

TAMPEREEN YLIOPISTO

Jouni Vilkka

Valkoisesta mustaan magiaan

Renessanssin magia ja Agrippa von Nettesheimin maine

Yleisen historian pro gradu -tutkielma

Tampere 2009

Tampereen yliopisto

Historiatieteen ja filosofian laitos

VILKKA JOUNI: Valkoisesta mustaan magiaan. Renessanssin magia ja Agrippa von Nettesheimin maine

Pro gradu -tutkielma, 86 s.

Yleinen historia

Huhtikuu 2009

Tämän tutkielman tehtävä on esitellä Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheimin (1486–1535) pääteoksen *De Occulta Philosophia Libri Tres* sisältämät käsitykset, jotka olivat 1500- ja 1600-luvuilla kelpollisia syitä kirjoittajansa saamalle maineelle. Agrippaa on nimittäin nykypäiviin asti pidetty arkkityyppisenä renessanssiajan pahana maagina, vaikka hän olikin aikanaan arvostettu oppinut. Mainitun trilogian lisäksi Agrippan jälkimaineen syitä osoitetaan hänen kirjoittamukseen väitetystä, mustaa magiaa käsittelevästä kirjasta, sekä Agrippaa vastaan esitetyistä väitteistä. Niitä esittivät erityisesti Jean Bodin ja Martin Del Rio kuuluisissa magiaa koskevissa teoksissaan. Näiden väitteiden ja Agrippan omien käsitysten välisiä yhteyksiä kommentoidaan ja arvioidaan mahdollisuuksien mukaan. Renessanssiajan maailmankäsitys ja *De Occulta Philosophian* sijoittuminen aikansa oppineeseen keskusteluun sekä oppihistoriaan laajemminkin ovat myös tärkeitä aiheita tutkielmassa. Tutkielman tärkeimpänä lähteenä käytetään *De Occulta Philosophiaa*.

Agrippa pyrki edistämään okkulttis-uskonnollista ekumeenisuutta, joka olisi omalla tavallaan uudistanut kristinuskkoa ja samalla yhdistänyt ihmisiä toisin kuin hajaannusta aiheuttava reformaatio. Agrippan ajattelu ei sopinut aikansa uskonnollisesti kiihkeään ilmapiiriin liiallisen avomielisyytensä takia. Lisäksi Agrippan uskontokäsitys oli liian maallinen. Agrippan vastustajien mukaan se olisi jopa johtanut ateismiin. Agrippaa oli myös helppoa ja perusteltua syyttää paholaisten kanssa seurustelusta ja mustan magian käytöstä, vaikka hän omien käsitysten ja magianteoriensa mukaan perustellusti sellaiset syytteet hylkäsikin. Sen sijaan Agrippan kuoltua häntä vastaan esitetyt syytteet olivat perättömiä. Niitä esitettiin ilmeisesti siksi, ettei hänen harhaoppeina pidettyjä käsityksiään haluttu toistaa, jotteivät kuulijat joutuisi kadotukseen. Agrippan nimiin kirjoitettu väärennösteos oli myös omiaan huonontamaan Agrippan jälkimainetta.

Tutkielma ottaa kantaa Agrippan ja erityisesti hänen pääteoksensa merkitykseen oppihistoriassa, suhteesta magian traditioon ja muuhun ajan oppineisuuteen, kuten humanismiin ja demonologiaan. Agrippa von Nettesheimin synkkä maine on yleensä historian tutkimuksessa otettu annettuna ja jätetty selittämättä. Tämä puute on nyt korjattu.

Sisällys

ESIPUHE	1
1. JOHDATUS MAGIAAN	2
1.1 OKKULTISMIN RENESSANSSI.....	2
1.2 AGRIPPA VON NETTESHEIM.....	9
1.3 MITKÄ OLIVAT AGRIPPAN PAHAN MAINEEN SYYT?	11
1.4 MAGIAN HISTORIAN TUTKIMUS	15
2. DE OCCULTA PHILOSOPHIAN MAAILMANKUVA.....	22
2.1 UUSIA JA VANHOJA AJATUKSIA.....	22
2.2 KESKIAJAN JA RENESSANSSIN MAAILMANKÄSITYS.....	25
2.3 DE OCCULTA PHILOSOPHIA MAGIAN PERINTEESSÄ	31
3. MAGIAN YDINALUEET	40
3.1 HERMETISMI JA MAGIA	40
3.2 KRISTILLISTETTY KABBALA	46
3.3 DEMONOLOGIAN HYÖKKÄYS NOITUUTTA VASTAAN.....	53
4. PAHAMAINEN DE OCCULTA PHILOSOPHIA.....	60
4.1 KORKEIN JA VOIMAKKAIN MAGIA.....	60
4.2 OIKEAOPPISUUDEN RAJOILLA – JA NIIDEN YLI.....	67
4.3 "NELJÄS KIRJA" JA AGRIPPAN PAHIMMAT PANETTELIJAT	73
5. AGRIPPA MENI LIIAN PITKÄLLE MAGIASSA JA TEOLOGIASSA.....	79
LÄHTEET JA KIRJALLISUUS	81

Esipuhe

Olin jo lapsena jonkin verran kiinnostunut okkultismista, kuten monet muutkin lapset. Vakavammin aloin perehtyä aiheeseen nuorukaisena 1990-luvulla, mutta vuosien kuluessa petyin löytäessäni pelkkää irrationalismia. En koskaan löytänyt okkultismista etsimääni mystistä tietoa. Sitä etsiessäni kuitenkin onneksi törmäsin tieteellisen skeptisismiin ja filosofiaan, joihin aloin myös perehtyä. Opiskeltuani filosofiaa maisterin tutkintoon asti siirryin historian opiskelijaksi ja lähestyin nyt uudestaan okkultismia – tällä kertaa historiallisesta näkökulmasta. Halusin erityisesti ymmärtää, minkälaista renessanssiajan magia oli ja kuinka siitä ajattelivat sen harjoittajat itse. Kiinnostavimpina tutkimuskohteina pidin melko pian 1500-luvun alun pahamaineista maagia, Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheimia, sekä tämän pääteosta *De Occulta Philosophia*, joihin nyt käsillä oleva yleisen historian pro gradu -tutkielmani keskittyy. Agrippaa alettiin viimeistään hänen kuoltuaan pitää pahana maagina ja tällaisena hänen maineensa on säilynyt oikeastaan nykyaikaan asti. Etsin *De Occulta Philosophiasta* niitä tekijöitä, joita 1500-luvun ja 1600-luvun alun ihmiset olisivat pitäneet hyvinä perusteina Agrippan huonolle jälkimaineelle. Lisäksi hänen maineeseensa vaikuttivat eräät muutkin seikat, joita myös tuon tutkielmassani esiin.

Haluan kiittää seuraavia henkilöitä, jotka ovat kommentoineet tämän tutkielman aiempia versioita: Marko Nenonen ja Itämeren piiri, Christian Krötzl, Juhani Sarsila, sekä Leena Kuukasjärvi.

Kuvittamisessa ystäväni Arttu Häyhä (www.aihio.fi) auttoi piirtämällä ohjeideni mukaan kuvan renessanssiaikaisesta maailmankäsityksestä. Kabbalistisen Elämän puun piirsin itse.

En ole tutkimukseeni hakenut enkä saanut tutkimusrahoitusta. Edellistä tutkintoa tehdessäni sain vanhemmiltani korvaamatonta tukea, mistä haluan heitä edelleen kiittää.

Jouni Vilkka
Tampereella, 2009-04-25

1. Johdatus magiaan

1.1 Okkultismin renessanssi

Tässä tutkielmassa käytetään jonkin verran termejä, joita satunnainen lukija ei välttämättä tunne ennestään. Yleensä ne selitetään niiden esiintyessä tekstissä ensimmäistä kertaa. Muutama tärkeä ja paljon toistuva käsite on silti syytä selittää jo heti alussa. Näistä tärkeimmät ovat magia ja maagi. Lukijan voi olettaa tietävän, että myös termit magiikka ja maagikko olisivat mahdollisia. Renessanssin okkultistit kuitenkin mielsivät itsensä muinaisen persian maagien seuraajiksi, joten tässä on seurattu heidän mieltymystään. Termin valinta oli renessanssin maageille retorinen, sillä se liittää okkultistit persialaisen termin mukaisesti papistoon ja erottaa heidät taikatemppuilijoista ja silmäkääntäjistä. On syytä huomata, että tässä tutkielmassa okkultistilla tarkoitetaan oppinutta magian tutkijaa tai harjoittajaa. Magia on nimittäin tapana jaotella "korkeaan" ja "matalaan" magiaan harjoittajiensa oppineisuuden ja siihen yleensä liittyvän yhteiskunnallisen aseman perusteella.¹

Tekstissä toistuu usein myös renessanssin yhteydessä keskeisen liikkeen nimi. Tämä on humanismi ja sen yleinen määritelmä voidaan tätä tutkimusta varten lainata vaikkapa John Mebanelta:

Laajimmassa mielessä *humanismi* viittaa mihin tahansa ajattelun koulukuntaan tai asenteiden joukkoon, joka on pääasiassa keskittynyt ihmisen ongelmiin, arvoihin ja kykyihin. Usein se vihjaa lisäksi käytännön järjen ja sosiaalisen uudistuksen painottamiseen, abstraktin filosofian ja spekuloinnin sijasta. Renessanssin tutkimuksen kentällä termillä viitataan historialliseen liikkeeseen, joka edisti uutta Kreikan ja Rooman klassikoiden ymmärrystä ja joka puolusti kirjallisuuden, moraalifilosofian ja retoriikan tärkeyttä olennaisina aineina pätevien kansalaisten ja poliittisten johtajien koulutuksessa.²

¹ Ks. esim. Levack, s. 7.

² Mebane, s. 8. Kaikki suomennokset ovat tutkielman tekijän omia.

Mebanen luettelemien piirteiden lisäksi humanismiin liittyy luottamus ihmisen luovaan kykyyn ja yksilön mahdollisuuteen muokata itseään ja kohtaloaan.³ Agrippalle humanismi liittyi erityisesti laajan yleistiedon hankkimiseen, jota hän suositteli tiettyyn alaan erikoistumisen sijasta. Hän piti erityisesti kreikan taitoa tarpeellisena. Tämä humanismi liittyi myös itsenäisen Raamatun lukemisen tärkeyden korostamiseen.⁴

Okkultismi ja siihen sisältyvä magia yhdistetään yleensä tieteen historiaan. Esimerkiksi John Henry kertoo tieteen historian yleisteoksessaan, kuinka renessanssiajan maagien eräässä mielessä käytännönläheinen suhtautuminen hieman edesauttoi kokeellisen tieteen syntyä: maagit eivät halunneet vain tietää, kuinka maailma toimii, vaan myös aktiivisesti ohjata sitä. Vaikka maagit eivät itse siihen juuri pystyneetkään valitsemillaan menetelmillä, tämä asenne liittyi myös uuteen tieteeseen eli luonnonfilosofiaan sen alkuajoista lähtien. Alkemia harrastus johti jopa joidenkin todellisten vaikutussuhteiden löytämiseen. Toisaalta tieteen edistys alkoi melko piankin uhata magiaa, sillä etenkin renessanssiajan maageille tärkeä astrologia osoittautui hyvin pian epäuskottavaksi erityisesti kopernikaanisen kumouksen takia. Myös mekanistinen luontokäsitys murensi magian uskottavuutta.⁵ Tosin esimerkiksi Nikolaus Kopernikus (1473–1543) ajatteli oman järjestelmänsä sopivan yhteen uudenlaisen astrologian kanssa, eikä edes Tyko Brahe (1546–1601) vielä sitä hylännyt, kuten Philip Ball muistuttaa. Myös Newtonin teologiset, astrologiset ja muut okkulttiset harrastukset ovat nykyään hyvin tiedossa.⁶ Hermetismi ja muu renessanssiajan okkultismi säilyi voimakkaana aatevirtauksena vielä 1600-luvun loppuun asti.⁷ Kesti siis kauan, ennen kuin tieteellinen maailmankuva syrjäytti okkultismin edes luonnonfilosofien eli tieteilijöiden mielissä. Brian Levack kertoo kartesiolaisen epäilyn ja mekanistisen filosofian olleen laajalle levinnyt eliitin keskuudessa vasta 1700-luvun puolivälin tienoilla, kun taas alemmat yhteiskuntaluokat säilyttivät muun muassa noitauskomuksensa ja muut eliitin tuolloin taikauskoksi määrittelemät uskomukset vielä paljon pitempään.⁸

³ Mebane, s. 8 - 11

⁴ Poel, s. 28 - 29.

⁵ Henry, s. 12 - 13, 41, 44 - 45 ja 55 - 84.

⁶ Ball, s. 292, 294 - 295 ja 345. Okkultismin suosiosta esimodernina aikana enemmän ks. esim. Bouwsma, s. 160 - 163.

⁷ Bailey, s. 192. Copernicuksen aurinkokeskinen maailmankuvakin hyväksyttiin laajasti vasta 1600-luvun puolivälissä (Waite, s. 13).

⁸ Levack, s. 268.

Nykyisin taikausko määritellään tieteellisen tiedon kanssa ristiriidassa olevina käsityksinä. Keskiajalla ja uuden ajan alussa taikauskolla tarkoitettiin toisessa mielessä ja toisesta näkökulmasta väärää uskomusta tai (rituaalista) toimintaa. Tuolloin kyseistä toimintaa tai uskomusta ei pidetty irratiionaalisena, tai ainakaan tämä ei ollut syy sen pitämiseen taikauskona.⁹ Tämä olisikin ollut mahdoton tapa määritellä taikausko aikana, jolloin uskonto oli hyvin keskeisessä asemassa ihmisten mielissä. Uskontohan on aina vähintään ei-ratiionaalista ja johtaa helposti irratiionaaliseen toimintaan tai ainakin irratiionaalisiin uskomuksiin.¹⁰ Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että ihmiset olisivat olleet jotenkin erityisen irratiionaalisia. Se tarkoittaa vain, että olisi ollut mahdotonta hylätä taikausko sen irrationaalisuuden perusteella, sillä siinä tapauksessa myös uskonto olisi kaatunut samalla perusteella. Tämä oli kuitenkin mahdotonta, kuten sanottu, uskonnon voimakkaan aseman takia.

Philip Ball muistuttaa, että keskiajan skolastikot eivät suinkaan olleet epätavallisen irratiionaalisia (vaan paremminkin jopa pedanttisia ratiionaalisuudessaan), eikä tiede noussut "pakotienä keskiaikaisesta taikauskosta". Jotta tiede¹¹ pääsi syntymään, täytyi kirjatietoon perustuva *a priorismi* ja aristotelismi hylätä. Tässä humanistien skeptisyys auttoi, vaikkei vielä tuonutkaan tiedettä vanhan opin tilalle – paremminkin entistä suuremman herkkäuskoisuuden. Mutta ennen renessanssin maagien yrityksiä hallita luontoa, keskiajan oppineet olivat pitäneet luonnon salattuja voimia (joihin esimerkiksi magnetismi lukeutui) ihmisjärjen käsityskyvyn yläpuolella olevina. Tämän "syvästi tieteen vastaisen asenteen" renessanssin maagit muuttivat.¹²

Kirjassaan modernia edeltävien aikojen magiasta Stephen Wilson osoittaa, kuinka tärkeä osa jokapäiväistä elämää magia oli. Samalla käy ilmeiseksi, kuinka vähän aikaa sitten maaginen ajattelu vielä hallitsi ihmisten mieliä ja kuinka valtava muutos siitä eroon pääseminen on ollut:

Magia ei ollut [...] marginaalista toimintaa tai esoteerista ajattelutapaa, vaikka sillä olikin okkulttinen puolensa. Maagiset rituaalit olivat keskeisiä huolia useimmille ihmisille ja maaginen ajattelu oli sekä eliitin

⁹ Bailey, s. 3 - 4.

¹⁰ Waite, s. 3.

¹¹ Siis moderni tiede, eli tiede sellaisena kuin se nykyään tunnetaan. Ennen "nykytiedettä" ei tiedettä oikeasti edes ollut, joten lisämääreet, kuten "moderni", ovat jossain määrin turhia.

¹² Ball, s. 8 - 9 ja 11. Copleston kertoo (s. 250) renessanssiajan asenteen vaikutuksesta tieteen syntyyn.

että tavallisen kansan mentaliteetin valtavirrassa. Oli oppineita ja oppimattomia magian muotoja [...], mutta ne toimivat samojen periaatteiden mukaan ja olivat osittain päällekkäisiä. Vasta modernina aikana on noussut mitään vakavaa tai laajasti levinnyttä epäilyä magiaa kohtaan, hyläten sen lähinnä maalaiselle työväestölle. Vuosisatoina omaan aikaamme asti magia oli perenniaalista, suhteellisen muuttumatonta ja koski maailmaa, joka oli suhteellisen muuttumaton, siinä määrin kuin kyseessä olivat etenkin maanviljelys, elämän kierto ja sairaudet. Vasta uusien teknologisten ja 'tieteellisten' keinojen tultua hallitsemaan näitä elämän piirejä menetti maaginen universumi merkityksensä ja katosi.¹³

Ennen näitä muutoksia okkultismi oli yllättävän suosittua, laajalti harjoitettua ja oppineiston keskuudessa pohdittua. Erityisesti renessanssiaikana okkultismin keskeinen osa, magia, nousi eurooppalaisen kulttuurin keskiöön, kuten Charles Nauert kirjoittaa.¹⁴ Etenkin noituus oli oppineiston keskuudessa suorastaan keskeinen puheenaihe.¹⁵ Uskonnollisen ahdistuksen vaikutus,¹⁶ joka selvästi liittyy myös noituuskäsityksiin, oli varmasti merkittävä tekijä okkultismin merkityksen kasvulle juuri tuona aikakautena. Nykyään luultavasti vain harvat tietävät, kuinka okkultismi tuolloin ymmärrettiin. Sanaa "okkultismi" vastaa lähinnä suomen "salatiede". Sen keskeisin osa oli magia – josta useimmilla nykyään myöskin lienee populaarikulttuurin vääristämä käsitys. Magiasta yleensä nostetaan erilleen astrologia ja alkemia, vaikka nämä ovatkin vähintään kiinteässä yhteydessä varsinaiseen magiaan itseensä, jos eivät määritelmällisesti siihen sisällykään. Renessanssiaikana tunnettiin useita erilaisia magian muotoja, jotka eivät välttämättä mahdu kovin helposti yhden kategorian alle.¹⁷ Jotta lukija saisi käsityksen aiheesta yleisellä tasolla, lainattakoon Maria Suutalan lyhyttä kuvausta, jossa magiaa verrataan tutumpiin asioihin, kristinuskoon ja kristilliseen mystiikkaan:

¹³ Wilson, s. 468.

¹⁴ Nauert, s. 225 - 226.

¹⁵ Hugh Trevor-Roper liioittelee vain hieman väittäessään, että mitä oppineempi mies oli tuohon aikaan, sitä todennäköisemmin hän kannatti mm. "noitatohtoreita", eli noituudesta yms. kirjoittavia oppineita. Eniten "noitia" poltattaneet ruhtinaatkin olivat hänen mielestään juuri niitä, jotka eniten tukivat oppineita. (Trevor-Roper, s. 81.)

¹⁶ Zambelli nostaa esiin (s. 233 - 234) tämän syyn yhtenä keskeisenä syynä noitaoikeudenkäynteihin.

¹⁷ Leirich: *The Language of Demons and Angels*, s. 11.

Yksinkertaistaen määriteltynä magia on pyrkimystä vaikuttaa (luonnon)henkiin ja sitä harjoitetaan erilaisten rituaalien ja taikaesineiden avulla. Mystiikka puolestaan ei pyri vaikuttamaan henkiin, vaan etsii järkipärisen kokemuksen ylittävää yhteyttä luontoon ja/tai Jumalaan, jolloin päämääränä on ns. "unio mystica" eli sulautuminen osaksi Jumalaa ja luontoa. Magia voidaan nähdä aktiivisena toimintona, kun taas mystiikka on luonteeltaan passiivista ja mietiskelevää. Juuri pyrkimyksessään vaikuttaa henkiin magia eroaa kristinuskosta, kun taas mystiikka kuuluu kristillisyyden perusvirtauksiin. Tosin renessanssissa monet magian harjoittajat pyrkivät yhdistämään magian kristinuskoon.¹⁸

P.G. Maxwell-Stuart kirjoittaakin valaisevasti, ettei magia ollut vanhoina aikoina "vaihtoehtoinen uskonto, vaan tavanomainen ja odotettu virallisen uskon seuralainen. Se oli itseasiassa yliluonnollisiin ja luonnon ulkopuolisiin todellisuuden alueisiin liittyvän uskon välttämätön seuralaisilmiö [...]."¹⁹ Stuart Clark mainitsee samassa hengessä, että varhaismodernina aikana "magia näyttää usein mahdottomalta erottaa uskonnosta" ja että "nykyään melkein mikä tahansa kriteeri, jonka valitsemme erottamaan nämä kulttuurin muodot toisistaan – suuria institutionaalisia ja taloudellisia seikkoja lukuun ottamatta – lopulta tuottaa väitteitä, jotka ovat yhtä tosia niiden molempien kohdalla".²⁰

Myös Brian Levack näkee magian luontevaksi vertauskohdaksi uskonnon: Magian harjoittaminen (kulttuurista riippumatta) eroaa normaalisti uskonnollisesta rituaalista siinä, että magiaa harjoitetaan yksin ja salassa, kun taas uskonto on yhteisöllistä ja organisoitua. Asenne-ero näiden välillä on myös ilmeinen, sillä magian oletetaan tuottavan havaittavia ilmiöitä, jos vain rituaalit suoritetaan oikein, kun taas uskonnolliset pyynnöt toteutuvat rituaaleista huolimatta vain jumalten tahdon mukaan. Hän kuitenkin painottaa, että käytännössä magia ja uskonto usein sekoittuvat toisiinsa ja niinpä onkin hyödyllistä ajatella niitä erilaisten yliluonnollisten tai luonnon

¹⁸ Suutala, s. 9.

¹⁹ Maxwell-Stuart: *Witchcraft in Europe and the New World*, s. 1.

²⁰ Clark, Stuart: "Witchcraft and Magic in Early Modern Culture", s. 110. D.P. Walkerin (s. 36) mukaan kirkon messu oli vaikuttanut paljon magiaan keskiajalla ja renessanssissa, mistä johtuu kirkon kielteinen suhtautuminen magiaan, siis tosiasiallisesti kirkon oman magian kilpailijoihin.

ulkopuolisten voimien hyödyntämiseen pyrkivien toimintojen jatkumona. Jopa valkoinen eli hyväntahtoinen tai hyväksyttävä ja musta eli pahantahtoinen tai kielletty magia sekoittuvat hänen mukaansa helposti toisiinsa. Näin on siksi, että se mikä on yhdelle ihmiselle hyväksi, kuten vaikkapa loitsuilla saatu onni rakkaudessa, voi olla toisen haitaksi tai kyseessä voi olla vaikkapa synti. Hyvä esimerkki tästä on yhdelle onnea tuova rakkausloitsu, joka saa aikaan aviorikokseen, mikä tietysti on synti ja paha asia ehkä useammallekin muulle.²¹

Yleensä magia jaoteltiin kirkon tahdon mukaisesti täysin kiellettyyn, demoniseen magiaan, sekä jossain määrin hyväksyttävään luonnolliseen magiaan, sillä kirkko ei kyennyt kaikkea magiaa kieltämään edellä mainitun uskonnon ja magian sekoittumisen takia.²² Gary Waite ilmaisee kirkon ongelman selvästi:

Uskonnolliset johtajat eivät voineet väittää yleisiä maagisia prosesseja mahdottomiksi kohdistamatta epäilyä samalla omaan sakramentaaliseen järjestelmäänsä. Tämä järjestelmä toimi yliluonnollisin keinoin, jotka olivat selviä vastineita maagisille keinoille. Niinpä he väittivät sen sijaan, että magia toimi pirullisten toimijoiden avulla ja oli siksi kiellettävä.²³

Stuart Clark toteaa ilmeisen oikein, että sanalla "magia" on yleensä tarkoitettu jotain, mitä ei hyväksytä, vaan torjutaan. Hän jatkaa:

Näin on etenkin uskonnon kohdalla, jossa magia on käsite, jota on säännönmukaisesti käytetty joko stigmatisoimaan kilpailevia uskoja tai kieltämään uskomuksia tai epäuskonnollisena [irreligious] pidettyä käytöstä – molemmat käytöt olivat laajasti käytössä varhaismodernin ajan kirkonmiesten keskuudessa.²⁴

Philip Ball mainitsee, että kirkon rituaalien, ihmeiden ja pyhien esineiden sekoittaminen taikakeinoihin oli yleistä etenkin vähemmän oppineiden keskuudessa. Tämä sotki muutenkin epäselvää rajaa kirkon mielestä "taikauskaisen" magian ja

²¹ Levack, s. 4 - 6.

²² Maxwell-Stuart (toim.), s. 115.

²³ Waite, s. 12.

²⁴ Clark, Stuart: "Witchcraft and Magic in Early Modern Culture", s. 105.

kirkon hyväksymien rituaalien ja niiden perusteella odotettujen ihmeiden välillä. Tietenkään kummankaan, kirkon magian eli ihmeiden, tai okkultistien magian, ei tarvinnut olla objektiivisesti toimivia järjestelmiä, vaikka niillä saattoikin olla psykologisia vaikutuksia. Onhan uskonnollisiin ihmeisiin uskovia ihmisiä edelleenkin, vaikka näyttö onkin selvästi niiden vastaista. Ball huomauttaa aivan oikein että magia oli immuuni sen epäonnistumiseen perustuvalla, magian totuudellisuutta koskevalle kritiikille. Epäonnistumiset voitiin aina selittää virheellisesti suoritetuilla rituaaleilla.²⁵ Uskonnon piirissä selitetään edelleen ihmeeparantamisen epäonnistumista uskon puutteella tai Jumalan tuntemattomilla tarkoituksilla. Näin rukouksiin vastaamattomuutta ei pidetä näyttönä uskonnon epätotuudesta.

Yleiselläkin tasolla uskonnonharjoituksen ja magian harjoittamisen välillä on siis selvä yhteys, mutta yhteys uskonnollisen mystiikan ja oppineen magian, kuten rituaalimagian ja kabbalistisen magian, välillä on kuitenkin erityisen vahva.²⁶ Jo antiikissa ja ilmeisesti sitä ennenkin rituaalimagiaa pyrittiin käyttämään eräänlaisena reseptinä mystisten kokemusten hankkimiselle, mikä voi hyvinkin olla merkittävä syy kirkon ja maallisen vallan edustajien magiaa kohtaan tuntemalle vihalle: tällainen suora, "psykoteknologinen" yhteys Jumalaan ohittaisi ja haastaisi pahimmalla mahdollisella tavalla kaikki auktoriteetit, erityisesti kirkon.²⁷ Kirkon asema nimittäin perustui yhteiskunnassa sen toimintaan välittäjänä luonnollisen ja yliluonnollisen välillä, mihin uskottiin tarvittavan kirkon sakramentteja.²⁸

Okkultismilla ja erityisesti oppineella magialla oli merkittävä osa renessanssiajan intellektuaalisen eliitin ajattelussa. Yhtä merkittävä osa sillä oli ollut viimeksi myöhäisantiikissa – aikana, jolta renessanssiajan maagien arvostamat kirjalliset lähteetkin olivat peräisin. Niinpä voidaankin puhua okkultismin

²⁵ Ball, s. 80 - 81. Ainoa syy, miksei yleensä puhuta kirkon magiasta on epäilemättä kirkon ja sen edustajien halu korottaa oma uskontonsa muiden taikauskon lajien yläpuolelle. Mitään tieteellisesti pätevää, uskomusten sisältöön perustuvaa erottelua "ainoan oikean uskon" ja muun "taikauskon" välille tämän tutkielman kirjoittaja ei tiedä. Uskonnollisten rituaalien ja magian samankaltaisuudesta ks. myös Bailey, s. 12. Esimerkkejä uskontoon liittyvien paranormaalien väitteiden tutkimuksesta olisi useita, mutta James Randin teos *The Faith Healers* on aiheeseen ensimmäistä kertaa perehtyvälle suositeltava kirja, vaikkei se olekaan tieteellinen, vaan paremminkin tutkivaan journalismiin kuuluva teos. Suomessa aihetta on tutkinut ainakin Matti A. Miettinen väitöskirjassaan *Uskonnolliset ihmeeparantumiset lääketieteellis-psykologisesta näkökulmasta*.

²⁶ Kieckhefer: "The Devil's Contemplatives", s. 250 ja 262.

²⁷ Mathiesen, s. 157 - 158. Magiaa sanotaan "tekniseksi" teoksessa *The New Encyclopedia Britannica*. Vol. 25, hakusana "Occultism", s. 88.

²⁸ Ozment, s. 62.

renessanssista. Tässä tutkielmassa keskeisessä asemassa on eräs keskeisimmistä renessanssiajan magian tutkijoista, oppinut nimeltä Agrippa von Nettesheim.

1.2 Agrippa von Nettesheim

Agrippa on Maxwell-Stuartin mukaan "ehkä kuuluisin 1500-luvun alun hermeettinen maagi" ja *De Occulta Philosophia* hänen kuuluisin teoksensa.²⁹ Nämä lienevät nykyään varsin laajasti hyväksytyjä käsityksiä. Philip Ballin mukaan Agrippa oli jopa "arkkityyppinen renessanssin maagi"³⁰.

Heinrich tai Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486–1535) ehti toimia lyhyehkön elämänsä aikana muun muassa Kaarle V:n sihteerinä ja Savoijin herttuan tai herttuattaren lääkärinä, teologina, lähettiläänä, "tieteilijänä", sekä ammattisotilaana. Hänen virkauransa oli vaiheikas ja hän ehti opettaa ainakin Dölen ja Pavian yliopistoissa, sekä toimia lainopillisena neuvonantajana Metzissä.³¹ Hän kunnostautui myös puolustamalla onnistuneesti erästä noituudesta syytettyä henkilöä Kölnin inkvisiittoria vastaan. Nytemmin hän on tullut kuuluisaksi kahden jossain määrin filosofisen teoksensa ansiosta. Nämä ovat naissukupuolen ylemmyyttä puolustava *Declamatio de nobilitate et praecellentia foeminae sexus* (käännetty englanniksi nimellä *On the Nobility and Preeminence of the Female Sex*), sekä tieteitä kritisoiva *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium declamatio*³². Nämä tekstit olivat jo omana aikanaanakin tunnettuja, mutta erityisen merkittävä tuolloin oli Agrippan pääteoksena pidetty *De occulta philosophia libri tres*.³³ Lynn Thorndiken mukaan Agrippalla oli merkittävästi vaikutusvaltaa oppineiston keskuudessa laajan kirjeenvaihdon ansiosta, mutta hänen teoksensa tulivat hänen kuolemansa jälkeen laajalti tunnetuiksi lähinnä siksi, että ne olivat kiellettyjen kirjojen listalla ja koska ne olivat aikansa muodikkaan aatevirtauksen mukaisia skeptisismien ja okkultismin

²⁹ Maxwell-Stuart: *Witchcraft in Europe and the New World*, s. 100 - 101.

³⁰ Ball, s. 82.

³¹ Poel mainitsee (s. 7) jokseenkin turhaan alkemian ja kokeellisen luonnontutkimuksen erikseen. Tässä on seurattu Poelin tulkintaa (s. 27) Agrippan Metzissä käyttämälle virkanimikkeelle (legal adviser, eikä esim. orator, kuten muualla).

³² Tästä teoksesta käytetään vaihtelevasti lyhenteitä *De Vanitate* ja *De Incertitudine*.

³³ "The most famous book of occult philosophy of the age [...]" (Faivre: "Hermetism", s. 297).

ilmauksia, eivätkä niinkään oman itseisarvonsa takia.³⁴ Tämä arvio on vain jossain määrin kohdallinen, kuten tässä tutkielmassa tullaan osoittamaan. *De Occulta Philosophian* ansiosta Agrippasta tuli jo eläessään okkultismin kuuluisa asiantuntija. Agrippan tärkeimmän elämäkerturin, Charles Nauertin mukaan Agrippan oma sukupolvi nosti hänet maineeseen nimenomaan okkultistina, vaikka hän teki paljon muutakin ja oli jo nuorena ollut kuuluisa oppineisuudestaan muillakin aloilla.³⁵ *De Occulta Philosophia* myös lisäsi kiinnostusta magian tutkimusta kohtaan. Ilmeisesti tuon teoksen takia Agrippan kuoltua hänen nimensä yhdistettiin Faust-legendoihin ja hän sai huonon maineen mustan magian harjoittajana. Agrippa oli eläessään joutunut ajoittain kiistoihin kirkonmiesten kanssa, muttei kuitenkaan kuollut epätavallisten käsitystensä takia vainoajiensa käsissä, vaan luonnollisesti, sairauden kaatamana.³⁶

Nauert kertoo Agrippan elämänsä aikana päässeen usein hovien suosioon nimenomaan okkultismin tuntemuksensa ansiosta, mutta vain joutuakseen myöhemmin samojen kuninkaallisten epäsuosioon. Alankomaissa syynä tähän oli osittain hänen kirjojensa julkaisu, mutta siellä ilmeisesti lähinnä *De Vanitate* oli skeptisyydessään hallitsijalle liikaa. Myöhemmin Ranskan hovissa hän puolestaan ilmaisi haluttomuutensa tehdä kuningataräidin pojalleen Frans ensimmäiselle pyytämä horoskooppi. Jouduttuaan vastentahtoisesti sellaisen kirjoittamaan, hän esitti tuossa horoskoopissa Fransin kuolevan puolen vuoden sisällä – ja vieläpä paljasti ennusteensa julkisuuteen! Niinpä hänen epäsuosionsa Ranskan hovissa johtui suurelta osin hänen poliittisesta naiiviudestaan. Toisaalta häntä pidettiin myös uskonnollisena radikaalina, mikä saattoi tuolloin olla vielä pahempaa. Lähtiessään Ranskasta vuonna 1528 Agrippan maine siellä jäi pysyvästi huonoksi. Niinpä Agrippan pahamaineisuus Ranskan hovissa, perusteltua tai ei, saattoi olla syynä hänen myöhemmälle maineelleen laajemminkin: tuollaisten asioiden voi olettaa levinneen hovista laajalle alueelle pidemminkin aikaa. Nauertin mukaan Agrippa ei enää tämän jälkeen kirjoittanut merkittäviä uusia teoksia (tai tehnyt juuri muutakaan intellektuaalisen historian näkökulmasta merkittävää), vaan pyrki ainoastaan teostensa säilyttämiseen

³⁴ Thorndike, s. 129.

³⁵ Nauert, s. 106 ja 222. Ks. myös esim. maininta Chapuyn kirjeestä, s. 108.

³⁶ Nauertin kirjoittaman elämäkerran lisäksi Agrippan elämästä ja kuolemasta esimerkiksi Tyson: "The Life of Agrippa"; Couliano, s. 199 ja Lechrich, s. 30, sekä hakusana "Agrippa" teoksissa *The New Encyclopedia Britannica*, vol. 1; Gordon Campbell (toim.): *The Oxford Dictionary of the Renaissance*, Oxford University Press, 2003; ja *Personen Lexicon zur Weltgeschichte in Farbe*, Band 1 A-L, Chronik Verlag, Harenberg Kommunikatium, 1983. Keskipitkä elämäkerta Agrippasta löytyy teoksesta Poel: *Cornelius Agrippa*, s. 15 - 49.

saattamalla ne painettaviksi.³⁷ Niinpä Agrippan jälkimaine, sikäli kuin se oli hänen omaa syytään, perustunee Agrippan aiempiin tekemisiin ja teoksiin. John Mebane kertoo Agrippan maineesta seuraavaa:

Agrippa itse oli kuuluisa oppinut, lääkäri, juristi, sekä astrologi, mutta läpi elämänsä häntä jatkuvasti vainottiin kerettiläisenä. Hänen ongelmansa eivät johtuneet vain hänen maineestaan taikurina, vaan myös kiihkeästä kritiikistä, jota hän kohdisti hallitsevien luokkien ja kunnioitetuimpien intellektuaalisten ja uskonnollisten auktoriteettien paheisiin. Joillekin Agrippa oli inspiraation lähde; monille muille hän oli pahoista velhoista kunnioittomin, ja legendat, jotka hänestä kasvoivat, yhdistyivät lopulta Johann Faustia koskeviin. Agrippan teoksilla ja maineella on ollut merkittävä vaikutus suuriin eurooppalaisiin kirjailijoihin, kuten Marlowe, Montaigne ja Goethe.³⁸

1.3 Mitkä olivat Agrippan pahan maineen syyt?

Agrippa sijoittuu monessakin mielessä mielenkiintoiseen aikaan, jolloin okkultismin suosio nousee huippuunsa ja alkaa laskeutua sieltä kohti halveksuntaa – Agrippan kohdalla tämä kehitys on erityisen nopea.

Tämän tutkielman pääkysymys on, oliko Agrippan jälkimaineelle mustana, pahana maagina hyviä perusteita, joiden takia juuri hänet tultiin tuntemaan pahana maagina? Keskeisiä syitä, jotka 1500-luvulla ja 1600-luvun alussa olisivat kelvanneet tällaisen käsityksen perusteluiksi etsitään etenkin Agrippan pääteoksesta, *De Occulta Philosophiasta*, siihen myöhemmin lisätystä "*Neljännestä kirjasta*", sekä Agrippan pahimpien vastustajien esittämistä väitteistä. Nämä viimeksi mainitut väitteet ovat merkittäviä siksi, että Agrippan omat, mahdollisesti aiheellisestikin tuomittavat

³⁷ Nauert, s. 33, 94 - 95, 103 ja 107.

³⁸ Mebane, s. 53.

mielipiteet eivät välttämättä olleet ainakaan ainoat syyt hänen jälkimaineelleen, eikä niihin välttämättä vedottu kun Agrippasta myöhemmin kirjoitettiin. Agrippan pahimpina vihollisina ei tässä pidetä hänen aikalaisiaan, vaan niitä kirjoittajia, jotka Agrippan kuoltua varmistivat hänen synkän maineensa säilymisen kuuluisiksi tulleilla teoksillaan.

Tutkielmassa myös selitetään *De Occulta Philosophian* merkitystä 1500-luvulla. Sen keskeisyys Agrippa von Nettesheimin maineen kannalta, riippumatta siitä, vedottiinko sen sisältöön julkisesti häntä syytettäessä, on ilmeistä – Agrippalla oli nimittäin vaikeuksia kirjansa julkaisemisessakin, lähinnä dominikaaniveljien vastustuksen takia.³⁹ Lisäksi teoksesta tuli merkittävä ja se myös "säilyi pitkään kattavimpana, käytetyimpänä ja arvostetuimpana kaikista maagisia taitoja koskevista kirjoista", kuten Nauert kirjoittaa.⁴⁰ Jo hänen eläessään papit väittivät jopa saarnoissaan Agrippaa pahaksi velhoksi.⁴¹ Näyttää siis melko ilmeiseltä, että hänen trilogiansa magiasta olisi hänen myöhemmän maineensa syy, mutta asia ei ole aivan niin yksinkertainen, kuten tutkielman myötä selviää. Tästä osoitukseksi sopii sekin, että Agrippa sai vuonna 1529 useille teoksilleen keisarillisen julkaisuluvan, jossa *De Occulta Philosophia* mainitaan ensimmäisenä.⁴² Tämän tutkielman keskeinen tehtävä on nostaa teoksesta esiin mahdollisesti aikanaan vaarallista materiaalia, joka ainakin jossain mielessä olisi tuolloin ollut oikeutettu peruste syyttää Agrippaa pahaksi velhoksi. Agrippaan kohdistunut mustamaalaus⁴³, jota hän eläessään ja etenkin kuoltuaan sai runsaasti osakseen, jätetään intellektuaalisen historian kannalta vähemmän kiinnostavana vähäisemmälle huomiolle. Myös Agrippan teokseen lisätty "*Neljäs kirja*" jätetään vähemmälle huomiolle, koska se ei ole Agrippan itsensä kirjoittama. Se täytyy silti huomioida, koska sitä yleisesti pidettiin *De Occulta Philosophian* osana ja vieläpä tärkeänä sellaisena.

Kuten magian historiassa yleensäkin, tässäkin tutkielmassa historian muut osa-alueet jätetään melko vähäiselle huomiolle. Niitä tuodaan esiin vain siltä osin kuin niillä näyttää olevan suoraa vaikutusta käsiteltyyn intellektuaaliseen kehitykseen.

³⁹ Esim. Nauert, s. 112.

⁴⁰ Nauert, s. 229.

⁴¹ Poel, s. 2.

⁴² Poel, s. 42.

⁴³ Agrippan väitettiin mm. tehneen ja käyttäneen väärää rahaa, joka olisi muuttunut myöhemmin roskiksi (ks. esim. Zambelli, s. 139). Tällaisia tarinoita liitettiin myöhemmin Agrippan legendaan. Etenkin hänen vastustajansa kirkon sisällä harjoittivat tätä mustamaalausta (Poel, s. 48).

Tutkielman pääasiallinen lähde on siis *De Occulta Philosophia Libri Tres*, jonka ensimmäisen osan ensimmäisen version Agrippa kirjoitti jo 1510, ollessaan vielä nuori.⁴⁴ Agrippa kierrätti teoksensa käsikirjoitusta ja kirjoitteli sitä uudestaan kahdenkymmenen vuoden ajan, ennen kuin painatti sen kolmeosaisena vuosina 1531–1533.⁴⁵ Paola Zambellin mukaan *De Occulta Philosophia* on historiallisesti merkittävä, vaikkei olekaan erityisen omaperäinen, muun muassa siksi, että tämä systemaattinen teos asettaa paljon italialaisia edeltäjiään suuremman painoarvon uskonnolle ja on siten "saksalaisen hengen" mukainen.⁴⁶ Ainakin uskonnolla on teoksessa suuri merkitys, kuten myöhemmissä luvuissa tullaan huomaamaan. Trilogia on maineensa takia hyvä lähtökohta renessanssin magian ja Agrippa von Nettesheimin maineen arvioinnin kannalta.

Käytännön syiden takia *De Occulta Philosophiasta* on käytetty englanninkielisen käännöksen uudistettua editiota. Saman teoksen niin sanottu "*Neljäs kirja*" on tuntemattomaksi jääneen kirjoittajan tekemä väärennös. Tässä tutkielmassa sen kirjoittajalle on annettu nimi Pseudo-Agrippa. Tästä kirjasta tutkielman kirjoittajalla on ollut käytössä englannin kielinen, jossain määrin epäluotettava painos. Tutkimuksen yhteydessä ei kuitenkaan ole tullut esiin varsinaista syytä epäillä painosta vielä myöhemmäksi huijaukseksi. Se siis luultavasti todella on kyseinen, väärennetty "*Neljäs kirja*" Agrippan trilogiaan. Tämän kirjan osuus tutkimuksessa on myös minimaalinen, koska se ei ole itsensä Nettesheimilaisen kirjoittama. Niinpä mahdolliset käännösvirheet tai muut heikkoudet käytetyssä versiossa tuskin vaikuttavat merkittävästi. Johan Wierin⁴⁷ teoksesta on käytetty parasta saatavilla olevaa englanniksi käännettyä versiota. Bodinin ja Del Rion teoksista on käytetty osittain käännettyjä ja tiivistelmillä varustettuja arvostettujen tutkijoiden tekemiä englanninkielisiä painoksia. Niin sanotuista filosofisista hermeettisistä kirjoituksista on käytetty Brian Copenhaverin tieteellistä käännöstä. Kabbalan osalta keskeisin käytetty teos on Gershom Scholemin historiallinen tutkimus nimeltä *Kabbalah*. Tutkimuskirjallisuuden osalta on 1900-luvun alkupuolen ja sitä vanhemmat teokset sivuutettu käytännön syistä. Käytetty tutkimuskirjallisuus on lähes pelkästään englanniksi julkaistua. Pääosin syynä tähän on epäilemättä tutkijan suppea kielitaito,

⁴⁴ Nauert, s. 197 ja Zambelli, s. 3 ja 245.

⁴⁵ Zambelli, s. 27.

⁴⁶ Zambelli, s. 141.

⁴⁷ Tutkielmassa käytetään Wierin nimestä suomessa vakiintunutta versiota. Englanniksi nimi kirjoitetaan Weyer.

mutta toisaalta myös vaikuttaa erityisen vaikealta löytää aiheesta hyödyllistä tutkimusta muilla kielillä. Esimerkiksi nimen perusteella lupaavalta vaikuttanut *Die Okkulten Wissenschaften in der Renaissance* sisälsi vain yhden artikkelin tutkielmaa koskevasta aiheesta, mutta senkin oli kirjoittanut Paola Zambelli, jonka myöhemmän, englanniksi julkaistun kirjan tutkielman tekijä jo entuudestaan tuns. Kaikki tutkielmassa käytettyjen lainausten suomennokset ovat kirjoittajan omia. Viitteissä käytetyt sivunumerot viittaavat käytettyihin teoksiin, lähteiden kohdallakin siis käytettyihin käännösversioihin.

Wayne Shumaker kirjoittaa mainion teoksensa *The Occult Sciences in the Renaissance* alussa, kuinka suuri shokki hänelle oli se ilmeisen vakava tapa, jolla oppineet renessanssiaikana kirjoittivat tutkimuksia okkultismista. Hän halusi ymmärtää näitä oppineita, vaikka hylkäsikin heidän käsityksensä. Ymmärrys välttämättä herätti sympatiaa tutkimuskohdetta kohtaan. On helppo ymmärtää Shumakerin kokemus, sillä voimakkaasti omasta poikkeava käsitys todellisuudesta on tilaisuus eskapistiseen haaveiluunkin, kun siihen tutustuu. Siitä voi löytää jotain kaunista ja kiehtovaa, vaikka se jäisikin vain fantasiaksi. Sympatioista huolimatta menneisyyttä ja menneisyyden ajatuksia on myös arvioitava kriittisesti, eikä ymmärtäminen ole sama kuin hyväksyminen. Tutkijan on myös tuotava käsityksensä julki selvästi, yrittämättä niitä salailla, sillä tieteen etiikka vaatii ehdotonta rehellisyyttä. On myös huomattava, kuten Shumaker teki kirjoittaessaan teostaan 1970-luvulla, että yhä vieläkin on niitä, jotka eivät osaa erottaa fantasiaa todellisuudesta ja okkultismia tieteestä, eikä mikään estä myös sellaisia ihmisiä lukemasta käsillä olevaa teosta.⁴⁸ Myös heitä ajatellen tässä tutkimuksessa on haluttu selvästi ilmaista käsiteltyjen oppien epäuskottavuus nykynäkökulmasta.

Tämä tutkielma jakautuu kolmeen pääluukuun, joskin johdanto-osa on aihepiirin esoteerisuuden ja aiheen käsittelytavan vuoksi myöskin varsin laaja. Ensimmäisessä pääluvussa (luku 2) selvitetään renessanssin oppineiden suosimaa ja Agrippankin omaksumaa maailmankuvaa, sekä *De Occulta Philosophian* sijoittumista aikansa oppineeseen magiaa koskevaan keskusteluun. Tämän jälkeen (luvussa 3) käsitellään renessanssiaikana suosittujen aatevirtausten osuutta ajan magiakäsityksissä, sekä

⁴⁸ Shumaker, s. xvi - xvii. Myös Waite (s. 233 - 234) on syystä huolissaan nykyisistä maagisen ajattelun ilmentymistä, kuten noitavainoista (joita todella edelleen esiintyy), fundamentalististen kristittyjen Paholaiseen kohdistuvasta kiinnostuksesta, muista taikauskosista, kuten "new age" -uskomuksista, sekä muusta irrationalismista.

tietysti erityisesti Agrippan ajattelussa. Näistä hermetismi ja kabbalan kristillinen tulkinta olivat magialle suosiollisia, mutta demonologia noituuskäsityksineen tekivät magian harrastamisesta jopa vaarallista. Tässä luvussa alkaa jo tulla esiin Agrippa von Nettesheimin erottuminen muista aikansa ajattelijoista. Viimeisessä pääluvussa (luvussa 4) nämä erot nostetaan selvemmin esiin käsittelemällä niitä kohtia *De Occulta Philosophiassa*, jotka voisivat olla syynä hänen myöhemmälle maineelleen. Agrippan omien käsitysten lisäksi tässä luvussa esitellään myös trilogiaan lisätty "*Neljäs kirja*", joka myös antoi aiheita Agrippan maineen huononemiselle, vaikkei ollutkaan hänen itse kirjoittamansa. Tässä luvussa tuodaan esiin myös Agrippan maineelle haitallisimmat kirjailijat, jotka vuosikymmeniä tämän kuoleman jälkeen viimeistään pilasivat Nettesheimilaisen jälkimaineen syyttämällä tätä mustaksi velhoksi. Loppuluvussa tutkimustulokset kootaan yhteen ja käsittely päätetään toivottavasti lukijaa tyydyttävällä tavalla, antamalla esitettyihin kysymyksiin niin hyvin perustellut vastaukset kuin on mahdollista.

1.4 Magian historian tutkimus

Oppineen magian vakava tutkimus on uusi ala historiassa. Vielä 1900-luvun puolivälissä sitä ei pidetty edes filosofian historiassa tärkeänä aiheena – astrologiaa ja magiaa pidettiin vain ajan ihmisten tapoina, joihin ei sen kummemmin kiinnitetty huomiota.⁴⁹

Stuart Clarkin mukaan jo tieteellisen vallankumouksen johtajat itse kritisoivat tai hylkäsivät maagisen tradition elementtejä. Valistuksen aikana ja seuraavina vuosisatoina, modernin tieteen syntyessä, magia sivuutettiin lähes kokonaan jopa historiassa. Sitä pidettiin vain esteenä aidon tiedon edessä. Maailmansotien välisenä aikana ja etenkin Lynn Thorndiken suurteoksessa tämä lähtökohta alettiin kyseenalaistaa. Lynn Thorndiken kahdeksanosainen teos *History of Magic and Experimental Science* (julkaistiin vuosina 1923–58), jota usein varsin hyvällä syyllä

⁴⁹ Zambelli, s. 218.

sanotaan monumentaaliseksi,⁵⁰ keskittyi nimensä mukaisesti magian ja tieteen välisen yhteyden tutkimiseen. 1960-luvulla Frances Yates hylkäsi magiaa väheksyvän asenteen kokonaan. Clarkin mukaan pyrkimystä tehdä intellektuaalisesta magiasta taas salonkikelpoinen kutsuttiin tämän takia jonkin aikaa "Yatesin teesiksi" (Yates thesis).⁵¹

Keskeinen tekijä magian historian uuden tutkimuksen synnyttämisessä oli tutkijoiden pääsy Aby Warburgin arkistoon. Warburgin kirjasto avattiin 1920-luvulla yleisölle ja niin ensin Hampurissa ja sitten Lontoossa sijainneesta Warburg Instituutista tuli okkultismin tutkijoiden keskus.⁵² Myös Yates siirtyi Instituuttiin tutkimustaan tekemään.⁵³

Brannin mukaan Lynn Thorndike oli pitänyt magian harjoittajia ensimmäisinä kokeellisen tutkimuksen harjoittajina ja siten eräänlaisina esitieteilijöinä. Yates korjasi käsitystä painottamalla hermeettisen magian vaikutusta tieteen synnylle. Keskeistä oli muutos tavassa nähdä ihmisen paikka universumissa, mikä auttoi lopulta vaihtamaan maailmankuvan geosentrisestä heliosentriseksi.⁵⁴ Jo Père A.-J. Festugière ja Eugenio Garin yhdistivät hermetismin magiaan 1950-luvulla julkaistuissa tutkimuksissa,⁵⁵ mutta tunnetuksi yhteyden teki Yates. Frances Yatesin kirjasta *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* tuli heti myyntimenestys. Hänen ystävänsä ja kollegansa Daniel P. Walker oli muutama vuosi aiemmin julkaissut samasta aihepiiristä kirjansa *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, mutta tämä teos ei ollut saavuttanut suurta suosiota. Keskeinen syy Yatesin suosioon oli erinomainen kirjoitustyyli, joka teki hänen kirjoistaan helposti lähestyttäviä.⁵⁶ Vaikka Yates ja Walker olivatkin tiiviisti yhteistyössä, heidän renessanssin magiaa koskevissa käsityksissään on eroja. Yates oli kiinnostunut hermeettisten maagien "käytännöllisyydestä", kun taas Walker piti hermetismiä vain yhtenä aatevirtauksena muiden "muinaisen teologian" ajatusta kannattavien aatteiden joukossa.⁵⁷ Mutta

⁵⁰ Esim. Zambelli, s. 218 - 219.

⁵¹ Clark, Stuart: "Witchcraft and Magic in Early Modern Culture", s.155. Tämä määritelmä sopisikin Yatesin käsitystä kuvaamaan. Ks. alaviite 54.

⁵² Zambelli, s. 219 - 220.

⁵³ Em. teoksen lisäksi Yatesin erikoisesta urasta Lehigh: *The Occult Mind*, s. 25.

⁵⁴ Brann, s. 1 - 2. Yates ei oikeastaan itse tarkoittanut, ainakaan myöhemmin, painottaa pelkästään hermetismiä vaan magiaa yleisemmin, mutta silti juuri hermeettisen magian merkityksen korostamista sanotaan usein Yatesin teesiksi.

⁵⁵ Zambelli, s. 220 - 221.

⁵⁶ Zambelli, s. 221 ja 223 - 224.

⁵⁷ Zambelli, s. 224 - 225.

Yatesin nimen yhdistäminen hermeettisen magian merkityksen korostamiseen (mitä Yates ei itsekään halunnut) ei ole oikeudenmukaista. Paola Zambelli kertoo, että "Yatesin teesi" on vähintäänkin väärin nimetty. Hän tarkoittaa teesiä, jonka mukaan hermeettisten maagien pyrkimys hallita maailmaa, etenkin luontoa, yhdisti heidät tieteelliseen vallankumoukseen. Kyseinen väite oli kuitenkin esitetty jo 1957 Paolo Rossin artikkelissa *Francesco Bacon dalla magia alla scienza*. Zambellin mukaan sitä pitäisikin nimittää "Paolo Rossin Bacon teesiksi". Kiista itse teesin oikeellisuudesta jatkuu yhä. Esimerkiksi Zambellin mukaan magialla oli yhteyksiä joihinkin tieteisiin, etenkin lääketieteeseen, mutta muilta osin hän pitää "teesiä" kiistanalaisena.⁵⁸

Kuten Stuart Clark kirjoittaa, Yates esitti hermeettisen tradition olennaisena modernin tieteen edeltäjänä, joka valmisti tietä tieteelle ylistämällä ihmisen kykyä hallita luontoa. Tämä ihmisihanne oli Yatesin mielestä keskeinen 1600-luvun tieteessä ja perustui pitkälti hermeettisiin kirjoituksiin. Renessanssin maagit, kuten Ficino ja Agrippa, hänen mielestään myös ennakoivat innostusta matematiikkaan ja mekaniikkaan omissa maagisissa kirjoituksissaan. Tutkijat, jotka jakoivat nämä Yatesin käsitykset, onnistuivat Clarkin mukaan antamaan magialle uuden merkityksen tieteen historiassa, joka tuskin tulee koskaan kokonaan kumotuksi. Niin sanottua Yatesin teesiä itseään ei hänen mukaansa kuitenkaan enää pidetä vakuuttavana. Sen on korvannut varhaismodernin luonnonfilosofian eklektismiä ja heterogeenisyyttä korostava lähestymistapa, joka ei enää yritäkään kertoa yhtä, ristiriidatonta tarinaa tieteen synnystä.⁵⁹

Renessanssin tutkimus on John Mebanen mukaan muuttunut ja voimistunut näiden okkultismin merkityksen uudelleenarviointien takia. "Yates väitti aggressiivisesti," Mebane luonnehtii, "että hermeettinen filosofia oli keskeistä renessanssille antaessaan virikkeitä aikakauden kiihkeimmille toiveille reformaatiosta ja kannattaessaan kuvaa ihmisen jumalallisuudesta ja voimasta". Kirjassaan *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* Yates oli Mebanen mukaan pitänyt humanisteja suhteellisen konservatiivisina, ainakin suhteessa hermetisteihin. Hän kertoo Yatesin muuttaneen aiempaa käsitystään myöhemmässä teoksessaan *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*. Nyt hän painotti kabbalistista Raamatun tutkimusta hermeettisiä

⁵⁸ Zambelli, s. 19 ja 223.

⁵⁹ Clark, Stuart: "Witchcraft and Magic in Early Modern Culture", s.155 - 156.

maageja ja humanisteja yhdistävänä tekijänä. Molemmat reformaatiot saivat vaikutteita humanistis-kabbalistisesta tutkimuksesta, mikä kohdisti vanhoillisten vastareaktion okkultismiin suurimpana älyllisen ja poliittisen vallan uhkana. Trevor-Roper, Cohn, Alan Macfarlane, Keith Thomas ja Christina Lerner ovat Mebanen mukaan ikävä kyllä osoittaneet tämän teorian liian laajaksi yleistykseksi. Yatesin väite sai silti osakseen lisää tutkimusta. Sen perusajatus oli, että renessanssin hermeettiset maagit edistivät tieteen kasvua tuomalla esiin asenteen, jonka mukaan ihmisen harjoittama luonnon hallinta oli Jumalan antaman luovan potentiaalin asianmukaisen kehityksen tulos. Peter French, R.J.W. Evans ja muut ovat Mebanen mukaan pyrkineet todistamaan ja laajentamaan monia Yatesin teorioista. Lisäksi Christopher Hill, Paolo Rossi, Allen Debus ja moni muu on tutkimuksissaan löytänyt riippumatonta näyttöä magian stimuloivasta vaikutuksesta aidolle tieteelle. Mebane kertoo, että Charles Trinkaus on siitä huolimatta haastanut Yatesin väitteen okkultismin uudesta ihmisluontoa koskevasta optimismista ja esittänyt, että patristinen teologia oli tärkeämpi vaikuttaja tässä asiassa. Brian Vickers on jopa syyttänyt Yatesin teoriaa lähes täysin perusteettomaksi. William C. Craven on väittänyt, että suuri osa uudesta tutkimuksesta on perustunut virheelliseen ja ylistävään ajatukseen renessanssista aikana, jolloin modernit arvot syntyivät – tämän seurauksena ajan vallankumouksellisia käsityksiä ihmisestä on Cravenin mukaan liioiteltu.⁶⁰

Tästä Yatesiin kohdistuneesta vastareaktiosta huolimatta Mebanen "oma teesi" siltikin on, että

filosofinen okkultismi vei äärimmäiseen loogiseen päätökseensä humanistien käsityksen ihmisten omasta kyvystä hallita itseään ja ympärillään olevaa maailmaa. 1500-luvun lopulla ja varhaisella 1600-luvulla magiasta tuli voimakkain ilmentymä vakaumukselle, että ihmiskunnan tulisi toteuttaa mahdollisuutensa käyttämällä vapaasti voimiaan vaikuttaakseen sosiaaliseen ja luonnollisen ympäristöönsä. Lisäksi, ne jotka tutkivat "luonnollista magiaa" usein esittivät, että totuuden tavoittelun ei pitäisi rajoittua perinteisiin uskonnollisiin, poliittisiin tai intellektuaalisiin auktoriteetteihin. Okkultistien unelma

⁶⁰ Mebane, s. 1 - 3 ja 97 - 98. Ks. myös Lehigh: *The Occult Mind*, s. 29 -30.

tiedon uudistamisesta ja ihmisten kyvystä hallita ja parannella luontoa vaikutti myös edistyneempiin tutkijoihin.⁶¹

Näin magia Mebanen mukaan vaikutti myönteisesti tieteen syntyyn. Mebane siis kannattaa niin sanottua Yatesin teesiä, tai ainakin sen ydintä. (Hän ei kuitenkaan korosta hermetismin asemaa, kuten "Yatesin teesi" alunperin.) Sekin voi joidenkin mielestä olla liikaa. Kuten Stuart Clark selittää, tärkeä syy intellektuaalisen magian ja uuden tieteen välisen yhteyden epäilyyn oli niiden välisissä eroissa. Nämä erot ovat suurempia kuin Yatesin löytämät yhteydet. Magiassa luonto nähtiin elävänä ja määrätietoisena, kun taas tiede näki sen konemaisena ja tahdottomana. Tämän perustavan eron lisäksi oli muitakin eroja: Magiassa sanojen uskottiin tehoavan maagisissa operaatioissa, mutta uudessa tieteessä niitä pidettiin vain mielivaltaisina ihmisten sopimuksina. Magiassa analogiaa pidettiin keinona tavoittaa todellisia suhteita universumin osien välillä, kun taas tieteessä sitä pidettiin korkeintaan heuristisena työkaluna, jonka tulokset on arvioitava argumentoinnilla ja todisteilla. Magiassa maailmaa myös pidettiin mysteerien täyttämänä ja yllätyksiä sisältävänä taideteoksena, kun tieteilijät näkivät sen olevan odotettujen säännönmukaisuuksien ohjaama. Näiden erojen takia Clarkin mukaan enää ei ajatella yhden ainoan syyn selittävän muutosta.⁶² Voitaneen kuitenkin sanoa, että hermeettisten kirjoitusten ja oppineen magian suhde tieteeseen on hyvinkin mahdollisesti olemassa, vaikka se onkin monimutkainen. Se *ajatusrakennelma*, jota Clark painottaa, saattoi olla jopa tieteen syntymistä hidastava tekijä, mutta Mebanen Yatesiläinen painotus voi myös olla oikeassa: maagien *asenteella* saattoi olla tieteen syntyä edistävä merkitys.

Huonosti tai jopa virheellisesti nimetyn Yatesin teesin vastustukseen liittyy sellainen ylilyönti, että Yatesiä itseään on jopa väitetty magian harjoittajaksi. Hän itse toistuvasti kiisti nämä (hieman erikoiset) väitteet, eikä niille näytä olevan perusteita hänen julkaisuissaankaan.⁶³ Niinpä voi melko varmasti sanoa, että Yates ei harrastanut okkultismia muuten kuin tutkimalla sitä.⁶⁴

Paola Zambelli on Yatesin teesin kriitikoiden kannalla huomauttaessaan, että 1900-luvun alusta lähtien viimeaikoihin saakka joidenkin historiantutkijoiden

⁶¹ Mebane, s. 3.

⁶² Clark, Stuart: "Witchcraft and Magic in Early Modern Culture", s.155 - 158.

⁶³ Lehigh: *The Occult Mind*, s. 2 ja 26.

⁶⁴ Zambelli, s. 226.

taipumus keskittyä ainoastaan luonnolliseen magiaan on ollut merkki nostalgiasta tai jopa apologettisista tarkoituksista:

Esittäen sen [luonnollisen magian] joko empiirisen tiedon kasaamisena, joka uudelleen tulkittuna johtaisi moderniin tieteseen (Thorndike) tai tieteellisen vallankumouksen ennakointina (Rossi 1957, Garin, Yates) tai ainakin sen ideologiana (Elkana) – tarkoittaa sen tekemistä lopulta hyväksyttäväksi ja siten haluttavammaksi, kuten suuren yleisön myönteinen suhtautuminen on viime vuosikymmeninä osoittanut.⁶⁵

Zambelli on epäilemättä ainakin jossain määrin oikeassa: jostain syystä jopa jotkut historiantutkijat pitävät okkultismia jotenkin "vääränä" tutkimusaiheena – magian historian yhdistämisen tieteen historiaan myönteisessä mielessä voi ajatella tekevän edellisestä muka jotenkin hyväksyttävämmän. Toisaalta, kuten Christopher Leirich on havainnut, huolimatta 1970- ja 1980-luvuilla Yatesiin ja niin sanottuun Yatesin teesiin kohdistetusta kritiikistä, myöhemmässä tutkimuksessa on hiljaisesti ja "jopa hieman häpeillen" alettu herätellä Yatesin argumentteja henkiin: vaikka Yatesiin ei viitatakaan kuin ohimennen, hänen työnsä henki vaikuttaa okkultismin ja tieteen historian tutkijoihin.⁶⁶ Mebanen kohdalla tämä vain on erityisen selvää, koska hän tuo käsityksensä selvästi julki. Jokin hento yhteys maagien asenteella taitaa tieteseen siis sittenkin olla. Sitä vain on vaikea esittää tekemättä liian suuria yleistyksiä.

Yatesin teesiä koskevasta keskustelusta voi edellä mainitun perusteella saada kärjistetyn käsityksen. Se ei nimittäin etenkään uudessa tutkimuksessa nouse juurikaan esiin. Se on kuitenkin viime vuosikymmenten ainoa korkean magian tutkimuksessa laajasti esiin tullut mielipiteiden jakaja. Tarkemmin Agrippaan kohdistuvassa tutkimuksessa keskustellaan edelleen oikeastaan ainoastaan hänen teostensa *De Occulta* ja *De Vanitate* keskinäisestä suhteesta. Tämä keskustelu on jatkunut jo ainakin neljäkymmentä vuotta, eikä se ole merkittävä käsillä olevan tutkimuksen kannalta, sillä tässä huomio kiinnitetään vain teoksista ensin mainittuun.

⁶⁵ Zambelli, s. 4 - 5.

⁶⁶ Leirich: *The Occult Mind*, s. 29 - 30.

Agrippan tärkein elämäkerta on Charles Nauertin 1965 kirjoittama *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, jota pidetään edelleen luotettavana.⁶⁷ B.J. Gibbonsin ja Michael Baileyn tuoreet magian historiat ovat erityisen hyviä ja tiiviitä perusteoksia, joiden kautta on hyvä tutustua magian tutkimukseen laajemmin. Myös Wayne Shumakerin iäkkäämpi teos on edelleen ajankohtainen. Se on myös aihepiiriltään nimenomaan renessanssiaikaan rajattu. Stuart Clark ja Paola Zambelli ovat tärkeimpiä renessanssin oppineen magian nykyisiä tutkijoita, mutta Christopher Leirich ja Marc van der Poel luultavasti tuntevat Agrippan parhaiten.

⁶⁷ Esim. Poel, s. 6: "the reliable biography of C. Nauert".

2. De Occulta Philosophian maailmankuva

2.1 Uusia ja vanhoja ajatuksia

Leonard Cowien mukaan nimitys "renessanssi" syntyi vasta 1840-luvulla, sillä aikana, jota tuolla nimityksellä tarkoitetaan, ei huomattu minkään erityisen "uudestisyntymisen" tapahtuvan. Se ei siis ainakaan tässä mielessä ole vaikkapa reformaatioaikaan verrattava ajanjakso. Toisiinsa renessanssi ja reformaatio liittyvät ainakin sen takia, että monet saksalaiset humanistit, siis renessanssin edustajat, olivat saaneet tarpeekseen "vanhan oppineisuuden" tietämättömyydestä ja kiihkoilusta, ja kannattivat siksi reformaatiota.⁶⁸

Myöhempinä aikoina tämä 1300-luvun lopulla Italiassa alkanut ja ympäri Eurooppaa yli 200 vuoden ajan vaikuttanut renessanssi on nostettu esiin aikana, jolloin antiikin ihanteet "syntyivät uudestaan" ja saavuttivat kunnioitetun aseman. Tämä uudesti syntyminen koski etenkin taiteita, mutta myös ajattelua. Tässä kirjoituksessa keskitytään erääseen tuon ajan "uudesti syntyneen" ajattelun aspektiin.

Renessanssin ajattelu oli melko eklektisesti koottujen oppien yhdistelemistä.⁶⁹ Bouwsman mukaan etenkin maagit "keräsivät materiaalia erilaisista ajattelujärjestelmistä siinä missä populaarista mielikuvituksestakin".⁷⁰ Tämä oli hyvin merkittävää, sillä edellisen vuosituhannen ajan kirkko oli hyvin vahvasti säännöstelty ja hallinnut ajattelua, sekä johtanut sotia toisin uskovia vastaan. Renessanssiaikana kirkon monopoliasema aatemarkkinoilla murtui, minkä seurauksena reformaatio sai aikaan tuon ikivanhan instituution hajoamisen useisiin keskenään kilpaileviin ja sotiin uskontokuntiin. Reformaattorit, jotka pitivät itseään uskon puhdistajina, pitivät yksilön omaa vakaumusta ja henkilökohtaista jumalasuhdetta keskeisinä. Tämä itsenäistymiskehitys oli alkanut jo keskiajalla, mutta erityisesti renessanssin ruhtinainden itsenäisille ajattelijoille suoma tuki oli sitä edesauttanut.⁷¹ Se oli viimein

⁶⁸ Cowie, s. 46 ja 59.

⁶⁹ Joutsivuo: "Luonto ja luonnonfilosofiset traditiot", s. 72. Ks. myös Clark, Stuart: "Witchcraft and Magic in Early Modern Culture", s.160. Frances Yates on samaa mieltä ainakin uusplatonistisen filosofian osalta (*Ideas and Ideals*, s. 227 - 228). Uusplatonismi oli renessanssin ajattelussa keskeistä ja merkittävin aristotelismin vastustajien suuntauksista.

⁷⁰ Bouwsma, s. 160.

⁷¹ Henry, s. 34 - 35 ja Pekkarinen, s. 317.

mahdollistanut radikaalienkin käsitysten julkituomisen ilman liian suurta vaaraa joutua syytetyksi kerettiläisyydestä. Tämä vapaus oli kuitenkin edelleen rajallista; esimerkiksi Giordano Bruno joutui vuonna 1600 roviolle käsitystensä takia.⁷²

Lyhyesti sanottuna, renessanssin merkitys myöhemmälle ajattelulle liittyy siis keskeisesti uudenlaisen ajattelutavan syntyyn – tai antiikin filosofisen ajattelun uuteen syntymään.⁷³ Antiikissa itsenäiset ajattelijat olivat kehittäneet omista inhimillisistä lähtökohdistaan käsin selityksiä maailman synnylle ja olemukselle, sekä muotoilleet parhaansa mukaan ohjeita hyvän ja oikeudenmukaisen elämän tavoittelulle.⁷⁴ Keskiajalla kirkko ja sen kouluttamat oppineet olivat pitäneet totuutta itsestään selvänä. Niinpä he eivät tarvinneet filosofista totuuden etsintää ja kyseenalaistamista, eivätkä myöskään sitä hyväksyneet.⁷⁵ Aristoteleen (384–322 eaa) aloittama filosofian suuntaus oli muodostunut, epäilemättä perustajansa toiveiden vastaisesti,⁷⁶ dogmaattiseksi oppijärjestelmäksi, jota opiskeltiin kriittikömmämielisin mielin. Kaiken vanhan "tiedon" yliarvostus oli ajattelemattomuuden tapa myös renessanssin maageilla, jotka etsivät alkuperäistä totuutta löytämistään Platonin teksteistä ja muista vanhoista kirjoituksista.⁷⁷ Charles Nauert kirjoittaakin, että "okkulttiset tieteet olivat paljon velkaa tälle melko lapselliselle, liialliselle luottamukselle antiikin ylivertaiseen viisauteen"⁷⁸. Useimmiten he hyväksyivät tietysti myös Aristoteleen opit, mutta hyökkäsivät silti keskiajan skolastikkojen oppineisuuden tyyliä vastaan. He halusivat hypätä välittömän menneisyyden yli kaukaiseen menneisyyteen, vaikka tuon menneisyyden sijasta he löysivätkin pääasiassa vain vähemmän muinaisia kuvitelmia. Merkittävää oli, että osa heistä painotti – taiteilijoiden tavoin – henkilökohtaista kokemusta ja omaa havainnointia pelkän kirjanoppineisuuden lisäksi. Muutenkin heidän aloittamansa ajattelutapa johti hiljalleen kirkon ja muidenkin auktoriteettien kyseenalaistamiseen. Tämä kriittisyys, yhdessä matematiikkaan kohdistuvan uuden kiinnostuksen kanssa, kyti kauan ja vaikutti edistävästi nykyaikaisen eli varsinaisen tieteen syntyyn. Magia kuuluu tieteiden oppihistoriaan enemmän renessanssin kuin

⁷² Esim. Aspelin, s. 255.

⁷³ Aspelin, s. 241 - 242 ja Bailey, s. 192.

⁷⁴ Liian itsenäiset ja vapaamieliset ajattelijat, kuten Sokrates ja Aristoteles kyllä saivat kyllä jo antiikin aikana kärsiä. Ks. esim. Aspelin, s. 70 ja 100.

⁷⁵ Vapaaksi pyrkivääkin ajattelua oli, mutta se tuotti "ongelmia", joita ratkaistiin mm. kieltämällä "väärin" käsitysten opettaminen. Ks. esim. Heinonen & Tunturi, s. 19.

⁷⁶ Singer, s. 49 - 50.

⁷⁷ Kaiken vanhan informaation yliarvostuksesta esim. Shumaker, s. 124 ja 155 tai Bouwsma, s. 179.

⁷⁸ Nauert, s. 231.

aiempien aikojen kohdalla.⁷⁹ Tieteen syntyyn vaikutti useita tekijöitä. Ensinnäkin, uuden astronomian havainnot romuttivat vanhan maailmankuvan. Toiseksi, oppineet ymmärsivät 1500-luvun lopulta lähtien kohdistaa kriittisen ajattelunsa muinaisiin kirjoituksiin, menettäen liiallisen kunnioituksensa niitä kohtaan. Lopulta tutkijayhteisöt saivat muodostaa laillisesti suojatun instituution, jonka suojassa he saivat avoimesti ja vapaasti ajatella ja tutkia ilman pelkoa seuraamuksista. Näin tieteen mahdollistavat ennakkoehdot oli viimein täytetty.⁸⁰ Okkultismilla oli siis ainakin mahdollisesti osaltaan edellä kuvattu myönteinen vaikutus tähän kehitykseen.

Zambellin mukaan kiinnostus okkultismia kohtaan oli kasvanut 1100-luvulta alkaen kreikkalais-arabialaisten kirjoitusten leviämisen seurauksena. Skolastikot systematisoivat okkultista ajattelua muodostaen erilaisista uskomuksista tarkasti artikuloitua ja monimutkaisesti argumentoitua oppirakennelman.⁸¹ Niinpä magia ja etenkin niin sanottu luonnollinen magia oli renessanssiaikaan saavuttaessa älymystön keskuudessa jo hyvin tunnettua ja varsin suosittua.⁸² Oppineiston maailmankuva oli tuolloin maaginen, kuten R.J.W. Evans antaa ymmärtää kirjoittaessaan, ettei humanistien ja okkultistien välillä ollut mitään selvää rajaa.⁸³ Oikeastaan, kuten Gibbons asian muotoilee, "okkulttinen filosofia oli sekä eliitin että kansan mentaliteettien keskeinen ilmaisu", sillä renessanssin ja reformaation ajan ihmisten maailmankuva oli vahvasti maaginen.⁸⁴ Aihepiirin hyväksyttävyydestä oppineiston keskuudessa kertonee sekin, että Agrippa ja erityisesti *De Occulta Philosophia* vaikuttivat myöhemmistä ajattelijoina muiden muassa John Deen ja Francis Baconin ajatteluun.⁸⁵ Juuri tämä magian poikkeuksellisen suuri suosio tuona aikana on keskeistä Agrippan pääteoksen merkityksen ja roolin ymmärtämiseksi. Seuraavassa luvussa selitetään tarkemmin niitä syitä, joiden takia magia oli suosittua oppineiden keskuudessa.⁸⁶ Tähän joukkoonhan myös Agrippa lukeutuu.

⁷⁹ Näistä vaikutteista esim. Yates: *Giordano...*, s. 164 - 175, Henry s. 11 - 13, 55 ja 67, sekä Gibbons, s. 11 ja 40 - 50. Magian merkitys tieteen kehityksessä on etenkin yksityiskohdiltaan edelleen kiistanalainen aihe.

⁸⁰ Huff, s. 41 - 42, 46 ja 210, sekä Bouwsma, s. 26 - 37, 80 ja 82 - 83.

⁸¹ Zambelli, s. 20.

⁸² Esim. Clark, Stuart: *Thinking With Demons*, s. 217 ja Henry, s. 12. Kuuluisien kirjailijoiden magiaa kohtaan tuntemasta kiinnostuksesta Mebane, s. xi ja 6.

⁸³ Evans, s. 34 - 35.

⁸⁴ Gibbons, s. 2. Ks. myös saman teoksen s. 17.

⁸⁵ Yates: *Ideas and Ideals*, s. 51 ja 60.

⁸⁶ Tosin Antoine Faivre mukaan Italian ulkopuolella pääasiassa vain munkit olivat astrologian ja muun okkultismin innokkaita harrastajia (Faivre: "Occultism", s. 37). Agrippa oli oppinut, muttei munkki.

2.2 Keskiajan ja renessanssin maailmankäsitys

Maailmankäsityksellä tai -kuvalla tarkoitetaan käsitystä siitä minkälainen maailma eli todellisuus on. Siihen voi liittyä elämäkatsomus, joka sisältää eettisiä käsityksiä oikeudenmukaisuudesta ja arvoista, sekä ihmisten mahdollisista tehtävistä maailmassa. Elämäkatsomus oli perinteisesti omaksuttu suoraan kristinuskosta, mutta renessanssiaikana siihen vaikutti myös humanismi, joka otti vaikutteita antiikin perinteistä. Maailmankäsityksen ja elämäkatsomuksen muodostama kokonaisuus on maailmankatsomus.

On mahdotonta ymmärtää magian ja siis myös Agrippan *De Occulta Philosophian* merkitystä renessanssin oppineiston keskuudessa, jos ei tunne tuon ajan maailmankuvaa eli maailmankäsitystä. Se poikkeaa nykyihmisen itsestään selvänä pitämästä, luonnontieteisiin perustuvasta maailmankäsityksestä. Siihen perehtyminen auttaa ymmärtämään monia muitakin menneisyyden ihmisten ajatuksia.

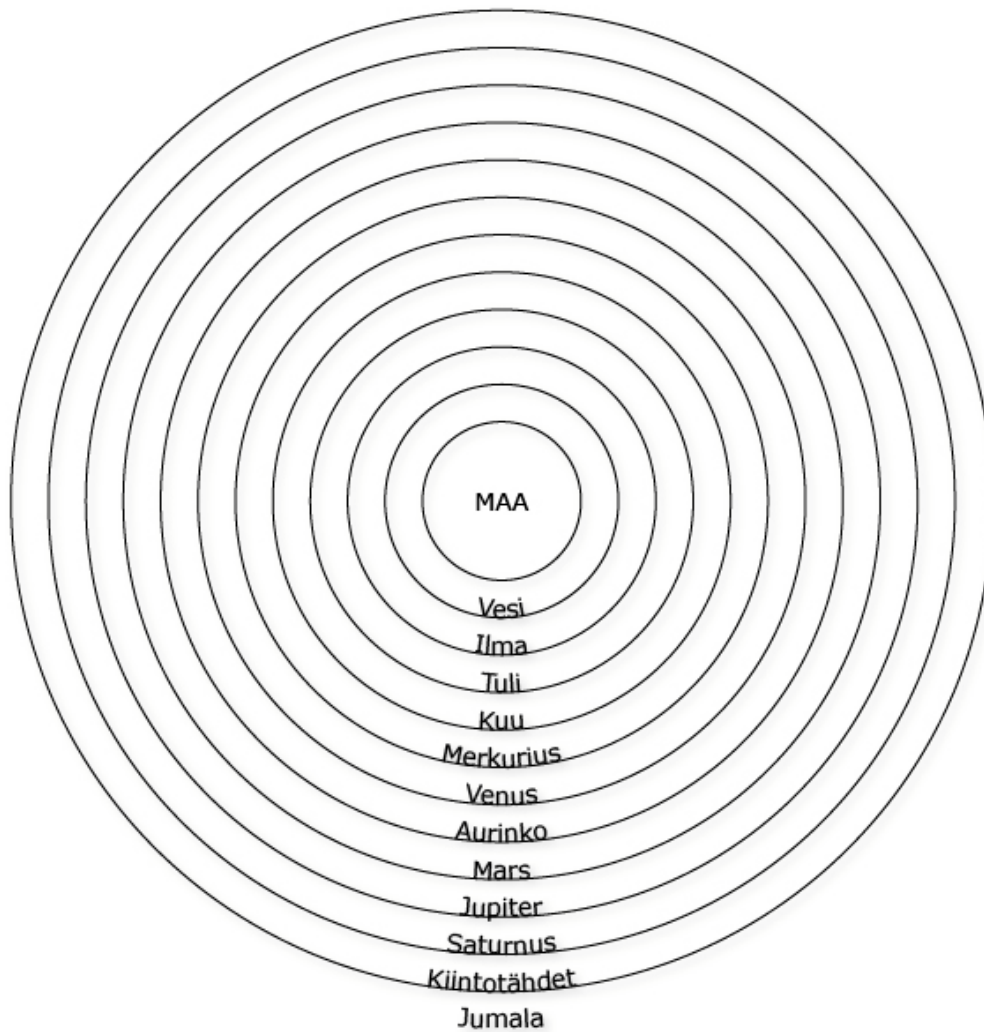
Oikeastaan renessanssiaikana tunnettiin useitakin erilaisia maailmankuvia – kaikki maagisia – mutta seuraavassa esitettävä käsitys oli suosituin.⁸⁷ Se oli Tuomas Akvinolaisen (1227–1274) ajatteluun perustuvan tomismin, katolisen kirkon piirissä suosituksen filosofian, maailmankuva. Se perustui vahvasti Aristoteleen filosofiaan.

Ensimmäiseksi on huomautettava, että vaikka tuon ajan ihmiset tiesivätkin Maan olevan pallon muotoinen, he eivät mieltäneet sitä planeetaksi. Oppineiden omaksuessa maailmankuvassa Maa oli maailmankaikkeuden eli universumin keskus, liikkumaton pallo, jonka ympärille loppu universumi oli järjestäytynyt pallonkuoren kaltaisina kehinä. Ensimmäiset kehät ovat elementtien, siis maan, veden, ilman ja tulen, kehät. Näistä elementeistä muodostuu kaikki maallinen aine.

On neljä elementtiä ja kaikkien ruumiillisten esineiden perustaa, Tuli, Maa, Vesi, Ilma, joista kaikki elementtiset, alhaisemmat esineet koostuvat [...]. Sillä yksikään näistä elementeistä ei ole puhtaana aistittavissa, vaan ne ovat enemmän tai vähemmän sekoittuneina, ja taipuvaisia muuttumaan toisikseen.⁸⁸

⁸⁷ Couliano, s. 23.

⁸⁸ Agrippa, s. 8.



Kuva 1. Renessanssiajan maailmankäsitys kuvana

Maa taivaallisten kehien ympäröimänä kosmoksen keskustassa. Jumala on kehien ulkopuolella. Muutosta on Kuun kehässä ja siitä alaspäin Maahan asti. Kuusta alkaen aina kiintotähtiin asti kehät ovat eetteriä eli kvintessenssiä. Jumala on kehien ulkopuolella.

Elementtien kehien jälkeen seuraavat planeettojen kehät, jotka ovat viidennen elementin, eli kvintessenssin tai eetterin, muodostamia. Myös sielun uskottiin olevan tätä samaa ainetta. Taivaallisten kehien järjestys vaihtelee hieman systeemistä toiseen, mutta kaikissa malleissa kuun kehä on ensimmäinen. Tämän takia puhutaan kuunalisesta ja kuunylisestä maailmasta, joiden ero on ylempien kehien

"täydellisyys". Niiden kuviteltiin liikkuvan tasaista, täydellistä ympyräliikettä, ilman muita muutoksia. Tätä "epätäydellisyydestä" kertovaa muutosta oli vain Kuussa, jonka muutokset olivat ilmeisiä,⁸⁹ sekä sitä alempana. Maanpiiri oli nopean muutoksen alainen – siis taivaan vastakohta, alhaisin paikka luonnon järjestyksessä. Helvetti oli Maan keskuksessa, mahdollisimman kaukana Jumalasta. Maailma oli järjestetty kuin teatteri, jossa näyttämönä oli Maa ja katsomona taivaan kehät sen ympärillä ja yläpuolella.⁹⁰

Modernille lukijalle lienee parempi erikseen painottaa, että myös Aurinko laskettiin planeetaksi, jolla oli siis oma, Maata kiertävä kehänsä. Havaittavat planeetat olivat kehänsä jostain syystä näkyvä kohta, mutta muuten samaa ainetta kuin muukin kehä.⁹¹ John Henry kertoo, että näitä taivaallisia sfäärejä ei pidetty keskiajalla kiinteinä, kristallisina kappaleina, kuten joskus väitetään. Niitä pidettiin sen sijaan *kristallinkirkaasti* läpinäkyvinä, mutta ehkä lähinnä nesteen tai hyytelön kaltaisina kuplina. Myöhemmin Tycho Brahe (1546–1601) huomasi, että muutosta on myös kuunylisessä maailmassa. Hän osoitti, etteivät komeetat olleetkaan "meteorologisia", kuunalisia ilmiöitä. Saadakseen havaintonsa näyttämään mahdollisimman dramaattisilta, hän esitti kirjoituksissaan vanhan maailmankuvan taivaan kehät kovina ja lasimaisina pallonkuorina.⁹²

Aristoteleen ajattelun mukaisesti planetaaristen sfäärien jälkeen seurasi kiintotähtien kehä, joka muodosti viimeisen rajan ajallisen luonnon ja ajattoman, yliluonnollisen Jumalan väliin. Hermeettisissä kirjoituksissa ja *De Occulta Philosophiassa* tosin luonnolla tarkoitetaan vain maan aluetta. Taivasta oli siis koko inhimillisen ja jumalallisen väliin jäävä universumin osa, planeetat ja tähdet. Jumala oli ensimmäinen liikuttaja, joka oli asettanut taivaan kehät liikkeeseen, ylemmän kehän aina liikuttaessa alempaansa. Tyhjyyttä ei ollut missään. Ei ole kovin vaikea ymmärtää, että tällaisen maailmankuvan omaavat ihmiset uskoivat astrologiaan.⁹³

⁸⁹ Kuunkierto uudesta kuusta eli kuun pimennyksestä täysikuuksi yhä uudelleen teki ilmeiseksi, että kuussa on muutosta.

⁹⁰ Bouwsma, s. 76 - 77 ja Couliano, s. 24. Waite (s. 12 - 13) hyödyllisesti huomauttaa, että tässä maailmankuvassa mikään ei ollut moraalisesti neutraalia ja että kaikki asiat oli järjestetty nimenomaan moraaliseen hierarkiaan.

⁹¹ Joutsivuo: "Kosmoksen harmoniaa etsimässä", s. 340 - 341 ja Yates: *Giordano Bruno*, s. 160.

⁹² Henry, s. 19 - 20. Kristillisyyttä tässä muuten pakanallisessa maailmankuvassa edusti Jumalan erottaminen Luonnosta jyrkästi erilleen, sekä "vapaan tahdon" kunnioituksen vaatiminen astrologeilta (Bouwsma, s. 77).

⁹³ Yates: *Giordano Bruno*, s. 66 ja Bouwsma, s. 160. Agrippan suhde astrologiaan oli vähintään ambivalentti, sillä toisaalta hän kyllä harjoitti sitä lähes koko ikänsä, mutta toisaalta menetti Ranskan kuningattaren suosion liikaa kritisoidulla tämän taikauskoista suhtautumista astrologiaan. Ilmeisesti

Ballin mukaan astrologia oli itse asiassa sekä kannattajiensa että jopa vastustajiensa ontologinen viitekehys.⁹⁴ Tässä erikoisella tavalla kauniissa maailmankuvassa yliluonnollisen käsite oli varsin mielekäs – aivan toisin kuin nykyaikaiset yritykset selittää se – sillä kuka tahansa saattoi kädellään pilvien ja tähtien ohi osoittaen näyttää kysyjälle, missä keskustelun kohde sijaitsi.

Tähän maailmankuvaan liittyy vielä yksi keskeinen piirre, jota Mebane selittää Marsilio Ficinin⁹⁵ käsityksiä esitellessään. Se sopii monien muidenkin renessanssin oppineiden käsityksiin:

Ihmiskunta on keskellä kosmosta ja välittäjä ikuisen ja ajallisen maailman välillä, sillä me olemme alimmassa asemassa sielujen hierarkiassa ja korkeimmassa asemassa ruumiiden sarjassa. Lisäksi, mikrokosmoksena ja Jumalan elävänä kuvana, ihminen sisältää periaatteessa kaikki asiat ja me olemme osallisia koko universaalisen hierarkian tietoon ja voimiin.⁹⁶

Nauertin mukaan tätä ihmiskeskistä ajatusta ihmisestä ruumiiltaan maahan sidottuna ja sielultaan Jumalaan kytkettynä mikrokosmoksena ja maailman tärkeimpänä luotuna olentona toistettiin Agrippan aikana melkein liikaakin. Kuten olettaa voi, näin myös Agrippa ajatteli.⁹⁷

Universumin kuva siis periytyi Aristoteleelta.⁹⁸ Toiselta antiikin filosofian jättiläiseltä, Platonilta, perittiin ajatus yliluonnollisista *Ideoista*, jotka ovat vain järjen tavoitettavissa, erillään fyysisestä ja aistein havaittavasta todellisuuden osasta. Ne ovat tämän *idealism*in mukaan todellisuuden syvempi ja ehkä todellisempi puoli. Platonin ajatukset välittyivät renessanssin humanisteille uusplatonismin kautta. Se oli jo syntyvaiheessaan nykyisen ajanlaskumme kolmannella vuosisadalla vahvasti

Agrippan kohdalla merkittävää on astrologian oikean ja väärän käytön erottelu, johon ei tässä tutkielmassa kuitenkaan tarkemmin perehdytä. Ks. Nauert, s. 104, 198 - 199 ja 211, sekä Poel 38 - 39.

⁹⁴ Ball, s. 280.

⁹⁵ Ficino (1433–1499) oli eräs uusplatonisen liikkeen arvostetuimmista oppineista. Hänestä lisää Copleston, s. 122 alkaen.

⁹⁶ Mebane, s. 22 - 23.

⁹⁷ Nauert, s. 232.

⁹⁸ Bouwsman mukaan tämä hierarkkisen kosmoksen kuva oli myös erityisen tärkeä aristoteelikoille "yhdistäessään koko inhimillisen fyysisen ja henkisen kokemuksen yhdeksi ymmärrettäväksi ja lohdulliseksi kokonaisuudeksi" (Bouwsma, s. 186).

väritynyt mystisellä uskonnollisuudella ja magialla, etenkin astrologialla. Humanistit eivät tosin juuri erottaneet Platonin ajattelua näistä myöhemmistä lisäyksistä. Sen sijaan he lisäsivät tuohon ajatuskehitelmiin hermeettisistä kirjoituksista lainattuja ajatuksia. Uusplatonistinen dualismi sopi aristotelismia paremmin yhteen kristinuskon kanssa sen takia, että siinä luonnosta erotettiin yliluonnollinen "alue", johon sijoitettiin jumalallinen Yksi, kaiken alkulähde.⁹⁹ Humanistit eivät siis pyrkineet kirkosta eroon ja pakanallisten uskontojen elvyttämiseen, eivätkä he kyseenalaistaneet uskonnon sisältöä julkisesti, mikä olisikin ollut hengenvaarallista.¹⁰⁰ Agrippa kuitenkin lähestyy tällaista elvytystä sanoessaan pakanajumalia ainoan todellisen Jumalan voimiksi tai attribuuteiksi:

[Jumalassa on] monia jumalaisia voimia, jotka säteiden tavoin virtaavat hänestä, joita pakanoiden filosofit kutsuvat jumaliksi [...] ja me nimitämme attribuuteiksi.¹⁰¹

Humanistit sitä vastoin uskoivat voivansa oppia antiikin pakanoilta, koska he uskoivat toden teologian olleen jo muinoin tiedossa: tämä *prisca theologia* vain oli sittemmin korruptoitunut ihmisten epätäydellisen tiedonsiirron eli suullisen ja kirjallisen kopioinnin takia. Tuolloin oli muutenkin vallassa käsitys menneisyyden kultaisuudesta verrattuna nykyajan huonouteen. Ajatus kehityksestä parempaan päin oli varsin kaukana tästä ajattelutavasta: jos edistystä tapahtuisi, se olisi menneisyyteen palaamista.¹⁰² Ajatus alkuperäisestä teologiasta on tietysti aivan ymmärrettävä, jos lähtökohtana on teismi¹⁰³, sillä toki Jumalan voisi olettaa antavan luoduilleen ilmoituksen, jossa tällaiset asiat selvitettäisiin. Niinpä humanistit ajattelivat ensimmäisen teologian kulkeutuneen Moosekselle ja pakanoille yhteisestä lähteestä.

⁹⁹ Uusplatonismista esim. Clark, Mary T.: "Neoplatonism". Uusplatonismin yhteydestä (kristilliseen) teologiaan ks. esim. Pauli Annala: *Antiikin teologinen perintö* (Yliopistopaino, 2. korjattu painos, 2001).

¹⁰⁰ Tämä on yleistys. Jo mainittu Giordano Bruno oli harvinainen, vaikkakaan ei ainoa, poikkeus. Uskonnon kyseenalaistamiseen ja sen seurauksiin palataan myöhemmin luvussa 3.3.

¹⁰¹ Agrippa, s. 467.

¹⁰² Yates: *Giordano Bruno*, s. 1. Tämä ajatus oli peräisin toisen vuosisadan kirjoittajilta, joiden mielestä varhaisimmat ajattelijat olivat olleet jumalia lähempänä ja siten kaikki vanha on puhdasta ja pyhää. Tästä oli seurannut tuon ajan innostus pythagoralaisuuteen ja siihen liittyvään mystisismiin, sekä persialaiseen magiaan, kaldealaiseen astrologiaan – kaikkien kreikkalaisia uskonnollisempaan. (Sama teos, s. 5.)

¹⁰³ Tässä tarkoitetaan klassista teismää, jonka mukaan maailman on luonut Jumala, joka on kaikkivaltias, kaikkietävä, sekä täydellisen hyvän olento.

Koska uusplatonismista oli löytynyt niin hyvin kristinuskoon sopivia käsityksiä, ajateltiin Platonilla tätä muinaista viisautta olleen. Hänen taas "tiedettiin" oppineen sen Pythagoraalta. Tämä puolestaan oli mitä ilmeisimmin saanut tietonsa Hermes Trismegistokselta, jota pidettiin muinaisena tietäjänä ja hermeettisten kirjoitusten kirjoittajana.¹⁰⁴ Wayne Shumaker taustoittaa hermetismiä kuvaavasti:

Hermetismi oli lähinnä kreikkalaista, pohtivaa mystisismiä egyptiläisellä maaperällä. Sen lähteet olivat pääasiassa populaarissa kreikkalaisessa ajattelussa – platonismissa, aristotelismissa ja stoalaisuudessa; mutta yksityiskohtia näyttää olleen lainattu juutalaisuudesta, persialaisesta uskonnosta, sekä hieman epävarmemmin kristinuskosta. Hämmästyttäviä yhdenmukaisuuksia kristillisen gnostilaisuuden kanssa on löydetty [...].¹⁰⁵

Paitsi että renessanssin ihmiset kuvittelivat maailman toisen näköiseksi ja toisin järjestyneeksi kuin nykyihmiset, he näkivät myös sen osien vaikutussuhteet aivan eri tavalla. Kosmiset vastaavuudet läpäisivät tuon maailmankuvan ja ulkoiset yhtenevyydet paljastivat yhtenevyydet sisäisissä ominaisuuksissa.¹⁰⁶ Asioiden väliset yhteydet – kuten ulkonäön samankaltaisuudet, tai pelkät assosiaatiot asiaa pohtivan mielessä – kuviteltiin todellisiksi, reaali maailman entiteeteiksi, joita voi jopa manipuloida. Tämän käsityksen sisältävää maailmankäsitystä sanotaan emblemaattiseksi maailmankuvaksi ja se on ilmeisen keskeinen magian uskottavuuden kannalta. William Ashworthin mielestä se oli (myöhäis)renessanssin maailmankuvan tärkein piirre:

Emblemaattinen maailmankuva on mielestäni kaikkein tärkein yksittäinen piirre, joka määräsi myöhäisrenessanssin ihmisten asenteen luontoa kohtaan ja heidän sitä koskevien kirjoitustensa sisällön.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Esim. Faivre: "Hermetism", s. 293 - 296. Lisää aiheesta luvussa 3.1.

¹⁰⁵ Shumaker, s. 211. Nimenomaan hermetismiin sisältyvän gnostilaisuuden yhteys kristilliseen gnostilaisuuteen on epäselvää, mutta myös tämän tutkimuksen kannalta samantekevää.

¹⁰⁶ Ball, s. 141 - 142. Myös Waite, s. 13.

¹⁰⁷ Ashworth, s. 142.

Frederick Coplestonin mukaan tässä maailmankuvassa luonto nähtiin itseriittoisena kokonaisuutena, joka sitä läpäisevien voimien takia oli melkein kuin organismi. Tämän maailmankuvan sisältämät näkemykset olivat taipuvaisia panteismiin¹⁰⁸, kuten Giordano Brunon tapauksessa.¹⁰⁹

Tämä emblemaattinen maailmankäsitys romahti tai oikeastaan muuttui yhdentekeväksi vasta 1600-luvun puolivälissä. Tämän aiheuttivat muuttuneet tiedon kriteerit, kuten empiirisen näytön vaatimus jopa historiassa. Francis Baconille ymmärrystä lisäävää yhtenevyyksien verkkoa ei enää ollut, eikä universumi enää ollutkaan salakirjoitus, joka paljastaa Jumalan ominaisuudet.¹¹⁰

2.3 De Occulta Philosophia magian perinteessä

Viimeistään julkaistuaan teoksensa *De Occulta Philosophia* ja *De Vanitate* tuli Agrippasta myönteisessä mielessä varsin kuuluisa myös humanistipiirien ulkopuolella. Häntä jopa pyydettiin Englantiin puolustamaan Katariina Aragonialaista tämän aviomiehen, Henry VIII:n, yrittäessä purkaa Katariinan kanssa solmimaansa avioliittoa.¹¹¹ Kaikesta aiemmasta menestyksestä ja suosiosta huolimatta Agrippa sai viimeistään kuoltuaan osakseen aivan toisenlaista kuuluisuutta. Yatesin mukaan hänen ei ollut koskaan uskottu olleen "valkoinen" maagi, mutta nyt hänestä kerrotut tarinat esittivät hänet pahan noituuden personifikaationa, "Arkkimaagina".¹¹² Agrippasta kerrottiin esimerkiksi legenda, jonka mukaan hänen musta koiransa olisi ollut hänen apuhenkensä (familiar spirit), minkä osoituksena se hyppäsi jokeen Agrippan kuoltua. Etenkin jesuiitta Martin del Rion (1551–1608) vaikutusvaltainen kirja teki tarinan tunnetuksi. Agrippan oppilas Johann Wier (1515–1588) puolusti omassa pääteoksessaan opettajaansa kertomalla itse ulkoiluttaneensa tätä koiraa ja vakuutti sen olleen aivan tavallinen. Samassa yhteydessä hän kirjoitti myös taikauskoisten

¹⁰⁸ Käsitys, jonka mukaan universumi on Jumala, ei vain Jumalan luomus.

¹⁰⁹ Copleston, s. 248 ja 259

¹¹⁰ Hellyer (toim.), s. 131, Ashworth, s. 153 - 154.

¹¹¹ Agrippa pysyi tästä kiistelystä erossa. Humanisteista esim. Erasmus Rotterdamilainen oli kirjeenvaihdossa Agrippan kanssa. Hän pyysi Agrippaa pitämään hänet erossa monista kiistoistaan. (Yates: *The Occult Philosophy*, s. 47 - 48.)

¹¹² Yates: *The Occult Philosophy*, s. 75.

ihmisten uskovan, että tuo koira olisi kertonut Agrippalle muiden maiden tapahtumista. Nämä tiedot Agrippa oli oppilaansa paljon uskottavamman tarinan mukaan saanut laajan kirjeenvaihtonsa ansiosta.¹¹³ Hoveihin kutsutusta oppineesta mustaksi Arkkimaagiksi muutamassa vuosikymmenessä. Näin jyrkkä oli siis Agrippan suosion vuoristorata. Osittain syy siihen siis saattoi olla ihmisten herkkäuskoisuus ja taikauskoisuus. Mutta Gibbonsin mielestä Marlowe'n versio Faustin tarinasta saattoi hyvinkin olla tietoinen hyökkäys nimenomaan Agrippaa vastaan.¹¹⁴ On siis syytä epäillä, että Agrippasta levitettiin tarkoituksellisesti kielteistä kuvaa, mikä ei kuitenkaan välttämättä tarkoita aiheetonta mustamaalausta.

Clark kertoo Bartholomaeus Keckermannin vuonna 1610 väittäneen, että magia oli menettänyt hyvän maineensa Agrippan kaltaisten henkilöiden takia, jotka käyttivät pahalaisen apua aiheuttaakseen epätavallisia ilmiöitä (*mira*), mutta väittivät niitä puhtaasti luonnollisiksi ilmiöiksi.¹¹⁵ Tässä vaiheessa Agrippan musta maine oli siis jo vakiintunut. Mutta oliko sille perusteita? Miksi juuri Agrippa joutui tällaisen panettelun kohteeksi ja oliko takana muutakin kuin Agrippan maagiset käsitykset, jotka ainakin päällepäin näyttävät varsin tavanomaisilta oman aikansa aatemaailmaan sijoitettuna? Lehrichin mukaan *De Vanitate* oli "ankaran antiklerikaalinen".¹¹⁶ Sellainen teos saattaisi nostattaa vastustusta Agrippaa kohtaan, mutta koska tuossa teoksessa Agrippa lähinnä kritisoi magiaakin, ei vaikuta uskottavalta, että hän olisi tuon teoksen takia saanut nimenomaan demoneihin ja magiaan liittyvän maineen. Apotti Tritheumiuksen¹¹⁷ ystävällinen varoitus kirjeessään Agrippalle viittaa *De Occulta Philosophian* mahdollisesti sisältämään vaaralliseen ainekseen:

Silti tätä yhtä sääntöä kehotan sinua noudattamaan, että kerrot vulgaarit salaisuudet vulgaareille ystävillesi, mutta korkeammat ja salaisemmat vain korkeammille ja salaisemmille ystävillesi. Anna heinää härälle,

¹¹³ Wier, s. 113. Ks. myös Thorndike s. 137.

¹¹⁴ Gibbons, s. 1.

¹¹⁵ Clark, Stuart: *Thinking With Demons*, s. 231 - 232.

¹¹⁶ "Viciously anti-clerical" (Lehrich: *The Language of Demons and Angels*, s. 41).

¹¹⁷ Trithemius (1462–1516) oli erittäin oppinut benediktiiniläinen munkki, joka perehtyi myös humanistisiin opintoihin, hyökkäsi noituutta vastaan ja harjoitti itse oppinutta magiaa. Hän oli ilmeisesti henkilökohtaisesti opettanut Agrippalle ja muillekin okkultismia. (Brann, s. 2 - 6 ja 152 - 158.)

sokeria vain papukaijalle. Ymmärrä tarkoitukseni, jottet jäisi härkien jalkojen alle, kuten usein käy.¹¹⁸

Vaikuttaa siltä, että noudattamalla tätä neuvoa Agrippa olisi voinut säilyttää hyvän maineensa. Ilmeisesti hän kuitenkin oli liian varomaton. Sekä Trithemiuksen, että Agrippan magiaa koskevat teokset päätyivät lopulta Trenton kirkolliskokouksen eli konsiilin kiellettyjen kirjojen listalle.¹¹⁹ *De Occulta Philosophia* ei voinut olla Agrippan maineelle haitallinen vain aihepiirinsä takia, sillä vaikka siinä kuvailtu magia voi nykylukijasta vaikuttaa naurettavalta, tämä johtuu pääosin siitä, ettei sen taustaa tunneta. 1500-luvulla magiaa ei voinut selvästi erottaa muusta maailmankuvasta, sillä taikausko läpäisi kaikki ajan maailmankäsitykset. Vaikka magia ei ollutkaan kristinuskon kanssa ontologisesti ristiriidassa, se erosi uskonnosta asenteensa perusteella. Maria Suutala selittää eron näin:

Maagiset voimat ovat ihmisessä itsessään ja luonnossa läsnä, ne ovat olemassa itsenäisesti, riippumatta jumalallisuudesta. Ihminen ei yritä vaikuttaa jumalallisiin voimiin, hän ei esimerkiksi rukoile, vaan hän vaikuttaa maagisiin voimiin suoraan.¹²⁰

Yates selittää maagikkojen toimintaa käytännön esimerkin avulla. Magiassa *spiritus* esimerkiksi ohjataan tai pakotetaan materiaan, ja näin tämän voima säilötään talismaaniin, jotta sitä voidaan myöhemmin käyttää haluttujen vaikutusten aikaansaamiseen.¹²¹ Tällaisia ohjeita *De Occulta Philosophia* ei kuitenkaan tarjoa reseptimäisellä tarkkuudella, vaan ylimalkaisemmin esittelemällä.¹²² Sitä voikin verrata nykyisiin tieteen popularisointeihin, jotka pyrkivät esittämään tieteenalojen tuloksia yleisellä tasolla, välittämättä yksityiskohdista. *De Occulta Philosophia* oli aikansa oppineille ja lukeneille maallikoille soveltuva yleisesitys aikansa magiasta ja sivistyneistön maailmankuvasta. Mutta jotain outoakin siinä täytyi olla, sillä Agrippan maine tuli sen takia kärsimään kovan kolauksen. Onhan *De Occulta Philosophia*

¹¹⁸ Lainattu Agrippan teokseen liitetystä kirjeestä, Agrippa, s. lvii.

¹¹⁹ Zambelli, s. 246 - 247.

¹²⁰ Suutala, s. 26.

¹²¹ Yates: *Giordano Bruno*, s. 74.

¹²² Esim. Leirich: *The Language of Demons and Angels*, s. 115 ja 202.

Agrippan ainoa teos, jossa hän esittää magiaa puoltavia käsityksiä ja silti hänen myöhempi maineensa liittyi nimenomaan magiaan. On myös tiedossa, että jotkut osoittivat teosta kohtaan vihaansa jo varsin pian sen ilmestyttyä. Thorndiken mukaan esimerkiksi Girolamo Cardano (1501–1576) olisi halunnut kirjan poltettavaksi sen sisältämien valheiden ja "turhuuksien" takia.¹²³ Jos tuo viha oli perusteltua, *De Occulta Philosophian* sisällössä pitäisi löytyä syy siihen.

Agrippa itse sanoo teoksensa sisällöstä, että "nämä ovat niitä asioita, joita johdannoksi magiaan olemme keränneet muinaisten perinteestä ja koonneet tähän kirjaan [...]".¹²⁴ Sen keskeistä sisältöä ovat antiikin mytologian ja uusplatonismin lisäksi hermeettiset kirjoitukset ja kabbala. Näistä kerrotaan lähemmin seuraavissa luvuissa. Yatesin mukaan *De Occulta Philosophia* tarjosi ensimmäistä kertaa hyödyllisen ja suhteellisen selkeän esityksen renessanssin magian koko kentästä ja oli siten eräänlainen magian hakuteos.¹²⁵ Tietty puute teoksella tosin on, kuten Shumaker huomauttaa: se ei käsittele perinteisesti noituuteen yhdistettyjä mustan magian muotoja, kuten ihmisten vahingoittamista tai sadon pilaamista.¹²⁶ Sillä on näistä puutteistaan huolimatta tärkeä osa aatehistoriassa juuri yleisesityksenä, kuten Yates painottaa:

[...] *De Occulta Philosophia* nähdään nyt korvaamattomana renessanssin 'magiasta' ja 'kabbalasta' kertovana käsikirjana, jossa Ficinon luonnollinen magia yhdistyy Picon kabbalistiseen magiaan yhdessä kätevässä teoksessa ja jolla oli erittäin tärkeä osa renessanssin maagisen ytimen sisältävän uusplatonismin levittämisessä.¹²⁷

Myös Mebane näkee *De Occulta Philosophian* merkityksen lähinnä popularisoivana teoksena kuvatessaan sen vaikutusta:

¹²³ Thorndike, s. 138.

¹²⁴ Agrippa, s. 677.

¹²⁵ Yates: *Giordano Bruno*, s. 146 ja Leirich: *The Language of Demons and Angels*, s. 96 - 97.

¹²⁶ Shumaker, s. 156. Etenkin teoksen myöhemmän maineen perusteella juuri sellaisen magian kuvauksia sen voisi odottaa sisältävän.

¹²⁷ Yates: *The Occult Philosophy*, s. 43. Shumaker, jonka mielestä Agrippan teos on "summa without rival in its area" (s. xix, kursiivi alkuperäinen), kirjoittaa että "Nowhere is there a fuller compendium of all kinds of magic which stopped short of witchcraft" (s. 134).

Picon ja Ficinon muotoileman hermeettis-kabbalistisen magian popularisoi Pohjois-Euroopassa, Englanti mukaan lukien, pääasiassa Cornelius Agrippa teoksellaan *De occulta philosophia libri tres*. Agrippan esitystä magian teoriasta ja menetelmistä levitettiin renessanssiaikana laajasti niiden keskuudessa, jotka etsivät salattua filosofiaa. Se oli myös keskeinen vaikutte John Deelle ja Giordano Brunolle, joilla molemmilla oli merkittävä vaikutus englantilaiseen yhteiskuntaan 1500-luvun lopulla.¹²⁸

Mutta *De Occulta Philosophia* ei ollut pelkästään magian yleisesitys, kuten Antoine Faivre huomauttaa. Se oli samalla synkretistinen teos, joka oikeastaan aloitti modernin okkultismin. Se kokosi yhteen kaikenlaisen okkultistisen aineiston ja suosionsa ansiosta tuli levittäneeksi laajalti ajatusta salatieteistä, siis erilaisten okkultismin piiriin sisällytettyjen asioiden hyväksymisestä akateemisen tutkimuksen kohteiksi.¹²⁹ Esittäessään teoksessaan magian "tieteellisesti", järjestettynä kokonaisuutena, Cornelius Agrippa tekee sen oman teoreettisen näkemyksensä mukaisesti. Christopher Leirich painottaakin, että *De Occulta Philosophia* ei ole käsikirja magian käytännöstä vaan magian teoria. Teoksen rakenne tukee tätä käsitystä. Leirichin mukaan erityisen huomattavaa *De Occulta Philosophiassa* on sen johdonmukaisuus, mikä sopiikin teoriaan keskittyvälle teokselle. Agrippa käsittelee aiheitaan "tiukan loogiseen tyyliin" ja "vie minkä tahansa periaatteen loogisesti sen äärimmäisiin päätelmiin, olivat ne sitten kuinka epätavanomaisia tai vaarallisia tahansa".¹³⁰ Teoksen rakenteessa näkyy Joutsivuon mukaan luontokäsityksen ja teologian elimellinen yhteys.¹³¹ Näin hän kuvaa Agrippan hierarkkista maailmankuvaa:

Agrippa jakoi universumin intellektuaaliseen, taivaalliseen ja elementaariseen maailmaan. Voimat säteilivät tässä universumissa ylhäältä alaspäin, enkeleistä tähtien kautta elementtien maailman

¹²⁸ Mebane, s. 53.

¹²⁹ Faivre: "Occultism", s. 38.

¹³⁰ Leirich: *The Language of Demons and Angels*, s. 203 ja 215.

¹³¹ Joutsivuo: "Luonto ja luonnonfilosofiset traditiot", s. 85 - 87.

materiaan. Agrippan mukaan kutakin maailmaa vastasi tietyn tyyppinen magia sekä vastaavasti niitä tutkiva opinala.¹³²

Jumala on näiden maagisten voimien lähteenä kosmisen hierarkian huipulla ja samalla koko järjestelmän olevaisen ketjun yhteen linkittävänä tekijänä. *De Occulta Philosophian* toisessa luvussa Agrippa selittää, mitä magia on. Hän sanoo filosofian jakautuvan luonnolliseen, matemaattiseen ja teologiseen filosofiaan, joihin kuuluvat omat tiedon alueensa. Magian harjoittaminen vaatii kaikkien kolmen tiedon alueen tuntemusta:

[...] joka ei ole taitava luonnonfilosofiassa [...], jossa selvitetään kaikkien olentojen salatut ominaisuudet; ja joka ei ole taitava matematiikassa, eikä tunne tähtien aspekteja ja kuvioita, joista riippuu [...] suurenmoinen voima; ja joka ei ole oppinut teologiassa, jossa ilmentyvät nuo immateriaaliset substanssit, jotka hallitsevat kaikkia asioita, hän ei voi mitenkään ymmärtää magian rationaalisuutta. Sillä ei ole mitään sellaista tekoa, joka tehdään ainoastaan magiaa käyttämällä [...], jossa ei näitä kaikkia taitoja tarvittaisi.¹³³

Kuten Lehrich huomauttaa, *De Occulta Philosophia* seuraa rakenteessaan uusplatonistista maailmankäsitystä.¹³⁴ Uusplatonismissa on tavallaan kolme erillistä maailmaa tai todellisuuden osaa – Agrippan teoksen kirjat koskevat kukin yhtä näistä maailmoista. Tämä osoittaa, kuinka vahvasti magia ja uusplatonismi olivat toisiinsa sidoksissa.

Renessanssiaikana tyypillinen magian teoria eli nykynäkökulmasta taikauskon rationalisointi perustui hyvin ihmiskeskeiseen ajattelutapaan, jossa kaikkien asioiden välillä nähtiin enemmän tai vähemmän todellisia yhteyksiä ja jossa ihmistä pidettiin eräänlaisena todellisuuden peilinä. Tällainen on myös Nettesheimiläisen ihmiskuva:

¹³² Juotsivuo: "Luonto ja luonnonfilosofiset traditiot", s. 85.

¹³³ Agrippa, s. 5 - 6.

¹³⁴ Lehrich: *The Language of Demons and Angels*, s. 36.

[Ihmisen olemus] on koko universumin täydellisin kuva, sisältäen itsessään koko taivaallisen harmonian [...]¹³⁵

De Occulta Philosophian ensimmäinen kirja käsittelee magiaa luonnollisessa eli elementaalisessa, siis kuunalisessa¹³⁶ maailmassa. Tämä on peruselementtien maa, vesi, ilma ja tuli muodostama, tuntemamme maailma, jossa on kiviä, yrttejä, puita, metalleja ja muita sellaisia elementtien komposiitteja. Magialla oli renessanssin aikaan tärkeä osa maailmankuvassa, eikä sitä pidetty radikaalisti muista luonnonilmiöistä poikkeavana asiana kuten nykyään. Clarkin mukaan esimerkiksi Giambattista Della Porta jakoi kaikki luonnolliset ilmiöt joko puoleensavetävyuden eli "sympatian" ja luotaantyöntävyuden eli "antipatian" aiheuttamiin. Nämä ovat luonnollisen magian perinteen keskeisiä käsitteitä.¹³⁷ Luonnolliseksi magiaksi miellettiin epäilemättä jonkin verran sellaisia asioita, joita nyt ei osattaisi magiaan lainkaan yhdistää, koska niille on nykyään tieteelliset selitykset. Tunnetuin luonnollisen magian osa-alue lienee alkemia ja parhaiten tunnettu "maaginen esine" on epäilemättä kompassineula.

Maagisen ajattelun perustana on käsitys "olevaisen suuresta ketjusta" ja vastaavuuksista maailman eri osien välillä. Maailmankaikkeus nähtiin Joutsivuon mukaan harmonisena kokonaisuutena, jossa mikrokosmos eli ihminen ja makrokosmos eli universumi ovat maagisessa yhteydessä keskenään ja heijastelevat toisiaan. Matematiikkaa pidettiin universumin ymmärtämisen avaimena pythagoralaisuuden¹³⁸ ja kabbalan¹³⁹ takia. Ihminen nähtiin nyt myös aktiivisena toimijana, jolla on kyky hallita luontoa, osittain matematiikan avulla.¹⁴⁰

De Occulta Philosophian toinen kirja käsitteleeekin taivaallista ja matemaattista maailmaa ja sen magiaa, eli taivaan (planeettojen ja tähtien matemaattisesti järjestetyn kosmoksen) ja numeroiden magiaa. Agrippa esittää hankalalle tyylilleen uskollisena matemaattisen magian perusajatuksen tähän tapaan:

¹³⁵ Agrippa, s. 102.

¹³⁶ Maailmankuvasta luvussa 2.2 edellä.

¹³⁷ Clark, Stuart: *Thinking With Demons*, s. 47.

¹³⁸ Matematiikkaa ja mystiikkaa painottava oppi.

¹³⁹ Kabbalasta luvussa 3.2.

¹⁴⁰ Joutsivuo: "Luonto ja luonnonfilosofiset traditiot", s. 85 - 87.

Sillä materiaaliset numerot ja kuviot eivät voi tehdä mitään salattujen asioiden mysteereissä, vaan edustamalla formaalein numeroin ja kuvioin, koska niitä hallitsevat ja informoivat älyt ja jumalaiset numeraatiot, jotka yhdistävät aineen äärimmäisyydet ja hengen kohonneen sielun tahtoon, saaden suuren mieltymyksen kautta käyttäjänsä taivaallisen voiman avulla, voiman Jumalalta, Universumin Sielun ja taivaallisten konstellatioiden kautta soveliaaseen materiaan asetettuna [...]¹⁴¹

Kirjoitusmerkeillä ja kuvilla ei siis ole omaa voimaa. Ne ovat symbolisia esityksiä, jotka ohjaavat kohteensa voimaa tarkoituksenmukaisella tavalla. Kuten edellä on tullut ilmi, näiden voimien alkuperäinen, joskaan ei välttämättä välitön lähde on itse Jumala. Tässäkin esiin tulevalla, renessanssiaikaisella matematiikkaan kohdistuneella kiinnostuksella tulikin olemaan suuri merkitys tieteen kehityksen kannalta. Jos okkultismi mitenkään tieteen kehitystä edesauttoi, niin luultavasti juuri tukemalla tätä kiinnostusta. Frances Yatesin mielestä Agrippan teos vaikutti juuri tuolla tavalla.¹⁴² Jos se ei vaikuttanutkaan tieteen syntymiseen, on se ainakin esimerkki oman aikansa matematiikalle keksimästä käyttötarkoituksesta.

Clarkin mukaan Ficinon ja muiden uusplatonistien "reformoima" magia perustui ajatukseen elimellisesti toisiinsa liittyvien voimien hierarkiasta. Vaikutukset laskeutuivat enkelten älyllisestä, immateriaalisesta maailmasta tähtien ja planeettojen maailmaan eli taivaisiin ja sitä kautta ohjasivat maallisia asioita ja tapahtumia. Maagin tavoite oli oppia tuntemaan nämä ylemmät voimat ja sitten niitä alas vetämällä saada aikaan epätavallisia ilmiöitä. Tosin korkeampi ja vaativampi tavoite kuin pelkkä maallisiin asioihin vaikuttaminen, oli pyrkimys mystiseen valaistumiseen enkelten kanssa kommunikoimalla. Yhteydet materiaalistien kappaleiden ja niitä hallitsevien taivaallisten voimien välillä olivat uusplatonistien mukaan kuitenkin luonnollisia. Ficino uskoi, että "luonnon voimien"¹⁴³ ja korkeampien voimien välisenä linkkinä on "maailman henki"¹⁴⁴, joka on ihmisen hengen tavoin erittäin ohutta ilmaa

¹⁴¹ Agrippa, s. 318.

¹⁴² Esim. Yates: *Ideas and Ideals*, s. 231.

¹⁴³ Lat. *virtutes naturales*.

¹⁴⁴ Lat. *spiritus mundi*.

tai puhtainta kuumuutta, mutta siis silti aineellista.¹⁴⁵ Agrippa, joka oli omaksunut saman käsityksen, selittää asiaa näin:

On siis oltava olemassa sellainen henki, jonka avulla taivaalliset sielut yhdistyvät karkeisiin ruumiisiin ja antavat niille ihmeellisiä lahjoja. Tämä henki on saman kaltainen maailman ruumiissa kuin omamme [ihmisen henki] on ihmisen ruumiissa. Sillä kuten sielun kyvyt välittyvät ruumiinosiin hengen kautta, samoin myös maailman sielun voima on sekoittunut kaikkeen kvintessenssin kautta: sillä ei ole mitään koko maailmassa, jossa ei ole tämän voiman kipinää.¹⁴⁶

De Occulta Philosophian kolmas kirja käsittelee pakanajumaliin, henkiin, enkeleihin ja demoneihin, sekä Jumalaan liittyvää seremoniallista tai demonista magiaa. Siinä kerrotaan, kuinka hurskaan maagin on tarkoitus kohota enkelien hierarkiassa yhä ylemmäs kohti Jumalaa. Tämä osa siis muistuttaa jossain määrin mystistä kirjallisuutta. Se on myös selvästi trilogian vaarallisin osa, sillä sen aihepiiriä Agrippan edeltäjät olivat varovaisesti vältelleet. Seuraavissa luvuissa kerrotaan tarkemmin magiasta ja *De Occulta Philosophiassa* esitetyistä magian tulkinnoista.

¹⁴⁵ Clark, Stuart: *Thinking With Demons*, s. 217 - 218. Myös Kieckhefer: *Magic in the Middle Ages*, s. 147.

¹⁴⁶ Agrippa, s. 44.

3. Magian ydinalueet

3.1 Hermetismi ja magia

D.P. Walkerin mukaan niillä toimilla, joihin termillä luonnollinen magia viitataan, oli taipumusta tulla erottamattomaksi jostain muusta, paremmin toisella nimellä kutsuttavasta asiasta, kuten taiteesta, tieteestä, käytännön psykologiasta, tai erityisesti uskonnosta.¹⁴⁷ Tämä on erityisen selvää hermetismin ja siihen perustuvien magian muotojen kohdalla.

Hermetismi perustui ajatukseen Hermes Trismegistoksen kautta periytyvästä viisaudesta. Asian ydin ja siihen sisältyvä virhe voidaan ilmaista näinkin ytimekkäästi:

Hermeettiset kirjoitukset ovat myöhäisantiikista peräisin, mutta niiden tullessa laajasti tunnetuiksi renessanssissa, niitä luultiin paljon vanhemmiksi. Niiden väitettyä kirjoittajaa, myyttistä henkilöä nimeltä Hermes Trismegistos, pidettiin Mooseksen aikalaisena.¹⁴⁸

Brian Copenhaver kertoo (nimeämättömän) bysanttilaisen munkin kirjoittaneen raportin tai tiivistelmän hermeettisistä kirjoituksista, joita luuli tuhat vuotta vanhemmiksi egyptiläisen munkin kirjoituksiksi. Tämän raportin mukaan Hermes-nimisiä jumalia oli kaksi. Ensimmäinen oli Thoth, joka ensimmäisenä kirjoitti pyhät kirjoitukset hieroglyfeinä pylväisiin. Toinen Hermes oli Trismegistos, Agathodaimonin poika ja Tatin isä. Tämä Hermes siirsi nuo kirjoitukset kirjoihin, tarinan mukaan ennen suurta tulvaa. Tämä tulva yhdistettiin tietysti Raamatussa mainittuun ja auttoi kristittyjä hyväksymään hermeettiset kirjoitukset, jotka sittemmin oli tarinan mukaan käännetty kreikaksi. Näitä kirjoituksia väitettiin olevan kymmeniä tuhansia kirjoja, mutta ainakin säilyneitä on vain pari tusinaa. Vanhimmat kirjoituksista ovat 300-luvulta ennen ajanlaskun alkua. Näitä kirjoituksia yhdistää

¹⁴⁷ Walker, s. 75 - 76.

¹⁴⁸ *Hermetica*, ei sivunumeroa. Lainattu Copenhaverin käännöksen varsinaista sisältöä edeltävästä tiivistelmästä. Ks. lähteet.

aiheen lisäksi tiettyjen henkilöiden esiintyminen niissä. Tähän hermeettiseen kaartiin kuuluvat ainakin seuraavat hahmot: Hermes Trismegistos, Agathodaimon, Asklepios, Ammon, sekä Tat.¹⁴⁹

Epäselvyyttä renessanssiaikaan oli Hermeksen ajoittamisessa, mutta hänen ajateltiin olleen Mooseksen aikalainen, edeltäjä, tai jopa yksi ja sama henkilö.¹⁵⁰ Tämä oli tietysti paha tekstien ajoitusvirhe, sillä oikeasti hermeettiset kirjoitukset ovat peräisin vasta toiselta tai kolmannelta vuosisadalta ajanlaskumme alun jälkeen.¹⁵¹ Tekstit olivat siis väärennöksiä ja Hermes Trismegistos vain kuvitteellinen, ei todellinen menneisyyden henkilö.¹⁵² Tätä Agrippa ei kuitenkaan voinut tietää ja niinpä hänkin uskoi hermeettiseen legendaan, kuten *De Occulta Philosophiasta* voidaan lukea:

[...] ja nämä voimat paljastuvat sinulle, kuten menneinä aikoina *Hermes*, *Zoroastes* [sic], *Apollonius* ja muut ihmeidentekijät ne saivat.¹⁵³

Zambellin mukaan Cornelius Agrippa olikin yksi niistä oppineista, joiden takia hermeettisiin kirjoituksiin ja uusplatonisiin teksteihin perustuvat magian muodot olivat 1500-luvun jälkipuoliskolla oppineiden keskuudessa erittäin muodikkaita.¹⁵⁴ Keskeinen syy kirjoitusten suosioon lienee oppineiden ja hermeettisten kirjoitusten maailmankuvien keskinäinen yhteensopivuus. Esimerkiksi näin hermeettisissä kirjoituksissa kerrotaan aineesta ja universumin orgaanisuudesta:

Järkevä puhe on siis jumalan kuva ja mieli, kuten ruumis on idean kuva ja idea sielun kuva. Niinpä, hienoin aine on ilma, hienoin ilma on sielu, hienoin sielu on mieli ja hienoin mieli on jumala. Ja jumala ympäröi kaikkea ja läpäisee kaiken, kun taas mieli ympäröi sielun, sielu ympäröi ilman ja ilma ympäröi aineen. [...]

¹⁴⁹ Copenhaver, s. xv - xvi.

¹⁵⁰ Yates: *Giordano Bruno*, s. 27 ja 119. Sivulla 193 Yates huomauttaa ilmeisen ironisesti, että mitä pyhemmäksi kristillistetty Hermes Trismegistos tulee, sitä taaemmas menneisyyteen hänet työnnetään, jopa aikaan ennen Moosesta.

¹⁵¹ Yates: *Giordano Bruno*, s. 2 ja Faivre: "Hermetism", s. 299, sekä Shumaker, s. 207.

¹⁵² Sarsila: Historian väärennöksiä ja väärentämisen historiaa, s. 29 - 32.

¹⁵³ Agrippa, s. 677, kursivi lähteen mukaan.

¹⁵⁴ Zambelli, s. 193.

Ei ole kosmoksessa mitään elotonta, ei sen kokonaisuudessa eikä sen osissa. Sillä koskaan ei ole ollut mitään elotonta asiaa kosmoksessa, ei sellaista ole, eikä tule olemaan.¹⁵⁵

Humanistien keskuudessa suosittu uusplatonismi oli vaikuttanut hermeettisiin kirjoituksiinkin. Niinpä kirjoituksista löytyy humanisteille hyvin kelvanneita kappaleita, kuten seuraava uusplatonistinen ideaopin selitys:

Kaikki asiat jotka ovat riippuvaisia yläpuolelta, ovat jaettuina muotoihin tavalla, jota yritän nyt selittää. Kaikkien asioiden muodot seuraavat lajeja niin, että laji on kokonaisuus, kun taas muoto on lajin pienempi osa. Niinpä laji joka koostuu jumalista tuottaa itsestään jumalten muotoja. [...] Muoto on osa lajiaan, kuten ihminen on ihmisyyttä, ja sen täytyy seurata lajinsa laatua. Niinpä, vaikka kaikki lajit ovat kuolemattomia, sattuu olemaan niin että kaikki muodot eivät ole kuolemattomia. Jumaluuden tapauksessa sekä laji että muoto ovat kuolemattomia. Olevaksi tulemisen hedelmällisyys säilyttää muiden asioiden lajit, joiden kohdalla ikuisuus kuuluu lajille vaikka muodot tuhoutuvat. Niinpä on kuolevaisia muotoja mutta ei lajeja niin, että yksittäinen ihminen on kuolevainen ja ihmisuus kuolematon.¹⁵⁶

Hermeettiset kirjoitukset siis hyväksyttiin oppineiston piirissä, koska ne olivat filosofisesti ajanmukaisia. Hermetismistä seuraa yhteys uskonnon ja magian välille, sillä teksteissä esiintyvä Hermes oli myös maagi ja koska osa hermeettisistä kirjoituksista koski egyptiläisen uskonnon maagisia riittejä. Näin tuli mahdolliseksi ajatus hurskaasta magian harjoittajasta, valkoisesta maagista – tosin tämä ei tapahtunut aivan helposti. Kirkkoisien käsitykset aiheesta olivat nimittäin ristiriitaisia. Mutta olivatpa heidän magiaa koskevat käsityksensä mitä tahansa, he olivat kuitenkin ottaneet todesta Hermes Trismegistoksen muinaisuuden, joten ainakaan tätä ei kunnan kristityillä ollut mitään syytä epäillä. Magian kannalta tärkein osa hermeettisistä kirjoituksista oli Apuleioksen toisella vuosisadalla ajanlaskun alun jälkeen latinaksi

¹⁵⁵ *Hermetica*, s. 46.

¹⁵⁶ *Hermetica*, s. 68 - 69.

kääntämä *Asclepius*, mutta juuri se oli saanut Augustinukselta kovan tuomion.¹⁵⁷

Tässä kirjassa on kristinuskoon melko hyvin sopivia kohtia, kuten seuraava:

Kuuntele siis, Asklepios. Kun sielu poistuu ruumiista, se siirtyy sen päädemonin tuomiovaltaan, joka punnitsee ja arvioi sen ansiot. Ja jos hän katsoo sen uskolliseksi ja rehdiksi, hän antaa sen pysyä sille sopivissa paikoissa. Mutta jos hän näkee sielun väärintekojen tahrimaksi ja paheen likaamaksi, hän lähettää sen kieppuen alas korkeuksista, alapuolisiin syvyyksiin ja hylkää sen ilman, tulee ja veden myrskyille ja pyörteille niiden keskeytyksettömästi törmäillessä toisiinsa – on loputon rangaistus tulla paiskotuksi edestakaisin taivaan ja maan välillä aineen virroissa. Sielun kirous on sen oma ikuisuus, sillä kuolematon tuomio alistaa sitä ikuisella kärsimyksellä.¹⁵⁸

Frances Yates kertoo, että kun Marsilio Ficino käänsi Cosimo de' Medicin käskystä *Corpus Hermeticumin*, josta hän tosin itse käytti nimeä *Pimander*, hän sanoi sitä ja *Asclepiusta* erityisesti jumalallisiksi. Tämä käänös levisi laajasti ympäri Eurooppaa, mikä osoittanee sen olleen merkittävä. Yatesin mielestä se on pääosin tärkeä siksi, että se mahdollisti eroamisen keskiaikaisesta magiakäsityksestä, jossa magiaa pidettiin mustana, pahana ja oppimattomana.¹⁵⁹ Tällaisen magian käyttäjät saivat osakseen vain halveksuntaa ja vihaa, eikä kukaan kunniallinen ihminen kehdannut heidän apuaan pyytää julkisesti. Renessanssin oppinut maagikko sen sijaan oli aivan toisessa asemassa, pääasiassa juuri Bysantista hiljattain levinneen kirjallisuuden ansiosta. Nämä kirjoitukset olivat peräisin ensimmäisiltä vuosisadoilta, jolloin okkultismi oli ollut myöskin erityisen suosittua. Hermeettisten kirjoitusten lisäksi näihin kuului monia muitakin samalla tavalla väärennettyjä, muka muinaisia tekstejä. Vaikka tekstejä oli useita, juuri hermeettiset kirjoitukset olivat magian uuden suosion kannalta tärkeimmät, kuten Frances Yates on uskottavasti esittänyt, koska

¹⁵⁷ Yates: *Giordano Bruno*, s. 11.

¹⁵⁸ *Hermetica*, s. 84.

¹⁵⁹ Ball (s. 83) mainitsee tärkeimpänä keskiajan okkultismin edustajana teoksen nimeltä *Picatrix*, joka vahvisti näitä ennakkoluuloja magiaa kohtaan.

Ficinon käännös osoitti ne kirjoittaneen maagin hurskaan uskonnollisuuden ja näin rehabilitoi *Asclepiuksen*, maagikkoja eniten kiinnostavan kirjan.¹⁶⁰

Tämä ei tietenkään tarkoita, ettei hermeettisissä kirjoituksissa olisi ollut kristinuskon kannalta harhaoppisiakin käsityksiä. Niissä on esimerkiksi joitakin panteistismiksi tulkittavia kohtia, kuten seuraava:

[J]umala ei sisällä [...] asioita. Hän on ne kaikki niin, ettei hän saa niitä haltuunsa kuin jotakin ulkopuolelta lisättyä, vaan antaa ne vapaasti ulkopuolelle, ja tämä on jumalan [...] ymmärrys, aina liikuttamassa kaikkea. Koskaan ei tule aikaa, jolloin jokin olevista asioista tulisi hylätyksi. Kun puhun olevista asioista, puhun jumalasta. Sillä jumala pitää sisällään asiat jotka ovat; mikään ei ole hänen ulkopuolellaan ja hän ei ole minkään ulkopuolella.¹⁶¹

Voikin olla, että nämä hermetismin panteistiset käsitykset vaikuttivat Agrippan ajatteluun. Tähän aiheeseen palataan myöhemmin luvussa 4.2.

Hermeettiset kirjoitukset jaetaan sisältönsä perusteella kahteen ryhmään. Ensimmäinen ryhmä on "filosofiset" tai paremminkin gnostilaiset¹⁶² hermeettiset kirjoitukset, joihin kuuluvat *Corpus Hermeticum* ja *Asclepius*. Toisen ryhmän muodostavat astrologiaa, alkemiaa ja magiaa koskevat okkultiset kirjoitukset. Tämä jaottelu on kuitenkin vain analyttinen, sillä gnostilaisuus ja okkultismi ovat elimellisesti kiinni toisissaan. Yatesin nimeämät "pessimistiset gnostikot" tarvitsevat magiaa irrottaakseen itsensä pahasta, materiaalisesta maailmasta, kun taas "optimistiset gnostikot" käyttävät pelotta magiaa saadakseen aikaan tahtomiaan asioita mielestään hyvässä maailmassa.¹⁶³

¹⁶⁰ Yates: *Giordano Bruno*, s. 17 - 19 ja 43; Joutsivuo: "Luonto ja luonnonfilosofiset traditiot", s. 83 - 84; sekä Pekkarinen, s. 285.

¹⁶¹ *Hermetica*, s. 29.

¹⁶² Gnostilaisuus oli dualistinen uskonnollis-filosofinen liike, jonka mukaan materiaallinen maailma on paha tai ainakin epätäydellinen. Sielu voi kuitenkin irrottautua materiasta saavuttamalla *gnosiksen* eli mystisen tiedon. Ks. esim. Penguin Dictionary of Philosophy tai The Encyclopedia of Religion, vol. 5, hakusana "Gnosticism", s. 566 - 580. Osaa hermeettisistä kirjoituksista on nimitetty filosofiseksi luultavasti siksi, että niissä painottuva gnostilaisuus on mielletty filosofiksi. Sen sanominen uskonnoksi olisi tuonut sille kerettiläisyyden leiman paljon helpommin.

¹⁶³ Yates: *Giordano Bruno*, s. 47 - 48. Copenhaver (s. xxxii ja xxxvi) käyttää nimityksiä teoreettinen ja tekninen hermeettisten kirjoitusten jaottelussaan. Gnostilaisuudesta hermeettisissä kirjoituksissa ks. Copenhaver, s. xxxvii.

Okkultismin teoreetikot jakoivat renessanssiaikaan magian yleensä kahteen kategoriaan: (1) luonnolliseen magiaan, jota pidettiin joskus jopa luonnonfilosofian huipentumana, sekä (2) henkiseen tai demoniseen magiaan, joka oli kirjoittajien mielestä pahimmillaan lähellä noituutta.¹⁶⁴ Shumakerin mukaan hermeettiset tekstit muuttivat magian tuttua jakoa niiden kannattajien keskuudessa. Perinteisesti valkoinen magia oli määritelty yhtenevästi luonnollisen magian kanssa, eli vain luonnonvoimia hallitsevana magiana, joka pysyy erossa hengistä. Henkiä oli pidetty paholaisina, joiden kanssa ei ollut suotavaa olla tekemisissä. Hermeettisissä teksteissä kuitenkin puhuttiin näiden paholaisten (diaboloι, δίαβολοι) lisäksi hengistä (daimones, δαίμονες). Nämä eivät välttämättä olleet pahoja (eli edellä mainittuja paholaisia, langenneita enkeleitä), vaan saattoivat olla myös välinpitämättömiä henkiä, tai jopa hyviä enkeleitä. Välinpitämättömiä henkiä pidettiin lähes automaattisina voimina. Jotkut pitivät näiden neutraalien ja hyvien henkien käyttöä vielä valkoiseen magiaan kuuluvana, mutta käsitys oli kiistanalainen.¹⁶⁵ Se oli kuitenkin yleinen maagien keskuudessa ja Agrippakin oli sen omaksunut.

Kuten Marsilio Ficino, myös Pico della Mirandola (1463–1494) oli Firenzen Medicien hovin piirissä vaikuttanut uusplatonisti. Molemmat olivat kiinnostuneita platonistisista ja okkultismin värittämistä uusplatonisista kreikankielisistä kirjoituksista, joita he olivat saaneet käsiinsä Konstantinopolista sen valtauksen aikoihin (mikä tapahtui vuonna 1453). Erityisen paljon heitä kiinnostivat hermeettiset tekstit, mutta Pico oli lisäksi kiinnostunut – ehkä erityisesti Ramon Lullin (n. 1232–1316) teosten vaikutuksen takia – myös juutalaisesta kabbalasta, jonka hän halusi liittää synteesiinsä.¹⁶⁶ Kabbalasta muodostettiinkin renessanssin maagien toimesta kristillistetty versio.

¹⁶⁴ Zambelli, s. 17.

¹⁶⁵ Shumaker, s. 73 ja 108 - 109.

¹⁶⁶ Yates: *The Occult Philosophy*, s. 12 - 13 ja 19 - 20, sekä Yates: *Giordano Bruno*, s. 100 ja 103.

3.2 Kristillistetty kabbala

Kristillistetty kabbala on yksi *De Occulta Philosophian* keskeisistä aiheista. Cornelius Agrippa selittää itseään erityisesti kiinnostanutta kabbalistista numerologiaa seuraavasti:

Heprealaisilla kirjaimilla on myös numeroarvot, mutta paljon erinomaisemmin kuin muilla kielillä, sillä suurimmat mysteerit ovat heprealaisissa kirjaimissa, kuten näistä asioista kerrotaan siinä osassa Kabbalaa, jota kutsutaan nimellä Notaricon.¹⁶⁷

Sana kabbala¹⁶⁸ tarkoittaa perinnettä. Termi kabbala on johdettu heprean sanasta (*qbl*), joka tarkoittaa "ottaa vastaan". Keskiajalla sillä tarkoitettiin juutalaisen mystiikan traditiota.¹⁶⁹ Kabbalaan kuului silti jo tuolloin myös paljon magiaa.¹⁷⁰ Kabbala on esoteerinen perinne, joka väittää periytyvänsä Mooseksesta: tälle Jumala antoi käskynsä, sekä salaisen paljastuksen lakinsa merkityksestä. Kabbalan motivaatio perustuu käsitykseen, että Jumala loi maailman puhumalla hepreaa, joten tässä kielessä on maagista voimaa.¹⁷¹

Kabbala on pääasiassa numeromystiikkaa, jossa tutkitaan eräänlaisen numerologian avulla juutalaisten kirjoituksia pääasiallisena tarkoituksena päästä kohtaamaan Jumala. Sitä käytettiin myös tavallaan maanläheisempään ja käytännöllisempään magiaan, mutta tätä pidettiin sen arvon alentamisena. Kabbala siis jaetaan kahteen osaan, kuten hermeettiset kirjoituksetkin: (1) Jumalan kohtaamiseen pyrkivään mystisismiin, sekä (2) käytännölliseen magiaan.¹⁷² Juutalaisessa kabbalassa nämä kaksi aspektia pidetään kuitenkin toisistaan erillään vielä selvemmin kuin hermeettisissä kirjoituksissa. Kabbala oli saanut vaikutteita

¹⁶⁷ Agrippa, s. 310.

¹⁶⁸ Tälle sanalle on useita kirjoitusasuja, koska heprean kirjaimet poikkeavat omistamme huomattavasti. Olen valinnut suomeen luontevimman version "kabbala", jota myös Tapio Brusiin ja teoksen *Renessanssin tie* (toim. Joutsivuo & Mikkeli) kirjoittajat käyttävät. Yates käyttää muotoa "cabala", mutta muitakin muotoja käytetään; esim. kabbalah, qabbalah, tai vain QBL.

¹⁶⁹ Idel: "Qabbalah", s. 117.

¹⁷⁰ Lehigh: *The Language of Demons and Angels*, s. 150.

¹⁷¹ Yates: *Giordano Bruno*, s. 90 - 91. Jumalan ajateltiin opettaneen heprean Aatamille ja Eevalle. Kieckhefer: *Magic in the Middle Ages*, s. 148.

¹⁷² Yates: *Giordano Bruno*, s. 90.

gnostilaisuudesta enemmän kuin hermeettiset kirjoitukset.¹⁷³ Etenkin pessimistisessä gnostilaisuuden muodossa aineelliselle maailmalle annetaan vain vähän arvoa, joten kielteinen asenne maailmaan vaikuttamiseen magian avulla periytynee sieltä. Huomio keskitetään uskonnoille tyypillisen tavan mukaan tuonpuoleiseen.

Kuten kabbalaan syvällisesti perehtynyt Gershom Scholem kertoo kirjassaan, kabbala ei ole yksi ainoa järjestelmä, vaan joukko erilaisia lähestymistapoja, jotka eroavat toisistaan paljonkin ja ovat toisinaan jopa ristiriitaisia. Vaikka kabbalisteilla olikin keskenään erilaisia käsityksiä tulkinnoista, he kuitenkin hyväksyivät joukon ajatuksia ja symboleja, sekä käsityksen kabbalasta juutalaisen uskonnon mystisenä teologiana. Luultavasti tämän takia kabbalan ajatuksilla onkin ollut poikkeuksellisen suuri vaikutus juutalaisuuden sisäiseen kehitykseen.¹⁷⁴

Kabbalistinen opetus perustui pitkälti uusplatoniseen ja aristoteliseen filosofiaan niissä muodoissa, joissa ne keskiajalla tunnettiin. Niinpä kabbalan kosmologia ei ole Scholemin mukaan omaperäinen, vaan omaksuttiin keskiaikaisesta opista maailman kehistä ja intellekteistä. Sen omaperäisyys on sen sijaan käsityksessä, että Jumalasta voi saada uskonnollista tietoa vain ja ainoastaan pohtimalla Jumalan suhdetta luomakuntaansa.¹⁷⁵ Ei pidä kuitenkaan luulla, että kabbalistit olisivat olleet empiirikkoja. Heidän kuvitelmiensa hämärästä mystisyydestä saa jonkinlaisen käsityksen Scholemin selittäessä Elämän puunakin tunnetun kabbalistisen järjestelmän ylintä tasoa:

Ein-Sof on absoluuttinen täydellisyys, jossa ei ole eroavuuksia eikä erotteluja, eikä joidenkin mielestä edes tahtomuksia. Se ei paljasta itseään tavalla, joka tekisi tiedon sen luonteesta mahdolliseksi, eikä se ole tavoitettavissa edes pohdiskelijoiden syvimmällä ajatuksella. Vain kaikkien olevien asioiden rajallisen luonteen kautta, luomakunnan olemassaolon itsensä kautta, on mahdollista päätellä *Ein-Sofin* olemassaolo ensimmäisenä äärettömänä syynä.¹⁷⁶

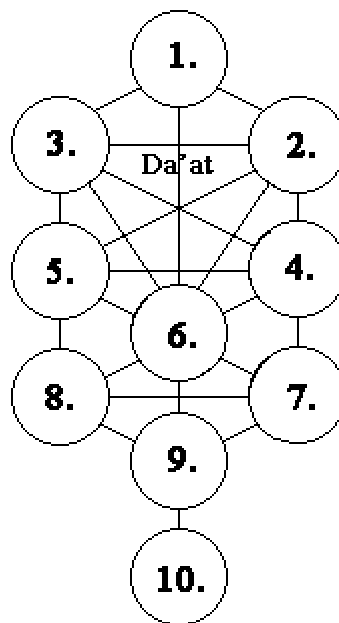
¹⁷³ Gibbons, s. 3.

¹⁷⁴ Scholem, s. 190.

¹⁷⁵ Scholem, s. 87 - 88.

¹⁷⁶ Scholem, s. 89.

Aristotelinen, fysikaalinen ensimmäinen syy yhdistyy tässä uusplatoniseen mystisismiin varsin selvästi. Tämä on kuitenkin vasta kabbalistisen systeeminrakennuksen ensimmäinen askel. Spekulointi jatkui varsin vapaan tuntuisesti tästä eteenpäin Toorasta valikoituja vaikutteita omaksuen. Elämän puu alettiin esittää nykyäänkin tunnettuna "kymmenoksisena" kuviona, josta aikojen kuluessa ja eri kabbalistien toimesta on tehty erilaisia, monimutkaisuudeltaan vaihtelevia versioita. Oheinen kuva on yksi esimerkki tavasta piirtää kyseinen Puu.



Kuva 2. Kabbalan Elämän puu

Kuvassa Kabbalan Elämän puun rakenne, kuten se yleensä esitetään. Siinä kuvataan Puun kymmenen Sefiraa tällä kertaa numeroituina, sekä Da'atin sijoittuminen toisen ja kolmannen Sefiran väliin.

Scholem luettelee seuraavasti sen "oksien" eli *Sefiran* nimiä, tuoden samalla esiin eri versioiden vaihtelevuuden:

- (1) *Keter Elyon* ("korkein kruunu") tai yksinkertaisesti *Keter*; (2) *Hokhmah* ("viisaus"); (3) *Binah* ("äly"); (4) *Gedullah* ("suuruus") tai *Hesed* ("rakkaus"); (5) *Gevurah* ("voima") tai *Din* ("Tuomio," myös

"ankaruus"), (6) *Tiferet* ("kauneus") tai *Rahamin* ("myötätunto"); (7) *Nezah* ("säilyvä kestävyys"); (8) *Hod* ("majesteettisuus"); (9) *Zaddik* ("se oikeamielinen") tai *Yesod Olam* ("maailman perusta"); (10) *Malkuth* ("valtakunta") tai *Atarah* ("diadeemi").¹⁷⁷

Scholemin mukaan *Sefirat* saivat 1200-luvulla seurakseen *Sefiran* kaltaisen lisän nimeltä *Da'at*, joka ei ole varsinaisesti erillinen *Sefira* vaan paremminkin "*Keterin* ulkopuolinen aspekti".¹⁷⁸ Pääpiirteissään tällaisena Elämän puu on säilynyt nykypäiviin asti.

Kuten Scholem kertoo, kabbalistit uskoivat luomakunnan vioittuneen perustavalla tavalla ihmisen synnin takia, kuten kristitytkin. Mutta toisin kuin kristittyjen oppi perisyntistä, kabbala hyväksyy ihmisen mahdollisuuden korjata oma korruptoitunut tilansa omin voimin, ilman ulkopuolista, jumalallista apua tai maailmanlopussa tapahtuvaa pelastusta.¹⁷⁹ Tämä asenne sopi hyvin humanistien ja renessanssihumanistien ihmisen kykyjä korostavaan ajatteluun ja saattoi sitä edistääkin.

Toora oli erityisen keskeinen kabbalisteille. Scholem selittää, että kabbalistit uskoivat näiden pyhien kirjoitusten sisältävän tiivistettynä kaiken sen, mikä sai laajemmin kehittyä luomakunnassa itsessään. Jumala paljastaa siinä itsensä itsenään, eikä vain tavallisena, inhimillisenä kommunikointivälineenä. Kabbalistit uskoivat Tooran olevan Jumalan täydellinen nimi, elävä olento, sekä jumalallista puhetta. Käsitys Toorasta Jumalan nimenä syntyi aiemmasta käsityksestä, että Toora koostuisi Jumalan nimistä – tästä vain lopulta mentiin askel pidemmälle mystiikan suuntaan. Tooraa elävänä olentona verrattiin ihmisruumiiseen: kummastakaan ei voi poistaa osaa vahingoittamatta kokonaisuutta; sama elimellisyys myös selittää, miksi Tooran eri osat ovat tyyllillisesti niin erilaisia, kuten ihmisen elimet ja niiden toimintakin. Jumalan puhe, jota Tooran katsottiin myös sisältävän, oli opin mukaan ehtymätöntä ja ilmeni jokaiselle juutalaiselle eri tavalla, jokaiselle vastaanottokykyensä mukaan. Tämä tietysti selitti ja mahdollisti erilaiset tulkinnat Toorasta.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Scholem, s. 106. Tässä on noudatettu Scholemin käyttämää kirjoitusasua. Nykyiset kabbalistit käyttävät (englanniksi) melko poikkeavia, joskin tunnistettavia kirjoitusmuotoja näistä heprealaisista sanoista. *Sefirah* on yksikkö ja *Sefirot* monikko. Tässä käytetään "suomennoksia" *Sefira* ja *Sefirat*.

¹⁷⁸ Scholem, s. 107.

¹⁷⁹ Scholem, s. 154.

¹⁸⁰ Scholem, s. 169 - 172.

Kabbala kehittyi ja sai nimityksensä keskiajan "Espanjassa" (eli alueella, jossa Espanja nykyään on), josta se levisi vuonna 1492 karkotettujen juutalaisten mukana pitkin Eurooppaa.¹⁸¹ Se vaikutti huomattavasti myös ei-juutalaiseen okkultismiin. Esimerkiksi kabbalistisena tunnettu keskiajan okkultismin keskeinen kirja nimeltä *Clavicula Salomonis* yhdisti juutalaisia, kristillisiä ja arabialaisia vaikutteita. Scholemin mukaan se ei ollut kuitenkaan juutalainen teos, eikä se sisältänyt juuri lainkaan oikeata kabbalaa, vaikka toisin yleisesti luultiinkin. Scholem mainitsee myös 1500-luvulla kirjoitetun okkulttisen teoksen *Abra-Melinin pyhä magia*, joka esiintyi valheellisesti juutalaisena, sata vuotta vanhempana teoksena.¹⁸² Näin kabbalaa siis hyödynnettiin aluksi sen levitessä kristittyjen keskuuteen. Mutta pian se pyrittiin myös aidosti kristillistämään.

Yatesin mukaan kabbalan kristillisen version kehitti Pico della Mirandola. Hän myös yhdisti kabbalan hermetismiin ja liitti hermeettisen magian tähän systeemiinsä, joten kristillinen kabbala eroaa juutalaisesta alkuperästään merkittävästi.¹⁸³ Scholem kertoo, että Picon kuuluisista 900 teesistä, jotka hän julkaisi Roomassa julkista keskustelua herättääkseen, 47 propositiota oli suoraan kabbalistisista lähteistä otettuja ja tämän lisäksi 72 muuta propositiota oli Picon omiin kabbalistisiin tutkimuksiin perustuvia päätelmiä. Kristikunnan oppineiston keskuudessa tämä yllättävä esoteerisen juutalaisen perinteen löytyminen aiheutti sensaation ja etenkin Picon kirjoittelu lisäsi kristillisten platonistien kiinnostusta kabbalaan. Scholemin mukaan kristillisissä, mystiikkaan ja teosofiaan taipuvaisissa piireissä levisi 1400-luvulta lähtien pyrkimys yhdistää kabbala kristinuskoon, keskeisenä tarkoituksena osoittaa kabbalan viittaavan kristinuskon suuntaan.¹⁸⁴

Kristillisen kabbalan erityispiirteenä on siis sen taipumus pyrkiä käännyttämään muita – lähinnä juutalaisia kabbalisteja – kristinuskoon osoittamalla kristillisiä väitteitä kabbalististen tekniikoiden avulla tosiksi.¹⁸⁵ Myös Agrippa esittää kristinuskon todistuksena, kuinka nimi *Jesu* (sic) on kätkeyty messiaan saapumista ennustavaan Raamatun kohtaan, mutta löytyy sieltä kabbalistisella lukutavalla. Hän jopa väittää, etteivät parhaimmatkaan "heprealaiset ja kabbalistit" pysty Kristuksen

¹⁸¹ Esim. Yates: *Giordano Bruno*, s. 98.

¹⁸² Scholem, s. 186.

¹⁸³ Yates: *The Occult Philosophy*, s. 2 -3. Brusiin, s. 4 - 5.

¹⁸⁴ Scholem, s. 196 - 198.

tulemisen jälkeen tekemään mitään vanhojen jumalallisten nimien avulla, vaan ainoastan nimen *Jesu* avulla – kuten "kokemus vahvistaa".¹⁸⁶ Motivaationa ei ollut vain juutalaisten käännäyttämisen, vaan laajempi universalismi. Kristilliset kabbalistit, kuten Pico, pyrkivät nimittäin yhdistämään kaikki filosofiat ja uskonnot oppinsa avulla ja kuvittelivat jo näkevänsä yhteisen tulevaisuuden siintävän horisontissa.¹⁸⁷

Yates kertoo, että Picon mielestä magia ilman kabbalaa oli heikkoa, koska luonnollinen magia käyttää hyväkseen alempia voimia, esimerkiksi tähtiä; kabbala sen sijaan ylettää suoraan ensimmäiseen syyhyn, Jumalaan. Koska kabbalan sefirat, kosmisen puun oksat, vastasivat Picon mielestä universumin sfäärejä, kabbala oli hänen mielestään luonnollisen magian täydellistyminen tai korkeampi luonnollisen magian muoto.¹⁸⁸

Käytännöllinen kabbala eli kabbalistinen magia oli Scholemin mukaan pääosin valkoisen magian soveltamista. Siinä Jumalan ja enkelten pyhiä, esoteerisia nimiä manipuloitiin tarkoituksena vaikuttaa henkiseen ja fyysiseen maailmaan. Tällaisia maagisia operaatioita kabbala ei edes täydellisesti kiellä, mutta vain kaikkein hyveellisimpien yksilöiden on sallittua niitä suorittaa ja silloinkin vain hätätilanteissa, yhteiseksi hyväksi.¹⁸⁹ Tämä sopii hyvin kristillisen perinteen varjoissa kehittyneeseen renessanssiajan käsitykseen hurskaasta maagista, jota kabbalan magiakäsitys varmaankin myös auttoi luomaan.

Scholem paljastaa, että historiallisesti suuri osa käytännöllistä kabbalaa on paljon spekulatiivista kabbalaa vanhempaa, eikä millään tavoin riippuvaista jälkimmäisen korkealentoisista ajatuksista. Siihen sisältyivät oikeastaan kaikki juutalaisuuden piirissä vuosisatojen saatossa kehittyneet maagiset käytännöt. Hyväksytylle magialle asetetut rajat usein ylitettiin ja hämärrettiin. Käytännöllisessä kabbalassa esiintyi ainoastaan mustaa magiaa, eli pahantahtoista tai omanedun tavoitteluun käytettyä magiaa tai epäpyhien nimien käyttöä magiassa. Juuri tämän

¹⁸⁵ Yates: *The Occult Philosophy*, s. 23 - 24 ja Yates: *Giordano Bruno*, s. 101. [T]he beginnings of scholarly investigations of the Kabbalah were bound up with the interests of Christian Kabbalah and its missionary zeal. Scholem, s. 201.

¹⁸⁶ Agrippa, s. 475 ja 485.

¹⁸⁷ Yates: *The Occult Philosophy*, s. 40 ja 71.

¹⁸⁸ Yates: *Giordano Bruno*, s. 97, 106 ja 108. Picon mielestä astraalimagiaa ei pitäisi käyttää, sillä vaikka osa tähtien demoneista onkin hyviä, osa on joka tapauksessa pahoja. On siis parempi pysyä turvassa käyttämällä vain "*spiritusmagiaa*". (Yates: *Giordano Bruno*, s. 107.) Nykyäänkin taikuuteen liitetyt maagiset eleet, sivumennen sanoen, tulevat kabbalasta: enkelit ovat ääntä vailla, joten heidän kanssaan on paras kommunikoida eräänlaista viittomakieltä käyttäen. (Yates: *Giordano Bruno*, s. 110.)

¹⁸⁹ Scholem, s. 182.

takia monet kabbalistit vastustivat käytännöllistä kabbalaa. Vanhan perinteen mukaan juuri langenneet enkelit olisivat alunperin opettaneet ihmisille magian käytön. Ikävä kyllä, tämä kielteinen käsitys käytännöllisestä kabbalasta levisi myös kristittyjen keskuuteen, missä teoreettista eroa käytännöllisen ja spekulatiivisen kabbalan välillä ei huomattu. Tämä ruokki ennestään keskiaikaista käsitystä juutalaisista vaarallisina velhoina.¹⁹⁰

Kabbalan tunnettuus suuren yleisön keskuudessa ei siis ollut vain myönteinen asia, sillä se yhdisti käsitteinä magian ja juutalaiset vahvasti toisiinsa. Tästä oli lähinnä haittaa molemmille. Tuomas Heikkilä valaisee tilannetta seuraavasti:

Keskiajan kristittyjen vakiintuneen käsityksen mukaan juutalaisilla oli maagisia kykyjä – jotkut jopa luulivat heitä noidiksi. Vaikka magiaan liitettiin keskiajalla myös myönteisiä mielikuvia ja mahdollisuuksia käyttää erikoislaatuisia kykyjä hyvän tekemiseen, juutalaisilla nämä poikkeukselliset taidot yhdistettiin erityisesti mustaan magiaan, kielteisiin asioihin ja pahan aiheuttamiseen muille.¹⁹¹

Vaikka kabbalaa kristillistettiinkin, se yhdistettiin silti juutalaiseen ja nähtiin nimenomaan juutalaisten vähintään epäilyttävänä magiana. Toisaalta magia ja kristillinen kabbala yhdistettiin näin huonomaineisiin juutalaiseen. Johannes Reuchlin (1455–1520), jonka humanistit tunsivat myös nimellä Capnion Pforcensis, oli erityisesti hyvän kielitaitonsa takia yksi merkittävimmistä kristillisen kabbalan kehittäjistä. Kabbalasta tuli erittäin tärkeä osa seremoniallista magiaa. Voi olla, että juutalaisvastaisuus voimistui osittain sen takia, että Reuchlin teki kabbalan laajasti tunnetuksi ja vahvisti näin tarkoittamattaan stereotyyppistä käsitystä juutalaisista mustan magian harjoittajina. Yleisissä noituutta koskevissa käsityksissä juutalaisvastaisuus on selvästi näkyvissä jo siinä, että noitiin yhdistettiin juutalaisuudesta peräisin olevat termit synagooga ja sapatti.¹⁹² *De Occulta Philosophia* kokoaa yhteen renessanssin maagista ajattelua, etenkin hermeettisten

¹⁹⁰ Scholem, s. 183 - 184.

¹⁹¹ Heikkilä, s. 38.

¹⁹² Yates: *The Occult Philosophy*, s. 27 - 31, Zambelli, s. 15 ja Kiechefer: *Magic in the Middle Ages*, s. 197. Ks. myös Cowie, s. 59 ja Myllykoski & Lundgren, s. 234. Juutalaisvastaisuudesta lyhyesti esim. Waite, s. 19 - 22.

kirjoitusten ja kabbalan magiaa.¹⁹³ Scholemin mielestä Agrippan *De Occulta Philosophia* oli suurelta osin vastuussa kabbalan yhdistämisestä noituuteen kristillisessä maailmassa, sillä tuossa pahamaineisessa teoksessa kabbala oli nostettu kunniapaikalle.¹⁹⁴ Niinpä se luultavasti edisti aikanaan myös juutalaisvastaisia käsityksiä. Erikoista kyllä, Agrippa ei jäänyt puolustamaan Reuchlinia ja kabbalaa julkisesti, kun näitä vastaan alettiin hyökätä.¹⁹⁵ Myöhemmin Jean Bodin kirjoitti tulisesti Agrippaa vastaan pitkälti juuri tämän kabbalistista magiaa koskevien kirjoitusten takia, vaikka Bodin hyväksyikin kabbalan "uskonnollisen" käytön.¹⁹⁶

3.3 Demonologian hyökkäys noituutta vastaan

Ennen nykyistä tieteellistä maailmankuvaa vallinneessa maailmankäsityksessä oli eräs vahvasti maagista ajattelua edistävä seikka. Se oli selvästi uskonnollinen ja yhteydessä nimenomaan kristinuskoon. Kyseessä on noituussyytöksiäkin inspiroinut demonologia eli oppi demoneista. Se kukoisti erityisesti uuden ajan alussa, mutta nykyään sen kuuluisin edustaja lienee jo vuoden 1486 tienoilla kirjoitettu *Noitavasara*¹⁹⁷. Tämän julkaisun yhteydessä Pico ja Ficino joutuivat kirjoittamaan omat magian puolustuksensa, saamatta kuitenkaan paavia niistä vakuuttuneeksi.¹⁹⁸ Demonien yhdistämisessä magiaan ei sinänsä ollut mitään uutta. Brian Levackin mukaan teologit olivat jo 300-luvulta lähtien väittäneet, että vain demonit kykenevät magiaan.¹⁹⁹ Demonologian kasvanut suosio epäilemättä vaikutti kielteisesti yleisestikin magian ja siksi myös Agrippan maineeseen korostamalla demonien osuutta magiassa.

¹⁹³ Kabbalan maaginen tulkinta nousi Moshe Idelin mukaan huippuunsa juuri Agrippan *De Occultassa* (Idel: "Qabbalah", s. 120).

¹⁹⁴ Scholem, s. 198.

¹⁹⁵ Tyson, s. xx.

¹⁹⁶ Yates: *Ideas and Ideals*, s. 143.

¹⁹⁷ Siis *Malleus Maleficarum*. Tämän noitien etsimistä ja "kuulustelua" opettavan teoksen kirjoittajiksi mainitaan yleensä kaksi dominikaania nimiltään Heinrich Kramer (Henricus Institoris) ja Jacob Sprenger. Maxwell-Stuartin mukaan se ei kylläkään ollut tyypillinen noitakirjallisuuden edustaja (Maxwell-Stuart: *Witchcraft in Europe and the New World*, s. 31).

¹⁹⁸ Zambelli, s. 21.

¹⁹⁹ Levack, s. 8.

Levackin mielestä reformaatio konflikteineen (1520–1650) voimisti eurooppalaisten mielissä käsitystä Paholaisen läsnäolosta ja tarpeesta nousta sotaan häntä vastaan. Skeptisismi ja humanismi onnistuivat kuitenkin osaltaan vähentämään noituussyytöksiä 1520- ja 1570-lukujen välillä, kun kirkolliset ja maalliset auktoriteetit keskittivät huomionsa reformaation aiheuttamiin uskonnollisiin oppiriitoihin. Levack mainitsee Agrippan yhtenä niistä noitauskon kriitikoista, jotka osaltaan tähän vaikuttivat. Vuosina 1560–1630 kuitenkin noitausko nousi uudestaan kehittyvän painotekniikan tuottaessa yhä enemmän noituutta käsitteleviä teoksia. Tästä seurasi Levackin mukaan kiihkeä vaihe noitien metsästyksessä.²⁰⁰ Noitasapattiteorian suosion kasvaessa sen kriitikkojen voi luonnollisesti olettaa joutuneen epäsuosioon, mutta tämä tuskin yksin riittää selittämään Agrippan maineen menetystä.

Kuten Hugh Trevor-Roper selittää, noitateorioita ei voinut hylätä maailmankuvaa mullistamatta. Sen tehdäkseen olisi täytynyt muodostaa kokonaan uusi uskomusjärjestelmä. Hän jatkaa:

Mutta 1500-luvulla vain harvat olivat siihen yritykseen valmiita. Sellaisen yrityksen lisäksi oli vain kaksi tapaa, joilla saattoi osoittaa ajattelevansa toisin kuin oikeaoppiset demonologit. Saattoi hyväksyä oikeaoppisen ajattelutavan perusteet ja rajoittaa kritiikkinsä yksittäisten toimintatapojen tai tulkintojen kelvollisuuteen. [...] Tai saattoi huomauttaa, että demonologia lepäsi tukevasti ihmisjärjen varassa, mutta epäillä sellaisen järjen erehtymättömyyttä ja siten säilyttää vapauden "pyrrhonistiseen" epäilyyn.²⁰¹

Kristinuskon väitteitä, etenkin sakramenteja, ei tietenkään ollut mahdollista kyseenalaistaa ilman vakavia seurauksia, sillä yleensä epäusko sellaisissa asioissa johti syytteeseen liitosta Paholaisen kanssa tai muuhun vastaavaan uskonpuolustukseen.²⁰² Sellaista syytettä taas helposti seurasi kuolemanrangaistus. Gary Waite antaa tästä kuvaavan esimerkin:

²⁰⁰ Levack, s. 110, 112 ja 206 - 208.

²⁰¹ Trevor-Roper, s. 108.

²⁰² Waite, s. 41, 44 - 48 ja 86.

Epäusko oli suurin uhka yhteiskuntajärjestykselle [...] Ranskassa, ja mikä tahansa merkki demonisen toiminnan epäilystä tuomittiin voimakkaasti hyökkäyksenä sielun kuolemattomuuden oppia vastaan ja ateismina.²⁰³

Vasta kartesiolainen, mekanistinen maailmankuva luonnonlakeineen lopulta syrjäytti vanhan, demonisen maailmankuvan. Tämä ei Trevor-Roperin mukaan olisi ollut mahdollista, ellei renessanssin platonismista olisi tullut "kilpaileva usko" perinteisen kristinuskon maailmankäsitykselle. Se säilytti demonit, mutta toi niiden rinnalle luonnollisen magian ja harmonisen Luonnon, jonka koneistoa demonit käyttivät.²⁰⁴ Vaikka tämä voi käytännössä pitääkin paikkansa, ainakaan Agrippa ei ajatellut tai kirjoittanut haastavansa perinteisen uskonnon. Hän ei mielestään kilpaillut kirkon kanssa, vaikka hänen ajatuksensa tosiasiallisesti ehkä olivatkin ristiriidassa kirkon perinteisten näkemysten kanssa. Tähän perinteiseen kristinuskoon siis kuuluivat myös demonit. Niinpä, kuten Stuart Clark selittää, demonologia ei ollut esoteerinen aihe siinä mielessä, että sitä olisivat tutkineet vain jotkut erityiset demonologit. Aihe kuului lähes kaikkien oppineiden pohtimien asioiden joukkoon ja oli siis varsin tavanomainen. Vallitsevassa uskonnollisessa maailmankuvassa Paholaista, muita demoneita ja henkiä pidettiin todellisina olentoina. Niinpä tuolloisessa merkittävän suuressa kiinnostuksessa demonologiaan ei mitään outoa, vaan sitä voi pitää jopa odotettuna.²⁰⁵ Clark selittää myös miksi uskonnollisesta näkökulmasta usko paholaisiin oli tärkeä: "paholaisista eroon hankkiutuminen [...] oli liian radikaali askel useimpien otettavaksi, sillä sen nähtiin avaavan oven ateismille".²⁰⁶ Mitään tämän suuntaista Agrippa ei kuitenkaan näytä ajatelleen. Hän piti oikeaoppisesti demoneja todellisina. Hänen magianteoriassaan voi sanoa jopa niiden merkityksen korostuvan luonnollisen magian kustannuksella.

Vaikka demonit olivatkin pelättyjä oletettujen voimiensa takia, niillä ei yleisen käsityksen mukaan kuitenkaan ollut kykyä aitojen ihmeiden²⁰⁷ tekemiseen, sillä tämä voima oli vain Jumalalla itsellään. Tämän käsityksen mukaan demonit olivat ihmiseen

²⁰³ Waite, s. 106.

²⁰⁴ Trevor-Roper, s. 110. Ks. myös Hellyer: "Editor's Introduction", s. 12. Ks. myös Ball, s. 303 - 304.

²⁰⁵ Clark, Stuart: *Thinking With Demons*, s. ix, 489 ja 684.

²⁰⁶ Clark, Stuart: "Witchcraft and Magic in Early Modern Europe", s. 132.

²⁰⁷ Lat. *Miracula*.

verrattuna lähes kaikkítietäviä ja siten ne tunsivat luonnon salaisuudet. Ne olivat myös kykeneviä liikkumaan valtavalla nopeudella ja huijaamaan ihmisiä vaikkapa erilaisia illuusioita käyttäen.²⁰⁸ Niinpä ne pystyivät kyllä ihmeellisiin tekoihin²⁰⁹: Saatanan teot olivat siis laadullisesti erilaisia kuin Jumalan teot, mutta ihmisten tekoihin verrattuna kyse oli vain aste-erosta.²¹⁰

Clarkin mukaan kaikki mahdolliset ilmiöt jaettiin siis yleensä kolmeen luokkaan: (1) *Luonnollisia* olivat tavanomaiset, säännönmukaiset ilmiöt, joita ihmiset normaalistikin pystyivät aiheuttamaan. (2) *Yliluonnollisiksi* kutsuttiin yliluonnollisen alkuperänsä takia Jumalan itsensä tekemiä ihmeitä. Nämä olivat periaatteessakin ihmisten ja jopa demonien kykyjen yläpuolella ja siten käsittämättömiä. Näiden kahden luokan väliin jäivät (3) luonnon sisällä tapahtuvat, mutta omituiset, epätavalliset ilmiöt, jotka eivät olleet jumalallista alkuperää. Ajateltiin, että jos ihmisillä olisi käytettävissään demonien ylivertaiset tiedot, olisivat hekin kykeneviä tuottamaan tähän luokkaan kuuluvia ihmeellisiä ilmiöitä. Aivan mitä tahansa eivät kuitenkaan edes demonit voineet tehdä, sillä niitä rajoittivat luonnon perusperiaatteet, kuten olemukselliset piirteet ja fysiikan lait. Sellaiset eivät tietenkään rajoittaneet oikeaoppisen teologian mukaista kaikkivaltiaasta Jumalaa, jonka aiheuttamat ihmeet saattoivat rikkoa luonnon normaalin järjestyksen. Ajan luonnon tuntemus, tai paremminkin tuntemuksen puute, jätti kuitenkin huomattavan paljon mahdollisuuksia demonien käytettäväksi. Erityisen tärkeää oli, että demonit pystyivät huijaamaan ihmisten aisteja.²¹¹ Demonit olivat myös uskomattoman hyviä ennustamaan luonnollisia ilmiöitä äärimmäisen tarkasti pelkästään asioita ja luonnonlakeja koskevien tietojensa avulla. Näin ne saattoivat väittää ihmisille tietävänsä tulevaisuuden, vaikka kyseessä olikin vain luonnollisten prosessien ennakoiminen.²¹²

Luonto itsekkin osasi hämmästyttää ihmisiä erikoisilla ilmiöillä, joista osa oli aitoja mutta toiset illusorisia. Niinpä epätavalliset ilmiöt jaoteltiin Clarkin mukaan yleensä neljään luokkaan: (1) aidot demoniset ilmiöt, (2) illusoriset demoniset ilmiöt,

²⁰⁸ Clark, Stuart: *Thinking With Demons*, s. 163.

²⁰⁹ Lat. *mira*; engl. *wonders* tai *prodigious effects*.

²¹⁰ Clark, Stuart: *Thinking With Demons*, s. 153.

²¹¹ Clark, Stuart: *Thinking With Demons*, s. 165 ja 262. Huomaa yhteys René Descartes'in skeptisiin argumentteihin, sekä toisaalta myös mekanistiseen filosofiaan. Selittäessään näiden epätavallisten (preternatural) ilmiöiden tai demonien tekojen luokkaa Bailey käyttääkin hauskaa ilmaisua "a sort of demonic mechanical philosophy" (Bailey, s. 210).

²¹² Clark, Stuart: *Thinking With Demons*, s. 189. Huomaa yhteys mekanistiseen determinismiin ja "Laplacen demoniin". Ks. esim. <http://www.pha.jhu.edu/~ldb/seminar/laplace.html> [katsottu 2007-02-22].

(3) aidot ei-demoniset ilmiöt, sekä (4) illusoriset ei-demoniset ilmiöt. Näihin luokkiin myös magia ja noituus täytyi sijoittaa.²¹³ Noituutta pidettiin taikauksena, joka johtui herkkäuskoisuudesta. Noituudella uskottiin olevan mahdollista saada epätavallisia ilmiöitä aikaan vain demonien avulla: merkityksettömien loitsujen hokemisella tai merkkien piirtelyllä ei sinänsä ollut mitään vaikutusta, mutta ne sisälsivät vähintään implisiittisen liiton paholaisten kanssa. Mahdollisesti tapahtuneet poikkeukselliset ilmiöt olivat näiden paholaisten aiheuttamia.²¹⁴ Paholaiset siis aiheuttivat aitoja ilmiöitä (luokka 1) tai illuusioita (luokka 2) ihmistä suuremmilla kyvyillään, hyödyntäen suunnatonta luonnontuntemustaan. Kyseessä on siten yli-inhimillisen "tieteen" käyttö. Renessanssiajan maageja kiinnosti tämä demonien käyttämä paranormaali "tiede", mutta he painottivat käyttävänsä sitä aitojen ihmeellisten asioiden aikaansaamiseksi ilman demonien apua (luokka 3). Heillä olikin täysi työ vakuuttaa muut omasta uskonnollisesta oikeaoppisuudesta ja hurskaudesta, jotteivät he saisi vastattavakseen kerettiläisyys- tai noituussyytöksiä.²¹⁵ Zambelli selittää, kuinka renessanssin maagit puolustautuivat syytöstä vastaan:

Uusplatonismin, orfismen ja hermetismin perustalta lähtien [Ficino ja Pico della Mirandola] olivat palauttaneet perinteisen astrologisen teorian taivaallisten kappaleiden ja [maallisten, elementeistä muodostuneiden] kappaleiden välillä vallitsevasta vastaavuudesta, yhdistäen tähän Avicennan teorian mielikuvituksen [imagination] voimasta, sekä stoalais-uusplatonistisen "spiritus"-ajatuksen – näin Ficino, Pico ja monet muut vakuuttivat, että magian voima oli riippumaton henkien kutsumisesta.²¹⁶

Koska oikeaoppisten oli hyväksyttävä demonien käyttämä magia, heidän oli vaikea hylätä luonnollinen magia olematta epäjohdonmukaisia. Kieckhefer ihmetteleekin, kuinka suuria voimia myöhäiskeskiajan teologit olivat valmiita uskomaan luonnon salattujen voimien avulla hallittaviksi, ilman demonien apua.²¹⁷

²¹³ Clark, Stuart: *Thinking With Demons*, s. 167.

²¹⁴ Clark, Stuart: *Thinking With Demons*, s. 478 - 479, 483 ja 485.

²¹⁵ Ks. esim. Shumaker, s. 81 - 82, Kieckhefer: "The Devil's Contemplatives", s. 150, tai Yates: *Giordano Bruno*, s. 76, 78, 116 ja 176.

²¹⁶ Zambelli, s. 2.

²¹⁷ Kieckhefer: *Magic in the Middle Ages*, s. 182.

Silti puolustautuminen syytöksiä vastaan jo ennakolta oli tyypillinen ja järkevä valinta. Agrippakin aloittaa puolustuksensa heti *De Occulta Philosophian* esipuheessa:

[Syytöksiin] vastaan että maagi ei oppineiden keskuudessa tarkoita noitaa eikä taikauskoista tai perkeleellistä, vaan viisasta miestä, pappia, profeettaa; [...] ja että maagit, viisaina miehinä, maailman ihmeellisten salaisuuksien avulla tiesivät Kristuksen, maailman suunnittelijan, olleen syntynyt ja ensimmäisinä tulivat häntä palvomaan [...] ²¹⁸

Demoninen ja luonnollinen magia olivat kuitenkin saman asian eli magian kaksi eri puolta, jotka vain demonien mahdollinen osallistuminen erotti toisistaan – mitään laatueroa näiden magian lajien välillä ei ollut. ²¹⁹ Clark kertookin, että vielä 1600-luvun puolivälissä fysiikan oppikirjoissa näiden väliseksi eroksi esitettiin vain se, että luonnollinen magia opittiin "luonnon kirjasta", kun taas demoninen magia oli opittavissa samasta lähteestä vain epäsuorasti demonien kautta, mikä oli tuomittavaa. Ensimmäisen käytön vaatimus oli hurskaus, kun toista käytettiin uskonnon vastaisesti ja pahoihin tarkoituksiin. ²²⁰

"Luonnollinen magia" tarkoitti kyllä yleensä vain "hyväksyttävää magiaa", mutta kuten Lehrich on huomannut, Agrippa käyttää termiä toisin kuin useimmat aikalaisensa. Hänelle luonnollinen magia on vain yksi useista hyväksyttävistä magian muodoista. Itse asiassa hänelle lähes kaikki magian muodot olivat hyväksyttäviä. Hän hylkäsi ainoastaan noituuden ja ilmiselvän paholaisen palvonnan. Tällainen ei-luonnollisen magian hyväksyminen oli Lehrichin mukaan selvästi radikaali ja hyvinkin mahdollisesti vaarallinen valinta. Agrippan luonnollinen magia rajoittui luontoon eli Agrippan käsitteistön mukaan kuunaliseen maailmaan. Agrippan luonnollinen magia ei manipuloi tähtien säteitä ja vaikutuksia, eikä taivaanylisen maailman älyjä (intelligences). Se siis tuottaa vain vaikutuksia, jotka voivat tapahtua ja tapahtuvat luonnon keinoin. Maagi hallitsee näitä vaikutuksia, mutta niiden syyt ovat luonnon sisäisiä. Vaikutukset perustuvat esimerkiksi ajan nopeuttamiseen, koska

²¹⁸ Agrippa, s. li. Agrippa viittaa tässä Raamatun tarinaan kolmesta viisaasta miehestä, jotka toivat lahjoja vastasyntyneelle Jeesukselle.

²¹⁹ Clark, Stuart: *Thinking With Demons*, s. 217, 220 ja 233.

²²⁰ Clark, Stuart: *Thinking With Demons*, s. 234.

mutta minkäänlaisia "älyjä" ei hyödynnetä, ei kyseessä ole demoninen magia. Juuri tämä rajoitus tekee tästä magian lajista luonnollisen.²²¹ Agrippa ei kuitenkaan rajoitu luonnollisen magian harjoittamiseen. Hänellehän myös "korkeamman" magian lajit ovat täysin hyväksyttäviä, jopa välttämättömiä maagisten operaatioiden suorittamisessa. Seuraavassa luvussa tutustutaankin tähän korkeampaan magiaan.

²²¹ Leirich: *The Language of Demons and Angels*, s. 45, 56 ja 63 - 65.

4. Pahamaineinen *De Occulta Philosophia*

4.1 Korkein ja voimakkain magia

Bouwsman mukaan 1500-luvun puolivälistä alkaen syntyi voimakas vastareaktio renessanssiajan sosiaaliselle ja uskonnolliselle hajanaisuudelle, sekä pyrkimyksiä kontrollin ja yhtenäisyyden vahvistamiseen.²²² Eikä tähän pyritty aivan rauhanomaisin menetelmin. Clark kertoo Antikristusta koskeneen väittelyn levinneen muillekin keskustelun alueille sillä seurauksella, että 1520-luvulta lähtien eri uskonnollisten ryhmien edustajat etsivät noitia, Antikristuksen liittolaisia, vastustajiensa keskuudesta.²²³ Tällaisen ilmapiirin vallitessa Agrippan teokset julkaistiin ja legendat Nettesheimilaisesta alkoivat levitä. Hänen kiistanalaisilla uskonnollisilla käsityksillään saattoi olla asiaan vaikutusta, ottaen huomioon ajan hengen.

Nauertin mukaan Agrippa oli ystävineen lukenut "edistyneiden" ajattelijoiden julkaisuja, joihin kuului myös protestanttisia kirjoituksia. Osa näistä ystäväistä myös suosi uskonpuhdistajia. Agrippa itsekin sai Martti Lutherin (1483–1546) kannattajan maineen, vaikkei hän uskonnollisilta käsityksiltään luterilainen ollutkaan. Kuitenkin ystäväpiirinsä keskeisenä henkilönä ja etenkin kirjeenvaihtajana hän varmaankin tuli levittäneeksi heidän keskuudessaan erilaisia protestanttisia ajatuksia. Lisäksi hän oli antiklerikaalinen ja vanhoillisten vastustaja, joka oli joutunut vaikeuksiin katolisten keskuudessa. Hän kuitenkin kuoli katolisena, koskaan hylkäämättä julkisesti kirkkoaan, koska ei halunnut uudistusajattelussaan seurata protestantteja kaikilta osin.²²⁴ Luultavasti hän vastusti protestanttisuuden kristinuskon sisällä hajaannusta aiheuttavaa luonnetta ja kannatti jonkinlaista katolisuuden sisäistä reformia, joka tosin olisi luultavasti uudistanut kirkon oppia tavoilla, joita kirkko ei ollut valmis hyväksymään.

Ehkä Agrippan Lutheria ja muita "uskonpuhdistajia" kohtaan tuntemat sympatiat huononsivat hänen maineensa katolisten keskuudessa, kun taas hänen

²²² Bouwsma, s. 232.

²²³ Clark, Stuart: *Thinking With Demons*, s. 362.

²²⁴ Nauert, s. 57, 65, 68, 73, 92, 157 - 158, 164 ja 174, sekä Poel, s 10.

pysymisensä katolisena teki hänestä hyvän kohteen protestanttien hyökkäyksille.²²⁵ Esimerkiksi *De Vanitate* tuomittiin Marc van der Poelin mukaan Sorbonnen yliopistossa, koska se tulkittiin protestanttiseksi.²²⁶

Toisaalta Noel Brann esittää uskottavasti, että uuden ajan alussa käytiin taistelu kahden tahon välillä: Yhdellä puolella olivat ne, jotka halusivat yhdistää magian uskontoon. Toisella taas ne, jotka halusivat puhdistaa uskonnosta pois kaiken magian. Esimerkiksi Marin Mersenne (1588–1648) hyökkäsi raivoisasti Agrippaa ja muita tunnettuja maageja vastaan, mutta ei noituudesta syyttäen eikä uskonpuhdistuksen rintamalinjojen mukaan, vaan perustavammin uskontoon liittyvästä syyistä: hänen mielestään uskonnollinen sitoumus oli sivuseikka, sillä magia rapautti kristillistä uskoa johtamalla ateismiin ja epäjumalien palvontaan. Mersenne onnistui ilmeisesti vaikuttamaan yleiseen mielipiteeseen melko voimakkaasti.²²⁷

Agrippa oli renessanssin uusplatonisti ja kristillinen kabbalisti, joka on syvästi kiinnostunut uskonnollisesta uudistuksesta, kuten Yates häntä kuvailee. Kun sitten 1500-luvun lopulla syntyi renessanssin okkultismille vahvaa vastustusta, Agrippasta tehtiin koko okkultisen liikkeen syntipukki ja häntä alettiin haukkua mustaksi maagikoksi.²²⁸ Selvästi Agrippa edustaa Brannin mainitsemia magian ja uskonnon yhdistäjiä, sillä hän oli hermetisti. Hän ei kuitenkaan ollut suinkaan ainoa heistä, eikä edes ainoa Mersennen kohteista. Miksi siis juuri Agrippan maine mustana arkkimaagina jäi pysyväksi? Jos hänen käsityksensä magiasta olisivat olleet tavanomaisia, hän tuskin olisi tähän rooliin sopinut. Yates nostaa esiin erään tekijän, joka erottaa Agrippan edeltäjistään: Agrippa vei renessanssin magian kehityksen loogiseen päätepisteeseensä, mistä seurasi yllättäviä ja pelottavia ajatuksia.²²⁹ Yatesin mukaan:

Magia teki Ficinon hermostuneeksi; hän pyrki pitämään magiansa puhtaasti "luonnollisena", pitäytyen vain elementtien ja tähtien suhteiden

²²⁵ Tässä vaiheessa "katolisella" tarkoitettiin niitä, jotka vaativat kirkon yhtenäisyyttä ja paavin johtajuutta, kun taas "protestantit" protestoivat paavin johtajuutta vastaan (Bouwsma, s. 101).

²²⁶ Poel, s. 115.

²²⁷ Brann, s. 215 - 216 ja 218. Gary Waiten (s. 9) mukaan "kasvava 'ateismin' pelko [...] sai monet johtajat etsimään diabolisten agenttien salaista tai viidettä kolonaa, jonka pyrkimyksenä olisi imeä kristinuskon sisäistä voimaa levittämällä epäilyä ja skeptisismä [...]"

²²⁸ Yates: *The Occult Philosophy*, s. 5 - 6. Agrippan "protestanttisista" käsityksistä myös Mebane, s. 67.

²²⁹ Yates: *The Occult Philosophy*, s. 53 - 56 ja Yates: *Giordano Bruno*, s. 148 - 149. Ks. myös Suutala s. 24.

käsittelyssä ja pysytellen suorastaan hermostuneesti erossa tähtien demoneista. Agrippa kuitenkin ymmärsi, ettei astraalimagiaa voi opettaa välttelemällä tähtien demoneita. Niinpä hän otti haasteen rohkeasti vastaan.²³⁰

Agrippa ei antanut demonien pelottaa itseään, koska johdonmukaisuus hänen magianteoriassaan vaati häntä nousemaan henkisesti maagisen voiman lähteille. Agrippa ei juurikaan peittele tätä käsitystään, joka seuraa vain uusplatonistisen maailmankäsityksen vaikutussuhteiden kääntämisestä magialle tavanomaiseen tapaan toisin päin. Jo teoksensa alussa hän kertoo, mihin tämä johtaa:

Nähden että on kolme maailmaa, elementaalinen, taivaallinen ja intellektuaalinen, ja että jokainen alempi on ylempänsä hallitsema ja saa tämän voimien vaikutuksen [...], viisaat miehet eivät pidä mitenkään irrationaalisena, että olisi mahdollista meidän kohota samojen asteiden kautta, läpi jokaisen maailman juuri tuohon alkuperäiseen maailmaan itseensä, kaiken Luojaan ja Ensimmäiseen Syyhyn, josta kaikki asiat ovat peräisin [...].²³¹

Siis samoin kuin uusplatonistisessa maailmankäsityksessä Jumalan voima laskeutuu asteittain alas luomakunnan hierarkiaa ihmiseen asti, voi Agrippan mukaan maagi itse kohota hengellään samojen asteiden kautta ylös kohti Jumalaa itseään.

Pelkästään pyrkimys Jumalan kohtaamiseen ei suuresti eroa mystikoiden pyrkimyksistä yhtyä Jumalaan, vaikka onkin vähintäänkin lähellä kerettiläisyyttä teknologisen tai välineellistävän asenteensa takia. Mutta Agrippalle magian perimmäinen tavoite ei näytä olevan uskonnollinen yhtyminen Jumalaan. Hänelle kyseessä on kehittyminen magiassa, sillä hän ei tyydy luonnolliseen magiaan, vaan tavoittelee vaikeammin saavutettavaa magiaa:

On nyt nähtävissä, että asioiden salatut ominaisuudet eivät ole peräisin elementtien luonnosta, vaan yläpuolelta niihin valettu salassa

²³⁰ Yates: *The Occult Philosophy*, s. 53-54.

²³¹ Agrippa, s. 3.

aisteiltamme ja vain hädin tuskin viimein järkemme tuntemia, ja ne ovat peräisin elämästä ja Maailman Sielusta, tähtien säteiden kautta, emmekä niistä voi muutoin kuin kokemuksen ja arvailujen avulla ottaa selvää.²³²

Toisin sanoen, elementaarisen eli luonnollisen magian voima on Agrippan mukaan peräisin Maailman Sielusta. Se on asetettu elementaariseen luontoon tähtien säteiden avulla. Niinpä on loogista seurata samaa reittiä ylöspäin tähtiin ja jopa niiden yli. Agrippa ei jätä taivaallisia tai edes taivaanylyisiä voimia rauhaan, vaan on valmis käyttämään niitäkin magiassaan:

Sillä tämä on maailman harmonia, että taivaanylyiset asiat voidaan vetää alas taivaallisilla ja yliluonnolliset luonnollisilla, sillä on yksi operatiivinen voima, joka on levinneenä läpi kaikkien asioiden, jonka voiman avulla todellakin, kuten näkyvät asiat tehdään näkyvistä asioista, voidaan salattuja vetää esiin, nimittäin tähtien säteiden kautta, höyryjen, valojen, äänien ja luonnollisten asioiden kautta, jotka ovat taivaallisiin sopivia: sellaisten joilla fyysisten ominaisuuksiensa lisäksi on tietynlainen järkiperuste, mielekkyys ja harmonia, sekä ei-ruumiilliset ja jumalalliset suhteet ja järjestys.²³³

Agrippa uskoi siis voivansa vaikuttaa luettelemilla keinoilla taivaallisiin entiteetteihin, jotta niiden magia ohjautuisi alas halutulla tavalla.

Lehrichin mukaan Agrippa piti demonista magiaa välttämättömänä korkeimman magian tavoittamiseksi.²³⁴ Siltä todella vaikuttaa: sen avulla Agrippa uskoi nousevansa uusplatonisen maailmankuvansa viimeisetkin tasot ja tuli tästä kertoessaan paljastaneeksi perimmäisen tavoitteensa. Agrippa halusi vetää maagisen voiman Jumalasta itsestään ja siten alistaa koko kosmoksen hierarkian maagiseen palvelukseensa:

²³² Agrippa, s. 46.

²³³ Agrippa, s. 112.

²³⁴ Lehrich: *The Language of Demons and Angels*, s. 147. Nauert kirjoittaa (s. 246), että *De Occultan* "Kolmas kirja oli perustavalta luonteeltaankin auttamattomasti demoninen".

Jumalallisten asioiden ymmärtäminen puhdistaa mielen virheistä ja tekee siitä jumalallisen, antaa sille erehtymättömän voiman töihimme ja ajaa pois pahojen henkien petokset ja esteet ja alistaa ne käskyillemme.

Kyllä, se pakottaa jopa hyvät enkelit ja kaikki maailman voimat palvelukseemme, nimittäin tekojemme voiman ollessa vedetty Arkkityypistä [Jumalasta] itsestään, johon meidän noustessamme kaikki luodut välttämättä tottelevat meitä ja kaikki taivaan kuoro seuraa meitä [...].²³⁵

Lehrichin mukaan Agrippa tässä kääntää pääläelleen tavanomaiset syytteet sortumisesta sallitusta luonnollisesta magiasta vaaralliseen, demoniseen magiaan: Agrippan mukaan jopa luonnollinen magia johtaa pahuuteen, mutta tämän voi välttää käyttämällä seremoniallista, demonista magiaa. Todellinen maagi on noussut jumaluuteen ja on siksi kykenevä tekemään aitoja ihmeitä.²³⁶ Perinteisen uskonnollisen ajattelutavan kanssa tämä on täysin ristiriidassa. Baileyn mukaan katolisten ja protestanttien välillä on tässä sen verran eroa, että katoliset hyväksyivät ihmisille hieman enemmän mahdollisuuksia vaikuttaa Jumalaan kuin protestantit, mutta molemmat vastustivat silti periaatteessa manipuloinnin ajatusta.²³⁷ Ehkä tämä pieni ero selittää silti Agrippan pitäytymisen katolilaisuudessa.

Agrippa meni Yatesin mukaan paljon edeltäjiään pidemmälle siinä, ettei hän pelännyt käyttä "intellektuaalisen maailman" magiaa, eli uskonnollista magiaa, johon kuului jopa uskonnollisten ihmeiden tekeminen.²³⁸ Yatesin mukaan Agrippa vei äärimmäisyyksiin, tai ehkä loogiseen päätökseensä, myös Picon kabbalistista magiaa koskevat ajatukset. Yatesin mukaan Agrippassa siis kulminoituu renessanssin magian ajatuskehiteelmä:

Ficinon herkkä, taiteellinen, subjektiivinen, psykiatrinen magia, sekä Picon intensiivisen hurskas ja pohdiskeleva kabbalistinen magia ovat

²³⁵ Agrippa, s. 435.

²³⁶ Lehrich: *The Language of Demons and Angels*, s. 37 ja 145. Sivumennen sanoen, Lehrichin mukaan tämä käsitys on sopusoinnussa *De Vanitaten* kanssa.

²³⁷ Bailey, s. 195 - 197.

²³⁸ Yates: *Giordano Bruno*, s. 155.

viattomuudessaan vailla Agrippan magian vihjaamaa hirvittävää valtaa.²³⁹

Mebane pitää Ficinoa ja Picoa uskonnollisempina kuin Agrippaa, joka hänen mielestään lähinnä tavoitteli omaa etua ja maagista valtaa.²⁴⁰ Myös Mebane näkee Agrippan tässä ainakin aiemmista maageista eroavana hahmona, vaikka hän ei puhukaan kehityksestä:

Picon tai Ficinon teoksissa on kohtia, joissa lukija voi aiheesta epäillä, josko inhimillisen tiedon ja vallan ihastelu on, ainakin hetkeksi, tullut tärkeämmäksi kuin alistuminen Kaitselmukselle, mutta se mitä löydämme aiemmista kirjoittajista, on mietoa verrattuna siihen, mitä Agrippassa kohtaamme.²⁴¹

Vasta Agrippa pyrki tavoittelemaan Jumalan valtaa. Hänen magianteoriaansa poikkeavuus näkyy siten läpi *De Occulta Philosophian*, mikä on luultavasti myös syy sen suurelle suosiolle: Agrippa antoi teoksensa lukijoille suuria lupauksia seuraamalla edeltäjiensä viitoittamaa polkua sen johdonmukaiseen päätepisteeseen asti. Shumakerin mukaan Agrippa menee edeltäjiään pidemmälle jo teoksensa ensimmäisessä osassa, sillä kaikki sen sisältö ei vaikuta enää aivan luonnolliselta.²⁴² Zambelli pitää Agrippan tekemää magian lajien jaottelua luonnolliseen, matemaattiseen ja seremonialliseen tärkeimpänä syynä *De Occulta Philosophian* maineelle. Agrippan jaottelun "selvyyden ja tyyllillisen eleganssin" takia teoksesta tuli pakollista luettavaa kaikille aiheesta kiinnostuneille. Vaikka Agrippa olikin yrittänyt jo trilogiansa alussa torjua syytteitä kielletyn magian harjoittamisesta, viimeistään teoksen kolmannen osan sisältö teki kuitenkin puolustuksen epäuskottavaksi.²⁴³ Christopher Lehrich on samoilla linjoilla, ainakin teoksen suosion syyn osalta. Hänen mukaansa taipumus äärimmäiseen johdonmukaisuuteen on *De Occulta Philosophian* keskeisin piirre, joka näkyy parhaiten juuri demonisen magian käsittelyssä. Trilogian

²³⁹ Yates: *Giordano Bruno*, s. 158.

²⁴⁰ Mebane, s. 53 - 54.

²⁴¹ Mebane, s. 57.

²⁴² Shumaker, s. 135.

²⁴³ Zambelli, s. 202.

ensimmäisessä kirjassa demonista magiaa puolustetaan älyn (intelligence) ja sen manipuloinnin pohtimisella. Tässä Agrippa välttää Lehrichin mukaan muiden magianteorioiden sisäiset epäjohdonmukaisuudet. Toisessa kirjassa samaa argumenttia sovelletaan matemaattiseen ja taivaalliseen maailmaan, ja lopulta kolmannessa kirjassa demoninen magia osoittautuu niin paljon luonnollista magiaa paremmaksi, että siitä tulee keino tavoitella yhdistymistä Jumalaan.²⁴⁴ Myös Nauertin mukaan Agrippan magia on transitiivisuutensa takia läpeensä demonista, sillä se hankki voimansa ja oikeutuksensa hyvistä demoneista ja jopa Jumalasta. Teos on siis ainakin siinä mielessä johdonmukainen.²⁴⁵

Agrippan seremoniallisella, demonisella magialla on Lehrichin mukaan kaksi toisiinsa kytköksissä olevaa funktiota. Ensinnäkin se auttaa maagia puhdistamaan sielunsa ja kohoamaan kohti Jumalaa. Toiseksi tämän kohoamisen ansiosta maagi saa valtaa enkelten ja muiden voimien yli ja voi käyttää niitä saadakseen aikaan ilmiöitä maan päällä. Mitä ylemmäs hän kohoaa, sitä voimakkaampia enkeleitä maagi voi hallita. Tämä sitoutuminen enkeleihin myös edistää hänen kohoamistaan yhä ylemmäs. Nämä kaksi funktiota Lehrichin mukaan "pyhittävät magian", sillä maagi ei voi hallita itseään ylempiä henkiä. Näin enkeleiden manipulointi on osoitus maagin puhtaudesta, sekä väline jumalaan yhtymiseksi. Näin demoninen magia johtaa Jumalaan.²⁴⁶

Agrippan motivaatio, niin hurskaana kuin hän sen yrittääkin esittää, esimerkiksi vakuuttaessaan aidon uskon suojaavan maagia pahoilta demoneilta,²⁴⁷ näyttää olevan pohjimmiltaan voimakkaimman magian saavuttaminen ja hallinta. Tämä tarkoittaa aitojen ihmeiden tekemistä, eli itsensä Jumalan voimien käyttämistä eräänä magian muotona. Tässä hän luultavasti meni liian pitkälle. Walkerin mukaan ainakin Bodinin mielestä tämä oli pahin uhka monoteismille.²⁴⁸

²⁴⁴ Lehrich: *The Language of Demons and Angels*, s. 215.

²⁴⁵ Nauert, s. 251 ja Walker s. 86.

²⁴⁶ Lehrich: *The Language of Demons and Angels* s. 185.

²⁴⁷ Poel mainitsee (s. 50) Agrippan toistaneen tätä koko ikänsä.

²⁴⁸ Walker, s. 173.

4.2 Oikeaoppisuuden rajoilla – ja niiden yli

Yatesin mukaan Agrippa näki, että kabbala tarjoaa paitsi korkeimman magian, myös käyttäjälleen suojatakeen kaikkien tasojen demoneita vastaan.²⁴⁹ Kun noitasapattiteoreetikkona kunnostautunut lainoppinut Jean Bodin hyökkäsi kirjoituksissaan sittemmin Picoa vastaan etenkin tämän kabbalistisen magian takia, ei liene yllättävää, että hän hyökkäsi Agrippaa vastaan vieläkin rajummin. Hän erityisesti väitti, että kabbala ei tee magiasta turvallista, paholaisista erossa pysyvää ja vain enkelten apua hyödyntävää.²⁵⁰ Bodiniä saattoi tosin Agrippassa ärsyttää enemmänkin se, että Agrippa oli puolustanut noitia kritisoimalla Bodinin uskomaa noitasapattiteoriaa. Bodin nimittäin hyökkäsi kirjoituksissaan myös Agrippan entistä oppilasta Johann Wieriä vastaan, koska tämä oli väittänyt noituudesta syytettyjen olevan vain vanhuudenhöperöitä mummoja, sen sijaan että he olisivat infernaalisia agentteja.²⁵¹ Pearl lisää tähän Bodinin järkyttyneen ja suuttuneen tavasta, jolla Agrippa ja Wier paljastivat magian ja noituuden salaisuuksia lukijoilleen.²⁵²

Se että myös Agrippan kerrottiin puolustaneen noituudesta syytettyjä väittämällä noituutta vanhojen mummojen houreiksi ja kuvitelmiiksi, ei voittanut suosiota muidenkaan teologiien keskuudessa.²⁵³ Agrippa oli puolustanut Metzissä noituudesta syytettyä naista, mutta Nauertin mukaan pääasiassa puuttumalla tapauksessa esiintyneisiin virheellisiin menettelyihin, kuten epäilyttävien todistajien sallimiseen, laittomaan kidutukseen ja inkvisiittorin toimintaan väärässä asemassa, sekä syyttäjien oman edun tavoitteluun ja salaliittoon inkvisiittorin kanssa. Lisäksi Agrippa syytti vastapuolta kerettiläisyydestä, sillä he olivat käytännössä kieltäneet kasteen sakramentin puhdistavan voiman perustellessaan naisen syyllisyyttä vetoamalla tämän äidin noituuteen. Näillä perusteilla hänen kantansa myös voitti.²⁵⁴

Noituuden todellisuus oli varsin tärkeä osa kristillistä teologiaa, jossa hyvä ja paha taistelevat vastakkain ja jossa ihminen valitsee itse kummalla puolella on. Wier

²⁴⁹ Yates: *The Occult Philosophy*, s. 56.

²⁵⁰ Yates: *The Occult Philosophy*, s. 79 - 80.

²⁵¹ Yates: *The Occult Philosophy*, s. 81. Myös Nauertin mukaan Bodinin hyökkäys johtui Wierin ja Agrippan noitasapattiteoriaan kohdistamasta epäilystä.

²⁵² Pearl, s. 26 - 27. Magiaa koskevista, varomattomista paljastuksista Bodin heitä syyttää ainakin teoksensa s. 96 - 97.

²⁵³ Clark, Stuart: *Thinking With Demons*, s. 237.

²⁵⁴ Nauert, s. 59 - 60 ja Poel, s. 36 - 37. Agrippa sai tosin vihollisia toimintansa takia, mutta pystyi heistä huolimatta vielä jonkin aikaa asumaan samassa kaupungissa, vaikka hänen tilanteensa siellä hankaloituikin nopeasti.

ja muut noitien myöhemmät puolustajat vetosivatkin skeptisiin argumentteihin, joiden perusteella ei voitu tietää, onko kyseinen syytetty esim. todella nähty sapatissa vai onko kyseessä ollut demonien aiheuttama illuusio. Näin saatiin aikaan riittävä epäily syytteen todenperäisyydestä ja epäilyn takia syytteen hylkääminen. He eivät kyseenalaistaneet noituutta sinänsä, kuten ei ollut tehnyt Agrippakaan, vaan ainoastaan väitteen, että juuri syytetty henkilö olisi noita. Esimerkiksi Wierin mukaan Paholainen voi vietellä tai huijata naisia helposti näiden luontaisen heikkouden takia. Tämän Wier selitti johtuvan siitä, että nainen on

se sukupuoli, joka temperamenttinsa takia on häilyväinen, herkkäuskoinen, ilkeä, hallitsematon hengessä, sekä melankolinen (tunteidensa ja mieltymystensä takia, joita nainen hallitsee vain vaivalloisesti). Hän [Paholainen] erityisesti viettelee tyhmiä, kuluneita, epätasapainoisia vanhoja naisia.²⁵⁵

Vaikka Wier siis myöntää Paholaisen viettelevän naisia, hän jatkaa esimerkeillä siitä, kuinka "melankoliset" naiset saattavat ilman Paholaisen vaikutustakin tehdä omituisia asioita ja vaikkapa uskoa tehneensä rikoksen.²⁵⁶ Paholaisen viettelemällä naisellakaan ei tarvitse olla kykyä tehdä mitään todellista paha, mutta mikä tärkeämpää, pelkän melankolisen ja toisaalta Paholaisen viettelemän naisen välillä lienee ero. Bodinia tällainen kirjoittelu ei miellyttänyt. Hän selittää noituutta käsittelevän kirjansa alussa, että kirjoitti sen

varoitukseksi kaikille, jotka sen lukevat, jotta tulisi selväksi ettei ole mitään rikosta läheskään niin paha kuin tämä [noituus], tai sellaista joka ansaitsisi pahempia rangaistuksia. Myös osittain vastatakseni niille, jotka painetuissa kirjoissa yrittävät pelastaa noitia keinoilla millä hyvänsä, niin että nähtävästi Saatana on inspiroinut heitä ja vetänyt heidät riveihinsä saadakseen nämä hienot kirjat julkaistuksi.²⁵⁷

²⁵⁵ Wier, s. 181.

²⁵⁶ Wier, s. 183.

²⁵⁷ Bodin, s. 37.

Bodin väitti siis epäsuorasti Wieria ja muita noitien puolustajia Saatanan kätyreiksi. Wierin kohdalla tämä vaikuttaa erityisen perusteettomalta. Aivan samaa ei voida sanoa Agrippa von Nettesheimista. Tämä näkyy jo oppilaan suhtautumisesta opettajansa eri teoksiin.

Clarkin mukaan Wier ihaili Agrippan skeptistä teosta *De Vanitate*, mutta ei *De Occulta Philosophiaa*, sillä hän vastusti oppinutta magiaa, kirjoittaen jopa kokonaisen kirjan tätä traditiota vastaan.²⁵⁸ Mutta Agrippan trilogiassaan esittämät vaaralliset käsitykset eivät koske pelkästään magiaa, vaan myös uskontoa. Vaikka Wier vastustikin juuri magiaa, teologit saattoivat nähdä *De Occulta Philosophian* muussa sisällössä vaarallisempia aineksia. Agrippan ajattelussa, toisin kuin Ficinon, joka yritti tietoisesti yhdistää magian kristinuskoon, ei ole Suutalan mukaan juurikaan kristillisiä piirteitä.²⁵⁹ Sen sijaan hän pitää Agrippaa eräänlaisena panteistina:

Silloin kun Agrippa pitää Jumalaa luontona, on kyse panteismista, joka kuitenkin tässä muodossa harvoin esiintyy länsimaisessa ajattelussa ja jota voidaan pitää "materialistisena panteismina". Paljon yleisemmän ajatuksen mukaan luonto ei ole yhtä kuin Jumala, mutta luonto nähdään jumalallisten voimien läpitunkemana. Tällöin voidaan puhua "idealisisesta panteismista". Siten panteismi ei ole yksiselitteinen käsite, ja Agrippa ilmentää sen molempia puolia.²⁶⁰

Keskeisin jumalallinen voima luonnossa on Maailman Sielu, joka Agrippan maailmankuvassa todellakin on "osallinen Jumalaisesta Mielestä" eli Jumalan mielestä ja josta kaikki alhaisemmat asiat ovat riippuvaisia.²⁶¹ Maailman Sielu toimii myös näennäisselityksenä tietyille, tuolloin selittämättömille asioille:

Siispä maailma elää, sillä on sielu ja vaisto; sillä se antaa elämän kasveille, jotka eivät ole siemenestä kasvaneet, ja se antaa vaiston eläimille, joita ei ole yhdyntässä siitetty.²⁶²

²⁵⁸ Clark, Stuart: *Thinking With Demons*, s. 242.

²⁵⁹ Suutala, s. 26.

²⁶⁰ Suutala, s. 104 - 105.

²⁶¹ Agrippa, s. 417.

²⁶² Agrippa, s. 419.

Suutalan mukaan "Agrippan ajattelussa Jumalan ja maailman rajat häviävät. Kaikki on viimekädessä maagista ja jumalallista: Agrippa jumalallistaa kosmoksen ja maallistaa Jumalan."²⁶³ Näin Agrippa todella tekee, jopa varsin kirjaimellisesti:

Niinpä filosofit eivät pidä Maan Sielua jonkinlaisen halveksittavan ruumiin sieluna, vaan rationaalisena ja järkevänä, kyllä, jopa jumalana.²⁶⁴

Tähän liittyy myös Agrippan selitys magian emblemaattiselle periaatteelle, jonka mukaan kaikki samankaltaiset ovat yhteydessä toisiinsa. Se on perustaltaan uskonnollinen, mutta tuskin oikeaoppinen käsitys:

Sillä kivillä ja metalleilla on vastaavuutensa yrttien kanssa, yrteillä eläinten kanssa ja eläimillä taivaiden kanssa, taivailla älyjen kanssa ja niillä taas jumalallisten ominaisuuksien ja atribuuttien kanssa, sekä Jumalan itsensä kanssa, jonka kuviksi kaikki asiat on luotu.²⁶⁵

Zambellin mukaan Jean Calvin (1509–1564) syytti Agrippaa libertiiniksi ja sanoi tämän kirjoittavan vuoronperään evankelista oppia ja hirvittäviä virheitä.²⁶⁶ Ehkäpä reformaattorilla oli mielessään juuri edellä lainatun kaltaiset kohdat *De Occulta Philosophiassa*. Sen mukaan ei vain ihminen, vaan kaikki muukin heijastelee Jumalaa – uusplatonismien mukaan kaikki on alunperin virrannut tai emanoitunut Yhdestä eli Jumalasta. Agrippa häivyttää rajan Jumalan ja luomakunnan välillä, sillä hänen mielestään virtaa voi seurata lähteeseensä. Näin todellakin Jumala "maallistuu" ja Agrippaa voidaan epäillä panteismista tai panenteismista.²⁶⁷ Hänen uskontokäsityksessään Jumala ei vaikuta kovin persoonalliselta olennotta, vaan uusplatonistiselta jumaluusentiteetiltä. Tällaiseen olentoon ei voi olla samalla tavalla

²⁶³ Suutala, s. 108 - 109.

²⁶⁴ Agrippa, s. 421.

²⁶⁵ Agrippa, s. 110.

²⁶⁶ Zambelli, s. 180. Zambelli epäilee (s. 182), että Agrippan auktoriteettien vastaiset käsitykset ja vapaa, itsenäinen eksegetiikka, jossa hän kiinnitti huomiota Raamatun ristiriitoihin, olivat jo yksistään liikaa Calvinille.

²⁶⁷ Yleisen määritelmän mukaan panteismin mukaan luonto ja jumala ovat yksi ja sama asia; panenteismin mukaan kaikki luonto on jumalaa, mutta jumala ei rajoitu luontoon.

yhteydessä kuin persoonalliseen olentoon, joten jumalakäsityksellä on suuri merkitys koko uskontokäsityksen ja uskonnollisuuden ilmentymän kannalta. Lisäksi Agrippa käsittelee uskonnollisia ilmiöitä samalla tavalla kuin mitä tahansa maagisia ja luonnollisia ilmiöitä, suorastaan naturalisoiden uskonnon kuten Nauert huomauttaa. Nauert pitää erityisen vaarallisena Agrippan tapaa jättää tekemättä ero oikean kristillisen palvonnan ja taikauskojen välillä. Antamalla ainakin osittain luonnollisen selityksen sekä maagisille että uskonnollisille ilmiöille, hän alentaa kristinuskon tavanomaisen tulkinnan "väärien" uskontojen kanssa samalle tasolle.²⁶⁸ Uhkana on myös uskonnon selittäminen pois, kuten luvussa 4.3 tullaan osoittamaan.

Gibbons esittääkin, että okkultistien ajattelu oli siinä mielessä ekumeenista, että he erottivat "ritualismin" siitä sisäisestä henkisyydestä, jota mystikot pitivät oikean uskonnon ytimenä. Hänen mielestään etenkin Agrippalle kaikki rituaalit olivat pohjimmiltaan samaa toimintaa, uskonnosta riippumatta.²⁶⁹ Etenkin reformaation aikana ja uskonsotien alkaessa Agrippan käsitystä varmasti pidettiin vaarallisena, sillä hän ei hylkää "vääriä" uskontoja selvästi ja jyrkästi, kuten varmasti oli toivottavaa tuohon aikaan.²⁷⁰ Sen sijaan hän etsii niistä kaikista totuuden siemeniä:

Ei ole uskontoa niin virheellistä, ettei siinä olisi jotakin viisautta [...].²⁷¹

Kuten Gary Waite huomauttaa, "aikana jolloin sekä yksilön että yhteiskunnan keskeinen identiteetti oli ytimeltään uskonnollinen, poikkeaminen oikeaoppisuudesta jopa 'vähäpätöisissä' teologisissa asioissa oli uhka viralliselle kosmoksen käsitykselle ja helposti kriminalisoitu".²⁷² On selvää, että tuollaisena aikana noituudesta tai vain väärän uskonnon tunnustamisesta saattoi hyvinkin seurata kuolemanrangaistus. Agrippa pitää edelleen kiinni monoteismistä ainakin sanoissaan, mutta hän piti myös muiden uskontojen jumalia jossain mielessä todellisina, eikä edes pelännyt kirjoittaa niiden palvomisesta:

²⁶⁸ Nauert, s. 253 - 255. Samoin ajattelee myös Walker (s. 93 - 94).

²⁶⁹ Gibbons, s. 116.

²⁷⁰ Waite (s. 150 ja 232) kertoo, että etenkin 1500-luvulla jo pelkkä uskonnollinen suvaitsevaisuus saattoi saada aikaan kiihkoilijat syyttämään skeptisiä tai libertariaanisia käsityksiä diabolisiksi ja kristilliselle valtiolle tuhoiksi. Näin kävi hänen mukaansa mm. Wierin teokselle *De prestigiis demonum*, jota Bodin syytti saatanalliseksi hyökkäykseksi kristinuskoa vastaan.

²⁷¹ Agrippa, s. 451.

²⁷² Waite, s. 2.

[...] on siten välttämätöntä jokaisen maagin tuntea se nimenomainen Jumala, joka on Ensimmäinen Syy ja kaiken Luoja; sekä myös ne muut jumalat tai jumalalliset voimat (joita sanomme toisiksi syiksi), eikä olla tietämätön siitä, millaisilla [...] pyhillä riitteillä [...] niitä on palvottava.²⁷³

Tämän kaltaiset, helposti demonien palvontaan yhdistettävät kommentit olivat aikanaan selvästi tulenarkaa materiaalia. Agrippahan suorastaan kehottaa palvomaan epäjumalia, eikä hänen selityksensä näiden alaisuudesta todelliseen Jumalaan nähden tainnut kuulostaa kovin uskottavalta. William Monter kuvaa ajan ilmapiiriä näin:

Riippumatta siitä, olivatko niiden hallitukset virallisesti keskenään sodassa vai eivät, Euroopan vastakkaiset tunnustukselliset ryhmät kilpailivat jatkuvasti keskenään uskonnollisen kiihkon osoittamisessa. Tarve kurittaa jäseniä, jotka eivät täyttäneet tunnustuksellisia normeja synnytti ilmaston, jossa lisääntyi uskonnollisen poikkeavuuden peittelemätön tukahduttaminen.²⁷⁴

Agrippa kehitti siis renessanssin humanistien ja etenkin maagikkojen ajatukset myös uskonnon osalta liian pitkälle vapaamieliseen suuntaan. Näyttää siltä, että hänen liberaali, suorastaan kaikensisällyttävä henkisyytensä sai hänet näkemään kaikki uskonnot ja magian yhtenä ja samana asiana. Lisäksi hän toi näkemyksensä vielä vaarallisen selvästi julki. Oikeaoppiset teologit ja etenkin noitasapattiteoreetikot tekivätkin sitten kaikkensa varmistaakseen, ettei kukaan enää ottaisi näitä vaarallisia ajatuksia vakavasti. Niinpä he hyökkäsivät *ad hominem* -syytöksillä²⁷⁵ Agrippaa vastaan. Tätä voi pitää siinä mielessä oikeutettuna, että kristillisen maailmakäsityksen mukaan harhaanjohdetut joutuisivat helvettiin. Estämällä tämä harhaanjohtaminen pelastettaisiin siis viattomien ihmisten sieluja kadotukselta. Nykyajan oppineelle tämä toiminta tosin näyttäytyy vain epäeettisenä propagandana, joka totuuden tavoittelun sijasta haluaa vain varmistaa omaksuttujen uskomusten säilymisen. Eikä tämä ole vain nykyaikaisen ajattelun vaatima tuomio, sillä Agrippan vastustajat toimivat kyllä jo

²⁷³ Agrippa, s. 457.

²⁷⁴ Monter, s. 11.

²⁷⁵ *Ad hominem*: henkilöä vastaan, ei siis väitteitä tai argumentteja vastaan.

oman aikansa mittapuun mukaan väärin syyttäessään ja haukkuessaan Agrippaa tämän selän takana ja jopa saarnatessaan tätä vastaan julkisesti. Näinhän he jättivät antamatta syytetylle normaalin käytännön mukaista tilaisuutta puolustautua ja mahdollisesti perua väitteensä, mikäli ne tulisivat kumotuksi asianmukaisessa väittelyssä. Ainakin Agrippan itsensä mukaan tämä oli myös epäkristillistä käytöstä.²⁷⁶

4.3 "Neljäs kirja" ja Agrippan pahimmat panettelijat

Nauertin mukaan *De Occulta Philosophia* oli magian opiskelijoiden oppikirja 1500- ja 1600-luvuilla, mutta itse trilogiaa vaikutusvaltaisempi saattoi ainakin tietyissä asioissa olla siihen lisätty niin sanottu *Neljäs kirja*. Tämä teos oli 1500-luvun puolivälin laajan "maanalaisen", demonista magiaa koskevan kirjallisuuden keskipisteessä.²⁷⁷ Kyseinen 1500-luvulla kirjoitettu kirja mustasta magiasta oli Poelin mukaan alunperin julkaistu nimettömänä, mutta sitä alettiin pian pitää Agrippan lupaamana "Avaimena" *De Occulta Philosophia*an. Tämän takia sitä alettiin painaa tuon teoksen neljäntenä kirjana vuodesta 1559 alkaen. Niinpä tämän väärennöksen hyväksyminen aitona ylläpiti Agrippan mainetta pahana velhona.²⁷⁸ Thorndiken mukaan juuri tämän "*Neljännän kirjan*" julkaisun jälkeen "Agrippasta tuli legendaaristen tarinoiden sankari tai roisto noituuskäsikirjoissa".²⁷⁹ Kirja on kuitenkin väärennös, kuten sen väitetyn kirjoittajan oppilas Johann Wier kirjassaan demonien huijauksista tekee selväksi sitä kuvaillessaan:

[V]astenmielinen pikku kirja, jonka vähän aikaa sitten joku jumalaton henkilö on julkaissut ja jonka tekijäksi väitetään Cornelius Agrippaa, entistä isäntääni ja kunnioitettua opettajaani, joka on nyt ollut kuolleena yli neljäkymmentä vuotta – joten olen varma, että tämä teos on virheellisesti luettu hänen kätensä ansioksi. Se kantaa nimeä Okkulttisen

²⁷⁶ Esim. Poel, s. 19, 35, 43 ja 45. Tällaista kohtelua Agrippa sai toistuvasti kokea, mikä varmasti motivoi hänen antiklerikaalisuuttaan.

²⁷⁷ Nauert, s. 228 ja 324 - 325.

²⁷⁸ Poel, s. 82 ja Walker s. 96. Teoksen apokryfisuudesta ja demonisuudesta esim. Brann, s. 155.

²⁷⁹ Throndyke, s. 136.

filosofian neljäs kirja: koskien maagisia seremonioita, ja se väittää olevansa avain Agrippan ensimmäisiin kolmeen kirjaan salatusta filosofiasta ja kaikkeen maagiseen toimintaan.²⁸⁰

Tutkimuskirjallisuudessa ei ole tullut esiin syytä epäillä tätä arviota, jonka kaikki tutkijat tuntuvat ilmeisen hyvästä syystä hyväksyneen. Wierin mainitsema väite, jonka mukaan "*Neljäs kirja*" on avain *De Occulta Philosophia*an ja magiaan, esiintyy jo "*Neljännän kirjan*" alussa:

Niinpä tässä kirjassa, jonka olemme koonnut ja tehnyt eräänlaiseksi täydennykseksi ja avaimeksi muihin kirjoihimme Salatusta filosofiasta, sekä kaikkiin maagisiin toimiin [...].²⁸¹

Mitään avainta tai ohjetta "edeltävien" kolmen kirjan lukemiseen teoksessa ei lupauksesta huolimatta anneta. Kirjassa myös toistuvasti viitataan *De Occulta Philosophian* muihin osiin ikään kuin kirjoittaja olisi sama kuin niissä. "*Neljäs kirja*" on sisällöltään aivan toisenlainen kuin *De Occulta Philosophia*, jossa ei varsinaisia ohjeita magian harjoitukseen juurikaan annettu; tässä ei juuri muuta olekaan. "*Neljäs kirja*" ei myöskään sovi *De Occulta Philosophian* rakenteeseen, josta edellä luvussa 2.3 on kerrottu.

Ei yllätä, että tätä "pikku kirjaa" pidettiin mustan magian oppaana, sillä siinä neuvotaan pahojen henkien käyttöä magiassa siinä kuin hyvienkin. Tästä olkoon esimerkkinä seuraava lainaus:

Rukoillessamme Jumalaa, jotta tämä täyttäisi toiveemme, meidän tulee sisällyttää siihen [rukoukseen] jonkun hyvän hengen nimi, joko vain yksi tai useampia, jonka tehtävä on toteuttaa toiveemme; ja joskus myös tarvitsemme jonkun pahan hengen sitomaan tai pakottamaan, jonka nimi samoin sisällytetään [rukoukseen]; ja näin erityisesti, jos sen tehtävänä

²⁸⁰ Wier, s. 111.

²⁸¹ Pseudo-Agrippa, s. 33. Käytetty painos on ikävä kyllä hieman epäluotettava, mutta ei ole varsinaista syytä epäillä sen autenttisuutta, paitsi tekijän osalta, jonka tässä painoksessa kerrotaan olevan Henry Cornelius Agrippa.

on jonkin pahan teon toteuttaminen; kuten koston, rangaistuksen tai tuhoamisen.²⁸²

Kirjassa siis neuvotaan käyttämään pahoja henkiä pahoihin tekoihin – ei varmaankaan ole epäselvää, että tästä on valkoinen magia melko kaukana. Teoksen lopussa vielä neuvotaan nekromantian harjoitusta eli kuolleiden manaamista. Kirjoittaja kehottaa etsimään kuolleiden sieluja paikoista, joissa niitä useimmin on, kuten kuolinpaikoista, hautausmailta ja hautaamattomien ruumiiden luota. Helpointa hänen mukaansa on nostattaa pahoja sieluja, sekä sellaisia, jotka ovat kokeneet väkivaltaisen kuoleman tai jotka haluavat kunnolliset hautajaiset.²⁸³

Jonathan Pearl in mukaan monilla 1500-luvulla noidista, magiasta ja demoneista kirjoittaneilla demonologia yhdistyi katolilaisuuden puolustamiseen Ranskassa ja niinpä demonologia oli erittäin poliittista kirjallisuutta.²⁸⁴ Varmasti demonologialla oli muuallakin merkittävä poliittis-uskonnollinen rooli. Agrippan tapa alentaa katolisen uskon rituaalit taikauskojen tasolle ja selittää molemmat luonnollisilla perusteilla oli varmasti vaarallista tuossa ilmapiirissä.²⁸⁵

Vaikka "*Neljäs kirja*" olikin sopiva hyökkäyksen kohde noituuden ja magian vastustajille, Wier julisti sen huijaukseksi jo pian sen julkaisun jälkeen. Eivätkö Agrippan panettelijat kuulleet Wierin mielipidettä vai päättivätkö he vain olla kuuntelematta sitä? Edellisten lukujen perusteella heillä oli syytä vastustaa Agrippan ajatuksia jo ilman tätä väärennöstään. Teos antoi kuitenkin heille entistä paremman tai ainakin helpomman kohteen, jota vastaan hyökätä, tai välineen, jonka avulla hyökätä Agrippaa vastaan.

Seuraavaksi esitelläänkin Nettesheimilaisen pahimpia vastustajia tai panettelijoita. He ovat Jean Bodin ja Martin Del Rio. Kumpikaan ei ollut Agrippan aikalainen, joten he pääsivät ilman Agrippan vastalauseita vaikuttamaan tämän jälkimaineeseen varsin helposti, etenkin kun heidän teoksistaan tuli erittäin vaikutusvaltaisia.

²⁸² Pseudo-Agrippa: s. 51.

²⁸³ Pseudo-Agrippa, s. 70 - 71.

²⁸⁴ Pearl, s. 22.

²⁸⁵ Mutta Agrippa ei ollut tässä yksin, sillä muutkin "universaalit teistit" ajattelivat samansuuntaisesti (Nauert, s. 257 - 258).

Jean Bodinin (1529/30–1596) teos *De la demonomanie des Sorciers* ilmestyi vuonna 1580. Jonathan L. Pearlin mukaan siitä tuli pian suurmenestys ja aikansa tunnetuin demoneita ja noitia koskeva teos. Pearl kertoo Bodinin olleen kirkkokuntien välisistä eroista melko piittaamaton, mutta Jumalan kunniaa suuresti painottava kirjoittaja. Hän piti demonien palvonnan lisäksi myös ateismia Jumalaan kohdistuvana majesteettirikoksena ja vaati kumpaan tahansa syyllistyneille kovia tuomioita. Muussa tapauksessa seuraisi kaaosta ja sekasortoa. Koska Agrippan *De Occulta Philosophia* oli Bodinin aikana tunnetuin magiaa käsittelevä teos, oli se myös ilmeinen maali Bodinin hyökkäykselle. Niinpä hän kutsuukin Agrippaa Mestarivelhoksi tai Noitamestariksi. Pearlin mukaan Bodin pelkäsi okkulttista toimintaa, joka johtaisi ihmisiä väärään uskontoon ja sen kautta kadotukseen.²⁸⁶

Ikävä kyllä *De Occulta Philosophian* "Neljäs kirja" ilmeisesti vaikutti merkittävästi Bodinin käsitykseen Agrippasta, kuten käy ilmi demonologin paljastaessa mielipiteensä miehestä, jota luuli tuon kirjan kirjoittajaksi:

Niinpä diabolisen taidon suuren tohtorin, jota en nimeä koska tahdon haudata hänen epähurskautensa ikuisesti, kirjoissa kerrotaan aluksi vai fysiikasta, filosofiasta, vesien, kasvien, eläinten ja metallien voimista, sitten numeroista ja tähdistä. Ja neljännessä kirjassa, joka on hänen lupaamansa avain [*De Occulta Philosophian* sisältämään salattuun tietoon] ja jonka hänen noitaoppilaansa julkaisivat, hän sekoittaa pirullisen symbolien myrkkynsä paholaisten ja henkien nimiin ja niiden kutsumiseen.²⁸⁷

Bodinin kanssa Agrippan panettelussa kilpaili Martin Del Rio (1551–1608), josta Maxwell-Stuartin mukaan tuli tärkein katolinen auktoriteetti magiaa ja noituutta koskevissa asioissa heti hänen aihetta käsittelevän teoksensa *Disquisitionum magicarum* tultua julkaistuksi.²⁸⁸ Maxwell-Stuartin mielestä teoksen tarkoitus oli osoittaa kaikki magian harjoitus potentiaalisesti vaaralliseksi toiminnaksi, jota tulisi välttää. Ainoastaan katolinen kirkko voisi tarjota ihmisten henkisiin ongelmiin

²⁸⁶ Pearl, s. 9, 11 - 12, 16 ja 23, sekä Walker s. 174 ja 178. Bailey kirjoittaa (s. 156), että Bodinin teos pian korvasi *Malleus Maleficarum*in katolilaisten tärkeimpänä teoksena noidista ja noituudesta.

²⁸⁷ Bodin, s. 94.

²⁸⁸ Maxwell-Stuart: "Introduction", s. 1.

ratkaisun. Kaikki magia on joko paholaisten aikaan saamaa tai sitten vain huijareiden silmäkääntötemppeja – paholaisista vapaata magiaa ei ole.²⁸⁹ Del Rio itse listaa Agrippan nimenomaan Saatanan inspiroimien maagien joukkoon²⁹⁰ ja kutsuu Agrippaa Arkkimaagiksi²⁹¹. Tarve selittää kaikki todellinen eli ei-illusorinen magia paholaisten tekemisiksi on melko ilmeinen. Paolo Rossi kirjoittaa Del Rion teoksen käännöksen esipuheessa ongelmasta, jonka kirkko näki magiassa:

Kirkko ei voinut kieltää demonien olemassaoloa, sillä niin tehdessään sen täytyisi samalla kieltää sekä hyvien että pahojen henkien olemassaolo, mihin niin suuri osa sen opista tukeutui. Myös luonnollinen magia aiheutti merkittäviä ongelmia tekemällä Kristuksen ihmeet kyseenalaisiksi. Katoliset demonologit olivatkin hyvin tietoisia siitä, että kirkon seremoniat ja sakramentit itsekin tarvitsivat puolustusta, koska niissä saatettiin nähdä ja nähtiinkin yhteyksiä magiaan.²⁹²

Ongelma ei ollut vain se, että kirkon rituaaleja pidettäisiin maagisina, vaan myös Kristuksen ihmeitä voitaisiin pitää luonnollisena magiana, jolloin tämän jumalallisuus ja siten koko kirkon oppirakennelma joutuisivat epäilyksen alaisiksi. Jos taas henkiolentojen olemassaolo kiellettäisiin, niiden joukossa menisi lopulta myös Jumala.²⁹³ "Kaikenlaisen luonnollisen magian vaara," kuten Nauert kirjoittaa, "oli siinä, että se antaisi luonnollisen selityksen sekä demonisille loitsuille että kaikelle uskonnolle niin, ettei se ainoastaan selittäisi kaikkia mysteereitä, rukouksia ja seremonioita, vaan myös selittäisi ne kokonaan pois."²⁹⁴ Del Rio kunnan jesuiittana puolusti kirkkoaan ja siten tuomitsi luonnollisen magian ja erityisesti sen (ja yleisemminkin magian) tärkeimmän popularisoijan, Agrippa von Nettesheimin. Tämän tapa "luonnollistaa" uskonto, kuten edellä on kerrottu, antoi tähän hyvän syyn.

²⁸⁹ Maxwell-Stuart: "Introduction", s. 16 - 17. Ks. myös Del Rio, s. 72 samassa teoksessa. Jean Bodin kirjoittaa (s. 85) Giovanni Pico della Mirandolan luonnollisen magian määrittelystä, että se on ansa, jolla Saatana houkuttelee herkkiä mieliä.

²⁹⁰ Del Rio, s. 37.

²⁹¹ Del Rio, s. 72. Ks. myös Walker 182 - 183.

²⁹² Rossi: "Series editor's foreword", s. vii.

²⁹³ Taner Edis osoittaa teoksessaan *The Ghost in the Universe*, kuinka tieteessä on käynytkin juuri näin: Jumala oli vain poistettavista henkiolennoista viimeinen.

²⁹⁴ Nauert, s. 252. Walkerin mukaan (s. 83) ainoa ero uskonnon käytäntöjen ja magian tai sovelletun psykologian välillä on, ettei jälkimmäisissä oleteta jumalallista toimijaa – "niinpä ei-demoninen magia

On hämmästyttävää, etteivät Cornelius Agrippan myöhemmistä tuomitsijoista tunnetuimmat tuo esiin edellä esitettyjä huomioita *De Occulta Philosophian* kerettiläisiltä vaikuttavista piirteistä, vaan tyytyvät vain esittämään Nettesheimilaisen pahana maagina. Etenkin Bodinin kohdalla syy saattoi olla haluttomuus tuoda lukijoiden tietoisuuteen magiaan liittyviä käsityksiä, sillä hän muutenkin halusi välttää mahdollisesti vaarallisen magiaan liittyvän tiedon julkituomista – hänhän ei halunnut edes mainita Agrippaa nimeltä! Samoin Bodin ja Del Rio saattoivat välttää uskonnolleen vaarallisten ajatusten esittelyä ja mieluummin hyökätä syytöksillään suoraan niiden kirjoittajaa vastaan sen sijaan, että yrittäisivät osoittaa vääriksi kyseisiä ajatuksia. Näin heidän teostensa lukijat välttyisivät harhaoppien omaksumiselta, sekä samalla kirkko ja uskonto niiden aiheuttamalta uhalta. Nauertin mukaan 1500-luvun loppupuolella lisäksi valitettiin "ateisteista", tai epäilijöistä jotka kutsuivat itseään agrippalaisiksi.²⁹⁵ Etenkin Bodinille tämä olisi varmaankin yksistäänkin riittänyt Agrippan tuomitsemiseen.

on selvä uhka uskonnolle, väittäessään voivansa saada aikaan samat ilmiöt ilman yliluonnollisia toimijoita; sen looginen seuraus on ateismi tai deismi."

²⁹⁵ Nauert, s. 195.

5. Agrippa meni liian pitkälle magiassa ja teologiassa

Magia oli noussut hyväksytyksi eliitin parissa hermeettisten kirjoitusten uskonnollisen luonteen ja Ficinin niistä tekemien käännösten ansiosta. Näistä teksteistä oli tullut jopa valtaeliitin piirissä eräänlainen muoti-ilmiö. Lähinnä Pico della Mirandolan ja Reuchlinin ansiosta hermetismiin oli yhdistetty myös juutalaisesta mystiikasta syntynyt, mutta sittemmin kristillistetty kabbala, sekä erilaisia pakanallisia maagisia ja uskonnollisia perinteitä. Näistä oli muodostettu amalgaami, joka ainakin okkultismin harrastajien mielestä muodosti mielekkään kokonaisuuden. Aikansa maailmankuvan kanssa tämä kaikki oli hyvin sopusoinnussa, sillä tuo maailmankuva oli läpeensä maaginen. Vasta tieteen kehitys seuraavina vuosisatoina poisti magian ainakin tieteellisestä maailmankuvasta, joskaan ei kaikkien ihmisten henkilökohtaisista maailmankäsityksistä. Tämä kehitys ei siis vielä tuolloin ollut tapahtunut. Sen sijaan magia ilmeisesti edisti jonkin verran tuota kehitystä vaikuttamalla tutkijoiden asenteeseen luontoa kohtaan, sekä muuttamalla ihmiskuvaa korostamalla ihmisen arvoa suhteessa muuhun luomakuntaan. Tieteen synty kuitenkin johti lopulta magian häviöön, tosin vasta pitkän ajan kuluessa. On siis aivan ymmärrettävää, että myös oppineet uskoivat magiaan vielä renessanssiaikaan.

De Occulta Philosophia Libri Tres oli aikansa maagisen ajattelun kiteytymä ja oppineille ihmisille tarkoitettu perusteos magiasta ja samalla kirjoittajansa magianteorian esitys. Cornelius Agrippa von Nettesheim esitti siinä magian tradition viimeisintä kehitystään myöten, mukaan lukien hänen omat päätelmänsä ja eräänlaisen magianteorian huipentuman.

Agrippan oli tarkoitus joidenkin muiden aikansa intellektuellien tavoin luoda yhteistä perustaa erilaisten uskontojen ja ajattelutapojen välille eräänlaista maagista ekumeenisuutta hyväkseen käyttäen. Tämä kuitenkin oli kristillisten kirkkojen näkökulmasta varsin epäilyttävä pyrkimys, etenkin kun Agrippa näytti kannattaneen jopa epäjumalten palvontaa. Se taas voitiin tulkita eräänlaiseksi paholaisten palvonnaksi. Toisaalta – mikä lienee ollut vielä vaarallisempaa – Agrippa voitiin tulkita lähes ateistiseksi, materialistiseksi panteistiksi, joka alensi myös kristinuskon Jumalan pelkäksi magian persoonattomaksi käyttövoimaksi. Tähän yhdistettynä hänen argumenttejaan noituudesta syytetyn puolustukseksi voitiin myös pitää osoituksena

siitä, ettei Agrippa ottanut teologiaa ja nimenomaan pahojen demonien voimia teologiien näkökulmasta riittävän tosissaan.

Jumaluusoppineilla oli siis *De Occulta Philosophiassa* paljonkin hyviä perusteita pitää Agrippan ajatuksia vaarallisina. Niinpä ei ole yllättävää, jos he halusivat suojella ihmisiä näiltä kadotukseen johtavilta ajatuksilta jopa panettelemalla niiden esittäjää. Juuri samoihin aikoihin voimistuivat vaatimukset uskonpuhdistuksesta, sekä luultavasti siihen liittyvä, yltyvä noituuden pelko ja voimistuva oikeaoppisuuden vaatimus kullakin taholla. Agrippan liian vapaa ajattelu ei sopinut sellaiseen aikaan.

Agrippan teoksesta löytyvä kiistanalainen tai jopa kerettiläinen aines ei silti ole ainoa syy hänen myöhempään maineeseensa. Hän oli onnistunut loukkaamaan valtaeliitin edustajia, jopa Ranskan kuningatarta, sekä osoittamaan poliittista naiiviutta päästämällä julkisuuteen asioita, joita ei olisi sopinut paljastaa. Ainakaan tällä ei voinut olla myönteistä vaikutusta hänen maineelleen, sillä hovien epäilemättä kauaskin kantavat juorut eivät häntä juuri mairitelleet.

Agrippan jo mentyä kaiken lihan tietä *De Occultan* niin sanottu "*Neljäs kirja*" ilmestyi ja vaikka se olikin melko ilmiselvä väärennös, se kelpasi syyksi tai tekosyyksi väitetyn kirjoittajansa mustamaalaamiselle. Jean Bodin ja Martin Del Rio, sekä monet vähemmän tunnetut kirjoittajat varmistivat, että myöhemmät sukupolvet oppisivat halveksimaan tätä "arkkimaagia", kertomalla Agrippasta halventavia ja ilmeisen keksittyjä tarinoita. Niissä Agrippa esitettiin juuri sellaisena velhona, joka sopi esikuvaksi tohtori Faustin hahmolle.

Vaikka Agrippaan kohdistetut syytökset olivatkin useimmiten perättömiä, niiden taustalla saattoi todellisena syynä olla hänen omat ajatuksensa. Tarkemmin sanottuna, hänen magian teoriansa ja teologiset käsityksensä. Agrippa näyttää seuranneen edeltäjiensä viitoittamaa polkua liian pitkälle tavoitellessaan suurinta mahdollista maagista valtaa. Kristinuskon sekä katolisten että protestanttisten edustajien kannalta tämä johti erittäin vaarallisiin käsityksiin. Ei ihme, jos hänet sen takia leimattiin Arkkimaagiksi.

Tämä tutkielma on ottanut kantaa Agrippan ja erityisesti hänen pääteoksensa merkitykseen oppihistoriassa, suhteesta magian traditioon ja muuhun ajan oppineisuuteen, kuten humanismiin ja demonologiaan. Agrippa von Nettesheimin synkkä maine on historian tutkimuksessa yleensä otettu annettuna ja jätetty selittämättä. Tämä puute on nyt korjattu.

Lähteet ja kirjallisuus

Lähteet

Agrippa, Heinrich Cornelius von Nettesheim: *Three Books of Occult Philosophy*. Alkuteoksesta *De Occulta Philosophia Libri Tres* englanniksi kääntänyt James Freake, toim. Donald Tyson. Llewellyn Publications, 8. painos, 2005 (1993).

Bodin, Jean: *On the Demon-mania of Witches*. Alkuteoksesta *De la demonomanie des Sorciers* englanniksi kääntänyt Randy A. Scott; Renaissance and Reformation texts in translation 7. Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2001.

Del Rio, Martin: *Investigations Into Magic*. Alkuteoksesta *Disquisitionum magicarum libri sex* toimittanut ja englanniksi kääntänyt P.G. Maxwell-Stuart; Social and Cultural Values In Early Modern Europe. Manchester University Press, 2000.

Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction. Englanniksi kääntänyt Brian Copenhaver. Cambridge University Press, 2002 (1992).

Pseudo-Agrippa: "Of Occult Philosophy, or Of Magical Ceremonies: The Fourth Book". Julkaistu osana teosta *Fourth Book of Occult Philosophy*, s. 32 - 71. Kessinger Publishing's Rare Mystical Reprints. Kessinger Publishing. Ei painovuotta. ISBN 1-56459-170-0.

Wier, Johann: *Witches, devils, and doctors in the Renaissance : Johann Weyer, De praestigiis daemonum*. Medieval & Renaissance texts and studies volume 73. Toimittaneet George Mora ja Benjamin Kohl, alkuteoksen *De praestigiis daemonum* englannin kielinen käännös John Shea. Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton, 1991.

Kirjallisuus

Ankarloo, Bengt; Clark, Stuart & Monter, William: *Witchcraft and Magic in Europe. The Period of the Witch Trials*. Sarjassa Ankarloo, Bengt & Clark, Stuart (toim.): Witchcraft and Magic in Europe. University of Pennsylvania Press, 2002. Alkuperäinen julkaisija The Athlone Press, 2002.

- Ashworth, William B. Jr.: "Natural History and the Emblematic World View", teoksessa Hellyer, Marcus (toim.), s. 132 - 156.
- Aspelin, Gunnar: *Ajatuksen tiet. Yleinen filosofian historia*. Alkuteoksesta *Tankens väger. En översikt av filosofiens utveckling* suomentanut J. A. Hollo. WSOY, 1997 (1958).
- Bailey, Michael D.: *Magic and Superstition in Europe. A Concise History from Antiquity to the Present*. Critical Issues in History. Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2007.
- Ball, Philip: *The devil's doctor: Paracelsus and the world of Renaissance magic and science*. Farrar, Straus and Giroux, 2006. Originally published in 2006 by William Heinemann, a division of Random House Group.
- Bouwsma, William J.: *The Waning of the Renaissance 1550–1640*. Yale University Press, 2002.
- Brann, Noel L.: *Trithemius and Magical Theology. A Chapter in the Controversy over Occult Studies in Early Modern Europe*. SUNY Series in Western Esoteric Traditions State University of New York Press, 1999.
- Brusiin, Tapio: "'Mistä sen Kabbala-nimisen kirjan voi ostaa?' Juutalaisen mystiikan ja länsimaisen uushenkisyyden tarkastelua", *Skeptikko* 3 / 2004, s. 4 - 24. Saatavilla myös internetosoitteesta <http://www.skepsis.fi/lehti/2004/2004-3brus.html>.
- Clark, Mary T.: "Neoplatonism", teoksessa *The Encyclopedia of Religion*, vol. 10, s. 165 - 367.
- Clark, Stuart: *Thinking With Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford University Press, 2005 (1997).
- Clark, Stuart: "Witchcraft and Magic in Early Modern Culture", teoksessa Ankarloo & al., s. 97 - 169.
- Copenhaver, Brian P.: "Introduction". Teoksessa *Hermetica*, s. xiii - lxxxiii. Ks. lähteet.
- Copleston, Frederick Charles: *A History of Philosophy. Volume III. Late Medieval and Renaissance Philosophy*. Image Books, 1993. Ensimmäinen Image Edition julkaistu 1963, alunperin julkaistu 1953.
- Couliano, Ioan P.: *Eros and Magic in the Renaissance*. Ranskankielisestä alkuteoksesta *Eros et magie à la Renaissance* (Flammarion, 1984) englanniksi kääntänyt Margaret Cook. The University of Chicago Press, 1987.

- Cowie, Leonard W.: *Sixteenth-Century Europe*. Neljäs painos. Oliver & Boyd, 1984 (1977).
- Edis, Taner. *The Ghost in the Universe. God in the Light of Modern Science*. Prometheus Books, 2002.
- Encyclopedia of Religion, The*. 16 vols. Mircea Eliade (editor in chief). Macmillan Publishing Company, 1987.
- Evans, R.J.W.: *The Making of Habsburg Monarchy 1550-1700. An Interpretation*. Clarendon Press, 1979.
- Faivre, Antoine: "Hermetism", teoksessa *The Encyclopedia of Religion*, vol. 6, s. 293 - 302.
- Faivre, Antoine: "Occultism", teoksessa *The Encyclopedia of Religion*, vol. 11, s. 37 - 41. Ranskasta englanniksi kääntänyt Kristine Anderson.
- Gibbons, B.J.: *Spirituality and the Occult From the Renaissance to the Modern Age*. Routledge, 2001.
- Heikkilä, Tuomas: "Juutalaiset ja musta magia sydänkeskiajalla: Trierin arkkipiispa Eberhardin salaperäinen kuolema vuonna 1066", teoksessa Heinonen, Meri & Tunturi, Janne (toim.), s. 38 - 60.
- Heinonen, Meri & Tunturi, Janne: "Johdanto: hyvän ja pahan tiedon ongelma", teoksessa Heinonen, Meri & Tunturi, Janne (toim.), s. 7 - 37.
- Heinonen, Meri & Tunturi, Janne (toim.): *Pahan tiedon puu. Väärä tieto ja väärin tietäminen sydänkeskiajalta valistukseen*. Gaudeamus, 2003.
- Hellyer, Marcus: "Editor's Introduction" teoksessa Hellyer, Marcus (toim.), s. 1 - 15.
- Hellyer, Marcus (toim.): *The Scientific Revolution: The essential readings*. Blackwell Publishing, 2003.
- Henry, John: *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science*. Toinen painos. Palgrave, 2002 (1997).
- Huff, Toby E.: *The Rise of Early Modern Science. Islam, China, and the West*. Toinen painos. Cambridge University Press, 2007 (2003). Ensimmäinen painos julkaistu 1993.
- Idel, Moshe: "Qabbalah", teoksessa *The Encyclopedia of Religion*, vol. 12, s. 117 - 124.
- Joutsivuo, Timo: "Luonto ja luonnonfilosofiset traditiot", teoksessa Joutsivuo, Timo & Mikkeli, Heikki (toim.), s. 69 - 109.

- Joutsivuo, Timo: "Kosmoksen harmoniaa etsimässä: taivaankansien ympyräliikkeestä planeettojen ellipsiratoihin", teoksessa Joutsivuo, Timo & Mikkeli, Heikki (toim.), s. 325 - 359.
- Joutsivuo, Timo & Mikkeli, Heikki (toim.): *Renessanssin tiede*, Tietolipas 167. Suomalaisen kirjallisuuden seura, 2000.
- Kieckhefer, Richard: "The Devil's Contemplatives: The *Liber Iuratus*, the *Liber Visionom* and Christian Appropriation of Jewish Occultism", teoksessa Fanger, Claire (toim.): *Conjuring Spirits. Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*, The Pennsylvania State University Press, 1998, s. 250 - 265. Alkuperäinen julkaisu: Sutton Publishing, 1998.
- Kieckhefer, Richard: *Magic in the Middle Ages*. Cambridge University Press, Canto edition, 2001. Alunperin julkaistu 1989; ensimmäinen Canto editio 2000.
- Lehrich, Christopher I.: *The Language of Demons and Angels. Cornelius Agrippa's Occult Philosophy*. Brill's Studies in Intellectual History. Brill, 2003.
- Lehrich, Christopher I.: *The Occult Mind. Magic in Theory and Practice*. Cornell University Press, 2007.
- Levack, Brian P.: *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*. 3rd ed. Pearson Education Limited, 2006. Alunperin julkaistu 1987.
- Mathiesen, Robert: "A Thirteenth-Century Ritual to Attain the Beatific Vision From the *Sworn Book* of Honorius of Thebes", teoksessa Fanger, Claire (toim.): *Conjuring Spirits. Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*, The Pennsylvania State University Press, 1998, s.143 - 162. Alkuperäinen julkaisu: Sutton Publishing, 1998.
- Maxwell-Stuart, P.G.: *Witchcraft in Europe and the New World, 1400 – 1800*. Palgrave, 2001.
- Maxwell-Stuart, P.G.: "Introduction", teoksessa Del Rio, Martin: *Investigations Into Magic*, s. 1 - 25. Ks. lähteet.
- Maxwell-Stuart, P.G. (toim.): *The Occult in Early Modern Europe. A Documentary History*. Toimitus ja käänös, P.G. Maxwell-Stuart. Macmillan Press Ltd., 1999.
- Mebane, John S.: *Renaissance Magic and the Return of the Golden Age. The Occult Tradition and Marlowe, Jonson, and Shakespeare*. First paperback printing, 1992. University of Nebraska Press, 1989.
- Miettinen, Matti A.: *Uskonnolliset ihmeparantumiset lääketieteellis-psykologisesta näkökulmasta*. Kirkon tutkimuskeskuksen sarja A Nro 51, 1990.

- Monter, William: "Part 1: With Trials in Continental Europe 1560–1660", teoksessa Ankarloo & al., s. 1 - 52.
- Myllykoski, Matti & Lundgren, Svante: *Murhatun Jumalan varjo. Antisemitismi kristinuskon historiassa*. Yliopistopaino, 2006.
- Nauert, Charles G. Jr.: *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*. Illinois Studies in the Social Sciences 55. University of Illinois Press, 1965.
- New Encyclopedia Britannica, The*. 15th Ed., 1989.
- Ozment, Steven: *The Age of Reform 1250–1550. An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*. Yale University Press, 1980.
- Pearl, Jonathan L.: "Introduction", teoksessa Bodin, Jean s. 9 - 34. Ks. lähteet.
- Pekkarinen, Pauliina: "Ihminen maailmankuvana. Lorenzo Bonincontri ja astrologia renessanssin Italiassa", teoksessa Joutsivuo, Timo & Mikkeli, Heikki (toim.), s. 273 - 324.
- Poel, Marc van der: *Cornelius Agrippa, the humanist theologian and his declamations*. Brill's Studies in Intellectual History, vol. 77. Brill, 1997.
- Randi, James: *The Faith Healers*. Prometheus Books, 1987.
- Rossi, Paolo L.: "Series editor's foreword", teoksessa Del Rio, Martin: *Investigations Into Magic*, s. vii - ix. Ks. lähteet.
- Sarsila, Juhani: *Historian väärennöksiä ja väärentämisen historiaa*. Toinen, korjattu ja laajennettu painos. Otava, 1988. (Ensimmäisen painoksen julkaisi Tampereen yliopiston historiatieteen laitos 1987.)
- Scholem, Gershom: *Kabbalah*. Dorset Press, 1987. Alkuperäinen julkaisu: Keter Publishing House Jerusalem Ltd., 1974.
- Shumaker, Wayne: *The Occult Sciences in the Renaissance. A Study of Intellectual Patterns*. University of California Press, 1972.
- Singer, Charles: *A Short History of Science to the Nineteenth Century*. Dover Publications, 1997. Alkuperäinen julkaisu: Oxford University Press, 1941.
- Suutala, Maria: *Naiset ja muut eläimet. Ihmisen suhde luontoon länsimaisessa ajattelussa*. Yliopistopaino, 1996.
- Thorndike, Lynn: "Agrippa and Occult Tradition" teoksessa Lynn Thorndike: *A History of Magic and Experimental Science* vol. 5.3. Columbia University Press, 1951. s. 127 - 138.
- Trevor-Roper, H.R.: *The European Witch-Craze of the 16th and 17th Centuries*. Tämä tutkimus ilmestyi alunperin kirjoittajansa esseiden kokoelmassa nimeltä *Religion*,

- the Reformation and Social Change* by Macmillan &co. Ltd. First published in slightly revised form, in Pelican Books, 1969. Reissued in Peregrine, 1978.
- Tyson, Donald: "The Life of Agrippa", teoksessa Donald Tyson (toim.): *Three Books of Occult Philosophy*, Llewellyn Publications, 8. painos, 2005 (1993), s. xv - xxxvii. Ks. lähteet.
- Waite, Gary K.: *Herese, Magic, and Witchcraft in Early Modern Europe*. Palgrave Macmillan, 2003.
- Walker, D.P.: *Spiritual & Demonic Magic from Ficino to Campanella*. Magic in History. Pennsylvania State University Press, 2000, toinen painos, 2003. Alkuperäinen julkaisu: Studies of the Warburg Institute, vol. 22, The Warburg Institute, University of London, 1958.
- Wilson, Stephen: *The Magical Universe. Everyday Ritual and Magic in Pre-Modern Europe*. Hambledon and London, 2000.
- Yates, Frances: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Routledge Classics, 2002. Alkuperäinen julkaisu: Routledge & Kegan Paul, 1964.
- Yates, Frances: *Ideas and Ideals in the North European renaissance*. Routledge & Kegan Paul, 1984.
- Yates, Frances: *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*. Routledge Classics, uusintapainos, 2005 (2001). Alkuperäinen julkaisu: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- Zambelli, Paola: *White Magic, Black Magic in the European Renaissance. From Ficino, Pico, Della Porta to Trithemius, Agrippa, Bruno*. Studies in Medieval and Reformation Traditions, vol. CXXV. Brill, 2007.