

TAMPEREEN YLIOPISTO

Jouni Vilkkä

Valkoisesta mustaan magiaan

Renessanssin magia ja Agrippa von Nettesheimin maine

Yleisen historian kandidaatin tutkielma

Korjattu 2008-03-13

Tampere 2007

Sisällys

1. JOHDATUS MAGIAAN	1
1.1 OKKULTISMI RENESSANSSISSA	1
1.2 MIKSI AGRIPPAN MAINE SYNKKENI?	3
2. DE OCCULTA PHILOSOPHIAN MAAILMANKUVA	4
2.1 UUSIA JA VANHOJA AJATUKSIA.....	4
2.2 KESKIAJAN JA RENESSANSIN MAAILMANKÄSITYS.....	6
2.2 DE OCCULTA PHILOSOPHIA MAGIAN PERINTEESSÄ	9
3. MAGIAN YDINALUEET	15
3.1 HERMETISMI RENESSANSSISSA	15
3.2 KRISTILLISTETTY KABBALA	17
3.3 DEMONOLOGIAN HYÖKKÄYS NOITUUTTA VASTAAN.....	19
4. PAHAMAINEN DE OCCULTA PHILOSOPHIA.....	23
4.1 KORKEIN JA VOIMAKKAIN MAGIA.....	23
4.2 OIKEAOPPISUUDEN RAJOILLA – TAI NIIDEN YLI	26
5. AGRIPPA MENI LIIAN PITKÄLLE	30
LÄHDE JA KIRJALLISUUS.....	32
LIITE. KUVA RENESSANSIAJAN MAAILMANKÄSITYKSESTÄ	35

1. Johdatus magiaan¹

1.1 Okkultismi renessanssissa

Renessanssiajan maagikkojen käytännönläheinen suhtautuminen edesauttoi kokeellisen tieteen syntyä: maagikot eivät halunneet vain tietää, kuinka maailma toimii, vaan myös aktiivisesti ohjata sitä. Alkemian harrastus johti jopa todellisten vaikutussuhteiden löytämiseen. Toisaalta tieteen edistys alkoi melko piankin uhata magiaa, sillä etenkin renessanssimaageille tärkeä astrologia osoittautui hyvin pian epäuskottavaksi erityisesti kopernikaanisen kumouksen takia. Myös mekanistinen luontokäsitys murensi magian uskottavuutta.²

Mutta näitä muutoksia ennen okkultismi oli yllättävän suosittua, laajalti harjoitettua ja etenkin pohdittua. Nykyään kuitenkin vain harvat tietävät yhtään mitään siitä, kuinka okkultismi tuolloin ymmärrettiin. Sanaa "okkultismi" vastaa lähinnä suomen "salatiede". Sen keskeisin osa oli magia³ – joka myöskin on useimmille nykyihmisille melko vieras käsite. Renessanssiaikana tunnettiin useita erilaisia magian muotoja, jotka eivät välttämättä mahdu kovin helposti yhden kategorian alle.⁴ Jotta lukija saisi kuitenkin edes summittaisen käsityksen aiheesta, lainattakoon Maria Suutalan lyhyttä kuvausta, jossa magiaa verrataan tutumpiin asioihin, kristinuskoon ja kristilliseen mystiikkaan:

Yksinkertaistaen määriteltynä magia on pyrkimystä vaikuttaa (luonnon)henkiin ja sitä harjoitetaan erilaisten rituaalien ja taikaesineiden avulla. Mystiikka puolestaan ei pyri vaikuttamaan henkiin, vaan etsii järkipäisemmän 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

¹ Juhani Sarsila, Marko Nenonen ja Christian Krötzel ovat kommentoineet tämän kirjoitelman aiempia versioita, mistä haluan heitä kiittää.

² Esim. Henry, s. 12 - 13, 41, 44 - 45 ja 55 - 84.

³ Tässä tutkielmassa käytetään termejä magia ja maagi, vaikka myös maagikko ja magiikka olisivat mahdollisia. Renessanssin okkultistit kuitenkin mielsivät itsensä muinaisen persian maagien seuraajiksi, joten tässä on seurattu heidän mieltymystään.

⁴ Leirich: *The Language of Demons and Angels*, s. 11.

renessanssissa monet magian harjoittajat pyrkivät yhdistämään magian kristinuskoon.⁵

Magian ja uskonnollisen mystiikan välillä on kuitenkin erityisen vahva yhteys rituaalimagiassa ja kabbalistisessa magiassa.⁶ Jo antiikissa ja ilmeisesti sitä ennenkin rituaalimagiaa oli pyritty 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.⁷

Okkultismilla ja erityisesti magialla on siis ollut merkittävä osa menneiden aikojen ajattelussa. Tämä vaatii nykyisen tieteellisen maailmankuvan omaksuneen mielestä selitystä – siis historiallista tutkimusta. Niinpä tässä kirjoittelussa selvitetäänkin pääasian ohella, miksi magiaan uskottiin ja mikä sen rooli tai merkitys oli. Tätä kysymystä lähestytään Agrippa von Nettesheimin kautta.

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, sekä ammattisotilaana. Hänen virkauransa oli vaiheikas ja hän ehti opettaa ainakin Dölen ja Pavian yliopistoissa, sekä toimia puhujana Metzissä. Hänen uransa käytännössä päättyi hänen puolustettuaan 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* (englanniksi *On the Nobility and Preeminence of the Female Sex*), sekä tieteitä kritisoiva *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium declamatio*. Nämä tekstit olivat jo omana aikanaankin tunnettuja, mutta erityisen merkittävä tuolloin oli Agrippan pääteoksena pidetty *De occulta philosophia*.⁸ Sen ansiosta hänestä tuli okkultismin kuuluisa asiantuntija. Se myös lisäsi kiinnostusta magian tutkimusta kohtaan. Ilmeisesti tuon teoksen takia Agrippan kuoltua hänen nimensä yhdistettiin Faust-legendoihin ja hän

⁵ Suutala, s. 9.

⁶ Kieckhefer: "The Devil's Contemplatives", s. 250 ja 262.

⁷ Mathiesen, s. 157 - 158. Magiaa sanotaan "tekniseksi" teoksessa *The New Encyclopedia Britannica*. Vol. 25, hakusana "Occultism", s. 88.

⁸ "The most famous book of occult philosophy of the age [...]" (Faivre: "Hermetism", s. 297).

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.⁹

1.2 Miksi Agrippan maine synkkeni?

Tarkoituksena tässä kirjoitelmassa on selittää, mikä *De Occulta Philosophian* merkitys oli omana aikanaan, sekä pohtia, oliko Agrippan myöhemmälle, pahalle maineelle hyviä perusteita *tämän teoksen perusteella*? Agrippa sijoittuu monessakin mielessä mielenkiintoiseen aikaan, jolloin okkultismin suosio nousee huippuunsa ja alkaa laskeutua sieltä kohti halveksuntaa – Agrippan kohdalla tämä kehitys on erityisen nopea.

Käytännön syiden takia *De Occultasta* on käytetty englanninkielisen käännöksen uudistettua editiota. Lainausten suomennokset ovat kirjoittajan omia. Tutkimuskirjallisuuden osalta on 1900-luvun alkupuolen ja sitä vanhemmat teokset sivuutettu käytännön syistä. Agrippan tutkimuksessa keskeisenä kysymyksenä on ollut hänen teostensa keskinäinen suhde, sekä kysymys hänen mahdollisesta magian hylkäämisestään. Tämän tutkielman kirjoittaja ei kuitenkaan tiedä aiempia tutkimuksia, joissa olisi pyritty selvittämään, oliko Agrippan maine hänen käsitystensä perusteella oikeutettu vai ei.

Tutkielman aluksi selvitetään renessanssin oppineiden suosimaa ja Agrippankin omaksumaa maailmankuvaa, sekä *De Occultan* sijoittumisesta aikansa oppineeseen keskusteluun (luku 2). Tämän jälkeen seuraa magian keskeisten piirteiden käsittely (luku 3), jossa alkaa näkyä Agrippan erottuminen muiden aikalaistensa joukosta. Tämän jälkeen (luvussa 4) nostetaan esiin niitä kohtia *De Occultassa*, jotka voisivat olla syynä hänen myöhemmälle maineelleen.

⁹ 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.

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 muutoksen tapahtuvan. Se ei siis ainakaan tässä mielessä ole vaikkapa reformaatioaikaan verrattava ajan jakso. Toisiinsa nämä kaksi asiaa liittyvät ainakin sen takia, että monet saksalaiset humanistit, siis renessanssin edustajat, olivat saaneet tarpeekseen "vanhan oppineisuuden" tietämättömyydestä ja kiihkoilusta, ja kannattivat siksi reformaatiota.¹⁰

Kuitenkin 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 eräaseen tuon ajan ajattelun aspektiin.

Renessanssin ajattelu oli melko eklektisesti koottujen oppien yhdistelemistä.¹¹ Edellisen vuosituhannen ajan kirkko oli hyvin vahvasti säännöstelty ja hallinnut ajattelua, sekä johtanut sotia toisin uskovia vastaan. Renessanssissa kirkon monopoliasema aatemarkkinoilla kuitenkin murtui, minkä seurauksena reformaatio sai aikaan tuon ikivanhan instituution hajoamisen useisiin keskenään kilpaileviin ja sotiviin uskontokuntiin. Reformaattorit, jotka pitivät itseään uskon puhdistajina, pitivät omaa vakaumusta ja henkilökohtaista jumalasuhdetta keskeisinä. Tämä itsenäistymiskehitys oli alkanut jo keskiajalla, mutta erityisesti renessanssin ruhtinaiden itsenäisille ajattelijoille suoma tuki oli sitä edesauttanut,¹² koska se oli mahdollistanut radikaalienkin käsitysten julkittuomisen ilman liian suurta vaaraa ajattelijan omalle terveydelle. Tämä vapaus oli kuitenkin edelleen rajallista; esimerkiksi Giordano Bruno joutui vuonna 1600 roviolle käsitystensä takia.¹³

¹⁰ Cowie, s. 46 ja 59.

¹¹ Joutsivuo: "Luonto ja luonnonfilosofiset traditiot", s. 72.

¹² Henry, s. 34 - 35 ja Pekkarinen, s. 317.

¹³ Esim. Aspelin, s. 255.

Lyhyesti sanottuna, renessanssin merkitys myöhemmälle ajattelulle liittyy siis keskeisesti uudenlaisen ajattelutavan syntyyn – tai antiikin filosofisen ajattelun uuteen syntymään.¹⁴ Tuolloinhan itsenäiset ajattelijat olivat kehittäneet omista inhimillisistä lähtökohdistaan käsin selityksiä maailman synnylle ja olemukselle, sekä muotoilleet parhaansa mukaan ohjeita hyvän ja oikeudenmukaisen elämän tavoittelulle.¹⁵ Keskiajalla kirkko ja sen kouluttamat oppineet olivat pitäneet totuutta itsestään selvänä. Niinpä he eivät tarvinneet filosofista totuuden etsintää ja kyseenalaistamista, eivätkä myöskään sitä hyväksyneet.¹⁶ Aristoteleen aloittama filosofian suuntaus oli muodostunut, epäilemättä perustajansa toiveiden vastaisesti,¹⁷ dogmaattiseksi oppijärjestelmäksi, jota opiskeltiin kritiikittömin mielin. Kaiken vanhan "tiedon" yliarvostus oli ajatteleamattomuuden tapa myös renessanssin maageilla, jotka etsivät alkuperäistä totuutta löytämistään Platonin teksteistä ja muista vanhoista kirjoituksista. Useimmiten he hyväksyivät tietysti myös Aristoteleen dogmit, mutta hyökkäsivät silti keskiajan skolastikkojen oppineisuuden tyyliä vastaan. He halusivat hypätä välittömän menneisyyden yli kaukaiseen menneisyyteen, vaikka tuon menneisyyden sijaan he löysivätkin pääasiassa vain vähemmän muinaisia kuvitelmia. Osa heistä kuitenkin 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 kuuluukin tieteen oppihistoriaan nimenomaan renessanssin enemmän kuin aiempien aikojen kohdalla.¹⁸

Niin oudolta kuin se ehkä nykyihmisestä tuntuukin, magia ja etenkin niin sanottu luonnollinen magia oli renessanssiajan älymystön keskuudessa varsin suosittua.¹⁹ Oikeastaan, kuten Gibbons asian muotoilee, "okkulttinen filosofia oli sekä

¹⁴ Aspelin, s. 241 - 242.

¹⁵ Liian itsenäiset ja vapaamieliset ajattelijat, kuten Sokrates ja Aristoteles kyllä saivat kyllä jo antiikin aikana kärsiä. Ks. esim. Aspelin, s. 70 ja 100.

¹⁶ Vapaaksi pyrkivääkin ajattelua oli, mutta se tuotti "ongelmia", joita ratkaistiin mm. kieltämällä "väärien" käsitysten opettaminen. Ks. esim. Heinonen & Tunturi, s. 19.

¹⁷ Singer, s. 49 - 50.

¹⁸ 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 kuitenkin etenkin yksityiskohdiltaan edelleen kiistanalainen aihe.

¹⁹ Esim. Clark, Stuart, s. 217 ja Henry, s. 12. Oppineiston maailmankuva oli tuolloin maaginen, kuten R.J.W. Evans antaa ymmärtää kirjoittaessaan (s. 34 - 35), ettei humanistien ja okkultistien välillä ollut mitään selvää rajaa.

eliitin että kansan mentaliteettien keskeinen ilmaisu", sillä renessanssin ja reformaation ajan ihmisten maailmankuva oli vahvasti maaginen.²⁰ 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.²¹ Tähän joukkoonhan myös Agrippa lukeutuu.

2.2 Keskiajan ja renessanssin maailmankäsitys

On mahdotonta ymmärtää magian merkitystä ja siis Agrippan *De Occultan* funktiota renessanssin oppineiston keskuudessa, jos ei tunne tuon ajan maailmankuvaa eli maailmankäsitystä.²² Se poikkeaa voimakkaasti vähänkään sivistyneen nykyihmisen itsestään selvänä pitämästä, luonnontieteisiin perustuvasta maailmankäsityksestä. Siihen perehtyminen auttaa ymmärtämään monia muitakin menneisyyden ihmisten ajatuksia. Kirjoitelman loppuun on lisätty kuva, jossa tuo vanha maailmankuva esitetään varsin havainnollisesti.

Oikeastaan renessanssiaikana tunnettiin useitakin erilaisia maailmankuvia – kaikki maagisia – mutta seuraavassa esitettävä käsitys oli suosituin.²³ Se oli Tuomas Akvinolaisen (1227 - 1274) ajatteluun perustuvan tomismin, katolisen kirkon piirissä suositun filosofian, maailmankuva. Se perustui vahvasti Aristoteleen (384 - 322 eaa) filosofiaan.

Ensimmäiseksi on huomautettava, että vaikka tuon ajan ihmiset tiesivätkin Maan olevan pallon muotoinen, he eivät mieltäneet sitä planeetaksi. Oppineiden omaksumassa maailmankuvassa Maa oli maailmankaikkeuden eli universumin keskus, liikkumaton pallo, jonka ympärille loppu universumi oli järjestäytynyt

²⁰ Gibbons, s. 2. Ks. myös saman teoksen s. 17.

²¹ Italian ulkopuolella pääasiassa vain munkit olivat astrologian ja muun okkultismin innokkaita harrastajia (Faivre: "Occultism", s. 37).

²² Maailmankäsityksellä tai -kuvalla tarkoitetaan käsitystä siitä, minkälainen maailma on. Siihen voi liittyä elämäntähtaus, joka sisältää eettisiä käsityksiä oikeudenmukaisuudesta ja arvoista, sekä ihmisten mahdollisista tehtävistä maailmassa. Maailmankäsityksen ja elämäntähtauksen muodostama kokonaisuus on maailmankäytös.

²³ Coulano, s. 23.

pallonkuoren kaltaisina kehinä. Ensimmäiset kehät ovat elementtien, siis maan, veden, tulen ja ilman, kehät. Näistä elementeistä muodostuu kaikki maallinen aine.

On neljä elementtiä ja kaikkien ruumiillistien 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.²⁴

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". Maanpiiri oli itse epätäydellinen ja nopean muutoksen alainen – siis taivaan vastakohta, alhaisin paikka luonnon järjestyksessä.²⁵ 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.²⁶

Aristoteleen ajattelun mukaisesti planetaaristen sfäärien jälkeen seurasi kiintotähtien kehä, joka muodosti viimeisen rajan ajallisen luonnon ja ajattoman, yliluonnollisen Jumalan väliin. Hermeettisissä kirjoituksissa ja *De Occultassa* 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 pitivät astrologiaa ilmiselvästi totena.²⁷ Tässä erikoisella tavalla kauniissa maailmankuvassa yliluonnollisen käsite oli varsin mielekäs – aivan toisin kuin nykyaikaiset yritykset selittää se – sillä kuka tahansa

²⁴ Agrippa, s. 8.

²⁵ Coulano, s. 24.

²⁶ Joutsivuo: "Kosmoksen harmoniaa etsimässä", s. 340 - 341 ja Yates: *Giordano Bruno*, s. 160. John Henry kertoo, että toisin kuin joskus väitetään, näitä taivaallisia sfäärejä ei pidetty keskiajalla kiinteinä, kristallisina kappaleina, vaan paremminkin kristallinkirkaasti läpinäkyvinä, mutta ehkä lähinnä nesteen tai hyytelön kaltaisina kuplina. Kun Tycho Brahe (1546 - 1601) huomasi, että muutosta on myös kuunylisessä maailmassa osoittamalla, etteivät komeetat olekaan "meteorologisia", kuunalisia ilmiöitä, esitti hän vanhan maailmankuvan taivaan kehät kovina lasipallonkuorina. Näin hän sai havaintonsa näyttämään mahdollisimman dramaattisilta. (Henry, s. 19 - 20.)

²⁷ Yates: *Giordano Bruno*, s. 66.

saattoi kädellään pilvien ohi viitaten näyttää kysyjälle, missä keskustelun kohde sijaitsi.

Universumin kuva siis periytyi Aristoteleelta. 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 vahvasti värittynyt 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 erotettiin yliluonnollinen ja sijoitettiin sinne jumalallinen Yksi, kaiken alkulähde.²⁸ Humanistit eivät siis pyrkineet kirkosta eroon ja pakanallisten uskontojen elvyttämiseen, eivätkä he kyseenalaistaneet uskonnon sisältöä julkisesti, mikä olisikin ollut hengenvaarallista.²⁹ Lähimmäs tätä Agrippa menee 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.³⁰

Humanistit uskoivat kuitenkin 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: edistys, jos sitä tapahtuisi, olisi menneisyyteen palaamista.³¹ Ajatus alkuperäisestä teologiasta on tietysti aivan ymmärrettävä, jos

²⁸ Uusplatonismista esim. Clark, Mary T.: "Neoplatonism". Uusplatonismin yhteydestä (kristilliseen) teologiaan ks. esim. Pauli Annala: *Antiikin teologinen perintö* (Yliopistopaino, 2. korjattu painos, 2001).

²⁹ Tämä on yleistys. Jo mainittu Giordano Bruno oli harvinainen, vaikkakaan ei ainoa, poikkeus.

³⁰ Agrippa, s. 467.

³¹ 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

lähtökohtana on teismi, sillä toki Jumalan voisi olettaa antavan luoduilleen ilmoituksen, jossa tällaiset asiat selvitettäisiin. Niinpä humanistit ajattelivat ensimmäisen teologian kulkeutuneen Moosekselle ja pakanoille yhteisestä lähteestä. 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.³²

2.2 *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 avioliittoaan.³³ Agrippan maine kuitenkin synkkeni viimeistään hänen kuoltuaan. Yatesin mukaan hänen ei ollut koskaan uskottu olleen "valkoinen" maagi, mutta nyt hänestä kerrotut tarinat esittivät hänet pahan noituuden personifikaationa, "Arkkimaagina".³⁴ Gibbonsin mielestä Marlowe'n versio Faustin tarinasta saattoi hyvinkin olla tietoinen hyökkäys nimenomaan Agrippaa vastaan.³⁵ Näin jyrkkä oli siis Agrippan suosion vuoristorata.

Clark kertoo Bartholomaeus Keckermannin vuonna 1610 väittäneen, että magia oli menettänyt hyvän maineensa myös Agrippan kaltaisten henkilöiden takia, jotka käyttivät paholaisen apua aiheuttaakseen epätavallisia ilmiöitä (*mira*), mutta väittivät niitä puhtaasti luonnollisiksi ilmiöiksi.³⁶ Tässä vaiheessa Agrippan musta

persialaiseen magiaan, kaldealaiseen astrologiaan – kaikkeen kreikkalaisia uskonnollisempaan. (Sama teos, s. 5.)

³² Esim. Faivre: "Hermetism", s. 293 - 296. Lisää aiheesta luvussa 3.1.

³³ Agrippa pysyi kuitenkin tästä kiistelystä erossa. Humanisteista esim. Erasmus Rotterdamlainen oli kirjeenvaihdossa Agrippan kanssa. Erasmus pyysi Agrippaa pitämään hänet erossa monista kiistoistaan. (Yates: *The Occult Philosophy*, s. 47 - 48.)

³⁴ Yates: *The Occult Philosophy*, s. 75. Agrippasta kerrottiin esimerkiksi legendaa, jonka mukaan hänen musta koiransa olisi ollut hänen apuhenkensä (familiar spirit), minkä osoituksena se hyppäsi jokeen Agrippan kuoltua. Etenkin jesuiitta Martin del Rion vaikutusvaltainen kirja teki tarinan tunnetuksi.

³⁵ Gibbons, s. 1.

³⁶ Clark, Stuart, s. 231 - 232.

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".³⁷ Sellainen teos saattaisi ansaita Agrippalle vastustajia, 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 Tritheumiuksen ystävällinen varoitus kirjeessään Agrippalle viittaa *De Occultan* mahdollisesti sisältämään vaaralliseen ainekseen:

Silti tätä yhtä sääntöä kehoitan sinua noudattamaan, että kerrot vulgaarit salaisuudet vulgaareille ystävillesi, mutta korkeammat ja salaisemmat vain korkeammille ja salaisemmille ystävillesi. Anna heinää härälle, sokeria vain papukaijalle. Ymmärrä tarkoitukseni, jottet jäisi härkien jalkojen alle, kuten usein käy.³⁸

Vaikuttaa siltä, että noudattamalla tätä neuvoa Agrippa olisi voinut säilyttää hyvän maineensa. Ilmeisesti hän kuitenkin oli liian varomaton. *De Occulta* ei voinut olla Agrippan maineelle haitallinen vain aihepiirinsä takia, sillä vaikka siinä kuvailtu magia voi nykylukijasta vaikuttaa naurettavalta, tämä johtuu vain siitä, ettei sen taustaa tunneta. Vielä tuona aikana magiaa ei voinut selvästi erottaa muusta maailmankuvasta, sillä taikausko läpäisi kaikki ajan maailmankäsitykset. Vaikka magia ei ollutkaan kristinuskon kanssa ontologisesti ristiriidassa, se kuitenkin 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.³⁹

Yates selittää maagikkojen toimintaa käytännön esimerkin avulla. Magiassa *spiritus* esimerkiksi ohjataan tai pakotetaan materiaan, ja näin tehdään talismaani, joka säilöo tämän voiman, jotta sitä voi käyttää haluamiinsa tarkoituksiin.⁴⁰ Tällaisia

³⁷ "Viciously anti-clerical" (Lehrich, s. 41).

³⁸ Lainattu Agrippan teokseen liitetystä kirjeestä, Agrippa, s. lvii.

³⁹ Suutala, s. 26.

⁴⁰ Yates: *Giordano Bruno*, s. 74.

ohjeita *De Occulta* ei kuitenkaan tarjoa reseptimäisellä tarkkuudella, vaan ylimalkaisemmin esittelemällä.⁴¹ 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* kuitenkin Agrippan ainoa teos, jossa hän esittää magiaa puoltavia käsityksiä ja hänen myöhempi maineensa liittyi nimenomaan magiaan.

Agrippa itse sanoo teoksensa sisällöstä, että "nämä ovat niitä asioita, joita johdannoksi magiaan olemme keränneet muinaisten perinteestä ja koonneet tähän kirjaan [...]".⁴² Sen keskeistä sisältöä ovat antiikin mytologian ja uusplatonismin lisäksi hermeettiset kirjoitukset ja kabbala. Näistä kerrotaan lähemmin seuraavissa luvuissa. Yatesin mukaan *De Occulta* tarjosi ensimmäistä kertaa hyödyllisen ja suhteellisen selkeän esityksen renessanssin magian koko kentästä ja oli siten eräänlainen magian hakuteos.⁴³ Sillä onkin Yates mukaan tärkeä osa aatehistoriassa juuri tästä syystä:

[...] *De Occulta Philosophia* nähdään nyt korvaamattomana käsikirjana renessanssin 'magiasta' ja 'kabbalasta', jossa Ficinin luonnollinen magia yhdistyy Picon kabbalistiseen magiaan yhdessä kätevässä teoksessa, ja jolla oli erittäin tärkeä osa renessanssin maagisen ytimen sisältävän uusplatonismin levittämisessä.⁴⁴

Antoine Faivre'n mukaan *De Occulta* oli synkretistinen teos, joka aloitti modernin okkultismin. Se kokosi yhteen kaikenlaisen okkultistisen aineiston ja suosionsa ansiosta tuli levittäneeksi laajalti ajatusta *salatieteistä*.⁴⁵ Leirich painottaa, että *De Occulta* ei ole käsikirja magian käytännöstä, vaan magian teoria. Teoksen rakenne tukee tätä käsitystä. Leirichin mukaan erityisen huomattavaa *De Occultassa* on sen johdonmukaisuus, mikä sopiikin teoriaan keskittyvälle teokselle. Agrippa käsittelee aiheitaan "tiukan loogiseen tyyliin" ja "vie minkä tahansa periaatteen

⁴¹ Esim. Leirich, s. 115 ja 202.

⁴² Agrippa, s. 677.

⁴³ Yates: *Giordano Bruno*, s. 146 ja Leirich, s. 96 - 97.

⁴⁴ Yates: *The Occult Philosophy*, s. 43.

⁴⁵ Faivre: "Occultism", s. 38.

loogisesti sen äärimmäisiin päätelmiin, olivat ne sitten kuinka epätavanomaisia tai vaarallisia tahansa".⁴⁶ Teoksen rakenteessa näkyy Joutsivuon mukaan luontokäsityksen ja teologian elimellinen yhteys.⁴⁷

Agrippa jakoi universumin intellektuaaliseen, taivaalliseen ja elementaariseen maailmaan. Voimat säteilivät tässä universumissa ylhäältä alaspäin, enkeleistä tähtien kautta elementtien maailman materiaan. Agrippan mukaan kutakin maailmaa vastasi tietyn tyyppinen magia sekä vastaavasti niitä tutkiva opinala.⁴⁸

De Occultan toisessa luvussa Agrippa selittää, mitä magia on. Hän sanoo filosofian jakautuvan luonnolliseen, matemaattiseen ja teologiseen filosofiaan, joihin kuuluvat omat tiedon alueensa. Magiasta kiinnostuneen täytyy opetella ne kaikki:

[...] joka ei ole taidokas 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.⁴⁹

Kuten Lehrich huomauttaa, *De Occulta* seuraa rakenteessaan uusplatonistista maailmankäsitystä.⁵⁰ 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 taikauskon rationalisointi perustuu hyvin ihmiskeskeiseen ajattelutapaan, jossa kaikkien asioiden välillä nähtiin enemmän tai vähemmän todellisia yhteyksiä ja ihmistä pidettiin eräänlaisena todellisuuden peilinä:

[Ihmisen olemus] on koko universumin täydellisin kuva, sisältäen itsessään koko taivaallisen harmonian [...]⁵¹

⁴⁶ Lehrich, s. 203 ja 215.

⁴⁷ Joutsivuo: "Luonto ja luonnonfilosofiset traditiot", s. 85 - 87.

⁴⁸ Juotsivuo: "Luonto ja luonnonfilosofiset traditiot", s. 85.

⁴⁹ Agrippa, s. 5 - 6.

⁵⁰ Lehrich, s. 36.

De Occultan ensimmäinen kirja käsittelee magiaa luonnollisessa eli elementaalisessa (kuunalisessa) maailmassa. Tämä on peruselementtien maa, vesi, tuli ja ilma 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 puoleensavetävyyden eli "sympatian" ja luotaantyöntävyyden eli "antipatian" aiheuttamiin. Nämä ovat luonnonmagian perinteen keskeisiä käsitteitä.⁵² Tämän alueen 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.

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 pythagoralaisuuden ja kabbalan takia. Ihminen nähtiin nyt myös aktiivisena toimijana, jolla on kyky hallita luontoa.⁵³

De Occultan toinen kirja käsittelee taivaallista ja matemaattista maailmaa ja sen magiaa, eli taivaan (planeetat ja tähdet, matemaattisesti järjestetyn kosmoksen) ja numeroiden magiaa. Agrippa, hankalalle tyylilleen uskollisena, esittää matemaattisen magian perusajatuksen tähän tapaan:

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 kohonnen sielun tahtoon, saaden suuren mieltymyksen kautta käyttäjänsä taivaallisen voiman avulla, voiman Jumalalta, Universumin Sielun ja taivaallisten konstellaatioiden kautta soveliaaseen materiaan asetettuna [...]⁵⁴

⁵¹ Agrippa, s. 102.

⁵² Clark, Stuart, s. 47.

⁵³ Joutsivuo: "Luonto ja luonnonfilosofiset traditiot", s. 85 - 87.

⁵⁴ Agrippa, s. 318.

Matematiikkaan kohdistuneella kiinnostuksella tulikin olemaan suuri merkitys tieteen kehityksen kannalta.

Clarkin mukaan Ficinon ja muiden uusplatonistien "reformoima" magia perustui ajatukseen elimellisesti toisiinsa liittyvien voimien hierarkiasta. Vaikutukset laskeutuivat henkien älyllisestä, immateriaalisesta enkelten maailmasta tähtien ja planeettojen maailmaan eli taivasiin 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"⁵⁵ ja korkeampien voimien välisenä linkkinä on maailman henki⁵⁶, joka on ihmisen hengen tavoin erittäin ohutta ilmaa tai puhtainta kuumuutta, mutta siis kuitenkin aineellista.⁵⁷

De Occultan 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. Seuraavissa luvuissa kerrotaan tarkemmin magiasta ja *De Occultassa* esitetyistä magian tulkinnoista.

⁵⁵ Lat. *virtutes naturales*.

⁵⁶ Lat. *spiritus mundi*.

⁵⁷ Clark, Stuart, s. 217 - 218. Myös Kieckhefer: *Magic in the Middle Ages*, s. 147.

3. Magian ydinalueet

3.1 Hermetismi renessanssissa

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.⁵⁸

Epäselvyyttä oli Hermeksen ajoittamisessa, mutta hänen ajateltiin olleen Mooseksen aikalainen, edeltäjä, tai jopa yksi ja sama henkilö.⁵⁹ Tämä oli tietysti paha tekstien ajoitusvirhe, sillä oikeasti hermeettiset kirjoitukset ovat peräisin vasta toiselta tai kolmannelta vuosisadalta ajanlaskumme alun jälkeen.⁶⁰ Tekstit olivat siis väärennöksiä ja Hermes Trismegistos vain kuvitteellinen, ei todellinen menneisyyden henkilö.⁶¹ Myös Agrippa on tietysti tässä uskossa:

[...] ja nämä voimat paljastuvat sinulle, kuten menneinä aikoina *Hermes*, *Zoroastes* [sic], *Apollonius* ja muut ihmeidentekijät ne saivat.⁶²

Tästä seuraa yhteys uskonnon ja magian välille, sillä Hermes oli myös maagi ja 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. Niissä kuitenkin oli otettu todesta Hermes Trismegistoksen muinaisuus, joten ainakaan tätä ei ollut mitään syytä epäillä. Magian kannalta tärkein osa hermeettisistä kirjoituksista oli Apuleioksen toisella vuosisadalla ajanlaskun alun jälkeen latinaksi kääntämä *Asclepius*, mutta juuri se oli saanut Augustinukselta kovan tuomion.⁶³

⁵⁸ Lainattu Copenhaverin teoksen varsinaista sisältöä edeltävästä tiivistelmästä. Ei sivunumeroa.

⁵⁹ 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 Moosetta.

⁶⁰ Yates: *Giordano Bruno*, s. 2 ja Faivre: "Hermetism", s. 299.

⁶¹ Sarsila: Historian väärennöksiä ja väärentämisen historiaa, s. 29 - 32.

⁶² Agrippa, s. 677, kursiiivi lähteen mukaan.

⁶³ Yates: *Giordano Bruno*, s. 11.

Frances Yates kertoo, että kun Marsilio Ficino käänsi Cosimo de' Medicin käskystä *Corpus Hermeticum*, josta hän tosin itse käytti nimeä *Pimander*, hän sanoi sitä ja *Asclepiusta* erityisesti jumalallisiksi. Tämä käännös 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. 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.⁶⁴ Hermeettisten kirjoitusten lisäksi näihin kuului monia muitakin samalla tavalla väärennettyjä, muka muinaisia tekstejä. Kuitenkin, ainakin Frances Yatesin mukaan, juuri hermeettiset kirjoitukset olivat magian uuden suosion kannalta tärkeimmät, koska Ficinin käännös osoitti ne kirjoittaneen maagin hurskaan uskonnollisuuden ja näin rehabilitoi *Asclepiuksen*, maagikkoja eniten kiinnostavan kirjan.⁶⁵

Hermeettiset kirjoitukset jaetaan sisältönsä perusteella kahteen ryhmään. Ensimmäinen ryhmä on "filosofiset", tai paremminkin gnostilaiset⁶⁶ 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.⁶⁷

⁶⁴ Tuon ajan – kuten renessanssinkin – ajattelua voi verrata New Age -liikkeeseen. Tietysti muinakin aikoina okkultismi on ollut enemmän tai vähemmän suosittua, mutta erityisen suosittua se on ollut ajanlaskun alun tienoilla, renessanssiaikana, sekä 1900-luvun loppupuolella.

⁶⁵ Yates: *Giordano Bruno*, s. 17 - 19 ja 43; Joutsivuo: "Luonto ja luonnonfilosofiset traditiot", s. 83 - 84; sekä Pekkarinen, s. 285.

⁶⁶ 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 filosofisiksi luultavasti siksi, että niissä painottuva gnostilaisuus on mielletty filosofiaksi. Sen sanominen uskonnoksi olisi tuonut sille kerettiläisyyden leiman paljon helpommin.

⁶⁷ Yates: *Giordano Bruno*, s. 47 - 48.

Firenzen Medicien hovin piiriin kuului uusplatonisteja, kuten Marsilio Ficino ja Pico della Mirandola. He olivat kiinnostuneita platonistisista ja okkultismin värittämisestä uusplatonisista kreikankielisistä kirjoituksista, joita he olivat saaneet käsiinsä Konstantinopolista sen valtauksen aikoihin (mikä tapahtui vuonna 1453). Erityisen vahvasti heitä kiinnostivat hermeettiset tekstit. Pico oli lisäksi kiinnostunut – ehkä erityisesti 1200-luvun lopulla eläneen Ramon Lullin takia – myös juutalaisesta kabbalasta, jonka hän halusi liittää synteysiinsä.⁶⁸

3.2 Kristillistetty kabbala

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.⁶⁹

Sana kabbala⁷⁰ tarkoittaa perinnettä.⁷¹ Se viittaa esoteeriseen perinteeseen, 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.⁷² Kabbala on numeromystiikkaa, jossa tutkitaan eräänlaisen numerologian avulla juutalaisten kirjoituksia pääasiallisena tarkoituksena päästä kohtaamaan Jumala. Sitä käytettiin myös muuhun magiaan, mutta tätä pidettiin sen arvon alentamisena. Kabbala siis jaetaan kahteen osaan, kuten hermeettiset kirjoituksetkin,⁷³ mutta juutalaisessa kabbalassa nämä pidetään selvemmin toisistaan erillään. Kabbala oli

⁶⁸ Yates: *The Occult Philosophy*, s. 12 - 13 ja 19 - 20, sekä Yates: *Giordano Bruno*, s. 100 ja 103.

⁶⁹ Agrippa, s. 310.

⁷⁰ Tälle sanalle on useita kirjoitusasuja, koska heprean kirjaimet poikkeavat omistamme huomattavasti. Olen valinnut suomeen luontevimman version "kabbala", jota myös Tapio Brusiin ja teoksen *Renessanssin tiede* (Tietolipas 167, Suomalaisen kirjallisuuden seura, 2000; toim. Timo Joutsivuo ja Heikki Mikkeli) kirjoittajat käyttävät. Yates käyttää muotoa "cabala", mutta muitakin muotoja käytetään; esim. kabbalah, tai vain QBL.

⁷¹ Termi on johdettu heprean sanasta (*qbl*), joka tarkoittaa "ottaa vastaan". Keskiajalla sillä tarkoitettiin juutalaisen mystiikan traditiota (Idel: "Qabbalah", s. 117). Kabbalaan kuului kuitenkin jo tuolloin myös paljon magiaa (Lehrich, s. 150).

⁷² Yates: *Giordano Bruno*, s. 90 - 91. Jumalan ajateltiin opettaneen heprean Aatamille ja Eevalle. Kieckhefer: *Magic in the Middle Ages*, s. 148.

⁷³ Yates: *Giordano Bruno*, s. 90.

saanut vaikutteita gnostilaisuudesta enemmän kuin Hermeettiset kirjoitukset.⁷⁴ Etenkin pessimistisessä gnostilaisuuden muodossa aineelliselle maailmalle annetaan vain vähän arvoa, joten kielteinen asenne maailmaan vaikuttamiseen magian avulla periytynee sieltä. Huomio keskitetään uskonnoille yleisen tavan mukaan tuonpuoleiseen.

Kabbala kehittyi ja sai nimityksensä keskiajan "Espanjassa", josta se levisi vuonna 1492 karkotettujen juutalaisten mukana pitkin Eurooppaa.⁷⁵ Yatesin mukaan kabbalan kristillisen version kehitti Pico della Mirandola hyvin pian tämän jälkeen. Hän myös yhdisti kabbalan hermetismiin ja liitti hermeettisen magian tähän systeemiinsä, joten kristillinen kabbala eroaa juutalaisesta alkuperästään merkittävästi.⁷⁶ Kristillisen kabbalan erityispiirteenä on sen taipumus pyrkiä käännyttämään muita – lähinnä juutalaisia kabbalisteja – kristinuskoon osoittamalla kristillisiä väitteitä kabbalististen tekniikoiden avulla tosiksi.⁷⁷ 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 tulemisen jälkeen tekemään mitään vanhojen jumalallisten nimien avulla, vaan ainoastan nimen *Jesu* avulla – kuten "kokemus vahvistaa".⁷⁸ Motivaationa ei ollut vain juutalaisten käännäminen, vaan laajempi universalismi. Kristilliset kabbalistit, kuten Pico, pyrkivät nimittäin yhdistämään kaikki filosofiat ja uskonnot oppinsa avulla ja kuvittelivat jo näkevänsä yhteisen tulevaisuuden siintävän horisontissa.⁷⁹

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.⁸⁰

⁷⁴ Gibbons, s. 3.

⁷⁵ Esim. Yates: *Giordano Bruno*, s. 98.

⁷⁶ Yates: *The Occult Philosophy*, s. 2 -3. Brusiin, s. 4 - 5.

⁷⁷ Yates: *The Occult Philosophy*, s. 23 - 24 ja Yates: *Giordano Bruno*, s. 101

⁷⁸ Agrippa, s. 475 ja 485.

⁷⁹ Yates: *The Occult Philosophy*, s. 40 ja 71.

⁸⁰ Yates: *Giordano Bruno*, s. 97, 106 ja 108. Picon mielestä astraalimagiaa ei pitäisi käyttää, sillä vaikka osa tähtien demoneista onkin hyviä (!), osa on kuitenkin pahoja. On siis parempi pysyä turvassa käyttämällä vain "*spiritusmagiaa*". (Yates: *Giordano Bruno*, s. 107.) Nykyäänkin taikuuteen liitetyt

Kabbalan tunnettuus suuren yleisön keskuudessa ei kuitenkaan ollut vain myönteinen asia, sillä se yhdisti käsitteinä magian ja juutalaiset toisiinsa, mistä 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 erikoislaatuista kykyä hyvän tekemiseen, juutalaisilla nämä poikkeukselliset taidot yhdistettiin erityisesti mustaan magiaan, kielteisiin asioihin ja pahan aiheuttamiseen muille.⁸¹

Vaikka kabbalaa kristillistettiinkin, se yhdistettiin silti juutalaisiin ja nähtiin nimenomaan magiana. Toisaalta, magia ja kristillinen kabbala yhdistettiin näin huonomaineisiin juutalaisiin. Johannes Reuchlin (1455 - 1520), jonka humanistit tunsivat myös nimellä Capnion, oli yksi merkittävimmistä kristillisen kabbalan kehittäjistä, erityisesti hyvän kielitaitonsa takia. Voi olla, että juutalaisvastaisuus nousi osittain sen takia, että hän teki kabbalan laajasti tunnetuksi ja vahvisti näin tarkoittamattaan stereotyyppistä käsitystä juutalaisista mustan magian harjoittajina.⁸²

De Occulta kokoaa yhteen renessanssin maagista ajattelua, etenkin hermeettisten kirjoitusten ja kabbalan magiaa.⁸³ Niinpä se luultavasti edisti aikanaan myös näitä juutalaisvastaisia käsityksiä. Erikoista kyllä, Agrippa ei jäänyt puolustamaan Reuchlinia ja kabbalaa julkisesti, kun näitä vastaan alettiin hyökätä.⁸⁴

3.3 Demonologian hyökkäys noituutta vastaan

Eräs modernia edeltävässä maailmankuvassa vahvasti maagista ajattelua edistävä seikka oli selvemmin uskonnollinen ja yhteydessä nimenomaan kristinuskoon. Tämä puoli on myös noituussyytöksiin johtanut demonologia, oppi demoneista. Se kukoisti

maagiset eleet, sivumennen sanoen, tulevat kabbalasta: enkelit ovat ääntä vailla, joten heidän kanssaan on paras kommunikoida eräänlaista viittomakieltä käyttäen. (Yates: *Giordano Bruno*, s. 110.)

⁸¹ Heikkilä, s. 38.

⁸² Yates: *The Occult Philosophy*, s. 27 - 31. Ks. myös Cowie, s. 59. Noituuskäsityksissä juutalaisvastaisuus on selvästi näkyvissä jo siinä, että noitiin yhdistettiin juutalaisuudesta peräisin olevat termit "synagooga" ja "sapatti" (Kiechefer: *Magic in the Middle Ages*, s. 197).

⁸³ Kabbalan maaginen tulkinta nousi Moshe Idelin mukaan huippuunsa juuri Agrippan *De Occultassa* (Idel: "Qabbalah", s. 120).

⁸⁴ Tyson, s. xx.

erityisesti uuden ajan alussa, mutta sen kuuluisin edustaja lienee jo vuoden 1486 tienoilla kirjoitettu *Noitavasara*⁸⁵. Demonologiaa siis pohdittiin renessanssiaikanakin. Se epäilemättä vaikutti kielteisesti yleisestikin magian ja siksi myös Agrippan maineeseen korostamalla demonien osuutta magiassa.

Stuart Clarkin mukaan demonologia ei ollut esoteerinen aihe siinä mielessä, että sitä olisivat tutkineet vain jotkut erityiset demonologit, vaan aihe kuului lähes kaikkien oppineiden pohtimien asioiden joukkoon ja oli siis varsin tavanomainen. Uskonnollisessa maailmankuvassa, jossa Paholaista, sekä muita demoneita ja henkiä pidetään todellisina olentoina, tässä ei ole mitään outoa.⁸⁶ Yleisen käsityksen mukaan demoneilla ei kuitenkaan ollut kykyä aitojen ihmeiden⁸⁷ tekemiseen, sillä tämä voima oli vain Jumalalla itsellään. Demonit olivat ihmiseen verrattuna lähes kaikkietäviä ja siten tunsivat luonnon salaisuudet, sekä olivat kykeneviä liikkumaan valtavalla nopeudella ja huijaamaan ihmisiä vaikkapa erilaisia illuusioita käyttäen.⁸⁸ Niinpä ne pystyivät kyllä ihmeellisiin tekoihin⁸⁹: Saatanan teot olivat siis laadullisesti erilaisia kuin Jumalan teot, mutta ihmisten tekoihin verrattuna kyse oli vain aste-erosta.⁹⁰

Clarkin mukaan kaikki mahdolliset ilmiöt jaettiin siis kolmeen luokkaan: (1) Tavanomaiset, säännönmukaiset ilmiöt, joita ihmiset normaalistikin pystyivät aiheuttamaan, olivat *luonnollisia*. (2) Jumalan itse tekemät ihmeet, joita yliluonnollisen alkuperänsä takia kutsuttiin *yliluonnollisiksi*. Nämä olivat periaatteessakin ihmisten ja jopa demonien kykyjen yläpuolella ja käsittämättömiä. Näiden kahden luokan väliin jäivät (3) luonnon sisällä tapahtuvat, mutta omituiset, epätavalliset ilmiöt, jotka eivät olleet jumalallista alkuperää. 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 heitä, toisin kuin Jumalaa, rajoittivat luonnon peruseräpäteet, kuten olemukselliset piirteet ja fysiikan lait. Ajan luonnon tuntemus, tai paremminkin tuntemuksen puute, jätti kuitenkin huomattavan paljon mahdollisuuksia demonien käytettäväksi. Erityisen tärkeää oli, että demonit pystyivät

⁸⁵ Siis *Malleus Maleficarum*. Tämän noitien etsimistä ja "kuulustelua" opettavan teoksen kirjoitti kaksi dominikaania nimiltään Heinrich Kramer (Henricus Institoris) ja Jacob Sprenger.

⁸⁶ Clark, Stuart, s. ix, 489 ja 684.

⁸⁷ Lat. *Miracula*.

⁸⁸ Clark, Stuart, s. 163.

⁸⁹ Lat. *mira*; engl. *wonders* tai *prodigious effects*.

⁹⁰ Clark, Stuart, s. 153.

huijaamaan ihmisten aisteja.⁹¹ Demonit olivat myös uskomattoman hyviä ennustamaan luonnollisia ilmiöitä äärimmäisen tarkasti pelkästään asioita ja luonnonlakeja koskevien tietojensa avulla. Näin he saattoivat väittää ihmisille tietävänsä tulevaisuuden, vaikka kyseessä olikin vain luonnollisten prosessien ennakoiminen.⁹²

Koska luonto itsekin osasi hämmästyttää ihmisiä erikoisilla ilmiöillä, joista osa oli aitoja, mutta toiset illusorisia, jaoteltiin epätavalliset ilmiöt Clarkin mukaan neljään luokkaan: (1) aidot demoniset ilmiöt, (2) illusoriset demoniset ilmiöt, (3) aidot ei-demoniset ilmiöt, sekä (4) illusoriset ei-demoniset ilmiöt. Näihin luokkiin myös magia ja noituus täytyi sijoittaa.⁹³ Noituutta pidettiin taikauskona, joka johtui herkkäuskoisuudesta ja sillä oli 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, jotka olivat todellinen syy mahdollisten ilmiöiden esiintymisen takana.⁹⁴ 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 oikeaoppisuudestaan ja hurskaudestaan, jotteivät saisi vastattavakseen kerettiläisyys- tai noituussyytöksiä.⁹⁵ Agrippakin aloittaa puolustuksensa jo *De Occultan* 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 [...]⁹⁶

⁹¹ Clark, Stuart, s. 165 ja 262. Huomaa yhteys René Descartes'in skeptisiin argumentteihin.

⁹² Clark, Stuart, s. 189. Huomaa yhteys mekanistiseen determinismiin ja "Laplacen demoniin". Ks. esim. <http://www.pha.jhu.edu/~ldb/seminar/laplace.html> [katsottu 2007-02-22].

⁹³ Clark, Stuart, s. 167.

⁹⁴ Clark, Stuart, s. 478 - 479, 483 ja 485.

⁹⁵ Ks. esim. Kieckhefer: "The Devil's Contemplatives", s. 150, tai Yates: *Giordano Bruno*, s. 76, 78, 116 ja 176. Kieckhefer ihmettelee, kuinka suuria voimia myöhäiskeskiajan teologit olivat valmiita uskomaan luonnon salattujen voimien avulla hallittaviksi, ilman demonien apua (Kieckhefer: *Magic in the Middle Ages*, s. 182).

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.⁹⁷ 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.⁹⁸

Lehrichin mukaan "luonnollinen magia" tarkoitti kyllä yleensä vain "hyväksyttävää magiaa", mutta toisin kuin useimmat aikalaisensa, Agrippa ei käytä termiä näin. 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.⁹⁹

Lehrichin mukaan Agrippan luonnollinen magia rajoittui luontoon eli kuunaliseen maailmaan, eikä käsittele tähtien säteitä ja vaikutuksia, eikä taivaanyllisen 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 ajan nopeuttamiseen, mutta minkäänlaisia älyjä ei hyödynnetä, joten kyseessä ei ole demoninen magia. Juuri tämä rajoitus tekee magiasta luonnollisen.¹⁰⁰ Mutta Agrippa ei rajoitukaan luonnollisen magian harjoittamiseen.

⁹⁶ Agrippa, s. li.

⁹⁷ Clark, Stuart, s. 217, 220 ja 233.

⁹⁸ Clark, Stuart, s. 234.

⁹⁹ Lehrich, s. 45, 56 ja 65.

4. Pahamaineinen *De Occulta Philosophia*

4.1 Korkein ja voimakkain magia

Clarkin mukaan Antikristusta koskenut debatti levisi muillekin keskustelun alueille sillä seurauksella, että 1520-luvulta lähtien eri uskonnollisten ryhmien edustajat etsivät noitua, Antikristuksen liittolaisia, vastustajiensa keskuudesta.¹⁰¹ Ehkä Agrippan Lutheria ja muita reformaattoreita kohtaan tuntemat sympatiat huononsivat hänen maineensa katolisten keskuudessa, kun taas hänen pysymisensä katolisena teki hänestä hyvän kohteen protestanttien hyökkäyksille. Yatesin mielestä Agrippaa voitiin kutsua renessanssin uusplatonistiksi ja kristilliseksi kabbalistiksi, joka on syvästi kiinnostunut uskonnollisesta uudistuksesta. Kun sitten 1500-luvun lopulla syntyi renessanssin okkultismille vahvaa vastustusta, Agrippasta tehtiin koko okkulttisen liikkeen syntipukki ja häntä alettiin haukkua mustaksi maagikoksi.¹⁰²

Mutta miksi juuri Agrippa? 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.¹⁰³ Yatesin mukaan:

Magia teki Ficinon hermostuneeksi; hän pyrki pitämään magiansa puhtaasti "luonnollisena", pitäytyen vain elementtien ja tähtien suhteiden käsittelyssä ja pysytellen suorastaan hermostuneesti erossa tähtien demoneista. Agrippa kuitenkin ymmärsi, ettei astraalimagiaa voi opettaa välttelemällä tähtien demoneita. Niinpä hän otti haasteen rohkeasti vastaan.¹⁰⁴

Agrippa ei juurikaan peittele käsitystään, joka seuraa vain uusplatonistisen maailmankäsityksen vaikutussuhteiden kääntämisestä magialle tavanomaiseen tapaan toisin päin. Jo teoksensa alussa hän kertoo, mihin tämä johtaa:

¹⁰⁰ Leirich, s. 63 - 65.

¹⁰¹ Clark, Stuart, s. 362.

¹⁰² Yates: *The Occult Philosophy*, s. 5 - 6.

¹⁰³ Yates: *The Occult Philosophy*, s. 53 - 56 ja Yates: *Giordano Bruno*, s. 148 - 149. Ks. myös Suutala s. 24.

¹⁰⁴ Yates: *The Occult Philosophy*, s. 53-54.

Nähdessä 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 [...].¹⁰⁵

Pelkästään pyrkimys Jumalan kohtaamiseen ei suuresti eroa mystikoiden pyrkimyksistä, vaikka onkin vähintäänkin lähellä kerettiläisyyttä teknologisen tai välineellistävän asenteensa takia. Mutta Agrippalle magian perimmäinen tavoite ei näytä olevan uskonnollinen yhtyminen Jumalaan. 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 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.¹⁰⁶

Agrippa ei jätä taivaallisia tai edes taivaanylisiä voimia rauhaan, vaan on valmis käyttämään niitäkin magiassaan:

Sillä tämä on maailman harmonia, että taivaanyliset 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.¹⁰⁷

Lehrichin mukaan Agrippa piti demonista magiaa välttämättömänä korkeimman magian tavoittamiseksi.¹⁰⁸ Siltä todella vaikuttaa: sen avulla Agrippa uskoo nousevansa uusplatonisen maailmankuvansa viimeisetkin tasot ja tulee tästä kertoessaan paljastaneeksi tavoitteensa:

¹⁰⁵ Agrippa, s. 3.

¹⁰⁶ Agrippa, s. 46.

¹⁰⁷ Agrippa, s. 112.

¹⁰⁸ Lehrich, s. 147.

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 [...].¹⁰⁹

Lehrichin mukaan Agrippa tässä kääntää päälaelleen 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.¹¹⁰

Agrippa meni Yatesin myös mukaan paljon pidemmälle kuin edeltäjänsä siinä, ettei hän pelännyt käyttää "intellektuaalisen maailman" magiaa, eli uskonnollista magiaa, johon kuului jopa uskonnollisten ihmeiden tekeminen.¹¹¹ Yatesin mukaan Agrippa vei äärimmäisyyksiin, tai ehkä loogiseen päätökseensä, myös Picon kabbalistista magiaa koskevat ajatukset. Yatesin mukaan Agrippassa siis kulminoituu renessanssin magian ajatuskehitelmä:

Ficinon herkkä, taiteellinen, subjektiivinen, psykiatrinen magia, Picon intensiivisen hurskas ja pohdiskeleva kabbalistinen magia ovat viattomuudessaan vailla Agrippan magian vihjaamaa hirvittävää valtaa.¹¹²

Lehrichin mukaan taipumus äärimmäiseen johdonmukaisuuteen on *De Occultan* keskeisin piirre, joka näkyy parhaiten juuri demonisen magian käsittelyssä. *De Occulta* -trilogian ensimmäisessä kirjassa demonista magiaa puolustetaan älyn (intelligence) ja sen manipuloinnin pohtimisella. Tässä Agrippa välttää Lehrichin mukaan muiden esitysten 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.¹¹³

¹⁰⁹ Agrippa, s. 435.

¹¹⁰ Lehrich, s. 37 ja 145. Sivumennen sanoen, Lehrichin mukaan tämä käsitys on sopusoinnussa *De Vanitaten* kanssa.

¹¹¹ Yates: *Giordano Bruno*, s. 155.

¹¹² Yates: *Giordano Bruno*, s. 158.

¹¹³ Lehrich, s. 215.

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.¹¹⁴

Kuitenkin Agrippan motivaatio, niin hurskaana kuin hän sen yrittääkin esittää, 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.

4.2 Oikeaoppisuuden rajoilla – tai niiden yli

Yatesin mukaan Agrippa näki, että kabbala tarjoaa paitsi korkeimman magian, myös käyttäjälleen suojatakeen kaikkien tasojen demoneita vastaan.¹¹⁵ Kun noitasapattiteoreetikkona kunnostautunut lainoppinut Jean Bodin hyökkäsi sittemmin Picoa vastaan etenkin tämän kabbalistisen magian takia, ei liene yllättävää, että Agrippaa vastaan hän hyökkäsi vieläkin rajummin. Hän erityisesti väitti, että kabbala ei tee magiasta turvallista ja vain enkelten, ei demonien, apua hyödyntävää.¹¹⁶ Bodiniä saattoi tosin Agrippassa ärsyttää enemmänkin se, että Agrippa oli puolustanut noitia kritisoimalla Bodinin uskomaa noitasapattiteoriaa vastaan. Bodin nimittäin hyökkäsi myös Agrippan entistä oppilasta, Johann Weyeriä, vastaan, koska tämä oli väittänyt "noitien" olevan vain vanhuudenhöperöitä mummoja, sen sijaan että he olisivat infernaalisia agenteja.¹¹⁷ Se, että myös Agrippan kerrottiin puolustaneen noituudesta

¹¹⁴ Lehrich s. 185.

¹¹⁵ Yates: *The Occult Philosophy*, s. 56.

¹¹⁶ Yates: *The Occult Philosophy*, s. 79 - 80.

¹¹⁷ Yates: *The Occult Philosophy*, s. 81.

syytettyjä väittämällä noituutta vanhojen mummojen houreiksi ja kuvitelmiksi, ei voittanut suosiota muidenkaan teologien keskuudessa.¹¹⁸ Noituuden todellisuus oli varsin tärkeä osa kristillistä teologiaa, jossa hyvä ja paha taistelevat vastakkain ja ihminen valitsee itse kummalla puolella on.¹¹⁹

Johann Weyer ihaili Clarkin mukaan Agrippan skeptistä teosta *De Vanitate*, mutta ei *De Occultaa*, sillä hän vastusti oppinutta magiaa, kirjoittaen jopa kokonaisen kirjan tätä traditiota vastaan.¹²⁰ Mutta Agrippan *De Occultassa* esittämät vaaralliset käsitykset eivät koske pelkästään magiaa, vaan myös uskontoa. Vaikka Weyer vastustikin juuri magiaa, teologit saattoivat nähdä *De Occultan* muussa sisällössä vaarallisempia aineksia. Toisin kuin Ficinon, joka yritti tietoisesti yhdistää magian kristinuskoon, ei Agrippan ajattelussa ole Suutalan mukaan juurikaan kristillisiä piirteitä.¹²¹ Sen sijaan hän pitää Agrippaa eräänlaisena panteistina:

Silloin kun Agrippa pitää Jumalaa luontona, on kyse panteismista, joka kuitenkin tässä muodossa harvoin esiintyy länsimaaisessa ajattelussa ja jota voidaan pitää "materialistisena panteismina". Paljon yleisemmän ajatuksen mukaan luonto ei ole yhtä kuin Jumala, mutta luonto nähdään jumalallisten voimien läpikutkemanä. Tällöin voidaan puhua "idealismista panteismista". Siten panteismi ei ole yksiselitteinen käsite, ja Agrippa ilmentää sen molempia puolia.¹²²

Keskeisin jumalallinen voima luonnossa on Maailman Sielu, joka Agrippalla todellakin on "osallinen Jumalaisesta Mielestä" eli Jumalan mielestä ja josta kaikki alhaisemmat asiat ovat riippuvaisia.¹²³ 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 yhdynnässä siitetty.¹²⁴

¹¹⁸ Clark, Stuart, s. 237.

¹¹⁹ Weyer 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 ja syytteen hylkääminen.

¹²⁰ Clark, Stuart, s. 242.

¹²¹ Suutala, s. 26.

¹²² Suutala, s. 104 - 105.

¹²³ Agrippa, s. 417.

¹²⁴ Agrippa, s. 419.

Suutalan mukaan "Agrippan ajattelussa Jumalan ja maailman rajat häviävät. Kaikki on viimekädessä maagista ja jumalallista: Agrippa jumalallistaa kosmoksen ja maallistaa Jumalan."¹²⁵ Jopa varsin kirjaimellisesti:

Niinpä filosofit eivät pidä Maan Sielua jonkinlaisen halveksittavan ruumiin sieluna, vaan rationaalisena ja järkevänä, kyllä, jopa jumalana.¹²⁶

Tähän liittyy myös Agrippan selitys magian 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 atribuoitujen kanssa, sekä Jumalan itsensä kanssa, jonka kuviksi kaikki asiat on luotu.¹²⁷

Siis ei vain ihminen, vaan kaikki muukin heijastelee Jumalaa – uusplatonismin mukaanhan 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.¹²⁸ Hänen uskontokäsityksessään Jumala ei vaikuta kovin persoonalliselta olennotta, vaan uusplatonistiselta jumaluusentiteetiltä. Tällaisen olennon kanssa ei voi olla samalla tavalla yhteydessä kuin persoonallisen olennon, joten jumalakäsityksellä on suuri merkitys koko uskonnollisuuden kannalta.

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.¹²⁹ Etenkin reformaation aikana ja uskonsotien alkaessa Agrippan käsitystä varmasti pidettiin vaarallisena, sillä hän ei hylkää "väärää" uskontoja selvästi ja jyrkästi, kuten varmasti oli toivottavaa tuohon aikaan:

¹²⁵ Suutala, s. 108 - 109.

¹²⁶ Agrippa, s. 421.

¹²⁷ Agrippa, s. 110.

¹²⁸ Yleisen määritelmän mukaan panteismin mukaan luonto ja jumala ovat yksi ja sama asia; panenteismin mukaan kaikki luonto on jumalaa, mutta jumala ei rajoitu luontoon.

¹²⁹ Gibbons, s. 116.

Ei ole uskontoa niin virheellistä, ettei siinä olisi jotakin viisautta [...].¹³⁰

Agrippa pitää edelleen kiinni monoteismista ainakin sanoissaan, mutta pitää myös muiden uskontojen jumalia jossain mielessä todellisina, eikä edes pelkää kirjoittaa niiden palvomisesta:

[...] 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.¹³¹

Aikana, jolloin noituudesta tai vain väärän uskonnon tunnustamisesta saattoi hyvinkin seurata kuolema, tällaiset helposti demonien palvontaan yhdistettävät kommentit olivat tulenarkaa materiaalia. Agrippahan suorastaan kehottaa palvomaan epäjumalia, eikä hänen selityksensä näiden alaisuudesta todelliseen Jumalaan nähden tainnut kuulostaa kovin uskottavalta.

Agrippa vei siis renessanssin humanistien ja etenkin maagikkojen ajatukset myös uskonnon osalta liian pitkälle. Näyttää siltä, että hänen liian liberaali, suorastaan New Age -henkinen ajattelunsa sai hänet näkemään kaikki uskonnot ja magian yhtenä ja samana asiana, ja tuomaan näkemyksensä vielä liian selvästi julki. Oikeaoppiset teologit (ja etenkin noitasapattiteoreetikot) tekivätkin sitten kaikkensa varmistaakseen, ettei kukaan enää ottaisi näitä vaarallisia ajatuksia vakavasti ja niinpä he hyökkäsivät Agrippaa vastaan *ad hominem* syytöksillä. Tätä voi pitää siinä mielessä oikeutettuna, että kristillisen maailmakäsityksen mukaan harhaanjohdetut joutuisivat helvettiin. Estämällä tämä harhaan johtaminen pelastettaisiin siis viattomien sieluja kadotukselta. Nykyajan oppineelle tämä toiminta tosin näyttäytyy vain epäeettisenä propagandana, joka totuuden tavoittelun sijasta haluaa vain varmistaa omaksuttujen uskomusten säilymisen.

¹³⁰ Agrippa, s. 451.

¹³¹ Agrippa, s. 457.

5. Agrippa meni liian pitkälle

De Occulta Philosophia oli aikansa maagisen ajattelun kiteytymä ja oppineille ihmisille tarkoitettu perusteos magiasta. Agrippa von Nettesheim esitti siinä magian tradition viimeisimpiä kehityksiään myöten, mukaan lukien hänen itse tekemänsä johtopäätökset ja eräänlaisen magian huipentuman.

Magia oli noussut hyväksytyksi eliitin parissa hermeettisten kirjoitusten uskonnollisen luonteen ja Ficinin 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, kunnes oli muodostettu amalgaami, joka okkultismin harrastajien mielestä muodosti mielekkään kokonaisuuden. Aikansa maailmankuvan kanssa tämä kaikki oli hyvin sopusoinnussa, sillä tuo maailmankuva oli läpeensä maaginen. Vasta tieteen kehitys on poistanut magian ainakin luonnontieteitä tuntevien maailmankuvasta, mutta tämä kehitys ei vielä tuolloin ollut tapahtunut. Sen sijaan magia edisti jonkin verran tuota kehitystä, joka sitten koitui sen omaksi häviöksi. Se, että myös oppineet uskoivat magiaan vielä renessanssiaikaan on siis aivan ymmärrettävää.

Agrippan oli tarkoitus joidenkin muiden aikansa intellektuellien tavoin pyrkiä luomaan yhteistä perustaa erilaisten uskontojen ja ajattelutapojen välille eräänlaista maagista ekumeenisuutta hyväkseen käyttäen. Tämä kuitenkin oli kirkon katsannossa varsin epäilyttävä käsitys, etenkin kun Agrippa näytti kannattaneen jopa epäjumalten palvontaa. Se taas voidaan tulkita eräänlaiseksi "saatanan palvonnaksi". Toisaalta Agrippa voidaan tulkita lähes ateistiseksi, materialistiseksi panteistiksi, joka alentaa myös kristinuskon Jumalan pelkäksi magian persoonattomaksi käyttövoimaksi. Hänen argumenttinsa noituudesta syytetyn puolustukseksi voidaan myös pitää osoituksena siitä, ettei Agrippa ottanut teologiaa ja nimenomaan pahojen demonien voimia teologioiden näkökulmasta riittävän tosissaan.

Jumaluusoppineilla oli siis *De Occulta Philosophiassa* paljonkin hyviä perusteita pitää Agrippan ajatuksia vaarallisina, eikä ole yllättävää, jos he halusivat suojella ihmisiä näiltä kadotukseen johtavilta ajatuksilta jopa mustamaalamalla niiden esittäjää. Juuri samoihin aikoihin vaatimukset uskonpuhdistuksesta, sekä luultavasti

siihen liittyvä, yltyvä noituuden pelko ja voimistuva oikeaoppisuuden vaatimus kullakin taholla ei voinut muutenkaan hyväksyä mielestään liian vapaata ajattelua.

Täytyy kuitenkin huomata, että Agrippan teoksesta löytyvä, kiistanalainen tai jopa kerettiläinen aines ei välttämättä ole kuitenkaan todellinen tai ainakaan ainoa syy hänen myöhempään maineeseensa, vaan toistaiseksi sitä voidaan pitää vain luultavana syynä. Agrippa näyttää seuranneen edeltäjiensä viitoittamaa polkua liian pitkälle valtauskonnon kannalta vaarallisiin käsityksiin. Kuinka paljon pidemmälle, on vielä epäselvää ja vaatii lisää tutkimusta. Jotteivät nämä asiat jäisi spekulaaation tasolle, täytyy siis selvittää tarkemmin Agrippaa kohtaan esitetyn kritiikin sisältö ja toisaalta hänen okkultistikollegoidensa käsitysten eroavuuksia *De Occultassa* esitetyistä. Tämän tutkielman kirjoittaja aikookin tehdä juuri näin pian valmistuvassa pro gradu -tutkielmassaan.

Lähde ja kirjallisuus

Lähde

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).

Kirjallisuus

Aspelin, Gunnar: *Ajatuksen tiet. Yleinen filosofian historia*. Alkuteoksesta *Tankens väger. En översikt av filosofiens utveckling* suomentanut J. A. Hollo. WSOY, 1997 (1958).

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).

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

Coulano, 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).

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 sydänkeskialla: 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 sydänkeskialta valistukseen*. Gaudeamus, 2003.
- Henry, John: *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science*. Toinen painos. Palgrave, 2002 (1997).
- 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.): *Reenesssin tiede*, Tietolipas 167. Suomalaisen kirjallisuuden seura, 2000.
- Kanerva, Liisa: "Tiedon, taidon ja luovuuden liitto. Maalaustaidon, kuvanveiston ja arkkitehtuurin käsitteitä renessanssin Italiassa", teoksessa Joutsivuo, Timo & Mikkeli, Heikki (toim.), s. 190 - 232.
- 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 (alkuperäinen julkaisu: Sutton Publishing, 1998), s. 250 - 265.
- 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.
- 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 (alkuperäinen julkaisu: Sutton Publishing, 1998), s.143 - 162.
- Middleton, John: "Theories of Magic", teoksessa *The Encyclopedia of Religion*, vol. 9, hakusanan "Magic" alla, s. 82 - 89.
- Mikkeli, Heikki: "Renessanssin tieteen edellytyksiä ja reunaehdoja", teoksessa Joutsivuo, Timo & Mikkeli, Heikki (toim.), s. 30 - 68.
- New Encyclopedia Britannica, The*. 15th Ed., 1989.
- Pekkarinen, Pauliina: "Ihminen maailmankuvana. Lorenzo Bonincontri ja astrologia renessanssin Italiassa", teoksessa Joutsivuo, Timo & Mikkeli, Heikki (toim.), s. 273 - 324.
- Sarsila, Juhani: *Historian väärennöksiä ja väärentämisen historiaa*. Toinen, korjattu ja laajennettu painos. Otava, 1988. (Ensimmäisen painoksen julkaisi Tampereen yliopiston historiatieteen laitos 1987.)
- 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.
- Tyson, Donald: "The Life of Agrippa", teoksessa Donald Tyson (toim.): *Three Books of Occult Philosophy*, Llewellyn Publications, 8. painos, 2005 (1993), s. xv - xxxvii.
- Yates, Frances: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Routledge Classics, 2002. Alkuperäinen julkaisu: Routledge & Kegan Paul, 1964.
- Yates, Frances: *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*. Routledge Classics, uusintapainos, 2005 (2001). Alkuperäinen julkaisu: Routledge & Kegan Paul, 1979.

Liite. Kuva renessanssiajan maailmankäsityksestä

Kuva teksteineen on lainattu artikkelista Pekkarinen, s. 309.

