficino vysmíval omylům příliš domýšlivých astrologů, ale sám astrologii bral velmi vážně, jak vyplývá z jeho děl. Thorndike ale také připouští, že Ficino Pikovi poskytl důvody k takovým závěrům.¹⁵⁶ Za Pikovým odmítavým postojem k astrologii stál zřejmě také jeho nový učitel Savonarola, jenž napsal pojednání proti božské astrologii (*Opus eximium adversus divinatricem astronomian [...] Inteprete F. Thoma Boninsignio [...]*, Florentiae, 1581)¹⁵⁷ a také Pikova koncepce člověka jako svobodné bytosti.

Teorie magie, kterou Ficino zanechal, zahrnovala dva druhy magie, přírodní a spirituální magii, která byla obsažena v *De Vita Coelitus Comparanda* a démonickou magii, která byla v tomto díle pouze naznačena, ale podle Walkera je celkem snadno rozpoznatelná v ostatních Ficinových dílech. Magie se tak po Ficinovi rozvíjela v těchto

¹⁵¹ Nachtigalová, L. *Reflexe Ficinovy novoplatónské magie v díle Agrippy z Nettesheimu*. s. 56.

¹⁵² Thorndike, L. *A History of Magic and Experiemntal Science*. Vol. III.-IV. s. 571.

¹⁵³ Thorndike, L. *A History of Magic and Experiemntal Science*. Vol. III.-IV. s. 571.

¹⁵⁴ Yates, F. A. *Giordano Bruno a hermetická tradice*. s. 121.

¹⁵⁵ Thorndike, L. *A History of Magic and Experiemntal Science*. Vol. III.-IV. s. 567.

¹⁵⁶ Tamtéž. s. 572.

¹⁵⁷ Walker, D. P. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. s. 57.

dvou směrech. Démonická magie kombinovaná se středověkou planetární magií, vedla podle názoru Walkera k převážně démonické a nedbale neortodoxní magii Heinricha Cornelia Agrippy z Nettesheimu a Philippa Aureola Theophrasta Bombasta von Hohenheim známého jako Paracelsus (1493–1541). Proud spirituální magie měl tendenci se rozptylovat mezi: hudbu a poezii (Lefèvre de la Boderie, 1541-1598), ortodoxní křesťanskou magii (Francesco Giorgi, 1466-1540) a neortodoxní křesťanskou magii (Antonio Persio, 1542-1612). Na konci šestnáctého století se tyto dva směry magie opět spojili v planetárním řečnictví Fabia Paoliniho (1535-1605) a v magii, kterou praktikoval Tommaso Campanella (1568–1639).¹⁵⁸

¹⁵⁸ Walker, D. P. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. s. 75.

4 GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA

Giovanni Pico della Mirandola se narodil v severoitalském městě Mirandola ve šlechtické rodině, která ovládala území Mirandola a Concordia. Pico patří bezesporu k nejvýznamnějším osobnostem rané renesance. A to především díky dílu *Oratio de hominis dignitate* (1486), které Pico koncipoval jako předmluvu ke svému plánovanému „projektu“, či li k disputacím o jeho devíti stech tezích tj. *Conclusiones* (1486)¹⁵⁹. Pico získal značné sympatie již u svých současníků, kteří ho označovali jako fénixe, div přírody či muže tělem i duchem krásného. Nazývali ho též jako *princeps concordiae* („kníže svornosti“), čímž podle Nejeschleby neměli namysli jen Píkův původ, ale především jeho hlavní cíl filosofického úsilí, jímž bylo poukázání na soulad všech filosofických a náboženských směrů.¹⁶⁰

Giovanni Pico byl jako mladší syn předurčen pro duchovní kariéru a již ve svých deseti letech byl jmenován papežským protonotářem. Pico však upřel svůj zájem spíše k literatuře, zřejmě díky svým domácím humanistickým studiím, než k duchovní dráze a církevnímu právu, které ho poslala studovat matka do Boloně. Proto po matčině smrti Boloňu opouští a vydává se studovat nejprve do Ferrary a poté do Padovy, jejíž univerzita byla v celé Evropě považována za nejvýznamnější centrum aristotelské tradice.¹⁶¹ V Padově se Pico seznámil nejen s díly Aristotela, ale díky svým averroistickým učitelům také se spisy středověkých arabských myslitelů Averroa, Avicenny a al-Ghazzálího.¹⁶² Dalším významným městem, které Pico navštívil, byla Florencie, kde se seznámil se svým (údajným) učitelem¹⁶³ Ficinem a také s Polizianem a udržoval též kontakt s Florentskou akademií.¹⁶⁴ Významná byla také Perugia, kde se

¹⁵⁹ Více v kapitole 4.1.

¹⁶⁰ Nejeschleba, T. *Kníže svornosti*. In: Pico della Mirandola, G. *O důstojnosti člověka*. s. 7-8.

¹⁶¹ Kristeller, P. O. *Osm filosofů italské renesance*. s. 64.

¹⁶² Nejeschleba, T. *Kníže svornosti*. In.: Pico della Mirandola, G. *O důstojnosti člověka*. s. 8-9.

¹⁶³ Pico samotný se podle Kristellera považoval za Ficinova žáka (Kristeller, P. O. *Osm filosofů italské renesance*. s. 64).

¹⁶⁴ Farmer, S. A. *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*. s. 2.

Pico poprvé seznámil s židovskou kabalou¹⁶⁵ a pod vedením židovských učitelů studoval hebrejštinu.¹⁶⁶ Rozsáhlá znalost všelijakých zdrojů počínaje Platónem, Aristotelem a novoplatonismem přes scholastické a arabské myslitele až po židovskou kabalou vedla Pika k jeho pojetí synkretismu (všichni filosofové se podle Pika podíleli určitým způsobem na pravdě), který se zřejmě nejvíce projevil v jeho spisu *Conclusiones*.

4.1 Pikovy *Conclusiones*

Giovanni Pico své *Conclusiones* neboli *Teze* vydal v roce 1486. *Conclusiones* měly být součástí Pikova velkého projektu, jímž měla být veřejná diskuze v Římě o nejdůležitějších filosofických tvrzeních, které by se účastnili nejvýznamnější badatelé a představitelé různých směrů v tehdejší intelektuální společnosti. Podle Nejeschleby právě tento projekt podstatně ovlivnil další roky Pikova života a stal se „vrcholných vyjádřením celého jeho filosofického úsilí“.¹⁶⁷ Diskuze měla začít 6. ledna na svátek Zjevení Páně¹⁶⁸ v apoštolském senátu s účastí papeže Innocence VIII. jako nejvyššího soudce¹⁶⁹. Pico sám knihy rozeslal na italské univerzity a dokonce přislíbil uhrazení výdajů na cestu do Říma.¹⁷⁰ Plánovaná debata se však neuskutečnila, nejen proto, že většina současníků Pika považovala tento projekt za neuskutečnitelný, ale především proto, že jeho kritici prohlásili třináct z devíti set tezí za

¹⁶⁵ Židovská kabala je středověká mystická a spekulativní tradice, která si nárokovala antický původ, ale ve skutečnosti byla ovlivněna novoplatónskými spekulacemi (Kristeller, P. O. *Osm filosofů italské renesance*. s. 65).

¹⁶⁶ Kristeller, P. O. *Osm filosofů italské renesance*. s. 65.

¹⁶⁷ Nejeschleba, T. *Kníže svornosti*. In.: Pico della Mirandola, G. *O důstojnosti člověka*. s. 11.

¹⁶⁸ Důležitá byla i symbolika dne, kdy se Tři králové (mágové, kteří představovali pohanské národy) poklonili Kristovi. Pikovy *Teze* obsahovaly totiž nejen názory křesťanských autorů ale i pohanských (srov. Nejeschleba, T. *Kníže svornosti*. In.: Pico della Mirandola, G. *O důstojnosti člověka*. s. 14; Farmer, S. A. *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*. s. 4, 43-44).

¹⁶⁹ Farmer, S. A. *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*. s. 4.

¹⁷⁰ Nejeschleba, T. *Kníže svornosti*. In.: Pico della Mirandola, G. *O důstojnosti člověka*. s. 14. Např. Copenhaver, tvrdí, že komise shledala jako heretické pouze tři teze a deset tezí za podezřelé (Copenhaver, B. P. – Schmitt, Ch. B. *Renaissance Philosophy*. s. 165-6).

kacířské. Papežem ustanovená komise následně označila sedm tezí za nepravověrné a šest za přinejmenším podezřelé.¹⁷¹ Papež proto zakázal Pиковi tyto teze znovu publikovat, což ovšem autor nedodržel, protože všech třináct tezí znovu publikoval ve své *Apologii* (*Apologia tredecim quaestionum – Obrana třinácti tezí*), kde se snažil prokázat jejich pravověrnost. To mělo za následek odsouzení celého díla *Conclusiones* a příkaz spálení všech výtisků.¹⁷²

Conclusiones se dnes obvykle dělí do dvou částí. První část zahrnuje soubor tezí (celkem 402), které představují názory „národů“ a jejich duchovních představených s úmyslem ukázat rozdílnosti tvrzení i v jednom „národu“. Pico začíná se scholastickými tezemi (zahrnující např. Alberta Velikého či Tomáše Akvinského) následují arabští myslitelé (např. Averroes, Avicenna), řečtí peripatetikové (např. Theofrastos, Simplikios), platonici (např. Plotínos, Proklos), pythagorejci, chaldejští teologové, Hermes Trismegistos a celou první část končí tezemi židovských kabalistů.¹⁷³ Druhá část obsahuje 498 tezí, ve kterých Pico sděluje svůj vlastní názor a mezi něž patří např. paradoxní konkluze o souladu Platóna s Aristotelem, teologické konkluze, které nejsou v souladu s běžnou teologií a pro tuto práci důležité konkluze o magii a také konkluze o chápání orfických hymnů podle magie.¹⁷⁴

4.1.1 Magie v *Conclusiones*

Pico sestavil ve svém díle celkem dvacet šest tezí o magii. Jelikož jde pouze o teze, o kterých se mělo diskutovat v již zmíněné plánované debatě, nejedná se tak o souvislý text a nedá se říci, že by zde Pico

¹⁷¹ Nejeschleba, T. *Kníže svornosti*. In.: Pico della Mirandola, G. *O důstojnosti člověka*. s. 14.

¹⁷² Tamtéž.

¹⁷³ Srov. Farmer, S. A. *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses* (1486). s. 204-207; Nejeschleba, T. *Kníže svornosti*. In.: Pico della Mirandola, G. *O důstojnosti člověka*. s. 15;

¹⁷⁴ Nejeschleba, T. *Kníže svornosti*. In.: Pico della Mirandola, G. *O důstojnosti člověka*. s. 15.

představil ucelenou magickou teorii, ve které by vyložil jednotlivé principy přírodní magie s odkazy na konkrétní příklady, jak tomu bylo ve Ficinově *De Vita Libri Tres*.

První tezí Pico nastiňuje, že v jeho době byla praktikována též démonická magie, která však byla odsouzeníhodná a kterou on neschvaloval: „Veškerá magie, kterou užívají současníci a která je právem odsouzená církví, nemá pevnosti, nemá základů a nemá pravdy, neboť se zakládá na nepřátelích první Pravdy, temných mocnostech, jež přilévají temnotu a lži do slabého rozumu.“¹⁷⁵ Naopak přírodní magie, kterou Pico charakterizuje v následujících třech tezích jako přípustnou a dovolenou, je praktickou součástí přírodních věd a dokonce tou neušlechtilejší. Z čehož vyplývá, že je naší povinností provozovat přírodní magii na tomto světě.¹⁷⁶ Píkova legitimní přírodní magie stejně jako Ficinova je založena na principu sympatie a antipatie (tedy vytváří vazby mezi nebem a zemí), což se dozvídáme z teze č. 5: „Není žádných sil na nebi nebo na zemi, zárodečných či zcela oddělených, které by mág nemohl sjednotit a ovládat.“¹⁷⁷ a teze č. 13: „Provozování magie není ničím jiným než snoubením světa.“¹⁷⁸ Pico ve své přírodní magii pracuje i se znaky (*characteres*¹⁷⁹) a figurami, které jsou podle něj v magických operacích mocnější než vlastnosti hmotných substancí.¹⁸⁰ Tím Pico přiznal, že určité umělé objekty (figury a znaky) mají v magii větší sílu než materiální vlastnosti (kvality).¹⁸¹ Následně pak ve své *Apologii* zdůrazňuje, že přírodní magie využívá čistě přírodních sil (*virtuos naturales*) a působení

¹⁷⁵ Pico della Mirandola, G. *Conclusiones*. In.: Farmer, S. A. *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*. s. 495.

¹⁷⁶ Tamtéž.

¹⁷⁷ Tamtéž. s. 497.

¹⁷⁸ Tamtéž. s. 499; srov. Pico della Mirandola, G. *O důstojnosti člověka*. s. 101.

¹⁷⁹ Pico nepoužívá pojem *imagines*, který označoval talismanové obrazy a figury, ale *characteres* = magické znaky, které jsou obsaženy např. v *Picatrixu* či ve Ficinově teorii spolu s talismanovými figurami (Yates, F. A. *Giordano Bruno a hermetická tradice*, s. 95).

¹⁸⁰ Pico della Mirandola, G. *Conclusiones*. In.: Farmer, S. A. *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*. s. 503. Teze č. 24.

¹⁸¹ Copenhaver, B. P. *Astrology and Magic*. In.: C. B. Schmitt – Q. Skinner – E. Kessler – J. Kraye (ed.). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. s. 268.

magických znaků a figur je taktéž přirozeným působením. Tedy jeho magie není démonická, ale přírodní¹⁸²

Dalším shodným rysem Pikovy magie v *Conclusiones* s Ficinovou je to, že Pico považuje orfické zpěvy za součást přirozené magie a podle něj jsou orfické zpěvy dokonce její nejmocnější částí, jak praví v druhé (z 31 tezí věnovaných *Orfickým hymnům*) tezi.¹⁸³ Avšak podle Pika samotná přírodní magie není dostatečně účinná, pokud se k ní nepřipojí kabala.¹⁸⁴ Kabala je podle Pika mocnější než přírodní magie, jelikož využívá ještě vyšší síly než ona magie. „Tak jako skrze působení prvního činitele (*agentis*), jestliže je toto působení specifické a bezprostřední, lze dosáhnout něčeho, čeho nelze dosáhnout prostřednictvím jiných příčin, tak i skrze dílo kabaly, jestliže je čistá¹⁸⁵ a bezprostřední, je možné dosáhnout toho, čeho magie nedosáhne.“¹⁸⁶ Čímž v podstatě Ficinovu přírodní magii, ve které se zjevně žádné kabalistické dílo neodráží a Ficino ani s takovými díly nepracoval, nepřímou označil za neefektivní.

Nejproblematictější magickou tezí z *Conclusiones* bylo tvrzení o tom, že není žádné vědění, které by nás ujistilo více o Kristově božství, než právě to magické a kabalistické.¹⁸⁷ Tuto tezi se Pico snažil obhájit později v *Apologii* tvrzením, že Ježíš činil zázraky, a to, že je činil nadpřirozeně, je nám známo už z Písma. Podle Pika nám však žádná lidská věda nemůže potvrdit Kristovo božství. Přesto nás Kristovy zázraky přesvědčují o jeho božství a je tedy nutné rozpoznat, že tyto zázraky nemohly být dosaženy pomocí žádné přírodní síly, ale pouze skrze sílu boha (kterou měl bůh sám od sebe). To tedy znamená, že žádná lidská

¹⁸² Yates, F. A. *Giordano Bruno a hermetická tradice*. s. 96.

¹⁸³ Pico della Mirandola, G. *Conclusiones*. In.: Farmer, S. A. *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*. s. 505.

¹⁸⁴ Tamtéž. s. 499.

¹⁸⁵ Čistá kabala znamená část kabaly, která zahrnuje intelektuální část duše jako protiklad k přírodní magii, která užívá racionální část duše (Farmer, S. A. *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*. s. 503, pozn. k Tezi č. 26).

¹⁸⁶ Pico della Mirandola, G. *Conclusiones*. In.: Farmer, S. A. *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*. s. 503. Teze č. 26.

¹⁸⁷ Tamtéž. s. 497. Teze č. 9.

věda nám nemůže pomoci lépe než ta, která rozumí silám a aktivitám přírodních činitelů a která rozpoznává, co mohou a nemohou učinit skrze svou vlastní sílu. Pico proto tvrdí, že mezi lidskými vědami je přírodní magie a ta část kabaly, která se týká nebeských těles, těmi nejvhodnějšími, protože skrze tyto vědy je nám známo, že Kristovy zázraky nemohou být způsobeny přírodními silami.¹⁸⁸

4.2 *Oratio* jako řeč o důstojnosti člověka

Dalším dílem, ve kterém se Pico vyjadřuje k přírodní magii je, *Oratio* (Řeč), dnes známé jako *Oratio de hominis dignitate* (Řeč o důstojnosti člověka). Což je logické, vzhledem k tomu, že o *Oratio* víme, že bylo autorem koncipováno jako předmluva k plánovanému debatnímu projektu, jak už bylo zmíněno výše. Sám Pico za svého života *Oratio* nepublikoval, ale jeho velkou část zveřejnil ve své *Apologii*. Kompletní text *Oratia* byl publikován dva roky po jeho smrti (1496) a titul, který dnes používáme, získalo toto dílo až v roce 1557 a právě pod tímto titulem bylo oslavováno jako skvělá renesanční proklamace moderních ideálů o lidské důstojnosti a svobodě.¹⁸⁹ Ačkoliv Pico sepsal *Oratio* pouze jako úvodní řeč k neuskutečněné debatě, podle Copenhavera musel vědět, nebo alespoň tušit, že jeho *Řeč* bude eventuálně čtena jako seriózní filosofické prohlášení na kontroverzní témata.¹⁹⁰ Téma, které Picovi přineslo největší slávu, byla lidská důstojnost, což je přinejmenším paradoxní, vezmeme-li v potaz novější výzkumy, především Copenhaverovy. Copenhaver upozorňuje na to, že primárním tématem *Oratia* není lidská důstojnost a svoboda a stejně tak magie v něm není hermetická (jak tvrdila

¹⁸⁸ Farmer, S. A. *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)* s. 127.

¹⁸⁹ Copenhaver, B. P. The Secret of Pico's *Oration*: Cabala and Renaissance Philosophy. In.: *Midwest Studies in Philosophy* 26, s. 56; Kristeller, P. O. *Osm filosofů italské renesance*. s. 63-78.

¹⁹⁰ Copenhaver, B. P. – Schmitt, Ch. B. *Renaissance Philosophy*. s. 166.

Yatesová) ale novoplatónská a kabalistická.¹⁹¹ O čem tedy *Oratio* pojednává? Podle Copenhavera je *Oratio* v podstatě řečí či spíše radou jak se lidé mají stát anděly, jak mohou opustit svou lidskou přirozenost a také jak se spojit (sjednotit) s božstvím.¹⁹²

Kde se tedy vzala tato mylná představa o Giovannim Pikovi jako o velkém humanistickém znalci lidské důstojnosti? Je zajímavé, že v životopisném díle o Pikovi (*Vita*), jenž vydal jeho synovec Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1633) a v jeho překladu Thomase Mora (1478–1535) (*Lyfe*) chybí jakákoliv zmínka o Pikově myšlence pojednávající o důstojnosti člověka. More dokonce líčil Pika jako dalšího světského asketika, který si byl více vědom lidských hříchů než lidských zásluh. More se ale také vyhnul všem zmínkám o magii a kabale, které jsou v *Oratiu* tolik zdůrazněny.¹⁹³ Po více než dvou stoletích po Pikově smrti, se sice objevuje např. zavržení jeho synkretismu např. v historickém díle Johanna Jakoba Bruckera *Critical History of Philosophy* (1742), ale ani zde není žádné tvrzení o důstojnosti člověka. Brucker ale zaregistroval Pikovu obranu přírodní magie, ovšem jen málo z ní. Podle Bruckera Pikovy teze o kabale prozrazují, že o ní Pico nic nevěděl, a že její spojení se svatou doktrínou je podobné jako míchat jablka a hrušky.¹⁹⁴ Copenhaver tvrdí, že za „fámou“ ohledně významných idejí o důstojnosti a svobodě člověka, jež byly připsány *Oratiu*, stojí kantovská revoluce, která proměňovala filosofii a její historiografii pro své potřeby.¹⁹⁵ Kantovy obavy spočívaly v tom, že Newtonův deterministický

¹⁹¹ Copenhaver, B. P. Who wrote Pico's *Oration*. In: *UCLA* February 2004, s. 1-3. Postupné online: http://www.cmrs.ucla.edu/brian/research/finished_research/finished_articles/i25_a_pico_cabala_eng.pdf; K magii v *Oratiu* více v kap. 4.2.1.

¹⁹² Copenhaver, B. P. The Secret of Pico's *Oration*: Cabala and Renaissance Philosophy. In.: *Midwest Studies in Philosophy* 26, s. 58.

¹⁹³ Copenhaver, B. P. *Magic and The Dignity of Man: De-kanting Pico's Oration*. In.: A. J. Grieco – M. Rocke – F. G. Superbi- V. I. Tatti (ed.) *The Italian Renaissance in The Twentieth Century: act of an international conference Florence*. s. 295.

¹⁹⁴ Brucker, *Historia critica, op.cit.* (pozn. č. 2), IV. s. 57-59. In.: A. J. Grieco – M. Rocke – F. G. Superbi- V. I. Tatti (ed.) *The Italian Renaissance in The Twentieth Century: act of an international conference Florence*. s. 297.

¹⁹⁵ Copenhaver, B. P. The Secret of Pico's *Oration*: Cabala and Renaissance Philosophy. In.: *Midwest Studies in Philosophy* 26, s. 56.

system by mohl eliminovat lidskou svobodu, kterou ale vyžaduje Kantova morálka. Na konci 18. století se proto postoj k Pиковi mění, např. historik Jacob Burckhardt píše o Pиковě nové filosofii člověka a jeho nejvznešenějších idejích o důstojnosti člověka.¹⁹⁶ „Burckhardt a jeho „následovníci“ totiž spatřují v Mirandolově *Řeči* trvalou inspiraci pro moderního člověka, a potažmo pro současný filosofický diskurs, a to především díky její první části, v níž autor prezentuje svou do značné míry netradiční představu o podstatě lidské důstojnosti.“¹⁹⁷ Na tento postoj navázal později např. i Kristeller, jenž kapitolu o Pиковi ve svém díle *Osm mužů italské renesance* uvádí upozorněním na vysoký stupeň obliby a náklonnosti, který k němu lidé cítili a který trvá dodnes.¹⁹⁸ Stejně tak Ernst Cassirer, který Pika nazval předchůdcem Keplera a snažil se v něm najít kořeny pro kantovský „projekt“ v tom smyslu, že o Pиковi tvrdil, že vyjasnil jak morální zákon, kterým člověk vládne sobě, tak i přírodní zákony, které vládou hvězdám, což v podstatě odpovídá kantovské maximě.¹⁹⁹ Pico tak podle Cassirera nastínil nejen to, s čím přišel Kepler, ale i Kant samotný.²⁰⁰ Cassirer věřil, že *Oratio de hominis dignitate* byl Pиковův vlastní název a že tato jeho řeč vyjadřovala podstatu celého jeho myšlení.²⁰¹

V předmluvě Russela Kirka k anglickému překladu *Oratia* (1956) už se ale představa o Pиковě díle přece jen trochu blíží dnešnímu Copenhaverově pojetí. Kirk totiž zmiňuje fakt, že *Oratio* hlásalo magii, ale vidí tento hřích mága, řečníka a mystika jako přestupek proti víře a nikoliv jako „vadu“ na teorii o svobodě. Copenhaver se též věnuje pojednání

¹⁹⁶ Copenhaver, B. P. *Magic and The Dignity of Man: De-kanting Pico's Oration*. In.: A. J. Grieco – M. Rocke – F. G. Superbi- V. I. Tatti (ed.) *The Italian Renaissance in The Twentieth Century: act of an international conference Florence*. s. 303.

¹⁹⁷ Nejeschleba, T. *Kníže svornosti*. In.: Pico della Mirandola, G. *O důstojnosti člověka*. s. 20.

¹⁹⁸ Kristeller, P. O. *Osm filosofů italské renesance*. s. 63.

¹⁹⁹ Hvězdné nebe nade mnou a mravní zákon ve mně.

²⁰⁰ Copenhaver, B. P. *Magic and The Dignity of Man: De-kanting Pico's Oration*. In.: A. J. Grieco – M. Rocke – F. G. Superbi- V. I. Tatti (ed.) *The Italian Renaissance in The Twentieth Century: act of an international conference Florence*. s. 305-7.

²⁰¹ Tamtéž. s. 308.

Yatesové *Giordano Bruno a hermetická tradice* (viz následující kapitola), které přisuzuje zásluhy za to, že podnítila zájem o magii.²⁰²

4.2.1 Magie v *Oratiu*

Frances Yatesová se v knize *Giordano Bruno a hermetická tradice* věnovala také Giovannimu Pиковi, jehož přispění k přírodní filosofii podle ní spočívalo v zesílení Ficinova novoplatonismu a hermetické magie pomocí židovské moudrosti. Pico podle ní vytvořil křesťanskou kabalou, která byla taktéž hermetická.²⁰³ Tento přístup Yatesové byl založen mimo jiné i na tradičním pohledu na Pica jako na Ficinova žáka. Podle Yatesové si tak Pico nejdříve přisvojil Ficinovu magii a poté k ní přidal svou kabalistickou magii, čímž vytvořil základy pro pozdější renesanční magickou tradici.²⁰⁴

Farmer však upozorňuje na to, že zatímco Yatesová byla kritizována za to, že připisovala hermetismu velkou roli v renesanční přírodní magii, její pohled na Pikovu magii a jeho vazby na Ficinovu práci byly opakovaně citovány jako tvrdý historický fakt.²⁰⁵ Ovšem jak mohl být Pico v tomto smyslu Ficinovým žákem, když prezentoval své magické názory v *Conclusiones*, *Oratiu* a *Apologii* zhruba dva a půl roku před Ficinovým vydáním *De Vita Coelitus Comparanda*? Farmer vyvrací i myšlenku, že by se Pico mohl o magii učit od Ficina skrze jejich osobní kontakt ve Florencii. Jelikož v době, kdy Pico tvořil magické texty (tedy na podzim 1486 a v zimě 1487) se nevyskytoval poblíž Florencie. Pico si sice s Ficinem udržoval vztah pomocí dopisů, avšak Farmer uvádí, že v této

²⁰² Copenhaver, B. P. *Magic and The Dignity of Man: De-kanting Pico's Oration*. In.: A. J. Grieco – M. Roche – F. G. Superbi- V. I. Tatti (ed.) *The Italian Renaissance in The Twentieth Century: act of an international conference Florence*. s. 312-13

²⁰³ Yates, F. A. *Giordano Bruno a hermetická tradice*. s. 92-93.

²⁰⁴ Tamtéž. s. 93.

²⁰⁵ Farmer, S. A. *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*. s. 115.

době byl jejich vztah vůbec na nejslabší úrovni.²⁰⁶ Dalším důkazem je, jak uvádí Farmer, že Pico ve svých *Tezích* mluví o *Orfických hymnech* v souvislosti s magií, kterou, jak on tvrdil, v nich jako první objevil „*Conclusiones numero .XXXL. secundum propriam opinionem de modo intelligendi hymnos Orfei secundum magiam, id est, secretam divinarum revum naturaliumqve sapientiam a me primum in eis repertam*“²⁰⁷ Ficino navíc vytvořil komentář k *Orfickým hymnům* dříve, než byly vydány *Teze* a ve svém komentáři o magii nemluvil.²⁰⁸

Yatesová ale ve svém tvrzení o Pikově hermetické magii také stavěla na tom, že Pico ve svém úvodu *Oratia* odkazoval k hermetickému *Asklépiovi*. „Velký div, Asklépie, je člověk. („*Magnum, o Asclepi, miraculum est homo.*“²⁰⁹ Tato úvodní pasáž podle Yatesové vede přímo k velebení přírodní magie, magie z *Asklépie*.²¹⁰ Ovšem lze souhlasit s Copenhaverem, že v tomto se Yatesová opět mýlila. Pikova magie je spíše novoplatonská a kabalistická než hermetická. Především když vezmeme v potaz, že hermetické texty přeložené Ficinem (*Pimander*) a *Asklépius*, který už byl znám Augustinovi, nebyly pojednáními o magii. Jejich předmětem byla spiritualita, a to v jejím nejširším smyslu.²¹¹ Jediné delší zmínky o magii, které se vyskytují v *Asklépiovi*, jsou ony nechvalně známé pasáže popisující magické oživení sošek, praktikované v egyptských chrámech a později interpretované Porfyriem, Iamblichem, Proklem a dalšími řeckými autoritami.²¹² Pico však nezmiňuje nic z této pasáže o soškách z *Asklépie* (nebo z jiné části teoretické hermetiky²¹³)

²⁰⁶ Farmer, S. A. *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*. s. 118.

²⁰⁷ Pico della Mirandola, G. *Conclusiones*. In.: Farmer, S. A. *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*. s. 504.

²⁰⁸ Farmer, S. A. *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*. s. 119.

²⁰⁹ Pico della Mirandola, G. *O důstojnosti člověka*. s. 53.

²¹⁰ Yates, F. A. *Giordano Bruno a hermetická tradice*. s. 114-16.

²¹¹ Copenhaver, B. P. Who wrote Pico's *Oration*. In.: *UCLA February 2004*. s. 3-4.

²¹² Copenhaver, B. P. *Magic and The Dignity of Man: De-kanting Pico's Oration*. In.: A. J. Grieco – M. Rocke – F. G. Superbi- V. I. Tatti (ed.) *The Italian Renaissance in The Twentieth Century: act of an international conference Florence*. s. 319.

²¹³ Jako teoretická hermetika se označují texty shromážděné v *Corpus Hermeticum* a *Asklépius* x technická hermetika jsou texty jako např. *Picatrix*, kde se setkáváme s magickými praktikami a návody.

v *Oratiu*, kde hájí přírodní magii a energicky odmítá jakýkoliv náznak démonických rituálů.²¹⁴

Pico v *Oratiu* stejně jako v *Conclusiones* rozlišuje dva typy magie. „Navrhl jsem rovněž teze o magii, v nichž jsem naznačil, že magie je dvojitá. První se plně zakládá na působení a moci démonů, a je to věc na mou věru zavrženíhodná a neblahá. Druhá však, pěstuje-li se správným způsobem, není ničím jiným než dokonalým završením filosofie přírody.“²¹⁵ Druhou z těchto magií Řekové ctili jako moudrost a zbožnost. Pico zmiňuje Zoroastera a Xalmosise jako hlavní „svědky“ z dvaceti jmen na svém seznamu o svědectví magie. Za zakladatele a otce antické moudrosti považuje Pico Zoroastera a Orfea²¹⁶. Na seznamu mágů však chybí jeden prominentní primus theologus – Hermes Trismegistos. Podle Farmera Pico Herma neuznával jako skutečného mága.²¹⁷ To dokazuje i fakt, že žádná z deseti tezí, které Pico věnoval Hermovi, neobsahuje nic z astrologie ani magie.²¹⁸ Pikova magie tak nemůže být nazývána jako hermetická, ale spíše novoplatonická.

Jak už bylo řečeno výše, hlavním tématem *Oratia* byl Pikův návod, jak se lidé mohou stát anděly²¹⁹, jak mohou opustit svou přirozenost a jak vystoupat vzhůru a sjednotit se bohem. Což velmi připomíná novoplatónskou teorii o výstupu duše. Není se tedy čemu divit, že jako posledního z dvaceti „znalců“ magie Pico zmiňuje Plotína. A to v souvislosti s Plotínovým tvrzením, že „mág není strůjcem přírody, nýbrž

²¹⁴ Copenhaver, B. P. *Magic and The Dignity of Man: De-kanting Pico's Oration*. In.: A. J. Grieco – M. Rocke – F. G. Superbi- V. I. Tatti (ed.) *The Italian Renaissance in The Twentieth Century: act of an international conference Florence*. s. 319.

²¹⁵ Pico della Mirandola, G. *O důstojnosti člověka*. s. 101.

²¹⁶ Tamtéž. s. 112-14.

²¹⁷ Farmer, S. A. *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*. s. 121.

²¹⁸ Tamtéž. s. 121.

²¹⁹ Stvořený svět podle obvyklé středověké kosmologie, kterou Pico užívá, je rozdělen do tří hlavních sfér (světů). První je světem inteligencí či andělů. Druhý je světem nebeských subjektů a třetí je světem pozemských objektů, které jsou „zkazitelné“. Podle Pikovy teorie tak cokoliv, co existuje v jednom světě, existuje zároveň v tu samou dobu i ve světech dalších. Vše, co se vyskytuje v našem pozemském světě tak vyskytuje i ve dvou vyšších, ale v tzv. lepším stupni. To platí i obráceně, vše co je ve vyšších dvou světech, je také obsaženo v pozemském světě, ale v určitém degenerativním, v podstatě znečištěném stavu (Pico della Mirandola, G. *Heptaplus*. In.: Pico della Mirandola, G. *On the Dignity of Man*. s. 77).

jejím služebníkem²²⁰, čímž Pico odkazuje k *Enneadám*, kde Plotínus o magii tvrdí, že „kouzla“ jsou účinná, protože v přírodě působí sympatie a antipatie a že skutečná magie je interní všemu a všem. Magie je v přírodě přítomná vždy. Mágové ale nemohou zapříčinit magické účinky, ačkoliv vědí, kde je najít a jak je využít.²²¹ Plotína však přírodní magie podle Copenhavera moc nezajímala, bral ji spíše jako rozptýlení, které vedlo dolů k hmotnému světu a jemu šlo především o výstup (ascensus) duše k bohu. Plotínus učil, že jedině únik z přírody a její magie je filosofickým výstupem prostřednictvím kontemplace vedoucí ke sjednocení. Až teprve Iamblichus ztratil takovou důvěru k filosofii a tvrdil, že kontemplace, kterou filosofie udržuje, nevede ke sjednocení s božstvím, a tak dospívá k tomu, že filosofie je sice pro ascensus nutná, ale není pro něj dostačující a je dokonce méně účinná než teurgický rituál, který se dotýká vyšší duše. Teurgie pro něj znamenala „práci“ bohů, kteří „dosáhnou“ dolů (na náš pozemský svět) prostřednictvím činností a objektů, které přenášejí božskou energii a které jsou vždy spojeny s bohy silou „přátelství“, které vyšší bytosti projektují (vysílají) do nižších (pozemských) objektů. Přátelství „shůry“ také způsobuje sympatii, která „úřaduje“ v přírodě. Některé rituály, které jsou součástí pouze nižší teurgie, vyvolávají tuto sympatii, ale nemohou vést duši ke sjednocení s božstvím. To dokáže podle Iamblichovy teorie jen vyšší teurgie. Přírodní magii tak vnímá jen jako krok směřující k vyšší teurgii a eventuálnímu spojení duše s božstvím.²²²

V Pikových andělských osnovách (kurikulech) hraje přírodní magie stejnou roli, připravuje nás pro spojení duší s božstvím.²²³ Avšak přírodní magie podle Pika nestačí k tomuto božskému spojení, proto je potřeba

²²⁰ Pico della Mirandola, G. *O důstojnosti člověka*. s. 105.

²²¹ *Enneada 4.4.40-4* In.: Copenhaver, B. P. Who wrote Pico's *Oration*. In.: *UCLA February 2004* s. 8.

²²² Shaw, G. *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, s. 4-5, 110-12, 123, 129, 150-5, 169. In.: Copenhaver, B. P. Who wrote Pico's *Oration*. In.: *UCLA February 2004*. s. 7-9.

²²³ Pico však necitoval Iamblichu, jelikož chtěl podle Copenhavera udržet svou magii v přírodní nedémonické sféře a Iamblichus ve své teorii přiznal, že teurgie je sice ve své podstatě dobrá, ale může být také nebezpečná, jestliže se jí pokusí ovlivňovat zlí démoni (Copenhaver, B. P. Who wrote Pico's *Oration*. In.: *UCLA February 2004*. s. 9).

kabala, která ji posiluje. Pico viděl v kabale spirituální techniku, která hledá a otvírá cesty k bohu, které jsou běžně lidem neznámé a proto i uzavřené.²²⁴ Za primární téma *Oratía* tak nemůže být považována důstojnost a svoboda člověka, jelikož jeho cílem je doslova druh smrti, tzn. zánik „já“, kterého dosahují mystikové stoupající ke spojení s bohem. Technika takového postupu je hlavním obsahem *Oratía*, které sice začíná hymnem na svobodnou volbu, ale vede k závěru, že člověk si musí vybrat andělský (cherubský) život a jedině tak „vystoupí“ a dosáhne božského spojení. Tato cesta je otevřená jen těm, kteří opustí tělesný svět. (Kde je tedy ona svoboda, tolik opěvovaná Cassirerem, Kristellerem a dalšími?²²⁵) Pikovým cílem není pomocí přírodní magie ovládnout přírodu, ale uniknout z ní. Role přírodní magie je tedy důležitá, ale i tak je vedlejší. V podstatě je předstupněm k vyšší a nadpřirozené magii - k teurgii a kabale, která lidem zajistí andělský život a hlavně spojení s Bohem.²²⁶

Pikovy principy přírodní magie jsou tak zcela odlišné od Ficinových. Když pomíneme faktický rozdíl plynoucí ze spojení přírodní magie a kabaly u Pika, je zde také odlišnost v tom, že Pico nikde ve svých tezích ani tvrzeních nemluví o *spiritus mundi*. O tomto principu Ficino hovoří jako o prostředníkovi, díky němuž se nebeské síly dostávají do pozemských věcí. To však neznamená, že by Pikova přírodní magie nebyla založená na interakci nebeských a pozemských sil. Farmer poukazuje na to, že *spiritus mundi* byl pouze jedním z mechanismů, které se užívaly k vysvětlení těchto principů.²²⁷ I přesto, že se Pikova plánovaná debata neuskutečnila, tak ještě mnoho let po jeho smrti byla jeho tajuplná stránka

²²⁴ Copenhaver, B. P. Who wrote Pico's *Oration*. In.: *UCLA* February 2004. s. 15.

²²⁵ Srov. Pico della Mirandola, G. *O důstojnosti člověka*. s. 56, pozn. 8, kde Nejeschleba také ukazuje paradox mezi svobodou a determinismem u Pika – tedy rozlišení mezi činným *degenerare* a trpným *regeneraci*, které Pico zachovává i v *Heptaplovi* „z člověka poklesáme ve zvíře [...] z milosti jsme znovu povzneseni a z člověka jsme adoptováni za syny boží.“ (Pico della Mirandola, G. *Heptaplus*. In.: *On the Dignity of Man*. s. 125-6.

²²⁶ Copenhaver, B. P. *Magic and The Dignity of Man: De-kanting Pico's Oration*. In.: A. J. Grieco – M. Rocke – F. G. Superbi- V. I. Tatti (ed.) *The Italian Renaissance in The Twentieth Century: act of an international conference Florence*. s. 320.

²²⁷ Farmer, S. A. *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*. s. 123-4.

učení intenzivně studována počínaje Reuchlinem (1455-1522), Agrippou, Johnem Dee (1527-1608/9), Giambattistou della Portou (1535-1615), Francescem Patrizim (1529-1597), či Robertem Fluddem (1574-1637) a Athanasiem Kircherem (1602-1680) aj. Většina z nich podle Farmera plagiovala Píkovy magické a kabalistické *Teze* nebo jeho tvrzení o přírodní magii a kabale, nacházející se v *Oratio a Apologii*.²²⁸

²²⁸ Farmer, S. A. *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*. s. 115.

5 HEINRICH CORNELIUS AGRIPPA Z NETTESHEIMU

Německý renesanční myslitel a mág se narodil 14. září 1486 v Kolíně nad Rýnem ve staré zámožné rytířské rodině Nettesheimů. Agrippův život je dobře zdokumentovaný díky zachování velkého množství z jeho korespondence, a to zejména v rozmezí let 1507²²⁹-1534. Agrippa studoval ve svém rodném městě a roku 1502 také studium úspěšně zakončil. Podle Charlese Nauerta právě studium podnítilo Agrippův zájem o okultní vědy.²³⁰ Kromě studia práv se tak věnoval i *tajným vědám*, jak bylo tenkrát v „módě“. K prostudování tehdy dostupné literatury k tomuto druhu vědění mu dobře posloužila schopnost ovládat osm jazyků (řečtina mezi nimi nebyla). Kolem roku 1507 v Paříži založil tajnou společnost za účelem studia tajných nauk.²³¹ V roce 1509 přednášel v Burgundsku na univerzitě v Dole o Reuchlinově díle *De verbo mirifico*. Agrippa byl s výkladem *De verbo mirifico* tak úspěšný, že mu to zajistilo jmenování honorovaného profesora teologie. Avšak brzy na to přišly první střety s duchovenstvem, pro které bylo Reuchlinovo dílo snad až příliš *tajuplné*.²³² Svými přednáškami urazil některé konzervativní posluchače a františkánský ministr Jean Catilinet odsoudil Agrippu jako kacíře, který si přisvojil víru židů a taktéž jejich zvyky.²³³

V roce 1509 se Agrippa setkal s opatem Trithemem. Navštívil jeho klášter, kde určitou dobu pobýval a kde s opatem často konverzoval o alchymii, kabale i magii. Na jeho popud pak kolínský myslitel začal psát své třídílné dílo pod názvem *Okultní filosofie*.²³⁴

²²⁹ Datum prvního známého dopisu.

²³⁰ Nauert, Ch. *Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim*. Dostupné online: <http://plato.stanford.edu/entries/agrippa-nettesheim/> citováno 1. 9. 2012.

²³¹ Agrippa z Nettesheimu, H. C. *Přírodní magie: Základní kniha tajných věd*. s. 6.

²³² Tamtéž. s. 7.

²³³ Nauert, Ch. *Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim* <http://plato.stanford.edu/entries/agrippa-nettesheim/> citováno 1. 9. 2012.

²³⁴ Burke, P. *The European Renaissance: centres and peripheres*. s. 91.

5.1 *De Occulta Philosophia*

Agrippovo třídílné pojednání o magii vyšlo roku 1533²³⁵ tiskem pod názvem *De Occulta Philosophia*.²³⁶ Jestli se Agrippa inspiroval Ficinovým *De Vita Libri Tres*, které bylo taktéž složeno ze tří částí, můžeme jen spekulovat. Jisté je, že Agrippa čerpal víceméně pouze ze třetí Ficinovy knihy, ostatní dvě neměly pro Agrippovu teorii příliš velký význam. Agrippova okultní filosofie se skládá ze tří částí: přírodní, matematické a rituální, což odpovídá i třem říším, o kterých Agrippa hovoří: nejnižší základní svět, střední svět nebeských sfér a nejvyšší intelektuální svět.²³⁷ Pro zkoumání sympatie jsem vybrala především Agrippovu první knihu o přírodní filosofii. Přírodní magie spojuje nižší objekty (neboli pozemské objekty) s dary vyšších objektů (nebeských objektů – planet a hvězd). Agrippova magie je tedy postavená na důkladném zkoumání sympatie mezi nebeskými a přírodními objekty, která ukazuje síly, jež jsou skryté a v přírodě nevystavované.²³⁸ Z toho vyplývá, že důležitou součástí přírodní magie se stává astrologie, která zkoumá hvězdy – tedy slovy renesančních mágů vyšší (nebeské) objekty. „Agrippa popsal magii jako spojení mezi nižšími a vyššími entitami a také zmiňoval, že astrologie je ingrediencí magického pohledu na svět. Magie je tak propojená a spojená s astrologií, že kdokoliv, kdo provozuje magii bez astrologie, tak nedosahuje ničeho.“²³⁹

Agrippa tvrdí, že kdo si přeje v tomto oboru vědění něco dokázat, nesmí ani na okamžik zapomínat na to, že: „každá věc veškerou svoji mohutností, a to jak co do zvláštnosti nebo skrytých sil, tak co do svého složení neboli elementární síly, se obrací vždy k věci sobě podobné a ji

²³⁵ Ale už v roce 1510 zveřejnil Agrippa v rukopise svou první verzi spisu.

²³⁶ Agrippa z Nettesheimu, H. C. *Přírodní magie: Základní kniha tajných věd*. s. 8.

²³⁷ Copenhaver, B. P. *Magic*. In.: K. Park – L. Daston (ed.) *The Cambridge History of Science*. s. 519-520.

²³⁸ Copenhaver, B. P. *Astrology and Magic*. In.: C. B. Schmitt – Q. Skinner – E. Kessler – J. Kraye (ed.). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. s. 264.

²³⁹ Tamtéž. s. 265.

přitahuje“.²⁴⁰ Věci tak tíhnou k podobnému složení a síle a vyvolávají je, „tak tíhne oheň k ohni, voda k vodě, odvážný k odvážnému. Lékařům je známo, že mozek léčí mozek a že plíce uzdravují plíce. Tak se prý vyléčí krhavé oči, pověsíme-li postiženému na krk v nebílém plátně žabí oči, a sice pravé žabí oko léčí krhavost pravého a levé žabí oko léčí krhavost levého.“²⁴¹ Prokazatelné je, že i Agrippova přírodní filosofie se týká lékařství, respektive přírodního léčitelství, ačkoliv za tímto účelem (na rozdíl od Ficina) svoje pojednání o magii nepsal. Agrippovi šlo spíše o to, očistit magii a povznést ji znovu na výsluní: „Pátraje v útlém mládí pozorně a neohroženě po všem zázračném a po tajuplných operacích, napadlo mě, že by nebylo právě špatné znovu oživit pravou magii, onu prastarou vědu mudrců, očistit ji od nesvědomitých zkomolenin, pečlivě rozvinout její zásady a uchránit ji takto před nactiutřači.“²⁴² Chtěl také ukázat, že magie není něco, co by odporovalo křesťanským zásadám: „Sibilly, které, jak víme, tak zřetelně předvíдалy Krista, byly magičky; mágové, kteří se na základě podivuhodných kosmických tajemství o narození Spasitele Ježíše Krista dozvěděli, přišli k němu také první, aby se mu poklonili. Starověcí filosofové a teologové si magie velice vážili a ani v evangeliu nebyla nevítaná.“²⁴³

5.1.1 Sympatetická magie v *Okulní filosofii*

Mezi všemi věcmi podle Agrippy existuje vzájemné přátelství a nepřátelství stejně jako např. u ohně a vody, tak také mezi planetami a hvězdami: „Saturnu přáteli jsou z nebeských těles Merkur, Jupiter, Slunce a Měsíc, nepřáteli Mars a Venuše [...] Nejpřátelštějšími jsou ty

²⁴⁰ Agrippa z Nettesheimu, H. C. *Přírodní magie: Základní kniha tajných věd*. s. 56.

²⁴¹ Tamtéž. s. 56.

²⁴² Tamtéž. s. 20.

²⁴³ Tamtéž. s. 16.

planety, které se shodují svojí povahou, složením, substancí a mocí, jako Mars a Slunce, Venuše a Měsíc, Jupiter a Venuše.²⁴⁴

V Agrippově magii se tedy stejně jako u Ficina²⁴⁵ setkáváme s určitou teorií, která hovoří o nebeských tělesech, respektive o sedmi planetách - Slunce, Merkur, Venuše, Luna, Mars, Jupiter a Saturn, ale také např. o dvanácti znameních zvěrokruhu a jejich vlivu na pozemské objekty: „Tak se na nebi setkáváme s pozemským, ovšem příčinně a v podobě nebeské, na zemi je naproti tomu nebeské ve svých účincích v podobě pozemské. Tak odpovídají různé věci slunci, jiné opět měsíci a těmi nebeskými tělesy se projevuje část jejich síly a jejich věcí.“²⁴⁶ Pozemské věci přijímají některé síly a vlastnosti podobné vlastnostem hvězd, kterým podléhají. Např. v živočišné lebce je podle Herma, jak popisuje Agrippa, sedm otvorů podřízených jednotlivým planetám a rovněž další částí lidského těla odpovídají každá některé z planet a znamení zvěřetníku, např. Skopec vládne hlavě a obličejí, Blíženci pažím a lopatkám.²⁴⁷

Sám Agrippa říká, že poznat, které hvězdě nebo zvěřetníkovému znamení určitá věc podléhá, není lehké, avšak dodává, že k tomu lze dojít zkoumáním napodobení paprsků, pohybu anebo tvaru těles nebeských; některé věci souhlasí s určitými hvězdami i ve svých barvách, vůních a jiné zase ve svých účincích.²⁴⁸ Nebeské formy pocházející z Božských idejí se vyskytují v nižší přírodě, reflektují hodnoty hvězd a vtiskují je jako znaky nebo signatury na přírodní předměty. Každý předmět má nebeskou hodnotu, které odpovídá a od které přichází podivuhodná síla. Magické objekty jsou tak označeny značkou jejich nebeského originálu, který mág

²⁴⁴ Agrippa z Nettesheimu, H. C. *Přírodní magie: Základní kniha tajných věd*. s. 59.

²⁴⁵ Srov. Ficino, M. *Three Books on Life*. Kniha třetí: *On Obtaining Life from The Heavens*. Např. kap. II. a IV.

²⁴⁶ Agrippa z Nettesheimu, H. C. *Přírodní magie: Základní kniha tajných věd*. s. 69.

²⁴⁷ Tamtéž. s. 69-70.

²⁴⁸ Tamtéž. s. 72.

dokáže zjistit, stejně jako astronom může zkoumat planety a hvězdy.²⁴⁹ Každá planeta tak vládne všemu a řídí vše, co se jí podobá.

Např. Slunci mezi živly připadá sluneční oheň, mezi kovy zlato pro jeho lesk, z kamenů náleží mu ty, které zlatými zrnky podobají se slunečním paprskům, např. orličí kámen, k výčtu kamenů Agrippa také přidává rady, k čemu kameny slouží. Rady, které Agrippa používá, nápadně připomínají teorii jiného renesančního mága, Ficina. Z rostlin a stromů jsou to ty, jež se obracejí k slunci jako slunečnice, která své listy po západu slunce zavírá a při východu otevírá. Ze zvířat náleží slunci lev, krokodýl, liška, skopec aj., z ptáků orel, sup a všichni ptáci, kteří vycházející slunce pozdravují a vzývají svými chvalozpěvy, jako kohout.²⁵⁰ Zvláště tato pasáž je velmi podobná Ficinově teorii: „Mezi objekty sluneční povahy patří všechny ty drahokamy a rostliny, které se nazývají heliotropní, protože se obrací ke Slunci, jako zlato, karbunkl, myrha, kadidlo, pižmo, jantar, žlutý med, šafrán, skořice, aloové dřevo, jestřáb, kohout, labuť, lev, lidé, kteří jsou blondatí, kudrnatí, velkodušní a náchylní k plešatosti. A některé z těchto objektů mohou být zčásti uzpůsobeny k jídlu, zčásti přidávány do mastí.“²⁵¹

Agrippa tvrdí, že: „V některém kameni, rostlině, zvířeti nebo vůbec v jakékoli přírodní věci se nezrcadlí jenom vliv jedné hvězdy, nýbrž jsou mnohé věci, jež přijímají více sjednocených vlivů.“²⁵² Jedna věc tedy nemusí vždy podléhat vlivu pouze jedné planety, nýbrž může být sympatická hned s několika, jako např. zlato se pro své různé vlastnosti spojuje hned se třemi planetami, pokaždé z jiného důvodu, dále také stříbro, smaragd, jaspis, pes nebo orel jsou často zmiňovanými objekty. Nedílnou součástí první knihy Agrippovy je také rada, jak přírodními věcmi přivábit vliv nebeských těles, což autor ukazuje na příkladu Slunce (Ficino také problematiku často vysvětloval na slunečních příkladech, protože

²⁴⁹ Copenhaver, B. P. *Magic*. In.: K. Park – L. Daston (ed.) *The Cambridge History of Science*. s. 524.

²⁵⁰ Agrippa z Nettesheimu, H. C. *Přírodní magie: Základní kniha tajných věd*. s. 72-4.

²⁵¹ Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 247-9.

²⁵² Agrippa z Nettesheimu, H. C. *Přírodní magie: Základní kniha tajných věd*. s. 86.

o Slunci tvrdil, že je hlavním vůdcem nebeských těles²⁵³). „Chceš-li např. přitáhnout sílu Slunce, zvol si z rostlin, kovů, kamenů a zvířat jen sluneční, jich je nutno použít a zvláště těch, která jsou nejvíce sluneční, protože ta jsou nejpůsobivější.“²⁵⁴

Načež nejlepší podle Agrippy je vytvořit si z takovýchto věcí směsi (masti, balzámy, kuřidla), protože jak už jsme říkali, síly nebeských těles nejsou plně obsaženy pouze v jednom objektu. „Mág užívá zjevného, aby přitáhl skryté, totiž hvězdnými paprsky, vykuřovadly, světly, tóny a jinými přirozenými nebesům odpovídajícími věcmi, které obsahují kromě vlastností fyzických i určité nefyzické a božské vztahy, čísla, míry.“²⁵⁵ Agrippa říká, že tak jako existuje sympatie a antipatie mezi hvězdami a duchy, tak se vyskytuje i u kuřidel, antipatické jsou si např. aloové dřevo a síra, tak duchové přilákání aloovým dřevem, zmizí, když zapálíme síru. Agrippa uvádí i příklad Proklův, který zmiňoval i Ficino, vypravující o duchu, zjevovaném obvykle v podobě lva, který zmizel, byl-li mu ukázán kohout, protože tyto dva tvorové jsou si protivní.²⁵⁶ I výroba magických předmětů, jako jsou např. prsteny, je založena na sympatii „za výstupu šťastné hvězdy na horizont a za konjunkce nebo jiného příznivého aspektu oné hvězdy s měsícem, vezmeme kámen a bylinu hvězdě odpovídající, pak zhotovíme prsten z kovu s touže hvězdou korespondujícího a zasadíme do něho dotyčný kámen, podloživše dříve pod něj bylinku aneb kořínky; nesmí se ovšem zapomenout na vyrytí obrazců, jmen a charakterů a na kuřidla.“²⁵⁷

Na konci první knihy Agrippa vyzdvihuje sílu slov a především zpěvy, zaříkávadla a zaklínadla. Když chceme pomocí nich přitáhnout moc a sílu hvězd, musíme se o nich v písních zmiňovat pochvalně,

²⁵³ Srov. Ficino, M. *Three Books on Life*. s. 309; Copenhaver, B. P. *Jak a proč provozovat magii: Filosofické recepty*. In.: J. Hankins (ed.). *Renesanční filosofie*. s. 216; Nachtigalová, L. *Reflexe Ficinovy novoplatónské magie v díle Agrippy z Nettesheimu*. s. 93.

²⁵⁴ Agrippa z Nettesheimu, H. C. *Přírodní magie: Základní kniha tajných věd*. s. 90.

²⁵⁵ Tamtéž. s. 96.

²⁵⁶ Tamtéž. s. 109.

²⁵⁷ Tamtéž. s. 116.

vznešeně a slavně. „Mluva takových zpěvů musí být krásná a elegantní a také v rozčlenění musí odpovídat určitému předmětu, harmonizovat s ním v číselném poměru a míře.“²⁵⁸ Kouzelné formule či zpěvy jsou prý tak mocné, že mohou zvrátit celou přírodu, jak se někteří lidé domnívají.²⁵⁹ „Filosofové taky nepopírají, že lze kouzelnými formulkami vykonat mnoho zázračného, že lze například setbu zkazit, bouři zahnat a přivolat, nemoci léčit a podobné.“²⁶⁰

Při čtení pasáží o předmětech, které podléhají vlivu té či oné planety v Agrippově *Okulní filosofii* je zjevné, že Agrippa hojně využívá jako zdroj Ficinovu *De Vita Libri Tres*, a to zejména jeho třetí knihu. Agrippa však neuvádí citace soudobých autorů, ačkoliv jejich výroky užívá poměrně značně. Agrippovo počínání však není nijak neobvyklé, ale je normální dobovou praxí.²⁶¹ Agrippa ve své knize pracuje stejně jako Ficino s Proklovou sympatetickou magií, ačkoliv kvůli své neznalosti řečtiny Agrippa nečetl Proklův spisek v originále, ale byl odkázán na Ficinův překlad. Avšak Ficino k Proklovi v *De Vita Coelitus Comparanda* odkazuje pouze šestkrát a navíc nikdy v souvislosti se vztahem mezi objekty nižšími a vyššími. Je tedy zřejmé, že Agrippa pracuje s Proklovým *De sacrificio* nezávisle na Ficinovi, protože s Proklem se u Agrippy setkáváme poprvé právě ve dvacáté druhé kapitole - *Jakým způsobem věci pozemské podléhají tělesům nebeským a kterak lidské tělo, jakož i lidské jednání a mravy odpovídají hvězdám a souhvězdím*. „Ukázal jsem, že vše nižší je ovládáno vyšším a že vše je jaksi obsaženo ve všem (jak učí Proklos), totiž nejnižší v nejvyšším a nejvyšší v nejnižším; tak i na nebesích existují věci pozemské, ovšem v nebeské příčinnosti a způsobu, a naopak i na zemi jsou obsaženy věci nebeské, ovšem způsobem pozemským, to je dle svých účinků; tak říkáme, že některé věci jsou povahy sluneční, jiné opět měsíční, neboť Slunce a Luna jsou v nich

²⁵⁸ Agrippa z Nettesheimu, H. C. *Přírodní magie: Základní kniha tajných věd*. s. 177.

²⁵⁹ Tamtéž. s. 178.

²⁶⁰ Tamtéž. s. 180.

²⁶¹ Walker, D. P. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. s. 91.

obsaženy některými svými silami.“²⁶² Kdyby Agrippa nepracoval s Proklovým *De sacrificio* samostatně, těžko by jen na základě *De Vita Coelitus Comparanda* rozpoznal, že Proklova teorie stojí na stejných základech jako Ficinova. Agrippa zmiňuje i výše uvedený Proklův příklad s kohoutem a lvem, stejně jako Ficino, avšak Agrippa v kapitole o kuřidlech jako příklad sympatie a antipatie. „Proklos vypravuje o jednom duchu, jenž se zjevoval obyčejně v podobě lva, že ihned zmizel, byl-li mu ukázán kohout, neboť kohout je lvu protivný.“²⁶³

Vittoria Perrone Compagniová ve své kritické edici *Okultní filosofie* upozornila na to, že už rukopis z roku 1510 dokazuje, že Agrippa znal Ficinova díla, na základě kterých rozvíjel svůj koncept spirituální magie. Před svou návštěvou Itálie znal Agrippa také některá Pikova díla, pravděpodobně *Oratio de hominis dignitate* a *Apologii*.²⁶⁴ V *Okultní filosofii* se tak mimo jiné setkáváme s kompilací několika děl, např. Agrippa doplňuje Ficinovu teorii magické hudby tezemi o orfických zpěvech Pika della Mirandola a interpretací Orfických hymnů jako astrologických invokací.²⁶⁵ Agrippa byl podle Walkera také prvním, který poskytl výklad Ficinovy astrologické hudby. Srovnání Ficinovy a Agrippovy astrologické hudby nabízí např. diplomová práce Lenky Nachtigalové.²⁶⁶

Copenhaver tvrdí, že Agrippova *Okultní filosofie* je systematická, komplexní a založená na autoritách a důkazech, ale není to originál: „Je to vulgarizace antické magie oživené v 15. století Ficinem v jeho díle *De Vita Libri Tres* (1489) a následně rozvíjena Pikem, Reuchlinem a dalšími včetně Pietra Pomponazziho, aristotelského přírodního filosofa, jehož dílo bylo napsáno (ale ne vydáno) před vydáním Agrippovy knihy roku 1533.“²⁶⁷ Rovněž podle Yatesové, která vychází především

²⁶² Agrippa z Nettesheimu, H. C. *Přírodní magie: Základní kniha tajných věd*. s. 73-4.

²⁶³ Tamtéž. s. 120.

²⁶⁴ Nauert, Ch. *Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim*. <http://plato.stanford.edu/entries/agrippa-nettesheim/> citováno 1. 9. 2012.

²⁶⁵ Walker, D. P. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. s. 91.

²⁶⁶ Nachtigalová, L. *Reflexe Ficinovy novoplatónské magie v díle Agrippy z Nettesheimu*. s. 88-94.

²⁶⁷ Copenhaver, B. P. *Magic*. In.: K. Park – L. Daston (ed.) *The Cambridge History of Science*. s. 520.

z Thorndika²⁶⁸, je Okultní filosofie přehledem celého spektra renesanční magie, ale Agrippa podle ní není nejvýznamnějším renesančním mágem a ani jeho kniha není učebnicí magie, jak bývala často označována: „Nejenže nepodává úplný technický popis magických procedur, ale není ani hlubokým filosofickým dílem, jak se snaží naznačit jeho název.“²⁶⁹ Avšak novější výzkumy, zejména Compagniové a jejího kritického vydání *Okultní filosofie* ukazují, že toto dílo není pouhým souhrnem renesanční magie a že je třeba uchopit ho jako celek a originální výklad magie, nikoliv se věnovat jen částem vytrženým z kontextu, jak tomu bylo u Thorndika, ale i Walkera či Yatesové, kteří se opírali o Thorndikovy kritické závěry.²⁷⁰

5.2 Agrippa - Renesanční Faust, pseudo-platónský snílek či pouhý eklektik?

Agrippa byl svými současníky i pozdějšími mysliteli často spojován s Faustem, především díky tomu, že se ve dvou dopisech adresovaných svým přátelům zmínil o tajném klíči k okultní filosofii, o klíči, který by odhalil pouze nejbližším přátelům. Mnozí proto věřili, že oním klíčem je čtvrtá kniha *Okultní filosofie*, která byla nesprávně připsána Agrippovi a že tento „klíč“ referuje k černé magii. Toto nepravdivé připsání čtvrté knihy Agrippovi se stalo zdrojem pro vytvoření legendy o Agrippovi jako provozovateli černé magie, jako o Faustovi.²⁷¹ Podle Pauly Zambelliové je argument přirovnání Agrippy k historickému Faustovi součástí očerňování renesanční magie.²⁷²

²⁶⁸ Thorndike používal při svém zkoumání převážně originální díla a spisy z 16. st. (např. *De praestigiis et incantationibus daemonum et necromanticorum* Ricarda Argentinuse –1568).

²⁶⁹ Yates, F. A. *Giordano Bruno a hermetická tradice*. s. 141.

²⁷⁰ Nachtigalová, L. *Reflexe Ficinovy novoplatónské magie v díle Agrippy z Nettesheimu*. s. 109.

²⁷¹ Lehrich, Ch. I. *The Language of Demons and Angels: Cornelius Agrippa's Occult Philosophy*. s. 1.

²⁷² Tento argument byl vytvořen Jezuitou Martinem Del Riem, který patřil mezi ty, kteří nejhrořivěji šířili nepřátelské zlomyslnosti o Agrippově „čarodějnictví“. Agrippa, H. C. *Přírodní magie: Základní kniha tajných věd*. s. 14; Zambelli, P. *White Magic, Black Magic in the European Renaissance*. s. 115.

Rozdíl mezi „starší“ a „mladší“ generací badatelů ohledně interpretace Agrippova díla je patrný už z úvodních vět dále zmíněných děl. Thorndike začíná své pojednání o Agrippovi v *A History of Magic and Experimental Science* těmito slovy: „Ani Heinrich Cornelius Agrippa z Nettesheimu nemůže být řazen mezi významné osobnosti intelektuální historie a ani jeho kniha *Okultní filosofie* nemůže být považována za význačné dílo historie magie a experimentální vědy, jak by se mohlo na první pohled zdát.“²⁷³ Naproti tomu zástupce „mladší“ generace Christopher Lehrich uvádí své dílo *The Language of Demons and Angels: Cornelius Agrippa's Occult Philosophy* takto: „Heinrich Cornelius Agrippa z Nettesheimu (1486-1535) velký mág, jenž za sebou zanechal mnoho záhad [...] Agrippa, jeden z nejvlivnějších magických myslitelů renesance, byl po následující dvě století neustále citován (pozitivně či negativně) spolu s Paracelsem jako zakládající osobnost magického myšlenkového proudu.“²⁷⁴ Rozdílné hodnocení Agrippy spočívá především ve skutečnosti, že každý badatel „patřil“ k různým historiografickým školám, které preferovaly nejen jiné interpretační metody, ale které se lišily i svým celkovým hodnocením vnímání vědy. Thorndike se řadil mezi myslitele pozitivistické historiografie vědy, magii tak chápal spíše jako první experimentální disciplínu a sledoval ty aspekty okultních věd, které by se daly považovat za znaky počátku moderní vědy.²⁷⁵ Kdežto moderní badatelské práce např. Lehricha jsou založené na interdisciplinární interpretaci a přináší tak nový pohled na Agrippovo dílo, jehož celkový smysl Lehrich spatřuje v cestě k bohu, tedy chápe dílo jako určitý výklad způsobu porozumění bohu.²⁷⁶

Agrippa si poté, co roku 1510 zveřejnil svůj rukopis a v podstatě „první pokus“ *Okultní filosofie*, byl sám vědom chyb, kterých se v díle dopustil, proto se rozhodl své pojednání upravit a roku 1533 vydat, než

²⁷³ Thorndike, L. *A History of Magic and Experimental Science*. Vol. V.-VI. s. 127.

²⁷⁴ Lehrich, Ch. I. *The Language of Demons and Angels: Cornelius Agrippa's Occult Philosophy*. s. 1.

²⁷⁵ Špelda, D. *Proměny historiografie vědy*. s. 45.

²⁷⁶ Lehrich, Ch. I. *The Language of Demons and Angels: Cornelius Agrippa's Occult Philosophy*. s. 92.

aby ho, jak sám tvrdil, někdo jiný chybně opisoval. Když pak v létě 1526 napsal a v září roku 1530 v Antverpách vydal spis *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium, atque excellentia verbi Dei, declamatio invektiva* (zkráceně *De vanitate*²⁷⁷), nejen jeho současníci, ale i modernější badatelé nepochopili Agrippův záměr.²⁷⁸ Tento skeptický spis byl mylně považován za zřeknutí se všeho vědění, mimo jiné i toho, co bylo vyřčeno v *Okultní filosofii*. Byly to především kapitoly 30-48, jež byly věnovány mnoha odvětvím okultních věd a které Agrippa odsuzuje za podvody, vágnosti a lži a zvláště poslední kapitola, kde se autor výslovně zřiká *Okultní filosofie* jako díla svého mládí, které byly považovány za radikální obrat v Agrippově myšlení.²⁷⁹

Podle Yatesové mohlo jít o tzv. obranný prvek, který často užívali astrologové a mágové. Šlo v podstatě o to, že autoři napsali dílo, v němž zavrhovali jejich předchozí teorie a které sloužilo jako případná ochrana před církví, aby mohli ukázat, že oni sami už se svých teorií zřekli a není třeba na ně útočit.²⁸⁰ Kromě toho, že *Okultní filosofie* byla vydána až po *De vanitate* a kapitoly zavrhuující magické praktiky byly připojeny k vydání *Okultní filosofie*, teorii Yatesové také vyvrátil Lehrich, podle něhož je *De vanitate* natolik proticírkevní spis, že jeho označení za obranný prvek působí dost bizardně.²⁸¹ Až moderní výzkumy např. Compagniové, Lehricha či Nauerta²⁸² ukazují, že nešlo o destrukci veškerého vědění, ale že *De vanitate* je zaměřené hlavně proti středověké scholastické tradici. Hlavním účelem díla bylo napadnout intelektuální základy středověkého scholastického vědění a také mimo jiné Agrippa spisem *De vanitate*

²⁷⁷ *De Vanitate* bylo dokonce přeloženo do více jazyků a více vydáváno než Agrippovo hlavní magické pojednání.

²⁷⁸ Nauert, Ch. *Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim*. <http://plato.stanford.edu/entries/agrippa-nettesheim/> citováno 1. 9. 2012.

²⁷⁹ Tamtéž.

²⁸⁰ Yates, F. A. *Giordano Bruno a hermetická tradice*. s. 141.

²⁸¹ Lehrich, Ch. I. *The Language of Demons and Angels: Cornelius Agrippa's Occult Philosophy*. s. 41.

²⁸² Compagni, V. P. *Cornelius Agrippa De Occulta Philosophia Libri Tres*. Nauert, Ch.: Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim; Lehrich, Ch. I. *The Language of Demons and Angels: Cornelius Agrippa's Occult Philosophy*.

podnítil zájem o obnovení antického skepticismu, ačkoliv se sám za zastávce tohoto směru nepovažoval.²⁸³

Walker naznačuje, že zaprvé *De Vanitate* je rétorické dílo a v žádném případě by se nemělo brát všechno z jeho destruktivního skepticismu vážně. Za druhé ačkoli obsahuje formální odvolání *Okultní filosofie*, které je ale omezeno pouze na démonickou magii, v jeho dalších pojednáních o magii, ačkoliv jsou daleko opatrnější a méně populárnější než *Okultní filosofie*, se vyskytuje obrana přírodní magie a dokonce i teurgie, tj. získávání darů pomocí operací směřujících přímo k andělům, včetně těch planetárních.²⁸⁴ Stejně tak Nauert tvrdí, že Agrippa označil sám *De vanitate* za *declamatio*, což předpokládá záměrné užívání rétorické formy, která byla velmi známá renesančním autorům. Avšak Agrippovým záměrem nebylo označením spisu za deklamaci snížit vážnost účelu díla. Šlo mu pouze o předložení svých názorů jako pravděpodobných tvrzení hodných diskuze mezi učenici. To nemělo znamenat prohlašování pravd jako církevních dogmat, o kterých se nediskutovalo. Ale podle Agrippy kritici díla měli natolik nízké vzdělání, že nevěděli, co deklamace přesně znamená.²⁸⁵

Z Thorndikovy stati o Agrippovi, kde autor pojednává o Agrippových dopisech, vyplývá, že Agrippův zájem o okultní vědy byl trvalý a že celý život byl vyznavačem kabaly. Z dopisů je také zřejmé, že se na Agrippu obraceli jeho přátelé, kteří ho pokládali za zdroj informací o okultních naukách, chtěli si od něj půjčovat knihy a sdílet s ním tajemství těchto věd.²⁸⁶ Podle Lehricha tak *De vanitate* nemůže být považováno za zřeknutí se veškerého vědění, tedy i magie, jako bezcenného. Hlavní tezí díla je spíše to, že žádné vědění nemůže mít hodnotu, pokud není vedené

²⁸³ Nauert, Ch. *Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim*. <http://plato.stanford.edu/entries/agrippa-nettesheim/> citováno 1. 9. 2012.

²⁸⁴ Walker, D. P. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. s. 90.

²⁸⁵ Nauert, Ch. *Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim*. <http://plato.stanford.edu/entries/agrippa-nettesheim/> citováno 1. 9. 2012.

²⁸⁶ Thorndike, L. *A History of Magic and Experimental Science*. Vol. V.-VI. s. 130-32.

vírou.²⁸⁷ *De vanitate a Okulní filosofie* by proto neměla být brána jako neslučitelná a odlišná díla, ale spíše jako „dvě strany jedné mince“, jedna optimistická a druhá pesimistická.²⁸⁸ Faktem také je, že Agrippa začal obohacovat své znalosti o techniky magie a astrologie až po roce 1510 a z množství nových pasáží a počtu nových zdrojů, které byly zahrnuty v druhém vydání je jasné, že Agrippův zájem o toto téma byl hluboký a trvalý.²⁸⁹

Významným dílem, jež přispělo k vytvoření nového „pozitivního“ obrazu o Agrippovi, se stalo kritické vydání *Okulní filosofie* (*Cornelius Agrippa De Occulta Philosophia Libri Tres*), vydané Compagniovou. V úvodu tohoto díla se autorka zabývá porovnáním dvou odlišných vydání – rukopisu z roku 1510 a tištěné knihy z roku 1533. Ukázala, jak úzce se pojí přepracování *Okulní filosofie* s tím, co v té době Agrippa zrovna četl. Edice z roku 1533 odhaluje zvýšené množství citací, ale také kvalitativní posun v Agrippově zájmu a vložení nových, méně tradičních zdrojů.²⁹⁰ Podle Compagniové šlo Agrippovi o radikální obnovení magie prostřednictvím náboženství a podle ní není pochyb, že tuto myšlenku mu vnukl úvodní kurz do Reuchlinova díla *De verbo mirifico* (1494). Agrippa věřil, že náboženská magie by mohla být užita k očištění a znovuoživení ostatních forem magie. Agrippovým cílem bylo obnovit náboženství, kulturu a společnost prostřednictvím odmítnutí falešných středověkých tradic a autorit a prostřednictvím obnovení dědictví starověké moudrosti, která zahrnovala okulní texty nepřiliš zdůrazněné v rané italské renesanci.²⁹¹ Znovuobjevení magie znamenalo prezentovat doktríny zakladatelů v jejich originálních a nezkažených formách, z toho důvodu Agrippa konstruoval *Okulní filosofii* jako přehled renesanční magie, protože nemohl ignorovat teorie těch, kteří se už před ním pustili do

²⁸⁷ Lehrich, Ch. I. *The Language of Demons and Angels: Cornelius Agrippa's Occult Philosophy*. s. 36.

²⁸⁸ Tamtéž. s. 42.

²⁸⁹ Compagni, V. P. *Cornelius Agrippa De Occulta Philosophia Libri Tres*. s. 32.

²⁹⁰ Tamtéž. s. 14.

²⁹¹ Nauert, Ch. *Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim*. <http://plato.stanford.edu/entries/agrippa-nettesheim/> citováno 1. 9. 2012.

obnovení a znovuzavedení magie. Značná přítomnost „textových výpůjček“ z děl Ficina, Pika a Reuchlina vyjasňuje to, že sám mladý Agrippa podporoval jejich myšlenku reformování magie, která se již dostala do popředí zájmu intelektuální společnosti.²⁹² Podle Zambelliové Agrippa kladl mnohem větší důraz na náboženské prvky než jeho italské hlavní vzory – Ficinovy a Pikovy spisy, „již v roce 1510, a ještě výrazněji v roce 1533 je magie pro Agrippu alternativní formou náboženského života“.²⁹³ Proto má podle ní tato encyklopedie magie velký historický význam.

První vydání z roku 1510 bylo spíše literárním přehledem magie od starověku, jelikož neobsahovalo ani obecný teoretický výklad ani systematický manuál magie a bylo spíše encyklopedického charakteru. Nicméně i tak tento raný kompilát obsahuje příležitostné prvky originality, které ho odlišují od jeho předchůdců, Ficina a Pika.²⁹⁴ Na rozdíl od nich *Okultní filosofie* navrhovala totální reorganizaci magie jako disciplíny zastřešující vědu. Magie by tak měla shromažďovat všechna data nasbíraná různými odvětvími vědy pod jedinou střechu.²⁹⁵

Náboženská magie nastíněná Agrippou v jeho prvním vydání *Okultní filosofie* je inspirována hlavně hermetickou představou mága-filosofa-kněze. I Agrippův hlavní zdroj pro myšlenku spojenectví magie s náboženstvím, *De verbo mirifico* je podle Compagniové v určitém množství připoutáno k hermetismu. V Agrippově kompilaci je *De verbo mirifico* lemováno Ficinovými a Pikovými tezemi, které zdůrazňují spřízněnosti mezi křesťanstvím a pohanskou tradicí a nabízejí naději k možné integraci. V tomto raném období Agrippa ještě nečetl kabalistické spisy, které v jeho pozdějším vydání měly určující vliv na analýzu

²⁹² Compagni, V. P. *Cornelius Agrippa De Occulta Philosophia Libri Tres*. s. 14-16.

²⁹³ Zambelli, P. *White Magic, Black Magic in the European Renaissance*. s. 141-42.

²⁹⁴ Compagni, V. P. *Cornelius Agrippa De Occulta Philosophia Libri Tres*. s. 31-32.

²⁹⁵ Tamtéž. s. 16.

teologických témat, dosud tak bylo jeho jediným zdrojem o kabale a židovské kultuře Reuchlinovo *De verbo mirifico*.²⁹⁶

Po roce 1510 Agrippa studoval mnoho zásadních textů, které dříve zřejmě neměl k dispozici. Ficiny komentáře k Platónovi a Plotínovi, Pikovo *Conclusiones*, *Heptaplus* a *Disputationes*, spisy Trithemia, Lazzarelliho *Crater Hermetis*, Gianfrancesca Pica *De rerum praenotione*, spisy Erasma a Paula Ricciho komentáře o kabale, Reuchlinovu *De arte cabbalistica* a Francesca Giorgia Veneta *De harmonia mundi*. Tato díla vedle obnoveného zájmu o Písmo a o církevní otce, jsou hlavní, i když ne jediné, mezníky které mohou být identifikovány v revizi *Okultní filosofie* s neomylnou jasností.²⁹⁷

5.3 Agrippův přínos

Agrippa se stal i se svým hlavním dílem velmi významným renesančním mágem, ačkoliv značného (pozitivního) ohlasu se mu dostalo až s novým přístupem moderních badatelů. Na rozdíl od jednoho ze svých hlavních vzorů a zakladatele renesanční magie, Ficina, který se proslavil se svými praktickými radami k udržení zdravého těla i ducha učenců, Agrippa se dostal do popředí zájmu díky svému cíli obnovit magii jako takovou a očistit ji od středověkých praktik. Nauert tvrdí, že: „V rané *Okultní filosofii* ukázal Agrippa odhodlání transformovat magii do užitečné vědy, která by očistila magii od zlých a démonických praktik, které způsobily, že je magie považována za zlou vědu a přeměnit ji na vědění, které by bylo lidstvu prospěšné.“²⁹⁸ Agrippu s Ficinem pojil nejen zájem o magii a platónské texty, ale také křesťanská víra, léčitelství a astrologie. Agrippa Ficinův spis znal a stal se jedním z jeho hlavních zdrojů pro

²⁹⁶ Compagni, V. P. *Cornelius Agrippa De Occulta Philosophia Libri Tres*. s. 29-32.

²⁹⁷ Tamtéž.. s. 34.

²⁹⁸ Nauert, Ch. *Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim*. <http://plato.stanford.edu/entries/agrippa-nettesheim/> citováno 1. 9. 2012.

Okultní filosofii, jejíž první pokus by se dal nazvat spíše kompilátem erudovanosti, který byl literárního charakteru.²⁹⁹ Autoritavními spisy, které poskytovaly nosnou strukturu *Okultní filosofii*, byly kromě Ficinových děl (*De Vita Libri Tres*, jeho komentář k *Symposiu* a verze díla *Corpus Hermeticum*), Pikovo *Oratio*, *Conclusiones*, a *Apologie* a Reuchlinovo *De verbo mirifico*. Z antických děl bylo nejvýznamnější Pliniovo dílo *Historia naturalis*, které Agrippa zohlednil i ve svém druhém rozšířenějším vydání v roce 1533.

Na základě Thorndikových kritických závěrů, že *Okultní filosofie* není ani praktický manuál, ani obecná teorie, ale pouze literární popis a přehled, plný toho, co se autorovi hodí, stavěli i další myslitelé jako Walker či Yatesová (která ale později svůj postoj k Agrippovi pozměnila). Thorndike považoval *Okultní filosofii* za vágní humanistickou výmluvnost, která zcela postrádá preciznost a navíc je psaná v pseudo-platónském „snovém“ stylu Iamblicha, Ficina a Reuchlina. Kabbalu považoval za záležitost daleko přesahující přírodní magii a navzdory názvu se prý v díle filosofie vyskytovala pramálo a Agrippa tak nepřinesl nic nového.³⁰⁰

Přezíravý postoj vůči Agrippovi vyvrátila až nová vlna badatelů (např. Nauert, Zambelliová, Lehrich, Compagniová), kteří ve svých pojednáních změnili interpretační metody a soustředili se přímo na Agrippu a *Okultní filosofii* zkoumali jako celek a ne jen části, které byly vytržené z kontextu. Nejvýznamnější Agrippovo přispění k magii leží přesně v jeho kompilační struktuře, která staví proti sobě odlišné a někdy různorodé pasáže. Ale i přes kompilační přístup, který je zřejmý a sám Agrippa ho uznal, se ve spise nachází významné ideje a postoje, což svědčí proti jednoduché představě, že Agrippovo dílo bylo jen pouhým souhrnem jeho vzorů, např. Ficina, Pika či Reuchlina.³⁰¹ Mezi významné ideje, které Agrippa představil, patřila jeho myšlenka totální reorganizace

²⁹⁹ Compagni, V. P. *Cornelius Agrippa De Occulta Philosophia Libri Tres*. s. 28.

³⁰⁰ Thorndike, L. *A History of Magic and Experimental Science*. Vol. V.-VI. s. 134.

³⁰¹ Compagni, V. P. *Cornelius Agrippa De Occulta Philosophia Libri Tres*. s. 9-16.

magie, jako zastřešující vědy, která by pod sebe zahrnovala všechny kognitivní údaje nasbírané různými odvětvími vědění. To by podle něho zaručilo efektivnost každého z odvětví. „(Magie) je nejdokonalejší a nejvyšší vědou, vznešenou a posvátnou filosofií. Ona je svrchovaným vyvrcholením té nejušlechtlejší filosofie. Každá řádná filosofie v sobě zahrnuje fyziku, matematiku a teologii. Fyzika se zabývá povahou hmoty, pátrá a uvažuje o příčinách, účincích [...] Matematika nás naproti tomu učí poznávat trojrozměrnou přírodu stejně jako pozorovat běh nebeských těles [...] a konečně teologie nás učí, co je Bůh, co jsou duchové, inteligence, andělé, démoni, duše [...].³⁰² Magie tak podle Agrippy zahrnuje tři nejmocnější obory vědění. Proto ji pokládali *prisci theologi* plným právem za nejvyšší a nejsvětější vědu.³⁰³ Podle Compagniové je také podstatné to, jak Agrippa pracuje se svými zdroji a přehlížení tohoto aspektu je stejně zavádějící jako přehlížení Agrippovy závislosti na nich.³⁰⁴ *Okultní filosofie* tak ukazuje vzájemné vztahy mezi Agrippovými vzory ale i možné teoretické důsledky ficinovské koncepce přírodní magie. Podle Walkera dokonce Agrippa vystavil to, co se Ficino chabě snažil skrýt, a sice že jeho magie byla opravdu démonická. Agrippa tak stavěním různorodých pasáží proti sobě demonstroval, jak může být nebezpečná novoplatónská démonická magie z pohledu křesťanství.³⁰⁵

³⁰² Agrippa z Nettesheimu, H. C. *Přírodní magie: Základní kniha tajných věd*. s. 26-7.

³⁰³ Tamtéž. s. 28.

³⁰⁴ Compagni, V. P. *Cornelius Agrippa De Occulta Philosophia Libri Tres*. s. 16, pozn. č. 38.

³⁰⁵ Walker, D. P. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. s. 96.

6 ZÁVĚR

Ve své diplomové práci jsem se snažila poukázat na to, že magie, jež má dnes jiný význam než v renesanci a jež je dnešní době vnímána spíše negativně a rozhodně není považována za seriózní vědní disciplínu, hrála v renesančním poznání přírody a světa významnou úlohu. O tom svědčí i to, jaká zvučná jména se objevují na seznamu renesančních mágů, např. Giovanni Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, Pietro Pomponazzi, Heinrich Cornelius Agrippa z Nettesheimu, Giordano Bruno či Tomasso Campanella. Renesanční mágové rozvíjeli svou teorii na základě principu sympatie a antipatie mezi objekty nižšího pozemského světa a objekty vyššího nebeského světa.

Ve své práci jsem se rozhodla magickou sympatetickou magii ilustrovat pomocí tří významných renesančních osobností. Jako prvního jsem si zvolila Marsilia Ficina, který ve svém díle *De Vita Libri Tres* prezentoval ucelenou magickou teorii, která byla dále rozvíjena dalšími mysliteli, např. Agrippou z Nettesheimu. Ficinova magie byla praktická, zaměřená na rady pro udržení zdraví pomocí příznivých vlivů nebeských objektů. Ficino ve své teorii také obhájí talismanovou magii, astrologii a hudbu, jako terapii pro zdravou mysl, duši a tělo.

Jelikož se magie ve středověku stala církví zapovězenou doktrínou, nebylo její obnovení příliš snadné a často s sebou přinášelo kritiku ze strany církevních představitelů. Ficino tak potřeboval najít zdroje, které svědčily ve prospěch magie. Ty se mu povedlo nalézt v genealogii prastarých mudrců. Podle této teorie byli *prisci theologi* také *prisci magi*. Významné místo mezi starodávnými mudrci Ficino připisoval bájnému Hermovi Trismegistovi, kterému jsou přisuzovány texty zahrnuté v díle *Corpus Hermeticum*, které Ficino překládal a o nichž dnes víme, že byly vytvořeny kolem 2. a 3. st., či latinsky psaný Asklépius. Poté, co britská historička Yatesová vydala svou knihu *Giordano Bruno a hermetická tradice*, se však slovo „hermetický“ stalo v podstatě synonymem slova „magický“. Proti tomu se ale postavil např. Copenhaver, který tvrdil, že

Yatesová ve svém díle přehání vliv hermetických textů na úkor těch ostatních např. novoplatónských. Ficino sice v Hermovi Trismegistovi našel pro magii dynastický rodokmen, ale neposkytl mu pro ni žádný filosofický výklad.³⁰⁶ Lze souhlasit s Copenhaverem, že ten Ficino našel v novoplatónských zdrojích např. v Proklovi, v Plotínovi a Iamblichovi.

Dalším významným myslitelem, který se věnoval magii byl Giovanni Pico della Mirandola, který magické názory odhalil ve svých *Conclusiones* a *Oratiu*. Podle některých badatelů v těchto dílech Pico rozvíjel Ficinovu magickou teorii a doplnil ji o kabalou. Píkova díla byla ovšem napsána zhruba o dva a půl roku dříve než Ficinovo hlavní magické pojednání. Navíc Pico v obou dílech přírodní magii považoval za jakýsi určitý nižší stupeň vědění, který nebyl dostačující pro jeho hlavní téma či cíl, a to vystoupení duše a její sjednocení s božstvím. K tomu podle Pika sloužila kabala, jako vyšší stupeň magie. Hlavním tématem *Oratia* tedy nebyla důstojnost člověka, kterou Pico zmiňuje především v úvodní části díla, ale přesvědčení, že se lidé mají stát anděly, aby mohli opustit svou lidskou přirozenost a především se sjednotit s božstvím.³⁰⁷ Rozdíl v pojetí magie u Ficina a Pika spočívá také v tom, že Ficinova magie byla disciplína založená na praktických radách, kdežto Píkova magie byla kontemplativního rázu. Pico sice představil své magické názory v *Oratio* a *Conclusiones*, jež představovaly manifest magie, dříve než Ficino, ale na rozdíl od něj neposkytl žádnou ucelenou teorii magie.³⁰⁸

Jako posledního mága jsem zvolila Agrippu z Nettesheimu, v jehož *Okultní filosofii* se odráží nejen vliv Ficina a Pika. Agrippa sice neovládal řecký jazyk a byl tak odkázán většinou na překlady Ficina, ale neznamená to, že by s některými díly (např. s Proklovým *De sacrificio*) nepracoval

³⁰⁶ Copenhaver, B. P. *Jak a proč provozovat magii: Filosofické recepty*. In.: J. Hankins (ed.). *Renesanční filosofie*. s. 208.

³⁰⁷ Copenhaver, B. P. *The Secret of Pico's Oration: Cabala and Renaissance Philosophy*. In.: *Midwest Studies in Philosophy* 26, s. 58.

³⁰⁸ Copenhaver, B. P. *Astrology and Magic*. In.: C. B. Schmitt – Q. Skinner – E. Kessler – J. Kraye (ed.). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. s. 267.

nezávisle na Ficinově spisu *De Vita Libri Tres*. Agrippa svou magickou teorii pojal především jako kompilaci mnoha antických i renesančních zdrojů, avšak jeho síla spočívala v tom, že proti sobě stavěl někdy různorodé i opačné názory. V Agrippově díle je tak vystavováno to, co Ficino jen naznačil nebo se snažil skrýt, a to že jeho magie byla démonická. Agrippova kompilační struktura díla tak ukazuje možné důsledky Ficinovy přírodní magie. Nemůžeme proto říct, že jeho dílo je pouhou kompilací a nevyskytují se v něm žádné nové myšlenky či postoje. Agrippa mnohem více než Ficino i Pico kladl důraz na očištění magie pomocí náboženství a požadoval dokonce totální reorganizaci magie jako zastřešující vědy pro ostatní vědní obory. O Agrippovi se v historii mluvilo také jako o Faustovi a provozovateli černé magie, především z důvodu neoprávněného připsání autorství čtvrté knihy *Okultní filosofie*, která měla být klíčem k jejím třem předchozím částem. Označení Agrippy za Fausta však bylo součástí očerňování renesanční magie.³⁰⁹ Tato práce též měla ukázat, jak se měnil přístup k magickému spisu Agrippy pomocí novějšího interdisciplinárního uchopení jeho díla, kde se badatelé věnovali celistvému pojetí jeho výkladu, na rozdíl od předchozích badatelů.

Tato práce zdaleka nepostihla všechny renesanční magické teorie založené na principu sympatie a antipatie. Mohla by tak být nepochybně rozšířena nejen o další teorie přírodní magie a problémy s nimi spojenými.

³⁰⁹ Zambelli, P. *White Magic, Black Magic in the European Renaissance*. s. 115.

7 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ

7.1 Primární zdroje

- Agrippa z Nettesheimu, H. C. *Přírodní magie: Základní kniha tajných věd*. Fontána, Olomouc, 2003.
- Descartes, R. *Rozprava o metodě*. Svoboda, Praha 1992.
- Ficino, M. *Three books on life*. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes by Carol. V. Kaske and John R. Clark. Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe 2002.
- Pico della Mirandola, G. *Heptaplus* (přeložil D. Carmichael). In.: Pico della Mirandola. *On the Dignity of Man*. Hackett Publishing Company, Inc., Cambridge 1965, s. 63- 174.
- Pico della Mirandola, G. *Conclusiones*. In.: Farmer, S. A. *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*. Medieval and Renaissance Texts and Studies, Tempe 1998, s. 210-553.
- Pico della Mirandola, G. *O důstojnosti člověka*. OIKOYMENH, Praha 2005.
- Proklos. *O hieratickém umění podle Řeků*. Přeložil Radek Chlup. Praha 1996. Dostupné online ze Zariatnatmikovy knihovny: <http://www.grimoar.cz/forum.php?f=4&Ppg=10&S=237> (ověřeno 16. 4. 2013, překlad Radka Chlupa ke spisu je převzat bez číslování stránek a není bilingvální jako originální tištěná verze).

7.2 Sekundární zdroje

- Burke, P. *The European Renaissance: centres and peripheres*. Blackwell Publishers, Oxford 1998.
- Cassirer, E. – Kristeller, P. O.- Randall jr., J. H. *The Renaissance Philosophy of Man*. The University of Chicago Press, Chicago 1948.

- Celenza, CH. S. *Renesance Platónovy filosofie*. In.: J. Hankins (ed.). *Renesanční filosofie*. OIKOYMENH, Praha 2011, s. 102-135.
- Compagni, V. P. *Cornelius Agrippa De Occulta Philosophia Libri Tres*. Brill, Leiden 1992.
- Copenhaver, B. P. *Iamblichus, Synesius, and the Chaldaean Oracles in Marsilio Ficino's De Vita Libri Tres: Hermetic magic or Neoplatonic Magic?* In.: J. Hankins – J. Monfasani – P. Frederick Jr.(ed.). *Supplementum Festivum: Studies in honor of Paul Oskar Kristeller*. Medieval and Renaissance Texts and Studies, New York 1987, s. 441-55.
- Copenhaver, B. P. *Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*. In.: I. Merkel – A. G. Debus (ed.). *Hermeticism and the Renaissance*. The Folger Shakespeare Library, Washington 1988, s. 79-110.
- Copenhaver, B. P. *Natural magic, hermetism, and occultism in early modern science*. In.: D. C. Lindberg – R. S. Westman (ed.). *Reappraisals of the scientific revolution*. Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. 261- 305.
- Copenhaver, B. P. – Schmitt, Ch. B. *Renaissance Philosophy*. Oxford University Press, Oxford, 1992.
- Copenhaver, B. P. *Magic and The Dignity of Man: De-kanting Pico's Oration*. In.: A. J. Grieco – M. Rocke – F. G. Superbi- V. I. Tatti (ed.). *The Italian Renaissance in The Twentieth Century: act of an international conference Florence*. L. S. Olschki, Florence 2002, s. 295-320.
- Copenhaver, B. P. *The Secret of Pico's Oration: Cabala and Renaissance Philosophy*. In.: *Midwest Studies in Philosophy* 26. 2002, s. 56-81.
- Copenhaver, B. P. *Astrology and Magic*. In.: C. B. Schmitt – Q. Skinner – E. Kessler – J. Kraye (ed.). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 264-300.
- Copenhaver, B. P. *Who Wrote Pico's Oration*. In.: *UCLA* February 2004, s. 1 - 28. Dostupné online:
http://www.cmrs.ucla.edu/brian/research/finished_research/finished_articles/i25_a_pico_cabala_eng.pdf (ověřeno 16. 4. 2013).

- Copenhaver, B. P. *Magic*. In.: K. Park – L. Daston (ed.) *The Cambridge History of Science*. Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 518-540.
- Copenhaver, B. P. *Jak a proč provozovat magii: Filosofické recepty*. In.: J. Hankins (ed.). *Renesanční filosofie*. OIKOYMENH, Praha 2011, s. 186-230.
- Debus, A. G. *Man and Nature in the Renaissance*. Cambridge University Press, Cambridge 1978.
- Eco, U. *Meze interpretace*. Karolinum, Praha 2004.
- Chlup, R. *Corpus Hermeticum*. Herman a synové, Praha 2007.
- Farmer, S. A. *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*. *Medieval and Renaissance Texts and Studies*, Tempe 1998.
- Foucault, M. *Slová a veci: Archeológia humanitných vied*. Kalligram, Bratislava 2000.³¹⁰
- Kaske, C. V. *Introduction*. In.: M. Ficino. *Three Books on Life*. s. 3-90.
- Kristeller, P. O. *Osm filosofů italské renesance*. Vyšehrad, Praha 2007.
- Lehrich, Ch. I. *The Language of Demons and Angels: Cornelius Agrippa's Occult Philosophy*. Brill, Leiden 2003.
- Nachtigalová, L. *Reflexe Ficinovy novoplatónské magie v díle Agrippy z Nettesheimu*. Diplomová práce, Olomouc 2009.
- Nauert, Ch.: Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim. Dostupné online: <http://plato.stanford.edu/entries/agrippa-nettesheim/> (ověřeno 1. 9. 2012).
- Nejeschleba, T. *Kníže svornosti*. In.: Pico della Mirandola. *O důstojnosti člověka*. OIKOYMENH, Praha 2005, s. 7-50.
- Nejeschleba T. Antické zdroje renesanční nauky o sympatii. In.: *Acta universitatis palackianae olomouensis*. PHILOSOPHICA V. 2002, s. 185-196.

³¹⁰ Slovenský překlad díla jsem zvolila z toho důvodu, že je považován za zdařilejší než český.

- Špelda, D. *Proměny historiografie vědy*. Filosofia, Praha 2009.
- Špelda, D. Genealogie mudrců v renesančním myšlení: *Prisca sapientia*. In.: *Pro-Fil*, 12(1) 2011, s. 42-60. Dostupné online: <http://www.phil.muni.cz/journals/index.php/profil/article/view/148> (ověřeno 16. 4. 2013).
- Thorndike, L. *A History of Magic and Experimental Science*. Vol. 3. a 4. Columbia University Press, New York 1934.
- Thorndike, L. *A History of Magic and Experimental Science*. Vol. 5. a 6. Columbia University Press, New York 1941.
- Walker, D. P. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. The Pennsylvania State University, University Park 2000.
- Yates, F. A. *Giordano Bruno a hermetická tradice*. Vyšehrad, Praha 2009.
- Zambelli, P. *White Magic, Black Magic in the European Renaissance*. Brill, Leiden 2007.

8 RESUMÉ

This Diploma thesis treats of Renaissance natural magic, which is based on principle of sympathy and antipathy. The first chapter shortly describes the concepts of sympathy and antipathy, which is understood differently in the Renaissance and today.

Next chapter deals with natural sympathetic magic theory of Marsilio Ficino. Ficino laid the foundations of natural magic in his work *De Vita Libri Tres*. His theory of practical magic advises how to obtain the benefits of celestial bodies that are associated with sympathy for terrestrial things, such as e.g. stones, metals, herbs or animals. Ficino also advocates the talismanic magic, astrology and music as a therapy for health of mind, soul and body. I also discuss some of the sources of his theory – Hermetic, Neoplatonic and Arabic.

The following chapter of this Diploma thesis is about Giovanni Pico della Mirandola, who introduces his magical views in his *Conclusiones* and *Oration on The Dignity of Man*. The main topic of Pico's *Oration* is not the dignity of human, which was differently discuss in history, but beliefs that people have become an angels (cherubic life) to be able to leave their human nature and above all to unite their soul with divine. According Pico the natural magic is not sufficient for this purpose, we need something with higher power - and this is Cabbala. The main difference between Pico's and Ficino's magic is that Ficino's magic is practical and Pico's magic is contemplative. Truly Pico published his view on magic earlier than Ficino and his works can be proclaimed as a manifest of magic in Renaissance, but he didn't provide complete theory of natural magic as Ficino did.

The last chapter treats about Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim and his main magical piece, which is named *De Occulta Philosophia*. This work reflects the influences of both, Ficino and Pico. But Agrippa cannot be considered as a mere eclectic, because he brought something new too. It was his access to magic and religion. He wanted to

total reorganization of magic as umbrella of science. The magic was alternative form of religion for Agrippa. We can see some theoretic consequences of Ficino's natural magic in Agrippa's piece. The *De Occulta Philosophia* reveals what Ficino tried to hide – the fact that his magic is really demonic.