

„Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine“ br. 15-16/1982, godište VIII., str. 41-74.

PRILOG ISTRAŽIVANJU RENESANSNOG
MIŠLJENJA: „MAGIA NATURALIS“ KAO
„SAPIENTIA“ I „SCIENTIA NATURALIS“

Erna Banić-Pajnić

»On peut n'avoir qu'un gout mediocre, aujourd'hui, pour l'occultisme et la magie. Mais est-ce bien la question? Il s'agit de comprendre.«

A. J. Festugiere, *La revelation d'Hermes Trismegiste*, I, 362

Govoreći o apsolutizmu svake Sadašnjice (»der Apsolutismus der jeweiligen Gegenwart«) kao o svojevrsnom praznovjerju, te o tome da nipošto ne bi trebalo važne obrate ljudskog mišljenja i djelovanja jednostavno podrediti povijesnoj samorazumljivo-sti novovjekovlja, Hans Blumenberg podsjeća između ostalog i na to koliko je velik posao bio potreban da bi se magija i ritual izvukli iz sfere pukog preziranja¹

Premda se ovdje nećemo upuštati u diskusiju o tome što predstavlja osnovnu Blumenbergovu temu, u okviru rasprave o kojoj on magiju spominje samo kao primjer određenog tipa povijesnog pristupa fenomenima povijesti ljudskog mišljenja i djelovanja, ipak su neke napomene koje će nam poslužiti kao uvod u temu o renesansnoj magiji nužno vezane uz problem o kojem govori Blumenberg.

O čemu se zapravo u Blumenbergovoj izjavi radi? Kakav je to »ogroman posao« učinjen u vezi s magijom?

Racionalno utemeljeno novovjekovno mišljenje postavlja se u samom početku bitno negativno prema svim tzv. okultnim

¹ Hans Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt, 1975.

4

umijećima* i pseudoznanostima, pa tako i prema magiji. Kao do krajnjeg rezultata takva odnosa, dolazi se onda do definicije magije po kojoj je ova tek »primitivan« oblik ponašanja karakterističan za *primitivne* civilizacije i tako prezentna, na principima znanosti utemeljenom novovjekovnom mišljenju, kao predmet antropologije, sociologije, etnologije...

Svaki, međutim, pokušaj emancipacije od isključivosti u sadašnjosti važećeg načina mišljenja i odnošenja prema svijetu, pokušaj koji se prije svega oslanja na razgrađivanje okošta-lih oblika rezoniran ja pa potom i vrednosnog određivanja stvari i pojava u svijetu, i to tako da ih pokušava slijediti u njihovu razvoju do samog ishodišta, ukida samorazumljivost određenih stajališta.

Udublivanjem u genezu novovjekovnog pogleda na svijet dolazi se i do temeljnih slojeva, od kojih je jedan i ona »negativna nastrojenost« prema načinu mišljenja i odnošenja spram svijeta one epohe u kojoj se novovjekovno mišljenje rađa.

Sudionicima onog pokušaja emancipacije koji su, zamijenivši stav »nastrocentrizma« (*Die Nastrozentrik*, Blumenberg u op. cit.) stavom povijesnog relativizma, tragali za temeljima novovjekovnog nazora na svijet i procesima koji su doveli do radikalne promjene mentaliteta, te za motivom negativnog stava što ga novovjekovno mišljenje zauzima spram različitih oblika mišljenja i djelovanja koji su sastavni dio starog mentaliteta, otvorio se je prije svega jedan drukčiji vidik na značenje tih oblika za rađanje novovjekovnog svjetonazora. Otvorena je prije svega mogućnost istraživanja fenomena koji u istraživanju povijesti ljudskog mišljenja kroz čitava stoljeća gotovo i ne postoje. Mnoga područja života, dotad određivana kao »preživjele forme i puko praznovjerje«, dolaze pod lupu istraživača koji uviđaju uvjetovanost jednoznačnog određenja odnosa novovjekovnog načina mišljenja spram tih područja samom strukturom toga oblika mišljenja, koja mu je kao određenje ujedno i granica. Zahvaljujući tom stavu s vremenom je »zamračen« pogled na svo bogatstvo oblika renesansnog mišljenja, oblika, iz kojih je novovjekovno mišljenje, pored toga što se je u opreci spram njih racionalno utemeljivalo, ujedno crpilo nešto što je zapravo uzidano u sam temelj novovjekovnog načina odnošenja čovjeka spram svijeta.

* Okultne znanosti jesu znanosti o skrivenim svojstvima (*virtu-tes occultaes*) zahvaljujući kojima se u tri carstva svijeta — animalnom, vegetabilnom i mineralnom — uspostavljaju odnosi simpatije i antipatije; u srednjem vijeku reći će se da su ti odnosi »tajne prirode«.

Područja u kojima se ove znanosti primjenjuju su tzv. okultna umijeća.

Prilog istraživanju renesansnog mišljenja »Magia... 43

No to je upravo bio rezultat onog »immense Arbeit« povjesničara znanosti i filozofije koji su, sagledavajući na primjer fenomen magije u jednom novom svjetlu, uočili ogromno značenje što ga je ovaj imao u vremenu »osvita modernog doba«, figurirajući u njemu kao najviši oblik čovjekova samopotvrđivanja, kao djelatnost u kojoj se čovjek potvrđuje kao »deus in terris« pa čak i kao »deus in universo« (po riječima samih renesansnih mislilaca).

Kad je jednom bio otvoren put za istraživanje dotad posve po strani ostavljenih fenomena kao što su magija i tzv. okultna umijeća, povjesničarima filozofije i znanosti nametnulo se kao zadatak da ispituju razloge i motive oživljavanja interesa za ova područja u razdoblju renesanse, te činjenicu da o magiji govore i najveći renesansni mislioci koji povrh toga i sami sebe nazivaju »magima«, da ispituju koje su to misaone strukture u tim područjima na djelu te u kakovoj su relaciji spram novog duha što se naslućuje u djelima velikih renesansnih mislilaca, poput Galilea i Kopernika, koji se već trude oko jednog novog tumačenja svijeta, da istraže što je to u renesansnoj magiji »primitivno«, a što već zametak nove prirodne znanosti i da ukazu na procese koji predstavljaju prijelaz iz jedne sfere u drugu. Zadatak im je prije svega bio da ispituju procese koji su doveli do radikalne promjene čovjekova odnosa prema jednom obliku razmišljanja o svijetu, jednom obliku doživljavanja svijeta i njemu primjerenog djelovanja kojega je »magijski« samo jedan od atributa. Na osnovi takovih istraživanja pokušalo se onda ukazati na to koliko su mnogo složeniji procesi koji su doveli do transformacije čovjekova stava u vezi s magijom, negoli se to dade naslutiti iz pukog konstatiranja činjenice da je s novovjekovljem zavladao racionalno odnošenje čovjeka prema svijetu, pa se je ovo nužno neprijateljski postavilo prema svemu magijskom. Ta složenost procesa reflektirala se u jednoj širokoj ljestvici stavova povjesničara filozofije i znanosti o odnosu magije i nove prirodne znanosti, od mišljenja onih koji u renesansnoj magiji i tipu renesansnog maga vide preteču nove znanosti (npr. F. Yates, u članku *The Hermetic Tradition in Renaissance Science u Art, Science and History in the Renaissance Science, 1967*)² do onih koji magiju smatraju davno prevladanim fenomenom.

² »The Renaissance magus had his roots in the hermetic core of Renaissance Neo-Platonism, and it is the Renaissance magus, I believe, who exemplifies that changed attitude of man to the cosmos which was the necessary preliminary to the rise of science.« »And if, as I believe, the Renaissance magus was the immediate ancestor of the seventeenth-century scientist, then it is true that Neo-Platonism as interpreted by Ficino and Pico was indeed the body

Magija je očito jedno od onih područja koje upravo zahvaljujući negativnom stavu novovjekovnog mišljenja, koje se prema svemu što mu prethodi kritički odnosi, još uvijek nije dovoljno »objektivno« ispitano u svom značenju što ga je imalo za povijest ljudskog mišljenja.

Tek se je, naime, u posljednjih nekoliko desetljeća u povjesničara filozofije i znanosti jasno uobličila svijest o tome da su dotadašnji pristupi istraživanju renesansne filozofije i renesansnog pogleda na svijet tek funkcije poimanja razvoja znanosti i znanstvenog napretka karakterističnog za moderno doba, koje se tada pokušava staviti u zagrade, da bi se s pozicija koje tendiraju k prevladavanju »mentaliteta modernog doba« iskušao novi pristup, utemeljen prije svega na osporavanju onog tumačenja znanstvenog napretka po kojem »postoji uopće jedna jedinstvena znanstvena« tradicija, po kojem se znanost ne prikazuje kao niz suprotstavljenih teorija i izlazi već kao proces u kojemu i najrevolucionarniji obrati spašavaju bitnu jezgru do koje su došle prethodne generacije, predstavljajući se kao općenitije teorije koje uključuju »stare« teorije kao pojedinačne slučajeve« (P. Rossi, *Aspetti della rivoluzione scientifica*, Napoli, 1971, str. 37).

Kritičko odnošenje prema onakvom historiografskom pristupu, koji je ogromna područja ljudskog iskustva odbacivao kao puko praznovjerje i neki »mračni« ostatak srednjeg vijeka, tragajući u svekolikom manifestiranju duhovnog života renesanse samo za elementima novog i iz perspektive radikalnog prekida sa starim iz svih oblika renesansnog života izlučivao isključivo one misaone oblike koji će biti karakteristični za novu znanost, te je stoga (takav pristup) ostajao svagda »prekratak« da razriješi zamršeno klupko misaonih tokova renesanse i začetaka nove prirodne znanosti, kritičko dakle odnošenje prema jednom takvom pristupu proizišlo je iz uvjerenja (a na temelju uvida u same tekstove renesanse) da će se do potpunijeg razumijevanja tih vrlo kompleksnih procesa, koji će voditi do onog obrata Ko-pernikanskog, koji se je ondje tako sudbonosno zbio za čovjeka, doprijeti samo ako se uvažava (u istraživanjima) upravo oni oblici manifestiranog renesansnog duha, u opreci prema kojima se, ali i nado vezujući na njih izgrađivao novovjekovni svjetonazor. To su upravo ona područja koja su povjesničari filozofije i znanosti u svojim prikazima renesanse najčešće zaobilazili kao ono što nije vrijedno pažnje. Primijeni li se rečeno upravo na slučaj magije, kao jednog takvog zanemarenog i odbacivanog, čovjeka

of thought which, intervening between the Middle Ages and the se-venteenth-century, prepared the way for the emergence of science.« (258 str.)

nedostojnim smatranog područja, vidjet ćemo da je jedan od rezultata onakvih nastojanja istraživača renesanse bila i spoznaja da je tendenciju ovladavanja prirodom, koju smatramo odredbenom za mehanicistički shvaćenu prirodnu znanost, naslijedio čovjek iz jednog područja, koje bismo upravo posljednje doveli u vezu s tom istom prirodnom znanošću.³

O historiografskom problemu u vezi s magijom opširno piše Cesare Vasoli u uvodu knjige *Magia e scienza nella civiltà umanistica* (Bologna, 1976) koja predstavlja svojevrsnu antologiju tekstova o renesansnoj magiji (u njoj su sakupljeni radovi L. Thorndikea, E. Cassirera, E. Garina, P. Rossija, F. Yates, D. Wal-kera i drugih suradnika Warburg-instituta). U tom uvodu osvrće se Vasoli kako na one momente koji su doprinijeli zanemarivanju ovog područja u istraživanjima povjesničara filozofije i znanosti, tako i na metodološke probleme koji se postavljaju pred svakoga tko se bavi ovom temom i napokon na stanje istraživanja danas.

»I dandanas pred znanstvenikom, koji pristupa ovoj temi stoje mnogi problemi« — naglašava Vasoli i nastavlja: »Prije svega, pristup ovoj temi pretpostavlja interdisciplinarno istraživanje, te analizu najrazličitijih nivoa iskustva, od tzv. učene magije (*magia docta*) intelektualaca, od filozofijsko-teologijskih rasprava, do ikonografskih 'tipova' u umjetnosti, od skrovitih oblika gnostičke religioznosti do tehnika ezoteričke 'radionice', od proračuna astrologa-matematika do raznih praktika s amuletima itd.« (str. 9)

Fenomen magijskog valjalo bi, dakle, pratiti u rasponu od magije, prakse teumaturga, svećenika koji bijahu nasljednici arhaičkog tipa svećenika i kojega kao takvog štiju u Rimu, do neoplatoničkih filozofa teurga, koji magiju kao određenu praksu pokušavaju utemeljiti metafizičkim sustavima (na što neposredno nadovezuju filozofi platoničke struje u renesansi, op. p.), od naj vulgarni j ih oblika gatanja do najviših oblika filozofijskog upućivanja na magijsko zahvaćanje u tajanstveni tok života ...

³ »Um das Herauswachsen des modernen naturwissenschaftlichen Denkens und damit unseres heutigen Wirklichkeitsbegriffs aus der Naturphilosophie der Renaissance voli zu würdigen, muß man sich klarmachen, daß diese Naturphilosophie in die umfassendere Struktur einer der heutigen ganz entgegengesetzten Bewußtseinshaltung eingelagert ist. Aber weit entfernt davon, daß dieses magisch-astrologische Denken einen Aberglauben, eine »irrationale« oder unkritische Haltung darstellt, ist es vielmehr so, daß vor allem auch der astrologische wie teilweise der magische Gedanke der Träger eines streng naturwissenschaftlichen Ideals, der Typus kausalen, Gesetzmäßigkeiten suchenden Wissenschaft ist.« (*Magisches und naturwissenschaftliches Denken in der Renaissance*, Renthe — Fink, Darmstadt, 1933).

Upozoravajući na značenje ispravnog historiografskog pristupa, Vasoli ističe da je jedna od najvećih prepreka usvajanju ispravnog pristupa fenomenu magijskog u renesansi bilo uvjerenje povjesničara znanosti i filozofije »da je svijet magije pripa-dan jednom arhaičnom svijetu, te da predstavlja 'iracionalnu' jezgru nesvijesnih arhetipova i tako prepreku na razvojnom putu znanstvene spoznaje«. Zbog toga je čitava jedna opsežna literatura renesanse bila odbacivana kao djelo apsurdnih, bizarnih i smiješnih učenja renesansnih maga. Vasoli naglašava da su mnogi istraživači podrijetla moderne znanosti ili tehnike, koji su uočili značenje ove literature, pretjerali opet u drugom smislu, tražeći u njoj isključivo zametke buduće znanstvene prakse. Ovaj autor ujedno naglašava da u prosuđivanju uloge i značaja ove discipline u onom »pretkritičkom razdoblju« treba zbog povijesne istine svagda imati na umu da tu ne možemo polaziti od standardnih pojmova znanosti ili filozofije. Historiografski pristup u ovom slučaju mora ići mimo ustaljenih standarda poimanja znanosti i filozofije i biti upućen na rigorozna i strpljiva istraživanja koja će rekonstruirati efektivne dimenzije fenomena, utjecaj što ga je izvršio u određenim socijalnim i kulturnim uvjetima, te sredstva i oblike pomoću kojih se širio, s tim da takva istraživanja, s obzirom na kompleksnost fenomena, moraju imati uvida u sve nivoe manifestiranja. (Tako je npr. rasvjetljavanju fenomena magijskog mnogo doprinijelo, posljednjih godina, istraživanje na planu umjetnosti — istraživanje »simboličkih formi«, slika povezanih s kontinuitetom najstarijih mitova i otkrivanjem izvjesnih arhetipova što su se sačuvali milenijima.)

Na kraju, u vezi sa stanjem istraživanja danas, Vasoli zaključuje da je upravo ovo proširenje područja istraživanja doprinijelo tome da je historiografski problem renesansne magije prestao biti predmetom pojedinih specijalista, često jednostrano obrađivan, pa je postao mjestom susreta na kojem se suočavaju i tako postaju uspoređivima različite metode istraživanja.

Iz Vasolijevih navoda proizlazi da je osnovna poteškoća u povijesnom istraživanju fenomena magije i traganju za značenjima, što ih u razdoblju renesanse imade prije svega u kompleksnosti samog fenomena i u činjenici što se manifestira na toliko različitih nivoa. No, još je teže od neposrednog pristupa pojedinim problemima u vezi s magijom, u jednom sažetom prikazu naznačiti sve aspekte iz kojih je sagledavanje fenomena magije u okviru renesansne kulture moguće, dati dovoljno obu-hvatan uvid u sve probleme što ih u vezi s magijom nalazimo u opsežnoj literaturi, koja se javlja u razdoblju od XIV do XVI. stoljeća, da bi se stekao dojam o tome što magija za različite autore znači, i ujedno navesti bar najznačajnije stavove povjes-

ničara filozofije i znanosti koji se posljednjih desetljeća vrlo intenzivno bave upravo tom literaturom, pokušavajući prodrijeti u bit odnosa magijsko-astrolozijske i nove prirodo-znanstvene koncepcije svijeta.

Nastojat ćemo ipak upravo oko takva prikaza, naročito zbog toga što u nas o ovoj, u svijetu u posljednje vrijeme u istraživanjima renesanse vrlo prisutnoj temi, gotovo uopće nije bilo pisano.

Pokušat ćemo izvodima iz originalnih djela renesansnih mislilaca omogućiti bar djelomičan uvid u to što magija predstavlja u razdoblju renesanse i ujedno omogućiti da se na temelju takva uvida stekne dojam o opravdanosti ili neopravdanosti stavova i zaključaka pojedinih povjesničara filozofije i znanosti koji su se tom temom bavili, o vrijednosti ili promašenosti njihova pristupa itd.

Među izvode iz originalnih renesansnih tekstova uključeni su i tekstovi nekih hrvatskih renesansnih filozofa koji su se bavili problemom magije. Smatrali smo da je to utoliko potrebnije, što dosad nitko nije proučio djela ovih autora s obzirom na ovaj specifičan problem.

Po Piću od Mirandole magija nije ništa drugo doli »perfecta et summa scientia« (u djelu *Conclusiones magicae*).*

Ovaj poznati renesansni mislilac koji je mnogo mjesta u svojim filozofijskim raspravama posvetio magiji i kabali, inzistirao je na distinkciji prirodne magije (»magia naturalis«) koja po njemu nije drugo doli »scientia naturalis« i one druge od Crkve osuđivane demonske magije (u čemu najopširnije piše u već spomenutim *Conclusiones* te u *Apologiji*, gdje će na nekoliko mjesta naglasiti da je »prirodna magija« samo dio prirodne znanosti (»illa pars scientiae naturalis, quam ego nunc voco magiam naturalem«). Ta prirodna znanost, koju on zove prirodnom magijom, u stanju je da čini čuda »mediantibus virtutibus naturalibus« i u stvari je »practica scientia naturalis«, što bi značilo primijenjena prirodna znanost, »quae praesupponit exactam (!) et absolutam cognitionem omnium rerum naturalium quasi apicem et fastigium totius philosophiae«, te nije »nihil aliud, quam naturalis philosophiae absoluta consummatio«. U tom »savršenom ispunjenju filozofije« odlikovali su se najvećma Pitagora, Empedoklo, Demokrit, Platon i naročito Zo-roaster. To nije ni čudo s obzirom na to da ona »totius naturae cognitionem complectitur«, a, osim toga, nije protivna, nego je što više nadopuna kršćanskom učenju (»Nulla est scientia, quae nos

* Svi navodi prema *Opera omnia*, izd. E. Garin, Torino, 1971.

magis certificet de divinitate Christi, quam magia et cabala«). Osim toga, magija po njemu ne ide u red »objavljenih znanja« već je najviša u redu znanosti koje su »humanitus inventae«. Ona ide u znanosti koje su »inventae, acquisitae per demonstra-tionem«, i u kojima se do znanja dolazi a posteriori »per effectus«. Pico je među prvima učinio pokušaj da rehabilitira magiju, naglašavajući da pri spomenu toga termina ne treba nužno misliti na onu (od Crkve) zabranjenu magiju, već na same korijene magije, na koje ukazuje i značenje riječi u Perzijanaca (sapien-tia). Uglavnom, »magiam operari non est aliud quam maritare mundum« (*Apologia*).

Za istraživanje renesansne magije naročito je značajan mislilac Marsilio Ficino, autor koji je što preveo što komentirao najznačajnija djela platoničke i neoplatoničke tradicije. Za svakog istraživača renesansne magije Ficinov slučaj je utoliko značajniji, što se u njemu reflektira onaj »dvojaki« karakter magije, ukoliko je ova svagda ponajprije neki način čovjekova djelovanja i njegova odnošenje prema svijetu koji ga okružuje, pa jest neka »vještina izvođenja čuda« (*ars magica*), no isto tako kao vještina ona pretpostavlja određeni sustav znanja (koja se u ovom slučaju često smatraju »tajnima«, skrivenima) pa se magija ujedno smatra i nekom »tajnijom filozofijom« (od Goclena: philosophia secretior) i što više najvišom mudrošću (sapientia) koja uključuje sustav najstarijih filozofijsko-teoloških predaja (od Zoroastera, preko Hermesa, do Orfeja, Pitagore, Empe-dokla i Platona).

Ficino preuzima takvu filozofijsku tradiciju (platoničku i neoplatoničku) koja uključuje doživljaj svijeta iz kojega se uopće otvara mogućnost magijskog (pa se onda u spomenutom djelu von Renthe-Finka govori o »magijskom idealizmu« firentinske Akademije).

Taj magijski idealizam očituje se u »magijskom idealu« koji je karakterističan za novu etičku nastrojenost upravo plato-nički orijentiranih renesansnih filozofa, a ističe ga sam Ficino, kako u svom djelu *De vita libri tres*, Basel, 1532., tako i u ostalim svojim djelima. Sam Ficino s jedne strane nastupa kao renesansni »magus« dajući konkretna uputstva o privlačenju povoljnih utjecaja nebeskih tijela određenim stvarima na Zemlji. S druge pak strane njegova djela izražavaju jedan pogled na svijet, izlaganje kojega uključuje tumačenje pretpostavki prakse »maga«. »Magus« se ovdje uzvisuje u najpozitivnijem značenju riječi, kao onaj tko je kao najveći mudrac prodro u tajne svijeta, uhvatio skrivene niti zbivanja, uvidio tajnu stvaranja i po tome uvidu stekao sposobnost djelovanja na svijet, realizirajući tako ono božansko u čovjeku (»Homo igitur ... est quidam Deus«). Ficino mogućnost magije temelji na ljubavi koja je shvaćena kao

kozmoški princip («copula mundi»), kao primarni način manifestiran ja svjetske duše i osnovna snaga konzervacije u svemiru («Tota vis magicae in amore consistit»). Na toj privlačnosti, koja postoji među stvarima na temelju srodnosti njihova bitka, temelji se prirodna magija. Prava magija sastoji se u stvari u privlačenju, kao osnovnoj sili što je djelatna među stvarima u svijetu («attractio»), <a u skladu s tim i »priroda je posvud mag« (... »ubique igitur natura maga est«). Mag je mudrac koji je u stvari »philosophus naturalium rerum astrorumque peritus quem proprie magum appellare solemus« (*De vita triplici*, 233), a on podvrgava zemaljsko nebeskom, tj. niže višemu («Subijcit magus terrena coelestibus, imo inferiora passim superioribus«... ibid 234). Kao što smo kazali, Ficino ovu moć magije izvodi iz pretpostavki o ustrojstvu svemira, jer po njemu »mundus animal in se magis unum est« a »mundanum corpus est ubique vivum«; sav je naime ispunjen dušom koja je posvud («Tota interim est simul ubique«), i život je svijeta u svemu («Vita quidem mundi omni-bus insita«). Taj je zajednički život svega ipak više prisutan u nadzemaljskom svijetu i tako niži zemaljski svijet odande prima utjecaje. Magija, kao primjena spoznaje o vezama u svijetu, u stvari je način na koji čovjek može sebi »hvatati« povoljne utjecaje iz viših sfera pomoću »prirodnih stvari koje su oko njega u nižem svijetu« (prirodni magi su oni »qui naturales materias opportune causis subijciunt naturalibus mira quaedam ratione formandas«).

»Simile simili nutriatur« — ističe Ficino krilaticu maga i tako (Ficino se pritom neprestano poziva na Plotina i one dijelove *Eneada* u kojima ovaj govori o svemiru kao jedinstvenom organizmu koji je proizišao iz jednog izvora i u kojem se jednim dijelom može djelovati na druge dijelove, ili one u kojima kaže da je sve u svemiru puno znakova i da je mudrac onaj koji iz jednog dijela znaka prepoznaje drugi) smatra mogućim da se, budući je sve međusobno povezano, »naš duh i naše tijelo **prilagode nebeskom svijetu i da za sebe** pridobiju nebeske utjecaje« (*De vita triplici*), a te si utjecaje pribavlja ne samo pomoću onih svojstava stvari koja su dokučiva osjetilima nego mnogo više onima koja su po nebeskom svijetu usađena u stvari i našim osjetilima skrivena («Neque tamen dicimus spiritum nostrum coelestibus duntaxat, per qualitates rerum notas sensibus prae-parari, sed etiam multoque magis per proprietates quasdam rebus coelitus insitas et sensibus nostris occultas, rationi vix den-ique notas. Nam quum proprietates eiusmodi earumque effectus elementari virtute constare non possint, consequens est a vita spirituque mundi per ipsos stellarum radios singulariter profi-cisci, ideoque per eas spiritum affici quam plurimum atque quam primum coelestibusque influxibus vehementer exponi«, ibid. 159).

Po platoničkom izrijeku, kaže dalje Ficino, proizlazi da je »stroj svijeta tako povezan, da je u zemaljskom svijetu nebesko prisutno pod zemaljskim uvjetima, a zemaljsko na nebu pod nebeskim« (»Confirmatur *dictum* illud valde *platonium*, hanc mundi machinam ita secum esse connexa, ut et in terris coelestia sint conditione terrena, et in coelo vicissim terrestria dignitate coelestia ...») i tako je na neki način ukinut hijat između sublunarnog i supralunarnog svijeta, jer su oba svijeta prožeta istim životom, te stoga ista zakonitost zbivanja važi kako u onom višem, tako u ovom nižem svijetu.⁴

Zanimljivo je čuti i Petrićevo mišljenje o magiji, koje svakako nadovezuje na prethodna dva (Picovo i Ficinovo), i koje, imamo li u vidu njegov interes za hermetičku tradiciju uopće, čini sa sustavima Ficina i Pića jedinstveni kompleks znanja i vjerovanja, čija se jedinstvenost potvrđuje upravo u odnosu prema hermetičkoj tradiciji a koja je važna za njihov stav prema renesansnoj magiji. Frane Petrić (*Zoroaster et eius 320 oracula chaldaica*, Ferrara 1591) pokušava pronaći izvore odvratnosti prema magiji, naglašavajući da svi pri tom misle na samo jednu vrstu magije. Po njemu, međutim, treba razlikovati tri vrste srodnih umijeća: magiju, goetiju i farmaciju. »Plato magiam deorum cultum esse affirmat« (u *Alkibijadu*), tako započinje Petrić svoje kazivanje o magiji i nastavlja citatom iz Porfirijeva teksta *De abstinentia* o perzijskom podrijetlu magije. Mag je u stvari »Del cultor et eognitor«. Po njemu su što više »theologia et religio (!) prima magiae pars«, pa je iz toga otprilike jasno koje značenje ovi filozofi platoničari renesanse pridaju magiji. Očito je da Petrić želi obnoviti magiju u njenom prvobitnom smislu, i tu želju je nužno vidjeti sastavnim dijelom onog u renesansi tako izraženog napora da se dopre do iskonskog, do izvornog sadržaja spoznajnog i vjerskog doživljaja, što će se manifestirati u potrebi za »čišćenjem« naslijeđenih oblika i za restauracijom one »priscae thelogiae« u kojoj je magija kao »sapientia« neo! Ivojniva od kaldejsko-egipatske i grčke filozofijske i religiozne tradicije, a koja stoji u samim temeljima evropske kulture.

Naročito je značajan dio Petrićeva teksta koji govori o onom drugom dijelu magije koja nije ništa drugo doli prirodna znanost (»Alia magiae pars est cognitio coelestium motuum atque virium exacta. Per quam et influxus coelorum in haec inferiora percipiuntur, et ad humanae usum vitae, in seminationibus, plantationibus et in universum in omni agri colendi ratione fructus

⁴ O značenju magije u filozofiji M. Ficina usp. P. Walker, *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*, London, 1958. te W. Beierwaltes, *Neuplatonisches Denken als Substanz der Renaissance*, u *Studia leibnitiana*, Sdhf. 7 (s temom *Magia naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften*).

capiuntur«). Treći dio magije nije ništa drugo do li medicina! Tako Petrić završava »Magiam in universum naturae totius cognitionem complecti. Non eam quidem, quae in usu hodie est apud peripateticos, quae in sola Aristotelis verborum interpretatione versatur tota, nihil pensi habens, si res aliter se habeant, quam ipsi in duce suo intelligant. Sed eam, quae interspersas, interseminatasque mundo virtutes, quasi de latebris, ac te-nebris in lucem evocans, non tam facit miranda, quam operanti naturae famulatur. Et eam, quae universi partibus inescit sympathiam, quasi artifex promit et in usum de mundi recessibus, gremioque naturae profert«. (Sve iz op. cit. 5 verso.) Magija nije drugo do li »Dei veneratio et coelorum atque naturae virium cognitio«.

Uzvisivanje uloge maga povezano je ovdje s podsjećanjem na jedno mitsko vrijeme u kojem se je najpotpunije manifestirala stvaralačka moć čovjeka, i to u činjenju čuda, na vrijeme u kojem su »prisci theologi« posjedovali sve tajne svijeta i poznavali iskonsku snagu riječi u kojoj se temelji magijska moć djelovanja (vidi napose *Dijalozi o retorici*).

U svom rukopisu *De daemonibus* Nikola Vitov Gučetić (vidi monografiju Ljerke šifler-Premec, Zagreb, 1977) poziva se na Pića od Mirandole i razlikuje demoničku od prirodne magije, te na dijelove Plotinovih *Eneada*, po kojima su mnogi oni filozofi »koji su pronašli jedinstvo aktivnih i pasivnih svojstava (*virtutes*) u prirodnim uzrocima«. Gučetić ponavlja da prirodna magija nije zabranjena jer ne prekoračuje ni po čemu granice prirode (»Haec tñagia non prohibetur, quia naturae limites non excedit«).

Pavao Skalić, koji, za razliku od dosad navedenih autora, pripada posve drugim intelektualnim krugovima, ipak u mnogim temama slijedi Pića (najočitije u svojim *Zaključcima* iz 1553. koje su svoj uzor imale u 900 Picovih konkluzija) i kad je riječ

0 magiji, slijedi svoj uzor, naročito kad u drugom svesku *Miscellaneorum* kao i u spisu *Occulta ocelutorum* (Koln, 1570) kaže: »Nulla est scientia, quae nos magis certificet de divinitate Christi quam magia et Cabala«, te kad ponavlja da je magija, tj. »scientia naturalis«, efikasna samo ukoliko se upotpuni kabalom.

1 Skalić ponavlja jedno od općih mjesta u izriječima o magiji kad tvrdi da onaj tko se bavi magijom »potest omnia« ukoliko »cohibitis elementis, victa Natura, superatis coelis, progressus angelos ad ipsum Archetypum usque transcendit.«

Magija je tako ono područje u kojem se najpotpunije očituje dostojanstvo čovjekovo ukoliko se upravo ovdje manifestira njegova moć nad svime, po čemu mu je moguće da se *izravna* s bogom.

Vrlo opširno magijom se bavi dio teksta Jurja Dubrovčanina »*Epistolae mathematicae seu de divinatione*, koji na neki način rezimira sve što se o magiji u prvom dijelu 17. stoljeća znade. Bez obzira na to što je Raguseiusev pristup od samog početka naznačen od samog autora kao »secundum solidam philosophiam catholicamque theologiam«, mi ćemo izdvojiti neke iskaze Raguseiuseve o magiji, koje smatramo važnima (bez navoda stranica za svaki pojedini citat; tekst *De magia* nalazi se na stranicama od 372—431 gore spomenutog spisa).

1) *Magia vox persica est quae sapientiam significat* — što god u nas znači filozof u njih je »magus«; no, riječ je u međuvremenu promijenila značenje, pa se više ne rabi za označavanje čiste filozofije već se terminom »magus« označava čovjek »koji izvodi neka čuda i čudima slično« (»mirabilia quaedam et prodigiis similia efficientem«).

2) *Magia latine accepta, est ars seu facultas, quae naturae cuiuscunque, hoc est, tam corporeae quam incorporeae viribus, mira quaedam, insolita et communem hominum captum excedentia, efficit.*

3) Bez obzira na sve ostale moguće podjele ove discipline, Dubrovčanin je dijeli na prirodnu i umjetnu (*naturalis i artificiosa*) s obzirom na to, da li njeni učinci ovise o silama (*vires*) usađenima u naravi stvari, ili pak potječu od ljudske vještine, ili od nekih demonskih sila (iz svega toga isključena su čuda u pravom smislu).

4) *Magia naturalis, platoniorum sententia, nihil est aliud, quam exactior quaedam arcanorum naturae cognitio, quae caelorum ac siderum cursu et traiectionibus variis, sympathiis et antipathiis rerum singularum observatis, suo tempore, loco ac modo res rebus applicantur, et mirifica quaedam hoc pacto perficiuntur, quae causarum ignaris praestigiosa vel miraculosa videntur.*

5) U umjetnu magiju ulazi i izvođenje čudesnih stvari pomoću raznih umijeća kao što su geometrija, aritmetika i astronomija (to su razne »čudesne« naprave, Arhimedova ogledala, Boetljeve mjedene zmije itd.).

6) Autorom prirodne magije može se smatrati sam Bog, koji je prvi znanja u njoj sadržana posredovao Adamu, a u toj vještini odlikovali su se Salomon, Apolon iz Tijane, Kornelije Agripa, Paracelzo, Roger Bacon, Geber, Raimundus Lullus, Arnoldus Villanovus, Cardanus, Ioannes Baptista della Porta i drugi.

7) Demonska magija povezana je s istočnim grijehom i zlouporabom čovjekove želje za znanjem (!) i spoznajom Dobra i

Zla — iz tog izvora (s tim u vezi biblijska priča izгона iz Raja) — vještina se proširila Kaldejcima, u Perziju i potom u Egipat a oni upućeni u tu vještinu »morbos curando, occulta enuncian-do, futura praedicando auctoritatem šibi compararunt«.

8) Od Grka se u toj vještini odlikovahu Pitagora, Empedoklo, Platon, Demokrit i drugi filozofi (!).

9) Prirodna magija je »maxime utilis« (»An non naturalium rerum proprietates occultas intelligere humani ingenii vim et separatarum mentium potestatem scrutari ad solidam philosophiam comparandam maxime conducit?«). Spoznaja takve magije je čak i nužna, a u nju ide npr. i kemija (»Chimici dum res agentes ad patientes applicant, mira procreant, quae naturae vires excedere videntur, cum tamen naturalia sint, aurum etiam purum putum, ut fertur, interdum effecerunt, quod casu fortasse contigit, incidente in affectam et praeparatam materiam vi illa et facultate coelesti, a qua proxime auri forma proficisci-tur«).

10) Liječničko umijeće je dio prirodne magije (»Medica ars ... pars est naturalis magiae; An non lapidum, herbarum et animalium quorundam viribus multarumque rerum consensu atque dissensione perspecta morbi innumeri vel curatu difficillimi interdum citissime a medicis personantur?«)

11) Utjecaj zvijezda utoliko je povezan s učincima magije ukoliko se odnosi na opću silu kojom se stvara i očuvava niži svijet (procreatio et conservatio mundi inferioris).

12) Platoničari tvrde da je ljudima dopušteno, u onim teškim slučajevima, kad ne koristi samo ljudska vještina, služiti se silom *separatarum mentium* (teurgija).

Vrlo važnu kariku u razvoju renesansne magije predstavlja tekst Giovannija della Porte *Magia naturalis*, djelo koje je doživjelo tridesetak izdanja (izdavano je sve do 1715. godine) i koje predstavlja pokušaj da se prirodna magija konstituirala kao sustav prirodne znanosti, a u kojem on kaže da je magija »sapientia« apud *platonicos* et perfecta naturalium rerum cognitio« i koja se temelji na privlačenju sličnoga sličnim, koja zapravo nije ništa drugo do li »universae naturae contemplatio« (»Ex coelorum enim motus consideratione, stellarum, elementorum eorumque transmutationibus, sic animalium, plantarum, mineralium eorumque ortus et interitus occulta vestigantur arcana, ut tota scientia ex naturae vultu dependere videatur« (spom. djelo, str. 3). Na kraju, kad u uvodnom dijelu pita kako je moguće privući »virtutes« višeg svijeta odgovara »Platonici magiam vocabant attractionem unius rei ab altera ex quadam na-

turae cognatione, te daje tumačenje »da dijelovi ovoga svijeta ili udovi jednog živog bića ovise svi o jednom autoru i povezani su međusobno svezom jedne prirode« (»Mundi autem huius par-tes ceu animalis unius membra omnes ab uno authore penden-tes. unius naturae coniunctione invicem copulantur«, str. 22).

Govoreći o pitanju podrijetla magije Giovanni Della Porta upućuje na sadržaj Proklove knjige o magiji (tekst je na latinski preveo M. Ficino kao *De sacrificio et magia*) smatrajući da se ondje nalazi odgovor pa kaže: »Proklo je u svojoj knjizi kazao da su filozofi utemeljili magiju (»magiam condiderunt«) kad su ustanovili srodnost među stvarima u prirodi, vezu svega sa svime i vezu manifestiranih stvari sa skrivenima, te kad su spoznali da je nebesko prisutno u zemaljskom, a ovo opet u nebeskom« (Ioannis Baptistae Portae Neapolitani, *Magiae naturalis libri viginti*, Rothomagi, 1650, str. 24.)

I Della Porta razlikuje dvije vrste magije, jednu »infamem« i »naturalem alteram«, i po njemu su se u ovoj posljednjoj u najvećoj mjeri isticali filozofi starine Pitagora, Empedoklo, Demo-krit i Platon, a slijedili su ih filozofi »platonici« (pri čemu misli na filozofe neoplatoniste). Ti su je filozofi smatrali onim što ona doista i jest, tj. »naturalis philosophiae portio«, koji se sastoji u »promatranju svekolike prirode« (»universae naturae contem-plateo«). Ona iz promatranja kretanja zvijezda, iz transmuta-cija elemenata te proučavanja biljaka, životinja, minerala »occulta vestigat arcana«, a polazište joj je uočavanje simpatije i antipatije kao temeljnog oblika relacija među stvarima u svijetu (»Ex proprietatibus quoque occultis, animalibus, vegetabi-libus et speiebus omnibus inest compassio quaedam, quam Graeci sympatheian et antipathian nos tritius consensum dissen-sumque dicimus«).

Bitno je da se u većini svojih izriječaka u raspravi o magiji kao prirodnoj znanosti Della Porta poziva na stavove filozofa koje zove »platonici«, napose na Jambliha i njegovo djelo *De mysteriis** i Prokla i njegovo djelo *De sacrificio et magia*.

U vezi s tim valja istaći slijedeće: posve je sigurno da je gotovo nemoguće raspravljati o renesansnoj magiji a da se ne spomene značenje magije, odnosno teurgije u neoplatoničkim spisima, na koje renesansni autori nadovezuju i to ne samo zbog toga što se u tim spisima govori o magiji, već prije svega zbog toga što se u njima iskazuje jedna koncepcija svijeta koja se gradi na takvom poimanju veza među stvarima i pojavama u svi-

* U vezi s pitanjem da li je djelo doista Jamblihovo ili kojeg njegovog učenika, postoji opsežna literatura. Između ostalog vidi Th Hopfner, *uber die Geheimlehre von Jamblichus*, Leipzig, 1922.

jetu, po kojem tek biva mogućim djelovanje čovjeka u svijetu, koje se može zvati magijskim.

U uobličenu, širenju i prihvaćanju onakvog shvaćanja po kojem se ustrojstvo svijeta temelji na magijskim vezama, vezama privlačenja i odbijanja koje ovise o »virtutes occulta« te mu je primjereno tek magijsko djelovanje, znatnu ulogu odigrala su djela nekih neoplatoničkih autora (Porfirija, Jambliha, Prokla). Po tome je jasno da je o fenomenu magijskog moguće raspravljati isključivo kao o funkciji određenog tipa doživljaja svijeta. No ovim osvrtom na tumačenje magijskog u neoplatoničkim spisima dodirnuli smo već pitanje s kojeg izvora evropski Zapad 15. i 16. stoljeća crpi svoja znanja o magiji, te koji oblik magijskog oživljaja.

Bez obzira na to što većina renesansnih autora upućuje na perzijsko podrijetlo termina i pokušava oživjeti staro značenje termina po kojem je »magus« ekvivalent za »philosophus«, očito je da svi odreda renesansni mislioci koji se bave magijom po-sižu za onim oblikom mišljenja što ga nalazimo u vremenu raspada politeizma, vremenu religioznog nemira, na istjeku antike, u kojem će se javiti »glad za neposrednim kontaktom s božanskim« (S. Eitrem, *Orakel und Mysterien ara Ausgang der Antike*), u kojem grčko-rimski poklonici starih religija pokušavaju u mi-sterijama i proroštvima udahnuti novi život starim oblicima religioznog doživljaja i u kojima je od velikog značaja uloga maga »posvećenika najviših misterija koji posjeduju apsolutnu moć nad svime« (Eitrem, *ibid.*). Ukoliko u prvim stoljećima naše ere upravo u tipu čovjeka-maga nalazimo središnju figuru duhovnih zbivanja i simbol ljudskih nastojanja, onda je to rezultat činjenice stjecanja nekoliko pravaca mišljenja u jednoj specifičnoj formi sinkretizma⁵ [od onog pravca razvoja grčke misli koji se kretao u smjeru jedne religiozne filozofije te prevladavanja racionalno utemeljene znanosti aristoteličkog tipa kroz pseudo-znanosti (astrologija, magija, alkemija, iatromantika) a u skladu s novim duhovnim potrebama koje su se djelomično manifestirale već u posljednjim stoljećima prije naše ere (u Akademiji vjerojatno već neposredno poslije Platona) kao isticanje činjenice da filozofija barbara prethodi filozofiji Grka te da su inicijatori filozofije zapravo Egipćani, Perzijanci, Kaldejci, Indijci, a Grci samo njihovi učenici, do širenja utjecaja orijentalnih religija u kojima spekulacija o bogovima nije odvojena od spe-

⁵ »Der Synkretismus aller mdglichen Religionen, Kulte, Gotter-namen, Gottergestalten, heiliger Formeln erreicht in der Magie dieser Zeit den Hohepunkt. Der Magier arbeitet auf seine eigene Weise mit der Gnosis, der höchsten Einsicht in das Ratsel des Gottlichen, nach welcher sich Hermetiker wie Christen sehnten.« (Eitrem, *ibid.*)

kulaci je o čovjeku i materijalnom svijetu, pa je teolog ujedno i »fizičar«.

U tom slijevanju različitih misaonih tokova u jedan novi »duh vremena« treba tražiti korijen onih filozofijskih teorija o svijetu i čovjeku u filozofa neoplatonista iz kojih se otvara mogućnost magijskog djelovanja, a na koje će nadovezati renesansni filozofi.

Učenja o magima kao onima koji »provode vrijeme u obožavanju bogova, prinošenju žrtava i molitvama, a bogovima smatraju vatru, zemlju, vodu...« (Diogen Laertije), kao o filozofima koji »posjedovahu znanost o *prirodi* i umijeće poštivanja *bogova*« (Dion Hrizostom), kao o božanskim ljudima, koji zahvaljujući spoznaji tajnih veza među stvarima imaju moć nad svime, stopljena s misaonim pretpostavkama [učenje o jedinstvu svemira, o simpatiji koja sve povezuje, o čovjeku kao mikrokozmosu itd.] onih pseudoznanosti u kojima je primaran utilitet, a ne više *theoria*, u kojima u prvi plan dolazi interes za rijetko, neobično, čudno i koje stvari tumače pomoću tajanstvenih svojstava (*vir-tutes occultae*) bivaju u neoplatonizmu uobličena u jedan sustav tumačenja svijeta [naročito Jamblih i Proklo (u svom spisu *Perl tes hijeratikes cetines*)], koji počiva na teoriji nizova-lanaca (*seirai*) koji »neoplatonizam doduše nije otkrio [jer tu ideju donosi već *Corpus hermeticum XVI*, i *Asclepius*], ali ju je fiksirao u onom aspektu koji će zadržati kod Arapa, u latinskom srednjem vijeku i kod renesansnih okultista« (A. J. Festugiere, *La Revelation d'Hermes Trismegiste*, I, 91)].

U okviru tog sustava tumačenja središnje mjesto pripada onome tko je upućen u hijeratičko umijeće, dakle u svete misterije, u tajne veze što postoje među stvarima na nebu i na zemlji. Taj je čovjek ono što će u renesansi biti »magus«.

U prilog tome da renesansa upravo iz ovog izvora crpi svoja znanja o magiji govori i činjenica što Ficino prevodi na latinski spomenuti Proklov tekst, a u svom djelu *De vita triplici* često doslovce prenosi Proklov tekst (Proklov spis preveden kao *De sacrificio et magia*).

Proklo, kojega Petrić u *Retorici* zove »il gran mago Proclo« na učenju o nizovima (*seirai*) bića, koji u neprekidnom slijedu svojih članova povezuju božansko s osjetilnim i omogućuju stalno djelovanje jednoga na drugo, i na učenju o stupnjevitosti SVEGA (*to phn*), zasniva teoriju o simpatiji i antipatiji među stvarima u svijetu, što je pojedini pojavni oblik bliži »moći paradigme« (*to paradigmatos dyndmeis*) u božanskom umu, to zakon simpatije izrazitije djeluje. Božanske moći manifestiraju se na raz-

ličitim nivoima, od inteligibilnog do osj etilnog, pa tako i stvari na Zemlji participiraju na »moći« (dynamis) svoje božanske ideje (»u svakom nizu sve se nalazi na svojstveni način«). Stup-njevitost nalazimo i u zemaljskom: dok, naime, jedne stvari sudjeluju na onoj ideji samo tijelom (*somatikos*), npr. kamen, dotle druge to čine svojim životom, a na još višem stupnju čini to životinja. Tako nad svim stvorenim bdiju »međubića« (*theoi*) kojima su pripadne individue određenog područja prirode i one stoje u simpatičkoj vezi s božanstvom kojemu su pripadne. Bit se božanstva na neki način utjelovljuje u njima (u) na određenom stupnju. Te individue ujedno vrijede i kao znaci onoga inteligibilnog principa iz kojega emaniraju, čovjek, kao dvojako biće pripadno i carstvu tjelesnog i carstvu duhovnog, dvojakom se simpatijom povezuje s višim svijetom, »što to, zapravo, u stvarima proizvodi vezu simpatije s tom i tom božanskom moći (*dynamis*), ako ne činjenica, što one primaju u dio od Prirode »karakter« (značaje) po kojima odgovaraju jedni jednoj, a drugi nekoj drugoj klasi (*seira*) bogova?« — pita Proklo (str. 31, Knjiga II Proklova komentara *Timeja*, prev. A. J. Festugiere) i dalje kaže: »Kako je priroda gore 'okačena' za bogove same i kako se poraspodje-ljuje u odnosu na redove (*tdkseis*) bogova, ona uvodi u tijela također »oznake« njihovog podudaranja s bogovima, u jedne oznake Sunca, u druge oznake Mjeseca, u treće opet oznake nekog trećeg boga; po toj Prirodi ova se tijela okreću bogovima, jedna prema ovom, druga prema onom...« (str. 31, 32 istog komentara). I još nešto: znanost o prirodi naznačena je ovdje kao dio znanosti o božanskom.

Magijska korespondencija što veže neku stvar u osjetilnom svijetu s nekim višim počelom čini da u stvarima nisu toliko važna njihova »vanjska« (vidljiva) svojstva koliko ona skrivena (*occulta*) po kojima su one simboli određenog počela. Kao što smo vidjeli, osnovni tip veze među stvarima u svijetu, djelovanje simpatije i antipatije, što je temelj svakog magijskog djelovanja, tumači Proklo nevidljivim silama djelatnim u svim regijama svijeta, kroz koje se sile manifestira demijurg u činu stvaranja.⁶

Drugi dodir Evrope s magijsko-astrolozijskim tumačenjem svijeta dogodio se u vrijeme širenja arapskog utjecaja u Evropi. »U djelima Arapa o prirodnoj filozofiji« — reći će Crombie (*Au-gustine to Galileo; a History of science*, London, 1975) nema stroge razlike između prirodne znanosti i magijskog i okultnog,

⁶ F. Petrić ovako rezimira u *Retorici* (str. 5) Proklove teze: »Tutte le cose sono in tutte. L'alte nelle basse, le basse nellalte. Et tutte priegano e tutte cantano hinni a divini duci de lor ordini: altre in modo intelligibile, altre in ragionevole, altre in naturale, e altre in sensibile.«

jer se fizički i okultni uzroci priznaju kao ravnopravni a pretpostavka im je harmonija, koja vlada među stvarima u svijetu«.

U tom kontinuitetu prisutnosti magije na Zapadu treba gledati i sam srednji vijek, u kojemu je ta vještina, bez obzira na to što najčešće od Crkve biva kvalificirana kao demonska vještina i stoga odbacivana, ipak podržavana bitnom oznakom mentaliteta čovjeka u tom razdoblju, tj. opsjednutošću »čudom« i »čudnim«. Sama pak Crkva nikad nije osporavala realitet magijskog.

Kroz čitav srednji vijek događa se da primjena nekih rezultata istraživanja prirodnih pojava bude proglašena *čudom* i pripisana magiji budući da su je smatrali djelom demona (najrječitije o tome govori slučaj Rogera Bacona koji zbog svojih eksperimenata biva proglašen magičarem). Učeni ljudi koji su studirali uglavnom na arapskim sveučilištima i sami su se nazivali magičarima, što je upućivalo na to da se bave proučavanjem »skrivenog«, arkanama prirodnog događanja (prema A. Lehmann, *Aberglaube und Zauberei*, Stuttgart, 1898, str. 103). Već u 12. stoljeću sve je glasniji protest onih naprednih duhova koji ustaju protiv crkvene definicije magije kao demonske vještine i koji brane svoje umijeće kao »posve prirodno« (R. Bacon, npr. za svoje (naprave; vidi, L. Thorndike, *History of Magic and experimental Science*).

Isticanje magije kao prirodne znanosti u renesansi tako u sebi nosi trag tih srednjovjekovnih kontroverzi. Najbolje se to dade vidjeti u Picovoj obrani magije i insistiranju na tezi da se tu radi o posve prirodnoj znanosti (»Conclusiones«), ali naročito u Ficina, koji se, svjestan toga kako je sklisko područje kojim se kreće (u *De vita triplici*) ovako brani: »Nihil omnino tentemus a saneta religione prohibitum«.⁷

Garin koji smatra, da magija ima kapitalno značenje u srednjem vijeku i koji ističe da će ona u osvit moderne kulture postati svojstvena svim velikim misliocima i znanstvenicima, kod kojih će međutim doživjeti »pročišćenje«, postavlja tezu da se upravo u različitom stavu prema magiji može sagledati dubina jaza koji dijeli srednji vijek i renesansu. Upravo u tom odnosu uočljiva je radikalna promjena vizije čovjeka, pa on pokušava argumentirati svoju tezu eksplikacijom srednjovjekov-

⁷ Valja naglasiti da je za sada vrlo malo istraženo u vezi s magijsko-astrolozijskim pristupom proučavanju prirodnih fenomena u srednjem vijeku (u kojem je, u proučavanju prirodnih fenomena, uglavnom pod utjecajem Arapa djelovanje zvijezda na niži »sublunarni« svijet smatrano temeljnom pravilnošću prirodnog događanja a na vjeri u djelotvornost tih utjecaja koji se manifestiraju kao »virtutes« i »qualitates« occultae temelji se sva magijska praksa, koja naročito dolazi do izražaja u medicini).

ne vizije prirode i odnošenja spram nje. Raskid se ne otčitava samo u činjenici da se sad ono što je srednji vijek sa svojom teologijom uporno optuživao kao »spregu s đavlom« prihvaća kao temeljna čovjekova aktivnost (pa se za mudra čovjeka s ponosom ističe da je »magus«), već se on potvrđuje i u naglašavanju pozitivnog karaktera magije (pozivanjem na neoplatoničke filozofe i hermetičku tradiciju) koja odražava novo viđenje svijeta i čovjeka u njemu, što je taj novum kojim se odlikuje renesansni pristup magiji?

Dotad, u zatvorenom svemiru, bezvremenom i nepokretnom, svaki pokušaj uvida ali i zahvata u ustaljeni red stvari bio je povezivan sa satanskim elementom u čovjeku, a iskušenje da se nešto promijeni i čovjekov nemir koji ga na to nagoni proglašavan demonskim. Tada naime i astrologija i magija, koje predstavljaju empirijske sustave izvan racionalnog reda, pa se iscrpljuju u fantazmima igrajući se silama mraka, ukazuju »na kompleksnu mitologiju jednog svijeta, koji je zakopan protiv svoje volje«. »Tako je, kaže Garin, [pokušavajući odrediti bitne oznake srednjovjekovnog odnosa prema magiji], »prema mračnom carstvu okultnog, skliznula čitava živa priroda« (Garin, *Medioevo e Rinascimento*, Bari, 1954). čovjek je opsjednut Zlim, koje je neshvatljivo u Božanskom svemiru, opsjednut je životom, isto tako neshvatljivim, koji se ne može uklopiti u harmoničan red o kojem sanja razum, a »magičar sluša sile koje se pokreću u najskrivenijem dijelu bića, osluškuje kompleksne energije koje drijemaju u dubinama duše. Novo je renesanse to, da će sada čovjek koji je tako dugo kao pasivni promatrač stišavao svoje strasti da bi postigao sklad sa svjetskim razumom (shematski čovjek u jednom svemiru formi koje se svode na čistu geometriju), manifestirati sebe kao aktivno biće, ističući kao ideal čovjeka — *mudraca*, »koji neće proučavati svijet samo zato da ga zatvori u tamnicu pojmova, već i zato da bi otkrio univerzalno stvaranje života, da bi postao jedno s tom stvaralačkom snagom, te da bi i sam postao stvarateljem« (citat iz G. *Bruna* cfr. Garin u spom. članku). Sve će to biti izraženo kao novi hermetički ideal aktivnog čovjeka.⁸

⁸ Nezaobilaziv momenat u svakoj raspravi o renesansnoj magiji predstavlja činjenica da je za uobličenje jednog novog doživljaja čovjeka, za rađanje jedne nove antropologije od velikog značenja bilo oživljavanje hermetičke tradicije i napose onih dijelova *Corpusa* koji se odnose na ulogu i značenje čovjekova položaja u svijetu. Spomenut ćemo da je rečenica »Magnum miraculum, o Asclepie, est homo!« iz *Corpusa* uz onu »Homo factor deorum« najčešće citirani dio ovih spisa u renesansi. Konceptija koja se temelji na uvjerenju da je čovjeku moguće uzdići se do spoznaje tajni svijeta, i po tom znanju steći moć nad njime nije identična s koncepcijom čovjeka u renesansnih filozofa, pa ipak ona je u znatnoj mjeri utjecala na novu renesansnu antropologiju.

To je pak poimanje čovjeka u najužoj vezi s doživljavanjem čovjeka kao svijeta u malom explicite iskazano u najstarijem srednjovjekovnom udžbeniku magije arapske provenijencije⁹ u kojemu su na »tajanstveni način« prisutni svi dijelovi svemira koji je jedinstven, kroz koji je djelatna jedna sveoživljujuća sila, kojom su povezani svi dijelovi međusobno i po čemu onda, zahvaljujući djelovanju simpatije i antipatije, biva mogućim djelovanje na različite dijelove svemira, pod pretpostavkom da se spozna zakonitost djelovanja.

Novurne renesanse ponajprije je novo viđenje čovjeka i njegove uloge u svijetu koje se manifestira u geslu »Znanje je moć«, a odraz je težnje čovjekove ka ovladavanju prirodnim silama. Ukoliko je to ujedno geslo magijskog djelovanja, utoliko je u toj novoj antropologiji moguće govoriti o »magijskom idealu čovjeka« [von Renthe-Fink; »Die Magie ist fiir diese Philosophie (misli se na platoničku filozofiju Firentinske akademije, op. p.) der adequate Ausdruck des neuen selbtherrlichen Machtbewuß3-seins«].

No naglasiti samo ovo isticanje aktivne uloge čovjeka kao onaj momenat svega »magijskog djelovanja« koji će utjecati na

⁹ Picatrix, *Das Ziel des Weisen von Pseudo-Magriti*, njem. prijevod s arapskog H. Ritter i M. Plessner, uvod HL Ritter; izd. War-burg Instituta-University of London, 1962.

Rekapitulirat ćemo ukratko koncepciju čovjeka kako je iznijeta na stranama 40—51. spomenutog spisa: »čovjek je jedan mali svijet koji odgovara jednom velikom svijetu. Njegovo se biće sastoji u tome da je jedno savršeno pojedinačno, s logičkom, vegetabilnom i animalnom dušom, a logičkom nasuprot svima ostalim bićima. Kao mali svijet on harmonira s velikim svijetom, jer je njegov oblik povezan s oblicima onoga svijeta i sve su stvari u njemu. On sudjeluje na svemu što imaju druga živa bića... U njemu prebiva božanska snaga i sposobnost političkog upravljanja. On je kuća u kojoj je unutra svjetlo. On je izdanak i kopija makrokozmosa. On može koristiti stvorene stvari, te upravljati drugim bićima i sobom. Sastavljen je iz dviju polovica od kojih je jedna noć, druga dan, jedna tijelo druga duh, jedna senzibilna druga inteligibilna ... Vrućinu vatre spoznaje vatrenim koje je u njemu sadržano, a hladnoću vode onim u sebi što je od hladnoće sadržano i tako ostale elemente. Glava mu je oblika neba, unutarnjih organa imade sedam (kao sedam planeta) ... Meso njegova tijela ravno je zemlji, kosti brdima, kosa vegetaciji, žile riječnim tokovima, unutarnji organi rudnicima. To je (otprilike) opis osjetilima zamjetljivog pojedinačnog čovjeka, koji je u onome, što je u njemu pojedinačno, prolazan, ali ne i u onome što je u njemu univerzalno. Egzistencija univerzalnog čovjeka je inteligibilna a ne senzitivna. Inteligibilno je na čovjeku, naime, neko jedno koje se u svojoj biti ne mijenja.

»Ovakova i slična znanja su sam sadržaj čarobnjaštva. Upravo o tome napisao je učenik čovjek, vođa u vrlini, Platon, svoga *Timeja*, u kojem u detalje obrađuje forme (ideje) i u kojem je prikazao to učenje, i opet ne bez izvjesnog zamračivanja svojih riječi, kako običavaju činiti filozofi sa njihovom mudrošću, da bi je sačuvali i zaštitili od neukih; i Proklo je tako učinio«, (str. 50); prev. E. B. P.

posizanje za magijom od strane renesansnih filozofa, značilo bi pojednostavniti stvar i propustiti da se vidi ono što je od primarnog interesa u svemu. Posizanje za magijom nošeno je preuzimanjem jedne određene koncepcije svijeta (i nije slučajno da se u okviru toga pogleda na svijet priroda doživljava kao stupanj manifestacije božanskog!). Po našem mišljenju upravo je preuzimanje takve koncepcije svijeta i prirode u renesansnih platoničara presudilo sudbinu magije u renesansi. Kao što je već rečeno, »magus« se dotad kretao »mračnim« sferama života, hvatajući skrivene sile djelatne u prirodi, a sve u nastojanju da si te sile na neki način podredi (rezultat kojeg nastojanja je tada pravljenje »čuda«). Mračne sfere zapravo su sfere prirodnog. U opreci prema dotadašnjem, čovjek sada svrće pogled s transcendentnog izvora svega da bi se zagledao u vidljiv tjelesni svijet (kroz koji ipak još uvijek prosijava trak duševnosti, sveoživljujuće sile). Posižući za magijom čovjek zapravo afirmira svoj novi interes. Time ujedno afirmira htijenje da bude gospodar skrivenih sila. »Philosophus« kao »magus« oličenje je toga htijenja. Do ostvarenja ideala gospodstva vodi samo spoznaja. Ta pak spoznaja svijeta može biti samo ona koju renesansni mag nalazi u onoj stoljećima prisutnoj teologjsko-filo-zofijskoj tradiciji jedne »*πιαε philosophiaε*«, u okviru koje onda magiju treba promatrati kao mudrost (*sapientia*).¹⁰

Iz tog aspekta gledano jasnijim biva posizanje renesansnih mislilaca za tumačenjem svijeta iz onog razdoblja u kojem je vidljivi svijet kao božansko djelo bio predmetom istraživanja onoga tko je htio spoznaju božanstva (»kozmički« pravac religiozne filozofije, vidi Festugi&re u spom. djelu), a koje je nalazio djelomično u hermetičkoj religioznoj filozofiji u kojoj se stječe nekoliko misaonih struja, među njima i ona što nastav-

¹⁰ Da se sada teži k samim izvorima sviju misaonih i vjerskih tradicija, da se želi obnoviti ona iskonska mudrost koja se svodi na jedno jezgro reveliranih znanja o tajnama svijeta — u tome se manifestira potreba za izlučivanjem, kroz sve različitosti, jednog jedinstvenog sklopa spoznaja, jednog skupa znanja koja su odgovori na najviša pitanja čovjekova. Da je ta »*sapientia*« za renesansne platoničare ujedno magija u svom prvobitnom značenju, to treba razumjeti djelomično iz one opće tendencije vraćanja iskonskom obliku svake pojedine discipline, no što je mnogo važnije, onim što je renesansnoj magiji i onoj drevnoj mudrosti zajedničko (ali i sami renesansni mislioci koji nastoje oko oživljavanja starog značenja riječi »magija« svjesni su koliko se je u međuvremenu promijenilo značenje riječi), a to je uvjerenost u mogućnost da se mudrac uzdigne do samog izvora svega — što nije samo razumska spoznaja već više od toga doživljaj koji predstavlja preobrazbu, po kojem se bitno mijenja čovjekov odnos prema svijetu, ukoliko to omogućuje »stvaralački« čin i po tome mogućnost da se »čine čuda«. Posizanje, dakle, za onakvom tradicijom (magije) potpuno je u skladu s potrebom da se valjano argumentiraju stavovi jedne nove renesansne antropologije, po kojoj je čovjek »*Deus in terris*« (Ficino, *Theologia platonica*).

lja na teze iz Platonova *Time ja*, a djelomično u neoplatoničkoj filozofiji.

Ukazivanjem na to podrijetlo magije, pokušajem restauriranja tog »iskonskog« značenja magije u okviru tradicije koja je starija od kršćanstva, pokušava se magija kao vještina koja se kreće sferom prirodnog obraniti i zapravo suprotstaviti službenom kvalificiranju magije u srednjem vijeku kao dijabo-ličke vještine. Interes za prirodno tako biva opravdan uvlačenjem magije u sferu jedne drevne tradicije koja se prikazuje kao sustav reveliranih znanja i mističke spoznaje, a koja uključuje i spoznaju prirode i prirodnih fenomena kao manifestacije jednog jedinstvenog života svemira.¹¹

Ako smo već na početku istakli da je moguće da je upravo tendencija ovladavanja prirodnim silama kao osnovna oznaka magijskog djelovanja bila ono što će od nje naslijediti nova, na zakonima mehanike utemeljena prirodna znanost, tada se odmah postavlja i pitanje razlike među njima. Zašto je onda ovdje prirodna znanost ipak (sve do sredine 15. stoljeća za renesansu) još uvijek samo »magia naturalis«?

Da bi jasnijim bio sam proces afirmiranja magije u renesansnoj filozofiji i formiranje jednog svjetonazora a potom postepeno mijenjanje čovjekova doživljaja svijeta k znanstvenom, izlučit ćemo važnije momente u tom procesu. Prvi je činjenica da renesansni filozofi platonički orijentirani od reda posizu za distinkcijom između prirodne i demonske magije (vidljivo i u Ficina i u Pića i u Petrića i u svih ostalih već spomenutih autora). Ovo distingviranje dvaju različitih područja postaje zapravo »topois« renesansnih platoničara. Prije svega, to je ograđivanje od mogućih optužbi Crkve s obzirom na to da se ovdje

¹¹ Time se ujedno razrješava odnos — magia naturalis — sci-entia naturalis — sapientia kao bitan momenat rasprave o renesansnoj magiji.

Spoznaja prirode neodvojiva je od spoznaje najdubljih tajni svijeta i čovjeka i tako je uključena u onu drevnu mudrost koja je od perzijskih maga, indijskih brahmana, Kaldejaca i grčkih orfika upućivala u »tajno znanje«; sve naime stvari, pa tako i prirodne, nose na sebi nešto od bogova iz kojih sve proizilazi (kako bi kazao Proklo po kojemu je fiziologija samo dio teologije), a simpatija je veza. što postoji između predmeta i određene božanske moći, a kako je ono srednje između tjelesnog i bogova upravo Priroda, to se ta simpatija upravo u njoj očituje i tako je spoznaja prirodnih stvari ujedno i spoznaja dubokih i skrivenih veza koje postoje u svijetu te spoznaja najviših principa. Ta povezanost sustava tajnih znanja, što se prenose tek izabranima poput objavljene istine i magijsko--astrološkog tumačenja prirodnih pojava, najvidljivija je upravo u hermetičkoj literaturi gdje se tekstovi posve teologijske naravi ispre-plicu s tekstovima koji se temelje na posve iskustvenoj spoznaji prirodnih fenomena.

nasljeđuje neoplatonički obojena koncepcija svijeta (koja uključuje međubića kao neophodni član ontološke hijerarhije). S tim u vezi treba vidjeti još jedno od »zajedničkih« mjesta u djelima renesansnih filozofa, a to je afirmacija magije kao s kršćanstvom potpuno usklađene discipline. Pritom se renesansni filozofi uglavnom pozivaju na mjesta iz djela Alberta Velikog (»Ex hac officina magi omnium primi Christum statim natum adora-verunt; Quid igitur expavescit magi nomen, formidolose? nomen Evangelio gratiosum, quod non maleficum et veneficum, sed sapientemsonat et sacerdotem?«, donosi Ficino u *Apologiji* a zatim i ostali renesansni autori), a potreba da se ta usklađenost dokaže utoliko je prisutnija što je jasnija svijest da magija pojavama pristupa s jednim ciljem, za ostvarenje kojega je zapravo sporedno pitanje Stvoritelja svega.

Važan momenat u onom procesu predstavljalo je sve intenzivnije insistiranje na distinkciji između astrološkog determinizma i u magiji manifestiranog aktivizma čovjeka. Radi se ujedno o razlikama u stavovima među pojedinim filozofima koji inače zastupaju istu koncepciju svijeta, a ove pak ukazuju na intelektualnu evoluciju pojedinih mislilaca, predstavljajući istovremeno i faze razvoja pojedinih mislilaca i faze u procesu razgradnje jednog pogleda na svijet.

Bez obzira na to što, kad govorimo o jednom magijsko-astrološkom doživljaju, tumačenju svijeta, magijsku praksu svagda dovodimo u vezu s onim determinizmom što biva nametnut sublunarnoj regiji djelovanjima nebeske sfere, ipak magija i astrologija izražavaju dvije različite nastrojenosti čovjeka spram svijeta. F. Yates (*Giordano Bruno and the hermetic Tradition*, 1964) dobro primjećuje da astrologija nije uvijek nužno i magija nego »matematička znanost koja se temelji na vjerovanju da je ljudski usud neopozivo upravljani od zvijezda«, dok je magija prije svega uvjerenje da je čovjeku moguće da se izmakne tom determinizmu (koji prihvaća doduše kao važenje određene zakonitosti u svijetu), i to spoznajom, kojoj je pretpostavkom iskustvo, promatranje, iskušavanje prirode i svega što se u njoj zbiva, te djelovanjem koje se na toj spoznaji temelji.

Dok u vezi s pristupom odnosu ovih dvaju područja u početku između Ficina i Pića postoji podudarnost stavova (ovaj aspekt problema determinizam-sloboda vrlo je dobro obradio H. Baron u *Willensfreiheit und Astrologie bez M. Ficino und Pico della Mirandola*, Leipzig, 1927), dotle već u svojim *Disputationes in astrologiam* izriče Pico posve negativan svoj sud o astrologiji. Od kakvog je to značenja u procesu promjene mentaliteta i slike svijeta? Pico poziva na istraživanje »bližih« uzroka stvari. Pico se u izučavanju prirode želi osloboditi svih »viših« i »dalj-

njih uzroka.« Pico poziva »k samim stvarima«. Nikad on međutim do kraja ne odbacuje utjecaj onih »viših« uzroka. Time je onda moguće i tumačiti to Sto uza svu kritiku astrologije ostaje gorljivi pobornik magije, točnije prirodne magije. Da se je Pico tako vehementno oborio na astrologiju i njen determinizam, uvjetovano je prije svega etičkim momentom, potrebom za afirmacijom čovjekove slobode (teza E. Cassirer). Prihvaćajući pak magiju kao prirodnu znanost, bio je prisiljen prihvatiti onu zakonitost događanja među stvarima svijeta na kojoj počiva čitava astrologija.¹²

Treći momenat u napredovanju od prirodne magije do prirodne znanosti napokon predstavlja insistiranje na razgraničenju prave i lažne astronomije, prave i »zle« magije (»... noi assi-stiamo In tanta parte deir indagine rinascimentale ad una pre-occupata discusslone intorno alla vera e alla falsa magia, alla vera e alla falsa astrologia, alla vera e alla falsa alchimia, perchš si intuisce che qui č la via nuova che apprira airuomo Timperio sulla natura«, E. Garin, *Medioevo e Rinascimento*, Bari, 1954). U tom procesu treba vidjeti i značenje uloge Jurja Dubrovčanina, koji kao peripatetičar koji nije posve raščistio s pretpostavkama one stare slike svijeta nastoji upravo oko ovakovih razgraničenja.

Njemu je bilo ponajprije stalo da pokaže, kako ona tzv. okultna umijeća i znanja (među njima i ona »demonaska« magija) počivaju na posve proizvoljno izlučenim i pretpostavljenim vezama među stvarima. Bez obzira na to što i sam Dubrovčanin priznaje (a to je u skladu s onim gore rečenim o opće prihvaćenoj magijsko-astrološkoj uzročnosti) i »proprietas occultas« i utjecaj »separatarum mentium« i to da je moguće proizvesti zlato tako da se u pripravljenju materiju (to čini kemičar) uti-skuje »vis coelestis« iz koje neposredno biva »forma auri«, i djelovanje simpatije i antipatije koje djeluju na materiju, ipak u skladu s razgraničenjem koje je uspostavio u prihvaćanju utjecaja »višeg« svijeta i tvrdnjom da nebeska tijela imaju samo opću moć djelovanja na niži svijet, on pravu znanost, koja za uzrok mora dokazati »modus efficiendi«, suprotstavlja svim onim umijećima (astrologija, praznovjerna magija itd.) koje »sponte šibi ipsis principia quaedam effiguunt«, te se pozivaju više na svoje »experimenta« nego na ratio. On podsjeća da po Aristotelu prava znanost »aut a naturalibus causis proficiscitur, aut habet per se nota, vel alibi demonstrata principia aut cer-

¹² Upravo se zahvaljujući astrologiji u sferi prirodnog pronalazi zakonitost događanja, zakonitost dakle imanentna prirodnom događanju, pa se tu na neki način probija okvir one, na transcendentnom izvoru svega počivajuće konstrukcije.

tissimis experimentis comprobata«. što to zapravo znači »sponte effigunt«?

Radi se zapravo o starom pitanju kojim neprestano pitamo zašto smo tu na pragu nove prirodne znanosti, a ipak još u sferi magijskog doživljaja svijeta. Pitanje koje se nameće iz Dubrovčanin ova teksta, a koje izrasta iz njegova pokušaja razgraničenja znanstvenog i neznanstvenog, upućuje na put traženja odgovora kojim nam se otvara aspekt razvoja misli od magijskog do znanstvenog.

Kao što smo vidjeli, mi se i u djelima onih renesansnih autora koji magiju izjednačuju sa »scientia naturalis« i koji poput Pića to čine već posve u duhu nastojanja da se istraživanje prirodnih fenomena emancipira od svega »onostranog« te da se svede isključivo na agense djelatne u prirodi, krećemo svijetom tajanstvenog, koji izrasta iz doživljaja čuda, zapravo svijetom koji počiva na shvaćanju prirode koje je sasvim različito od onoga koje će usvojiti novi prirodnoznanstveni pogled na svijet. Shvaćanje je to po kojem je priroda ono srednje između božanskog i osjetilima dokučivog, priroda je oživljujuća i mudra (*vivax et sapiens*) i po tome su tijela u njoj i inteligentna i sudjeluju na jednom sveprožimljujućem životu. Kroz nju je djelatna ona sveoživljujuća pokretačka sila povezana s božanskim umom preko intelektualnih uzroka (to je zapravo svjetska duša) i time se (teze koje smo naveli i koje pripadaju Ficinu¹³ zapravo rezimiraju shvaćanja ostalih autora o kojima smo govorili) može tumačiti sve čudesno u prirodi — čudesno djelovanje biljaka, kamenja, životinja. Priroda je tu još doživljena kao inkarnacija duha, kao objektivacija boga. Vratimo li se sad k onoj tendenciji ka ovladavanju prirodnim silama od koje smo pošli tražeći kriterij razlikovanja područja u kojima zatičemo izraženu tu tendenciju, reći ćemo i to da je ova tendencija u sferi magijskog djelovanja, shodno koncepciji svijeta koja uključuje magijske odnose među stvarima, znanje na kojemu se temelji mogućnost djelovanja mišljeno prije svega u smislu uživljavanja, sjedinjenja (čime se dokučuje bit stvari i tako moć nad njom) a što je opet moguće zahvaljujući participaciji svih dijelova svemira na istom počelu svega koje je kroz sve prisutno. Bez obzira na to koliko se trudio da sve demonsko ukloni iz prirodnog, Pico se nije uspio osloboditi te animističke predodžbe svijeta.

¹³ Koji se kreće Proklovim tragom; u svom komentaru *Timeja* Proklo kaže: »da je Priroda zapravo nešto između duše i tijela, a sadrži kreativna počela živih bića, koja rađa i oživljuje«, ona je granica netjelesnog plana ispunjena kreativnim principima; ona »vodi« cjelinu svijeta i sama je na neki način božanska, izd. Festugiere, Paris (knjiga I, str. 35).

To je još uvijek onaj isti misaoni sklop iz kojeg se otvara mogućnost magijskog djelovanja na temelju sila privlačenja i odbijanja (simpatije i antipatije), u kojem se ukida razlika između materije i duha i fizičke kauzalnosti i spiritualne efikasnosti, u svemiru koji je »unum«, onaj isti splet shvaćanja koji kao ono zajedničko nalazimo u svojoj literaturi o magiji u kontinuitetu od onog ranog spisa iz 10. stoljeća (Picatrix), preko Ficinovih, Picovih, Della Portinih, Agrippinih spisa sve do djela *Magla naturalis* Gaspara Scotta, koje je djelo već više udžbenik fizike nego magije, a po kojem je svijet živi jedinstveni organizam (sa svim specifičnostima pojedinih pristupa, kao npr. u Ficini, Pića, i onih autora koji se trude da takvu koncepciju dovedu u sklad s kršćanskim naučavanjem o postanku svijeta i Stvoritelju) i u kojem je čovjek ono stvorenje u kojem se ukrštaju stvaralačke sile, u kojem se isprepliću različiti nivoi bića i koje u sebi na neki način sabire sve što je u svijetu, te po tome više negoli bilo koje drugo stvorenje ima moć da djeluje na sve ostalo. To je, međutim, ipak moguće samo onome tko je spoznao da je to tako, onome tko je mudar (to je zapravo magus, jer je magija »sapientia« u iskonskom smislu), pa je »Aptare vero seipsum ad occultas artes eius atque mirificas solius sapientis officium« (Ficino, *De vita*, str. 209). Kako je pak sve u svijetu povezano sa svime, to je »sve puno znakova« (kako je već Plotin rekao). Stvari tako ovdje ne važe po onome što su one neposredno za nas nego po onome na što upućuju, po onome »iza« čega su znakom. Među simbolima najdjelotvorniji su »fi-gurae et numeri«, a pored toga još i riječi (»Cantus et verba magnam vim ad beneficium coeleste captandum habere«! Ficino, op. cit.) i shodno onome što su u okviru one drevne tradicije, na koju će se pozivati renesansni filozofi-magi, utvrdili već Orfej i pitagorejci, riječi i pjesme mogu činiti »mirabilia«. Najviše je s tim onda povezana mistika brojeva te povezivanje magije s kabalom (naročito u slučaju Pića od Mirandole). Stvari i pojave u svijetu doživljavaju se prije svega kao funkcija veza što postoje između višeg i nižeg svijeta (i utoliko se prihvaćaju termini aristoteličke tradicije sublunarnog i supralunarnog svijeta). Za stvari su odredbena njihova nevidljiva svojstva koja su od formi, tj. rezultat utjecaja »višeg« svijeta na materiju. Jaz između dvije sfere, podmjesečne i nadmjesečne, ukida se vjerovanjem u svevažeću zakonitost djelovanja simpatije i antipatije u stvarima.

Pokušamo li dakle rezimirati procese što su mišljenje od magijskog vodili do znanstvenog, pokazuje se da je tu prije svega bilo na djelu razračunavanje između pojedinih mislilaca, predstavnika one koncepcije svijeta koja je uključivala magijsko--astrološko poimanje kauzalnosti procesa u svijetu, u vezi s

nekim postavkama na koje se je ta koncepcija oslanjala (npr. slučaj Ficina i Pića), a onda i sve češćoj kritici upućivanoj toj koncepciji iz redova mislilaca, poput Jurja Dubrovčanina, koji nastoje oko distinkcije znanstvenog i neznanstvenog u tumačenju svijeta, a koji se pozivaju na provjeravanjem starih teza stečene nove podatke iskustva. Sada smo napokon bliže odgovoru na pitanje zašto je renesansa uopće posegnula za magijom, čini nam se da potkraj srednjeg vijeka prisustvujemo procesu koji se odvija u obrnutom smjeru od onoga u kojem su se odvijala zbivanja na području filozofije i znanosti na istjeku antike — ondje je, naime, racionalno utemeljena grčka znanost i filozofija sve više bivala uvlačena u sferu mističkog doživljaja svijeta, a želja za maksimalnom inteligibilnošću znanstvene spoznaje sve više zastirana težnjom za postizanjem — i kroz spoznavanja ovosvjetskih fenomenā — neposrednog kontakta s »onostranim«, s »arhetipom« (kako kaže Skalić). Kao što su ondje okultne znanosti stupile na mjesto grčke racionalno utemeljene znanosti i filozofije (što se dade pored ostalog tumačiti novim duhovnim potrebama epohe, novim mentalitetom, na formiranje kojega je nesumnjivo utjecao kontakt s orijentalnim mišljenjem), tako sada prisustvujemo težnji za emancipacijom ljudskog duha od ideala ono-stranog i za vezanjem interesa za ovozemaljska zbivanja, kao za primarni predmet ljudskih bavljenja, što će biti pretpostavkom uspješnog čovjekovog djelovanja u ovom svijetu. Prijelaznu fazu na putu do potpune emancipacije i konačnog prevladavanja duha nove prirodne znanosti predstavlja ona religiozna filozofija Ficina, Pića, Petrića, Campanella, Bruna i drugih, koja u sebi nosi težnju za rehabilitacijom one tradicije »piae philosophiae« najuže povezane s idejom da sve što spada u predmet tzv. »physik« jest povezano s mističko-magijskim doživljajem svijeta, a koja je uključivala onaj hermetički ideal božanskog, aktivnog čovjeka koji treba da stvara na zemlji oponašajući božje stvaralaštvo u svijetu. Upravo taj ideal efikasnog djelovanja u svijetu učinio je, međutim, da magijsko-astrologijsko shvaćanje kauzalnosti postane preusko. Ideja veze koja se u njoj pretpostavlja kao ono opće pod što se sve pojave u svijetu mogu svesti nije više bila dovoljno precizna jer se njenom primjenom nije moglo odgovoriti na sva pitanja što su se odnosila na razlike među individuama pojedine vrste, te stoga postaje neuporabljiva, jer tumačenje svijeta koje je pružala nije više omogućavalo dovoljnu efikasnost čovjekova djelovanja.

One dotad u tumačenju svijeta prihvaćene veze što su se zasnivale na okultnim svojstvima nisu odoljevale novim pro-

vjerama, a sama tradicija koja je čuvala jedan sustav učenja o svijetu, nije više bila dovoljnim razlogom njihova prihvaćanja u vremenu koje se sve više oslanja na razum a sve manje na autoritete.

želja za većom efikasnošću (»die Leistungsfähigkeit der Systeme« — H. Blumenberg) nametala je potrebu za kritičkim nadnošenjem nad tradicijom posvećene »istine«. Prirodnoj znanosti ona je pretpostavka stare slike svijeta (sveoživljenost svijeta i djelovanje simpatije i antipatije) postala preuskom. Oslobođanje od takvih postavki, oslobođanje od »opsesije okultnog« s kojim nova prirodna znanost više ne zna što bi započela (Newton, L, donosi Crombie, *Von Augustinus bis Galilei*, 1959, str. 552) i zamjenjivanje animističke predstave mehanističkom, bio je zapravo put od »magia naturalis« do »scientia naturalis«.

Rođenje prirodne znanosti zbilo se tako napuštanjem »čuda«, zaboravom tajanstvenog. Kroz magiju, čovjek je svojoj potrebi za sigurnošću, potrebi da si opstanak u svijetu učini mogućim jednim prihvatljivim odgovorom na pitanje o smislu svega, udovoljavao jednim — maštom pretpostavljenim vezama, izgrađenim tumačenjem svijeta koje se temeljilo na uvjerenju da je na svijet moguće efikasno djelovati. To tumačenje, međutim, odgovaralo je i činilo opravdanim ono uvjerenje do određene granice. Polazeći od hipoteze da je »čovjek svijet u malom, a svijet veliki čovjek« (homo=microcosmos, svijet makranthropos) to tumačenje »puca« ondje gdje ta hipoteza treba da u pojedinačnim slučajevima bude potvrđena djelotvornim utjecajem na pojave u svijetu. Kolikogod su, ipak, zakonitosti koje vladaju magijskim doživljajem svijeta bile tek na nekim religijsko-mit-skim korijenima naslućene veze, ono ljudsko projicirano na sliku svijeta, one su pružale čovjeku iluziju da se otimlje onom mračnom sebe i onom mračnom svijeta, predstavljajući tek jednu od interpretacija kojima je čovjek svagda prekrivao tminu Nepoznatog u kojem se zatiče, da bi mogao opstati ...

Cilj nam je bio da pokušamo razumjeti jedan određeni model mišljenja što je na djelu u renesansnoj magiji, koja se je, kao što smo već rekli, u životu renesanse manifestirala na različitim nivoima, pa je s jedne strane u najrazličitijim oblicima ljudskog djelovanja doista natopljena praznovjerjem, a s druge je strane u najvećih renesansnih mislilaca bila utemeljivana kao najviša mudrost dostižna tek izabranima, koji su prodrli u naj-skrovitije tajne života. Pokušali smo otkriti povijesne uzroke utjecaja tog fenomena u društvu iz kojeg se rađa nova prirodna znanost i odnos prema toj novoj znanosti. Iz takva uvida nadaje se zaključak da moderni racionalitet nije tek plod čisto teorijskog mišljenja samog, već plod burnog i dugotrajnog procesa u kojem se je transformirao sam čovjek.

No prije negoli rezimiramo razmišljanja o tom važnom segmentu renesansnog mišljenja i življenja, smatramo da je neophodno osvrnuti se na neke značajnije zaključke onih povjesničara filozofije i znanosti, koji su predstavnici određenih *struja* što u vezi s problemom magije u okviru renesansne kulture podržavaju isto ili slično mišljenje.

Djelo L. Thorndikea, npr., karakteristično je za jednu određenu historiografsku tendenciju koja pod utjecajem etnoloških istraživanja (napose Frazerovih) insistira na bitno primitivnom pristupu prirodnim fenomenima koji je odredben za magiju, imajući pritom u vidu prije svega različite prakse, a zaboravljajući na to da magija nije uvijek bila samo operativno umijeće već i kompleks ideja i učenja koji su implicirali određenu koncepciju svijeta (oko čega nastoje upravo renesansni filozofi kad oživljavaju interes za magiju). Istovremeno u ovom pristupu u prvi plan je stavljen eksperiment kao onaj element koji je magiju oduvijek na neki način povezivao sa znanošću i kojim je magija u stvari zadužila i modernu znanost, naglašavajući da je jedino »pozitivno« u tom »ispraznom snu« čovječanstva upravo taj interes za fizičke fenomene, u čemu se održava empiristički mentalitet koji se izražava upravo u eksperimentu ukoliko ovaj »dopušta skupljanje empirijskih spoznaja i razradu instrumenata i metoda koje će kasnije prava znanost »očistiti« od njihovih nečistih korijena« (citata iz Vasolijeva uvoda u spomenutu antologiju tekstova o renesansnoj magiji). Takva koncepcija magije uklapa se u opće uvjerenje o pravolinijskom napredovanju racionalnog mišljenja koje si je krčilo put kroz »šumu« kojekakvih praznovjernih, čudesnih shvaćanja (a Thorndikeova *History of magic and experimental science* je upravo u svojih osam svezaka ispunjena primjerima takva shvaćanja i načina doživljavanja svijeta). Takvom pristupu izmiče mogućnost uvida u bit dominantnih tendencija humanističke kulture, te ono nije u stanju do kraja objasniti činjenicu da jedan Pico npr. stupa u obranu magije kao najviše mudrosti. Tragove ovakva pristupa slijedi i Crombie u svom djelu *Augustine to Galileo. (The History of science, London 1957)*, a djelomično i W. Shumaker u *The occult science in the Renaissance* (Berkeley—Los Angeles, 1972).

Donekle je specifičan slučaj E. Cassirera. Ovaj je pisac svojim studijama o renesansi između dva rata oživio interes za određene probleme i u okviru toga dao duboke analize i renesansne magije i astrologije, što je došlo do izražaja i u *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie der Wissenschaft der neue-ren Zeit* (sv. 1) i u *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* i u *Philosophie der symbolischen Formen*, a ta djela nastaju uglavnom u razdoblju, kad Cassirer produbljuje

pitanje povijesnih metoda pristupa naročito takvim temama koje su dotad bile uglavnom zanemarivane, došavši u dodir s krugom oko Aby Warburga i kad, stekavši uvid u najbogatiju biblioteku iz područja povijesti mita i opće povijesti religija, čini novi korak u pristupu ovim temama. To mu omogućuje uvid u onaj dramatski zaplet u kojem će se naći renesansno mišljenje kad, s jedne strane težeći za spoznajom prirode »iuxta propria principa«, dakle uklanjajući svaku teološku pretpostavku u tumačenju prirode, biva prisiljeno prihvatiti opći princip nebeskih utjecaja kao temelj kozmičkog reda, a s druge strane, u potrebi za afirmacijom aktivne uloge čovjeka u svijetu, kojoj je pretpostavka sloboda, teži k uklanjanju svakog determinizma. Raščlanjujući pojedine elemente tog zapleta dolazi Cassirer do tvrdnje da su i »magija i astrologija renesanse u stvari u skladu s »modernim« pojmom prirode«, i da su čak pogodovala njegovu uobličenu, naglašavajući pritom specifičnost ovog oblika spoznaje koji predstavlja neku mješavinu »antičkih mitova i racionalnih intuicija« i gdje je zapravo teško naznačiti granicu između magije i filozofije. Pokušavajući izlučiti osnovne linije razvoja ljudske misli unutar onog renesansnog spleta pretpostavki na kojima počiva svo znanje o svijetu, Cassirer se napose zaustavlja na temi postepenog uklanjanja demonskog elementa iz magijsko-astrološkog doživljaja stvarnosti te postepenog prevladavanja racionalne ideje neumitne pravilnosti događanja, kojoj su podređene i najviše tvorevine ljudskog duha (religije npr. u P. Pomponazzija), te na temi postepenog zamjenjivanja modela astrolojske kauzalnosti koja se temelji na okultnim vezama i svojstvima modelom matematičko-fizičkog kauzaliteta. Kako pak ti modeli u renesansi često koezistiraju pokazuje Cassirer na primjeru Pića od Mirandole, pri čemu biva naglašena činjenica da osnovni motiv promijenjenog odnosa prema prirodi i uklanjanja astrološkog determinizma jest prije svega moralnog značaja, tj. potreba za potvrdom ljudskog digniteta. Cassirer, koji ostavlja po strani sve empirističke interpretacije magijsko-astrološkog poimanja kauzalnosti prirodnog događanja, analizirajući ovaj oblik mišljenja u traganju za izvorom procesa koji su doveli do rađanja nove znanosti, svagda ističe činjenicu da je »interes za osjetilno zamjetljive elemente fenomenalnog svijeta više škodio nego koristio rađanju matematičkog pojma prirode«. Do toga će doći tek preboljevanjem krize unutar samog iskustva, kroz distinkciju nužnog i slučajnog, ri-goroznog racionalnog reda i proizvoljnih zakona mašte, a ta je distinkcija bila moguća samo za onaj matematički intelektualni-zam koji se nije rodio ni iz empirizma ni iz senzualizma filozofije prirode, već iz matematičke logike i teorija umjetnosti, na kojima će svoj rad zasnivati Kuzanski, Leonardo, Galileo i s njima Michelangelo, Rafael, Tizlan, kod kojih će se teorija

umjetnosti i teorija matematike, vođene željom za »čistom formom i metodičkim i racionalnim redom«, suprotstaviti mističko-magijskom poimanju prirode.

Predstavnik treće vrlo važne linije u istraživanju renesansne magije, koja je posljednjih desetljeća imala mnogo sljedbenika, jest E. Garin, čije smo teze već djelomično spomenuli, a koji je u svojim radovima na temu renesanse naročitu pažnju posvetio sudbini hermetičke filozofije i s tim u vezi i filozofskom značenju renesansne magije. On upravo na polju magije očit^{va} raskid između srednjeg vijeka i renesanse, jer sad ova kroz srednji vijek proskribirana disciplina postaje »la suprema arte umana«, a posizanje za dijaboličkim vještinama i tehnikama smatra da treba promatrati isključivo iz aspekta radikalne promjene u koncepciji čovjeka i prirode. On prije svega dovodi u vezu renesansnu magiju s oživljenom hermetičkom tradicijom. U svim svojim radovima, napisanim na temu bilo hermetičke filozofije u renesansi, bilo tumačenja *Picatrixa*, bilo astrološkog problema horoskopa religija, u posljednjih dvadesetak godina Garin je uporno usta jao protiv onog povijesnog shvaćanja koje se kreće na tragu tvrdnje da renesansa mora prije svega biti viđena u svjetlu konflikta »starog praznovjerja« i »nove znanosti« jer se prihvaćanjem tog okvira razmišljanja zamračuje pogled i razumijevanje mnogih polemika, što ih nalazimo u djelima Ficina, Pića, Pomponazzija, Campanelle ... Najpoznatiji sljedbenici E. Garina na tom su planu istraživanja renesanse F. Yates (*Giordano Bruno and the hermetic tradition*, najpoznatije djelo) i D. P. Walker.

Iz svega ovoga mogli bismo zaključiti da je kompleksnosti samog predmeta istraživanja primjerena kompleksnost pristupa. Svaki je autor shodno svom opredjeljenju na putu istraživanja osvjetljavao tek jedan aspekt manifestiran ja fenomena, pa je u skladu s tim bivalo svagda u prvi plan isticano drukčije određenje značenja magije za renesansu.

Na kraju se postavlja pitanje da li je moguć neki sažeti odgovor na pitanje o značenju magije u renesansi, koji bi uvažio ono bitno do čega su došla dosadašnja istraživanja, čini nam se da nemogućnost jednog takvog konačnog i jednoznačnog odgovora proizlazi iz same svijesti o tome da je posao na tom polju tek nedavno započet i da predstoji još velik rad na tekstovima. Pa ipak, uobličanju toga odgovora doprinosi svojim zaključcima svaki od istraživača koji se je ovom temom bavio, osvjetljavajući djelić istine.

Mi bismo pak, polazeći od uvjerenja da je u središtu povijesno filozofijskog interesa u vezi sa značenjem magije u renesansi upravo problem odnosa ovog fenomena prema novoj prirodnoj znanosti, zaključili da pitanje o tome da li je magija

doista u nečemu preteča »novog duha«, te prirodne znanosti koja će se iz njega roditi, ili se je potonja radala tek u opreci prema njoj i isključivo tako, leži negdje u sredini, što znači da se je nova prirodna znanost tek postepeno emancipirala, kako smo pokušali pokazati, od načina poimanja veza i zakonitosti u svijetu karakterističnog za jednu magijsko-astrologijsku koncepciju ukoliko se je kao bitno različito shvaćanje relacija među stvarima i pojavama u svakom pojedinom području znanja i djelovanja oslobađala one, želji za efikasnim djelovanjem prilagođene slike svijeta (»Magie calme provisoirement rinquietude d'une itelli-gence dont la forme depasse la matiere«, Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et religion*, Pariš, 1969).

Očito je to na primjeru mislilaca poput Francisa Bacona¹⁴, koji osuđujući magiju u nastojanju oko reforme znanja poziva na uklanjanje svega proizvoljnog, slučajnog, tajanstvenog, individualnog iz pristupa prirodnim fenomenima, no u čijem djelu su još uvijek prisutni ostaci srednjevjekovne i renesansne magije (prihvaćanje sile privlačenja i sile odbijanja kao univerzalne veze među bićima, dinamičko-vitalistička koncepcija zbilje, prihvaćanje prisutnosti spiritusa u svim tijelima itd.). Kao polazište nove znanosti odredio je on onu istu devizu — »ovladati prirodom pomoću znanja« — koju je Agrippa od Netteshei-mea naveo kao polazište djelovanja maga (u *De occulta philosophia*).

Nastojanje oko ovladavanja prirode nošeno vjerom u svemoć ljudske kreativne snage, što se očitovalo u geslu maga »Znanje je moć« predstavljalo je značajan stimulans afirmaciji novog pristupa svijetu. Nova znanost razvit će, međutim, takav sustav tumačenja svijeta koji će onom uvjerenju u mogućnost djelovanja, onom čovjekovu optimizmu pružiti bitno drukčiji teorijski temelj.

što se pak tiče samog problema izučavanja magije, pridružujemo se svim onim povjesničarima filozofije i znanosti koji su, usmjerivši svoju pažnju na »marginalne« teme renesansnog mišljenja slijedili put na koji ih je upućivala svijest o tome, da bez razumijevanja sve kompleksnosti procesa koji su doveli do promjene u načinu doživljavanja svijeta i čovjeka u njemu nije moguće dokraja razumjeti ni misaone strukture karakteristične

¹⁴ Vidi članak P. Rossija, *Francesco Bacone e l'eredità della magia*, u *Magia e scienza...*, str. 269—287. Upravo na primjeru ovog filozofa pokazuje E. Bloch kako ideal transformacije objekata »da bi nam služili« izrasta iz renesansne magije oslobođene svakog praznovjerja; po Blochu »magija pojmljena kao djelovanje na prirodu najstariji je oblik tehnike, »en intention« ...« (E. Bloch, *Filozofija renesanse*, franc. prev. P. Kamnitzer, Pariš, sa.)

za naše doživljavanje svijeta, pa dakle ni svijeta u kojem živimo. Toj pak kompleksnosti adekvatan je takav pristup koji uključuje minuciozne raščlambe pojedinih tema svakoga od autora koji su u tim procesima sudjelovali, te udublivanje u svaki pojedini iskaz. On, u slučaju renesanse, nužno navodi na zaključak da je teško bilo kakvo označavanje »naprednim« ili »nazad-njačkim« bilo kojeg pravca mišljenja i načina djelovanja, jer se je pokazalo da i u djelima najvećih mislilaca koegzistiraju još »praznovjerje« i »razum«.

Još jednom reći ćemo s Garinom da bi onome »tko bi pomislio da može učiniti odlučan rez između »razuma« i »praznovjerja« izmakao ne samo važan aspekt povijesnog realiteta toga vremena nego i same komponente bitnih aspekata znanstvenog i filozofijskog mišljenja«.

Summary

In the last decades interest in the »marginal« subjects of renaissance thinking has intensified; consequently, ideas about magic and astrology could not be avoided. This interest is first and foremost a result of understanding the need using two basically different historiographic approaches in studying renaissance intellectual life. One approach is for those processes that led to radical changes in the structure of thinking and acting characteristic of the old view of the world, in which only hints of what is to come can be perceived. The latter makes it impossible to perceive the riches of renaissance spiritual life and their relation to the new natural science and the fact that it would be impossible to talk exclusively about a single linear development which progressed simply through the denial of all that was »primitive« and irrational when a new natural science was born. We have tried to take a different approach taking magic as an example of an aspect of the »old« picture of the world that a »one-sided« approach neglected, considering it a »primitive« way of thinking and acting that was to be »overcome«. Therefore we favour those historians of philosophy and science (C. Vasoli, E. Garin, P. Rossi, F. Yates, E. Cassirer, D. P. Walker and others) who tried to rehabilitate interest in long neglected fields of study, by discovering evidence for their theses that the changes in the way of thinking did not happen overnight in the texts of the renaissance authors. Even in the works of the most outstanding renaissance thinkers the co-existence of »superstition« and »reason« is evident.

The old picture of the world, built on the hypothesis that the sympathy and antipathy present the essential type of relation between the things in this world could not vanish all of a sudden. This relationship came from »virtutes occulte« which established the animistic perception of the world in which the belief that the supra-lunar world significantly influenced occurrences in the sublunar world had an important place. Some complex processes contributed to its gradual »vanishing« — first a separation between the attitudes that remained within the »old interpretation and the magic--astrological conception, and then criticism based on an empirical testing of individual cases that were purported to uphold the general theses about such a conception of connections in the world.

Rationally established modern thinking, which was born out of opposition to the results of the »old« way of testing phenomena in the world, had its impetus right in the sphere of the magician watch-word »Knowledge is power.«

This paper on the problem of renaissance magic deals with how a new ideal was inaugurated. It could happen only because magic was rehabilitated in the Renaissance and a new type of man was emphasised, the active, »divine« man, the man magus to whom insight into the regularity of relations among phenomena had opened an infinite field of action. This new ideal was to establish a different approach to the world.