

Diplomová práce

Reflexe Ficinovy novoplatónské magie v díle Agrippy z Nettesheimu

Reflection of Ficino's Neoplatonic Magic
in the Work of Agrippa von Nettesheim

Vypracovala
Lenka Nachtigalová
Olomouc 2009

Vedoucí diplomové práce
Doc. PhDr. Tomáš Nejeschleba, Ph.D.



PDF
Complete

*Your complimentary
use period has ended.
Thank you for using
PDF Complete.*

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

Anně a Marii

Poděkování:

Ráda bych poděkovala vedoucímu mé diplomové práce, panu Doc. PhDr. Tomáši Neješlebovi, Ph.D., za cenné rady, připomínky a podněty k této práci.

Své rodině děkuji za podporu a trpělivost, které pro mne mnoho znamenají.



PDF
Complete

*Your complimentary
use period has ended.
Thank you for using
PDF Complete.*

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

Čestné prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracovala samostatně a uvedla v ní veškerou literaturu a ostatní zdroje, které jsem použila.

V Olomouci 14. května 2009

.....
Lenka Nachtigalová

	2
Autorské prohlášení.....	3
Obsah.....	4
Úvod.....	5
I. MARSILIO FICINO A DE VITA LIBRI TRES.....	8
I.I. <i>De vita libri tres</i>	8
I.II. Ficino kněz a lékař.....	9
I.III. První krok k <i>De vita</i> – Ficinovy překlady a komentáře.....	12
I.IV. <i>Prisca theologia</i>	14
II. MAGIE V DE VITA COELITUS COMPARANDA.....	18
II.I. Zdroje Ficinovy magie.....	21
II.I.I. Plotínos.....	23
II.I.II. Pléthón jako možná cesta k <i>Orfickým zpěvům</i>	26
II.I.III. Orfeus, <i>Orfické zpěvy</i> , orfická magie a astrol. hudba.....	28
II.I.IV. Zoroaster a <i>Chaldejská orákula</i>	33
II.I.V. Proklovo <i>De sacrificio et magia</i>	35
II.I.VI. <i>Picatrix</i> a jiné arabské zdroje.....	39
II.I.VII. Hermes, <i>Asklépius</i> a Ficinovy pochyby.....	42
II.II. Ficinův vztah k magii a astrologii.....	53
III. AGRIPPA Z NETTESHEIMU A OKULTNÍ FILOSOFIE.....	61
III.I. <i>Okultní filosofie</i>	61
III.II. Agrippa lékař... a čaroděj?.....	68
III.III. Agrippa filosof – názory se různí.....	72
IV. DE INCERTITUDINE ET VANITATE SCIENTIARUM ET ARTIUM.....	76
V. DE VITA COELITUS COMPARANDA V OKULTNÍ FILOSOFII.....	85
V.I. Ficinova astrologická hudba.....	88
V.II. Proklova sympatetická magie.....	94
VI. AGRIPPA, FICINO A MAGIE.....	101
Závěr.....	110
Seznam použité literatury.....	112

*Jest pravdivé, jest jisté, jest skutečné,
že to, co jest dole, jest jako to, co jest nahoře a to, co jest nahoře, jest jako to, co jest dole,
aby dokonány byly divy jediné věci.*

Smaragdová deska Herma Trismegista

Na úplném počátku této práce byly jedny dějiny renesanční filosofie, ve kterých, snad jen jako poznámka pod čarou či letmá zmínka v textu, stálo jméno s aurou (či spíše pověstí?) tak magickou, že nebylo možné pochybovat o osudovosti tohoto setkání. Fascinace mé osoby tímto jménem vzrůstala úměrně s poznatky, které se mi o něm podařilo zjistit. A zpočátku to rozhodně nebylo jednoduché. O osobě Heinricha Cornelia Agrippy z Nettesheimu prakticky neexistovaly - a dodnes neexistují - původní české práce a veškeré zmínky o něm byly omezeny na kusé charakteristiky ve slovnících a stručné poznámky o jeho vlivu v některých dějinách filosofie. Nejvíce informací bylo možné najít na internetu, kde člověk mohl jen bezmocně pročítat seznamy zahraničních prací, které nebyly, a většinou stále nejsou, v našich univerzitních (ani jiných) knihovnách dostupné.

Avšak díky práci několika překladatelů pod záštitou nakladatelství Trigon byla do češtiny přeložena Agrippova *Okultní filosofie*, což bylo pro mou práci neocenitelným přínosem. Je ovšem pravda, že nakladatele trochu podezřívám, že jejich motivace k vydání knihy byla poněkud jiná, než zpřístupnění díla významného německého renesančního filosofa české badatelské veřejnosti. Svědčí o tom nejen fakt, že z díla byl pořízen praktický výtah *Kabala*, ale také skutečnost, že první vydání *Okultní filosofie* bylo beznadějně vyprodáno. A tak jsem před několika lety nedočkavě čekala na vydání druhé, které vyšlo v přepracované podobě a doplněné o další knihy, jež jsou Agrippovi neprávem připisovány. Věřím však, že pro cílovou obec čtenářů, kterými rozhodně nejsou studenti filosofie, jsou tyto dodatky nesmírně přínosné - zájem, jakému se těší okultní vědy v dnešní společnosti, je opravdu podivuhodný.

Dnes, o několik let později, se situace v mnohém zlepšila, avšak stále nemohu říci, že by se mi podařilo zajistit nebo prostudovat všechny prameny, které bych chtěla. Cílem této práce však nebylo podat vyčerpávající pojednání k danému tématu, což by ostatně bylo jen stěží možné. Vždyť badatelská práce v oboru filosofie nikdy nekončí, neboť je velmi obtížné obsáhnout celé spektrum přístupů k vybrané problematice, které se navíc neustále vyvíjí a mění spolu s rozvojem nových metod interpretace. Fakt, že tato cesta nesměřuje k absolutnímu cíli, ale zůstává stále otevřená, je zřejmě nejcennější vlastností tohoto interpretačního procesu. Stále tak zůstává naděje, že myšlenky, které byly současníky nepochopeny a zavrženy, objeví nová generace myslitelů a badatelů, která je očistí od letitých znevažujících nánosů a jejich pravou podstatu odhalí v naprosto novém světle.

nachází i recepce díla Heinricha Corneliusa Agrippy čaroděje tehdejší doby. Více než čtyři století bylo dílo tohoto myslitele na poli filosofie opomíjeno, překračováno nebo trpěno jako nevyžádaná infiltrace z černých magických vod, aby až na základě nových komplexních interpretačních přístupů byl radikálně přehodnocen náhled na jeho skutečnou podstatu.

Touto cestou se vydává i má práce, v níž bych chtěla poukázat na skutečnost, že původní negativní hodnocení Agrippy z Nettesheimu jako filosofického a teologického myslitele nebylo zcela oprávněné a že je třeba vykročit novým směrem. Inspirací se mi stalo prohlášení Daniela Walkera, který ve svém díle o renesanční magii tvrdí, že díky Agrippovi se Ficino dostal do špatné společnosti.¹ Walker vycházel ze známého faktu, že třetí kniha Ficinova magicko-lékařského díla *De vita libri tres*, se stala hlavním pramenem Agrippovy *Okultní filosofie*, což Walker hodnotil kriticky, neboť Agrippovým výkladem vyplavaly napovrch aspekty Ficinova myšlení, které měly původně zůstat skryté.

Domnívám se, že Walkerovo tvrzení je příliš jednostranné a příliš ovlivněné předchozím negativním hodnocením Agrippova díla. A i když se to může zdát nepravděpodobné, myslím si, že tito autoři mají mnoho společného jak po lidské stránce, tak i po stránce duchovní. Jako lékaře je spojovala péče o lidské zdraví, která se odráží i v obou jmenovaných knihách, a jako pravověrné křesťany a filosofické myslitele je pojil zájem o novoplatónskou filosofii, starobylou teologii, astrologii, Boha a magii.

Nicméně hlavní spojení mezi oběma autory představuje právě magie popisovaná ve třetím díle Ficinovy trilogie nazvaném *De vita coelitus comparanda*. Základním schématem, na kterém je Ficinova magie postavena, je novoplatónská hierarchie, kterou Ficino kombinuje s analogií mikrokosmu a makrokosmu popisovanou v hermetických spisech a s, na stejném principu založenou, Proklovou sympatetickou magií, která pracuje se vzájemnými vztahy mezi věcmi nebeskými a pozemskými. Ficinův kosmos je popisován jako oživený organismus s tělem, jímž je materiální svět, a duchem, které vzájemně spojuje Světová duše. V této duši se nachází semenné zárodky všech věcí (*rationes rerum seminales*), které jsou analogické idejím v Boží mysli. Jednotlivé druhy pozemských věcí jsou tak skrze své *rationes seminales* spojeny se svými Ideami, což jim umožňuje přijímat vliv těchto Idejí. Pokud se podaří shromáždit více věcí vztahujících se ke stejné Ideji, je možné z ní čerpat zvláštní dary.

Světová duše v *De vita* také oživuje všechny kosmické sféry a pohybuje sférami planet a stálic, čímž vytváří obrazce, které můžeme vidět na obloze. V těchto nebeských tělesech, jejich obrazcích, částech a vlastnostech jsou podle Ficina obsaženy všechny druhy nižších věcí včetně jejich vlastností. Tato tělesa jsou tedy takovými *rationes seminales*, což umožňuje prostřednictvím pozemských věcí čerpat jejich vliv, jak tomu bylo analogicky v případě Idejí.

Na stejném principu je založena i magie v *Okultní filosofii*, včetně novoplatónského členění universa se vzájemnými vztahy, kdy nižší podléhá vyššímu a je jeho silami řízeno - v Agrippově pozemském světě tak vše podléhá pla-

¹ Walker, Daniel Pickering: *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. University of Notre Dame Press, London 1975, str. 96: „Ficino has got into bad company.“

ské rysy Agrippovy magie pochází z děl myslitel-
yenesius a Iamblichos, které však Agrippa přebírá
ve Ficinově interpretaci z *De vita coelitus comparanda*. Pokud Agrippa pracuje
s originály, jedná se vždy o Ficinovy překlady včetně komentářů k nim. Tak je
tomu i v případě dalších pramenů *De vita coelitus comparanda*, které Agrippa od
Ficina kompletně přebírá.

Způsob, jakým Agrippa s *De vita coelitus comparanda* pracuje, bude nastí-
něn prostřednictvím vzájemného srovnání dvou dostatečně autonomních kon-
ceptů, z nichž prvním je jedna z původních Ficinových magických nauk vylo-
žených v této knize a druhým konkrétní spis jednoho z novoplatónských myslitelů,
se kterým oba autoři pracují a jehož prvky jsou v obou dílech jasně identi-
fikovatelné.

Tomuto srovnání předchází bližší seznámení se s oběma díly a jejich au-
tory, přičemž zohledněny jsou především aspekty, které se nějakým způsobem
podílely na konečné podobě těchto děl. Ve Ficinově případě se jedná o jakousi
vnitřní „rozervanost“ způsobenou svárem dvou vzájemně ne zcela kompatibil-
ních perspektiv lékaře a kněze a s nimi souvisejícím nevyhraněným vztahem
k astrologii a magii. V případě Agrippově nesou rozhodující podíl na útočné
rétorické formě jeho děl především vnější konflikty, které s *Okultní filosofií* sou-
visí skrze dříve nesprávně definovaný vzájemný vztah s ostře kritickým spisem
De incertitudine et vanitate scientiarum et artium. Na základě neadekvátních inter-
pretací bylo toto dílo považováno za naprosto jednoznačné zavržení *Okultní
filosofie* a magických nauk v ní obsažených, které se však potýkalo s paradoxem,
že Agrippa i přes údajné odsouzení tuto knihu vydal několik let po onom spise.

Pojednání uzavírá společná kapitola o magii, jejímž cílem je poukázat na
to, že Ficinova magie není tak neškodná, jak se její autor snažil předstírat a na-
opak, že magie Agrippova ukrývá v nebezpečném obalu překvapivé duchovní
jádro.

I. MARSILIO FICINO A *DE VITA LIBRI TRES*

I.I. *De vita libri tres*

De vita libri tres zaujímá neobyčejné postavení v rámci renesanční Evropy. Bývá přirovnáváno k dílům Petrarcky a Erasma jako dílo natolik originální, že je nelze zařadit či popsat termíny jediného vědního oboru.

Od svého prvního vydání v roce 1489 bylo *De vita* do roku 1647 vydáno téměř třicetkrát, což z něj činí nejlivnější souhrnné dílo o magii té doby a zřejmě i v celé Západní historii.² Zároveň se jako první pojednání o zdraví vzdělanců stalo kulturním milníkem a jedním z nejčtenějších a nejvlivnějších děl. Nesmírně populární bylo zejména v renesanci, kdy mu jedinou konkurencí bylo další Ficinovo pojednání *Consiglio contro la pestilenza*. Obě tato díla vynesla Ficinovi místo v seznamu 77 nejprodávanějších autorů vědeckých prvotisků.³

Tři knihy *De vita* byly původně tři samostatná pojednání. První z knih, *De vita sana* nebo také *De cura valetudinis eorum qui incumbunt studio litterarum*, která byla dokončena nejpozději roku 1480, kolovala nejdříve v rukopisech, z nichž se dochovalo pět kopií, a záhy byla připojena k sedmé knize Ficinovy korespondence.

Samostatný rukopis druhé knihy - *De vita longa* - se nedochoval. Toto pojednání napsal Ficino během srpna 1489 a krátce po jeho dokončení byla vydána kompletní trilogie *De vita libri tres*.

Třetí kniha, *De vita coelitus comparanda*, byla dokončena před *De vita longa*. Původně byla částí Ficinova komentáře k Plotínovi a v jednom rukopise je dochována jako komentář ke čtvrté *Enneadě*, třetí knize a jedenácté kapitole. Kolem 10. července 1489 oddělil Ficino tuto část (*De vita* 3) od svého komentáře k Plotínovi a věnoval ji uherskému králi Matyáši Korvínovi.

Když se Ficino rozhodl vytvořit z těchto tří spisů jediný svazek, připojil ke druhé a třetí knize různé pasáže, aby všechny tři části na sebe logicky navazovaly. Ve věnování potom pozměnil pořadí jejich vzniku tak, aby navodil dojem, že knihy byly přirozeně napsány od prvního ke třetímu dílu. *De vita libri tres* se zachovaly dva rukopisy, ani jeden z nich však nepochází z prvního vydání.⁴

² Srov. Copenhaver, Brian P.: *How to do magic, and why: philosophical prescriptions*. In: Hankins, J., ed.: *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge 2007, str. 137 – dále jako „Copenhaver, Brian P.: *How to do magic, and why*“.

³ Ficino, Marsilio: *Three books on life. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes by Carol. V. Kaske and John R. Clark*. Center for Medieval and Early Renaissance Studies, Binghamton 1998 - dále jen jako „*Three books on life*, str.“ pokud se bude odkaz vztahovat k úvodní studii nebo poznámkovému aparátu C. Kaska. Konkrétní, kurzívou psané, citace z latinského textu budou uváděny ve formě „*De vita* 1.1.1“ značící díl, kapitolu a paginaci nebo názvem části a paginací - např. *Apologia* 5. Srov. *Three books on life*, str. 3. Důležitost tohoto díla pro dějiny Západní kultury potvrzují tři detailní pojednání autorů Warburgského Institutu - R. Klibansky, E. Panofsky a F. Saxl: *Saturn and Melancholy*, D. P. Walker: *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella* a Frances Yates: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Wayne Shumaker ve svém *The Occult Sciences in the Renaissance* označil *De vita* jako jedno ze tří děl shrnujících základní rysy magie.

⁴ Více viz *Three book on life*, str. 6-7.

ta jako lékařský spis – pojednání o tom, jak být zdraví. Je určen především studentům, kteří kvůli příliš intenzivnímu studiu podléhají nemocem a melancholii, což je způsobeno především neblahým vlivem planety Saturn. Vyčerpanému studentovi doporučuje vyhnout se pokud možno všem věcem (byliny, zvířata, kameny) spadajícím pod vliv této planety a obklopovat se těmi, které ovládají Slunce, Jupiter a Venuše.

Doporučované rady a léky a se dnes mohou jevit poněkud nestandardně, avšak ve středověku a renesanci nebyla medicína kombinovaná s astrologií ničím výjimečným.⁵ Lékařská pojednání vycházející z astrologických předpokladů byla většinou vnímána jako něco naprosto samozřejmého.

Rady prospěšné zdraví vzdělců však nebyly jedinou náplní tohoto spisu – je zde také věnována velká pozornost talismanům, hudbě, astrologickým obrazům a s nimi souvisejícím druhům magie. Tato tematika bezprostředně souvisí s inspiračními zdroji, ze kterých Ficino při psaní tohoto díla vycházel.

De vita se stejně jako jiná renesanční pojednání vrací k antické moudrosti, konkrétně k filosofii a magickému učení antického Řecka a – jak se Ficino domníval – ke starším zjevením z Persie a Egypta. Znalosti, které načerpal studiem starých myslitelů, využíval Ficino v praxi. Jak se však dalo předpokládat, jeho názory na magii a astrologii se nelíbily církvi, a Ficino, ač sám kněz, byl okolnostmi přinucen své dílo hájit a možná se ho i částečně zřeknout.⁶

I.II. Ficino kněz a lékař

Dříve než přistoupíme k bližšímu seznámení se s *De vita*, je třeba se zmínit o důležitých aspektech Ficinovy osobnosti, které se prolínají celým jeho dílem a bez nichž by pochopení Ficinova autorského záměru v tomto díle nemohlo být úplné.

Ficino byl synem lékaře, měl lékařské vzdělání a sám se za lékaře považoval. Zároveň byl katolickým knězem, vysvěceným roku 1473, který chápal vše, co činí, jako službu křesťanství. A ze svého lékařského a kněžského hlediska viděl především společnost, která potřebovala léčit.⁷

„Já, nejmenší z kněží, jsem měl dva otce – *Ficinum medicum* a *Cosmum Medicem*⁸ – lékaře Ficina a Cosima de Medici. Díky prvnímu jsem se narodil, díky druhému znovu zrodil. První mi doporučoval Galéna, rovněž lékaře, a platoniky a druhý mě zasvětil božskému Platónovi. A oba, jeden jako druhý, tak zasvětili Marsilia lékaři – Galénovi, lékaři těla, Platónovi, lékaři duše. Proto jsem se po dlouhý čas věnoval medicíně prospěšné duši podle vzoru Platóna: ihned po překladu všech jeho děl jsem napsal osmnáct knih zabývajících se nesmrtelností duše a věčnou

⁵ Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 30.

⁶ Bude pojednáno v dalších kapitolách.

⁷ Celenza, Christopher S.: *The revival of Platonic philosophy*. In: Hankins, J., ed.: *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge 2007, str. 81.

⁸ Ficinova slovní hříčka se slovy *medicus* (lat. lékař) a *Medici*.

y, jak nejlépe jsem uměl, dluh svému Medicejskému se měl nyní odvděčit mému lékařskému otci, napsal jsem knihu *De litteratorum valetudine curanda* (O péči o zdraví učených). Vzdělání lidé však netoužili být zdraví jen na chvíli, ale žít ve zdraví po dlouhý čas. A tak jsem jim věnoval knihu *De vita longa* (O dlouhém životě). Ale oni v záležitostech takové důležitosti nedůvěřovali pozemským medicínám a prostředkům, tedy přidal jsem knihu *De vita tum valida tum longa coelitus comparanda* (O získání zdravého a dlouhého života z nebes)...“⁹

Jak ale spolu souvisí Ficinoovo povolání lékaře a kněze? Ve středověku byli praktičtí lékaři obvykle členy malých řádů, ale v Itálii byli již od třináctého století spojováni především se světským stavem.¹⁰ Ficino si byl vědom, že toto neobvyklé profesní spojení dráždí i jeho současníky, proto tuto otázku řeší ve své *Apologia quaedam, in qua de medicina, astrologia, vita mundi, item de Magis qui Christum statim natum salutaverunt* vztahující se k *De vita*:

„....někoho jistě bude zajímat: Marsilio je kněz, že? Vskutku je. Co má tedy co do činění kněz s medicínou nebo dokonce s astrologií? A další se jistě zeptá: Co má křesťan do činění s magií nebo obrazy? A někdo další, nehodný života, bude nebesům upírat život. Nakonec, všichni stejně smýšlející nebudou vděční za to, co pro ně činím, a nebudou se stydět být krutí tváří v tvář mé dobrotě, se kterou dbám o život a blahobyt všech občanů, jak nejlépe jsem schopen.“¹¹

Ve své obhajobě Ficino dále argumentuje, že nejstarší kněží v dávných dobách byli lékaři stejně tak jako astronomové, což dokládají dějiny Chaldejců, Peršanů a Egyptanů. Povinností kněze je služba lidstvu a tím nejvýznamnějším, nejpotřebnějším a nejžádanějším úkolem je zdravá mysl člověka ve zdravém těle (*mens sana in corpore sano*). A toho můžeme podle Ficina dosáhnout jen tehdy, spojíme-li lékařství s kněžstvím. Ale protože je medicína bez pomoci nebes často neužitečná a škodlivá – což je předpoklad, který Hippokratés a Galén připouští a Ficino dle svých slov vyzkoušel – astronomie s jistotou patří ke kněž-

⁹ *Proemium in Librum De vita* 17: *Ego sacerdos minimus patres habui duos: Ficinum medicum, Cosmum Medicem. Ex illo natus sum, ex isto renatus. Ille quidem me Galieno tum medico tum Platonico commendavit; hic autem divino consecravit me Platoni. Et hic similiter atque ille Marsilium medico destinavit: Galienus quidem corporum, Plato vero medicus animorum. Iamdiu igitur sub Platone salutarem animorum exercui medicinam, quando post librorum omnium eius interpretationem, mox decem atque octo De animorum immortalitate libros et aeterna felicitate composui, ita pro viribus patri meo Medici satisfaciens. Medico vero patri satis deinceps faciendum putans, librum De litteratorum valetudine curanda composui. Desiderabant praeterea post haec homines litterati non tantum bene quandoque valere, sed etiam bene valentes diu vivere. His ergo deinde librum De vita longa xi librum De vita tum valida tum longa coelitus comparanda...*

¹⁰ *Srov. Three books on life*, str. 18.

¹¹ *Apologia* 18: *Alius ergo dicet: Nonne Marsilius est sacerdos? Est profecto. Quid igitur sacerdotibus cum medicina? Quid rursum cum astrologia commercii? Alius item: Quid Christiano cum magia vel imaginibus? Alius autem et quidem indignus vitam invidebit coelo. Cuncti denique sic affecti beneficio in eos nostro ingrati nimis erunt, atque adversus caritatem nostram, qua vitae prosperitatisque publicae pro ingenii facultate consulimus, non pudebit esse crudeles.*

lékařství. Vždyť i Kristus kázal svým učedníkům

Kromě kněžských povinností se tedy Ficino věnoval praktické medicíně a psaní teoretických lékařských spisů. Přestože v patnáctém století existovaly v Itálii dvě velké lékařské fakulty (v Boloni a Padově), Ficino studoval doma na malé florentské univerzitě. Velký nedostatek doktorů mu umožnil získat mnohem více praktických zkušeností, než k jakým by jej opravňovala úroveň jeho vzdělání. Mnohé se také naučil od svého otce, který byl jako lékař zaměstnán u rodiny Medicejských.¹³

Jedním z důvodů, proč se rozhodl pro medicínu, byla její předpokládaná úzká souvislost s aristotelskou filosofií. Oba předměty studoval mladý Ficino u profesora Niccoli Tignosiho z Foligna, jehož přednášky ovlivnily Ficinův náhled na interdisciplinární charakter těchto dvou oborů. Předpokládá se také, že Ficino byl nějakým způsobem profesně spojen s největší florentskou nemocnicí Santa Maria Nuova, v jejíž blízkosti měl, stejně jako jeho otec, po nějakou dobu bydlet. Ficinův vztah k medicíně ovlivnil zřejmě také jeho přítel Pierleone Leoni, lékař Lorenza Medicejského a majitel bohaté knihovny, ve které se mohl Ficino seznámit se spisy arabských lékařů nebo Ramona Lulla. Významnou roli sehrál ve Ficinově životě a především ve vztahu k *De vita* Giorgio Medico (označovaný také jako Jiří Kyperský), kterému Ficino napsal několik dopisů a jehož zmiňuje v *Komentáři k Timaiovi*. Od toho muže si Ficino půjčil knihu okultní vědy – *Picatrix* – která byla klasifikována jako jeden ze zdrojů Ficinovy magie ve třetí knize *De vita*.¹⁴ Dalším z Ficinových mentorů z řad lékařů byl Matteo Aretino, kterého Ficino požádal o posouzení *De vita* z medicínského hlediska a o jeho doporučení dalším lékařům.¹⁵

I.III. První krok k *De vita* - Ficinovy překlady a komentáře

„Roku 1462 si florentský filosof Marsilio Ficino na nedostatek práce nemohl stěžovat. Již několik let stál v centru italského filo-

¹² Srov. *Apologia* 37: *At quoniam medicina sine favore coelesti, quod et Hippocrates Galienusque confitentur et nos experti sumus, saepius est inanis, saepe etiam noxia, nimirum ad eandem sacerdotis caritatem astronomia pertinet, ad quam attinere diximus medicinam.*

¹³ Copenhaver, Brian P.: *How to do magic, and why*, str. 137-138.

¹⁴ O rozsahu vlivu *Picatrixu* více v následující kapitole.

¹⁵ Srov. *Three books on life*, str. 18-19.

žní a jeho patron, legendární vládce Florencie Cosimo jej coby výtečného řečtináře a znalce starých textů práce pověřil úkolem dalekosáhlého významu – překladem kompletního Platónova díla do latiny.“¹⁶

Ficino vystudoval klasické jazyky a literaturu a četbou řeckých a latinských pramenů získal rozsáhlé znalosti antické filosofie. Řečtinu začal studovat kolem roku 1456 s jasným záměrem poznat původní prameny platónské filosofie a brzy se pokusil o první překlady některých filosofických textů do latiny.

V tomto období Ficina velmi ovlivnil Cosimo Medicejský, štedrý mecenáš umění, architektury a vzdělání a od roku 1434 nejmocnější muž Florencie.¹⁷ Právě Cosimo, který se poznal se stárnoucím Pléthónem a Bessarionem, nejvíce rozdmýchal Ficinovo nadšení pro Platóna. Údajně právě Cosimo rozpoznal neobyčejnou hodnotu platónské filosofie a v Pléthónovi viděl jejího autentického pokračovatele. Když roku 1462 věnoval Ficinovi vilu v Careggi naplnil tak Pléthónovy představy o znovuoobnovení Platónské akademie.

Její florentská verze byla neformálním sdružením, „společenstvím svobodných umění“, jehož vůdčí osobností se stal právě Ficino. Toto seskupení, které spojovalo humanisty, filozofy, umělce, básníky, hudebníky, lékaře, astronomy a matematiky, oživilo zájem o antickou minulost a znalost řeckého jazyka a mělo obrovský intelektuální vliv v celé Itálii.

Ficino tak měl připravené ideální podmínky pro svou výjimečnou práci - s Cosimovou finanční podporou překládal do latiny původní řecké texty a čekal jej monumentální úkol v podobě překladu celého Platónova díla.

Než však stačil začít s překladem, přerušil Cosimo jeho práci něčím, co považoval za mnohem důležitější¹⁸ - do rukou se mu dostal řecký rukopis, který kolem roku 1460 přinesl z Makedonie jeden z mnichů,¹⁹ které si Cosimo nájímá na shromažďování řeckých spisů.

Tento rukopis obsahoval sbírku pojednání Herma Trismegista, známou jako *Corpus Hermeticum*. Sbíрка však nebyla zcela kompletní, obsahovala pouze čtrnáct ze sedmnácti pojednání. Přestože již byly shromážděny Platónovy texty a čekaly na překlad, Cosimo nařídil Ficinovi, aby je odložil a přeložil nejdříve dílo Hermovo.²⁰ Cosimo cítil, že mu nezbyvá již mnoho času, a proto toužil po tom, aby mohl překlad vzácných Hermových spisů spatřit ještě před svou smrtí.²¹

¹⁶ *Corpus Hermeticum*, přeložil, komentářem a úvodní studií opatřil Radek Chlup. Hermann&synové, Praha 2007, str. 11 - dále jako „Chlup, R.: *Corpus Hermeticum*“.

¹⁷ Medicejští podporovali Ficina po tři generace. Ficino se stal vychovatelem Cosimova vnuka Lorenza, který převzal rodinnou „vládu“ v roce 1469. Roku 1487 učinil Ficina kanovníkem florentské katedrály.

¹⁸ „*Mercurium primum, mox Platonem interpretandum.*“

¹⁹ Italský mnich Leonardo di Pistoia Srov. Chlup, R.: *Corpus Hermeticum*, str. 12, pozn. 1.

²⁰ Ficino tyto události popisuje ve věnování komentáře k Plotínovi určenému Lorenzi Medicejskému.

²¹ Srov. Chlup, R.: *Corpus Hermeticum*, str. 11-12.

měsíců roku 1463 překlad Hermových spisů do-
idě opisů a vrátil se k překladu Platónových dia-
logu. Nejmeně deset z nich přeložil ještě před Cosimovou smrtí (1. srpna 1464).
Traduje se, že umírající Cosimo Ficina požádal, aby mu předčítal nově přelože-
né části dialogů. Na smrtelném loži mu měl číst pasáže o smrti Sókrata
z dialogu *Faidón*.

Celý překlad Ficino dokončil v roce 1469 a vytvořil tak vůbec první úpl-
ný překlad Platóna do některého ze západních jazyků. Řecké texty nebyly do
roku 1499 vůbec vydány tiskem. První edice latinských překladů, které se staly
doslova bestsellerem, vyšla v roce 1484. V původním rukopise měl každý
z dialogů argumentum – krátký vysvětlující text. Později napsal Ficino rozsáh-
lejší samostatné komentáře k vybraným dialogům nebo jejich částem, o které
byl ještě větší zájem než o původní platónské texty. Jedním z nejvlivnějších a
nejvydávanějších se stal komentář k *Symposionu*, vydaný pod názvem *De amore*,
který byl delší než sám *Symposion*.

Mezi další Ficinovy významné překlady patří díla Plotína (1492), Dioný-
sia Areopagity (1496/1497), Iamblicha (1497) a také spisy méně známých filoso-
fů jako byli Athénagorás, Psellos, Alcinous, Speusippos, Xenokratés, Synesios,
Priscianus Lýdský či Proklův žák Hermias Alexandrijský.

Díky podrobnému studiu Platónova díla, které průběžně komentoval,
parafrázoval a travestoval, byl Ficino schopen postupně zaujímat rostoucí od-
stup a utvářet samostatná stanoviska. Nejvýznamnějším dílem, které z této dů-
kladné práce vzešlo, bylo Ficinoovo opus magnum *Theologia Platonica*, jež před-
stavuje originální kompilaci Platónovy filosofie, systémů pozdně antických
myslitelů – především Plotína a Prokla s patristickými a scholastickými rysy a s
nepřehlédnutelným vlivem Augustina a Tomáše Akvinského.

Ficino tak stvořil podobu platónské filosofie, na kterou navazovalo mno-
ho jeho současníků a následovníků. Proto jej Nicollo Machiavelli ve svých Ději-
nách Florencie zcela jistě právem nazval „druhým otcem platónské filosofie.“²³
Otázkou však zůstává, zda by byl samotný Platón ocenil, jakým směrem se Fi-
cinův platonismus ubíral.

Stejně jako *Platónská teologie* vznikalo také *De vita* ve velmi úzké vazbě na
Ficinovy překlady a komentáře. Byly to především překlady Plotína a spisů
připisovaných Hermovi Trismegistovi, Zoroastrovi, Orfeovi a Pythagorovi, kte-
ré Ficino stejně jako mnoho jeho předchůdců a současníků považoval
za úctyhodné svědky prastaré pohanské filosofie a teologie, kteří předcházeli
Platónovi a inspirovali jej i jeho žáky.²⁴

Výběr a způsob řazení těchto myslitelů nebyl náhodný, tvořil přímou li-
nii představitelů posvátné nauky, prastaré teologie – *prisca theologia* – sahající
od dob Mojžíšových až k jejímu završiteli Platónovi. Protože s touto koncepcí

²² Ficino nazval sbírku podle prvního traktátu *Pimander* – více viz kapitola *Corpus Hermeticum*.

²³ Srov. Kristeller, Paul Oskar: *Osm filosofů italské renesance*. Vyšehrad, Praha 2007, str. 49-50.

Srov. Teze pro vývoj platonismu v renesanci,

<http://www.phil.muni.cz/fil/renesance/platonismus.html> (11. 5. 2009)

²⁴ Kristeller, P. O.: *Osm filosofů italské renesance*, str. 48.

agie v *De vita* a její vliv lze najít i v jiných Ficino-
i věnována následující kapitola.

I.IV. Prisca theologia

„Prvotní Boží nauku (prisca theologia), odpočátku Stvořitelem vloženou do srdce prvního člověka, tlumočil Hermés přímo Mojžíšovi, dokud ten dlel na faraónově dvoře, a snad též Pythagorovi, jehož prostřednictvím, či prostřednictvím egyptských mystérií se této prvotní moudrosti (pristina sapientia) dostalo řeckým myslitelům, v nejvyšší míře pak samotnému božskému Platónovi.“²⁵

Prisca theologia představuje nauku o existenci jediné pravdivé teologie, zahrnující všechna náboženství, která byla člověku zjevena bohem v dávném starověku. Tato původní prastará teologie, pokládaná za předzvěst křesťanství, byla předávána řadou proroků počínaje Hermem Trismegistem, považovaným za současníka pohanského zákonodárce Mojžíše, a konče Platónem.

O všeobecné rozšíření a přijetí této koncepce se zasloužil především Marsilio Ficino, který v prastaré teologii viděl prostředek smíření křesťanství a filosofie. O posloupnosti prvních teologů (*prisci theologi*) se Ficino zmiňuje několikrát, liší se však v osobě proroka uváděného na prvním místě. Genealogii prastarých teologů Ficino poprvé uvádí v předmluvě ke svému překladu hermetických textů *Pimanderovi*, kde na prvním místě figuruje Hermes:²⁶

„Mezi filosofy byl první, kdo se od témat fyzikálních a matematických přiklonil k nazírání věcí božských, a byl rovněž první, kdo velemoudře rozmlouval o Boží svrchovanosti, pořádku daimonů a proměnách duší. Proto byl nazván autorem první teologie: jej následoval Orfeus, který obdržel druhé místo v dávné teologii. Po Aglaofémovi nastoupil v teologii Pýthagorás, jenž byl zasvěcen do obřadů Orfeových, a po něm přišel Filoláos, učitel našeho božského Platóna. Takto se z podivuhodné řady šesti teologů vynořila jedna navzájem ve všem souladná škola dávné teologie (una priscae theologiae undique sibi consona secta), jejíž počátky pocházejí od Herma a jež dosáhla naprosté dokonalosti v božském Platónovi.“²⁷

Avšak od roku 1469, kdy napsal *Komentář k Filébovi*, uvádí Ficino na prvním místě Zoroastra. Jako prvního Ficino uvádí Zoroastra také v *Platónské teologii* (XVII, 1), kde se zabývá otázkou stavu duše před vtělením a tvrdí, že:

²⁵ Neubauer, Zdeněk: *Corpus Hermeticum Scientiae*. Logos, 13, 1997, č. 1/2, str. 10.

²⁶ Podle Yatesové tato genealogie prastaré teologie násilně demonstruje, jak extrémní důležitost připisoval Ficino Hermovi, kterého považoval za *fons et origo* tradice, která v nepřetržitém řetězci vedla až k Platónovi. O Ficinově bezpodmínečné víře v prvenství a důležitost Herma je také možné se dočíst v jednom z prvních životopisů *Vita di Ficino*. Srov. Yates, Frances A.: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. The University of Chicago Press, Chicago 1991, str. 15. - dále jako „Yates, F.: *Giordano Bruno and Hermetic Tradition*“.

²⁷ Chlup, R.: *Corpus Hermeticum*, str. 12.

... které se vynořily v teologii, se shodlo šest velkých teologů. Prvním byl Zoroaster, vůdce Mágů, druhý Hermes Trismegistus, vládce egyptských kněží, po Hermovi následoval Orfeus, do Orfeových mystérií byl zasvěcen Aglaofémus, po Aglaofémovi navazoval v teologii Pythágoras, na Pythágora Platón, který obsáhnul, rozvinul a osvětlil ve svých dílech celou jejich vědu.“²⁸

V předmluvě ke komentáři k Plotínovi Ficino dokonce zmiňuje, že *prisca theologia* vznikla současně u Zoroastra mezi Peršany a u Herma mezi Egyptřany.²⁹

Genealogii prastaré moudrosti v čele se Zoroasterem Ficino přebírá od Gemistha Pléthóna, který Zoroastrovi³⁰ připsal také autorství *Chaldejských orákul*³¹. Pléthón byl pro Ficina takovou autoritou, že po seznámení se s jeho komentovanou edicí těchto orákul, nahradil Herma na prvním místě mezi *prisci theologi* právě Zoroastrem.

Pléthón však mezi prvními teology vůbec nezmiňoval Herma Trismegista, proto musel Ficino hledat potvrzení jeho významného postavení jinde. A našel je ve spisech církevních otců, především u Augustína, Lactantia a Klementa Alexandrijského.

Lactantius považoval Herma za jednoho z nejdůležitějších pohanských jasnovidců a proroků, kteří předpověděli příchod křesťanství, a také za toho, kdo dal Egyptřanům zákony a písmo.³² K Hermovi také odkazuje nebo jej zmiňuje na mnoha dalších místech svých *Institutiones divinae*.

Zatímco Augustin pochyboval o tom, že by Hermes vyčetl všechny věštby z hvězd nebo z démonických zjevení, Lactantius jej bez váhání zařadil mezi Sibyly a proroky, kteří předpověděli příchod Krista a Ficino tento Lactantiův příznivý postoj sdílí. Lactantius sice odsuzuje uctívání obrazů a demony, se kterými pracují mágové, považuje za zlé padlé anděly, nikdy však tyto věci nespojuje s Hermem Trismegistem, který se vždy jeví jako vážená autorita ve věci božských pravd. Jak podotýká Yatesová, není divu, že Lactantius byl oblíbeným církevním otcem těch renesančních mágů, kteří chtěli zůstat křesťany.³³

Mnohé se Ficino dočetl také u Klementa Alexandrijského, jenž popisoval průvod egyptských kněží nesoucích posvátné Hermovy knihy³⁴. Je sice velmi

²⁸ Tambrun-Krasker, Brigitte: *Ficin, Pléthon et le mages disciples de Zoroastre*. In: Marsile Ficin. *Les platonismes à la Renaissance*. Librairie Philosophique J. VRIN, 2001, str. 171 - dále jen jako „Tambrun-Krasker, B.: *Ficin, Pléthon et le mages disciples de Zoroastre*“.

²⁹ Více viz Yates, F.: *Giordano Bruno and Hermetic Tradition*, str. 15.

³⁰ Více viz kapitola II.II. Pléthón jako možná cesta k *Orfickým zpěvům*.

³¹ Tato drobná sbírka dochovaná díky jinému byzantskému mysliteli Michaelu Psellosovi ve skutečnosti pochází ze druhého století našeho letopočtu.

³² Lactantius se snažil podepřít pravdu křesťanství pomocí pohanské moudrosti a v Hermovi viděl cenného spojence: „Ačkoli byl člověkem, byl velmi starobylý a nadaný všemi druhy vědění a díky této znalosti mnoha oborů a umění získal jméno Trismegistus. Napsal mnoho knih na základě svých znalostí božských věcí, ve kterých prohlašuje majestát nejvyššího a jediného Boha, o němž se zmiňuje stejným jménem, jaké užíváme my – Bůh a Otec.“ Více viz Yates, F.: *Giordano Bruno and Hermetic Tradition*, str. 7.

³³ Srov. Yates, F.: *Giordano Bruno and Hermetic Tradition*, str. 9.

³⁴ V čele průvodu nesli zpěváci dvě knihy Hermovy hudby a hymnů a vykladači horoskopů čtyři Hermovy knihy o hvězdách. Během celé výkladu Klement hovoří celkem o čtyřiceti dvou

ment znal některý z hermetických spisů, které se renesanční čtenáři věřili, že *Corpus Hermeticum* a *Asklepius*³⁵ jsou cennými pozůstatky rozsáhlé svaté knihovny, o které mluvil Klement.³⁶

Nejvyšší autoritou, u které našel Ficino podporu pro to přisuzovat Hermovi takovou důležitost a význam byl Augustin. Ten sice striktně odsuzoval pasáže z *Asklépie* pojednávající o ožívování soch při magických obřadech Egypťanů, ale o Hermovi Trismegistovi jako o reálné osobě a autorovi hermetických spisů nepochyboval. Přirozeně se tak nenašel nikdo, koho by napadlo zpochybnit svědectví tak významných autorů, jakými byli Augustin a Lactantius.

Prisca theologia byla podle Christophera Celenzy jedním z Ficinových nejtrvalejších přínosů renesančnímu platonismu. Důvodem, proč ji Ficino schvaloval, byla podle něj zdánlivá podobnost mezi mnoha typy literatury pozdně antické moudrosti, kterou představují díla od Plotínových *Ennead* po *Corpus Hermeticum* přes Augustinovu *Obec boží* po Proklova *Platónskou teologii*. Ficino podle Celenzy uvěřil, že existovala jedna vyšší pravda, kterou byly prosáknuty, formovány a vedeny dějiny lidské moudrosti. A tato pravda, představující právě křesťanství, byla rovněž nalezena u před-křesťanských a dokonce i u nekřesťanských myslitelů. Základním poselstvím prastaré teologie je podle Celenzy předpoklad, že jen skrze aktivní, imaginativní rekonstrukci minulosti může platónský filosof pomoci léčit společnost, ve které se sám nachází.³⁷

Genealogie prastaré moudrosti, *prisca theologia*, kterou Ficino tolik propagoval, však s sebou přinesla ještě jeden účinek, se kterým Ficino pravděpodobně primárně nepočítal – napomáhala oživení magie. Mnoho prastarých teologů (*prisci theologi*) bylo vlastně prastarými mágy (*prisci magi*)³⁸ a jejich domněle starobylé nauky mohly být využívány k praktickým účelům, které by žádný z církevních otců, o jejichž autoritu se Ficino opíral, neschválil.

Jak bylo zmíněno již na začátku, není snadné charakterizovat *De vita* v rámci jednoho vědního oboru. Toto dílo, natolik specifické a originální, poskytuje prostor pro nejrůznější směry bádání. Vzhledem k účelu této práce však bude následující výklad zaměřen právě na tuto magickou tematiku, která se stala tak trošku vedlejším (a možná nechtěným) produktem *De vita*. Avšak k renesanční filosofii a k renesančnímu způsobu myšlení vůbec tato polytematicnost a bohatství přístupů prostě patří.

knihách, jejichž autorem byl Hermés, z nichž třicet šest obsahovalo celou egyptskou filosofii a zbylých šest pojednávalo o medicíně.

³⁵ Druhý z filosofického hlediska nejdůležitější spis jehož autorství je připisováno Hermovi Trismegistovi. Řecký originál se nedochoval, Ficino pracuje s latinským překladem, jehož předpokládaným autorem je Apuleius z Madaury.

³⁶ Více viz Yates, F.: *Giordano Bruno and Hermetic Tradition*, str. 12.

³⁷ Srov. Celenza, Christopher S.: *The revival of Platonic philosophy*, str. 85 nn.

³⁸ Srov. *Okultní filosofie 1.2*, str. 21. Agrippa hovoří o magii, kterou „vysvětlovali nejdůležitější autoři a nejslavnější spisovatelé. Mezi nimi zvláště Zamolxis a Zoroaster tak vynikli, že od mnohých byli pokládáni za vynálezce této vědy. V jejich stopách pokračovali Skyth Abaris, Charmondas, Damigeron, Eudoxus, Hermippus a četní jiní géniové jako Hermes Trismegistos, Porfyrios, Jamblichos, Plotinos, Proklos, Dardanus, Orfeus z Thrakie, Řek Gog, Babyloňan Germa, Apollonius z Tyany a Osthane, který byl vynikajícím spisovatelem v tomto oboru.“



Your complimentary
use period has ended.
Thank you for using
PDF Complete.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

II. MAGIE V DE VITA COELITUS COMPARANDA

V renesanci nastává významný obrat v přístupu k magii. Zatímco ve středověku církve tyto praktiky tvrdě odsuzovala a lidé se jimi zabývali pokradmu a se strachem, v renesanci získává magie naprosto odlišný statut. Reformovaná a učená renesanční magie popírá jakékoli spojení se zlou nebo černou magií a je často pěstována uznávanými renesančními filozofy.

Skutečnost, že se význační filozofové zabývali magií se může podle Copenhavera³⁹ zdát modernímu čtenáři zvrhlá, ale již dlouho před Ficinem a fak-

³⁹ Srov. Copenhaver, Brian P., Schmitt, Charles B.: *Renaissance Philosophy*. Oxford University Press, Oxford 1992, str. 159 n.

tého století usilovali učenci o to nalézt filosofické astrologii, démonologii a další druhy okultismu, které byly běžnými prvky intelektuálního života raně novověké Evropy.

Nový přístup k magii podle Yatesové⁴⁰ bezpochyby souvisel s obrovským přílivem byzantské literatury. Jednalo se především o spisy pocházející většinou z prvních století našeho letopočtu, v nichž se filosofie mísila s okultismem. Bylo proto jen otázkou času, kdy čtenáři takových autorů jako byl Iamblichos, Porfyrios nebo dokonce Plotinos přestanou považovat magii za záležitost nevzdělaných a druhořadých osob.

Hélène Védrine⁴¹ se domnívá, že přesnou hranici mezi stoupenci magie a astrologie a těmi, kteří pěstovali vědění striktně kontrolované, nelze vymezit. Není totiž možné precizně oddělit „racionální“ a „mýtické“, vědu a pověru, vědeckou astronomii a astrologii. Renesační myšlení váhá mezi vědou a magií – komety, nestvůry, ďáblové, čarodějnice, zázraky a tajemné síly představují znamení, kterými se zabývají učenci. Magie, astrologie a démonologie jsou tak podle Védrine neoddělitelně začleněny v systému renesanční racionality. Na otázku, zda můžeme hovořit o jednotě renesančního myšlení, odpovídá Védrine kladně, pokud připustíme, že v tomto „epistémé“ svorně koexistují astrologie, magie, démoni, andělé, létavice a znamení.

Rozsah pojmu magie je podle Védrine prakticky nevyčerpatelný a na základě koncepcí mnoha renesančních filosofů není magii možné vymezit. Jediná hranice, na kterou renesanční magie naráží, je již zmiňovaný rozdíl mezi přípustnou (přírodní) a zakázanou (černou, démonickou) magií.

V nejobecnějším smyslu je magie založena na vztazích sympatie, které spojují všechna jsoucna v závislosti na vlivu vyšších jsoucen na jsoucna nižší.⁴² Tato velmi obecná definice magie v podstatě vychází ze stejného principu, jakým je analogie mikrokosmu a makrokosmu. Tato analogie vzájemných vztahů a souvislostí, v níž člověk představuje ucelený systém (mikrokosmos), který je odrazem univerza (makrokosmos), byla základním paradigmatem renesančního myšlení. Na stejném principu pracuje také astrologie, která chápe člověka, jeho povahu a osud, jako obraz dění na nebesích. Nauka o analogiích se uplatňovala také v dobovém lékařství – léčebné prostředky byly vybírány na základě toho, jakým planetám byly připisovány, a dle toho jim byla prisuzována i léčivá či škodlivá moc.

Na stejných principech jsou založeny i recepty a doporučení v *De vita*. Avšak navzdory Ficinově snaze prezentovat *De vita* pouze jako lékařské pojednání, je tato kniha považována za jedno z nejvlivnějších souhrnných děl o magii v historii vůbec. Ficinova terapie však může být s jistotou klasifikována jako magie až ve třetí knize. V prvních dvou knihách sice příležitostně předepisuje prostředky čistě pro jejich okultní vlastnosti a ne pro přirozené léčivé účinky, ale ty je možné považovat pouze za okrajově magické.⁴³

⁴⁰ Srov. Yates, F.: *Giordano Bruno and Hermetic Tradition*, str. 17.

⁴¹ Srov. Védrine, Hélène: *Philosophie et magie à la Renaissance*. Librairie Generale Français, Paris 1996, str. 6 – 7 – dále jako „Védrine, H.: *Philosophie et magie à la Renaissance*“ Příjmení této autorky nebude vzhledem ke svému tvaru přechylováno.

⁴² Více viz Védrine, H.: *Philosophie et magie à la Renaissance*, str. 8.

⁴³ *Three books on life*, str. 45.

dobře vědom toho, že ve svém spise pojednává o
živá obhajoba této starobylé nauky v *Apologii* při-

pojone k *De vita*.⁴⁴

Rovněž žádný z autorů věnujících se *De vita* nezpochybňuje, že Ficino v knize pracuje s magií, řeší však zásadní otázku, o jaký druh magie se jedná a zda nebyla v rozporu s Ficinovým náboženským přesvědčením. Sám Ficino se poněkud šalamounsky zříká odpovědnosti za to, co v knize uvedl, protože „neschvaluje magii a obrazy, ale pouze o nich vypravuje při interpretaci Plotína.“⁴⁵

Brian Copenhaver⁴⁶ považuje za ústřední téma třetí knihy *De vita* přírodní magii, která popisuje způsoby užití rostlin, kamenů, hudebních zvuků a dalších přírodních předmětů jako zdrojů neobvyklé síly, aniž by se dovolávala jakýchkoli osobních nebo nadpřirozených prostředníků v podobě andělů nebo démonů.

Filosofickou podporu pro přírodní magii podle něj Ficino našel nejen v aristotelských fyzikách a metafyzikách, které byly pro tento účel dlouho využívány i tak ortodoxními autoritami jako byl Tomáš Akvinský, ale také v novoplatónských dílech, které překládal - obzvláště u Plotína, Iamblicha, Prokla, Synesia a v *Chaldejských orákulech*.

Podle Christophera Celenzy *De vita* nabízí recepty, astrologické a jiné rituály a kontemplativní praktiky s cílem pomoci zachovat zdraví vzdělanců. Celenza si obzvláště všímá Ficinova zaměření na „fyzično“ - ve všech třech knihách se podle něj stěží najde strana bez připomenutí nějakého fyzikálního faktu, přičemž zmiňuje například účinky bylin na lidské tělo, správný denní čas pro vstávání nebo dokonce účinky pití lidské krve na staré občany.⁴⁷

Podle Frances Yatesové, která pokládá *De vita* za pojednání o medicíně⁴⁸, bylo používání obecně přijímaných astrologických předpokladů ve středověkých nebo renesančních lékařských pojednáních naprosto nevyhnutelné. Lékařské předpisy byly zpravidla založeny na domněnkách, že tak jako znamení vládne různým částem těla, tak rozlišné tělesné temperamenty souvisejí s různými planetami. Většina z *De vita* by tedy podle Yatesové mohla být považována za běžnou medicínu, nicméně Ficino k ní předkládá také důmyslný a obrazotvorný druh magie zahrnující použití talismanů.

Také Daniel Walker poukazuje na skutečnost, že je v knize věnován velký prostor talismanům, hudbě a astrologickým obrazům, což by v renesančním lékařském pojednání nebylo ničím neobvyklým, pokud by Ficino kromě lékařských rad nedoporučoval i něco jiného - Walker je přesvědčen, že Ficino ve skutečnosti provádí náboženské nebo magické obřady.⁴⁹ Tuto interpretaci podle Walkera zintenzivňují reakce na *De vita* v 16. století a způsob, jak s tímto dílem

⁴⁴ Více viz kapitole „IV. AGRIPPA, FICINO A MAGIE“.

⁴⁵ *Apologia* 55: ...atque curiosis ingeniis respondeto magiam vel imagines non probari quidem a Marsilio, sed narrati, Plotinum ipsum interpretante.

⁴⁶ Srov. Copenhaver, B. P., Schmitt, Ch. B.: *Renaissance Philosophy*, str. 160.

⁴⁷ Celenza, Ch. S.: *The revival of Platonic philosophy*, str. 83-84.

⁴⁸ Srov. Yates, F.: *Giordano Bruno and Hermetic Tradition*, str. 62.

⁴⁹ Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 30.

⁵⁰ a především Ficinův žák Francesco Cattani da Trovato, který se zabýval astrologickou a astrologické magie. Walker zvažoval také možnost, zda je Ficinovu magii možné označit za démonickou.⁵²

Hélène Védérine⁵³ používá pro *De vita* přirovnání šamanské a psychoanalytické léčby Clauda Lévi-Strausse.⁵⁴ Šamanská léčba spočívá v tom, že pacientovi se vrátí zdraví zvnitřněním (interiorizací) mýtu, o kterém věří, že byl znesvěcen. V psychoanalýze naopak pacient vytváří svůj vlastní mýtus zvnitřněním minulosti. Védérine vidí Ficinovo řešení jako vycházející z obou přístupů – léčba spočívá v opětovném nalezení „zapomenutého“ souladu, který je nutné nějakým způsobem znovu vymyslet a utvářet – Ficino tak hraje roli psychoanalytika a šamana.⁵⁵ Z tohoto poměrně originálního srovnání je možné vyčíst, že Védérine chápe Ficina jako lékaře, který se nezaobírá pouze tělesnou stránkou člověka, ale velkou pozornost věnuje také stránce duševní (psychoanalytik) a který pracuje s magií (šaman).

Za nejzajímavější, a z hlediska katolické ortodoxie nejvíce znepokojující, Védérine považuje třetí knihu, která dle ní korunuje „fantastický astrologicko-magický tanec“⁵⁶ *De vita*. Ve svém originálním pohledu pokračuje Védérine i myšlenkou, že *De vita* vypravuje příběh duše, která se snaží dosáhnout svého původního stavu. Védérine cituje Ficinovu myšlenku, že „člověk, to je duše a duše je nesmrtelná“,⁵⁷ avšak neštěstí duše, rozvádí příběh *De vita* dále Védérine, spočívá v tom, že byla vržena do času a že v důsledku svého spojení s tělem zakouší mnohost. Odtud také podle Védérine pramení beznadějně úsilí duše o své znovunalezení a o to uniknout melancholii.

Lynn Thorndike ve svých *Dějínách magie a experimentální vědy*⁵⁸ věnoval Ficinovi celou kapitolu s názvem *Ficino the philosopher*, což svědčí o významu, který Ficinovi přikládal v historii tohoto oboru. Thorndike připisuje Ficinovi mystické sklony a příznivý přístup k okultním vědám a filosofii, čehož jsou podle něj důkazem Ficinovy překlady a v menší míře také jeho vlastní díla. Primárně se však Thorndike věnuje rozboru Ficinova vztahu k démonické magii a především k astrologii, což je předmětem závěru této kapitoly.

⁵⁰ Viz Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 203–236.

⁵¹ Podle Walkera však Diaceto, který se považoval za Ficinova následovníka, nikdy nedosáhl kvalit svého učitele a navíc se v několika důležitých bodech s Ficinem rozchází. Liší se především v pojetí platonismu ve vztahu ke křesťanství - Diaceto se nepokouší christianizovat Platóna nebo Plotína ani se nesnaží poukazovat na místa, v kterých jsou tyto filosofické systémy slučitelné s křesťanskou naukou. Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 30-35.

⁵² Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 45–53, více v závěru kapitoly.

⁵³ Srov. Védérine, H.: *Philosophie et magie à la Renaissance*, str. 25.

⁵⁴ Srov. Védérine, H.: *Philosophie et magie à la Renaissance*, str. 25, pozn. 1: Cl. Lévi-Strauss, *La Potière jalouse*, Paris, 1985.

⁵⁵ Srov. Védérine, H.: *Philosophie et magie à la Renaissance*, str. 25.

⁵⁶ „une fantastique danse astrologico-magique“ .., Védérine, H.: *Philosophie et magie à la Renaissance*, str. 25.

⁵⁷ „L'homme c'est l'âme et l'âme est immortelle“, viz Védérine, H.: *Philosophie et magie à la Renaissance*, str. 24, pozn 1.: *Théologie platonicienne*, Livre IX, t. II., p. 26.

⁵⁸ Thorndike, Lynn: *A History of Magic and Experimental Science*. Vol. 4: Fourteenth and fifteenth centuries, Columbia University, New York 1923 – 1958, str. 562 nn. - dále jako „Thorndike, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, IV.“

ání magie jsou sestavovány na základě srovnání sám připouští nebo přímo uvádí v textu, a které nikdy neskryvaly to, o čem pojednávají. Na druhé straně vychází i ze srovnání s prameny, které Ficino nikde v knize explicitně nezmiňuje, a přesto je jejich použití považováno za evidentní.

II.I. Zdroje Ficinovy magie

Autoři pojednávající o *De vita* se vesměs shodují v hlavních inspiračních zdrojích, ze kterých Ficino při psaní tohoto pojednání mohl vycházet. Mezi zásadní prameny jsou nejčastěji počítána díla novoplatónských myslitelů, které Ficino překládal. V první řadě se jedná o spisy Plotínovy, Proklovy, Porfýriovy a Iamblichovy a samozřejmě díla Platónova, ze kterých tito myslitelé vycházejí. Za novoplatoniky následují autoři prastaré teologie, mezi nimiž jako inspirační zdroje bývají nejčastěji zmiňovány spisy připisované Hermovi, Orfeovi a Zoroastrovi. Jako možné prameny jsou také často uváděna díla arabských autorů, z nichž je v první řadě třeba zmínit magický *Picatrix* a Al-Kindiho *De radiis*.

Jako jeden ze zdrojů pro témata první a druhé knihy je možné zmínit také dílo Arnalda z Villanovy, které podle Lynna Thorndika inspirovalo Ficina k napsání pojednání o pozastavení stáří.⁵⁹

Daniel Walker je přesvědčen, že Ficinova magie vychází z mnoha zdrojů. Za ten nejdůležitější, ačkoli se k němu Ficino nehlásí a dost možná si ho nebyl ani vědom, však považuje mši. Mši jako obřad s typickou hudbou, slovy posvěcení, vykuřováním, světly, vínem a s vrcholným magickým efektem – transubstancií. To vše považuje Walker za nejzásadnější vliv projevující se v celé středověké a renesanční magii a za primární důvod, proč církve zavrhuje všechny magické praktiky. Církev má svou vlastní magii a pro žádnou další místo není. Snaha vytvořit ostrou hranici mezi křesťanskými obřady a jakýmkoliv druhem světské magie je patrná v mnoha diskuzích šestnáctého století.

Za důležité zdroje pro Ficinovo užívání talismanů Walker považuje Petra z Abanu, Rogera Bacona, Al-Kindiho, Avicennu a *Picatrix*. Jako mnohem důležitější však zmiňuje novoplatónské texty: Proklovo *De sacrificiis et Magia*, Iamblichovo *De Mysteriis* a *Vita Pythagorae*, Porfýriovo *De Abstinencia*, *Corpus Hermeticum* a obzvláště *Asklépie*. Většinou se tedy dle Walkera jedná o díla, která Ficino přeložil nebo parafrázoval.

Brian Copenhaver⁶⁰ považuje za klíčovou „ingredienci“ pro teorii magie v *De vita* Proklovo *De sacrificio*. Další filosoficky koherentní kontext a pojmy, se kterými Proklos v tomto díle pracuje, mohl Ficino podle něj najít v Proklových obsáhlejších a systematických *Základech teologie*.

⁵⁹ Srov. Thorndike, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, IV., str. 562.

⁶⁰ Srov. Copenhaver, Brian P.: *Renaissance Magic and Neoplatonic Philosophy: „Ennead“ 4.3-5 in Ficino's „De vita coelitus comparanda“*. In: *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone II.*, LEO S. OLSCHKI EDITORE, Firenze 1986, str. 351 – 352 – dále jako „Copenhaver, B. P.: *Renaissance Magic and Neoplatonic Philosophy*“.

badatelů je Copenhaver přesvědčen, že naopak jsem a Asklépiem žádným rozhodujícím způsobem k magické teorii v *De vita* nepřispěly. Copenhaver se domnívá, že tyto eklektické spisy pouze vágně a nepřesně odkazují ke směsici filosofii a někomu, kdo se chce dozvědět více o magii, neposkytují žádnou hloubku, důkladnost ani zákonitost.⁶¹

Rozhodující filosofickou podporu pro svou magii našel podle Copenhavera Ficino ve dvou dílech Tomáše Akvinského – *Summa proti pohanům* a *De occultis operibus naturae*. Akvinský, rozvádí dále Copenhaver, jako mnoho středověkých myslitelů učil, že nebeská tělesa způsobují vyvolání určitých forem v materiálních předmětech a tyto formy že jsou zdrojem neelementárních nebo okultních sil. Ještě důležitější je však podle Copenhavera fakt, že Akvinský připouští, že obrazec vyrytý na talismanu je jako substanciální forma a proto může disponovat stejnými astrologickými nebo okultními vlastnostmi.⁶²

Bylo by možné zde jednotlivě uvádět zdroje, které další autoři považují za relevantní prameny pro Ficinovo pojednání. Jak však již bylo zmíněno, v hlavních inspiračních zdrojích se badatelé vesměs shodují. Walker a Copenhaver zde byli zmíněni podrobněji proto, že se od většiny nějakým způsobem odlišují – Walker vyzdvihováním důležitosti mše a Copenhaver upíráním vlivu hermetickým spisům.

Následující část bude tedy věnována vybraným⁶³ autorům nebo dílům, o nichž se předpokládá, že více či méně zásadním způsobem ovlivnili Ficina při tvorbě *De vita*.

II.I.I. Plotínos

Mezi všemi prameny, ze kterých Ficino při tvorbě *De vita coelitus comparanda* čerpal, zaujímá nejvýznamnější místo Plotínos. Nejenom proto, že Plotínova koncepce popisu univerza je Ficinově pojetí nejbližší a její upravená specificky „ficinovská“ podoba tvoří filosofický podklad pro Ficinem vykládanou novoplatónskou magii, ale především proto, že Ficino sám tuto knihu prezentuje jako komentář k Plotínovi.

Celý titul třetí knihy *De vita* zní *Marsilii Ficini Florentini Liber De Vita Coelitus Comparanda compositus ab eo inter Commentaria eiusdem in Plotinum*, což v překladu znamená přibližně následující: *Knihy Marsilia Ficina z Florencie O získání života z nebes sestavená mezi jeho Komentáři k Plotínovi*.

Je tedy evidentní, že Ficino původ *De vita coelitus comparanda* zasadil do doby, kdy se zabýval překladem a komentářem Plotínových *Ennead*, čemuž se

⁶¹ Více viz Copenhaver, Brian P.: *Hermes Trismegistus, Proclus and the Question of a Theory of Magic in the Renaissance*. Přednáška publikovaná ve sborníku z konference Folger Shakespeare Library Conference on Hermes Trismegistus v březnu 1982.

⁶² Pro další informace Copenhaver odkazuje ke svému článku *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the „De vita“ of Marsilio Ficino* a ke kapitolám 7-11, 14 a 16 z Akvinského spisu *De occultis operibus naturae* a kapitolám 92, 99 a 103–105 ze třetí části *Summy proti pohanům*.

⁶³ Mezi těmito autory není zařazen Platón a jeho monumentální dílo, které je v případě této práce pokládáno za samozřejmé podloží Ficinovy originální koncepce florentského platonismu. Ficinův platonismus je tedy přirozeným filosofickým základem, na němž je vystavěno *De vita*.

ně až do vydání tiskem roku 1492.⁶⁴ Jak již bylo
yšla dokončena nejpozději roku 1480 a druhá kni-
na, která však byla napsána jako poslední, vznikla během srpna 1489. Což po-
tvrzuje Ficinova slova, že *De vita coelitus comparanda* vznikala mezi komentáři
k Plotínovi, tedy mezi lety 1484 a 1489.

Ficino však nikde v *De vita* přímo neuvádí, ke které části *Ennead* se třetí
knihy vztahuje, pouze se na několika místech dovolává, že *De vita coelitus com-
paranda* není ničím jiným, než výtahem z komentáře k Plotínovi. A konkrétně
z části, kterou Ficino nazval jako *De favore coelitus hauriendo*.⁶⁵ Jak podotýká
Kaske, toto slovní spojení (údajný Plotínův název) se nevyskytuje ani ve Ficino-
vě překladu Plotína, ani v jeho komentáři.

Až Paul Oskar Kristeller rukopisným a strukturním rozbořem dokázal,
že se jedná o čtvrtou *Enneadu*, třetí knihu a jedenáctou kapitolu⁶⁶. Kristeller ob-
jevil,⁶⁷ že *De vita III* existuje ve formě komentáře k Plotínově *Enneadě* 4.3.11
v Codexu Laurentianus 82,11. John Clark (spolupracovník Carola Kaska na
překladu *De vita*) porovnal tuto původní verzi třetí knihy *De vita* s podobou
známou v současnosti a zjistil, že nová verze se od starší navíc liší v nadpisu
úvodní kapitoly.⁶⁸

Daniel Walker považuje za pravděpodobnější, že se Ficinův komentář
vztahuje taktéž ke čtvrté *Enneadě*, ale ke knize čtvrté, jejíž kapitoly 30 až 42 po-
jednávají o astrálních vlivech mnohem detailněji.⁶⁹

Brian Copenhaver věnoval rozboru této problematiky článek *Renesanční a
novoplatónská filosofie: „Enneada“ 4.3-5 ve Ficinově „De vita coelitus comparanda“*.⁷⁰
Kristellerův objev, že třetí kniha *De vita* byla původě komentářem k Plotínově
Enneadě 4.3.11, Copenhaver akceptuje, ale tuto část *Ennead* považuje pouze za
výchozí bod a chce dokázat, že fundamentálním zdrojem pro *De vita coelitus
comparanda* byla *Enneada* 4.4.3-4..

Přímou souvislost mezi třetí knihou *De vita* a Plotínovými *Enneadami* ne-
popírá žádný z badatelů, liší se pouze v určení částí, ke kterým by se toto dílo
mělo vztahovat. Je však možné konstatovat, že většina badatelů, kteří se neza-
bývají konkrétně touto problematikou, se obvykle spokojí s výkladem P. O.

⁶⁴ Srov. Kristeller, P. O.: *Osm filosofů italské renesance*, str. 50.

⁶⁵ Srov. *De vita* 3 Proemium in Librum 25: *Cum igitur inter Plotini libros magno Laurentio Medici destinatos in librum Plotini de favore coelitus hauriendo tractantem nuper commentarium composuissem, inter cetera in eum nostra commentaria numeratum, id quidem seligere nunc, Laurentio quidem ipso probante, atque maiestati tuae potissimum dedicare decrevi.*

⁶⁶ viz Yates, F.: *Giordano Bruno and Hermetic Tradition*, str. 64; Kristeller: *Supplementum Ficinianum I*, Florence, 1937, str. 84.

⁶⁷ Srov. Kaske, Carol V.: *Ficino's Shifting Attitude towards Astrology in the „De vita coelitus comparanda“, the letter to Poliziano, and the „Apologia“ to the cardinals*. In: *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone II.*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1986, str. 379–380.

⁶⁸ Jedná se o poměrně zásadní odlišnost, která může pomoci objasnit Ficinův nevyhraněný po-
stoj k astrologii a s ní souvisejícím druhům magie. Více viz kapitola II.II. Ficinův vztah k magii
a astrologii.

⁶⁹ Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 3, pozn. 2.

⁷⁰ Copenhaver, Brian P.: *Renaissance Magic and Neoplatonic Philosophy: „Ennead“ 4.3-5 in Ficino's
„De vita coelitus comparanda“*. In: *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone II.*, Leo S. Olschki Editore,
Firenze 1986, str. 351–369.

znalce a autority ve studiu Ficina, a jeho rozbory
leadu 4.3.11..

Nabízí se však otázka, co Ficina vedlo k tomu, aby vytrhl část z nějakého již existujícího rozpracovaného díla (komentáře k Plotínovým *Enneadám*), vytvořil z ní v podstatě jiný typ pojednání (třetí díl lékařského spisu, který měl sloužit k zachování zdraví vzdělanců), ale kdykoliv se mu to hodilo, představoval toto nové dílo jen jako realizaci původního záměru (jako pouhý komentář, nebo dokonce výtah z tohoto komentáře, k Plotínovi). A to hlavně v případě, když hrozilo, že by byl obviněn za to, že jeho dílo pojednává o magii, astrologii a dalších tehdejší církví nepřípustných tématech.

Na první pohled to tedy vypadá jako poměrně dobře promyšlený kalkul. Lékařské pojednání se obvykle píše za nějakým praktickým účelem. Má objasnit původ nebo poskytnout bližší popis nějakého lidskému zdraví škodlivého nebo prospěšného jevu, nabízí konkrétní rady, recepty a návody jak těmto věcem předcházet nebo zvyšovat jejich pozitivní účinky.

A nejinak je tomu i v případě *De vita coelitus comparanda* – že se jedná o lékařské pojednání potvrzuje Ficinův úvod ke čtenářům této knihy. Po vřelém přivítání Ficino čtenářům slibuje, že pokud mu věnují chvíli času, dá jim zdraví.⁷¹ Zároveň však varuje ty, kteří v sobě chovají nenávist a zášť, aby se těchto protivných emocí zbavili, protože nejsou slučitelné s touto životadárnou medicínou (*medicinae vitali relictus*⁷²). Načež Ficino pokračuje vysvětlením, jaký rozsah mají poznatky jím uváděné:

„Dílna⁷³ vašeho přítele Marsilia je o něco větší než co vidíte zde, uzavřené pouze v těchto hranicích. Neboť je vymezena nejen touto knihou, ale také dvěma předcházejícími. Celek tvoří souhrn medicíny, která bude pomáhat vašemu životu jak jen to bude možné, aby mohl být zdravý a dlouhý, a využívá v každém bodě prostředky lékařů za pomoci nebes.“⁷⁴

Z těchto autorových slov je více než zřejmé, že tato kniha měla sloužit k praktickému upotřebení – k zachování lidského zdraví. Pak tedy musel předpokládat, že se lidé budou chtít také jeho radami řídit a ne je pouze číst jako nějaká filosofický komentář. Nejedná se tedy o žádný referující výklad, který by glosoval, vysvětloval a analyzoval nějakou problematiku. Ale přesto se Ficino stále tváří, jako by *De vita coelitus comparanda* nebylo ničím jiným, než pouhým komentářem k Plotínovi.

Jak je to možné? Nabízí se jen dvě možnosti – buď Ficino sám nebyl schopen rozlišit lékařské pojednání od filosofického komentáře (což vzhledem k jeho intelektuální velikosti asi nikdo nepředpokládá) nebo to byl prostě záměr.

⁷¹ Srov. *De vita 3, Verba ad lectorem 5: Trahentem apud me moras promissa, se Deus aspiraverit, salute donabo.*

⁷² Srov. *De vita 3, Verba ad lectorem 10.*

⁷³ V anglickém překladu je *shop* oproti latinskému *officina*.

⁷⁴ *De vita 3 Verba ad lectorem 13: Officina Marsilii tui aliquanto est amplior, quam his cancellis duntaxat quos hic vides coerceatur. Non enim solo hoc libro sequente, sed duobus etiam praecedentibus circumscribitur. Tota vero summatim medicina quaedam est pro viribus opitulatura vitae, ut valida tibi vita sit, ut longa; idque ubique medicorum ope coelitus adiuta molitur.*

Kaske, který považuje Ficinovo tvrzení, že pouze níry za pózu, což potvrzují příslušná Plotínova a Ficinova pojednání o magii a astrologii. Plotínos nemá tato témata příliš v úctě a jeho názory, co se týče astrologie a magie, jsou často odsuzující. A Ficino si toho byl vědom, protože tyto Plotínovy negativní pasáže zakomponoval do svého nepublikovaného pojednání proti astrologii.⁷⁵

Podle Kaske Plotínos odsuzuje jakoukoli astrologii, která pracuje s určitými hvězdami jako příčinami nebo vlivy, a vysmívá se genethliologii - odvětví astrologie, která z postavení hvězd v okamžiku narození odvozuje osud a vlastnosti dotyčného člověka a připisuje planetám dobré nebo zlé vlastnosti. Což jsou všechno předpoklady, se kterými Ficino pracuje nejen v *De vita*, ale také ve své korespondenci.⁷⁶ Narozdíl od Ficina Plotínos také popírá schopnost démonické magie zbavovat nemocí a za plotínovské nepovažuje Kaske ani konkrétní astrologické a magické detaily.⁷⁷

Z Kaskových úvah tedy vyplývá, že v *De vita coelitus comparanda* jsou plotínovské pouze výchozí předpoklady a zbytek jsou Ficinovy osobní přídavky jako například vložení světového ducha, analogického našemu duchu, mezi světovou duši a hmotu.⁷⁸ „Celkem vzato, *De vita 3* je komentářem k *Enneadě 4.3.11* ve Ficinově slova smyslu - je to koherentní vědecká esej aktualizující starobylou novoplatónskou magii, kterou přesměrovává k praktickému cíli medicíny.“⁷⁹

II.I.II. Pléthón jako možná cesta k Orfickým zpěvům

Druhým významným myslitelem, v tomto případě však pouze o generaci starším, o kterém se předpokládá, že Ficina nějakým způsobem ovlivnil, byl Georgios Gemisthos Pléthón. O Pléthónově možném vlivu na Ficina se hovoří především, pokud pomineme myšlenku znovuoživení Platónské akademie, v souvislosti s určitým druhem hymnických zpěvů⁸⁰ a *Chaldejskými orákuly*.⁸¹

I když se Ficino a Pléthón pravděpodobně osobně nikdy nesetkali⁸², tento byzantský filosof Ficina ovlivnil možná více, než se obecně předpokládá.

⁷⁵ Srov. *Three books on life*, str. 26.

⁷⁶ Více viz kapitola II.II. Ficinův vztah k magii a astrologii.

⁷⁷ Srov. *Three books on life*, str. 27.

⁷⁸ Tamtéž.

⁷⁹ *Three books on life*, str. 28.

⁸⁰ Tento druh zpěvů zřejmě úzce souvisí s Ficinovou astrologickou hudbou popisovanou ve třetí knize *De vita*.

⁸¹ Bude pojednáno v další části.

⁸² Pléthón zemřel v 1452 a jediný čas, který strávil v Itálii byl Florentský koncil v letech 1438 až 1439. V té době bylo Ficinovi 6 let.

v zprostředkovaný skrze Cosima Medicejského
ónovi dochovaly.⁸³

Ficinovým primým svědectvím o Pléthónovi je jeho předmluva k překladu a komentáři k Plotínovi⁸⁴ ze srpna 1490.⁸⁵ V této předmluvě Ficino uvádí, že projekt znovuoživení Platóna započal Cosimo poté, co s nadšením vyslechl Pléthónovu řeč o platonismu během Florentského koncilu.

Začátek svých platónských studií tedy Ficino spojuje s Cosimem a Pléthónem a rokem 1462, kdy ho Cosimo pověřil překladem Platónových textů. Proto se nabízí úvaha, že ačkoli Ficino považuje za svého „filosofického otce“ Cosima, na počátku jeho cesty k Platónovi stojí Pléthón. Tuto myšlenku nepřímou potvrzuje i dopis ze září 1462, o kterém se zmiňuje Walker⁸⁶. Ficino v tomto dopise připisuje skutečnost, že Cosimo podporoval jeho platónská studia, magickému účinku svého zpívání orfického „Hymnu na Cosima“.

Tato zmínka o orfických zpěvech⁸⁷ nás přivádí k výše zmiňovanému předpokládanému spojení mezi Ficinem a Pléthónem. Walker se totiž domnívá,⁸⁸ že Pléthón i Ficino praktikovali⁸⁹ zpívání hymnů a že dokonce byly Ficinovy zpěvy do jisté míry odvozeny od Pléthóna.

Původ těchto hymnů, jejichž zpěvu se oba oddávali, se velmi pravděpodobně vztahuje k *Orfickým zpěvům* připisovaným Orfeovi, jednomu z prastarých teologů. Jak uvádí Walker, v dochovaném Pléthónově díle nejsou žádné zmínky o *Orfických zpěvech*.⁹⁰ Zachovaly se však Pléthónův přepis 14 z nich a podle Walkera je pravděpodobné, že nějakým způsobem souvisí se zpěvy,⁹¹ které mají zásadní postavení v dochovaných fragmentech Pléthónových *Zákonů*.

Z dochovaných Pléthónových zpěvů jsou známé především sluneční hymny, kritizované Gergiósem z Trapezuntu, které jsou obměnou Proklova

⁸³ Většina jeho *Zákonů* byla spálena a toto dílo nebylo nikdy vydáno tiskem.

⁸⁴ Původně bylo součástí tohoto díla i *De vita coelitus comparanda*, jak bylo pojednáno výše.

⁸⁵ Vycházím z údajů, se kterými pracuje Walker ve třetí kapitole *Pletho, Lazarelli and Ficino*. In: Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 60-63.

⁸⁶ Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 63, pozn. 1: Kristeller, *Suppl. Fic.*, II, 87.

⁸⁷ V tomto případě používám slovní spojení „orfické zpěvy“ jako obecné označení pro určitý druh hymnů, chvalozpěvů zpívaných za určitým účelem. Tyto zpěvy se obracely k určitému subjektu/objektu, od něž očekávaly příznivý vliv na naplnění tohoto účelu. Konkrétní označení *Orfické zpěvy* budu používat pouze pro sbírku zpěvů připisovanou Orfeovi. Je více než pravděpodobné, že tato sbírka byla vzorem pro ostatní „orfické zpěvy“ (např. ten na Cosima, který zpíval Ficino). Zároveň budu používat slova „zpěv“ a „hymnus“ jako volně zaměnitelná synonyma.

⁸⁸ Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 60 n.

⁸⁹ Toto vyjádření „praktikovat zpívání“ se může zdát být zbytečně složitým ekvivalentem pro „zpívat“. Tato složitější forma je však zvolena záměrně, aby bylo zdůrazněno, že se nejednalo o pouhé zpívání, ale spíše o určitou formu obřadu – rituálního zpěvu.

⁹⁰ Což samo o sobě nemá přílišnou vypovídající hodnotu, při uvážení, že většina jeho díla shořela.

⁹¹ Tyto Pléthónovy zpěvy jsou psány v daktylských hexametrech a jejich hudba se zdá být kombinací toho, co Pléthón věděl o starověké řecké hudbě, s byzantskou liturgickou hudbou. Tyto zpěvy byly adresovány početným Pléthónovým bohům se jmény řeckých pohanských božstev. Vyšší řády bohů jsou, jak Pléthón výslovně uvádí, metafyzické nebo přírodní principy, nižší jsou planetární a hvězdná božstva. (Zdrojem: Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 60.)

hymnu ze *Zákonů*, který začíná slovy, že Slunce je lu s nimi vládne všem pozemským věcem.

Walker se domnívá,⁹² že Pléthónovy hymny, fungující na podobném principu jako modlitba, se nápadně podobají magické teorii skryté ve Ficinově astrologické hudbě.⁹³ Podle Walkera jsou Pléthónovy hymny a obřady stejné jako Ficinovy – cílem obou je subjektivní transformace uctívajícího (toho, kdo je zpívá) a obzvláště jeho imaginace.

Předcházející úvahy byly založeny především na pojednání Daniela Walkera, protože ostatní badatelé se souvislostem mezi Ficinem, Pléthónem a orfickými zpěvy obecně i Orfeovými *Orfickými zpěvy* příliš nevěnují pozornost. Většinou se spokojí s uvedením informace, že Ficino někdy v mládí *Orfické zpěvy* překládal do latiny, případně uvedou konkrétní odkaz ke Kristellerově prvnímu dílu *Supplementum Ficiniaum*,⁹⁴ kde na stranách 144 až 145 hovoří o tom, že Ficino v roce 1462 *Orfické zpěvy* překládal. Ke Kristellerovi ostatně odkazuje i Walker a ze střípků různých postřehů, informací a historických faktů skládá možný obraz toho, že Ficino byl s orfickými zpěvy obeznámen skrze Pléthóna a že je měl také v povědomí, když psal *De vita coelitus comparanda*.

Na druhou stranu však Walker připouští, že Ficino nemusel být nikterak hluboce ovlivněn Pléthónem, ale že pouze Pléthónův způsob hymnického zpívání a jeho teorie modlitby se staly východiskem pro Ficinovo orfické zpívání. K tomuto závěru jej vedla úvaha, že Pléthón byl otevřeně anti-křesťanský autor (alespoň podle toho, co Walker vyčetl z dochovaných fragmentů *Zákonů*) a z filosofického hlediska přísný determinista (totéž), čímž by byl v obou případech ostře v rozporu s Ficinem.

Nelze tedy s jistotou říci, zda Ficino byl či nebyl ovlivněn Pléthónem při psaní *De vita coelitus comparanda*, ve kterém jsou popisovány podobné praktiky hymnického zpívání. V této souvislosti se však častěji spíše než o hymnickém zpívání hovoří o astrologické hudbě.

Důvodem je Walkerovo pojednání,⁹⁵ ve kterém se poměrně podrobně věnuje rozboru astrologické hudby, se kterou Ficino pracuje ve třetí knize *De vita*. Je totiž přesvědčen, že, ačkoli se o tom Ficino nikde v této knize nezmiňuje, Ficinovy orfické zpěvy jsou totožné s astrologickou hudbou, kterou zde popisuje.⁹⁶

Znovu tedy stojíme před otázkou, jakou souvislost mají praktiky popisované v *De vita coelitus comparanda* s hymny zpívanými Pléthónem a Ficinem a tedy i s *Orfickými zpěvy*, které jim byly vzorem.

II.I.III. Orfeus, *Orfické zpěvy*, orfická magie a astrologická hudba

⁹² Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 61.

⁹³ Více viz níže.

⁹⁴ Kristeller, Paul Oskar: *Supplementum Ficiniaum: Marsilii Ficini Florentini Philosophi Platonici Opuscula Inedita et Dispersa*. Leo S. Olschki Editore, Firenze 1937.

⁹⁵ Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, kap. I. *Ficino and Music*.

⁹⁶ Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 22.

to kapitoly, hledání možných inspiračních zdrojů , pěvce a mága, kterému je připisováno autorství *Orfických zpěvu*. Orfeus byl také jedním z prastarých teologů mezi nimiž zaujímal významnému postavení – byl nejstarším z Řeků, učitel Pythagora a skrze něj i Platóna.⁹⁷

Sbírka *Orfických zpěvů* obsahuje 87 hymnů (v některých rukopisech 86⁹⁸) ve formě zařikávání k nějakému určitému božstvu. Každému božstvu přináleží zvláštní obětina uvedená obvykle v nadpisu toho konkrétního zpěvu, přičemž většinou se jedná o nějaký druh vykuřovadla. V renesanci byla této sbírce připisována stejná starobylost jako hermetickým spisům, ve skutečnosti však stejně jako *Corpus Hermeticum* pochází ze druhého nebo třetího století našeho letopočtu. Tyto zpěvy byly pravděpodobně užívány tehdejšími náboženskými sektami a obvykle obsahovaly vyvolávání boha (obzvláště Slunce) různými jmény a vzývání jeho moci.

Podle Ilany Klutsteinové⁹⁹ dnes nemůžeme o původu *Orfických zpěvů* s jistotou nic říct, důležitý je však fakt, že Ficino jejich autorství beze všech pochybností připisuje Orfeovi a několikrát je cituje v *Platónské teologii*. Ficino navíc věřil, že se znovuoživením orfických zpěvů vrací k praktikám nejstaršího teologa, který předpověděl Trojici.¹⁰⁰

V souvislosti s použitím orfických zpěvů v *De vita coelitus comparanda* hovoří Frances Yatesová o orfické magii, zatímco Daniel Walker podává spíše důkladnou analýzu astrologické hudby. Oba však vycházejí ze stejného východiska, kterým je použití orfických zpěvů pro vyvolání určitých efektů. Navíc Yatesová sama uvádí, že v této tématice se opírá o Walkerova zjištění.

Yatesová orfickou magii, kterou považuje za návrat k prastarému teologovi Orfeovi, přirovnává k magii talismanické, v níž vidí maskovaný a přepracovaný návrat k Hermovi. Oba typy magie jsou podle ní používány ze stejného důvodu k čerpání hvězdných vlivů a jejich médiiem, nebo „přenos-

⁹⁷ Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 23.

⁹⁸ Srov. Klutstein, Ilana: *Marsilio Ficino et la theologie ancienne. Oracles Chaldaïques, Hymnes Orphiques – Hymnes de Proclus*. Leo S. Olschki Editore, Firenze 1987, str. 21 – dále jako „Klutstein, I.: *Marsilio Ficino et la theologie ancienne*“

⁹⁹ Bádání Ilany Klutsteinové, která se zabývala textovým rozbohem *Orfických zpěvů*, přináší zcela nový pohled na přenos (tradování) a recepci těchto textů. *Orfické zpěvy* se zachovaly ve třech různých anonymních rukopisech a Klutstein se pokusila dokázat, zda autorem některého z těchto překladů byl Ficino. Na základě jejich vzájemného srovnání a následného porovnání s citacemi v *Platónské teologii* došla k závěru, že Ficino velmi pravděpodobně nebyl autorem ani jednoho z těchto překladů, pokud by ovšem radikálně nezměnil svůj překladatelský styl. Ficino podle svých ve svém mládí (rok 1462) doslovně přeložil *Orfické zpěvy*, které o dvě desítky let později cituje v *Platónské teologii* (1482). Jediná možnost, že by Ficino byl autorem některého z těchto anonymních překladů je ta, že citáty v *Platónské teologii* by pocházely z nového překladu, který by pro tuto příležitost vyhotovil. Klutstein navíc zjistila, že zatímco dva z anonymních překladů jsou téměř identické (zdá se, že jeden byl opisem druhého), třetí se od nich i od citátů uváděných v *Platónské teologii* do značné míry odlišuje. Je tedy zřejmé, že mohla existovat jiná tradice předávání a uchovávání těchto textů, odlišná od linie Ficinovy i Pléthónovy. Podle Klutstein se tak nabízí otázka, zda Ficinovo novoplatónsko-křesťanské chápání těchto textů bylo jedinou koncepcí nabízející se jeho současníkům, nebo zda tyto texty byly využívány k odlišným účelům. (Srov. Klutstein, I.: *Marsilio Ficino et la theologie ancienne*, str. 21–34.)

¹⁰⁰ Yates, F.: *Giordano Bruno and Hermetic Tradition*, str. 1-19.

itus) a liší se pouze v jediné základní vlastnosti. ní (zraková) a pracuje s vizuálními obrazy (talismany), zatímco orfická magie je auditivní (sluchová) a vokální (zvučná) a působí skze hudbu a hlas.

Jedním z důvodů, proč Yatesová mluví pouze o magii a ne spíše o astrologické hudbě, když v podstatě vychází z Walkera, může být Walkerův citát ze druhé *Conclusiones Orphicae* Pika della Mirandoly: „V přírodní magii není nic účinnějšího než Orfeovy hymny, pokud je k nim použita vhodná hudba a stav duše a další okolnosti známé moudrým.“¹⁰¹

Tato zmínka mohla být pro Yatesovou jasným důkazem, že tento druh zpěvů je používán pro magické účely,¹⁰² a praktiky popisované v *De vita* tedy nazývá orfickou magií.

Oproti tomu Walker v souvislosti s použitím orfických zpěvů v *De vita coelitus comparanda* hovoří o astrologické hudbě, která je podle něj s tímto druhem zpěvů totožná. Rozboru této hudby se věnuje poměrně důkladně¹⁰³ a začíná úvahou o jejím praktickém využití z Ficinova pohledu.

Podle Walkera se Ficino ve třetí knize zabývá astrologickými praktikami zaměřenými především na zmírňování melancholického vlivu Saturnu, kterému chce čelit „přivoláváním“ příznivých vlivů Jupitera, Venuše, Merkuru a především Slunce. Ficino popisuje více způsobů, jak k sobě tyto příznivé vlivy přivolat: je možné tak učinit prostřednictvím zvířat, rostlin nebo kamenů náležejících určité planetě, nebo použít amulety (*imagines*), čehož se Ficino poněkud obává, ale talismanické magii přesto věnuje poměrně velkou pozornost. Nebo je také možné využít hudbu, která se hodí k určité planetě, což je způsob, který Ficino schvaluje a upřednostňuje.¹⁰⁴

Účinnost hudby na zachycení planetárních nebo nebeských vlivů spočívá podle Walkera ve dvou vzájemně souvisejících principech. Prvním je starobylá a přetrvávající, původně pythagorejská, teorie z Platónova *Timaia* založená na předpokladu, že vesmír i člověk – makrokosmos i mikrokosmos – jsou vytvořeni na základě shodných harmonických poměrů. Z toho předpokladu vychází existence druhého principu, kterým je hudba sfér (*musica mundana*), hudba lidského těla, ducha a duše (*musica humana*) a hudba hlasů a nástrojů (*musica instrumentalis*). Což v praxi znamená, že použití čehokoliv, co oplývá stejnými číselnými poměry jako určité nebeské těleso nebo sféra způsobí, že duch toho, kdo s těmito věcmi nakládá, nabude podobných poměrů a vyvolá požadovaný přísun nebeského vlivu. Walker tento jev přirovnává k pohybu struny vyvolaném kmitavým pohybem jiné struny naladěné na stejný nebo konsonanční tón.

¹⁰¹ Citováno viz Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 22: Pico, *Opera omnia*, Basileae, 1572, I, 106.

¹⁰² O jaké magické účely a „další okolnosti známé moudrým“ se jedná, uvádí Ficino ve svém komentáři k Plotínovi. (Plotínos, *Enneady* 4.4.38)

¹⁰³ Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 12-24.

¹⁰⁴ Hudba podle Walkera napodobuje emoce a morální postoje, čímž ovlivňuje zpěváka i posluchače. Protože planety mají morální povahu bohů, podle kterých jsou pojmenovány, tato povaha může být napodobena hudbou. Hraním takovéto hudby můžeme sebe a obzvláště svého ducha připodobnit Jupiteru, Slunci, Venuši a jiným planetám. (Více viz Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 16.)

ěl Ficino na mysli, uvádí citát ze sedmnácté kapi-

„Jste si vědomi toho, že harmonická hudba má díky svým číslům a poměrům podivuhodnou sílu zklidnit, pohybovat a ovlivňovat našeho ducha, mysl a tělo. Nuže, poměry tvořené čísly jakoby byly jakýmsi obrazci vytvořenými z bodů a čar, ale pohybující se. A podobně nebeské obrazce působí svým vlastním pohybem, svými harmonickými paprsky a pohyby pronikají vše, denně skrytě ovlivňují našeho ducha právě tak jak to obvykle činí neodolatelná hudba zjevně.“¹⁰⁵

Ficino k této teorii shodných harmonických poměrů v *De vita coelitus comparanda* několikrát odkazuje a aplikuje ji nejen na hudbu, ale také například na potraviny, léčiva nebo talismany. Podle Ficina je však velmi těžké posoudit,¹⁰⁶ jaký typ tónu se nejlépe hodí k určitým druhům hvězd a jaká kombinace tónů bude nejlépe v souladu se souhvězdími a jejich polohou. Jak však toho možné dosáhnout částečně vlastním úsilím a částečně božím určením.

Avšak dříve než Ficino čtenáře seznámí se třemi základními principy pro vytváření této hudby,¹⁰⁷ upozorňuje, že se nejedná o uctívání hvězd, ale spíše o to, jak je napodobit a tím se pokusit zachytit jejich moc. Ficino nevěří, že by se jednalo o „dary“, které hvězdy a planety poskytují na základě vlastní vůle, ale spíše prostřednictvím přirozeného vlivu. Podle Ficina se snažíme přizpůsobit tomuto rozmanitému a skrytému vlivu stejnými metodami, které používáme každý den pro to, abychom mohli zdravým způsobem přijímat vnímatelné světlo a teplo Slunce. „Ale je to mudrc sám, který se přizpůsobuje skrytým a podivuhodným darům tohoto vlivu.“

Ne všechny planety však mají „svou“ hudbu – ta náleží pouze Jupiterovi, Venuši, Merkuru a Slunci. Zbývající tři tehdy známá tělesa považovaná za planety – Saturn, Mars a Měsíc – mají pouze hlasy. Podle vlastností připisovaných planetám se liší i vlastnosti „jejich“ hudby nebo hlasů. Tak je například hudba Jupiterova hluboká, vážná, sladká a stále veselá, zatímco Venuši je připisována hudba rozpustilá, smyslná a jemná. Saturnu jsou přisuzovány hlasy pomalé, vážné, chraplavé a naříkavé, zatímco Marsu naopak rychlé, ostré, hrubé a výhružné.

Pokud se čtenář bude řídit Ficinovým návodem a ve správnou astrologickou hodinu bude hlasitě zpívat nebo recitovat způsobem odpovídajícím konkrétní planetě, bude to vypadat, jakoby mu tato planeta odpověděla „jako ozvěna nebo jako struna loutny chvějící se vibrací jiné podobně naladěné stru-

¹⁰⁵ *De vita* 3.17.28: *Non ignoras concentus per numeros proportionisque suas vim habere mirabilem ad spiritum et animum et corpus sistendum, movendum, afficiendum. Proportiones autem ex numeris constitutae quasi figurae quadam sunt, velut ex punctis lineisque factae, sed in motu. Similiter mutuo suo se habent ad agendum figurae coelestes. Hae namque harmonicis tum radiis, tum motibus suis omnia penetrantibus spiritum indies ita clam afficiunt, ut musica praepotens palam afficere consuevit.*

¹⁰⁶ *Srov. De vita* 3.21.44: *Difficillimum quidem est iudicatu, quales potissimum toni qualibus convenient stellis, quales item tonorum compositiones qualibus praecipue sideribus aspectibusque consentiant.*

¹⁰⁷ *Srov. De vita* 3.21.54 n.

vat písně harmonující s určitou planetou často a přirozeným souzněním s planetárním duchem stejnou povahu jako tato planeta. A stejně tak jako byl zpěvákův duch ovlivněn planetárním duchem, bude jeho duch ovlivňovat duši a tělo.¹⁰⁹ Ficino v této souvislosti připomíná, že podobnou sílu jako píseň má modlitba a znovu zdůrazňuje, že nehovoří o uctívání božstev, ale o přirozené síle řeči, písně a slov.

Ve Ficinově době existovalo 7 planet, jimž odpovídalo sedm kroků, kterými mohly být věci vyšší (síly těchto planet) přitahovány k věcem nižším.¹¹⁰ Hudba, která nás nyní především zajímá, zaujímala prostřední místo a byla zasvěcena Apollónovi (starořecký bůh Slunce). Walker¹¹¹ si v této souvislosti všimá, že jakýkoli druh hudby tedy sloužil především k zachycení vlivu planety Slunce. Toto zaujetí Sluncem považuje za typické pro celé Ficinovo dílo. Ve svém komentáři k Plotínovi Ficino uvádí, že lidé dříve uctívali planety kvůli dobrodiním, které jim přinášelo vystavení svých duší a duchů vlivu těchto planet. Avšak většina platónských filosofů podle Ficina uctívala jen Slunce:¹¹²

„Julián a Iamblichus skládali oslavné řeči k Slunci. Platón nazýval slunce viditelným potomkem a obrazem nejvyššího Boha, Sokratés při zdravení vycházejícího slunce často upadal do extáze. Pythagorejci zpívali v doprovodu lyry hymny na vycházející slunce. Co se týče kultu slunce, ponechme jej starat se o ně, avšak nepochybně „Bůh umístil svůj svatostánek do slunce“.

Walker¹¹³ proto považuje za velmi pravděpodobné, že Ficinova astrologická hudba se nejčastěji obracela ke Slunci. Není však podle něj zcela jisté, zda tuto astrologickou hudbu popsanou v *De vita coelitus comparanda* i sám praktikoval. Dle svědectví současníků měl ve zvyku doprovázet se při zpěvu pomocí nástroje nazývaného *lyra* nebo *orfická lyra*. Důvodem, proč byla tato lyra nazývána orfická, je obrázek, kterým byl tento nástroj ozdoben. Ten zobrazuje Orfeua, jak svou lyrou očarovává zvířata a skály. V renesanci byl Orfeus nejčastěji zobrazo-

¹⁰⁸ *De vita* 3.21.132: ...responsuri protinus videantur vel instar echo, vel sicut corda quaedam in cithara tremens, quotiens vibratur altera tempera similiter.

¹⁰⁹ Srov. *De vita* 3.21.142: Rursusque ex spiritu sic intus affecto similiter afficis animam atque corpus.

¹¹⁰ Tyto věci mohly přitahovat nebeské vlivy určité planety (uspořádáno vzestupně):

1. Kameny, kovy a tvrdé látky – Měsíc, které mu se zdají podobné
2. Rostliny, plody stromů, členové živočišné říše – Merkur
3. Velmi jemné práškové hmoty a jejich páry, vůně bylin a květů užívané v čisté podobně a vůně mastí - Venuše
4. Slova, písně a zvuky oprávněně zasvěcené Apollónovi, jehož největším vynálezem byly hudba – Slunce
5. Silné pojmy obrazotvornosti – formy, pohyby, vášně, které odkazují k síle planety – Mars
6. Argumenty a rozvažování lidského rozumu – Jupiter
7. Nejvzdálenější a jednoduché operace porozumění téměř oddělené od pohybu a spojené s božským – Saturn (Walker zde uvádí intelektuální kontemplaci a božskou intuici. Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 15., Srov. *De vita* 3.21.24 n.)

¹¹¹ Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 18.

¹¹² Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 18 cituje z Ficinova *Orphica Comparatio Solisk, Liber de Sole, Liber de Lumine*.

¹¹³ Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 19.

¹⁴ nebo sopránovou (diskantovou) violu či housle. Podobné, že i Ficino doprovázel své planetární zpěvy na *liru da braccio*. Ficinova lyra však nebyla nazývána orfická jen podle obrázku, který ji zdobil, ale také proto, že se tímto nástrojem Ficino doprovázel při zpěvu *Orfických zpěvů* a pravděpodobně i dalších orfických fragmentů.¹¹⁵

Co se týká vlastností této hudby, je podle Walkera možné předpokládat, že se Ficinova hudba podobala hudbě zpěváků, kteří se při svých improvizacích doprovázeli na lyru („improvvisatori sulla lira“). Jednalo se o jednoduchý druh zpěvu napůl mezi písní a recitací. Ficino věřil, že tato jednoduchá monodická hudba napodobuje tóny vydávané planetárními sférami a zpěv hymnů naladěných dle jednotlivých planet umožňuje čerpat jejich vliv.

Avšak důležitější než hudba je podle Walkera text.¹¹⁶ Protože pouze text je nositelem intelektuálního obsahu a tak ovlivňuje mysl.¹¹⁷ Hudba abstrahovaná od textu může zasáhnout pouze ducha, tedy smysly a pocity, nebo nanejvýš nižší části duše, kterými jsou představivost (fantazie) a obrazotvornost (imaginace). Pouze hudba doprovázející text působí na celého člověka - ovlivňuje mysl stejně jako ducha a tělo.

Walker se také pokusil ukázat, že se Ficinova astrologická hudba blížila náboženskému obřadu. Při bližším seznámení se s praktikami, které Ficino popisuje, není důvod nedat Walkerovi za pravdu. Popisované okolnosti se totiž nápadně podobají úkonům a atmosféře, které provázejí křesťanskou mši – hudba, modlitby, kadidlo a subjektivní kontemplace, jejímž cílem je přiblížit svou duši Bohu. V případě astrologické hudby je Bůh nahrazen planetárními božstvy, ke kterým se „věřící“ obrací prostřednictvím zpívaných modliteb (orfických zpěvů) a jako obětinu pálí určitý druh vykuřovadla (kadidla):

„Náš duch souzní s nebeskými paprsky, které, skryté nebo zjevné, prostupují vším. Toto souznění můžeme ještě zvýšit, pokud co nejurputněji nasměrujeme své emoce a náklonnost k hvězdě, od níž chceme získat určitý prospěch... (čehož docílíme) především (tehdy), jestliže použijeme zpěv a světlo hodící se k hvězdnému božstvu a také vůni, jak je tomu v Orfeových hymnech určených kosmickým božstvům.“¹¹⁸

II.I.IV. Zoroaster a Chaldejská orákula

Pokud v případě *Orfický zpěvů* nelze s jistotou říci, do jaké míry Pléthón ovlivnil Ficina při zpracování této látky, v případě *Chaldejských orákul* je Pléthón

¹¹⁴ Renesanční strunný nástroj používaný italským básníky a zpěváky v 15. a 16. století k doprovodu svého improvizovaného přednesu lyrické a narativní poezie. Nástroj velmi podobný středověkým houslím nebo viole.

¹¹⁵ Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 22.

¹¹⁶ Více viz Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 21.

¹¹⁷ Podobnou koncepci, že text může zasáhnout mysl a tedy má v hudbě dominovat zastávala v 16. století většina humanistů. (více viz Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 26.)

¹¹⁸ Ficinův komentář k Plotínově kapitole o zachycení planetárních vlivů pomocí modliteb. Viz Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 22.

ko první připsal autorství *Chaldejských orákul* Zostě následoval.¹¹⁹

Avšak důvody, které oba autory k tomuto kroku vedly, byly odlišné. Zatímco Pléthón připsáním *Orákul* Zoroastrovi sledoval částečně politické cíle¹²⁰ a zároveň chtěl řeckou filosofii očistit od monoteismu,¹²¹ Ficino v tomto spojení viděl prostředek k znovuoživení a potvrzení křesťanství.¹²²

Obecně se předpokládá, že *Orákula* byla ve druhém století našeho letopočtu shromážděna dvěma chaldejskými theurgy – Juliánem Otcem¹²³ a jeho synem¹²⁴ – a nauka v nich obsažená odpovídá střednímu platonismu.¹²⁵ V podobě, v jaké se dochovala do dnešní doby, obsahují *Chaldejská orákula* přibližně 60 veršů.

O zachování *Orákul* se zasloužil byzantský učenec Michael Psellos, který ve svém komentáři k nim připsal tuto nauku Chaldecům, na základě čehož nazýval tato orákula jako „chaldejská“.¹²⁶

Pléthón však byl přesvědčen,¹²⁷ že našel orákula skutečných Zoroastrových stoupenců, a proto se rozhodl sbírku, kterou měl k dispozici od Psellose, zbavit všech chaldejských a dokonce i křesťanských nánosů. Protože přívlastek „chaldejský“ byl v jeho době spojován s goétií, nazval ji *Magická orákula magických stoupenců Zoroastra*. Tímto označením chtěl vyjádřit, že orákula nejsou ma-

¹¹⁹ Vzhledem k tomu, že Ficino Zoroastra v předmluvě k překladu *Corpus Hermeticum* (1463) vůbec nezmiňuje, je možné předpokládat, že nejméně do tohoto roku o existenci *Orákul* nevěděl.

¹²⁰ Pléthón si byl vědom úpadku Byzantská říše na počátku 15. století. Říše byla roztržštěná, přišla o mnohá území a k jejich zpětnému získání bylo nutné obnovit politický systém, který by tato znovu dobytá území udržel. Pléthón byl přesvědčen, že prosperita státu závisí na hodnotě filosofických doktrín, na kterých jsou založeny jeho instituce a monoteismus nepovažoval za vhodnou ideologii pro politický svět. *Chaldejská orákula* měla tedy být nástrojem k znovuoživení polyteismu. (Více viz Tambrun-Krasker, B.: *Ficin, Pléthon et le mages disciples de Zoroastre*, str. 174 a 177 n.)

¹²¹ Někteří křesťanští teologové zastávali tezi, že Mojžíš byl prvním zákonodárcem a veškerá řecká filosofie je pouhou kopií filosofie Mojžíšovy. Pléthón tak chtěl v Zoroastrovi vytvořit konkurenci Mojžíšovi a jeho stoupencům, jimž se připisovalo, že zachovali orákula, která měla předpovědět příchod Krista.

¹²² Tato kapitola je založena na pojednání Brigitte Tambrun-Kraskerové *Ficin, Pléthon et les mages disciples de Zoroastre*, která akcentuje především Pléthónovy politicko-filosofické a Ficinovy náboženské motivace.

¹²³ Julián Otec, známý také jako Julián Chaldejský, filosof a mág, který používal svého syna jako médium, aby mohl hovořit s Platónovou duší. Srov. Tambrun-Krasker, B.: *Ficin, Pléthon et le mages disciples de Zoroastre*, str. 177.

¹²⁴ Známy také jako Julián Theurg.

¹²⁵ Srov. Tambrun-Krasker, B.: *Ficin, Pléthon et le mages disciples de Zoroastre*, str. 177, také viz Nejeschleba, T.: *Mýtus mága Zoroastra v renesanci*. In: Nechutová, Jana (ed.): *Druhý život antického mýtu*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2004, str. 155: „...Orákula nabízejí určitý kosmologicko-teologicko-soteriologický systém, který byl velmi ceněn a studován novoplatoniky, především Iamblichem, Proklem, Simplikiem a Damaskiem.“

¹²⁶ Srov. Tambrun-Krasker, B.: *Ficin, Pléthon et le mages disciples de Zoroastre*, str. 178.

¹²⁷ Pléthón se zároveň opíral o nauku svého učitele z mládí, Elishy – oficiálně Žida, ale ve skutečnosti helénistického pohana a stoupence Sohawardiho školy perského platonismu. Sohawardi usiloval o znovuoživení avicenisu prostřednictvím antických teologií a Zoroastra a jeho stoupence, stejně jako Herma, považoval za autentické starobylé autority v oblasti teologie. Srov. Tambrun-Krasker, B.: *Ficin, Pléthon et le mages disciples de Zoroastre*, str. 176.

magie, ale že to jsou filosofická božská zjevení
mi stoupenci Zoroastra.

Pléthon byl přesvědčen o starobylosti orákul, k jejich komentování však užíval platónské a novoplatónské pojmy a odkazoval zvláště na Iamblicha a Prokla, aby ukázal, že celá platónská tradice je dědičkou tradice Zoroastrovy.¹²⁸

Ficino v tomto výkladu Pléthónovi důvěřoval, bezpochyby proto, že jej považoval za věrného komentátora, a proto od Pléthóna převzal nejen *Orákula*, ale použil také celé paragrafy jeho *Komentáře* k těmto orákulům, aniž by nějakým způsobem rozlišil, co pochází z orákul a co patří Pléthónovi.¹²⁹ Podle Tambrun-Kraskerové Ficino vlastnil rukopis,¹³⁰ který obsahoval několik Pléthónových děl, sbírku *Orákul*, jejíž součástí byl i Pléthónův *Komentář*¹³¹ a také komentář Michaela Psellose, ve kterém připsal orákula Chaldecům. Ficino navíc věděl, že Proklos citoval „Chaldejská“ orákula, proto smísil všechny tyto poznatky dohromady a přisoudil *Orákula* Zoroastrovi, mágům a Chaldecům,¹³² navzdory Pléthónově snaze orákula od spojení s Chaldecji oprostit.

Otázkou, co Ficina k této kombinaci vedlo se zabývala Brigitte Tambrun-Kraskerová, která je přesvědčena, že odpověď se nachází ve Ficinových dopisech¹³³ a především v jeho kázání o *Hvězdě, která vedla mágy ke Kristovi, nově narozenému králi Izraele*. Tato badatelka vychází z Allenova výkladu tohoto kázání,¹³⁴ podle kterého magičtí stoupenci Zoroastra, nejstaršího z mudrců, rozpoznali v Ježíšovi nového krále Izraele. Nebyli to tedy pouze židovští stoupenci Mojžíše, kteří nějakým způsobem „věděli“ o této významné události, z čehož Allen a Tambrun-Kraskerová spolu s Ficinem vyvozují, že původ veškeré moudrosti nelze odvozovat pouze od Mojžíše.

Ficinovým cílem bylo tedy podle ní ukázat, že pokud tito magičtí stoupenci Zoroastra věděli o novém králi Izraele, bylo to proto, že byli skutečnými mudrci a učenými astronomy, kteří uměli číst nebeská znamení. Ficino tedy spojoval mágy (mezi něž řadil i Chaldecje) s moudrostí, astronomií, astrologií a magií, zatímco Pléthón zásadně Chaldecje od mágů odlišoval.

Tyto Ficinovy snahy popsané Tambrun-Krasker jsou z tohoto úhlu pohledu v souladu s Ficinovou magickou teorií v *De vita*, aniž by však byly v rozporu s křesťanstvím. Zoroastrovi stoupenci byli učení mágové znalí astronomie a astrologie a díky těmto vědomostem mohli na základě nebeských konstelací a úkazů rozpoznat příchod Krista, což by mohlo být považováno za dů-

¹²⁸ Srov. Tambrun-Krasker, B.: *Ficin, Pléthon et le mages disciples de Zoroastre*, str. 179, více viz Pléthónovo dílo *De differenti*.

¹²⁹ Srov. Tambrun-Krasker, B.: *Ficin, Pléthon et le mages disciples de Zoroastre*, str. 179.

¹³⁰ Srov. tamtéž, str. 169.

¹³¹ Podle Tambrun-Krasker Ficino vlastnil plnou verzi Pléthónova *Komentáře*, která však v dochovaném florentském rukopise *Riccardianus graecus 76* chybí. (viz Tambrun-Krasker, B.: *Ficin, Pléthon et le mages disciples de Zoroastre*, str. 178.)

¹³² Více viz Tambrun-Krasker, B.: *Ficin, Pléthon et le mages disciples de Zoroastre*, str. 178.

¹³³ Obzvláště v dopise 717 *Divina lex fieri a coelo non potest, sed forte significari* ze dne 6. 1. 1482.

¹³⁴ Allen, Michael J. B.: *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*. Leo S. Olschki Editore, Florencie 1998, str. 37–38 (viz Tambrun-Krasker, B.: *Ficin, Pléthon et le mages disciples de Zoroastre*, str. 178, pozn. 6.)

to postoj se také shoduje s argumenty, které Ficino *De vita*.¹³⁵

Z pohledu jiných badatelů je však Ficinoovo připsání *Chaldejských orákul* Zoroastrovi především vyjádřením snahy o hledání souladu mezi platónskou filosofií a křesťanstvím. Například Tomáš Nejeschleba ve svém pojednání *Mýtus mága Zoroastra v renesanci* zmiňuje Ficinoovo hledání prvků křesťanského triadismu v platónských textech, který podle Ficina předjímal právě Zoroaster spolu s Hermem Trismegistem.¹³⁶ „Plútarchova zmínka o Zoroastrovi, kterou Pléthón chápe jako doklad sepjetí zoroastrismu a platonismu, se tak u Ficina stává dokladem legitimujícím možnost sloučení zoroastrovsko-platónské triadistiky a Trojičního dogmatu, a tím i staré filosofie a křesťanství.“¹³⁷

Spolu s Brigitte Tambrun-Kraskerovou je tedy možné konstatovat, že Ficino četl Pléthóna se svými vlastními předpoklady a zájmy, a proto je mezi nimi možné najít rozpory. Avšak co se týče mágů, Zoroastra, *Orákul* a Pléthónova *Komentáře*, Ficino byl podle ní přesvědčen, že dosáhl archeologicky nejstarší vrstvy moudrosti, která může být zárukou pro pozdější nauky.¹³⁸

II.I.V. Proklovo *De sacrificio et magia*

Ficino měl sklony k magii a okultním vědám přinejmenším už v roce 1488, kdy překládal díla platónských myslitelů jako bylo Iamblichovo *De mysteriis Aegyptiorum*, Proklovo *De sacrificio et magia*, Synesiovo *De insomniis* a Psellosovo *De daemonibus*, uvádí Carol Kaske v předmluvě k překladu *De vita*. Všechny čtyři autory Ficino také cituje v *De vita*, což Kaske dokládá ve svém podrobném indexu citací.¹³⁹

Tito myslitelé, jako ostatně všichni novoplatónští filosofové, věřili v dobré, zlé nebo nestranné demony a velkou část démonické magie, kterou se Ficino pokusil přiřknout Plotínovi, ve skutečnosti čerpal (explicitně nebo implicitně) z děl těchto mnohem okultnějších novoplatoniků.¹⁴⁰ Stejně jako Ficino tito myslitelé obhajují obrazy, ale pro theurgické účely. Kromě věštění, které Ficino zmiňuje, ale v poslední kapitole *De vita coelitus comparanda* se od něj distancuje, tito autoři opovrhují materialistickými cíli jako je tělesné zdraví, což je naopak cíl, ke kterému Ficino směřuje.¹⁴¹

Proklův krátký spisek byl do konce 1928 známý pouze ve Ficinově latinském překladu, než byl náhodou objeven rukopis s řeckým originálem,¹⁴² na

¹³⁵ Srov. *Apologia* 29 n.

¹³⁶ Srov. Nejeschleba, T: *Mýtus mága Zoroastra v renesanci*, str. 157.

¹³⁷ Tamtéž, str. 157.

¹³⁸ Srov. Tambrun-Krasker, B.: *Ficin, Pléthon et le mages disciples de Zoroastre*, str. 180.

¹³⁹ Srov. *Three books on life*, str. 28.

¹⁴⁰ Jak bylo uvedeno výše, také Brian Copenhaver považuje za klíčový zdroj pro teorii magie v *De vita coelitus comparanda* Proklovo *De sacrificio et magia*.

¹⁴¹ Srov. *Three books on life*, str. 28.

¹⁴² Rukopis Vallicellianus F20, který objevil Joseph Bidez.

Ficinovy vlastnoruční poznámky.¹⁴³ Z tohoto řecpečlivém překladu Radek Chlup, díky němuž je tento spisek dostupný v českém jazyce pod názvem *O hieratickém umění podle Řeků* s bohatým poznámkovým aparátem, ve kterém odkazuje přímo ke dvěma shodným místům v *De vita coelitus comparanda*.¹⁴⁴

Podle Radka Chlupa je tento spisek ve srovnání s ostatními Proklovými díly výjimečný, protože uvádí množství konkrétních příkladů¹⁴⁵ novoplatónské magie. V dalších Proklových dochovaných dílech se sice pasáže o magii vyskytují poměrně často, avšak většinou se jedná o čistě teoretické a do značné míry abstraktní úvahy.¹⁴⁶

Z Chlupových poznámek k překladu je možné vyčíst, že Proklovu magii považuje za transformaci a pokus o záchranu řeckého náboženství – svou novoplatónskou magii, kterou představuje jako hieratické¹⁴⁷ umění, se tak snaží představit jako něco odvěkého a tradičně řeckého.

Kaske hovoří v souvislosti s Proklovým spiskem o sympatetické magii, která se podle něj blíží k magické teorii bylin, zvířat, kamenů a figurativních talismanů užívané v *Picatrixu*¹⁴⁸, ale v konečném důsledku považuje Proklovo pojetí za theurgické, zatímco *Picatrix* (i *De vita*) považuje za materialistický.

Obecně lze říci, že Proklova magie je založena na stejné analogii mikrokosmu a makrokosmu, kde „vše se vším souvisí“ jako ostatně všechny typy novoplatónské a hermetické (a tedy i Ficinova) magie:

„...i zastánci umění hieratického, jakmile pochopili, že vše je ve všem, sestavili hieratickou vědu na základě sympathie, která všechny jevy spojuje jak vůči sobě navzájem, tak vůči nezjevným silám. S úžasem totiž zahlédli v prvních věcech ty poslední a v posledních první: v nebi na způsob příčiny a nebesky to pozemské, zatímco na zemi to nebeské zemitě. (...) Na zemi je tedy možno vidět na způsob země (mnohá) slunce a měsíce, zatímco na nebi lze nebesky spatřit jak všechny rostliny, tak i kameny a živočichy, jak zde žijí intelektivně.¹⁴⁹

¹⁴³ Srov. Úvod k Proklově *O hieratickém umění Řeků* v překladu Radka Chlupa. Tento spisek byl stažen z internetové Zariatnatmikovy knihovny, ve které nebyla zachována původní bilingvní podoba textu s odkazy k řeckému originálu a tedy ani stránkování. Podrobné informace ke zdroji viz Seznam literatury.

¹⁴⁴ Vzhledem k možnostem, které skýtá český překlad Proklova spisku, bude v této kapitole uvedeno více konkrétních odkazů a citací než u jiných autorů, ze kterých Ficino čerpal.

¹⁴⁵ Chlup v této souvislosti uvádí postřeh Briana Copenhavera, který se domnívá, že by se vzhledem k filosofické průzračnosti spisku mohlo jednat spíše o výtah pořízený Michaelem Psellosem, který se o novoplatónskou magii intenzivně zajímal, z nějakého obsáhlejšího Proklova díla.

¹⁴⁶ Proklos: *O hieratickém umění podle Řeků*. Přeložil, vydání řeckého textu připravil, poznámkami opatřil a vlastním nákladem v počtu 40 výtisků vydal Radek Chlup, Praha 1996.

¹⁴⁷ Chlup vykládá toto slovo ze základu *oi ieratikoi* znamenající kněží. O hieratickém umění, avšak v pojmech mysterijního zasvěcení, hovoří také Proklos ve svém komentáři k *Ústavě* (II 154.5 n.). Srov. Proklos: *O hieratickém umění řecků*. Poznámkový aparát k překladu Radka Chlupa.

¹⁴⁸ Srov. *Three books on life*, str. 47.

¹⁴⁹ Proklos: *O hieratickém umění podle Řeků*. Přeložil, vydání řeckého textu připravil, poznámkami opatřil a vlastním nákladem v počtu 40 výtisků vydal Radek Chlup, Praha 1996.

n, co je „nahoře“ (věci nebeské), a tím, co je „dopřodoklos názornými příklady rostlin, které se otáčejí stejně jako Slunce (heliotropia¹⁵⁰) nebo Luna (selénotropia¹⁵¹), a tímto svým pohybem se podle Prokla modlí a opěvují svého „boha“, kterým je v tomto případě Slunce a Měsíc.

„Rovněž lotos předvádí tuto sympathii, neboť pokud nevysvitnou sluneční paprsky, zůstává uzavřen, jakmile se však poprvé objeví slunce, pozvolna se rozvíjí a je tím rozvitější, čím je světlo výše, aby se opět svinul, jakmile se slunce chýlí k západu. Jaký je rozdíl mezi tím, když lidé pějí hymnos na slunce otvíráním a zavíráním svých úst a rtů, a když totéž činí lotos zavíráním a otvíráním svých květů?“¹⁵²

A nejsou to jen rostliny, které tímto způsobem uctívají slunce. Proklos hovoří také o slunečních živočiších a dokonce i o kamenech, které napodobují sluneční paprsky. „Takto je všechno plné bohů – věci na zemi bohů nebeských, věci na nebi těch, kteří jsou nad nebem.“¹⁵³ Tímto chce Proklos vyjádřit, že věci pozemské v sobě obsahují vlastnosti těch nebeských (bohů), kterým se podobají. Tyto věci se však mezi sebou liší a je tedy přirozené, že nemohou obsahovat stejný podíl těchto vlastností – vytvářejí tedy určité „roviny účasti na božském“. Tuto rovinu účasti na božském si je možné představit jako stupňovitou pyramidu, na jejímž vrcholu se nachází bůh (v našem případě Slunce), a směrem k pozemskému světu přibývají na každém stupni rozmanitější manifestace vlastností tohoto boha v pozemských věcech (v našem případě různé živočichové, rostliny a kameny).

Pokud se setkají živočichové, kteří mají různý podíl na božských, může docházet k nečekaným vzájemným reakcím, které popisuje Proklos následovně:

„A je podivuhodné, jak u těchto tvorů ti, kteří jsou slabší jak co do síly, tak co do velikosti, nahánějí strach těm, kteří jsou v obou ohledech silnější. Říká se totiž, že lev se kohouta bojí. (...) Přítomnost slunečních symbolů v kohoutovi je nejspíše zřetelnější: je totiž zjevné, že si je vědom oběhů slunce a pěje hymnos na vycházející světlo...“¹⁵⁴

To samé podle Prokla platí i pro oblast daimónů: „Pokud se ovšem některý ze slunečních daimónů zjeví v podobě lva, stává se prý opět nezjevným, jakmile se ukáže kohout, neboť se bojí symbolů silnější bytosti.“ Pokud si opět představí-

¹⁵⁰ Radek Chlup tento Proklův název vztahuje k rostlinám rodu otočník (*Heliotropium*), Ficino mluví o heliotropních věcech, ale například Agrippa v *Okulní filosofii* hovoří přímo o slunečnici, kterou si každý vybaví při zmínce o rostlině, která se „točí za Sluncem“. Srov. *De vita* 3.2.99, *Okulní filosofie* 1.23., str. 79.

¹⁵¹ Chlup charakterizuje jako rostliny z čeledi vikvovitých. Agrippa používá též pouze název „selenotropium“. Srov. *Okulní filosofie* 1.24., str. 81.

¹⁵² Proklos: *O hieratickém umění podle Řeků*. Přeložil, vydání řeckého textu připravil, poznámkami opatřil a vlastním nákladem v počtu 40 výtisků vydal Radek Chlup, Praha 1996.

¹⁵³ Tamtéž.

¹⁵⁴ Proklos: *O hieratickém umění podle Řeků*. Přeložil, vydání řeckého textu připravil, poznámkami opatřil a vlastním nákladem v počtu 40 výtisků vydal Radek Chlup, Praha 1996.

ní) hierarchizaci, je zřejmé, že daimón zjevující se
í výše než daimón v podobě lva. Podle Radka
Chlupa to může být dáno i tím, že kohout jako vzdušný tvor stojí nad lvem jako
tvorem země.¹⁵⁵

Tento příklad přebírá Ficino od Prokla a uvádí jej ve čtrnácté kapitole třetí knihy, která pojednává o řádech věcí v závislosti na hvězdách a o tom, jak učinit svého ducha slunečním:

„Lev se kohouta nebojí z žádného jiného důvodu než z toho, že ve foibovské řadě je kohout výše než lev. Z téhož důvodu Proklos tvrdí, že apollónský daimón, který se často zjevoval v podobě lva, zmizel, jakmile se před něj postavil kohout.“¹⁵⁶

I když Ficino Proklovo jméno explicitně zmiňuje v *De vita coelitus comparanda* pouze šestkrát, z jeho *De sacrificio et magia* čerpá mnohem častěji. Například právě tato čtrnáctá, předchozí třináctá¹⁵⁷ i následující patnáctá¹⁵⁸ kapitola je z velké části založena na Proklově spisku a jeho sluneční magii především, i když Ficino v každé kapitole k Proklovi přímo odkazuje pouze jedenkrát (ve čtrnácté dvakrát).

Kromě těchto příkladů Ficino zmiňuje Prokla v kapitole šesté, aby jeho slovy potvrdil, že všechny nebeské síly jsou soustředěny ve Slunci,¹⁵⁹ a dvanácté, když hovoří o správném načasování.¹⁶⁰

Co Proklově spisku schází na objemu, to je bohatě vynahrazeno co do obsahu. I přes svůj minimální rozsah podává *De sacrificio et magia* ucelený pohled na novoplatónskou sympatetickou magii. Zmiňuje základní principy, na kterých je tato magie založena, doplněné konkrétními příklady, které mohou sloužit i jako návod k tomu, jak dosáhnout určitých efektů. Na rozdíl od *De vita* však Proklův výklad směřoval k theurgickým účelům. Popisované magické úkony sloužily především k uctívání, vyvolávání a zjevování božích sil, zatímco Ficino v *De vita* směřuje k praktickému, „materialistickému“ cíli, jakým je lidské zdraví a blaho.

¹⁵⁵ Tamtéž, viz poznámky k překladu.

¹⁵⁶ *De vita* 3.14.25 v překladu Radka Chlupa: *Nec alia ratione leo veretur gallum, nisi quoniam in ordine Phoebus gallus est leone superior. Eadem ratione inquit Proculus Apollineum deamonem, qui nunquam apparuit sub figura leonis, statim obiecto gallo disparuisse.*

¹⁵⁷ Ficino zmiňuje Prokla a Synesia, aby potvrdil, co říká Iamblichus. Srov. *De vita* 3.13.32: *Iamblichus in materiis quae naturaliter superis consentaneae sint et opportune riteque collectae undique conflataeque fuerint, vires effectusque non solum coelestes, sed etiam daemonicos et divinos suscipi posse confirmat. Idem omnino Proculus atque Synesius.*

¹⁵⁸ Ficino odkazuje na Proklův popis měsíčního kamene selenitu: „...selenit čili lunární kámen, který se svým tvarem i pohybem mění v souladu s Lunou.“ (Proklos: *O hieratickém umění podle Řeků*. Přeložil, vydání řeckého textu připravil, poznámkami opatřil a vlastním nákladem v počtu 40 výtisků vydal Radek Chlup, Praha 1996.) Srov. *De vita* 3.15.4: *Multo vero potentiores in serie Lunae lapillos narrat Proculus: primum quidem selinitim, qui non modo figura Lunam imitetur, sed et motu, circumeatque cum Luna.*

¹⁵⁹ Srov. *De vita* 3.6.48: *In Sole certe omnes affirmant. Et Proculus ait ad Solis aspectum omnes omnium coelestium virtutes congregari in inum atque colligi.*

¹⁶⁰ Srov. *De vita* 3.12.105: *Sicut ergo certa passim corpora eorumque formae certis et locis et temporibus coalescunt atque seruantur, sic et proprie quaedam actiones ex propriis quibusdam temporibus efficaciam nanciscuntur; idque in Alcibiade significat Socrates et Proculus explicat.*

acrificio vychází na mnoha místech třetí knihy různých obměnách vrací, aniž by explicitně uvedl zdroj. Prokluv náhled na sympatetickou magii možná považoval za něco tak přirozeného a základního, že nepokládal za nutné při každém použití jejich principů jmenovitě odkazovat k autorovi. Omezil se tak na několik málo konkrétních zmínek a zbytek volně rozpustil do svého filosoficko-medicínsko-astrologicko-magického konceptu.

II.I.VI. *Picatrix* a jiné arabské zdroje

Jedním z Ficinových „nepřiznaných“¹⁶¹ zdrojů je *Picatrix* nebo také *Ghayat al Hakim* – arabská kompilace helénistické magie vytvořená v Andalusii v jedenáctém století. Do španělštiny byl přeložen v letech 1256 – 1258, datace ani autor latinského překladu není znám.

Už v roce 1922 tři badatelé Warburgova Institutu¹⁶² (Aby Warburg, Fritz Saxl a Hellmut Ritter) poukázali na základě rozboru vnějších i textových důkazů na výpůjčky z *Picatrixu*, které lze najít v *De vita coelitus comparanda*. Na jejich práci navázali další studenti institutu a autoři prací o dané problematice, jako byli Lynn Thorndike, Eugenio Garin, Vittoria Perrone Compagni, Frances Yatesová nebo Helmut Plessner.¹⁶³

Světlo do celého sporu o to, do jaké míry využívá Ficino *Picatrix* v *De vita*, přináší dopis¹⁶⁴ Michela Acciarriho adresovaný Filippovi Valorimu. Dopis je psán Ficinovým jménem¹⁶⁵ jako odpověď na Valoriho žádost o zapůjčení rukopisu *Picatrixu*. Ficino Valorimu vzkazuje, že tuto knihu již vrátil. Věnoval však hodně času a úsilí detailní četbě a studiu tohoto díla a zjistil, že mnohé z jejího obsahu se zdá být pouhými pouťovými triky bez praktického použití. Proto mu nemůže tuto knihu ani doporučit ke čtení, jelikož vše, co nebylo povrchní nebo odsouzené křesťanstvím, již zahrnul do *De vita coelitus comparanda*.¹⁶⁶

Kaske srovnává Plessnerovu kritickou edicí *Picatrixu*¹⁶⁷ se spisem Perro-ne Compagniové, která vycházela z jeho latinské verze¹⁶⁸ Výpůjčky, které Kaske

¹⁶¹ Inspirační zdroj, o kterém se Ficino nezmiňuje, ale jehož použití pokládají komentátoři za evidentní.

¹⁶² Členové Warburgova Institutu v Londýně se zabývají interdisciplinárním studiem vlivu klasického starověku na evropské myšlení, umění a instituce, zejména v období zhruba do roku 1800.

¹⁶³ Srov. *Tree books on life*, str. 45.

¹⁶⁴ Tento dopis objevila Daniela Delcorno Branca, profesorka renesanční literatury na univerzitě v Bologni.

¹⁶⁵ Dopis byl napsán dle Ficinova diktátu, který byl v té době nemocen.

¹⁶⁶ Srov. *Three books on life*, str. 45 a 85.

¹⁶⁷ Plessner, Martin – Ritter, Hellmut: *Picatrix. Das Ziel des Weisen von Pseudo-Magriti*. Warburg Institute, London 1962.

¹⁶⁸ Latinský překlad měl k dispozici i Ficino, který nemohl číst ani arabský originál, ani moderní německý překlad.

ivedl v poznámkovém aparátu k překladu *De vi-*

Na základě tohoto rozboru Kaske považuje *Picatrix* za vlivný, ale ne hlavní zdroj Ficinovy magie – je podle něj patrné, že nikdy nebyl doslovně citován v *De vita*, ale že Ficinovi spíše posloužil jako pramen pro jeho originální syntézu novoplatónské theurgie a praktické magie.¹⁷¹ Definitivní posouzení výpůjček z *Picatrixu* však bude možné provést až po vydání kritické edice Davida Pingreeho,¹⁷² která nebyla v době vydání kritické edice *De vita* autorům dostupná.

Frances Yatesovou¹⁷³ přivedlo k *Picatrixu* jako jednomu z Ficinových pramenů zjištění, že v Plotínových *Enneadách* nenašla žádný podklad pro Ficinovu teorii světového ducha (*spiritus mundi*) jako zprostředkujícího nositele hvězdných vlivů. U Plotína nenašla ani žádné odkazy k magickým operacím, se kterými se jí zdá, že Ficino pracuje.

Podle Yatesové spočívá magie ve vedení nebo řízení „přilivu“ (influx) ducha (*spiritus*) do hmoty (*materia*). A jedním z nejdůležitějších způsobů, jak tento příliv zachytit, je podle Yatesové použití talismanů, které jsou vhodnými materiálními objekty, do kterých může být vpraven a uložen duch (*spiritus*).

Yatesová se domnívá, že tuto teorii pneumatické magie mohl Ficino nastudovat v *Picatrixu*, stejně jako seznam věcí, které přitahují ducha (*spiritus*), návod na výrobu talismanů a seznam obrazů užívaných pro talismany. Možnost, že Ficino mohl toto dílo použít, také zvyšuje podobnost mezi obrazy, které Ficino popisuje v *De vita*, a těmi, které lze nalézt v *Picatrixu*. Yatesová uvádí několik příkladů obrazů, jejichž popis v *De vita* se velmi podobá tomu v *Picatrixu*.

Například pro léčení nemocí Ficino radí používat tento obraz: „král na trůně ve žlutém hávu a forma Slunce“ (*regem in throno, crocea veste, et coroum Solisque formam*¹⁷⁴), který je nápadně podobný obrazu v *Picatrixu*: *Forma regis supra cathedram sedentis, et in sui capite coronam habentis, et coroum ante se, et infra eius pedes istas figuras*. Obrazy se však liší v tom, že zatímco u Ficina se jedná o léčivý talisman, obraz v *Picatrixu* má umožnit králi přemoci ostatní vládce.

Podobnost mezi Ficinovými talismany a těmi v *Picatrixu* nelze podle Yatesové považovat za absolutně nezvratný důkaz toho, že Ficino čerpal z tohoto díla. Ficino znal a v *De vita* explicitně zmiňoval i jiné zdroje obrazů, obzvláště Petra z Abanu, nikdy však jmenovitě neuvedl *Picatrix*. Yatesová soudí, že důvodem mohl být Ficinův pocit, že Petr z Abanu je přece jen „bezpečnější“ zdroj než *Picatrix*. Navíc jsou bohové ve Ficinových talismanech, narozdíl od *Picatrixu*,

¹⁶⁹ Autoři zároveň upozorňují, že je třeba vzít v úvahu, že *Picatrix* neobsahuje Ficinovy rozsáhlé dietetické pasáže, ačkoli s psychologickým vlivem půstu a souvisejícím astrálním vlivem počítá.

¹⁷⁰ Více viz *Three books on life*, str. 46 n.

¹⁷¹ Srov. *Three books on life*, str. 46.

¹⁷² Pingree, David: *Picatrix*. Warburg Institute, London 1986.

¹⁷³ Srov. Yates, F.: *Giordano Bruno and Hermetic Tradition*, str. 69 n.

¹⁷⁴ *De vita* 3.18.54, Srov. *Okulní filosofie* 2.41, str. 351. „Při slunečních operacích zhotovte v hodinu Slunce, když první tvář Lva se Sluncem vystupuje, obrazec představující korunovaného krále, sedícího na trůně, majícího na klíně havrana a pod nohama zeměkouli, oděného v rouchu barvy šafránu.“ Také další obrazy uváděné v této kapitole *De vita* se shodují s těmi, které Agrippa popisuje v následujících kapitolách *Okulní filosofie*.

lých podobách – např. Jupiter na orlovi nebo Veně se podle Yatesové nelze zcela zbavit pocitu, že si Ficino kapitolu o planetách v *Picatrixu* prohlédl.¹⁷⁵ Zajímavé je, že se Ficino vyhýbá dekanovým obrazům a uvádí téměř pouze planetární obrazy, což podle W. Gundela¹⁷⁶ odráží tradiční rivalitu mezi dekanovou a planetární astrologií, k níž se Ficino přiklonil.

Podle Yatesové je také možné, že Ficinova volba souvisí se snahou vyhnout se démonické magii. Jako zbožný novoplatonik mohl uvěřit, že když místo dekanových použije planetární obrazy, zůstane u přírodní magie a vyvaruje se tak její zapovězené démonické příbuzné.

O tom, že Ficinovo učení o duchu jako základu magie musí pocházet z arabských zdrojů, je přesvědčen také Carol Kaska. Walker ani Klibansky, Panofsky a Saxl si podle něj neuvědomovali, jak úzce souvisí tento druh magie s *Picatrixem* a Al-Kindiho *De radiis: Incipit theorica artium magicarum*, protože neměli k dispozici moderní edice ani adekvátní překlad z arabštiny. Latinský překlad arabského originálu Al-Kindiho pojednání byl známý ve středověku a ačkoli z jeho názvu vyplývá, že se více zabýval paprsky než lékařskými a kosmickými duchy, jeho vliv na Ficina by si podle Kaska zasloužil další prozkoumání. Minimálně proto, že Ficino ve svých poznámkách k Proklově *De sacrificio* cituje Al-Kindiho jako paralelu k tomuto spisku.¹⁷⁷

Picatrix také nejdříve pojednává o lékařském duchu a o několik stran později postuluje vzduch jako prostředek nebo médium, který přenáší *pneumata* magických předmětů prosycených planetárními vlivy k *pneumatu* člověka. Následně popisuje figurativní talismany pro zachycení kosmického *pneumatu*. V *Picatrixu* jsou tedy vedle sebe kladeny koncepty ducha, které Ficino později spojil ve „spirituální magii“ – podle Kaska Ficinovu nejdůležitější originální myšlenku.¹⁷⁸

Arabští myslitelé však nebyli původními autory této koncepce ducha a je tedy možné, že Ficino vycházel z jiných zdrojů. Ze soudobých bádání podle Kaska víme, že pozdní řečtí stoikové, skuteční autoři tohoto učení, stanovili, že souvislost mezi lidským (lékařským) a kosmickým *pneumatem* (*spiritus*) tvoří základy astrologie. Kaska však upozorňuje na to, že ačkoli Ficino stoiky v jiných dílech cituje (buď individuálně nebo jako školu), v *De vita* nikde tyto myslitele ani jejich díla nezmiňuje, a to i přesto, že mohl z Plotínova díla odvodit, že tito myslitelé v lidského ducha věřili. Podle Kaska může být důvodem fakt, že zlomky stoických spisů byly Ficinovi méně dostupné než jsou dnes nám, a proto neexistuje žádný důkaz o tom, že by si byl Ficino vědom stoické anticipace myšlenek, jejichž základy převzal z arabských pramenů. Toto učení je totiž podle Kaska téměř stejně dobře vylíčeno v arabských zdrojích, které Ficino citu-

¹⁷⁵ Frances Yatesová zřejmě ještě nevěděla o nálezů výše zmíněného dopisu, který její teorii potvrzuje.

¹⁷⁶ Cituje Yates, F.: *Giordano Bruno and Hermetic Tradition*, str. 72 (in *Dekane und Dekansternbilder*)

¹⁷⁷ Srov. *Three books on life*, str. 50.

¹⁷⁸ Srov. *Three books on life*, str. 50.

Al-Kindiho *De radiis*, s názvem „O síle slov,“ k-
třetí knihy *De vita*.¹⁷⁹

S přenosem určitých vlivů prostřednictvím ducha souvisí také stav mysli toho, kdo takový přenos provádí, čemuž se Ficino věnuje podrobněji rovněž ve 21. kapitole. Podobný popis se podle Kaska vyskytuje také v *Picatrixu* a ve stejném rozsahu jako u Ficina také v Al-Kindiho kapitole, která rovněž pojednává o hudbě jako terapii využívající hvězdné síly k léčení lidského ducha.¹⁸⁰

Ficinova originalita podle Kaska spočívá v tom, že usiloval o vyřešení dvojznačného používání duchů v arabských zdrojích, aby tak omezil jejich jasné sklony k modlářství.¹⁸¹

II.I.VII. Hermes, Asklépius a Ficinovy pochyby

O nesmírné vážnosti a úctě, jaké se těšil Hermes Trismegistos v renesanci, svědčí situace, kdy celé Platónovo dílo muselo počkat, než Ficino přeloží hermetické spisy, aby si je Cosimo mohl přečíst ještě před svou smrtí.¹⁸²

Cosimo a Ficino věděli z děl Církevních otců, že Hermes Trismegistos byl mnohem starší než Platón, a znali také latinský překlad *Asklépiia*, který ještě zvyšoval jejich zájem o starobylou egyptskou moudrost. Tato renesanční úcta k tomu, co je starobylejší, původnější a tedy blíže k božské pravdě, vyžadovala, aby byly tyto spisy přeloženy dříve než Platónovy.

Ficino svůj překlad pojmenoval *Pimander* (řecky *Poimandrés*), což byl ve skutečnosti název pouze prvního pojednání, a věnoval jej Cosimovi. S jak hlubokou úctou a obdivem Ficino vylíčil původ této starobylé egyptské moudrosti se dozvídáme z jeho předmluvy:

„V době, kdy se narodil Mojžíš, vzkvétal astrolog Atlás, bratr přírodního filosofa Prométhea a děd z matčiny strany staršího Herma, jehož vnukem byl Hermés Trismegistos. Tak o něm alespoň referuje Augustinus, ačkoli Cicero a Lactantius tvrdí, že Hermů bylo popořadě pět, z nichž pátý měl být ten, jehož Egypťané nazývají Theut, Řekové pak Trismegistos. O tom prohlašují, že zabil Agra a že byl vládcem Egypťanů, kterým předal zákony a písmo. (...) U lidí stál v takové úctě, že byl počítán mezi bohy a v jeho jménu byly stavěny přemnohé chrámy. Jeho pravé jméno nebylo ovšem mezi lidem z důvodu jakési bázně dovoleno nazdařbůh vyslovovat. (...) Nazývali jej tedy Trismegistem, neboli Třikrát Největším, protože byl největším filosofem, největším knězem a největším králem.“¹⁸³

¹⁷⁹ Srov. tamtéž, str. 51. Srov. kapitola „IV.I. Ficinova astrologická hudba“, kde je Ficinovo pojednání o síle slov zmiňováno i ve vztahu k *Okultní filosofii*.

¹⁸⁰ Srov. *Three books on life*, str. 51.

¹⁸¹ Srov. tamtéž.

¹⁸² Počet vydání, překladů, sbírek a komentářů hermetických spisů ze 16. století tento obrovský zájem a nadšení potvrzuje – jen Ficinův překlad byl od svého prvního tištěného vydání z roku 1471 do poloviny 16. století vydán dvaadvacetkrát a rukopisů se zachovalo mnohem více než u jeho jiných děl.

¹⁸³ Chlup, R.: *Corpus Hermeticum*, str. 12.

to mytizaci Trismegista skepticky – renesanční¹⁸⁴ je podle ní založen na radikální chybě v dataci.

Díla, která inspirovala renesanční myslitele¹⁸⁵ věřící v jejich nesmírnou starobylost, byla ve skutečnosti napsána ve druhém a třetím století našeho letopočtu. Nejednalo se tak o žádný návrat k egyptské moudrosti z časů hebrejských praroců a proroků, moudrosti mnohem starší než Platón a další filosofové řeckého starověku, kteří měli z této posvátné tradice vycházet.¹⁸⁶

Podle Yatesové to byl návrat k pohanskému pozadí raného křesťanství, k náboženství světa silně nasáklého magií a orientálními vlivy, které bylo gnostickou verzí řecké filosofie a útočištěm zemdlených pohanů hledajících odpovědi na životní otázky, jiné než které nabízeli jejich současníci, raní křesťané.¹⁸⁷

Stav, ve kterém se lidská společnost ocitla ve druhém století našeho letopočtu, poskytl podle Yatesové příhodné výchozí podmínky pro vznik nového typu literatury. Obrovský intelektuální rozmach řecké filosofie se vyčerpal a ta se ocitá na počátku stagnace. Společnost usiluje o poznání reality, intenzivně hledá odpovědi na otázky, které jí standardní učení nejsou schopna poskytnout. Proto se obrací k jiným způsobům hledání odpovědí – k intuitivním, mystickým a magickým.¹⁸⁸

A v těchto podmínkách se rozvíjela rozsáhlá řecky psaná literatura připisovaná Hermovi Trismegistovi, zabývající se astrologií a okultními vědami, skrytými silami rostlin a kamenů a výrobou talismanů pro čerpání hvězdných sil.

Kromě těchto astrologických, alchymických a magických pojednání a receptů pro praktikování astrální magie byly Hermovi připisovány také filosofické spisy obsahující úvahy na různá filosoficko-náboženská témata.¹⁸⁹ V těchto spisech, vyznačujících se upřímnou zbožností, je patrný vliv řecké filosofie, převážně platonismu a stoicismu, jejich jazyková úroveň je však nízká.¹⁹⁰ Dataci

¹⁸⁴ Yatesová vidí návrat k Hermovi především jako návrat k prastaré magické nauce, ale Ficino-va motivace byla jiná – díla prastarých teologů měla potvrdit dogmata křesťanského náboženství a stát se tak důkazem souladu mezi křesťanstvím a filosofií spíše než oživit staré magické praktiky.

¹⁸⁵ Těmi nejvýznamnějšími byli kromě Ficina Pico della Mirandola, Francesco Patrizzi, Francesco Giorgi a Giordano Bruno.

¹⁸⁶ Srov. Yates, F.: *Giordano Bruno and Hermetic Tradition*, str. 1-2.

¹⁸⁷ Srov. Yates, F.: *Giordano Bruno and Hermetic Tradition*, str. 2.

¹⁸⁸ Srov. Yates, F.: *Giordano Bruno and Hermetic Tradition*, str. 4.

¹⁸⁹ Hermetickým spisům byla věnována mnohá pojednání a jejich autoři často zastávali protichůdné výkladové pozice, moderní badatelé se však shodují v tom, že „hermetismus je duchovním proudem, pro nějž je charakteristická pružnost a různorodost a který je bytostně transkulturní. Všechny pokusy odvozovat jej z nějaké konkrétní tradice – řecké, židovské či egyptské – jsou zároveň správné i chybné. Hermetici bezesporu ze všech jmenovaných zdrojů čerpají, přesto však ani v jednom z těchto světů nejsou doma. Typické pro ně naopak je, že všechny řecké, egyptské a židovské prvky transformují a univerzalizují.“ (Chlup, R.: *Corpus Hermeticum*, str. 53.)

¹⁹⁰ Podle Radka Chlupa svědčí o nepřilíš kvalitním vzdělání a pravděpodobně i jiném než řeckém původu jejich autorů. (Srov. Chlup, R.: *Corpus Hermeticum*, str. 14-15.)

it, a proto bývají na základě srovnání s odkazy
žji do druhého stolení našeho letopočtu.¹⁹¹

Většina těchto spisů je psána formou dialogu mezi Hermem a jeho učedníky (Tatem nebo Asklépiem), které Hermes zasvěcuje do nejrůznějších tajů vědění. Stejnou podobu mají také dva nejznámější spisy filosofického hermetismu – *Corpus Hermeticum*¹⁹² a *Asklépius*¹⁹³ se kterými pracoval Ficino.

Podle Yatesové Ficino považoval tato dvě díla za božská a věřil, že byla nejprve napsána v egyptštině a teprve později přeložena do řečtiny, aby mohla být egyptská mystéria odhalena také Řekům.¹⁹⁴ Hermetické spisy však obsahovaly velmi málo autentických egyptských prvků. S Egyptem byly spojovány proto, že Řekové považovaly egyptské chrámy za místa původu veškeré moudrosti a cesta do Egypta byla nezbytnou součástí životopisu každého řeckého filosofa.¹⁹⁵

Ficino však neměl o božském původu Hermovi nauky žádné pochybnosti, vždyť se mohl opřít o svědectví takových církevních autorit jako byl Lactantius, Tertullianus, Kyrillos Alexandrijský a Augustin. A jak vyplývá z jeho předmluvy k *Pimanderovi*, považoval Herma za proroka, který předpověděl nástup nového náboženství:

„Hermés napsal množství knih, které se týkaly poznání božských věcí, v nichž (...) se vyjevují jak tajná mystéria (*arcana mysteria*), tak ohromující věštby. Nemluví totiž pouze jako filosof, nýbrž často rovněž coby prorok, jenž píše o budoucnosti. Předvídal zhroucení starého náboženství, vznik nové víry, příchod Kristův, budoucí soud, zmrtvýchvstání lidského pokolení, slávu blažených a muka hříšníků.“¹⁹⁶

Ficinovo přesvědčení, že Hermes byl jedním z proroků, kteří zvěstovali příchod nového náboženství, vycházelo nejspíše z tzv. egyptského proroctví ve 24. – 27. kapitole *Asklépie*, ve které Hermes líčí budoucí úpadek egyptského náboženství.

A najít další souvislosti mezi Hermovým učením a křesťanstvím nemuselo být pro Ficina nikterak složité ani ve spisech *Corpusu* – paralely

¹⁹¹ Srov. Chlup, R.: *Corpus Hermeticum*, str. 14–15. Některé magické spisy však byly Hermovi připisovány již na přelomu letopočtu a většina badatelů podle Chlupa klade původ tohoto „nefilosofického“ typu hermetismu až do pátého století před Kristem. (Srov. Chlup, R.: *Corpus Hermeticum*, str. 21.)

¹⁹² Sběrka sedmnácti filosofických pojednání na různá témata. Podle Radka Chlupa byl *Corpus* v renesanci chápán jako ucelená sbírka, z dnešního pohledu se však spíše jeví jako náhodný výbor pravděpodobně byzantského původu. (Srov. Chlup, R.: *Corpus Hermeticum*, str. 15.)

¹⁹³ Rozsáhlejší spis dochovaný pouze ve starším latinském překladu, jehož autorství bylo ve středověku připisováno neprávem Apuleiovi z Madaury. Název Asklépius vznikl patrně z podtitulu *Posvátná kniha Herma Trismegista přednesená k Asklépiovi* řeckého originálu *Logos teleios*, jehož znění se zachovalo v některých latinských rukopisech. Tento spis byl známý již z antiky a byl velmi populární ve středověku. (Srov. Chlup, R.: *Corpus Hermeticum*, str. 15.)

¹⁹⁴ Srov. Yates, F.: *Giordano Bruno and Hermetic Tradition*, str. 16.

¹⁹⁵ Srov. Chlup, R.: *Corpus Hermeticum*, str. 19. „Téže legendě se nevyhнул ani Platón, který žil podle Strabóna v Egyptě třináct let, a např. Iamblichos byl již sklálopevně přesvědčen, že „Pythagorovi, Platónovi, Démokritovi, Eudoxovi a mnohým jiným ze starých Řeků se dostalo přiměřeného poučení od (egyptských) kněží, kteří žili za jejich dob“.“ (Srov. tamtéž.)

¹⁹⁶ Chlup, R.: *Corpus Hermeticum*, str. 12.

(navazujícím na starší judaismus) se totiž samy

„To světlo,“ pokračoval, „to jsem já, Nús, tvůj Bůh, který je před onou vlhkou Přírozeností, jež se zjevila z temnoty. A světelné Slovo vyzařující z Nús, to je Boží syn.“

„Jakže?“ podivil jsem se.

„Rozuměj tomu takto: to v tobě, co vidí a slyší, je Slovo Pána, Nús je pak Bohem Otcem. Jeden od druhého nejsou oddělení. V jejich jednotě totiž spočívá Život.“

„Děkuji ti,“ řekl jsem.

„Nuže, buď si vědom toho světla a seznamuj se s ním.“

Toto řka, zadíval se na mne tak dlouze, že mě jeho výraz rozechvěl. Potom zdvihl hlavu a já ve své mysli uzřel Světlo uprostřed nesčetných Mocností, jež se stalo neohraňčeným Kosmem, a oheň, jenž byl kolem dokola objat obrovskou silou, a jsa ovládnut, zaujal pevné místo. To vše jsem v onom vidění rozeznal na základě Poimandrových řečí.

Protože jsem však strnul úžasem, praví mi opět: „Viděl jsi v mysli archetypální vzor, prapočátek neomezeného počátku.“ Tak ke mně Poimandrés promluvil.

„Odkud ale v takovém případě vyvstaly živly Přírozenosti?“ zeptal jsem se.

Načež on odpověděl: „Z Boží Vůle, jež do sebe pojala Slovo, a když spatřila krásný Kosmos, napodobila jej a byla uspořádána v Kosmos prostřednictvím svých živlů a svých výplodů, duší.“

A Nús, který je mužsko-ženský, jsa svou povahou Životem i Světlem, porodil slovem druhého Nús-Tvůrce, který coby Bůh ohně a dechu vytvořil sedmero jakýchsi Správců objímajících v kruzích vnímatelný Kosmos. A jejich správa se zove Osud.¹⁹⁷

Jak je tedy patrné z této pasáže *Poimandra*, prvního pojednání *Corpusu*, některé popisované jevy a události opravdu připomínají výjevy z křesťanské věrouky – Bůh Otec a Bůh Syn, *in principio erat verbum*, metafora světla jako Boha. A přestože jsou smíšeny s křesťanskému náboženství naprosto cizími prvky,¹⁹⁸ při vhodně zaměřeném výkladu mohly Ficinovi posloužit jako argumenty pro skutečnou božskost Hermova díla.

¹⁹⁷ Chlup, R.: *Corpus Hermeticum*, str. 155, Poimandrés 6-9.

¹⁹⁸ Jak shrnuje ve svém pojednání k překladu *Corpusu* Radek Chlup, moderní bádání ukázala, že mýtus stvoření světa a člověka popisovaný v *Poimandru* má ve skutečnosti původ v helénistickém judaismu a jeho interpretaci *Genesis*. Avšak helénistický judaismus slouží autorovi *Poimandra* pouze jako východisko a jeho vlastní náboženská pozice je podle Chlupa odlišná. Navíc židovské vlivy, i když důkladně přetransformované, se v *Corpusu* vyskytují pouze ve třech spisech (I, III a VII). Vzhledem k tomu, že v *Poimandrově* není ani jednou zmiňován Hermes (i když s ním byla postava *Poimandra* později ztotožňována), je podle Chlupa pravděpodobné, že *Poimandrés* původně s Hermem Trismegistem nijak nesouvisel a mezi hermetické spisy byl zařazen až později. *Poimandrés* je také atypický v tom aspektu, že narozdíl od většiny hermetik u něj lze najít jisté gnostické motivy (např. sedm planetárních Správců. (Srov. Chlup, R.: *Corpus Hermeticum*, str. 34 n.)

jiný – v *De vita* naopak použil především jednu spisů, která byla pro církev nejméně přijatelná.

Avšak vzápětí se v poslední kapitole všech „závadných“ nauk zřekl.

Pokud nepočítáme tuto závěrečnou kapitolu třetí knihy, zmiňuje se Ficino o Hermovi v *De vita* konkrétně celkem čtyřikrát. Poprvé v desáté kapitole první knihy v souvislosti s tím, jak se vyhnout černé žluči, která způsobuje melancholii. Ficino zde uvádí, že „Hermes Trismegistos, Pythagoras a Platón nám říkají, abychom zklidnili a povzbudili disharmonickou a zarmoucenou mysl libozvučnou a harmonickou lyrou¹⁹⁹ a písní.“²⁰⁰ Tato pasáž souvisí s osmnáctým pojednáním *Corpusu* o hudbě a hudebnících a z církevního pohledu není nikterak závadná.

Ve třetí knize zmiňuje Ficino Herma v osmé a ve čtrnácté kapitole – v prvním případě je Hermes zmiňován jako objevitel hvězd²⁰¹ s největší mocí, ve druhém Ficino odkazuje k lunárním bylinám,²⁰² které Hermes vylíčil v některém ze svých děl – z Kaskových poznámek k daným pasážím je však zřejmé, že uvedené odkazy se netýkají ani *Corpusu* ani *Asklépie* a vztahují se k jiným dílům připisovaným Hermovi.²⁰³ Ani tyto dva odkazy nejsou nikterak v rozporu s církevními představami.

Jinak je tomu však ve čtrnácté kapitole věnované nebeské síle skryté v obrazech z pohledu „starších“²⁰⁴ a z pohledu medicíny. Jako jeden ze „starších“, pojednávajících o této tématice, je jmenován i Hermes Trismegistos, který podle Ficina řekl, že „Egyptané taktéž zhotovovali takové obrazy z určitých kosmických materiálů a ve správný čas do nich vkládali duše daimónů a duše jeho předka Merkura. Rovněž duše Foiba, Isis a Osirise sestoupily do soch, aby lidem pomáhaly nebo jim dokonce škodily.“²⁰⁵

Tato zmínka je prvním odkazem k církvi odsuzované pasáži ze 37. – a v podobné formě i ze 24. – kapitoly *Asklépie*. Jedná se o tzv. „bohotvornou“ pasáž, která je podle Walkera hlavním zdrojem pro Ficinovu teorii magického ovlivňování ducha, jehož účelem je učinit ducha vnímavým pro nebeské vlivy.²⁰⁶

Znovu se k této tématice Ficino vrací ve 20. kapitole, ale narozdíl od předchozí pasáže zde konkrétně nezmiňuje Herma a hovoří pouze o Arabech²⁰⁷ a Egyptánech,²⁰⁸ kteří „připisují tolik moci sochám a obrazům vytvořeným ast-

¹⁹⁹ Clark překládá Ficinovo *cithara* jako *lyre*.

²⁰⁰ Srov. *De vita* 1.10.49: *Mercurius, Pythagoras, Plato iubent dissonantem animum vel maerentem cithara cantuque tam constanti quam concinno componere simul atque erigere.*

²⁰¹ Srov. *De vita* 3.8.1: *Tradunt astrologi maiores quasdam stellas a Mercurio compertas auctoritatem habere quam plurimam.*

²⁰² Srov. *De vita* 3.14.67: *Herba profecto Lunarum a Mercurio tradita foliis caeruleis atque rotundis, crescente Luna unum quotidie producens folium, decrescente deponens, annos utenti promittit Lunares.*

²⁰³ Srov. *Three books on life*, str. 437 pozn. 1 a 442 pozn. 9.

²⁰⁴ Antičtí filosofové a myslitelé, jejichž nauky Ficino v knize předkládá.

²⁰⁵ *De vita* 3.13.14: *Quales et Trismegistus ait Aegyptios ex certis mundi materiis facere consuevisse, et in eas opportune animas daemonum inserere solitos, atque animam avi sui Mercurii, item Phoebi cuiusdam et Isidis Osyridisque sic in statuas descendisse profuturas hominibus vel etiam nocituras.*

²⁰⁶ Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 40.

²⁰⁷ Podle Kaska může Ficino odkazovat k *Picatrixu* a *Al-Kindimu*. Srov. *Three books on life*, str. 452.

²⁰⁸ Zmínka o Egyptánech odkazuje ke 24. a 37. – 38. kapitole *Asklépie*. Srov. tamtéž.

ním, že věří, že jsou v nich uzavřeni hvězdní du-
eomezuje na pouhé konstatování a proble-
matice
„oživených“ soch a obrazu se věnuje podrobněji:

„Někteří pohlízejí na hvězdné duchy jako na podivuhodné nebeské síly, zatímco jiní na ně nahlíží jako na daimóny doprovázející tu či onu hvězdu. Soudí, že duchové hvězd – cokoliv mohou být – jsou vloženi do soch a talismanů stejným způsobem, který obvykle používají daimóni, když se zmocní lidských těl, skrze které mluví, pohybují s nimi i jiné věci (provádějí) a konají skrze ně divy. Také soudí, že duchové hvězd provádí podobné věci skrze obrazy. Věří, že daimóni, kteří obývají kosmický oheň vnikli do našich těl skrze horoucí nebo roznícené šťávy a rovněž skrze rozníceného ducha a horoucí emoce. Podobně soudí, že skrze paprsky zachycené ve správný čas a skrze vykuřování, světla a hlasité tóny, mohou být duchové hvězd vpraveni do obrazů z odpovídajících materiálů a mohou konat divy s nositelem nebo nezúčastněným divákem.“²¹⁰

Citovanou pasáž Ficino uzavírá prohlášením, že věří, že takové věci daimóni skutečně mohou provádět, ne však v takové míře, protože jsou omezeni na určité materiály a také jsou rádi, když je lidé uctívají. A podle Arabů, pokračuje Ficino, dokonce může být náš duch sjednocen se světovým duchem, pokud budou obrazy vytvořeny správně. A taková činnost může být podle Arabů podpořena také vykuřováním, v jehož účinky Ficino věří.²¹¹ Ale to už bychom odbíhali jiným směrem.

Naposledy se Ficino vrací k ožívování soch ve 26. kapitole, kterou na začátku představuje jako krátké shrnutí svého výkladu Plotína. Zhruba v polovině Ficino uvádí, že Plotínos parafrázuje Herma, když říká, že starobylí kněží a mágové „chytali“ do soch a hmotných obětí něco božského a podivuhodného.²¹² Tato, dle Ficina, Plotínova parafráze 37. kapitoly Hermova *Asklépie* je ve skutečnosti *Enneada* 4.3.11. Úvodní větu jedenácté kapitoly dokonce Garin²¹³ označil za téma celé třetí knihy *De vita*:

„Zdá se mi, že ti starobylí mudrci, kteří usilovali o přítomnost bohů stavěním svatyní a soch, pronikli k samé podstatě univerza. Tímto si uvědomili, že podstata duše, ačkoli je všude lehce ovladatelná, je potom nejnáchylněji a snadno vede-

²⁰⁹ *De vita* 3.20.21: *Quanquam Arabes et Aegyptii tantum statuís imaginibusque attribuunt arte astronomica et magica fabricatis, ut spiritus stellarum in eis includi putent.*

²¹⁰ *De vita* 3.20.23: *Spiritus autem stellarum intelligunt alii quidem mirabiles coelestium vires, alii vero daemones etiam stellae huius illiusve pedissequos. Spiritus igitur stellarum qualescunque sint, inseri statuís et imaginibus arbitrantur, non aliter ac daemones soleant humana nonnunquam corpora occupare, perque illa loqui, moveri, movere, mirabilia perpetrare. Similia quadam per imagines facere stellarum spiritus arbitrantur. Putant daemones, mundani ignis habitatores, per igneos humores vel ignitos similiterque per ignitos spiritus et affectus eiusmodi nostris insinuari corporibus. Similiter stellarum spiritus per radios opportune susceptos suffumigationesque et lumina tonosque vehementes competentibus imaginum materiis inseri, mirabiliaque in gestantem vel propinquantem efficere posse.*

²¹¹ Srov. *De vita* 3.20.32 n.

²¹² Srov. *De vita* 3.26 .77: *His ferme exemplis ipse Plotinus utitur, ubi Mercuriam imitatus ait, veteres sacerdotes sive Magos in statuís sacrificiisque sensibilibus divinum aliquid et mirandum suscipere solitos.*

²¹³ Srov. *Tree books on life*, str. 26.

nejjednodušeji ze všech, pokud se vytvoří vhodná přijmout nebo sdílet její část.“²¹⁴

Protože Plotínos podle Ficina pouze napodobuje nebo opakuje to, co řekl Hermes v *Asklépiovi*, dochází Walker²¹⁵ a Yatesová²¹⁶ k závěru, že *De vita coelitus comparanda* je na prvním místě komentářem k Hermovi, konkrétně k bohotvorné pasáži z *Asklépia*, a až na druhém místě k Plotínovi. Z Ficinova pohledu byl podle Walkera Plotínos pouhým pozdním komentátorem starobylé egyptské moudrosti, což nutně vede k závěru, že nejdůležitější pasáží, ze které Ficino vychází ve třetí knize, je tak následující pasáž z *Asklépia*:

„Až doposud jsme o člověku řekli mnoho obdivuhodného, ale ve srovnání s tím, co přijde nyní, si to vlastně mnoho obdivu nezaslouží. Nejpodivuhodnější ze všeho totiž je, že člověk dovedl odhalit božskou přirozenost a dovedl ji vytvořit. Naši předkové nejprve ve svém pojetí bohů velice bloudili, neboť v ně nevěřili a nevěnovali se božímu kultu a zbožnosti. Pak ale vynalezli umění, jak vytvořit bohy. A jakmile je vynalezli, spojili s ním příslušnou sílu, jež pochází z přirozenosti látky (*virtutem de mundi natura convenientem*); tu pak přimísili, a jelikož duše stvořit nedovedli, vyvolávali duše daimonů nebo andělů, které uvedli do obrazů prostřednictvím posvátných božských obřadů (*eas indiderunt imaginibus sanctis divinisque mysteriis*), díky nimž získaly ony idoly schopnost působit dobro i zlo. (...) Proto také Egyptané oficiálně uznávají všechna tato posvátná zvířata kolem nás a každé město uctívá duše těch, kdo byli během svého života zbožštěni,²¹⁷ a to až do té míry, že se řídí jimi stanovenými zákony a nesou jejich jména.“ (...)

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

„Jejich vlastnost sestává z rostlin, kamenů a koření, jež v sobě mají přirozenou božskou sílu (*vim divinitatis naturalem*). Proto také bohy neustále bavíme oběťmi, hymny, chvalořečmi a sladkými zvuky, jež souzní s rytmem nebeské harmonie. Činíme tak z toho důvodu, aby mohl onen nebeský prvek, jenž byl do idolu vložen našimi nebeskými rituály, spokojeně přečkat svůj dlouhodobý pobyt mezi lidmi. A v tomto smyslu je člověk tvůrcem bohů (*deorum factor*).²¹⁸

Podle Walkera je tato část *Asklépia* bezpochyby hlavním zdrojem Ficinovy obecné teorie pojednávající o magickém ovlivňování duše tak, aby mohla přijímat nebeské vlivy. Podobnou tematiku je podána také ve 23. a 24. kapitole *Asklépia*, kterou Ficino rovněž velmi dobře znal - dvacátou čtvrtou kapitolou začíná Hermovo proroctví o budoucím úpadku egyptského náboženství, ze kterého Ficino vyvodil, že Hermes je prorokem křesťanství.

Narozdíl od předchozí částí je zde zmíněno, že člověkem vyráběné sochy mohou také léčit:

²¹⁴ Srov. *Three books on life*, str. 26.

²¹⁵ Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 40.

²¹⁶ Srov. Yates, F.: *Giordano Bruno and Hermetic Tradition*, str. 66.

²¹⁷ Dle výkladu Radka Chlupa Hermes v tomto případě chápe bohy jako zbožštěné duše kdysi žijících lidí. (Srov. Chlup, R.: *Corpus Hermeticum*, str. 45 pozn. 1 a str. 22.

²¹⁸ Chlup, R.: *Corpus Hermeticum*, str. 44-45.

...vé přirozenosti a původu, napodobuje vytrvale bož-
bohy k podobě vlastního vzhledu, stejně jako Otec
a syna a své věci byly tak, aby mu byli podobní.“

„Myslíš sochy, Trismegiste?“

„Sochy, Asklépie.“ (...)

„Oduševnělé sochy, vědomé a plné ducha, které činí velké věci. Sochy, jež znají
budoucnost a předpovídají z losů, z věšteckého vytržení, ze snů a z mnohých ji-
ných věcí. Sochy, které činí lidi nemocnými a léčí je, přinášejí jim slast a strast
podle zásluhy.“²¹⁹

Je patrné, že v uvedených pasážích *Asklépie* jsou nějakým způsobem zmíněna
všechna hlavní témata *De vita coelitus comparanda*. Od vyvolávání duší andělů
nebo daimónů a jejich uvedení do obrazů oplývajících podobnou mocí je jen
malý krůček k figurativním talismanům a astrologickým obrazům, se kterými
pracuje Ficino. Podle Herma se vlastnosti bohů skládají z rostlin, kamenů
a koření a Ficino tyto přírodniny používá jednotlivě nebo ve směsích, aby zvýšil
jejich účinek a těmito božským vlastnostem se přiblížil. Hermem zmiňované
hymny, chvalořeči a sladké zvuky, které souzní s rytmem nebeské harmonie,
mají paralelu ve Ficinových orfických zpěvech a astrologické hudbě. A konečně,
Hermovy sochy také disponují léčivými schopnostmi, přičemž léčení je účel,
k němuž směřují všechny rady, recepty a návody předkládané Ficinem v *De vita*.

Najít paralely mezi *De vita coelitus comparanda* a hermetickým *Asklépiem*
tedy není nikterak složité. Ostatně podle Walkera uvedené bohotvorné pasáže
z *Asklépie* a *Enneada* 4.3.11 v sobě spojují Ficinovu astrologickou medicínu, hud-
bu a talismany a Ficino je jednoduše využívá k posílení vlastní teorie.²²⁰

Na druhou stranu je z Ficinova dalšího výkladu patrné, že si uvědomuje,
jaká nebezpečí v sobě Hermovo ožívování soch skrývá.²²¹ Věděl, že katolická
církev by nikdy nepřipustila uctívání démonů v sochách, jako by to byli bohové,
a odsoudila by vše, co by mělo s těmito démony co do činění. Proto se uchýlil
k Tomáši Akvinskému, aby s jeho pomocí dokázal, že čistě astrologická magie
takovou moc nemá: „Já se ale na prvním místě domnívám, v souladu s názorem
blahoslaveného Tomáše, že pokud by vůbec přiměli sochy mluvit, nebylo to
pouhým vlivem hvězd (...), ale démonů. Za druhé, pokud by se náhodou při-
hodilo, že by tito démoni vstoupili do soch tohoto druhu, myslím, že by v nich
nebyli vázání nebeským vlivem, ale spíše záměrně vyhověli svým uctívacům,
aby je mohli podvádět.“²²²

²¹⁹ Chlup, R.: *Corpus Hermeticum*, str. 45, pozn. 2

²²⁰ Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 41-42.

²²¹ O počátku ožívování soch zřejmě vypráví příběh egyptských kněží, kteří nebyli schopni pře-
svědčit lid o existenci bohů, a proto vymysleli magické návnady (zpěvy), aby přivábili daemony
do soch a tím ukázali, že božstva existují. Ficino tento Hermův příběh převyprávěl a jedním
dechem dodává, že ale Iamblichus Egyptany odsuzuje, protože nejenže uznávali démony jako
předstupně k vyšším bohům, ale také je často uctívali. A spíše než Egyptany upřednostňuje
Iamblichos chaldejské kněží, kteří se daemony nezaobírali – chaldejské a egyptské astrology
z toho ale Ficino podezřívá. (Srov. *De vita* 3.26.89)

²²² *De vita* 3.26.109: *Ego autem primo quidem ex beati Thomae sententia puto, si modo statuas loquentes
efficerint, non simplicem ipsum stellarum influxum ibi formavisse verba, sed daemonas. Deinde si forte*

ří zbývá vyvodit, že Ficinovy talismany a orfické lémony. Ficino na obranu své magie často cituje Akvinského, podotyka dále Walker. Co se týče magie, je podle něj Tomášova pozice zcela jasná: přírodní substance jako jsou byliny a drahé kameny mohou mít určité síly spojené s jejich astrologickými spřízněnými a je oprávněné je používat v lékařství. Ale pokud jsou na kamenech vyryty nápisy nebo znaky a jsou-li byliny používány při vzývání a zařikávání, jsou jakékoli výsledné účinky dílem zlých démonů a jejich uživatel vstoupil do jasné (vyslovené) nebo tiiché (nevyslovené) dohody s ďáblem.²²³

Avšak Walker i Yatesová podotýkají, že Akvinský démonickou magii v *Asklépiovi* jasně odsoudil citováním Augustinova²²⁴ důrazného odmítnutí pasáže o modlách.²²⁵ Ficinova obrana se tak jeví jako velmi chatrná. Nicméně Ficino měl podle Walkera možný způsob obrany: jak později poukázal kardinál Caietano,²²⁶ Tomáš zavrhoval astrologickou magii pouze proto, že věřil, že je zapletena do styku s démony. Základem pro tuto jeho víru bylo přesvědčení, že nápisy na talismanech nebo vzývání a modlitby nemohou vyvolat přirozený fyzikální účinek přímo a musí být tedy adresovány inteligentním bytím, které tyto magické účinky vytváří – tedy démonům.²²⁷

Ficino tak podle Walkera mohl namítat, že nápisy a vzývání jsou směřovány k intelektu a představitosti provozovatele a ne k *intelligentia separata*, tedy k andělům a démonům. Například ten, kdo zpívá hymny Slunci podle Walkera nevěří, že přiměje Slunce učinit něco mimořádného, ale chce učinit svého ducha více slunečním, aby byl vnímavější k přirozeným vlivům Slunce. Odpůrci ficinovské magie však mohou podle Walkera namítat, že vždy existovalo nebezpečí toho, že klamaví démoni mohou slyšet zpěv a vytvářet nějaké magické efekty nebo klamy a to je podle Walkera důvodem mnoha pozdějších kritik Ficinova myšlení.²²⁸

I Ficino si byl možných komplikací a především hrozícího zavržení ze strany církve vědom. Vyplývá to z různých poznámek v textu, kterými se od pojednávané tematiky distancuje, jako například: „Zařikáváním se radostně vyhnu, neboť dokonce Psellus je neschvaloval a vysmíval se jim.“²²⁹ nebo

contigerit eos in eiusmodi statuas ingredi, non arbitror hos ibi per coelestem influxum fuisse devinctos, sed sponte potius suis cultoribus obsecutos, denique decepturos.

²²³ Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 43.

²²⁴ Radek Chlup však poukázal na to, že Augustín na základě nevhodného překladu chápal danou pasáž nesprávně – místo „Naši předkové nejprve ve svém pojetí bohů velice bloudili, neboť v ně nevěřili a nevěnovali se božímu kultu a zbožnosti. Pak ale vynalezli umění, jak vytvořit bohy.“ Augustín četl „Protože naši předkové ve svém pojetí bohů velice bloudili,....vynalezli umění, jak vytvořit bohy.“ Proto v *De civitate Dei VIII 24* cituje tuto pasáž jako důkaz toho, že vytváření a uctívání bohů je výsledkem bludu předků. (Chlup, R.: *Corpus Hermeticum*, str. 44, pozn. 7.)

²²⁵ Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 43, Yates, F.: *Giordano Bruno and Hermetic Tradition*, str. 67.

²²⁶ Walker cituje z: str. 43.

²²⁷ Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 43-44.

²²⁸ Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 44.

²²⁹ *De vita* 3.13.22: *Sed cantiones equidem libenter omitto, nam et Psellus Platonicus eas improbat atque deridet.*

vám přednost medicíně před obrazy.“²³⁰ Také m třetí knihy je cítit Ficinova určitá nejistota a obavy, že by se ctenáři mohli uváděné poznatky znelíbit:

„Pokud se nějakým způsobem přihodí, že (uvedené) ve vás vzbudí odpor, samozřejmě to přeskočte, ale nezavrhněte z tohoto důvodu zbytek. Konečně, pokud neschvalujete astronomické obrazy, ačkoli byly vynalezeny ku prospěchu lidského zdraví - které já sám příliš neschvaluji, ale pouze popisuji - odmítněte je s mým naprostým svolením a dokonce, pokud si přejete, na mou radu.“²³¹

Nejasnějším důkazem Ficiny nejistoty a obav jsou však dva apologické dodatky připojené ke třetí knize - *Apologie pojednávající o medicíně, astrologii, životě světa a mázích, kteří pozdravili Krista při jeho narození*²³² a *Poněvadž klid a pokoj duše jsou nezbytné pro život*.²³³

Obě pojednání jsou psána formou dopisů, ve kterých se Ficino obrací nejprve ke třem Petřům a ve druhém případě ke třem přátelům. Narozdíl od *Apologie* má druhý dopis mnohem méně obranných rysů. I když v něm Ficino své přátele, které přirovnává ke psům honícím se za pravdou, žádá o ochranu svých knih,²³⁴ účelem dopisu je spíše sdělit určité poselství, radu, jak žít: „Tedy, žijte radostně v přítomnosti, den po dni.“²³⁵ Ficino chce vyjádřit, že nemá cenu úzkostlivě pátrat po tom, co přinese budoucnost, byl by to jen návrat k minulosti - žít se má nyní a radostně a nenechat se svazovat starostmi. Protože přehnanými starostmi o to, jak se vyhnout nemocem, si člověk může nemoci přivodit a zkrátit si tak život. Toto vše však Ficino předepisuje spíše jako lékař než kněz, protože bez osvobození se od starostí vezmou za své všechny léky užívané k prodloužení života.²³⁶ Podle Kaska se Ficino tímto vyjádřením obrací také proti náboženské úzkostlivosti a tedy i pomlouvačům *De vita*.²³⁷

Obranou v pravém slova smyslu je tedy pouze *Apologie*, ve které se Ficino snaží předvídat možné námitky proti praktikám popisovaným v *De vita* a „preventivně“ předkládá argumenty na jejich obranu. Nejdříve odpovídá na otázku, co má kněz společného s medicínou a astrologií a na základě příkladů

²³⁰ *De vita* 3.20.19: *Atque (ut dixi) longo intervallo medicinas imaginibus antepono.*

²³¹ *De vita* 3 *Verba Marsilii Ficini ad lectorem sequentis libri* 19: *Si qua tibi fortasse minus placeant, mittito quidem ista; cetera propterea ne respuito. Denique si nin probas imagines astronomicas, alioquin pro valetudine mortalium adinventas, quas et ego non tam probo quam narro, has utique me concedente ac etiam (si vis) consulente dimittito.*

²³² *Apologia quaedam, in qua de medicina, astrologia, vita mundi; item de Magis qui Christum statim natum salutaverunt.*

²³³ *Quod necessaria sit ad vitam securitas et tranquillitas animi.* Kasko tento název překládá jako *That freedom from Care and Tranquillity of Mind Are Necessary for Life.*, což má přesněji vyjadřovat obsah pojednání.

²³⁴ „Nyní vás tedy prosím, braňte mé tři děti/knihy (přel. Kasko), které jsou ještě mladé a právě se chystají, obávám se, ven mezi vlky.“ Srov. *Quod necessaria* 13: *Tres ergo nunc meos precor, defendite liberos adhuc teneriores, inter lupos (ut vereor) e vestigio prodituros.*

²³⁵ *Quod necessaria* 45: *Ergo quotidie impraesens vivite laeti.*

²³⁶ Srov. *Quod necessaria* 54: *Haec autem non tam ut sacerdos, amici, mando vobis quam ut medicus. Nam absque hac una tanquam medicinarum omnium vita medicinae omnes ad vitam producendam adhibita moriuntur.*

²³⁷ Srov. *Three books on life*, str. 460.

ženství ukazuje, jak spolu tato dvě povolání sou-

Aby unikl spojování s nepřipustnými astrologickými obrazy a démonickou magií, uchyluje se k již dříve zmiňované „výmluvě“, že „neschvaluje magii a obrazy, ale pouze o nich vypravuje při interpretaci Plotína.“²³⁹

„A moje díla to jasně ukazují, jsou-li čtena nezaujatě. Netvrdím zde jediné slovo o profánní magii, která spočívá v uctívání démonů, ale zmiňuji přírodní magii, která prostřednictvím přírodních věcí usiluje o získání nebeských dobrodiní ku prospěchu našeho tělesného zdraví.“²⁴⁰

Ficino také nechápe, proč se všichni tak strašlivě obávají „jména Magus, jména lahodícího evangelia, které neznamená kouzelník a čaroděj, ale moudrý kněz,“²⁴¹ vždyť „Mágové byli první ze všech, kdo uctili novorozeného Krista.“²⁴² Těmto Mágům Ficino věnoval dokonce jedno zvláštní kázání, které spíše připomínalo disertaci – *De stella magorum cuius ductu pervenerunt ad Christum regem Israelis iam natum*.²⁴³ Ficino také přirovnává mága k farmáři – farmář kultivuje zemi a mág svět. Ani jeden z nich však zemi nebo svět neuctívá, pouze se snaží dělat to, co je dobré pro lidské blaho.²⁴⁴

Kromě toho podle Ficina existují dva druhy magie.²⁴⁵ První druh je praktikován těmi, kdo se spojují s démony při zvláštním náboženském obřadu. Avšak Ti, co praktikují ten druhý, vystavují přírodní materiály přirozeným příčinám, aby je podivuhodným způsobem formovali.

Tohoto druhu magie podle Ficina také existují dva různé typy. První je zvědná magie, která okázale napodobuje neužitečná znamení, a je nutné se jí vyvarovat, protože je bezcenná a zdraví škodlivá. Druhý, nezbytný typ magie, který spojuje medicínu s astrologií je podle Ficina nutné udržovat.²⁴⁶

²³⁸ Více viz kapitola „I.II. Ficino kněz a lékař“.

²³⁹ *Apologia 55: ...atque curiosis ingeniis respondeto magiam vel imagines non probari quidem a Marsilio, sed narrati, Plotinum ipsum interpretante.*

²⁴⁰ *Apologia 57: Quod et scripta plane declarant, si aequa mente legantur. Neque de magia hic prophana, quae cultu daemonum nititur, verbum quidem ullum asseverari, sed de magia naturali, quae rebus naturalibus ad prosperam corporum valetudinem coelestium beneficia captat, effici mentionem.*

²⁴¹ *Apologia 65: Quid igitur expavescis Magi nomen formidolose? Nomen evangelio gratiosum, quod non maleficum et veneficum, sed sapientem sonat et sacerdotem.*

²⁴² *Apologia 64: ..Magi omnium primi Christum statim natum adoraverunt.*

²⁴³ Kázání pojednává o hvězdě, která vedla Mágy ke Kristovi. Ficino byl přesvědčen, že tato hvězda byla kometa, podle které byli orientální astronomové na základě astrologických pravidel odhadnout, že se narodil král s podivuhodnou mocí, který by měl napravit svět. (Ficina také zajímalo, jaké muselo být postavení planet v tomto čase.) Ale když se kometa později ukázala níže na obloze a vedla Mágy k Jeruzalému, poznali na základě jejího nepřirozeného pohybu a výskytu, že je nevede k lidskému, ale k božímu králi. Proto se domnívali, že tato kometa je pravděpodobně anděl. (Srov. Thorndike, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, IV., str. 566. Podle Thorndika se Ficino v tomto kázání pokusil smířit astrologickou a teologickou interpretaci Betlémské hvězdy.)

²⁴⁴ Srov. *Apologia 68: ...quasi quidam agricola est, certe quidam mundicola est. Nec propterea mundum hic adorant, quemadmodum nec agricola terram, sed sicut agricola humani victus gratia ad aerem temperat agrum, sic ille sapiens, ille sacerdos gratia salutis humanae inferiora mundi ad superiora contemperat.*

²⁴⁵ Srov. *Apologia 75-87.*

²⁴⁶ *Apologia 86: Tenenda tamen species necessaria, cum astrologia copulans medicinam.*

a strategie v *Apologii* směřovala k tomu ukázat, že popisovanou v *De vita coelitus comparanda* odsoudit. I tato magie je potřebná, její účinky prospívají lidskému zdraví a životu a vždyť i Kristus kázal, aby kněží léčili bylinami a kameny, pokud nebyli schopni léčit slovy.²⁴⁷

A pokud by se přece jen někomu nezdálo, čemu se Ficino v *De vita coelitus comparanda* věnoval, pak si musí uvědomit, že Ficino přece jen převyprávěl to, o čem pojednával Plotínus, respektive Hermes Trismegistos.

II.II. Ficinův vztah k magii a astrologii

Účelem předchozích kapitol bylo nastínit témata, o kterých Ficino pojednává v *De vita coelitus comparanda*. Vzhledem k povaze pramenů, ze kterých čerpal a motivaci, kterou mu bylo lidské zdraví a dlouhý život, je možné konstatovat, že třetí kniha *De vita* podává barvitý výklad astrologicko-magických léčebných praktik a prostředků vykládaných v pojmech ficinovského platonismu.

Ficino jistě mohl svůj údajně pouhý komentář a výklad Plotína vést úplně jiným směrem, ale dobrovolně a nejspíše i záměrně se vydal cestou, o které sám nebyl zcela přesvědčen, zda je správná.

A tak je možné ve shodě s Cassirerem konstatovat, že „ve Ficinově životě, obecně tak spořádaném a vyrovnaném, existuje určitý okamžik neklidu a neustálého vnitřního napětí jako důsledek jeho nevyhraněného intelektuálního a morálního přístupu k astrologii.“²⁴⁸

Těžko soudit, zda Ficino trpěl vnitřním svárem své osobnosti lékaře a kněze, kteří ke stejným cílům používají různé prostředky, které mohou být pro druhou stranu nepřijatelné.²⁴⁹ Nebo zda se na Ficinově nejistotě a váhání podepsal jeho zlověstný horoskop, tak jak se domnívá Kaska. Podle něj Ficinův osobní horoskop vysvětluje jeho zvláštní přepracování astrologie i její příležitostná velikášská odmítnutí. Člověk se špatným horoskopem může být podle Kaska stěží nedbalý nebo lhostejný k astrologii – buď ji může vykládat jinak, aby získal nějakou naději, nebo ji kategoricky popírá.²⁵⁰

Ve svém pojednání *Ficino's shifting attitude towards astrology* Kaska poukazuje na to, že Ficinovo váhání a nejistota ohledně astrologie se projevil

²⁴⁷ Srov. *Apologia* 42: *Et Christus ipse, vitae largitor, qui discipulis mandavit languentes toto orbe curare, sacerdotibus quoque praecipiet, si minus verbis, ut illi quondam, mederi possint, saltem herbis et lapidibus medeantur.*

²⁴⁸ Srov. *Three books on life*, str. 87.

²⁴⁹ Srov. *De vita* 3.25.48: „Pokud pečujete o lidský život (a já myslím, že to děláte), tyto věci připustíte (*Denique si populi vitae consulis (ut opinor), ista permittes.*)“, říká Ficino v souvislosti s tím, že oblečení a další výrobky mohou získat zvláštní hvězdné vlastnosti (což Ficino zaštiťuje schválením Tomáše Akvinského), které mohou i léčit.

²⁵⁰ Kaska, Carol V.: *Ficino's Shifting Attitude towards Astrology in the „De vita coelitus comparanda“, the letter to Poliziano, and the „Apologia“ to the cardinals*. In: *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone II.*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1986, str. 372. – dále jako „Kaska, C. V.: *Ficino's Shifting Attitude towards Astrology*“.

De vita. Kaske upozorňuje především na čtyři orologických obrazů: zaprvé se nebeské obrazy vyskytují pouze ve třetí knize, i když byly zmiňovány v úvodu k celé trilogii. To podle Kaska umožňuje čtenářům pochybujícím o astrologii četbu před třetí knihou ukončit. Zadruhé, ačkoli jsou nebeské obrazy znovu uvedeny v úvodním přehledu třetí knihy, nejsou ve 2. a 3. kapitole zmiňovány vůbec a až do sedmé kapitoly pouze letmo. Zatřetí, uměle vytvořené obrazy jsou odsunuty ještě dále a Ficino o nich pojednává až ve druhé polovině třetí knihy (od 13. kapitoly). A konečně začtvrté, toto pojednání představující zhruba třetí čtvrtinu třetí knihy je psáno převážně v nepřímé řeči, příležitostně začínající slovy „oni říkají“.²⁵¹

Podle Kaska je tedy chronologie kompozice důkazem, že Ficino z nějakého důvodu pojednání o astrologických obrazech odkládal. Tento Kaskův závěr potvrzuje také již zmiňovaný objev původního rukopisu třetí knihy. Tato starší verze se od dnešní podoby liší v nadpisu první kapitoly, ve které chybí část *virtus magici operis et imaginum*. Podle Kaska Ficino odstranil slovo *obrazy* společně s *magickými operacemi*, když oddělil tuto knihu od komentáře k Plotínovi. Ficino si podle něj zřejmě nebyl jistý tím, zda je vhodné zmiňovat obrazy ihned v úvodu a odložil je na pozdější pojednání.²⁵²

Ze stejného důvodu podle Kaska Ficino v prvních dvanácti kapitolách nezmiňuje Plotínovi oživené sochy z *Enneady* 4.3.11, které se podle Kaska později staly předlohou pro Ficinovy talismany (*De vita* 3.26). Toto odsunutí talismanů také potvrzuje Ficinovo vyjádření v jednom z dopisů, že je zahrnul do svého pojednání proto, že si „spíše přeje než věří, že by mohly pomáhat.“²⁵³

Na druhou stranu podle Kaska odvržení obrazů několik aspektů Ficinova myšlení vůbec nepoznamenalo. Přestože talismany musely pryč, magické substance si svou moc přitahovat světového ducha (*spiritus mundi*) zachovaly. Jednotlivé planety a jejich světští bohové mohly symbolizovat některé kategorie, kterými je organizován svět – Ficino tak například připouští vliv Polárky na strelku kompasu nebo že Slunce přináší léto a Měsíc nějakým způsobem přitahuje příliv.²⁵⁴ Důvodem, proč Ficino některé jevy nezavrhuje je podle Kaska fakt, že byly empiricky pozorovatelné, a proto často figurovaly v lidových astrologických výpočtech²⁵⁵ v medicíně a zemědělství.

Zdá se však, že Ficinův vnitřní rozpor a nevyhraněný přístup k astrologii se nepodepsal pouze na kompozičním uspořádání *De vita coelitus comparanda*, ale zasáhl také do Ficinova veřejného života v souvislosti s církevním útokem na tuto knihu. I když toho o Ficinových potížích s církví není mnoho známo, jisté je, že před napsáním *De vita* žádný vážnější konflikt ani s církví, ani se svým vlastním svědomím neměl.²⁵⁶

²⁵¹ Srov. Kaske, C. V.: *Ficino's Shifting Attitude towards Astrology*, str. 378-379.

²⁵² Srov. Kaske, C. V.: *Ficino's Shifting Attitude towards Astrology*, str. 380.

²⁵³ Kaske, C. V.: *Ficino's Shifting Attitude towards Astrology*, str. 380.

²⁵⁴ Tyto jevy připouští i Pico ve svých *Disputationes* viz níže.

²⁵⁵ K lidové astrologii se Ficino odvolává také v obranné 25. kapitole třetí knihy.

²⁵⁶ Jak uvádí Kaske, Kristeller a Marcel dokázali, že Ficinova tzv. „krize svědomí“ je výtvozem jednoho z prvních životopisců Andrei Corsiniho. Tito badatelé také zpochybnili důležitost tvrzení Zanobi Acciaiuoliho, podle kterého se měl Ficino dokonce zřeknout Platóna ve prospěch

šil s církví jen nějaké menší spory a čas od času
nž svědčí první kniha, *De vita sana*, která kolovala
teměř deset let v opisech, aniž by Ficinovi někdo cokoli vyčetl. Kaske podotýká, že ani kniha druhá, *De vita longa*, nebyla nikdy kritizována. Ale fakt, že Ficino vysloveně „nacpal“ tuto knihu doprostřed, i když byla napsána jako poslední, považuje za Ficinovu poněkud povrchní snahu zavděčit se čtenářům. Navíc má podle Kaska tato kniha ukvapenou a ledabylou kompozici, odvozenou od první knihy nebo od takových zdrojů jako byl zneuznaný Roger Bacon a je plná rétorických vycpávek. Ficino podle Kaska prozíravě usoudil, že alespoň jedna oddělitelná polovina knihy by měla být vyplněna tím, co se tolik líbilo čtenářům *De vita sana*. Přestože *De vita coelitus comparanda* byla napsána dříve než *De vita longa*, umístil ji Ficino na vrchol, protože, jak se domnívá Kaske, ji Ficino hodnotil jako nejcennější z těchto tří knih.²⁵⁸

S vydáním *De vita coelitus comparanda* se však situace změnila. V této knize totiž Ficino odhalil jisté známky znepokojení a úzkosti týkající se témat, o kterých pojednávala - v poslední kapitole se distancoval od toho, co celou dobu popisoval, a k celé knize přidal dva obranné dodatky. Tyto dodatky včetně několika ujištění o pravověrnosti a popření hereze spolu s mnohým jiným byly však přidány až do tištěného vydání, v rané verzi plotínovského komentáře i v rukopise určeném Ficinovu patronovi chyběly.²⁵⁹

Reakce na sebe nenechala dlouho čekat. Z různých dopisů z května až srpna 1490 vyplývá, že se Ficino obával účinků své knihy v Římě a pokoušel se získat papežovu přízeň. Pravděpodobně byl také z určitých prohřešků proti náboženství obžalován.²⁶⁰ Přesné zprávy o tom, k čemu skutečně došlo však nemáme, protože ti, kteří Ficina napadli, jsou v dopisech zmiňováni pouze mlhavě a jejich jména jsou šifrována.

Situace se zanedlouho obrátila - v dopise z 26. července blahopřeje Ficino svému biskupovi, Rainaldu Orsinimu, že se mu podařilo získat papežovu přízeň ve Ficinův prospěch²⁶¹ a že doslova „vyrval svého beránka Ficina z nenažraných čelistí vlků a Saturnu, který nebezpečně útočil, byl jako Jupiter v opozici.“²⁶² Načež Ficino pokračuje, že Orsini má vskutku jupiterovský horoskop, protože s Orsinio pomocí je mu papež nakloněn, a přeje mu dlouhý život. Proto by byl Ficino rád informován o papežově nemoci, povaze a horoskopu, aby mu mohl najít nějaký, pravděpodobně astrologický, lék.²⁶³

Tomáše Akvinského. Zároveň však připouští, že k některým tématům měl Ficino tzv. dvojitý přístup, např. co se týkalo rozporů mezi intelektualismem a voluntarismem. (Srov. *Three books on life*, str. 87, pozn. 1.)

²⁵⁷ Jako příklad uvádí Kaske dopis Ficinova přítele Jana Uherského, který mu vyčetl, že oživil pohanské autory a sestavování horoskopů. Ficino mu však podle Kaska odpověděl pevně a zbožně.

²⁵⁸ Srov. *Three books on life*, str. 57.

²⁵⁹ Srov. tamtéž, str. 56.

²⁶⁰ Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 52.

²⁶¹ Srov. *Three books on life*, str. 56.

²⁶² Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 52.

²⁶³ Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 53.

tera ukazuje, že Ficino si ani v nejmenším nedělal astrologickými praktikami – nebezpečné tedy byly podle Walkera talismany a planetární hudba.

Také z Ficinova dopisu ze dne 1. srpna určeného Ermolaovi Barbarovi je evidentní, že krize byla zažehnána – Ficino píše, že papež Innocent VIII. o něm mluvil velmi příznivě²⁶⁴ a že by jej dokonce rád viděl.²⁶⁵ Bylo by možné předpokládat, že když se situace zklidnila, vše se vyjasnilo a další obvinění nehrozí, nebude se Ficino k těmto věcem vracet a znovu do nich „rýpat“, aby se na ně opět zbytečně neupozorňovalo.

Ale tak by se možná zachoval kdokoli jiný než Ficino. Ten 20. srpna 1494 napsal svému příteli Polizianovi jeden z nejdiskutovanějších dopisů. V tomto listě, v němž se obrací také k Pikovi, své přátele ujišťuje, že se vždy zaobíral pochybami, co se týče astrologie, a koneckonců ji ani ve třetí knize *De vita* neobhajoval. A dovolává se toho, že astrologii, která hledá odpovědi na osobní otázky v postavení hvězd, nikdy jasně neschválil.²⁶⁶ Poliziano považoval tento dopis za naprosté odvolání a předstíral, že si nepamatuje, co Ficino říkával o astrologii, ani že ji hájil – „Nam nec mutare sententiam turpe philosopho, qui cotidie plus videt.“²⁶⁷

Tento dopis spolu s nepublikovaným a nedokončeným *Disputatio contra iudicium astrologum*, napsaným v letech 1477 – 1478, představují dva Ficinovy nekompromisní výpady proti astrologii. Ačkoli se jednalo pouze o dopis, byl tento útok na astrologii podle Kaska mnohem závažnější než *Disputatio*, protože byl kompletní, koherentní a vydán ze souhlasem autora.²⁶⁸

Navíc se zdá, že *Disputatio* bylo jakýmsi výstřelem do prázdna, protože necelé dva roky po tomto spise vydal Ficino své slavné lékařské pojednání *Consiglio contro la pestilenza*, ve kterém připisuje výskyt a šíření moru hvězdným vlivům a pracuje s talismany jako ochrannými prostředky.²⁶⁹ A samozřejmě není třeba zmiňovat, že celé *De vita* je jedním velkým popřením tohoto odmítnutí astrologie.

Také Lynn Thornike hovoří o dvou tvářích Ficinova přístupu k astrologii, ale nepovažuje je za tolik rozporuplné nebo protikladné, jak by se na první pohled mohlo zdát. Mnoho dokladů pro své tvrzení Thorndike nachází ve Ficinově korespondenci – Ficino podle něj neustále pracuje s vlivy planet na svou osobu i ty, se kterými si dopisuje. Někdy dokonce Ficino na toto téma vtipkoval – když například vracel knihu Antoniovu Benivienimu, obviňoval ze svého

²⁶⁴ Srov. tamtéž, str. 52.

²⁶⁵ Srov. *Three books on life*, str. 56.

²⁶⁶ Srov. Kaske, C. V.: *Ficino's Shifting Attitude towards Astrology*, str. 373.

²⁶⁷ Poliziano, Angelo: *Opera*, I, str. 323. (viz Kaske, C. V.: *Ficino's Shifting Attitude towards Astrology*, str. 374.)

²⁶⁸ Srov. Kaske, C. V.: *Ficino's Shifting Attitude towards Astrology*, str. 374.

²⁶⁹ Ficino začíná vysvětlením, že Saturn, Mars a zatmění způsobují mor, k čemuž později dodává, že figurativní talismany, vyrobené za správných hvězdných konstelací mohou být používány dvěma způsoby k ochraně lékařského personálu před morovou nákazou. (Srov. Kaske, C. V.: *Ficino's Shifting Attitude towards Astrology*, str. 373, pozn. 7.)

že. Ale jak píše Thorndike, Ficino to tak často
být směšné.²⁷⁰

Podle Thorndika Ficino často zmiňuje povahu a kvality planet nebo jejich vzájemných vztahů, aby objasnil nějaké jiné věci nebo jim dokonce připisuje zlé účinky a vlivy. Nejenže je obviňuje za svou vleklou při vracení půjčených knih, ale dokonce hovoří o Saturnu a Marsu jako o planetách, které horlivě osnují proti lidstvu.²⁷¹ Saturn Ficino často zmiňuje jako svou vládnoucí planetu, která je vůči němu ve škodlivém postavení.²⁷²

Také nauka o horoskopech našla podle Thorndika u Ficina široké uplatnění – vyložil například horoskop florentskému arcibiskupovi. Kromě vykládání horoskopů Ficino podle Thorndika praktikoval také odvětví astrologii zabývající se výběrem příznivé doby pro započítání určité činnosti, podle čehož se také sám řídil.²⁷³ Nebo třeba varoval Lorenza Medicejského, že si má v určité dny dát pozor na planety Mars a Saturn.²⁷⁴

V jednom ze svých dopisů florentskému arcibiskupovi, stejně jako v *Apologii*, připouští, že se mu někteří mohou vysmívat, že se jako kněz zabývá astrologií, ale Ficino se hájí tím, že mezi starobylými Peršany, Egyptany a Chaldejci byly nebeské věci pokládány za záležitosti příslušející kněžství.²⁷⁵

Ficino si však podle Thorndika byl vědom určitých rozporů mezi křesťanským náboženstvím a astrologií. Na jedné straně viděl jako prostředek smíření astrologů a křesťanů výročí tří mágů a hvězdy Betlémské,²⁷⁶ na druhé straně se více než jednou ujal role oponenta proti astrologii. V dopise Bembovi, uvádí Thorndike, Ficino píše, že sepsal knihu o božské prozřetelnosti a svobodné vůli, která napadá soudy těch astrologů, kteří prozřetelnost nebo svobodu ubírají a vysmíval se těm povalečským, kteří lžou o lidských záležitostech. V předmluvě tohoto díla bojuje proti trojnásobnému omylu astrologů, kterým je obírání Boha o prozřetelnost, popírání andělů a okrádání člověka o svobodu konání.²⁷⁷

Na druhou stranu v diskuzi s Frederikem z Urbina o astrologii a náboženství Ficino podle Thorndika prohlašuje, že žádný astrolog netrvá na tom, že náboženství je produktem hvězd. Hvězdy mohou podle Ficina takové události, jako je narození Krista a původ křesťanství, předpovídat jako znamení, ne být jejich příčinami.

Kaske i Thorndike shodně uvádějí, že určitý vliv na Ficinův přístup k astrologii mohl mít také jeho přítel Pico della Mirandola. Podle Thorndike pojilo Ficina s Pikem obzvláště blízké pouto,²⁷⁸ protože se oba narodili pod pla-

²⁷⁰ Srov. Thorndike, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, IV., str. 567.

²⁷¹ Srov. tamtéž, str. 567.

²⁷² Jeden z jeho korespondenčních přátel, John Calvacanti ho pokáral, že i přes škodlivost mu Saturn udělil mnoho darů, díky kterým Ficino převyšuje mnoho lidí.

²⁷³ Srov. Thorndike, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, IV., str. 568.

²⁷⁴ Srov. tamtéž, str. 569.

²⁷⁵ Srov. tamtéž, str. 569.

²⁷⁶ Viz slavné kázání *De stella magorum cuius ductu pervenerunt ad Christum regem Israelis iam natum*.

²⁷⁷ Srov. Thorndike, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, IV., str. 569.

²⁷⁸ Srov. *Apologia* 129: *...Picum salutato Phoebeum. Hunc ego saepe Phoebum appello meum, ille me Dionysium vicissim atque Liberum. Frates ergo sumus.*

lnáře, s rozdílem třiceti let. Kromě toho se Pico
Ficino započal svá platónská studia a přišel do Flo-
rencie ve stejný den a téměř ve stejnou hodinu, kdy Ficino publikoval své vy-
dání Platóna, a přiměl jej k překladu Plotína.²⁷⁹

Protože byl Pico podle Yatesové²⁸⁰ mnohem odvážnější než Ficino, potý-
kal se s daleko závažnějšími potížemi - dva roky před vydáním *De vita* byl
uvězněn a jeho *Conclusiones* byly odsouzeny pro herezi. Nejdříve papežskému
tribunálu vadilo pouze malé množství z celkového počtu asi devíti set, když ale
Pico zatvrzele trval na svém a odmítl je odvolat, odsoudili všechny.²⁸¹ Navzdor-
y svému odsouzení Pico publikoval *Apologii*, ve které zavržená tvrzení obhaj-
oval, což jeho situaci ještě zhoršilo.

V roce 1489 napsal španělský biskup Pedro Garcia, jeden z komise, která
vyšetřovala Pika, dlouhou odpověď na jeho *Apologii*. Garcia se postavil proti
jakémukoliv druhu magie, protože všechny považuje za zlé, ďábelské
a v rozporu s křesťanskou vírou. Nepopírá astrologickou teorii a tedy i existenci
skrytých sympatetických sil, ale tvrdí, že nemohou být poznány nebo užívány
člověkem bez ďábelského napomáhání. Garcia také důrazně odsoudil používá-
ní astrologických obrazů a talismanů a vyvrátil pokusy španělského teologa,²⁸²
který se pokusil naznačit, že Tomáš Akvinský jejich použití připustil.²⁸³

Všech těchto potíží, které potkali jeho dobrého přítele, si Ficino musel být
vědom a také jistě znal odsuzující Garciovův výpad. Je tedy možné předpokládat,
že se to nějakým způsobem odrazilo také na obsahu *De vita*. Yatesová v této
souvislosti mluví o Ficinových „postranních pokusech vtáhnout Akvinského do
své obhajoby talismanů“²⁸⁴.

Ficina také mohl ovlivnit Pikův radikální obrat v postoji k magii
a astrologii, který u něj nastal po roce 1492. V tomto roce vystřídal původního
papeže Innocenta VIII. Alexandr VI. z rodu Borgiů, který byl narozdíl od svého
předchůdce astrologii a magii nakloněn a Pika v osobním dopise očistil
od všech původních obvinění.

I přes tyto příznivé podmínky, které se nyní Pikovi nabízely, se brzy na
to zřekl magie a astrologie, ve které vždy věřil.²⁸⁵ Dokonce v jednom z dopisů
z této doby Pico uvádí, že nebyl nikdo, kdo by jej častěji a působivěji podporo-
val v odhalování bludů astrologie než Ficino.²⁸⁶ Završením tohoto negativního
postoje vůči astrologii byly Pikovy *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*,
které napsal v letech 1493 – 1494.

²⁷⁹ Srov. Thorndike, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, IV., str. 566.

²⁸⁰ Srov. Yates, F.: *Giordano Bruno and Hermetic Tradition*, str. 111–112.

²⁸¹ Paradoxní je, že z celkově 26 conclusiones pojednávajících o magii byla odsouzena pouze jedna, ve které Pico prohlásil, že „žádná věda nám nedává větší jistotu o Kristově božství než magie a kabala“ (*Nulla est scientia que nos magis certificet de divinitate Christi quam magia et cabala.*) Srov. Yates, F.: *Giordano Bruno and Hermetic Tradition*, str. 112.

²⁸² Yatesová bohužel konkrétně neuvádí, o jakého teologa se jednalo. Srov. Yates, F.: *Giordano Bruno and Hermetic Tradition*, str. 112.

²⁸³ Srov. Yates, F.: *Giordano Bruno and Hermetic Tradition*, str. 112.

²⁸⁴ Srov. tamtéž, str. 113.

²⁸⁵ Viz např. Pikův *Heptalus*.

²⁸⁶ Srov. Thorndike, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, IV., str. 571.

é pokládáno za důkaz, že se Pico očistil od astrologie podle ní patrné, že se Pico postavil pouze proti věstecké astrologii, tedy astrologii založené na vliv hvězd na lidský osud a zabývající se sestavováním horoskopů k předpovídání předurčené budoucnosti.²⁸⁷ Pico zde také zmiňuje, že ho Ficino pobízel k napsání tohoto díla a že častým námětem jejich vtípkování byla, obzvláště když s nimi byl Poliziano, marnost astrologů.²⁸⁸

Thorndike však uvádí, že Pico příliš inklinoval k tomu ukazovat ostatní, jako by byli na jeho straně argumentace, i když ve skutečnosti byli astrologii nakloněni. Ficino se mohl podle Thorndike vysmívat omylům příliš domyšlivých astrologů nebo pouhých šarlatánů, ale sám bral astrologii velmi vážně, jak vyplývá z jeho děl. Nicméně připouští, že Ficino Píkovi určité důvody k takovým závěrům poskytl.²⁸⁹

Tím hlavním byl bezpochyby již dříve zmiňovaný dopis Polizianovi, ve kterém se zřekl astrologických obrazů a zpochybnil vliv hvězdných aspektů a konstelací, který ponechal pouze planetám. Ficino zde uvádí, že byl zvyklý všude vidět zázraky astrologů a jiné nesmysly. Co se týče minulosti Ficino připouští, že ve svém komentáři k Plotínovi sdílí autorův výsměch vůči astrologickým obrazům a mnoha pravidlům astrologie, ale co se týče *De vita*, kterou psal jako člen lékařské profese, cítil se povinen uvést některé z obrazů pro případ, že by mohly někomu pomoci: „nepohrdám obrazy zcela ani neodmítám všechna pravidla astrologie.“²⁹⁰ V tomto dopise se Ficino také raduje, že Pico svých *Disputationes* vyvrátil zlá astrologická znamení.²⁹¹

Ficino i Pico se tedy zhruba ve stejné době shodují ve svém odmítavém a kritickém postoji k astrologii, i když k tomu obecně vzato neměli žádný důvod, když vztahy s církví byly pro oba více než příznivé. Kaske se domnívá, že za touto radikální změnou názorů je třeba hledat nějakou jinou příčinu a předpokládá, že za vším stojí Píkův nový mentor Savonarola. Také v případě Ficina se Kaske domnívá, že jeho důvěra v astrologii byla tím menší, čím větší byla jeho víra v Savonarolu, která přivedla až k odmítnutí astrologie. A naopak - ke konci svého života se Ficino obrátil proti Savonarolovi s pomocí astrologie. V nepublikované *Apologii kolegiu kardinálů* napsané krátce po Savonarolově smrti v roce 1498, Ficino pomocí astrologických a platónských argumentů dokazuje, že tento kazatel byl posedlý ďáblem.²⁹² Ficino ztratil iluze o Savonarolovi pravděpodobně v roce 1497, když se násilně postavil proti návratu rodiny Medicejských.²⁹³

²⁸⁷ Srov. Yates, F.: *Giordano Bruno and Hermetic Tradition*, str. 114.

²⁸⁸ Srov. Thorndike, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, IV., str. 572.

²⁸⁹ Srov. tamtéž, str. 572.

²⁹⁰ Thorndike, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, IV., str. 572.

²⁹¹ Srov. Thorndike, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, IV., str. 572.

²⁹² Srov. Kaske, C. V.: *Ficino's Shifting Attitude towards Astrology*, str. 374.

²⁹³ Navíc Ficinovy přátelé Pico a Poliziano v té době již nebyli naživu, tak nemohli litovat „úpadku“ svého přítele k pověřivé astrologii, které se dříve vysmívali.

cinovo kolísání ohledně astrologie mezi *De vita*,
í kardinálům méně radikální a více osobně moti-
vovane, než by se mohlo na první pohled zdát.²⁹⁴

Skutečnost, že někdo tak „prosáknutý“ astrologickými myšlenkami a technikou jako Ficino by se mohl s lehkým srdcem podepsat pod Pikův útok na astrologii, aniž by si byl vědom jakéhokoli rozporu se svou vlastní předchozí astrologickou teorií a praxí, nás podle Thorndika varuje, abychom tento Ficinův útok nebrali příliš vážně. Možná dokonce i sám Pico podle Thorndika stále věřil v astrologii ve stejné míře jako Ficino, i když v jeho případě je podle něj více důvodů předpokládat určitou změnu přístupu než u Ficina.

III. HEINRICH CORNELIUS AGRIPPA Z NETTESHEIMU A OKULTNÍ FILOSOFIE

III.I. *Okultní filosofie*

Dokončení rukopisu *Okultní filosofie* a první vydání tohoto díla v Antverpách dělí více než 20 let.²⁹⁵ A také jeden spis, o němž se na první pohled zdá, že většinu obsahu *Okultní filosofie* popírá. Poměrně zvláštní souhra okolností, která zamotala hlavu nejednomu z badatelů a ani sám Agrippa ji oficiálně nevysvětlil příliš uspokojivě.

Kopii rukopisu *Okultní filosofie* poslal Agrippa krátce před 8. dubnem 1510²⁹⁶ svému příteli a učiteli Johannu Trithemiovi,²⁹⁷ který dílo přijal velmi kladně:

²⁹⁴ Srov. Kaske, C. V.: *Ficino's Shifting Attitude towards Astrology*, str. 381.

²⁹⁵ Všechny historiografické a faktografické údaje uváděné v této kapitole jsou čerpány ze *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, konkrétně ze studie Charlese Nauerta *Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim* publikované 30. března 2007, pokud nebude uvedeno jinak. Podrobné informace ke zdroji viz Seznam literatury. Tato studie nemá stránkování, následující odkazy k tomuto zdroji budou tedy uváděny bez údaje o straně.

²⁹⁶ Srov. Perrone Compagni, V.: *De Occulta Philosophia*, str. 3. Perrone Compagniová uvádí, že Trithemius odpověděl Agrippovi velmi záhy po obdržení rukopisu knihy – Trithemiův dopis je ze dne 8. dubna 1510.

²⁹⁷ Srov. *Okultní filosofie 1.*, Dopis Johannu Trithemiovi, str. 8: „...předkládám Ti svoje dílo k přísnému posouzení se žádostí, abys všude, kde jsem se proti přírodě, Bohu anebo nábožen-

i neobyčejnou učenost, poněvadž vniknuv již jako
mudrak do tak hlubokých tajemství, mnoha nejučenějším mužům neznámých,
dovedl Jsi podat je nejen přiléhavě a správně, ale i velmi krásným slohem... Tvo-
je dílo, které by nedovedl sdostatek vynachváliti ani učenec největší, dobývá si
našeho uznání a my Tě napomínáme a prosíme co nejsnažněji, abys na započaté
dráze pokračoval a nenechal dřímati tak nádherné síly duchovní, nýbrž abys je
dále pěstoval, zdokonaloval a i nevidoucím ukázal světlo pravé moudrosti.“²⁹⁸

I přes podporu a slova plná obdivu a chvály, kterých se Agrippovi dostalo od
ctihodného otce Trithemia²⁹⁹ nečekaly tuto knihu po následující dvě desetiletí
žádné dobré vyhlídky. Vittoria Perrone Compagniová se domnívá, že důvodem,
proč zůstalo dílo pouze v rukopise, mohl být právě Trithemiův dopis, z něhož,
ač nešetří chválou, mezi řádky vyplývá, že Agrippa měl o určitých tématech
pojednat hlouběji a především věnovat velkou pozornost utajení poznatků, kte-
ré v knize podává.³⁰⁰

„Nedej se ve svém předsevzetí zviklati nikým z oněch ničemů, o nichž platí pří-
sloví: „Líný vůl stojí pevně na jednom místě“, neboť podle výroků mudrců ne-
může býti nikdo opravdově učeným, kdo přísahal na prvky jen jediné vědy. Bůh
Tě obdaril hojnými a vysokými dary duchovními, a proto nenapodobuj vola, ale
ptáky, a nezastavuj se u jediné věci, nýbrž odvážně kráčeš k obecnému. Neboť
každý bude pokládán za učence tím většího, čím rozsáhlejší budou jeho vědo-
mosti. Tvůj duch je s to obsáhnouti vše dokonale, a proto je nutno, abys se zabý-
val ne málo a nejnižšími, ale mnoho a nejvyššími věcmi. Radím Ti jenom jedno,
abys totiž pověděl prosté prostým, avšak věci vyšší a tajemství pouze mužům
vynikajícím a důvěrným přátelům. „Volovi dej seno a jenom papouškovi cukr!“³⁰¹

I kdyby byla domněnka Perrone Compagniové nesprávná a Agrippa měl
v úmyslu knihu vydat, nebylo by to možné - jeho aktivity upoutaly pozornost
cenzury³⁰² a kvůli sporům s františkánským řádem³⁰³ ho postihl zákaz publiko-
vat. Až v lednu roku 1530 obdržel císařské oprávnění k vydání několika knih
včetně *Okultní filosofie* a kontroverzního spisu *De vanitate*, jehož první vydání
vytiskl nakladatel Cornelius Grapheus ještě téhož roku. Částečné vydání *Okult-
ní filosofie* - pouze první knihy - publikoval Grapheus v roce následujícím. Vy-

ství prohřešil, blud ten ráčil zatratiti, na druhé straně však ochránil pravdu, aby tak z díla vše,
čím zlomyšlnost onu vědu (magii) znešvařila, bylo vymýceno.“

²⁹⁸ *Okultní filosofie 1.*, Dopis Johannu Trithemiovi, str. 9.

²⁹⁹ V roce 1509 byl Johannes Trithemius opatem u sv. Jakuba ve Würzburgu, ale proslavil se jako
opat ve Sponheimu, kde za svého působení vybudoval pravděpodobně největší klášterní
knihovnu v tehdejší Německu. Trithemius byl uznávaný učenec a mezi jeho žáky patřil kromě
Agrippy také Paracelsus.

³⁰⁰ Srov. Perrone Compagni, Vittoria: *Cornelius Agrippa De Occulta Philosophia Libri Tres*. BRILL,
Leiden 1992, str. 3. - dále jako „Perrone Compagni, V.: *De Occulta Philosophia*“.

³⁰¹ *Okultní filosofie*, Trithemiův dopis, str. 10.

³⁰² V roce 1509 přednášel Agrippa na univerzitě v Dôle o Reuchlinově kabalistické knize *De
verbo mirifico* (1494), která pomocí kabalistických výkladových technik dokazovala z hebrejské
Bible, že Ježíš Kristus je pravý Mesiáš a jméno „Ježíš“ je zdrojem zázračné síly.

³⁰³ Františkán Jean Catilinet jej označil „judaizujícího heretika“.

Agrippa proti sobě znovu popudil mnichy a ztratil oru pro vydání zbývajících částí *Okulní filosofie* byl proto nucen hledat jinde a našel ji až u Hermanna von Wied, kolínského arcibiskupa, kterému věnoval vydání první knihy.³⁰⁴

V listopadu 1532 připravoval kolínský tiskař Johannes Soter kompletní vydání díla, které však dominikánský inkvizitor Konrad Köllin z Ulmu označil za heretické.³⁰⁵ Městská rada přikázala Soterovi přerušit práci a zbavit se již vytištěných částí.³⁰⁶ Všechny tři knihy byly nakonec vydány po vlivném zásahu arcibiskupa v červenci 1533 ve dvou typových řadách bez udání místa tisku a nakladatele. Součástí tohoto vydání byla i část spisu *De vanitate*. Za vydání *Okulní filosofie* byl Agrippa obžalován z černé magie a ze spolčení s ďáblem, zemřel však dříve, než mu tyto styky mohly být „prokázány“.

Díky skutečnosti, že se ve Würzburgu zachovala kopie prvního rukopisu *Okulní filosofie* s věnováním, kterou Agrippa poslal Trithemiovi, bylo možné vydat kritickou edici tohoto díla, která přináší důležité poznatky o nárůstu pramenů, ze kterých Agrippa v této knize čerpal. Cílem Vittorie Perrone Compagniové, autorky kritické edice, bylo na základě srovnání rané verze *Okulní filosofie* s textem z roku 1533³⁰⁷ posoudit kvantitativní a kvalitativní změny textu, odlišit primární zdroje od těch, které znal Agrippa z druhé ruky, a identifikovat způsoby jejich přenosu.³⁰⁸

Změny, kterými se liší původní rukopis se od konečné podoby předeslal Agrippa v předmluvě ke čtenářům prvního vydání knihy v roce 1533:

³⁰⁴ Útrapy, které doprovázely vydání první knihy *Okulní filosofie* popisuje Agrippa v dopise Hermannu von Wied z úvodu druhé knihy: „Konečně nyní, kníže nejjasnější a nejdůstojnější pane, zaslal jsem Tvé Výsosti ostatní zbývajících knížky *Okulní filosofie* neboli magie, které nedávno jsem vydal, jak jsem slíbil. Od snahy vydati je dříve zdržela mne smrt jasné kněžny Markéty Rakouské. K tomu jako další překážka přidružil se pokřik, který spustilo několik sykofantů a scholastiků a nepoctivost sofistů nad vydáním mého spisu o marnosti vědění a výtečnosti slova božího, kteří neustále pro mně běsnili, pronásledující mne svým záští, závistí a pomluvami.“

³⁰⁵ Srov. Perrone Compagni, V.: *De Occulta Philosophia*, str. 9.: Konrad Köllin z Ulmu označil *Okulní filosofii* za *doctrina haereticus et lectione nefarius*.

³⁰⁶ 11. ledna 1533 zaslal Agrippa radě vášnivý protest. Jeho neomalený tón, kterým označil dominikánského inkvizitora a další kolínské teology za bandu sofistů, kteří nenávidí humanistická studia a útočí na knihy, které nejsou schopni posoudit, však jeho kritiky pravděpodobně neobměkčil. (Srov. Nauert, Ch.: *Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim*.) Agrippa trval na hodnotě svého díla: *meus autem liber Ethnicorum philosophorum placita atque illa antiquitatis antiquissima tractat, paucis etiam eruditissimis viris hactenus cognita, ab illorum autem sophistarum nullo adhuc intellecta neque visa* a dokonce uvedl zdroje, ze kterých v knize čerpal, mezi nimiž na prvním místě figurují Pico a Ficino. (Srov. Perrone Compagni, V.: *De Occulta Philosophia*, str. 9–10.)

³⁰⁷ Údaje, které uvádí Perrone Compagniová k prvnímu rukopisu: Henricus Cornelius Agrippa, *De Occulta Philosophia libri tres*, Würzburg, Universitätsbibliothek, ms. M. ch. q. 50 (v kritické edici dále značený jako W, rukopis o velikosti 20,5 x 14 cm má 137 stran, které však byly očíslovány až dodatečně, přičemž strana 123 se opakuje dvakrát) Srov. Perrone Compagni, V.: *De Occulta Philosophia*, str. 1 a 51. Kritická edice je založena na textu, který v červenci roku 1533 vydal v Kolíně Johannes Soter (text je v knize dále značen jako K). Srov. Perrone Compagni, V.: *De Occulta Philosophia*, str. 51.

³⁰⁸ Srov. Perrone Compagni, V.: *De Occulta Philosophia*, str. 12–13.

l, leccos jsem doplnil, o čem jsem soudil, že je nezbytné z různosti slohové. Nechtěl jsem dílo přepracovati zcela znovu zabodnouti, nýbrž toliko něco opravit a místy dáti dílu jinou podobu.“³⁰⁹

Z úvodu ke kritické edici Perrone Compagniové vyplývá pozoruhodný nárůst Agrippovy obeznámenosti s kabalistickými, hermetickými a novoplatónskými zdroji, ke kterému došlo mezi lety 1510 až 1533. Agrippa do spisu včlenil nejen nové okultní prameny, ale také komplexnější filosofický rámec.³¹⁰

Porovnání obou děl podle Perrone Compagniové ukazuje, jak úzce souvisí přepracování *Okultní filosofie* s tím, co Agrippa právě četl. Této povahy jsou podle autorky všechny zdroje, které Agrippa přidal do *Okultní filosofie* po roce 1510. Přestože se většinou jednalo o díla vztahující se a slučitelná se zdroji, ze kterých Agrippa vycházel v původním rukopise, srovnání textů podle Perrone Compagniové ukazuje, že Agrippa tato díla vždy četl a zpracoval novým způsobem. Zdroje, které Agrippa použil, měly zásadní vliv na ráz díla – ukazují nejen obrovský nárůst citací, ale také kvalitativní posun v Agrippových zájmech a přidání nových, méně tradičních, zdrojů a témat.³¹¹

Z původního rukopisu z roku 1510 je také podle Perrone Compagniové patrné, že Agrippa již znal *De vita coelitus comparanda* a část *Platónské teologie*, ve kterých Ficino rozvíjel svůj koncept spirituální magie. Žádná další Ficinova díla, kromě překladu *Corpusu*, však Agrippa necitoval. Před svým pobytem v Itálii Agrippa podle Perrone Compagniové znal také některé Pikovy spisy, pravděpodobně však jen *Oratio de hominis dignitate* a *Apologii*.³¹² Dalšími zásadními zdroji pro původní rukopis *Okultní filosofie* jsou podle Perrone Compagniové Reuchlinovo *De verbo mirifico*, které podnítilo Agrippův zájem o numerologii a náboženskou a kabalistickou magii a *De mirabilibus mundi* připisované Albertu Velikému, ze kterého Agrippa přebírá především problematiku skrytých sil a množství praktických příkladů.³¹³

Za neméně důležité zdroje považuje autorka komentář Filippa Beroalda k Apuleovi a *De honesta disciplina* Pietra Crinita. Nejvýznamnějším klasickým zdrojem první verze *Okultní filosofie* je podle ní Pliniova *Historia naturalis*, ze které Agrippa dále čerpal i v konečné verzi z roku 1533.³¹⁴ Oproti tomu jsou

³⁰⁹ *Okultní filosofie, Všem čtoucím pozdrav*, str. 16.

³¹⁰ Srov. Perrone Compagni, V.: *De Occulta Philosophia*, str. 1–32. Kompletní přehled nárůstu rozsahu knihy uvádí Perrone Compagniová na straně 54–59, ze kterého je patrné, že například do třetí knihy bylo přidáno dvojnásobné množství kapitol než do první nebo druhé knihy. První koncept *Okultní filosofie* neobsahoval podle Perrone Compagniové ani všeobecný teoretický výklad ani systematický manuál magie, ale byl spíše encyklopedickým a především doslovným přehledem magie od starověku po Agrippovu současnost. Zjištění všech zdrojů, na jejichž základě je tato kompilace sestavena, došla Perrone Compagniová k závěru, že první rukopis *Okultní filosofie* vykazuje všechny typické rysy humanistického přístupu: hojnost dokladových zdrojů, erudovanou zvědavost a exotické, dokonce bizarní odkazy. Srov. Perrone Compagni, V.: *De Occulta Philosophia*, str. 31.

³¹¹ Srov. Perrone Compagni, V.: *De Occulta Philosophia*, str. 14.

³¹² Srov. Perrone Compagni, V.: *De Occulta Philosophia*, str. 15.

³¹³ Srov. tamtéž, str. 15–23.

³¹⁴ Srov. tamtéž, str. 31.

astrologické příručky používány extrémně zřídka
ontext.

V knize je také množství převážně přímých citací z řeckých a římských básníků, avšak citace z církevních otců jsou vesměs citacemi sekundárními. Perrone Compagniová podotýká, že pokud Agrippa odkazuje ke *Corpus Hermeticum*, je obtížné zjistit, v jaké rozsahu tak činí nezávisle. Nejen proto, že musel používat Ficinův překlad, ale také proto, že tyto citace jsou uváděny v teoretických kontextech, které se velmi podobají Agrippovým hlavním zdrojům – Ficinovi, Pikovi a Reuchlinovi.

Všechny materiály shromážděné pro původní rukopis *Okulní filosofie* jsou v novém konceptuálním rámci konečné verze zahrnuty v plném rozsahu. Agrippa je však podle Perrone Compagniové podrobil důkladnému přehodnocení, souvisejícím s novou hloubkou jeho přístupu k magii, aniž by se vzdal původní kompilační struktury a encyklopedických ambicí.³¹⁵

Mezi lety 1510 a 1531 až 1533 studoval Agrippa podle Perrone Compagniové množství fundamentálních textů, které dříve zanedbal. K původně omezené znalosti Ficinových a Pikových děl tak připojil materiály získané z Ficinových komentářů k Platónovi a Plotínovi a několik zásadních Pikových děl jako *Conclusiones*, *Heptalus* a *Disputationes*. Dalšími novými prameny byly také Trithemiovi spisy, Lazzarelliho *Crates Hermetis*, několik Erasmových děl, *De rerum praenotione* Giovanni Francesca Pika della Mirandoly a především druhé Reuchlinovo kabalistické pojednání *De arte cabbalistica*.³¹⁶

Za plodné období z hlediska získání nových kabalistických zdrojů považuje Nauert Agrippův pobyt v Itálii. Zde mohl Agrippa prohlubovat své znalosti kabalistické literatury především díky přátelství s Agostinem Riccim, dvorním astrologem v Monferratu a autorem knihy o kabale, astronomii a astrologii a také díky dílu jeho bratra Paola *De triplici ratione cognoscendi Deum*, které obsahovalo překlady kabalistických pojednání *Sefer Jecirah*, *Sha'are Orach* a také části *Talmudu*, rabínského komentáře Bible.

Zřejmě nejzajímavější z nových italských zdrojů bylo podle Nauerta *De harmonia mundi* Francesca Giorgiho, které však Agrippa nezískal během svého italského pobytu, protože bylo vydáno až v roce 1525. Podle Perrone Compagniové muselo toto dílo zanechat v Agrippovi hluboký dojem soudě podle jeho všudypřítomného výskytu v *Okulní filosofii* a také v *De vanitate*.³¹⁷

Také Christopher Lehrich se zmiňuje o tom, že původní rukopis je podstatně kratší a v určitých ohledech rozdílně strukturovaný než konečná verze. Několik kapitol bylo přesunuto z jedné knihy do druhé, z některých původních vznikly dvě nebo více kapitol nových. Lehrich také upozorňuje na fakt, že dva

³¹⁵ Srov. tamtéž, str. 34.

³¹⁶ Srov. tamtéž, str. 34.

³¹⁷ Srov. tamtéž, str. 36 O Francescu Giorgim rozsáhle pojednává také Frances Yatesová ve svém díle *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, kde ve čtvrté kapitole uvádí: „Že byl Giorgi křesťanským kabalistou je tvrzení, které znamená, že byl nejen ovlivněn nejasným způsobem kabalistickou literaturou, ale také že věřil, že kabala může dokázat, nebo již dokázala, pravdu křesťanství.“ Zdroj: http://en.wikipedia.org/wiki/Francesco_Giorgi, (8. 5. 2009).

h zdrojů – Reuchlinovo *De arte cabalistica* a *De giho* – byly napsány až po roce 1510 a jejich pozdější začlenění výrazně rozšířilo text, zvláště v pojednáních o kabale.³¹⁸ Avšak obecně lze na základě Lehrichových poznámek říci, že mezi původním rukopisem a finální verzí je více shod než rozdílů a výsledná kniha představuje konzistentní vývoj jádra Agrippovy filosofie.³¹⁹

Co se týká formální podobnosti mezi *Okultní filosofí* a Ficinovou *De vita*, lze o možných shodách spíše jen spekulovat. I když se v obou případech jedná o třídílné spisy, jejichž jednotlivé knihy jsou stupňovitě seřazeny na základě vznešenosti pojednávaného tématu, a také podobnost názvů *De vita libri tres* a *De occulta philosophia libri tres* láká ke spekulacím, je tato podobnost pravděpodobně čistě náhodná. Agrippův spis postupně pojednává o třech druzích magie - od základní přírodní magie po nejvznešenější magii ceremoniální - tedy na základě podobného modelu, který uplatnil Ficino v *De vita*. Ve třetí knize Ficino přechází od základních pozemských léčebných prostředků pro lidské zdraví a dlouhý život až k léčebným metodám využívajících nebeské vlivy. Avšak Agrippovy záměry byly jiné než Ficinovy, tematicky tedy *De vita* nekopíruje a ve všech třech knihách *Okultní filosofie* čerpá v podstatě pouze z *De vita coelitus comparanda*, protože první dvě knihy nemají k jím pojednávanému tématu příliš co říci.

Narozdíl od Ficina, který si za cíl kladl lidské zdraví a dlouhý život, k čemuž jako jeden z prostředků mohly sloužit některé přípustné druhy magie, Agrippa usiloval o očistění magie jako takové - magie jako starobylé vědy, která byla podle něj neprávem odsuzována a zavržována. Své rozhořčení vyjádřil v dopise Johannu Trithemiovi, který byl prvním čtenářem Agrippova díla:

„Když jsem se nedávno, ctihodný otče, zdržoval s Tebou delší čas ve Tvém klášteře ve Würzburku, mnoho jsme rozmlouvali o chemii, magii, kabale a jiných skrytých vědách a tázali jsme se také, proč magie, která podle souhlasných názorů všech starých filosofů byla naukou přední a mezi ostatními vědami nejvyšší a jako taková byla neobyčejně ceněna starověkými mudrci a kněžími, po založení katolické církve byla tolik nenáviděna a podezřívána a nakonec teology zavržována, svatými koncily proklínána a zákonem dávána v klatbu. Po zralé úvaze se domnívám, že příčina snad je v tom, že zhoršením časů i lidí vyskytli se mnozí lživí filosofové a domnělí magové, kteří přijavše z mnoha kacířských sekt a bludných náboženských věr nejvyš zavržitelné, pověrečné a rouhavé obřady, zneužívali i náboženství pravověrného zlovlně a odporně ke zkáze přírody a člověka.“³²⁰

Vznešené jméno magie tak bylo podle Agrippy zneužíváno a pod tímto titulem byla vydána mnoho zavržených a šarlatánských knih. Magie se stala obá-

³¹⁸ Srov. Lehrich, Christopher I.: *The Language of Demons and Angels: Cornelius Agrippa's Occult Philosophy*. BRILL, Leiden 2003, str. 39. – dále jako „Lehrich, Ch. I.: *The Language of Demons and Angels*“.

³¹⁹ Srov. Lehrich, Ch. I.: *The Language of Demons and Angels*, str. 39.

³²⁰ *Okultní filosofie 1*, Dopis Johannu Trithemiovi, str. 6.

...i jen se k ní přihlásit. Proto se Agrippa rozhodl
...astarou vědu mudrců a očistit ji od pověrečných a
nebezpečných rituálu, vymyslí a zkomolenin:

„Tehdy jsem napsal na základu děl nejosvědčenějších filosofů, nebrav zřetele ke spisům za magické mylně vyhlášeným, tři knihy, co možná stručně a nazval jsem je méně odpudivě „Okultní filosofii!“³²¹

Tato Agrippova slova lze zároveň považovat za důkaz, že čtvrtá kniha *Okultní filosofie*, objevená v roce 1559 u Andrease Kölbeho v Marburgu, je podržená a neměla by být Agrippovi připisována. Součástí českého překladu *Okultní filosofie* je i kniha pátá, která však byla s největší pravděpodobností k Agrippovu dílu přidána spolu se čtvrtou knihou pouze na základě rozhodnutí vydavatele. Žádný z badatelů se o pátém dílu knihy nezmiňuje.

Lynn Thorndike uvádí, že apokryfní čtvrtá kniha byla k *Okultní filosofii* připojena v roce 1565 nebo 1567 (tedy více než 30 let po Agrippově smrti), i přes to, že Agrippův žák Johann Wier Agrippovo autorství této knihy popřel.

Navíc čtvrtá ani pátá kniha neodpovídá předchozím třem po obsahové ani po formální stránce. Čtvrtý díl podává výčet druhů černé a neodiskutovatelně démonické magie, které se však Agrippa chtěl vyhnout a pátá kniha obsahuje pojednání různých autorů, která byla k *Okultní filosofii* zřejmě přiřazena nakladatelem na základě podobnosti tématu.³²²

Tři knihy *Okultní filosofie* podle Agrippy vysvětlují, jak magové čerpají své síly ze světa, který „je trojí: hmotný, nebeský a duchovní, a všechno nižší podléhá vyššímu, jsouc jeho silami řízeno.“³²³ Toto rozdělení universa Agrippa podle Nauerta přebírá z antického Řecka a florentského platonismu, podle Thorndika se však jedná o tři světy, se kterými pracují kabalisté.³²⁴ Analogicky každému z těchto tří světů – materiálnímu, astrálnímu a intelektuálnímu – odpovídá zvláštní druh magie, pomocí které může být tento svět ovládnut. A každému z těchto tří druhů magie je věnována jedna kniha *Okultní filosofie*. První díl tak pojednává o přírodní magii, druhý o magii nebeské (astrologické a matematické) a třetí díl je věnován nejvyšší magii ceremoniální a náboženské.

První kniha v úvodu pojednává o podstatě, původu a dělení magie obecně, načež plynule přechází k základům přírodní magie. Následující kapitoly tedy pojednávají o čtyřech živlech a jejich vlastnostech, o podstatě, původu,

³²¹ *Okultní filosofie 1*, Dopis Johannu Trithemiovi, str. 7.

³²² Beletristickou formou popírá autorství čtvrté knihy také Valerij Brjusov v románu *Ohnivý anděl* ústy Agrippových žáků: „Vy jste asi nečetl její předmluvu, kde učitel vše jasně vysvětluje. Jeho kniha se rozšířila po celé Evropě, bohužel ve špatných opisech s všelijakými slaboduchými doplňky, jako je například ten pitomý „čtvrtý díl“, a proto se učitel rozhodl otisknout svůj autentický text, neboť je ochoten zodpovídat pouze za to, co sám napsal. V knize není nic senzačního, krom výkladu různých teorií, které učitel studoval z filosofického hlediska.“ (Brjusov, Valerij: *Ohnivý anděl*. AURORA, Praha 1997, str. 142.)

³²³ *Okultní filosofie 1.1*, str. 17.

³²⁴ Srov. Thorndike, Lynn: *A History of Magic and Experimental Science*. Vol. 5: The sixteenth century, Columbia University, New York 1923–1958, str. 134. – dále jako „Thorndike, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, V.“.

ých sil a jejich využití. Dále se Agrippa věnuje věcmi a nebeskými tělesy a uvádí podrobné seznamy věci, které podléhají jednotlivým planetám. Poté následují kapitoly věnované způsobům, jakými lze pomocí přírodních věcí přilákat vlivy a síly nebes včetně pojednání o kouzlech, vykuřovadlech, mastech, nápojích a talismanech. Poslední čtvrtina knihy je věnována věšteckým praktikám a také částečně psychologickým otázkám o vášních a lidském duchu. Závěr knihy je věnován řeči a síle slov a zařikávání.

Druhá kniha se zabývá symbolismem a silami čísel a písmen abecedy. V číslech se podle Agrippy nachází daleko větší, skrytější, podivuhodnější a mocnější síly než v přírodních hmotách. Čísla totiž podle Agrippy spočívají v nebeské oblasti, splývají s jednotlivými podstatami a „mají největší a nejjednodušší vztah k ideám obsaženým v božském rozumu, z něhož čerpají svoje vlastní a nejučinnější síly.“³²⁵ Vše se podle Agrippy skládá z čísel - čas, pohyb, činnost, harmonie a všechny druhy přirozených i nadpřirozených věcí jsou vázány na určitá čísla.³²⁶ S čísly souvisí matematické vědy, které jsou podle Agrippy pro magii nepostradatelné.³²⁷ Ve vztahu k číslům a jejich vzájemným poměrům Agrippa pojednává také o harmonii, tónu, vlivu planet a stálic a podrobně se zmiňuje o planetárních obrazech. Poslední kapitoly jsou věnovány astrologii a věštění, světové duši, sedmi vládcům světa a síle zaklínání a magických slov.

Třetí kniha pojednává o mystériích náboženské a obřadní magie. Agrippa se zde podrobně věnuje božským jménům a jejich moci a síle, dále inteligencím, duchům, andělům a především démonům. Po kapitolách o přivo-lávání, zaklínání a zahánění duchů a démonů následují pojednání o lidské duši, jejich vlastnostech a péči o duši. Kniha končí kapitolami o modlitbách, obětech a obětních darech, o posvěcování a náboženských tradicích, ceremoniálech a rituálech jako je vykuřování, pomazání a jiné.

Všechny knihy *Okultní filosofie* mají být shrnutím způsobů, jakými může člověk porozumět třem různým světům universa a zároveň představují určitý návod, jak moci těchto světů - od skrytých sil přírodnin ke splynutí duše s Bohem - využívat.

Než však budeme moci konkrétněji posoudit, do jaké míry čerpal Agrippa uvedené poznatky z Ficinova *De vita coelitus comparanda*, je nutné alespoň

³²⁵ *Okultní filosofie 2.2.*, str. 221.

³²⁶ Srov. *Okultní filosofie 2.2.*, str. 221.: *Toho jsa si vědom Pythagoras, pravil, že číslo to jest, jímž všechno trvá a propůjčuje jednotlivým látkám jejich vlastní síly.* a *Okultní filosofie 2.3.*, str. 222.: *Nejen nejlepší filosofové souhlasně učí, ale také učenci katoličtí, především Jeroným, Augustin, Origenes, Ambrož, Řehoř Naziánský, Athanasius, Hilarius, Basilius, Rabanus, Beda a četní jiní potvrdzují, že v číslech obsažena je moc a účinnost k dobru i ke zlu.*

³²⁷ Srov. *Okultní filosofie 2.1.*, str. 217.: *Vědy matematické jsou pro magii tak nutné a natolik jí blízké, že ten, kdo by chtěl magii od nich oddělit, dopustil by se omylu a marně by pracoval a kýženého výsledku by nedosáhl. Vždyť všechny přírodní síly řízeny jsou počtem, vahou, mírou, souladem, pohybem a světlem a vše, co vidíme, má v nich svůj důvod a základ. Ba dokonce jak praví Platon, na základě věd matematických toliko, bez přírodních sil, můžeme vytvořit díla přírodním podobná..* a Srov. *Okultní filosofie 2.1.*, str. 220.: *Jest totiž všeobecné mínění Pythagorejců, že jako matematika jest přesnější a skutečnější než fysika, jest i účinnější, a jako jest neodvislejší svojí podstatou, tak jest tomu i s jejími výsledky.*

III.II. Agrippa lékař... a čaroděj?

Přestože je období renesance nesmírně bohaté na osobnosti, které svým nadáním vynikaly v mnoha oborech – filosofové byli zároveň vědci a básníci (nebo naopak umělci se často zabývali filosofií) a v občanském životě zastávali povolání univerzitních učitelů, právníků, lékařů, historiků nebo se vydali na dráhu služebníků božích – a také jejich životy doprovázely mnohé legendy a tajemství – těžko se najde osoba, která by ve všech těchto aspektech předčila Heinricha Cornelia Agrippu z Nettesheimu.

O nikom jiném nebylo spředeno tolik mýtů a pověstí, které začaly vznikat již za jeho života, a nikdo jiný snad nevystřídal tolik povolání a působišť jako on. Agrippa vyučoval na několika univerzitách, provozoval privátní lékařskou praxi - svého času byl i dvorním lékařem královny matky Luisy Savojské, zastával funkci diplomata, poradce, dvorního archiváře, historiografa, advokáta, vojenského kapitána a dokonce byl pasován na rytíře.³²⁸

Díky dochované korespondenci máme o Agrippově životě poměrně dobrý přehled mezi lety 1507 až 1533, avšak poslední dva roky života zůstávají předmětem dohadů. Za jediné spolehlivé informace je považováno svědectví Agrippova žáka Johanna Wiera, které však bylo pozdějšími „čarodějobji-“ znevažováno a přerukováno.³²⁹

Právě tento nedostatek dokladů o Agrippově „záhadném“ konci poskytl živnou půdu pro nejrůznější spekulace a legendy,³³⁰ podněcované Agrippový-

³²⁸ Podrobně zpracovaný Agrippův životopis např. viz: Poel, Marc van der: *Cornelius Agrippa, the Humanist Theologian and his Declamations*. BRILL, Leiden 1997, str. 15–49 nebo Müller-Jahncke, Wolf-Dieter: *Magie als Wissenschaft im frühen 16. Jahrhundert*. Marburg – Lahn 1973, str. 7–28, stručnější shrnutí nejdůležitějších prvků viz Leirich, Ch. I.: *The Language of Demons and Angels*, str. 25 – 32.

³²⁹ O Agrippově konci víme z Wierova svědectví (*De praestigiis daemonum*, kap. 2 a 5) pouze to, že byl na cestě z Bonnu do Lyonu, když byl uvězněn za dopis proti královně matce. Na základě intervencí určitých osob byl osvobozen a po několika měsících zemřel v Grenoblu. Srov. Poel, Marc van der: *Cornelius Agrippa, the Humanist Theologian and his Declamations*. BRILL, Leiden 1997, str. 49. – dále jako „Poel, M. v. d.: C. A., the Humanist Theologian and his Declamations“.

³³⁰ Srov. Brjusov, Valerij: *Ohnivý anděl*. AURORA, Praha 1997, str. 136–137. Jedna z epizodních postav románu referuje o Agrippovi tímto způsobem: „Toho u nás zná každý kluk, a mám-li říci pravdu, raději se mu vyhne. Dobrého je o něm slyšet málo, zato špatného až až. Vypráví se, že provozuje černokněžnictví a udržuje styky s ďáblem. Ať tak či onak, sedí ve svém doupěti jako sýček a někdy se celé týdny neukáže na ulici. Že to není tuze dobrý člověk, dá se usuzovat z toho, že již utrápil dvě ženy a třetí se s ním ani ne před měsícem rozvedla.“ V dalším proudu vyprávění se dozvídáme, že Agrippa mívá vždy několik domácích démonů, kteří s ním žijí jako domácí psi a z měsíčního kotouče vyčte vše, co se děje na různých koncích světa, a proto zná všechny novinky, aniž k tomu potřebuje posly. Je mu též známo tajemství kovů a často platívá mincemi, které se zdají napohled poctivé, ale potom se promění v odřezky koňských kopyt nebo kousky hnoje. A zámožným lidem ukazuje v magickém zrcadle celou jejich budoucnost... Ve skutečnosti měl Agrippa takový přehled o tom, co se děje ve vzdále-

Nejstarší a nejrozšířenější je pověst o Agrippově n je Paulus Jovius. Agrippa podle něj zemřel sám a v opovržení – byl podezříván z nekromancie, neboť černý pes, který jej všude doprovázel, byl ve skutečnosti ďábel ve zvířecí podobě.³³³ Agrippa se stal také předlohou několika literárních postav,³³⁴ z nichž nejznámější je doktor Faust, a hrdinou nebo naopak zápornou postavou mnoha legendárních příběhů v příručkách o čarodějnictví. Jean Bodin ve své *Démonomanii* dokonce označil Agrippu za největšího čaroděje tehdejší doby a Agrippova žáka Johanna Wiera za jeho komorníka a přísluhovače.³³⁵

Stejně jako Ficino vykonával Agrippa lékařskou praxi³³⁶ a je autorem spisku *Regimen adversus pestilentiam* pojednávajícím o léčbě moru. Asi nejznámější je Agrippovo působení za morové nákazy v Antverpách, při které zemřela jeho druhá žena. Přestože Agrippa pomáhal, co mohl, když se šíření moru konečně podařilo zastavit, místní lékaři po návratu do města Agrippu vyhnali. S touto epizodou je spojená Agrippova obrana Jeana Thibaulta, mastičkáře a astrologa, u Velké Rady Nizozemí proti antverpským lékařům, které nazval závistivými prasaty, a obhajoval empirismus proti jejich pošetilé racionální a scholastické medicíně. Agrippa tvrdil, že Thibault vyléčil mnoho případů, které tito doktoři vzdali jako beznadějné, a že důvodem, proč s ním nevedli soudní při během morové epidemie byl fakt, že v té době prchli z města.³³⁷

O Agrippově odvaze zastat se práva obyčejných občanů svědčí také známý čarodějnický proces z Mét, ve kterém Agrippa hájil ženu obžalovanou z čarodějnictví. Se ženou byl veden proces na základě pochybného nařčení, které proti ní vznesli lidé z její vesnice. Agrippovi se podařilo soud s velkými obtížemi vyhrát a ženu zachránit před upálením, ale protože to byl už jeho druhý

ných zemích, aniž by opustil své město, díky dopisům, které denně dostával od učenců z různých oblastí.

³³¹ Srov. Poel, M. v. d.: *C. A., the Humanist Theologian and his Declamations*, str. 48.

³³² Srov. Thorndike, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, V., str. 137. O Agrippově černém psu jménem Monsieur a feně Mamselle se zmiňuje i Johann Wier, podle kterého se Agrippa se psem nepřiměřeně mazlival a dovolil mu sedávat vedle něj u stolu a spát v noci v posteli potom, co v Bonnu roku 1535 zapudil svou ženu. „A když jsme Agrippa a já společně studovali nebo jedli, ten pes vždy ležel mezi námi.“ Není divu, že pak vznikaly nejrůznější pověsti, protože tohle, dnes tak běžné chování k psům mazlíčkům, muselo být tehdy nesmírně „podezřelé“.

³³³ Srov. Poel, M. v. d.: *C. A., the Humanist Theologian and his Declamations*, str. 2. Pes se po Agrippově smrti v Grenoblu vrhl do řeky a už ho nikdy nikdo nespáčil.

³³⁴ Více viz Poel, M. v. d.: *C. A., the Humanist Theologian and his Declamations*, str. 1-6.

³³⁵ Srov. Thorndike, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, V., str. 136-137.

³³⁶ Srov. Thorndike, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, V., str. 128. Podle Thorndika vykonával Agrippa svou lékařskou praxi nezákonně (bez lékařského diplomu). Proti tomu uvádí Wolf-Dieter Müller-Jahncke, že Agrippa studoval na univerzitě v Pavii, kde pravděpodobně obdržel titul doktora medicíny. (Srov. *Lexikon alchymie a hermetických věd*. Editovali Priesner, C., Figala, K. – viz heslo „Agrippa z Nettesheimu“, které zpracoval Müller-Jahncke, str. 19-20.) Thorndike později srovnává Agrippu s Paracelsem, přičemž Agrippovu lékařskou praxi a genialitu považuje vzhledem k Paracelsovi za podřadnější, avšak Agrippovi se podařilo publikovat všechna hlavní před svou smrtí, což Paracelsus nedokázal. Srov. tamtéž, str. 129.

³³⁷ Srov. Thorndike, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, V., str. 128.

em – jeho odpůrcem byl místní inkvizitor Nicolas
opustit.³³⁹

Neustálý boj s představiteli církve, profesionálními teology a členy řádů je dalším z aspektů, který zásadním způsobem poznamenal Agrippův život a dílo. První nečekaný útok proti Agrippovi přišel v Dôle, kde Agrippa započal svou kariéru univerzitního profesora a na základě přednášek o Reuchlinově *De verbo mirifico* obdržel doktorát z teologie. Jeho úspěch však brzy překazil Jean Catilinet, oblastní představitel františkánského řádu, který během postního kázání na burgundském dvoře v Gentu za přítomnosti Markéty Rakouské zaútočil na Agrippu jako na „judaizujícího heretika“. Agrippa tak byl poprvé veřejně obviněn z hereze, navíc za zády a bez možnosti na svou obranu³⁴⁰ - jako vyvrženec musel Dôle opustit.

Z dopisu,³⁴¹ který napsal Agrippa Catilinetovi na svou obranu je podle van der Poela patrné, jak hluboce se lišil Agrippův způsob teologického myšlení od jeho odpůrců.³⁴² Agrippa poukázal, že Catilinet porušil tradiční postup jednání v takových případech a prohřešil se proti křesťanské slušnosti. Bez Agrippova vědomí jej ostouzel označováním za heretika, místo aby mu čelil otevřeně, což ještě zhoršuje fakt, že svá obvinění Catilinet formuloval během kázání. Agrippa tak nedostal šanci na obhajobu svého názoru.³⁴³

Také další církevní útoky proti Agrippovi byly vedeny anonymně (Dominikán Claude Salin v Métách³⁴⁴) a zákeřně za jeho zády (dvorní teologové v Lyonu³⁴⁵), vše ale vyvrcholilo vydáním *De vanitate*. Přestože měl Agrippa císařské povolení toto dílo vydat, jeho tehdejší zaměstnavatel, princezna Marga-

³³⁸ V dopise, ve kterém Agrippa podává soudní zprávu o procesu, považuje v této záležitosti za zločince inkvizitora, protože úmyslně jednal protiprávně, aby prosadil mučení a odsouzení oběti. Protože první soudce zemřel, Agrippa psal dopis jeho nástupci, ve kterém podává své chápání případu z teologického hlediska. Mezitím byla žena několikrát mučena na základě výpovědí proti ní a inkvizitor byl ve všech případech přítomen. Agrippa v tomto označil celý proces a především inkvizitorovo chování za jsoucí v rozporu s lidskou slušností, zákonem a duchem křesťanství. Srov. Poel, M. v. d.: *C. A., the Humanist Theologian and his Declamations*, str. 36-37.

³³⁹ Srov. Poel, M. v. d.: *C. A., the Humanist Theologian and his Declamations*, str. 36.

³⁴⁰ Srov. Poel, M. v. d.: *C. A., the Humanist Theologian and his Declamations*, str.19. „Neboť, mezi jinými věcmi, jste mne v přítomnosti této důležité osoby několikrát nazval judaizujícím heretikem, protože prý vnáším do křesťanského učení extrémně trestuhodné, zavržené a zakázané umění kabaly a upřednostňuji židovské rabíny před Církevními otci a křesťanskými teology, kterými prý opovrhují, a přizpůsobují Písmo svaté heretickým uměním a židovskému Talmudu.“

³⁴¹ Dopis byl vydán pod názvem *Expostulatio* v Agrippových *Sebraných spisech* roku 1529. Srov. Poel, M. v. d.: *C. A., the Humanist Theologian and his Declamations*, str. 19.

³⁴² Agrippa v dopise, který je plný biblických citací a odkazů, jako první věc zdůrazňuje, že je pravým členem církve, a připouští, že jeho přednášky mohou obsahovat dogmatické chyby, které je připraven odvolat.

³⁴³ Srov. Poel, M. v. d.: *C. A., the Humanist Theologian and his Declamations*, str. 20. Tento dopis byl podle van der Poela napsán ještě smířlivým tónem, avšak při pozdějších konfliktech s konzervativními příslušníky církve se Agrippův nepřátelský tón zvyšoval, až viděl pouze chyby svých odpůrců. Agrippova zatrpkllost se vyvíjela léta jako důsledek podlého jednání, kterého se mu dostalo od jeho kritiků.

³⁴⁴ Srov. Poel, M. v. d.: *C. A., the Humanist Theologian and his Declamations*, str. 33-34.

³⁴⁵ Srov. Poel, M. v. d.: *C. A., the Humanist Theologian and his Declamations*, str. 39.

uchovními, zaslala Agrippovo dílo k posouzení. Reakce na sebe nenechala dlouho čekat – tamější teologové napadli *De vanitate* v tajném dokumentu, které předložili císařské radě.³⁴⁶ Agrippovi se podařilo dokument získat a když se mu v debatě s teology přes rok nedostalo žádné odpovědi, napsal obsáhlou *Apologii* na svou obranu. Tyto události byly pro Agrippu dalším důkazem zkaženosti příslušníků církve, protože jej opět napadli bez jeho vědomí a tedy bez šance bránit se nařčení z hereze.³⁴⁷ Posledním veřejným útokem, kterému Agrippa čelil, byl dříve zmiňovaný pokus kolínského inkvizitora zakázat vydání *Okultní filosofie*.

Agrippa neměl lehký život. Při svém kočování po evropských univerzitních městech ztratil dvě ženy, často se potýkal s tíživou finanční situací a dokonce byl dvakrát krátce uvězněn. Vždy, když se mu podařilo zakotvit na dobrém místě a zdálo se, že se situace přece jen obrátila k lepšímu, přišel nečekaný útok z řad členů církve a Agrippa se opět, bez možnosti obrany, ocitl na dně. Nelze se proto divit, že s každým dalším takovým napadením se zvyšovala útočnost jeho spisů, plných sarkasmu a ostrých výpadů proti jeho odpůrcům. Tyto spisy však byly vždy postaveny na logické argumentaci opírající se o Písmo svaté a Agrippa nikdy nepřestal dokazovat, že je pravověrným křesťanem.

V porovnání s Agrippou se zdá být Ficinův život podporovaného florentského učenice a kněze v podstatě nudný a nekomplikovaný, a ve skutečnosti tomu tak pravděpodobně i bylo, avšak i tyto dva zdánlivě naprosto odlišné lidské osudy mohou mít mnoho společného.

Agrippa i Ficino byli obklopeni množstvím přívrženců a přátel, vedli rozsáhlou síť korespondence v učenecích kruzích po celé Evropě a přesto oba zemřeli v ústraní. Civilním povoláním byli oba lékaři a lékařské recepty a doporučení se odráží i v jejich dílech, stejně jako shodná filosofická východiska, pokud jde o magii.

III.III. Agrippa filosof – názory se různí

Heinrich Cornelius Agrippa z Nettesheimu to neměl jednoduché v životě ani v dějinách recepce filosofického myšlení. Jako by se jeho čarodějnické stigma přeneslo i sem. Ve filosofii byl Agrippovi dlouho upírán nárok na nějakou důstojnější pozici než byla pouhá role inspirátora jeho slavnějších kolegů a hodnocení Agrippových děl nebylo o nic uznalejší. A skutečnost, že Agrippa v *Okultní filosofii* čerpal z *De vita*, byla dokonce pokládána za újmu Ficinovi.³⁴⁸ Avšak nic není nezvratné a i negativní závěry mohou být přehodnoceny. Autorem jednoho z pojednání o Agrippovi, ke kterému se vraceli mnozí následující badatelé, je Daniel Walker. Ten ve své knize *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella* zařadil Agrippu do skupiny čtyř myslitelů 16. století, kteří

³⁴⁶ Kromě toho teologové ze Sorbony veřejně zavrhlly *De vanitate* 2. března 1531, necelý měsíc po jeho vydání v Paříži. Srov. Poel, M. v. d.: *C. A., the Humanist Theologian and his Declamations*, str. 43.

³⁴⁷ Agrippa reagoval spiskem *Querela*.

³⁴⁸ Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 85-96.

strologické magie, jež se nápadně podobá magii ve společnosti svého učitele a přítele Trithemia, Paracelsa – Trithemiova žaka, který čerpal z Agrippovy *Okultní filosofie* – a Paracelsova komentátora Jacquese Gohoryho.³⁴⁹

Avšak magie, o které tito autoři pojednávali, se od Ficinovy liší. Je podle Walkera mnohem více otevřeně démonická a tedy zjevněji neslučitelná s křesťanstvím. Tuto magii Walker považuje za pokračování magie středověké, jakou lze najít v *Picatrixu* a u autorů jako byl Avicenna, Roger Bacon, Arnad z Villanovy a Petr z Abanu, v jejichž dílech jsou magické operace směřovány k andělům nebo planetárním duchům za účelem přimět je udělat něco výjimečného.³⁵⁰

Ficino do této tradice vstoupil právě kvůli Agrippově *Okultní filosofii*, ve které je podle Walkera kompletně vyložena magie *De vita coelitus comparanda*, avšak v kontextu, který ji okrádá o jakoukoli možnost předstírat, že je pouze přírodní a spirituální. Démoni vyšli najevo a ovládli scénu – požadované efekty jsou většinou transitivní a ne subjektivní jako u Ficina. Agrippa podle Walkera udělal krok nebezpečným směrem.³⁵¹ „Ficino se dostal do špatné společnosti.“³⁵²

Poměrně výstižně Walkerovy obavy vyjádřila Hélène Védrine: „Reputace ohavná, ale míra vlivu význačná!“³⁵³, podle které se právě díky Agrippovi rozšířila znalost Ficina, Pica a křesťanské kabaly po celé Evropě. Agrippa podle Védrine v *Okultní filosofii* bez přílišné opatrnosti syntetizoval vše, co renesanční hermetismus považoval za své – dobré nebo zlé demony, anděly, božská jména, mágy, sefiroty, duchy, znamení, věštby, kouzla, vášně, včetně zařikání, která se nosila na lístku kolem hrdla, aby zmírnila bolest a nemoci.³⁵⁴

Lynn Thorndike Agrippu ani jeho *Okultní filosofii* nijak nešetří. Agrippa podle něj nemůže být počítán mezi nejvýznamnější osobnosti intelektuální historie a ani jeho kniha není tak důležitým dílem v dějinách magie a experimentální vědy, jak by se na první pohled mohlo zdát. Ale i přesto, že Agrippu považuje spíše za přelétavého génia a intelektuálního vagabunda, věnoval mu ve svém monumentálním díle celou kapitolu.

Okultní filosofii považuje Thorndike za neuspokojivou knihu. Není to podle něj ani praktický manuál ani všeobecná teorie magie, ale pouze doslovný popis a přehled toho, co si Agrippa nepochybně namlouval, že je učený odkaz a humanistická výřečnost. Místo toho Thorndike hodnotí *Okultní filosofii* jako vágní, přesnost postrádající dílo, které je psané spíše v pseudo-platónském, „snovém“ Iamblichově, Ficinově a Reuchlinově stylu než přímým, praktickým způsobem jako dílo Rogera Bacona nebo Alberta Velikého. Navíc podle Thorndika v díle zdaleka převažují kabalistická témata a metody ve srovnání

³⁴⁹ Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 85.

³⁵⁰ Srov. tamtéž, str. 85-86.

³⁵¹ Srov. tamtéž, str. 86.

³⁵² Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 96.

³⁵³ Védrine, Hélène: *Philosophie et magie à la Renaissance*. Librairie Generale Français, Paris 1996, str. 42. „Réputation exécrationnelle, mais influence considérable!“

³⁵⁴ Srov. Védrine, H.: *Philosophie et magie à la Renaissance*, str. 42.

názvu je v tomto díle jen málo filosofie, ke které

Přestože Agrippa pracuje podle Thorndika s velkým množstvím literatury, čehož si cení z bibliografického hlediska, nebyl schopen podat vyčerpávající nebo systematický přehled. Mimo to jsou někteří autoři chybně uváděni nebo nepochopeni.³⁵⁶ Navzdory množství času, který Agrippa *Okultní filosofii* věnoval, ji Thorndike považuje spíše za ukvapené a nedomyšlené dílo než za důkladnou encyklopedii antické a středověké magie, která mohla být napsána mnohem lépe.³⁵⁷

Také Frances Yatesová, která explicitně vychází z Thorndika, není ve svém hodnocení v knize *Giordano Bruno and Hermetic Tradition* k Agrippovi nikterak přívětivá. Agrippa podle ní v žádném případě není nejvýznamnějším renesančním mágem a ani jeho kniha ve skutečnosti není žádnou učebnicí magie, i když tak bývá často nazývána. *Okultní filosofie* dle Yatesové nepředkládá technologické postupy a není žádným hlubokým filosofickým dílem, jak by se dalo usuzovat z jejího názvu. Nicméně Yatesová připouští, že *Okultní filosofie* nabízí užitečný a jasný přehled celého spektra renesanční magie. Protože je cílem autorky podat určitý historický přehled zahrnující magické postupy, které mohou ovlivnit porozumění dílu Giordana Bruna, který *Okultní filosofii* hojně používal, má tedy i Agrippa v jejím pojednání své místo.³⁵⁸

Narozdíl od Thorndika a Yatesové považuje Charles Nauert Agrippu za jednoho z předních expertů té doby v oboru „spirituální“ a theosofické starobylé moudrosti. Těmto tématům se Agrippa podle Nauerta hluboce věnoval při studiu v mládí a jejich vyvrcholením byl rukopis *Okultní filosofie*, který předložil Trithemiovi. Ve studiu starobylé okultní moudrosti Agrippa pokračoval během svého pobytu v Itálii, kde byl ve styku se stoupenci florentského novoplatonismu a se vzkvétající židovskou komunitou. Podle Nauerta Agrippovo dílo představuje splynutí lidového a vzdělaneckého magického učení a také sjednocení okultismu severní Evropy a Itálie.³⁵⁹

Podle Wolf-Dietera Müllera-Jahnckeho může být Agrippova *Okultní filosofie* považována za renesanční filosofický koncept, který umožňuje pomocí uzavřené kosmologie vysvětlovat všechny přírodní a spirituální fenomény magie a s ní spojené astrologie. Müller-Jahncke zároveň vidí v tomto díle obrat v postavení přírodní magie (*magia naturalis*). *Okultní filosofie* se podle něj stala kánonem přirozené magie, která spolu s alchymí patřila k předním pozdně renesančním vědeckým disciplínám. A to i přesto, že způsob působení sil a prostředky jejich sdělování – zda jsou zprostředkovány souhvězdími, démony,

³⁵⁵ Srov. Thorndike, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, V., str. 134.

³⁵⁶ Thorndike uvádí příklad, kdy Agrippa tvrdí, že Tomáš Akvinský ve třetí knize *Summy proti pohanům* připouští, že lidská duše může být spojena s nebeskými inteligencemi a činit zázraky. Agrippa podle Thorndika také cituje Akvinského pochybné, pokud ne podvržené, dílo *De fato*. Srov. Thorndike, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, V., str. 134.

³⁵⁷ Srov. Thorndike, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, V., str. 134.

³⁵⁸ Srov. Yates, F.: *Giordano Bruno and Hermetic Tradition*, str. 130.

³⁵⁹ Srov. Nauert, Ch.: *Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim*.

lní nejen pro rozšíření renesanční magie, ale také pro

Zdá se, a práce moderních badatelů to potvrzují, že v Agrippově případě zatím nebylo řečeno poslední slovo. K zásadnímu rozdílu v interpretaci dochází především ve vztahu *Okultní filosofie* ke spisu, který byl dlouho pokládán za její kategorické odmítnutí.

IV. DE INCERTITUDINE ET VANITATE SCIENTIARUM ET ARTIUM

Jestliže Ficinovu mysl natolik soužila nejistota a váhavost způsobovaná astrologií, že z obavy ze zavržení a církevního trestu kompozičně pozměnil svou třetí knihu *De vita*, pak by Agrippa ze stejných duševních pohnutek musel svou *Okultní filosofii* přiložit inkvizitorům rovnou na hranici. Ficinův nedokončený spisek proti astrologii a dopis Polizianovi představují totiž ve srovnání s Agrippovým sžíravým útokem na všechno lidské vědění včetně své vlastní *Okultní filosofie* jen drobný názorový výkyv.

Fakt, že Agrippa vydal své hlavní dílo až po publikování spisu, který se zdá být popřením všech snah nejen o vědecké, ale o jakékoliv poznání světa, včetně magie a okultních věd, dodnes vyvolává mnohé diskuze a dohady.

Spis *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium, atque excellentia verbi Dei, declamatio invectiva* publikoval Agrippa v Antverpách v září roku 1530, napsán však byl již během léta roku 1526 v době Agrippovy hluboké osobní krize způsobené neúnosnou finanční situací. V této ostré satíře, psané řečnický vypracovaným, honosným stylem, místy však těžkopádným a neuhlazeným, zastává Agrippa tezi, že všechno lidské myšlení a snažení je marné. Agrippa poukazuje na rozpornost vědeckého učení, líčí spory učenců a snižuje hodnotu všeho vědeckého úsilí ve vztahu ke konečnosti lidské zkušenosti, jejíž jedinou jistotou je víra ve zjevení. Agrippa se také distancuje od všech okultních věd včetně magie a kabaly, kterou odmítá jako škodlivou pověru a magii jako podvod.³⁶³

Jak se dalo čekat, kniha způsobila skandál. Kromě zmiňovaných výpadů proti veškerému lidskému vědění Agrippa svou ostrou kritikou žebravých řádů a mnoha církevních praktik proti sobě popudil řeholní bratrstvo a teologické fakulty v Sorbonně a Lovani, které knihu odsoudily jako skandální, bezbožnou a kacířskou. Kniha byla zavržena Parlamentem v Mechelen, Agrippa ztratil své místo u dvora a byl požádán o zkonfiskování knihy. Načež Agrippa místo kajícné odpovědi rychle sepsal dvě obranná díla – krátké *Querela*, ve kterém pra-

³⁶² Yates, Frances: *Renaissance Philosophers in Elizabethan England: John Dee and Giordano Bruno*, in: *Lull and Bruno: Collected Essays, volume 1*, editoval Paul Kegan, Routledge London, 1982, str. 221. Srov. Yates, F.: *Giordano Bruno and Hermetic Tradition*, str. 2.

³⁶³ Srov. Sadek, Vladimír: *Židovská mystika*. Fra, Praha 2003, str. 19. „Historik kabaly Moše Idel ale zároveň konstatuje, že Agrippa postřehl v této souvislosti příbuznost kabaly se starověkou gnózí, což bylo v jeho době ojedinělé, poněvadž křesťanští kabalisté uváděli kabalou spíše do souvislosti s novoplatonismem.“

„theosofisty“ a obsáhlejší *Apologii*, ve které bod po
uí.³⁶⁴

Jednoduchou strukturu *De vanitate* tvoří úvodní kousavě satirický dopis čtenářům, ve kterém je zmiňován každý, kdo bude v knize kritizován, 102 kapitol a závěrečné pojednání. Jednotlivé kapitoly útočí na některou z vědeckých disciplín, oborů nebo okultních nauk. Agrippa vždy nejprve krátce představí historii a obsah kritizovaného oboru a pak kritizuje jeho vyznavče, přičemž styl kritiky se mění podle kritizovaného subjektu. Pokud pojednává o nějakém oboru, který určitým způsobem respektuje, směřuje své kritické výpady především na jeho chyby a omyly.³⁶⁵

Jak již bylo zmíněno, Agrippa neútočí pouze na všechny druhy vědění, oborů a povolání, ale celou řadu kapitol (30. – 48.) věnoval mnoha odvětvím okultních nauk,³⁶⁶ z nichž každou odsuzuje za podvody, vágnosti a lži. V poslední z těchto kapitol Agrippa výslovně zavrhuje svou vlastní *Okultní filosofii* jako dílo svého mládí, kterého se nyní zříká a lituje toho. Pátrání po takovém vědění, prohlašuje Agrippa, není inspirováno Božím duchem, ale je to ďábelský klam. Ti, kdož tvrdí, že dokáží provádět zázraky a nejrůznější úkony skrz tato umění, jsou podle Agrippy v nebezpečí věčného zatracení.

Není divu, že byly zmiňované kapitoly a především tato pasáž s explicitním odsouzením *Okultní filosofie* považovány za radikální obrat Agrippových názorů, za konec magie a naprosté zavržení Agrippova okultního díla a všech okultních nauk.³⁶⁷

Avšak možnost vyvodit z daných skutečností jednoduchý závěr, že Agrippa ke konci života veškeré své předchozí dílo popřel - což není jev natolik neobvyklý, aby to nebylo možné - komplikuje skutečnost, že nejenže byla *Okultní filosofie* publikována až po tomto odsuzujícím spisu, ale toto vydání obsahovalo jako přílohu právě ty kapitoly, ve kterých Agrippa všechny okultní vědy včetně své vlastní *Okultní filosofie* zavrhl. Navíc Agrippa ani jedno ze svých děl neupřednostňoval a obě bránil proti vnějším útokům se stejným záplem - *De vanitate* proti teologům a mnichům z Lovaně a *Okultní filosofii* proti kolínskému inkvizitorovi.

³⁶⁴ Srov. Nauert, Ch.: *Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim*.

³⁶⁵ Srov. Lehrich, Ch. I.: *The Language of Demons and Angels*, str. 34-35.

³⁶⁶ Agrippovým kritickým výpadům podle Thorndike nezabránila ani vlastní předchozí praxe. Kriticky se pustil se například do geomantie (nauka odvozující budoucnost z pohybů země, jejích přesunů, puklin, záchvěvů, výparů a dalších jevů), které se sám dříve věnoval a napsal o ní pojednání. Nejdříve vyjmenoval autory předchozích geomantických pojednání, ke kterým uvedl: „Také jsem psal o geomantii zcela rozdílné od ostatních, ale ne méně pověřivé a bludné nebo, pokud si přejete, dokonce řeknu „živé“.“ Srov. Thorndike, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, V., str. 131.

³⁶⁷ Na druhou stranu se možná není co divit, že Agrippa tehdejší vědní obory ostře kritizoval. Příkladem může být dopis z roku 1526, ve kterém farář Brennonius z Mét Agrippovi píše, že jistý Tyrius vynalezl sladkou vodu, ve které je každý kov jednoduše rozpuštěn teplem slunce. Tato voda měla být vyrobena z vína, aby se oddělily čtyři prvky, a extrahována ze sirné země. Brennonius však psal Agrippovi, že stejnou vodu vyrobil z chelidonie a věřil, že tato voda by mohla být vyrobena také z něčeho shnilého - vajíček, masa, chleba nebo bylin jakéhokoliv druhu. Takže někteří mohou nakonec s Agrippou souhlasit, když v *De vanitate* prohlašoval, že alchymie by měla být zakázána. Srov. Thorndike, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, V., str. 133.

stá neslučitelnost *Okultní filosofie* a *De vanitate* ne-
se na první pohled mohlo zdát. K podobnému
zaveru dospěli i mnozí badatelé, kteří se dané problematice věnovali.

Poměrně vlivnou teorii vyslovila Frances Yatesová, podle které je možné *De vanitate* považovat za druh ochranného prostředku, který často používali mágové a astrologové.³⁶⁸ Jedná se o jakousi taktiku, kdy autoři napíší dílo zavrhu-
jící jejich předchozí spisy, které jim pak slouží pro případ, že by církev tyto
spisy napadla. Kritikům pak stačí ukázat, že oni sami přece již tyto spisy zavrhl
a není tedy třeba na ně dále útočit. Ve skutečnosti však taková okázalá odsou-
zení zavrhují pouze špatné užívání vědění podaného v těchto spisech. Dobré
užití, tedy způsob, jak s ním tito autoři sami nakládají, samozřejmě schvalují.
Podle Christophera Lehricha je však evidentní, že Yatesová *De vanitate* nečetla,
protože tento spis je natolik zlomyslně proti-církevní, že označit jej jako
„ochranný prostředek“ je přinejmenším hodně bizarní.³⁶⁹

Pokud chceme posoudit protikladnost Agrippových děl, je podle Walkera
především nutné vzít v úvahu fakt, že toto dílo je nazváno *Declamatio invecti-
va*, tedy dílo rétorické. Navzdory tomu, že mnohé kritické výpady jsou velmi
útočné, se Walker domnívá, že Agrippa v žádném případě neměl v úmyslu, aby
byl jeho destruktivní skepticismus brán vážně. Ačkoli *De vanitate* obsahuje for-
mální odvolání *Okultní filosofie*, omezuje se podle Walkera pouze na magii za-
hrnující zlé demony. Ostatní pojednání o magii, ačkoli jsou mnohem obezřet-
nější a magii méně příznivé než *Okultní filosofie*, podle Walkera obsahují obranu
přirozené magie a dokonce theurgie, kterou Agrippa chápe jako získávání dob-
rodiní pomocí operací směřovaných k andělům včetně těch planetárních.³⁷⁰

Avšak rozdíl mezi těmito dvěma knihami značí podle Walkera nevyře-
šený konflikt v Agrippově mysli. V *De vanitate* a zřejmě i v pozdějších přídav-
cích k *Okultní filosofii* je Agrippa vroucím evangelíkem, který tvrdě brojí proti
všemu, co považuje za pověřivé zneužívání katolické církve, a který zjevně
žádá křesťanství co nejvíce zbavené magie. Na druhou stranu však kapitoly
věnované magii v *De vanitate*, skutečnost, že publikoval *Okultní filosofii* a další
důkazy, které shromáždil Thorndike, podle Walkera jasně ukazují, že Agrippa
pokračoval ve své víře v hodnotu magie a dokonce i v její nejnebezpečnější
druh (magii démonickou).³⁷¹

Také Charles Nauert stejně jako Walker zdůrazňuje fakt, že *De vanitate* je
výslovně označeno jako *declamatio*, což signalizuje, že autor bude používat běž-
né rétorické formy velmi dobře známé renesančním autorům. Agrippa na pou-
žití tohoto žánru ostatně poukazuje také v *Apologii* tohoto spisu, v níž tvrdí, že
označení knihy jako deklamace neznámá, že nemá žádný vážný účel nebo že
nevěří v pravdu svých slov. Deklamováním má Agrippa na mysli předkládání
svých názorů jako pravděpodobných pravd hodných diskuze mezi učenci. Což
neznámá prohlásování těchto názorů jako pravd ve stejném smyslu jako jsou

³⁶⁸ Srov. Yates, F.: *Giordano Bruno and Hermetic Tradition*, str. 131.

³⁶⁹ Srov. Lehrich, Ch. I.: *The Language of Demons and Angels*, str. 41.

³⁷⁰ Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 90.

³⁷¹ Srov. tamtéž, str. 91.

ých se nediskutuje. Podle Agrippy je problém, že zerné vzdělání, že neví, co je to deklamace.³⁷²

Dukazy, o nichž se zmiňoval Walker, představují dopisy, které uvádí Thorndike ve svém pojednání o Agrippovi.³⁷³ Tyto dopisy dokazují, že Agrippa byl po celý svůj život nejenom oddaný vyznavač kabaly, ale že se také nikdy nepřestal zajímat o okultní vědy.³⁷⁴ Z těchto dopisů je rovněž zřejmé, že Agrippovi přátelé jej pokládali za zdroj informací o okultních vědách, obraceli se na něj s žádostmi o půjčení knih o různých druzích věšteckých umění a toužili sdílet jeho vědění o záhadách a tajemstvích okultních děl.³⁷⁵

Thorndike se domnívá, že tyto dopisy ukazují, že Agrippův nepříznivý názor na kabalou, vyjádřený v *De vanitate* není nic jiného než falešná póza, která má pouze posílit všeobecně skeptický charakter tohoto díla. Nebo může být podle Thorndika pouze výrazem Agrippova přechodného naladění, z něž se však brzy vrátil ke svému oblíbenému předmětu studia.³⁷⁶

Za možný důvod, proč se Agrippa stále zabýval okultními vědami navzdory svému skeptickému výpadu a příležitostným náboženským výčitkám svědomí, považuje Thorndike následující pasáž jednoho z dopisů:

„Ó! Jak mnoho spisů bylo napsáno o neodolatelné síle magického umění, o záračných obrazech astrologů, podivuhodných metamorfózách alchymistů a o pozeňnaném kameni, který svým dotekem jako Midas promění vše ve zlato nebo stříbro. Vše, co je považováno za plané, smyšlené a lživé je stejně často doslovně praktikováno. Leč jsou dochovány (tyto poznatky a umění) ve spisech největších a nejváženějších filosofů a svatých mužů a kdo by se odvážil jejich tradice nazvat lživými? Nuže bylo by bezbožné věřit, že ve svých dílech psali lži. Tedy význam musí být jiný než doslovný smysl naznačuje.“³⁷⁷

Zatímco Thorndike, o kterého se částečně opírá Walker, a který ve svém závěru, že *De vanitate* obsahuje pouze formální a účelné zavržení *Okultní filosofie*, vychází z Agrippovy korespondence, jiní badatelé poukazují například na historické souvislosti. Jedním z nich je Nikolaj Ch. Černěv,³⁷⁸ který se domnívá, že mezi *Okultní filosofí* a *De vanitate* není žádný rozpor. Agrippa podle něj nikdy nezavrhl nic z *Okultní filosofie*, pouze uznal, že v mládí udělal určité chyby, a proto se je rozhodl revidovat a opravit. Černěvovu názoru také odpovídají slova samotného Agrippy z předmluvy ke čtenářům *Okultní filosofie*:

„Učinil-li jsem někde chybu, řekl-li jsem něco volněji, nechť čtenář odpustí mé mladosti. Psal jsem toto dílo v mládí, takže se mohu omluviti a říci: „Pokud jsem byl chlapcem, mluvil jsem jako chlapec, i rozum jsem měl jako chlapec, avšak dospěv, napravit jsem chyby své.“ V díle O lichosti a nejistotě věd popřel jsem větší

³⁷² Srov. Nauert, Ch.: *Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim*.

³⁷³ Srov. Thorndike, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, V., str. 127–138.

³⁷⁴ Srov. Thorndike, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, V., str. 130 nn.

³⁷⁵ Srov. tamtéž, str. 132.

³⁷⁶ Srov. Thorndike, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, V., str. 130.

³⁷⁷ Thorndike, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, V., str. 133.

³⁷⁸ Autor předmluvy k prvnímu bulharskému překladu *Okultní filosofie* z roku 1995. http://www.geocities.com/Athens/Agora/7850/my_intrn.htm (11. 5. 2009)

ak se mi může vytknouti: „Hle jako mladík jsi sepsal, si tedy toto dílo vůbec vydal?“ Pravda, přiznávám, že jsem přistoupil ke sepsání těchto knih jako velmi mladý člověk, avšak s tím úmyslem, že je jednou opravím a obsahově rozšířím.“³⁷⁹

Svou teorii Černěv podporuje historickými souvislostmi: během roku 1524 nastala strhující planetární konjunkce, jež byla příčinou obrovského zájmu o astrologii. Všechny autority a vlivní lidé se bavili sestavováním horoskopů dokonce i pro nejtriviálnější rozhodnutí. Astrologové byli zaplaveni prací, často se nestarali o zdlouhavé kalkulace a výpočty pouze předstírali. Černěv domnívá, že důsledkem těchto „podvodů“ došlo k opuštění starých chaldejských principů a situace měla také ničivý dopad na všechna mantická umění.³⁸⁰

V roce 1526 procházel Agrippa těžkými časy a musel žít bez jakékoli finanční a královské podpory. Královna Luisa Savojská Agrippovi neplatila za služby dvoru a když jej požádala o sestavení horoskopu pro svého syna, krále Františka a jeho válku s Karlem V., Agrippa odmítl. Považoval totiž předpovídání budoucnosti pro konkrétní osoby za pověřené a v rozporu s církevním zákonem, což Luisu, skálopevně věřící v astrologii, pohoršilo. Napjatou situaci ještě vyostřil fakt, že se královně nějakým způsobem dostal do rukou Agrippův dopis s rozhořčenou poznámkou k její osobě,³⁸¹ ve kterém navíc předpovídal vítězství druhé strany. Agrippa nakonec musel bez prostředků opustit město. Taková bezútešná situace tedy byla podle Černěva tím správným časem a dokonalým prostředím pro útok na falešné a nepoctivé astrology a mágy.³⁸²

Avšak spíše než nepoctiví mágové a astrologové byli Agrippovým častým terčem mniši. Podle Christophera Lehricha Agrippa nikdy nevynechal příležitost, aby se mohl do nich nebo do scholastických teologů strefovat.³⁸³

„....v tuto dobu v mnoha zemích se zmocnili svatého jména náboženství a chvástají se, že jsou Kristovými společníky a druhové apoštolů – ti, jejichž život je často nejbezbožnější, plný chamtivosti, přepychu, obžerství, ctižádnosti, nediskrétnosti, darebáctví a jsou vyzbrojeni všemi druhy zla, ale nikdy nejsou pod zámkou náboženství potrestáni.“³⁸⁴

Tyto Agrippovy útoky podle Lehricha zvyšovalo ještě kladení kapitol vedle sebe, takže kritika mnichů byla následována kapitolou „O děvkařském umění“:

³⁷⁹ Okultní filosofie, Všem čtoucím pozdrav!, str. 15.

³⁸⁰ Opuštěním starých chaldejských principů rozumí Černěv odklon od samotných základů astrologie, vědy pěstované Chaldejci, babylónskými astrology, a její ztrivializování, které mělo zhoubné následky. Stejně příkoří vidí Agrippa i ve vztahu k magii, která byla zavrhnuta vinou lživých filosofů a domnělých mágů.

³⁸¹ Agrippa v dopise psal, že královna matka hanobí astrologické soudy a řídí se marnou nadějí a pověřčivou vírou. Srov. Thorndike, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, V., str. 128.

³⁸² Srov. Nikolaj Ch. Černěv: Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim <http://www.geocities.com/Athens/Agora/7850/> (11. 5. 2009)

³⁸³ Srov. Lehrich, Ch. I.: *The Language of Demons and Angels*, str. 35.

³⁸⁴ Lehrich, Ch. I.: *The Language of Demons and Angels*, str. 34.

uines byly jako soukromé nevěstince hampejznic, kte-
božné osoby (aby nebyla očerněna jejich neposkvrně-
nost) často v klastrech pod mnišskou kutnou a v mužském oděvu vydržují.“³⁸⁵

Důvodem, proč se tak častým terčem Agrippovy kritiky stávali hříšní mniši, může být Agrippova podpora reformy církve a snahy o prohloubení spirituálního života - Agrippa sympatizoval s reformními křesťanskými humanisty v čele s Erasmem.

Agrippa Erasmove dílo obdivoval a podle Nauerta je používal i jako vzor pro *De vanitate*. Nauert považuje *De vanitate* za dílo s vtipným a komickým duchem, avšak některé body jsou podle něj hnány do extrému. Přesto, nebo spíše právě proto, bylo Agrippovo dílo nesmírně rozšířené. Agrippa veřejně odsuzoval zneužívání a nespravedlnosti v církvi, státu a společnosti a kladl otázky, které zajímaly jeho současníky. Někteří moderní badatelé dokonce podle Nauerta naznačují, že by toto dílo mohlo být primárně chápáno jako satira nebo vědomě paradoxní dílo, které záměrně činí rozporuplné a paradoxní prohlášení pro pobavení čtenářů.³⁸⁶

Avšak hlavním účelem Agrippova spisu bylo podle Nauerta napadnout intelektuální základy středověkého scholastického vědění vznesením závažných otázek o podstatě pravdy a lidské schopnosti ji objevit. I když tak Agrippa nečiní systematicky, bývá z tohoto důvodu označován jako předchůdce obnoveného zájmu o antický skepticismus v 16. století. Agrippa však pravděpodobně sám sebe za skeptika nikdy nepovažoval.³⁸⁷

Přestože se tedy Agrippa sám za skeptického filosofa nepokládal, některé části *De vanitate* podle Nauerta ke skepticismu inklinují a tento spis má podle něj obecně anti-racionalistický tón. Agrippa nejenže zavrhuje všechny oblasti lidského vědění, včetně hermetické filosofie, platoniků a kabalistů, ale také opakovaně uvádí jako důkaz jejich bezcennosti neustálé spory a neshody mezi filozofy a takzvanými experty ve všech druzích vědění. Podle Agrippy neexistuje žádná důvěryhodná autorita ve filosofii nebo teologii, což Nauerta přivádí k naší otázce, jak mohl autor, který se zřekl všech okultních věd, všech starobylých teologů jako byl Hermes, z nějž často citoval, kabalistů a dokonce své vlastní knihy o magii, napsat a vydat dvě tak protikladná díla.³⁸⁸

Odpověď našel v kritické edici *Okultní filosofie* Vittorie Perrone Compagniové, která ukázala, že ač jsou tyto dvě knihy v mnoha ohledech odlišné, nejsou neslučitelné. Obě sdílí určité fundamentální přesvědčení o lidském vědění a podstatě universa. *De vanitate* není podle Perrone Compagniové destrukcí veškerého vědění a všech možností poznání, ale je zaměřené především proti středověké scholastické tradici.

³⁸⁵ Lehrich, Ch. I.: *The Language of Demons and Angels*, str. 34.

³⁸⁶ Srov. Nauert, Ch.: *Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim*.

³⁸⁷ Srov. Nauert, Ch.: *Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim*. Agrippa ve svém pojednání *De potestate et sapientia Dei* (1515) tvrdí, že ze tří hlavních škol antické filosofie by někdy následoval Stoiky a „Peripatetiky“, případně „Akademiky“ nebo „Sokratiky“, ale nikdy skeptiky, protože neužívají žádné pevné metody a nedosahují žádných závěrů. (Srov. tamtéž.)

³⁸⁸ Srov. tamtéž.

o srovnání obou děl a Agrippovy korespondence závěru, že *De vanitate* a *Okultní filosofie* nejsou ve skutečnosti protikladné,³⁸⁹ pouze představují dvě odlišná uplatnění jednoho intelektuálního systému založeného na náboženské moudrosti. „Skeptický“ útok na tradiční vědění a reforma magie jsou podle ní „dvěma komponenty stejného programu“, který požaduje všeobecnou reformu kultury. Obě díla i korespondence dokazují, že Agrippa nikdy neopustil své mladické snahy o obrodu magie, naopak své okultní mistrovské dílo přepracovával celý svůj život. Obě díla neustále bránil před církevními útoky a hledal další starobylé zdroje pro posílení svých záměrů.³⁹⁰

Ke stejnému závěru jako Perrone Compagniová, že obě knihy nejsou ve skutečnosti protikladné, dospěl i Marc van der Poel, který vycházel z okolností vydání *Okultní filosofie* a přesného výkladu kontroverzní pasáže *De vanitate*. Podle van der Poela Agrippa v předmluvě ke čtenářům *Okultní filosofii* jasně a přesvědčivě vysvětlil důvody, které jej vedly k rozhodnutí knihu vydat:³⁹¹

„...nedokončené dílo, dříve než jsem je mohl upravit, obíhalo v nesprávných a chybných opisech v Itálii, Francii i Německu. Dokonce někteří, nevím zda netrpěliví či nestydatí, lidé chtěli toto neupravené dílo vydati tiskem. Proto jsem se rozhodl vydati je tiskem sám, domnívaje se, že bude méně nebezpečné, vyjdou-li knihy opravené mojí rukou, než aby neupravené zlomky procházely rukama jiných. Kromě toho jsem se domníval, že není zločinem, nedám-li zaniknouti dílu svého mládí.“³⁹²

I kdyby *De vanitate* popíralo veškerý obsah *Okultní filosofie*, byly by Agrippovy obavy ze šíření nepřesných opisů, které by mohly způsobit ještě větší škody, dostatečným důvodem pro vydání knihy.

Pasáž ze 48. kapitoly *De vanitate* bývá často uváděna jako důkaz toho, že se Agrippa magie naprosto zřekl a *Okultní filosofii* jasně zavrhl:

„Jako mladík napsal jsem tři knihy o magii, dosti rozsáhlé, které jsem nazval O okultní filosofii. Jakékoliv chyby jsem v těchto knihách učinil, v důsledku mé mladické zvědavosti, chci nyní odvolat, jelikož jsem se stal mnohem uvážlivějším, neboť mnoho času a prostředků věnoval jsem na tyto malichernosti.“³⁹³

³⁸⁹ Ke zjištění vyvracejícím často kritizovanou nekoherentnost Agrippova díla v souvislosti s údajným zavržením *Okultní filosofie* v *De vanitate* došla Perrone Compagniová na základě srovnání původního rukopisu, částečného vydání první knihy *Okultní filosofie* v roce 1530 a kompletního prvního vydání z roku 1533. I přes více než značné rozšíření knihy po obsahové i tématické stránce je z konečné verze podle Perrone Compagniové patrné, že se Agrippa nikdy nepřestal zajímat o problematiku obnovení magie a se zdá, že k žádné radikální změně v jeho projektu *magia renovata* nedošlo. Srov. Perrone Compagni, V.: *De Occulta Philosophia*, str. 14.

³⁹⁰ Srov. Nauert, Ch.: *Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim*.

³⁹¹ Srov. Poel, M. v. d.: *C. A., the Humanist Theologian and his Declamations*, str. 52.

³⁹² *Okultní filosofie, Všem čtoucím pozdrav!*, str. 16.

³⁹³ Poel, M. v. d.: *C. A., the Humanist Theologian and his Declamations*, str. 53 (*De vanitate*, ed. 1531, fol. 59^v, *Opera*, p. 104.)

sáže podle van der Poela dokazuje, že Agrippa to bezcennou, ale naopak tvrdil, že v dospělosti lepe porozuměl okolnostem, za kterých je magie škodlivá:

„Posléze učinil jsem takové pokroky, že nyní vím, z jakých důvodů musím ostatní od těchto zhoubností zrazovat.“³⁹⁴

Tyto důvody, které Agrippa podle van der Poela výslovně uvádí, neobnáší kategorické zavržení magie, ale stanovení podmínek, za kterých je praktikování magie přípustné:

„Neboť kdokoli se opováží předvídat a věštit, nikoli v pravdě a Boží moci, ale skrze klamy démonů, následující působení zlých duchů, a kdokoli se vychloubá, že činí zázraky (které se záhy neuskuteční) skrze nicotnost magie, exorcismus, zaříkávání, nápoje lásky a další démonické operace, předváděním modlářských klamů a přízračných triků, všichni tito budou, společně s Iamnem a Mambrem a Simonem čarodějem sužování věčným ohněm.“³⁹⁵

Tato pasáž podle van der Poela ponechává prostor nejen pro legitimní, nedémonický okultismus, ale také výslovně uvádí okolnosti, za kterých je magie podle Agrippy užitečná a dokonce blahodárná.³⁹⁶

Lehrich považuje van der Poelovu teorii za nejvíce přesvědčivou, navíc podobný důkaz již částečně vypracovala Paola Zambelli a M. H. Keefer. Van der Poelův argument je podle Lehricha klíčový nejen pro interpretaci zavržení *Okultní filosofie*, ale také pro interpretaci těchto dvou děl jako koherentních částí Agrippova díla. Navíc je třeba vzít v úvahu, že Agrippovo zavržení ponechává prostor pro rozmanité formy démonické magie, dovolené i nedovolené. Agrippa odsuzuje ty, kteří „se vychloubají, že činí zázraky, skrze nicotnost magie“, ale neodsuzuje magické praktiky jako takové, čímž poskytuje místo těm, kteří předvídají a věští v pravdě a Boží moci.³⁹⁷

Toto zavržení je podle Lehricha do jisté míry znamenitý příklad důvtipnosti Agrippova psaní. *De vanitate* nabízí závěry, které se zdají být naprosto protikladné *Okultní filosofii*, ale uvedená tvrzení nemohou být vykládána na nejprostší úrovni. Dle Lehrichova názoru by *De vanitate* a *Okultní filosofie* měly být spíše čteny jako dvě strany jedné mince – jedna pesimistická a druhá optimistická.³⁹⁸ Hlavní tezí *De vanitate* není myšlenka, že všechno vědění je bezcenné, ale spíše že žádné vědění nemůže mít hodnotu, pokud není vedené vírou.³⁹⁹

Je třeba také zmínit, že navzdory církevnímu zavržení bylo *De vanitate* přeloženo z latiny do mnoha národních jazyků a počet jeho vydání dokonce převýšil *Okultní filosofii*. Tento spis měl mimořádný vliv na myšlení 16. století⁴⁰⁰

³⁹⁴ Tamtéž, str. 53 (*De vanitate*, ed. 1531, fol. 59^v, *Opera*, p. 104.)

³⁹⁵ Tamtéž, str. 53 (*De vanitate*, ed. 1531, fol. 59^v, *Opera*, p. 104-105.)

³⁹⁶ Srov. Poel, M. v. d.: *C. A., the Humanist Theologian and his Declamations*, str. 53.

³⁹⁷ Srov. Lehrich, Ch. I.: *The Language of Demons and Angels*, str. 42.

³⁹⁸ Srov. tamtéž, str. 42.

³⁹⁹ Srov. Lehrich, Ch. I.: *The Language of Demons and Angels*, str. 36.

⁴⁰⁰ Lehrich považuje *De vanitate* za součást žánru skeptických a satiristických reformistických děl tehdejší doby, z nichž nejznámější je Erasmove *Chvála bláznovství*. Agrippovým největším

ím Michela de Montaigne a Francisca Sancheze, René Descarta a Francise Bacona⁴⁰¹ a později byl příčinou menší myšlenkové krize u mladého Goetheho.⁴⁰² *De vanitate* bývá také přirovnáváno ke Kusánského *Učené nevědomosti* a Erasmově *Choále bláznovství*. Sám Erasmus hodnotil *De vanitate* pozitivně, i když je považoval za možná příliš jízlivé a neschvaloval Agrippovy časté útoky na mnichy.⁴⁰³

příspěvek mezi díly tohoto žánru je podle Lehricha použití pyrrhónského skepticismu a zpracování obsáhlého přehledu veškerého lidského vědění. Srov. Lehrich, Ch. I.: *The Language of Demons and Angels*, str. 36.

⁴⁰¹ Srov. Lehrich, Ch. I.: *The Language of Demons and Angels*, str. 95–96.

⁴⁰² Srov. tamtéž, str. 33.

⁴⁰³ Srov. tamtéž, str. 33.

V. DE VITA COELITUS COMPARANDA V OKULTNÍ FILOSOFII

Jakýkoli čtenář bez nejmenších ambicí hledat společné prvky mezi Ficinovým *De vita coelitus comparanda* a Agrippovou *Okultní filosofií* by při četbě obou děl zákonitě narazil na místa, která se opakují. Poznal by to na základě známého pocitu „ale tohle jsem přece už někde četl“. A měl by pravdu. I čtenář naprosto neznalý problematiky nebude mít při pozorném čtení problém taková místa identifikovat.

Jenomže zatímco v případě první knihy bude mít pocit, že se jedná o argumenty a myšlenky Ficinovy, v případě druhé knihy nabude dojmu, že k těm samým poznatkům došel i Agrippa. Je možné, že by oba autoři nezávisle na sobě došli ke stejným zjištěním? V tomto případě rozhodně ne - Agrippa prostě jen nepovažoval za nutné uvádět přesné citace. Nedá se říci, že by se v tehdejší době jednalo o něco naprosto neobvyklého, nepřiznané citace z děl současníků případně středověkých předchůdců bývaly u renesančních autorů běžnou praxí, ale „Agrippa byl v tomhle ohledu do očí bijící provinilec.“⁴⁰⁴

Stejného názoru je i Daniel Walker, který potvrzuje, že Agrippa nikdy vysloveně neuvádí moderní autory, ale často z jejich děl cituje. Například citáty z Ficinových nebo Pikových děl vkládá do svého textu tak obratně, že plynule přecházejí do jeho vlastních argumentů a vypadají, jako by byly jejich nedílnou součástí.⁴⁰⁵

Již od samého začátku *Okultní filosofie* je patrné, že Agrippa si jako svůj hlavní zdroj, samozřejmě naprosto „diskrétně“, zvolil Ficinovo *De vita coelitus comparanda*. Agrippův dopis ke čtenářům totiž nápadně připomíná Ficinovu *Apologii* k této knize. Marc van der Poel se dokonce domnívá, že Agrippův dopis je pečlivě sestavená esej dle Ficinova vzoru.⁴⁰⁶

Ficino v *Apologii*, koncipované jako dopis třem Petřům (zřejmě mágům⁴⁰⁷), předvídá možné námitky svých kritiků a předkládá argumenty na jejich obranu. Ficino nechápe důvod, proč se lidé tak obávají jména Magus, které neznamena kouzelník a čaroděj, ale moudrý kněz. Jméno Magus je podle něj známé již z evangelia, protože mágové byli první, kdo uctili Krista.⁴⁰⁸

⁴⁰⁴ Tvrzení Charlese Nauerta, citované Christopherem Lehrichem v str. 214. Jako jediný z Agrippovi generačně blízkých filosofů je ve třetí knize zmíněn Mikuláš Kusánský. Srov. *Okultní filosofie* 3.15, str. 61.

⁴⁰⁵ Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 91.

⁴⁰⁶ Srov. Poel, M. v. d.: *C. A., the Humanist Theologian and his Declamations*, str. 54.

⁴⁰⁷ Srov. Poel, M. v. d.: *C. A., the Humanist Theologian and his Declamations*, str. 54.: „Apologia...is written in the form of a letter to three fellow magicians, namely Piero Nero, Piero Guicciardini and Piero Soderino.“

⁴⁰⁸ Srov. *Apologia* 65: *Quid igitur expavescis Magi nomen formidolose? Nomen evangelio gratiosum, quod non maleficum et veneficum, sed sapientem sonat et sacerdotem.* a *Apologia* 42: *Et Christus ipse,*

ná i Agrippa, když předpokládá, že již jen název
por:

„Nepochybuji, že již samotný název mé knihy o okultní filosofii neboli magii, přivábí svou nezvyklostí mnoho čtenářů. Někteří však z nich s nedůvěrou přistoupí k mému dílu, jednak z předsudků, jednak ze zlomyslnosti; jiní, nerozumějící věci, nepochopí jméno magie a jakmile spatří titul, počnou křičeti, že učím zapovězeným uměním, že rozsévám kacířské sémě, že celá tato věc uráží zbožné uši a vzbudí nelibost mezi vzdělanci, že jsem čarodějem, že holduji pověrám a spojuji se s ďáblem, že jsem magem.“⁴⁰⁹

Aby vyvrátil pověry neznalých a nevzdělaných lidí, kdo je to vlastně mag, Agrippa nepokrytě kopíruje Ficinovy argumenty:

„K těmto námitkám odpovídám, že slovo mag neznamena u vzdělaných lidí čaroděje, ani pověřivého člověka, ani spojence ďáblova, nýbrž mudrce, kněze a proroka. Vždyť Sibylly, které tak přesně předpověděly narození Kristovo, byly magičky; mágové, podle podivuhodných znamení nebeských zvěděvše o narození Kristově, první přišli, aby se mu klaněli. Také staří filosofové a theologové velmi si vážili magie a ani v evangeliu samém není magie věcí neznámou. Myslím však, že tito pošetilci a tupitelé spíše zapřou Sibylly, svaté magy, ano i samo Evangelium, než by se smířili s magií.“⁴¹⁰

Agrippova obrana magie je poněkud košatější než Ficinova a je možné se domnívat, že ve své argumentaci vycházel také z Ficinova kázání *De stella magorum cuius ductu pervenerunt ad Christum regem Israelis iam natum*.⁴¹¹

Stejně jako Ficino se Agrippa obrací ke čtenářům s radou, aby to, co se jim nebude líbit, nečetli nebo přeskočili. Avšak narozdíl od Ficina, který hovoří ke všem čtenářům,:

„Pokud se nějakým způsobem přihodí, že (uvedené) ve vás vzbudí odpor, samozřejmě to přeskočte, ale nezavrhuje z tohoto důvodu zbytek. Konečně, pokud neschvalujete astronomické obrazy, ačkoli byly vynalezeny ku prospěchu lidského zdraví - které já sám příliš neschvaluji, ale pouze popisuji - odmítněte je s mým naprostým svolením a dokonce, pokud si přejete, na mou radu.“⁴¹²

Agrippa striktně rozlišuje mezi kritiky, kteří jeho knihu bezpochyby zavrhnou, a čtenáři pozornými, kteří k četbě přistoupí se srdcem otevřeným. Pro vnímavé čtenáře má stejnou radu jako Ficino: „Nebude-li se vám něco líbiti, přeskočte to

vitaie largitor, qui discipulis mandavit languentes toto orbe curare, sacerdotibus quoque praecipiet, si minus verbis, ut illi quondam, mederi possint, saltem herbis et lapidibus medeantur.

⁴⁰⁹ Okultní filosofie, Všem čtoucím pozdrav!, str. 14.

⁴¹⁰ Okultní filosofie, Všem čtoucím pozdrav!, str. 14.

⁴¹¹ Více viz kapitola „II.II. Ficinův vztah k magii a astrologii“.

⁴¹² *De vita 3, Verba Marsilii Ficini ad lectorem sequentis libri 19: Si qua tibi fortasse minus placeant, mittito quidem ista; cetera propterea ne respuito. Denique si nin probas imagines astronomicas, alioquin pro valetudine mortalium adinventas, quas et ego non tam probo quam narro, has utique me concedente ac etiam (si vis) consulente dimittito.*

nářům plným předsudků a zloby radí (a jistě se

„...aby mé spisy nečetli, ani se nesnažili je pochopiti, nýbrž, aby se snažili na ně zapomenouti: vždyť jsou škodlivé a otravné, tato kniha pak je branou Acherontu, kameny v ní mluví, střežte se tudíž, aby vám nevytrásla mozek.“⁴¹³

Abý Ficino nebyl spojován s nepřipustnými aspekty nauk popisovaných v knize, používá poněkud chabou výmluvu, že tyto věci „neschvaluje“, ale „pouze o nich vypravuje“.⁴¹⁴ Agrippa používá prakticky stejnou taktiku: „Vždyť nic nedoporučuji, pouze vypravuji.“⁴¹⁵, ale v zápětí dodává:

„Nepohrdejte tím však, vždyť každý, kdo nahlédne do lékařských knih uvidí, že neobsahují jen pojednání o léčivech a protijedech, nýbrž také o jedech samých. Připouštím, že magie učí mnohým zbytečným věcem. Učí však také mnohým skvělým zázrakům.“ (...) Kdo by nepokládal za užitečné a potřebné to, co jest ku prospěchu lidstva, co odvrací zlo, co ničí kouzla, léčí emoce, zahání přízraky, zachovává život, čest, ryzost štěstěny, aniž by se dopouštělo urážky Boha neb náboženství?“⁴¹⁶

Agrippa vede své argumenty stejným směrem jako Ficino, jehož cílem bylo v *Apologii* ukázat, že církve nemá důvod magii popisovanou ve třetí knize *De vita* odsoudit, ale naopak „tento druh magie, který spojuje medicínu s astrologií je nutné udržovat“.⁴¹⁷ Agrippa stejně jako Ficino vyzdvihuje zejména fakt, že tato magie je člověku prospěšná, ale narozdíl od Ficina, který se soustředil výhradně na lidské zdraví, lze Agrippovu magii používat i k jiným účelům.

Svou knihu tedy Agrippa uvedl jistě dostatečně vhodně, vždyť vysvětlil důvody, které jej k vydání vedly i téma, o kterém bude kniha pojednávat. Navíc po vzoru svého slavného předchůdce použil argumenty, které jej měly chránit před útoky těch, kdo by snad toto dílo chtěli zavrhnout. V Agrippově případě to však zdaleka nestačilo.

Protože *Okultní filosofie* je doslova „prošpikovaná“ „citacemi“ ze třetí knihy *De vita*, není možné se zde podrobněji zabývat všemi případy. Zároveň je však třeba mít na paměti fakt, že nalezení všech shodných míst by si vyžádalo samostatnou důkladnou studii. Agrippa tak mistrně zaplétá Ficinovy myšlenky do vlastních postřehů, přeformulovává, parafrázuje a kombinuje je s jinými prameny, že dohledat co přesně je Ficinův originál a co Agrippova originální kompilace bude vyžadovat mnohem více času a prostoru, než je v možnostech této práce.

Následující část bude tedy věnována několika příkladům srovnání shodných míst mezi těmito dvěma díly, aby bylo možné utvořit si alespoň rámcovou

⁴¹³ *Okultní filosofie, Všem čtoucím pozdrav!*, str. 14.

⁴¹⁴ Srov. *Apologia* 55: ...*atque curiosis ingeniis respondeto magiam vel imagines non probari quidem a Marsilio, sed narrati, Plotinum ipsum interpretante.*

⁴¹⁵ *Okultní filosofie, Všem čtoucím pozdrav!*, str. 15.

⁴¹⁶ *Okultní filosofie, Všem čtoucím pozdrav!*, str. 15.

⁴¹⁷ *Apologia* 86: *Tenenda tamen species necessaria, cum astrologia copulans medicinam.*

Agrippa s Ficinovým textem pracuje. Vzhledem k srovnání nabízí, nebylo jednoduché rozhodnout, jaké k porovnání zvolit. Agrippa do *Okultní filosofie* zařadil nejen všechny prameny, se kterými Ficino pracuje v *De vita* a o nichž bylo podrobněji pojednáno v předchozích částech, ale také Ficinovy vlastní myšlenky a koncepty.

Zdá se tedy logické zvolit pro srovnání některou z původních Ficinových nauk vyložených v *De vita coelitus comparanda* a jeden z inspiračních zdrojů, ze kterých Ficino v této knize čerpá. Zároveň se musí jednat o prvky poměrně kompaktní a svébytné, aby byly v *Okultní filosofii* snadno identifikovatelné a nezaměnitelné s jinými zdroji a naukami.

Takové podmínky jasně splňuje Ficinova originální koncepce planetární hudby, které věnoval Daniel Walker několik pojednání, a Proklův spisek *De sacrificio et magie*, jenž Brian Copenhaver považuje za zásadní zdroj pro magii v *De vita coelitus comparanda*.

V.I. Ficinova astrologická hudba

Jednou z ucelených teorií⁴¹⁸, kterou Agrippa přebírá od Ficina a dále rozvádí v *Okultní filosofii* je podle Daniela Walkera Ficinova planetární hudba. Walker považuje Agrippu za prvního autora, který před Paolinim a Campanellou kompletně vyložil teorii Ficinovy astrologické magie včetně detailů jeho planetární hudby.⁴¹⁹

Svůj výklad astrologické hudby Agrippa podle Walkera často doslovně přebírá z *De vita coelitus comparanda* a kombinuje jej s Pikovou *Conclusio* o orfických zpěvech a svou vlastní interpretací orfických zpěvů jako astrologických zaklínání.⁴²⁰ Walker zmiňuje, že se část Ficinovy planetární hudby spolu s Pikovou tezí o použití orfických zpěvů v magii objevuje v 71. kapitole první knihy, nazvané *O souvislých řečech a zpěvech, moci zařikání a zaklínání*.

Agrippa zde uvádí, že kromě síly slov a jmen, o nichž pojednával v předchozích kapitolách, existuje ještě mocnější síla. Touto silou je pravda skrytá v souvislých řečech, mezi něž patří „zpěvy, exorcismy a podobně,“⁴²¹ čímž má Agrippa na mysli především modlitby, zařikávání a zaklínání. Narozdíl od rad Ficinových, jejichž cílem je získání člověku prospěšných vlivů, Agrippou popisované zpěvy a modlitby slouží i k negativním účelům:

„Ve zpěvech a modlitbách, jimiž chceme přitáhnouti sílu nějaké hvězdy aneb vyšší bytosti, jest nám přesně přihlédati k silám, účinkům a zařízením s určitou

⁴¹⁸ Dle Walkerova vzoru chápeme Ficinovu astrologickou hudbu jako celistvější koncept nebo nauku. Přestože se různé odkazy k této tématice vyskytují i v dalších Ficinových dílech, je možné, že se jednalo pouze o jedno z témat, kterému se Ficino věnoval podrobněji než jiným, a astrologická hudba jako teorie je pouze Walkerův konstrukt. K Ficinově astrologické hudbě více viz: Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 3-24.

⁴¹⁹ Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 91.

⁴²⁰ Srov. tamtéž, str. 91.

⁴²¹ *Okultní filosofie* 1.71, str. 201.

h a moci hvězd nutno se zmiňovati ve zpěvech po-
avšak chceme-li co překaziti a zničiti, nutno to snižo-
vat a zavrhovati. Cito chceme dosíci, o to jest nám snažně prositi, naproti tomu
chceme-li co zničiti a překaziti, pak jest nám žalovati a nenáviděti.“⁴²²

Jazyk těchto zpěvů má být podle Agrippy krásný a elegantní a svým členěním se má shodovat s určitým číselným a měrným poměrem, který souhlasí s předmětem, ke kterému se zpěv obrací. Zároveň je podle Agrippy třeba mít na paměti, že:

„...magové předpisují, abychom se při vzývání a prosbě dovolávali jména některé hvězdy nebo vyšší bytosti, vztahující se ke zpěvu, jejich zázraků, běhu a drah v její sféře, jejího světla, vznešenosti jejich vládců, její krásy a jasu, mocných a záračných sil, které obsahuje. (...) Mimo vzývání všelikých jmen hvězd vyžadují magové, aby se vzývala i jména inteligencí hvězdám vládnoucích.“⁴²³

Je evidentní, že vzývání jmen inteligencí a zpěvy určené vyšším bytostem není cesta, kterou se vydal Ficino, jehož astrologická hudba se obrací konkrétně pouze k určitým planetám. Zdá se, že Agrippa v této kapitole Ficinovu astrologickou hudbu používá spíše jen jako obecný rámec, který mísí s poznatky získanými z jiných zdrojů. Například co se týče vzývání jmen inteligencí vládnoucích hvězdám, Agrippa odkazuje čtenáře, který by toužil po konkrétnějších příkladech, „nechť si přečte hymny Orfeovy, neboť v magii přírodní není ničeho působivějšího, dbáme-li pozorně správné harmonie a jiných okolností mudrcům známým.“⁴²⁴

Je nepochybné, že Agrippa v této chvíli „cituje“ Pikovo druhé orfické *Conclusio*: „V přírodní magii není nic účinnějšího než Orfeovy hymny, pokud je k nim použita vhodná hudba a stav duše a další okolnosti známé moudrým.“⁴²⁵ Tato shoda je natolik evidentní, že ji Walker mohl snadno identifikovat, ale co se týče zbývajících obsahu kapitoly, nezbylo mu než konstatovat, že se Agrippa s Ficinovou planetární hudbou rozchází.⁴²⁶ Je možné se domnívat, že Walker se důkladným srovnáním *Okultní filosofie* a třetí knihy *De vita* nejspíše moc nezabýval. Pouze na základě vnější podobnosti Agrippou popisovaných zpěvů s Ficinovými zpěvy planetárními a nepřehlédnutelnou „citací“ z Pikových *Conclusiones* učinil závěr, že se v 71. kapitole objevuje část Ficinovy planetární hudby.⁴²⁷

⁴²² *Okultní filosofie* 1.71, str. 201.

⁴²³ *Okultní filosofie* 1.71, str. 201-202.

⁴²⁴ *Okultní filosofie* 1.71, str. 202.

⁴²⁵ Citováno viz Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 22: Pico, *Opera omnia*, Basileae, 1572, I, 106.

⁴²⁶ Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 92-93.

⁴²⁷ Jedinou zmínku nápadně podobnou Ficinovu pojednání můžeme u Agrippy nalézt až v následující kapitole, ve které uvádí, že „Cato léčil dobytčí nemoce jistými kouzelnými formulami, které nalezneme ještě v jeho spisech o rolnictví.“ (*Okultní filosofie* 1.72, str. 206.), Srov. *De vita* 3.21.19: „A dokonce známý a ctihodný Cato ve svém *De rustica* někdy užíval barbarské zařikávání k léčení svých chovných zvířat.“ *Et gravissimus ille Cato in Re rustica in curandis bestiarum morbis aliquando barbaris cantionibus utitur.*

pisu je sice patrné, že účinnost zpěvů se zvyšuje, né době s prudkou vášní,⁴²⁸ což by odpovídalo Ficinovu „ve správnou astrologickou hodinu hlasitě zpívat a hrát,⁴²⁹ ale účel, ke kterému směřují, je naprosto jiný.

Duch Ficinova zpěváka získá (díky zpěvům) přirozeným souzněním s planetárním duchem stejnou povahu, jako má planeta, ke které se svým zpěvem obrací - zpěvákův duch je tak vhodně připraven pro „přiliv“ nebeských vlivů. Avšak Agrippovy zpěvy „soustřeďují v zaklínači (...) nejvyšší moc a na zaklínaný předmět působí bezprostředně, aby jej okouzlili nebo řídily ve smyslu magovy vášně a řeči.“⁴³⁰ Namísto Ficinova ducha, který se zpěvem stává více „jupiterovským“, „merkurovským“ či slunečním, se tak duch Agrippův stává doslova „nástrojem čaroděje.“⁴³¹

Nejkomplexnější výklad astrologické hudby Ficino podává ve 21. kapitole třetí knihy *O síle slov a zpěvu pro získání nebeských dobrodiní a o sedmi krocích, které vedou k nebeským věcem*.⁴³² Na začátku kapitoly se Ficino krátce věnuje vlivu síly slov - „...některá slova vyslovená s opravdovou vášní mají velkou moc směřovat účinky obrazů přesně tam, kam city a slova jsou určena“⁴³³ - a jmenuje starší autory jako jsou Origenés, Synesius, Al-Kindi, Iamblichus, Zoroaster, pythagorejci a již zmiňovaný Cato⁴³⁴, kteří podle něj tvrdí, že ve zvláštních slovech existuje zvláštní síla. Této problematice se Ficino již více nevěnuje a dále se soustředí pouze na efekty spojené se zpěvy. Agrippa naopak věnuje síle slov (a především jmen), zařikávání a zaklínání velkou pozornost ve všech třech knihách *Okultní filosofie*, což svědčí o velkém vlivu jiných, především kabalistických zdrojů.

Vraťme se však k Ficinově astrologické hudbě.⁴³⁵ Ve zmiňované 21. kapitole Ficino čtenáře seznamuje se sedmi kroky, pomocí kterých mohou být věci vyšší, tedy nebeské vlivy, přitahovány k věcem nižším a popisuje tři základní principy pro vytváření hudby, která je jedním z těchto kroků. Poté se Ficino rozepisuje o vlastnostech zpěvu a jeho vlivu na posluchače, načež následují popisy vlastností hudby a písní určených jednotlivým planetám.

Posledně uváděná témata lze najít i u Agrippy, proto bude vhodné uvést je zde podrobněji. Začneme tedy tím, co pro Ficina představuje zpěv:

⁴²⁸ *Okultní filosofie* 1.71, str. 202.

⁴²⁹ *De vita* 3.21.131: *...adeo ut cum eorum more opportune canendo et sonando clamaveris...*, což Kaske překládá jako „When at the right astrological hour you declaim aloud by singing and playing...“

⁴³⁰ *Okultní filosofie* 1.71, str. 202.

⁴³¹ *Okultní filosofie* 1.71, str. 202.

⁴³² *De vita* 3.21., str. 354.: *De virtute verborum atque cantus ad beneficium coeleste captandum, ac de septem gradibus perducentibus ad coelestia.*

⁴³³ *Okultní filosofie* 3.21.1: *Verba praeterea quaedam acriore quodam affectu pronuntiata vim circa imagines magnam habere censent ad effectum earum illuc proprie dirigendum, quorsum affectus intenduntur et verba.*

⁴³⁴ Viz výše.

⁴³⁵ Této problematice byla podrobněji věnována kapitola „Orfeus, Orfické zpěvy, orfická magie a astrologická hudba“, proto zde některá témata nebudou širěji rozváděna.

nejmocnější napodobitel všech věcí. Napodobuje intencemi jako slova; představuje také lidská fyzická gesta, pohyby a činy stejně tak jako jejich charaktery a toto vše napodobuje a vyjadřuje tak přesvědčivě, že okamžitě přiměje zpěváka i posluchače napodobovat a vyjadřovat ty samé věci. Tou samou silou, když napodobuje věci nebeské, také podivuhodně podnítl našeho ducha vzhůru k nebeským vlivům a nebeské vlivy dolů k našemu duchu.⁴³⁷

Podstata zpěvu je podle Ficina čistší a podobnější nebesům než podstata medicíny – proto je také zpěv vzduchem, horkým nebo teplým, dýchajícím a živým a skládá se ze svých vlastních částí a končetin. Protože je zpěv také, stejně jako mysl, nositelem významu, považuje Ficino zpěv dokonce za „druh vzdušného a rozumového zvířete“.⁴³⁸ Zpěv, který je plný ducha a mínění má tedy takovou sílu, jakou mají kterékoli jiné kombinace věcí (např. medicína) a tuto sílu vlévá do zpěváka a z něj do blízkého posluchače.⁴³⁹

Způsobem velmi podobným tomu, jak Ficino hovoří o zpěvu, popisuje Agrippa ve 24. kapitole druhé knihy *O hudební harmonii, jejích silách a moci hudební harmonii*:

„Hudební harmonie (...) jest nejmocnější napodobitelkou všeho. Je-li v souladu s tělesy nebeskými, dokazuje nápadných účinků mentálních, vyvolává v posluchačích rozmanité nálady, ba dokonce svádí ke gestům, pohybům a konům, mění i mrav a strhuje ke svým vlastnostem, k veselosti, zármutku, k odvaze nebo ke klidu a podobně.“⁴⁴⁰

Podobnost Ficinova popisu zpěvu a Agrippovy charakteristiky hudební harmonie je více než nápadná, zároveň je však patrné, že Agrippa Ficinova slova určitým způsobem modifikoval a v následujících pasážích přidal příklady, které u Ficina nenajdeme.⁴⁴¹ Agrippa se také mnohem více věnuje popisu moci hudby, snad proto, aby si ji čtenář mohl snadněji představit:

„Hudba také uklidňuje mysl, povzbuzuje ducha, rozhňuje bojovníky k boji, mírní únavu z práce, oživuje skleslé a zoufalé, sílí poutníky. Arabové vypravují, jak svěží jsou velbloudi nosící břemena, když jejich vůdci zpívají. Podobně nosiči

⁴³⁶ Dle Kaskova vysvětlení Ficino intencemi rozumí to, co je vytvářeno představivostí. Srov. *Three books on life*, str. 452, pozn. 7.

⁴³⁷ *De vita* 3.21.74: „cantum esse imitatore omnium potentissimum. Hic enim intentiones affectionesque animi imitatur et verba, refert quoque gestus motusque et actus hominum atque mores; tamque vehementer omnia imitatur et agit, ut ad eadem imitanda vel agenda tum cantantem, tum audientes subito provocet. Eadem quoque virtute quando coelestia imitatur, hinc quidem bito provocet. Eadem imitanda vel agenda tum cantantem, tum audientes subito provocet. Eadem quoque virtute quando coelestia imitatur, hinc quidem spiritum nostrum ad coelestem influxum, inde vero influxum ad spiritum mirifice provocat.

⁴³⁸ Srov. *De vita* 3.21.80 – 85: „...ut animal quodam aerium et rationale quodammodo dici possit.

⁴³⁹ Srov. *De vita* 3.21.85 – 90.

⁴⁴⁰ *Okulní filosofie* 2.24, str. 302.

⁴⁴¹ Srov. *Okulní filosofie* 2.24, str. 302–303.: „Harmonie dokonce nutká k poslouchání i zvířata, jako hady, ptáky, delfíny. Tak ptáci se lákají pískáním, stejně se loví i jeleni, ryby v alexandrijském jezeře se chytají s průvodem chřestění. Flétna získává člověku přátelství delfínovo, lyra láká severské labutě, indiští sloni se uklidní zvuky varhan. Ba dokonce i živly se radují z melodie.“

ují a posilují se tím a občerstvují. Vždyť zpěv obvese-
lňuje pohněvané, rozveseluje smutné a rozrušené,
ušmakuje nepravice, usilovně zesilost šilenců a zahání neplodné myšlenky.“⁴⁴²

K těmto prospěšným vlastnostem hudby Agrippa dokládá tvrzení starých filo-
sofů týkající se léčivých účinků hudby:

„Demokritos a Theofrastus tvrdí, že hudbou lze léčit, ale také přivoditi choroby
duševní i tělesné. Čteme, jak Terpandros a Methymňan Arion léčili nemocné
Lesbany a Iony; rovněž Ismenias Thébský vyléčil zpěvem množství těžce nemoc-
ných. Orfeus, Amfion, David, Pythagoras, Empedokles, Asklepias a Timotheas
vykonali mnoho divů zpěvem a hudbou. Brzy lehkou hudbou posilovali klesající
mysli, brzy vážnými tóny mírnili rozčilené, zuřící nebo rozhněvané lidi. Tak Da-
vid utišil hrou na harfu zuřícího Saula, tak Pythagoras odvrátil hýřivého mladíka
od nemírných rozkoší.“⁴⁴³

Srovnatelné příklady u Ficina nenajdeme – kromě jediného z části týkající se
síly slov, ve které Ficino zmiňuje, že „mladý David skrze zpěv utišoval Saulovo
šilenství.“⁴⁴⁴ Téměř identický konkrétní příklad léčivého účinku hudby, který
Ficino popisuje v závěru 21. kapitoly,:

„Že existuje vskutku v určitých zvucích foibovská a léčivá síla, je zřejmé ze sku-
tečnosti, že v Apulii každý, kdo je kousnut phalangiem⁴⁴⁵, zůstane omráčený a le-
ží polomrtvý dokud neuslyší určitý sobě vlastní zvuk. Neboť potom tančí podle
tohoto zvuku, potí se a uzdraví se. A pokud o deset let později uslyší podobný
zvuk, pocítí náhlé nutkání do tance.“⁴⁴⁶

však najdeme v závěru 24. kapitoly také u Agrippy:

„Čteme také, že v Apulii ti, kdož byli uštknuti tarantelou, strnou a leží bez dechu,
dokud neuslyší určitou hudbu; pak ihned vyskočí, tančí do taktu a jsou zdraví.
Uslyší-li tuto melodii později, opět jsou nuceni tančiti.“⁴⁴⁷

Další aspekty týkají se vlivu hudby Agrippa popisuje v následující 25. kapitole
O tónu, akordech a o příčině jejich podivuhodné působnosti. Avšak co se týče vlast-
ností zpěvu, spíše jen doplňuje a rozvádí, co bylo řečeno v předchozí kapitole.
Přesto je těžké ubránit se pocitu, že se Agrippa opět vrací k Ficinovi a květnatěji

⁴⁴² Okultní filosofie 2.24, str. 303.

⁴⁴³ Okultní filosofie 2.24, str. 303-304.

⁴⁴⁴ *De vita* 3.21.21: *Concentum vero illum quo adolescens David Saulem ab insania redimebat.*

⁴⁴⁵ Dle Kaska Ficino míní druh jedovatého pavouka. Srov. *De vita* 3.21.151 – poznámka vložená
v anglickém překladu

⁴⁴⁶ *De vita* 3.21.150: *Esse vero Phoebeam medicamque in sono et eo quidem certo potentiam ex eo patet,
quod qui in Apulia tacti phalangio sunt, stupent omnes semianimesque iacent, donec certum quisque
suumque sonum audiat. Tunc enim saltat ad sonum apte sudatque inde atque convalescit. Ac si post
annos decem similem audiverit sonum, subito concitatur ad saltum.*

⁴⁴⁷ Okultní filosofie 2.24, str. 304.

o zpěvu jako „nejmocnějším napodobiteli všech

„Zpěv bere na sebe vášeň a cit zpívajícího a podle nich vyvolává obdobnou vášeň a cit u posluchače, působí na jeho fantasií svou fantasií, jitrí citem cit, uchvacuje srdce a vniká do hloubi duše přičemž ladí mysl ostatních podle své, uvádí do pohybu anebo zadržuje jejich údy a krev.“⁴⁴⁹

Následně se Agrippa vrací k harmonii a případům, které nelze zharmonizovat, a v závěru kapitoly podrobněji pojednává o tónu ve vztahu ke vzduchu. Následující 26. kapitola *O souhlasu tónů a akordů s nebesy a které tóny shodují se s jednotlivými hvězdami* začíná evidentně Ficinovým přehledem hudby a hlasů náležející jednotlivým planetám, o kterém bylo pojednáno v kapitole „Orfeus, *Orfické zpěvy*, orfická magie a astrologická hudba.“⁴⁵⁰

„Především je nutno vědět, že ze 7 planet Saturn, Mars a Luna odpovídají více hlasu než melodii. Saturnu náležejí hlasy smutné, tlumené, vážné, pomalé tóny soustředěné. Martu hrubé, ostré, hrozící, rychlé a zlostné. Luně pak hlasy prostřední. S Jupiterem, Sluncem, Venuší a Merkurem shodují se melodie. S Jupiterem melodie vážné, dlouho trvající, napínavé, líbezné, veselé a příjemné. Se Sluncem slavnostní, čisté a lichotivé; s Venuší bujné, smyslné, měkké, nývové a protáhlé. S Merkurem jemné, smíšené, z části vážné, ale zároveň veselé a příjemné.“⁴⁵¹

Je zřejmé, že Agrippa s Ficinovou astrologickou hudbou pracoval. Avšak narozdíl od své předlohy, v níž je tato teorie poměrně kompaktně vyložena v rámci jedné kapitoly, Agrippa astrologickou hudbu rozpustil do několika kapitol, navíc v rámci dvou knih. Ficinova astrologická hudba je zde zároveň naprosto přirozeně kombinována s Agrippovými vlastními úvahami a prameny z jiných zdrojů.

⁴⁴⁸ Viz výše.

⁴⁴⁹ *Okulní filosofie* 3.25, str. 305. Agrippa se dokonce opakuje, nebo spíše popisované vlastnosti zpěvu graduje – když se o pár řádek níže zmiňuje, že zpěv do posluchačova ducha proniká s rozkmitaným vzduchem, protože i posluchačův duch má podle Agrippy se vzduchem mnoho společného, na vysvětlenou uvádí: „Poněvadž zpěv uchvacuje vášeň i cit zpívajícího, působí zpěvák svým citem na cit posluchače, podněcuje jeho fantasií vlastní, jeho mysl svou myslí, zmocňuje se jeho srdce, proniká do nitra jeho duše, zlaďuje podle svého vlastního působení jeho vlastnosti a uvádí do pohybu nebo zastavuje jeho údy a krev.“ viz *Okulní filosofie* 3.25, str. 305–306.

⁴⁵⁰ *Srov. De vita* 3.21.120: *Item ad hos quattor duntaxat attinere concentus; tres vero reliquos voces quidem habere non cantus. Iam vero voces tardas, graves, raucas, querulas Saturno tribuimus; Marti vero contrarias, veloces acutasque et asperas et minaces; medias vero Lunae. Concentus autem Iovi quidem graves et intentos dulcesque et cum constantia laetos. Contra Veneri cum lascivia et mollitie voluptuosos cantus adscribimus. Inter hos vero medios Soli tribuimus et Mercurio.*

⁴⁵¹ *Okulní filosofie* 2.26, str. 307–308.

Jak již bylo řečeno, Agrippa se při svém „citování“ *De vita coelitus comparanda* neomezuje pouze na Ficinovy původní myšlenky, ale přebírá také další prameny, se kterými Ficino pracoval. Velmi důležitou roli zde rovněž hraje fakt, že Agrippa narozdíl od Ficina neuměl číst v originále, a proto byl odkázán pouze na Ficinovy překlady. Agrippa však měl práci usnadněnou tím, že specifickou interpretaci děl těchto antických, novoplatónských a hermetických autorů a prastarých teologů mohl čerpat z *De vita coelitus comparanda* a později také z Ficinových komentářů.

Jedním z nejdůležitějších pramenů, se kterými Ficino pracuje ve třetí knize *De vita*, a který Agrippa uplatnil v podobném kontextu, je Proklovo *De sacrificio et magia*.⁴⁵² Ficino k tomuto spisku, respektive k jeho autorovi, v *De vita coelitus comparanda* explicitně odkazuje pouze šestkrát, je však zřejmé, že z Proklova pojednání čerpá mnohem častěji.

Ficino pracuje především s Proklovou sympatetickou magií založenou na vzájemných vztazích mezi pozemskými a nebeskými objekty. Každá z pozemských věcí tak má určitý podíl na jednom z nebeských bohů, kterými jsou hvězdy a planety. Největší pozornost Proklos věnuje, stejně jako Ficino, Slunci a věcem, které sdílí vlastnosti tohoto nebeského boha a svým způsobem jej uctívají:

„Jednoduše řečeno, něco se pohybuje v souladu s oběhy hvězd, jako výše uvedené rostliny, něco napodobuje tvar paprsků, jako například palma, něco pak ohnivou podstatu, jako třeba vavříin; a další věci zas (napodobují) něco jiného. Vlastností soustředěné ve Slunci je tedy možnost spatřit rozdělené mezi to, co má (na Slunci) účast: mezi anděly, daimóny, duše, živé tvory, rostliny i kameny.“⁴⁵³

Proklos dále uvádí, že těchto podobností mezi věcmi pozemskými a bohy si všimli mistři hieratického umění (kněží) a zjistili, jak mohou jejich pomocí „uctívat mocnosti nahoře.“⁴⁵⁴ Tito kněží také objevili, každá ze jmenovaných věcí má nějakou boží vlastnost, která však sama o sobě nestačí na to, aby tohoto boha vyvolala, proto začali jejich účinnost zvyšovat vhodným míšením. Pro vyvolávání bohů však nepoužívali pouze míšení prvků, ale i další praktiky, o kterých se zmiňuje Proklos:

„Často též zhotovují posvátné sochy a kadidla, a spojují předtím rozdělené symboly v jedno a uměle utvářejí vše, co v sobě božstvo bytostně objímá na základě sjednocení mnohých sil, z nichž rozdělení každou oslabilo, smíšení je však přivedlo zpět k ideji vzoru.“⁴⁵⁵

⁴⁵² Tomuto dílu ve vztahu k *De vita coelitus comparanda* byla podrobněji věnována kapitola II.I.V. Proklos a *De sacrificio et magia*.

⁴⁵³ Proklos: *O hieratickém umění podle Řeků*. Přeložil, vydání řeckého textu připravil, poznámkami opatřil a vlastním nákladem v počtu 40 výtisků vydal Radek Chlup, Praha 1996.

⁴⁵⁴ Tamtéž.

⁴⁵⁵ Tamtéž.

Proklos popisuje stejné praktiky, které najdeme v hermetických spisech (oživování soch), v orfických hymnech (vykuřování, které doprovází zpěvy určené bohu), vytváření obrazů, jinými slovy spojování symbolů (*Picatrix*) a samozřejmě také v *De vita coelitus comparanda* a v mnohem hojnější míře v *Okultní filosofii*.

O vhodném míšení věcí, které souvisí s jejich vlastnostmi, hovoří Ficino ve třinácté kapitole. Aby bylo možné dosáhnout co nejlepších účinků, je třeba umět vybrat nejmocnější věc (Ficino v tomto případě hovoří o kamenech), tedy tu, která se nachází nejvýše v určitém řádu věcí. Takovou hierarchii věcí popisuje Ficino v řádu slunečním:

„...ve Slunečním řádu, pod foibovským člověkem, jestřáb nebo kohout zaujímají nejvyšší místo mezi zvířaty, mezi rostlinami balzamovník a vavřín, mezi kovy zlato, mezi kameny karbunkl nebo pantaura, mezi prvky horký vzduch.“⁴⁵⁶

Na základě znalosti věcí nejvíce oplývajících slunečními vlastnostmi je podle Ficina možné zvyšovat účinnost vlivu Slunce, Jupiteru nebo Venuše při léčebných procesech. Tato rada však neplatí pro ty pacienty, v jejichž horoskopu jedna z těchto planet figuruje jako znamení smrti.⁴⁵⁷

Také v následující čtrnácté kapitole Ficino vychází z Proklova spisku, jak ostatně napovídá již samotný název kapitoly *Řády věcí závisející na hvězdách, jako sluneční a podobné, a jak učinit svého ducha slunečním*⁴⁵⁸. Ficino zde podrobněji pojednává o míšení slunečních věcí, o slunečních lidech, zvířatech a rostlinách a ve dvou případech dokonce konkrétně odkazuje k Proklovi. Jeden z těchto odkazů, již dříve zmiňovaný, se týká důvodu, proč má sluneční živočich lev strach ze slunečního živočicha kohouta:

„Lev se kohouta nebojí z žádného jiného důvodu než z toho, že ve foibovské řadě je kohout výše než lev. Z téhož důvodu Proklos tvrdí, že apollónský daimón, který se často zjevoval v podobě lva, zmizel, jakmile se před něj postavil kohout.“⁴⁵⁹

Velmi podobný příklad používá také Agrippa, avšak v naprosto jiném kontextu - jako příklad sympatie a antipatie - v kapitole o kuřidlech:

„Proklos vypravuje o jednom duchu, jenž se zjevoval obvykle v podobě lva, že ihned zmizel, byl-li mu ukázán kohout, neboť kohout je lvu protivný.“⁴⁶⁰

⁴⁵⁶ *Okultní filosofie* 3.13.66: ...*ceu si exempli causa in ordine Solari sub homine Phoebeo summum inter animalia teneat astur aut gallus, inter plantas balsamum aut laurus, inter metalla aurum, inter lapides carbunculus vel pantaura, inter elementa fervidus aer.*

⁴⁵⁷ *Srov. De vita* 3.13.70: *Quod autem diximus influxum Solis vel Iovis aut Veneris augendum, intellegimus ratione communi, non tamen illi in cuius genesi aliquis horum interfector appareat.*

⁴⁵⁸ *De vita* 3.14., str. 308.: *Ordines rerum a stellis pendentium, ut Solarium atque similium; et quomodo spiritus fiat Solaris.*

⁴⁵⁹ *De vita* 3.14.25 v překladu Radka Chlupa: *Nec alia ratione leo veretur gallum, nisi quoniam in ordine Phoebo gallus est leone superior. Eadem ratione inquit Proculus Apollineum deamonem, qui nunquam apparuit sub figura leonis, statim obiecto gallo disparuisse.*

⁴⁶⁰ *Okultní filosofie* 1.43, str. 120.

se lvem a kohoutem však nejsou jediné případy, kdy se Ficino zmiňuje o věcech se slunečními vlastnostmi. Zřejmě nejpodrobněji o nich pojednává hned v první kapitole třetí knihy:

„Sluneční věci jsou: všechny drahé kameny a květiny, které jsou nazývány heliotropní, protože se otáčí za sluncem, rovněž zlato, auripigment a zlaté barvy, chrysolit, granát, myrha, kadidlo, pižmo, ambra, balzám, žlutý med, puškvorec, šafrán, smilka tuhá, skořice, dřevo aloe a zbytek kořenů; skopec, jestřáb, kohout, labuť, lev, skarabeus, krokodýl a lidé, kteří jsou světlovlasí, kudrnatí, plešatí a ušlechtilí.“⁴⁶¹

Sluneční věci je podle Ficina nutné vyhledat, pokud chce člověk pro své tělo nebo ducha získat sílu právě z této planety. Za tímto účelem je třeba tyto věci používat (vnější i vnitřní užití, pokud je to možné) především ve sluneční dny a hodiny – tedy v dobu, kdy se slunce nachází ve vládnoucím postavení na nebesích.

Další výčet slunečních věcí v souvislosti s jejich léčivými účinky podává Ficino také ve 14. kapitole:

„Mezi rostlinami, palma je foibovská a nejvíce ze všech vavřín, jehož síla odpuzuje škodlivé věci a blesk. Jasan také podobnou schopností daleko odpuzuje škodlivé věci. Že lotos je foibovský dosvědčuje oblost jeho listů a plodů a rozvíjení těchto listů ve dne a jejich zavíjení v noci.⁴⁶² Že pivoňka je foibovská, nasvědčuje nejen její moc ale dokonce její jméno.⁴⁶³ Slunci náleží květiny a byliny, které se v nepřítomnosti Slunce zavřou, rozevřou jakmile se objeví a průběžně se otáčí ke Slunci, též zlato a lapis elitis⁴⁶⁴, který napodobuje slunce svými zlatými paprsky, rovněž kámen, který je nazýván „sluneční oko“, má podobu zřítelnice vyzařující světlo, také rubín, který září v noci nebo pantaura, který v sobě obsahuje síly všech kamenů jako zlato obsahuje kovů a Slunce hvězd.“⁴⁶⁵

⁴⁶¹ *De vita* 3.1.100: *Solario vero sunt omnia ex lapillis et floribus quae heliotropia nominatur, quia vertuntur ad Solem; item aurum et auripigmentum aureique colores, chrysolitus, carbunculus, myrrha, thus, muscus, ambra, balsamum, mel flavum, calamus aromaticus, crocus, spica nardi, cinnamomum, lignum aloes, ceteraque aromata; aries, astur, gallus, olor, leo, cantharis, crocodillus, homines flavi, crisperi, saepe calvi, magnanimi.*

⁴⁶² Ficino používá Proklův příklad s lotusem. Více viz kapitola „II.I.V. Proklos a *De sacrificio et magia*“.

⁴⁶³ Pivoňka, lat. *paeonia*, z čehož Ficino odvozuje, že „*Paeonius*“ je přídomek boha Foibose. Srov. Kaskova textová poznámka in *Three books on life*, str. 311.

⁴⁶⁴ Kámen, jehož popis Ficino převzal z Proklova kamene „*hélités*“. Srov. Proklos: *O hieratickém umění podle Řeků*. Přeložil, vydání řeckého textu připravil, poznámkami opatřil a vlastním nákladem v počtu 40 výtisků vydal Radek Chlup, Praha 1996.

⁴⁶⁵ *De vita* 3.14.33: *Inter plantas palma Phoebea est et imprimis laurus, qua virtute venenosa repellit et fulgur. Fraxinus quoque simili facultate venenosa repellit et fulgur. Fraxinus quoque simili facultate venenosa longius arcet. Loton esse Phoebeam rotunda tum folia, tum poma testantur et explicatio foliorum eius die, replicatio nocte. Paeoniam Phoebeam esse non solum virtus indicat, sed et nomen. Ad idem attinent flores et herbae quae restringuntur abeunte Sole, redeunte protinus explicantur et ad Solem continue vergunt; aurum praeterea et lapis elitis radiis aureis Solem imitans; lapis item qui Solis oculus appellatur figuram habens pupillae, ex qua lumen emicat; rursus carbunculus nocte rutilans vel pantaura omnes in se lapidum vires continens, ut aurum metallorum et Sol stellarum.*

ne všechny sluneční věci přebírá z Proklova rostlin zmiňován pouze lotos, vavřín a palma a z kamenu helites, který svými zlatavými paprsky napodobuje paprsky slunce, a „kámen nazývaný Bělovo oko, který je svým tvarem podobný oční panence“.⁴⁶⁶ Například o kameni pantaura se v *De sacrificio* nehovoří vůbec, avšak Ficino jej ve třetí knize zmiňuje dokonce několikrát. Ficino tedy pravděpodobně mohl vycházet z nějakého dalšího zdroje nebo ze svých vlastních zkušeností a znalostí.

Ke zvýšení účinků jmenovaných rostlin a kamenů Ficino přidává ve stejné kapitole ještě „šafrán, balzám, puškvorec, kadidlo, pižmo, ambru, dřevo aloe, zázvor, mastix, smilku tuhou, skořici, kamzičník, citrónovou kůru, aromatický kořen, muškát, muškátový oříšek, hřebíček, žlutý med a balzámový nebo vavřínový olej“⁴⁶⁷, tedy přírodniny, které Ficino zmiňoval již v kapitole první. Aby byly léčivé účinky co nejintenzivnější, Ficino doporučuje připravit z co největšího počtu těchto věcí směs, která slouží k uctění slunce, a také se obléci do slunečních šatů, myslet, dívat se, představovat si a přát si sluneční věci.

Ve všech případech, kdy Ficino hovoří o věcech podobajících se svými vlastnostmi slunci, tak činí s úmyslem prospět lidskému zdraví. Jeho cíl je tedy odlišný od Proklova spisku, v němž byly tyto věci určeny k uctívání a vyvolávání bohů. Zbývá tedy posoudit, k jakému účelu byly sluneční věci určeny u Agrippy – zda k léčení nebo k jiným účelům podobajícím se těm Proklovým.

Agrippa se o Proklovi poprvé zmiňuje ve 22. kapitole první knihy nazvané *Jakým způsobem věci pozemské podléhají tělesům nebeským a kterak lidské tělo, jakož i lidské jednání a mravy, odpovídají hvězdám a souhvězdím, která začíná těmito slovy:*

„Ukázal jsem, že vše nižší jest ovládáno vyšším a že vše jest jaksi obsaženo ve všem (jak učí Proklos), totiž nejnižší v nejvyšším a nejvyšší v nejnižším; tak i na nebesích existují věci pozemské, ovšem v nebeské příčinnosti a způsobu, a naopak i na zemi jsou obsaženy věci nebeské, ovšem způsobem pozemským, to jest dle svých účinků; tak říkáme, že některé věci jsou povahy sluneční, jiné opět měsíční, neboť Slunce a Luna jsou v nich obsaženy některými svými silami.“⁴⁶⁸

Jak bylo již dříve uvedeno,⁴⁶⁹ Ficino v *De vita coelitus comparanda* konkrétně odkazuje k Proklovi pouze šestkrát a ani v jednom případě to nebylo v souvislosti se vztahem mezi věcmi nižšími a vyššími. Je tedy zřejmé, že Agrippa pracuje s Proklovým spiskem nezávisle na Ficinovi. Jinak by totiž nemohl identifikovat, že tento zásadní vztah, na němž je založena Ficinova magie, v této podobě vy-

⁴⁶⁶ Srov. Proklos: *O hieratickém umění podle Řeků*. Přeložil, vydání řeckého textu připravil, poznámkami opatřil a vlastním nákladem v počtu 40 výtisků vydal Radek Chlup, Praha 1996.

⁴⁶⁷ *De vita* 3.14.47: ...croco, balsamo, calamo aromatico, thure, musco, ambra, ligno aloes, zinzibere, mastice, spica nardi, cinnamomo, doronico, citri cortice, zedoaria, nuce muscata, mace, gariophyllis cum melle flavo vel oleo balsamino, masticeo, laurino, nardino. (Některé položky byly vynechány, protože jejich smysluplný překlad nebylo možné dohled ani z latiny ani z angličtiny.)

⁴⁶⁸ *Okulní filosofie* 1.22, str. 73-74.

⁴⁶⁹ Srov. kapitola „II.I.V. Proklos a *De sacrificio et magia*“.

u analogií mikrokosmu a makrokosmu totiž pra-

Agrippa ve svém vykladu dále uvádí, kterým planetám podléhají určité lidské orgány, přičemž v případě slunce se jedná o hlavu a srdce. A protože si je vědom vzájemných vlivů mezi věcmi nižšími (pozemskými) a věcmi vyššími (nebeskými),⁴⁷⁰ vyvozuje z toho, že „pivoňka, karafiát, citronová kůra, majorán, bílý jetel, skořice, šafrán, dřevo aloe, kadidlo, ambra, pižmo a částečně i myrrha léčí hlavu a srdce.“⁴⁷¹ Evidentně tedy používá sluneční věci, o kterých hovořil Ficino, avšak teoreticky jejich vzájemnou vazbu ke zmiňovaným orgánům vysvětluje až v následující kapitole *Kterak lze poznati, kterým hvězdám věci pozemské podléhají a které z nich jsou podřízeny Slunci*:

„Je značně nesnadno poznati, které hvězdě neb zvířetníkovému znamení ta která věc podléhá. Poznáme to však přece z napodobení paprsků, pohybu aneb tvaru těles nadzemských; některé věci souhlasí s určitými hvězdami i ve svých barvách, vůních, jiné pak ve svých účincích.“⁴⁷²

Stejně jako Proklos a Ficino tedy Agrippa charakterizuje sluneční věci na základě tvarové a barevné vnější podobnosti se Sluncem. Rovněž Agrippův popis vzhledu slunečních kamenů se nápadně shoduje s popisem u obou těchto autorů:

„Z kamenů náležejí pod jeho vliv ty, které zlatými zrnky napodobují sluneční paprsky; tak orličí kámen, napodobující slunce zlatými žilkami, má léčivou moc proti padoucnici a otravám, stejně i kámen, zvaný slunečním okem, mající podobu zřítelnice, z jejíhož středu vychází paprsek, posiluje mozek a prospívá zraku. Zářivý karbunkul má moc v noci ničiti jedovaté plyny a páry; stejně i chrysolith, kámen jemné světlezelené barvy, ve kterém, držíme-li jej proti slunci, kmitá se zlatá jiskřička, posiluje dýchadla a prospívá lidem dýchavičným; je-li kámen provrtán a vyplněn oslími chlupy a připevněn na levé rámě, zahání vidiny, melancholické hrůzy a hloupost...“⁴⁷³

Ačkoli se Agrippův výčet slunečních kamenů podobá popisu z *De sacrificio* i z *De vita*, o kameni jménem chryzolit (olivín) se zmiňuje pouze Ficino. Rovněž léčivé účinky těchto kamenů Agrippa zřejmě čerpá z jiného zdroje, protože Proklos ani Ficino tyto konkrétní případy neuvádí. Ke jmenovaným slunečním kamenům Agrippa řadí ještě „topas, chrysopras, rubín, balagius, dále i auri-pigment a většina těch, které mají barvu a lesk zlata“⁴⁷⁴ – některé z těchto kamenů je možné najít také ve třetí knize *De vita*. Dále Agrippa podrobně popisuje kámen, který u Prokla nenajdeme:

„Avšak všechny sluneční věci předčí kámen, který prý našel Apollonius, jménem pantaura, který všechny ostatní kameny k sobě přitahuje jako magnet železo

⁴⁷⁰ Viz předchozí citace.

⁴⁷¹ *Okulní filosofie* 1.22, str. 76.

⁴⁷² *Okulní filosofie* 1.23, str. 77.

⁴⁷³ *Okulní filosofie* 1.23, str. 77.

⁴⁷⁴ *Okulní filosofie* 1.23, str. 79.

n proti otravám. Někteří nazývají jej kamenem pardá-
o pardál; rovněž jej nazývají pantochrysem, poněvadž
obsahuje v sobě všechny barvy.“⁴⁷⁵

O stejném kameni se Ficino zmiňuje v *De vita coelitus comparanda* několikrát,⁴⁷⁶ Agrippa však evidentně vycházel ze zmínky v 15. kapitole nazvané *O síle, kterou podle starších oplývají obrazy a medicína a faktorech, které činí medicínu mnohem účinnější*⁴⁷⁷:

„....(Starší myslitelé) popisují, že Apollónios z Tyany našel mezi Indiány sluneční kámen, jménem pantaura, jako oheň zářící, jež ze čtyř kroků pod zemí pochází, ve kterém spočívá tolik ducha, že země se vzdouvá a často puká tam, kde je počat, a přitahuje k sobě ostatní kameny jako magnetit železo.“⁴⁷⁸

Avšak bylo možné považovat Agrippův přehled věcí podléhajícím slunečnímu vlivu za kompletní, je třeba ještě doplnit jeho přehled rostlin a živočichů:

„Z rostlin a stromů jsou sluneční ony, jež se obracejí k slunci jako slunečnice, jejíž listy po západu slunce se zavírají, po jeho východu pak otevírají a dále lotus, jehož sluneční signaturu udává podoba jeho plodů a listů. Také pivoňka, laštovičník, zázvor, citroník, hořec, třemdava, vrbina, která se používá k divinaci, předpovídání a zahánění zlých démonů, jsou rostlinami slunečními. Slunci je také zasvěcen vavříin, cedr, palma, jasan, břechťan, réva a vše, co bere moc jedům a bleskům, a co stále se zelenajíc, neděsí se zimního chladu. Slunečními jsou dále máta, mastix, cicvár, šafrán, balsám, ambra, pižmo, žlutý med, aloové dřevo, hřebíček, skořice, puškovec, pepř, kadidlo, majorán a rozmarina, kterouž nazývá Orfeus kuřidlem slunce. Mezi živočichy náležejí slunci zvířata velkomyslná, statečná, bažící po vítězství a slávě, jako lev, král šelem, krokodýl, liška, skopek, kozel, býk, král stád, zasvěcený Egyptřany v Heliopoli Slunci, kterého nazývali Veritem, v Memfidě býkem Apisem a v Herminthu býkem Pathisem. I vlk je zasvěcen Apollonovi a Latoně. Slunečním zvířetem jest i pavián, který každé hodiny denní, tedy dvanáctkrát štěká a v době slunovratu rovněž dvanáctkrát močí, což dělá i v noci, pročež ho Egyptřané zobrazovali na vodních hodinách; z ptáků jsou sluneční fénix a orel, král ptactva, sup a labuť a všichni ptáci, kteří vycházející slunce pozdravují a svými hymnami vzývají, jako kohout, krkavec, a také i jestřáb, který jest Porfyriem počítán též mezi sluneční ptáky, poněvadž v teologii Egyptřanů byl symbolem ducha a světla. Dále jsou slunečními všechna zvířata, která představují obraz činnosti sluneční, jako svatojánské mušky za noci svítící, chrobák, zvaný též kočičím broukem a španělská moucha, jež koulí kuličkami, lehajíc na ně, pročež ji nazývají i cantharem. Appion, sbíraje doklady napodobivosti sluneční činnosti, zmiňuje se i o brouku, jehož oči točí se po Slunci, pročež jej podřizuje Slunci, rovněž jako vše, co od takových zvířat pochází. Z vodních zvířat jest nejvíce slu-

⁴⁷⁵ *Okultní filosofie* 1.23, str. 78-79.

⁴⁷⁶ Srov. *De vita* 3.14.41, 3.15.21, 3.16.112.

⁴⁷⁷ *De vita* 3.21: *De virtute imaginum secundum antiquos atque medicinarum; et quomodo medicinae sint longe validiores quam imagines.*

⁴⁷⁸ *De vita* 3.15.20: *Solarem profecto ferunt invenisse apud Indos Apollonium Theaneum lapidem scilicet nomine pantauram, ignis instar micantem, sub terra passus quattuor nascentem, cui tantum spiritus insit, ut tumeat et plerunque scindatur terra, ubi eiusmodi lapis concipitur; ita ceteros ad se lapillos trahens, sicut magnes ferrum.*

esku, dále skulař a tak zvané mořské plíce, které za
ce pro svoje žhavé teplo a která, vytažena a usušena,

Agrippův výčet slunečních rostlin a živočichů je zde záměrně uveden celý, včetně vedlejších popisů a komentářů, protože odkazují k dalším zdrojům, z nichž Agrippa své rozsáhlé poznatky čerpal. Mezi Agrippou zmiňovanými slunečními věcmi tedy najdeme všechny, o nichž hovořil Proklos a téměř všechny, které uvádí Ficino,⁴⁸⁰ ale především také mnohé další, které ani jeden z autorů nezmiňuje.

Tento rozdíl je dán skutečností, že Agrippovým účelem bylo v *Okulní filosofii* oživit pravou magii, očistit ji od zkomolenin a pečlivě pojednat o jejich zásadách. Proto „na základě děl nejosvědčenějších filosofů“⁴⁸¹ sestavil jakousi magickou encyklopedii, která by vyčerpávajícím způsobem shrnula všechny poznatky této posvátné vědy, aby k nim pro příště nemohlo být přiřazováno nic, co by jejich hodnotu snižovalo.

Pokud bychom chtěli naprosto konkrétně lokalizovat všechny Agrippovy výpůjčky z *De vita coelitus comparanda* a dalších Ficinových děl, posloužila by nám nejlépe by nám za tímto účelem kritická edice *Okulní filosofie* Perrone Compagniové.⁴⁸² Ze jmenného rejstříku připojeného ke knize, ve kterém Perrone Compagniová rozlišuje autory jmenovitě citované a autory, jejichž citace jsou neznačené, je patrné, že Ficinova díla jsou nejčastěji „neznačeně citovaným“ zdrojem. V těsném závěsu za nimi následují „citace“ z děl Reuchlinových a Pikových a v menší míře z Erasma, Paola Ricciho, Giovanni Francesca Pika a několika dnes spíše neznámých autorů.

Je tedy zřejmé, že i přesto, že *Okulní filosofie* vznikala v podstatě více než 20 let a v konečné verzi přibylo k původnímu rukopisu velké množství nových zdrojů, Ficinova díla zůstala jedním z nejdůležitějších.

VI. FICINO, AGRIPPA A MAGIE

⁴⁷⁹ *Okulní filosofie* 1.23, str. 79–80.

⁴⁸⁰ Rozdíly jsou pravděpodobně způsobeny překladem.

⁴⁸¹ *Okulní filosofie*, dopis opatu Trithemiovi, str. 7.

⁴⁸² Tato kniha je v elektronické podobě přístupná na internetu (podrobnosti viz Seznam literatury). Bohužel většina knihy v náhledu není dostupná – chybí téměř 500 stran z celkových 657 - a mezi nimi i strany s detailním přehledem všech Ficinových děl, ze kterých Agrippa čerpal.

asi těžko mohl tvrdit, že v *De vita coelitus compa-*
tato kniha pouze lékařským pojednáním. Ostatně
sám dal v *Apologu* jasné najevo, že předmětem, o kterém kniha ve skutečnosti
pojednává, je magie: „Netvrdím zde jediné slovo o profánní magii, která spočí-
vá v uctívání démonů, ale zmiňuji přírodní magii, která prostřednictvím pří-
rodních věcí usiluje o získání nebeských dobrodiní ku prospěchu našeho těles-
ného zdraví.“⁴⁸³ Jak již bylo zmíněno,⁴⁸⁴ Ficino v *Apologii* také vysvětluje pra-
vou podstatu jména Magus a rozlišuje mezi dvěma druhy magie, z nichž magii
démonickou, stejně jako magii zvědnou, je třeba zavrhnout, ale magii spojující
medicínu s astrologií, tedy tu, o které sám pojednává, je třeba pěstovat. Ficino-
vým cílem bylo v *Apologii* dokázat, že magie popisovaná ve třetí knize *De vita*
není v rozporu s církevním učením⁴⁸⁵ a církev tedy nemá důvod k jejímu zavr-
žení. Naopak tato magie je potřebná, neboť její účinky prospívají lidskému
zdraví a zajišťují dlouhý život.

Je zřejmé, že se Ficino snažil úzkostlivě vyhnout tomu, aby jeho magie
byla považována za démonickou či nějakým jiným způsobem byla s démony
spojována. Důvodem jistě může být fakt, že Ficino si jako kněz byl velmi dobře
vědom, kde leží hranice, které není možné překročit, aniž by se vyhnul odsou-
zení svého díla. Avšak Ioan Couliano se domnívá, že pokud se Ficino vyhýbal
hlubšímu pojednání o démonické magii, bylo to proto, že se bál o svůj život.⁴⁸⁶
Také Daniel Walker uvádí, démoni jsou ve třetí knize *De vita* zmiňováni zřídka
a Ficino se jich evidentně úzkostlivě střeží.⁴⁸⁷

Avšak je možné s jistotou říci, že Ficinova magie opravdu nebyla démo-
nická? Je možné mezi ní a magií Agrippovou dělat tak velkou
a nepřekročitelnou propast, jak tomu učinila tehdejší církev? Opravdu je Fici-
nova magie naprosto nezávadná, zatímco Agrippovu je nutno zavrhnout
a opovrhovat jí?

Jednu z možných odpovědí podává ve své knize *Éros et magie à la Re-
naissance, 1484* Ioan Peter Couliano, když čtvrté pojednání sedmé kapitoly *Dé-
monomagic* nazývá výmluvně *La démonomagic de Ficin à Bruno (Démonická magie
od Ficina k Brunovi)*. Moderní autoři jsou podle Couliana přesvědčeni, že existují
dva druhy magie – magie „spirituální“ nebo „přírodní“ pěstovaná Ficinem a
„démonomagic“ pěstovaná Trithémiem. Toto rozlišení je však podle Couliana
arbitrární a nespočívá na pevných základech – démoni jako takoví jsou duchové
bez fyzických těl a jsou předmětem spirituální magie jako „schopnosti oživené-

⁴⁸³ *Apologia* 57: *Neque de magia hic prophana, quae cultu daemonum nititur, verbum quidem ullum asseverari, sed de magia naturali, quae rebus naturalibus ad prosperam corporum valetudinem coelestium beneficia captat, effici mentionem.*

⁴⁸⁴ Viz kapitola „II.I.VII. Hermes, Asklépius a Ficinovy pochyby“ a „IV. DE VITA COELITUS COMPARANDA V OKULTNÍ FILOSOFII“.

⁴⁸⁵ Srov. *Apologia* 42: *Et Christus ipse, vitae largitor, qui discipulis mandavit languentes toto orbe curare, sacerdotibus quoque praecipiet, si minus verbis, ut illi quondam, mederi possint, saltem herbis et lapidibus medeantur.*

⁴⁸⁶ Srov. Couliano, Ioan Peter: *Éros et magie à la Renaissance, 1484*. FLAMMARION, Paris 1984, str. 211.

⁴⁸⁷ Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 45.

cích hvězd.⁴⁸⁸ O Ficinovi Couliano hovoří jako o
řival planetárními démony ve svém komentáři
k *Symposionu*. Podle Couliana existuje několik druhů magie, které mohou být
spirituální a démonické zároveň a jedním z nich tak je i Ficinova.⁴⁸⁹

Za nejzajímavější klasifikaci renesanční magie považuje Couliano tu Gi-
ordana Bruna, která stanovuje devět kategorií magie: 1. *sapientia*, 2. *magia natu-
ralis (medicina, chymia)*, 3. *praestigiatoria*, 4. druhá forma magie přírodní,
5. *mathematica* nebo *occulta philosophia*, 6. *magia desperatorum* – démonická magie
zvaná též *transnaturalis seu metaphysica* nebo také *theurgia*, 7. *necromatia*,
8. *maleficium* – její podtřídou je *veneficium* a 9. *divinatio* nebo *prophetia*.⁴⁹⁰

Zjednodušeně lze podle Couliana říci, že první čtyři druhy magie použí-
vají prostředky přírodní, magie matematická (ta, kterou Bruno upřednostňoval)
je takovým středním mezičlánkem a poslední čtyři druhy používají prostředky
„mimo nebo nadpřírodní“:

„Metody pátého druhu magie jsou řeči, kouzla, poměry čísel a časů, obrazy, ob-
razce (figury), pečetě, znaky nebo písmena. Tato magie je prostřední mezi magií
přírodní a magií extra nebo supranaturální. Jméno, které jí odpovídá, je magie
matematická nebo spíše magie okultní. Šestý druh magie působí skrze uctívání či
vzývání inteligencí nebo vnějších či vyšších prostředníků, skrze modlitby, zaklí-
nání, vykuřování, oběti jakož i skrze určité obyčeje a obřady, které směřuje
k bohům, démonům nebo hrdinům. (...) Tato je magií zoufalců, kteří se stanou
nádobami zlých démonů přilákanými pomocí známého umění (*ars notoria*). Jejím
cílem je ovládnutí nižších démonů, které zažehnává a potlačuje, mocí démonů
vyšších, které pěstuje a láká. Tato forma magie je nadpřírodní nebo metafyzická a
její jméno je theurgie.“⁴⁹¹

Z Brunova výkladu druhů magie, se kterým pracuje Couliano, je tedy zřejmé,
že magie popisovaná Ficinem splňuje kritéria pro magií přírodní i pro magií
démonickou. Couliano bezpochyby považoval Ficinovu magií za démonickou a
v kontextu renesanční magie dokonce za jednu z jejích určujících podob, o čemž
svědčí i fakt, že Agrippovu magií do této kapitoly vůbec nezařadil. Podle Cou-
liana Agrippova „okultní filosofie“ ani Brunova „matematická magie“ nepřiná-
ší do vývoje renesanční magie po Ficinovi a Trithémiovi nic rozhodujícím způ-
sobem nového⁴⁹² - Agrippovu „okultní filosofii“ považuje Couliano za opováž-
livou směs ficinovské teorie a démonické magie.⁴⁹³

Otázkou, zda je Ficinova magie démonická se zabývá také Daniel Walker.
Ficino podle něj doporučuje magické praktiky, které pokládá za nedémonické –
pracuje s vlivem neosobních planetárních duchů na lidského ducha a tělo,
ale ne výše. Vlivům osobních „duchů“, tedy démonů, kteří mohou působit
na lidskou duši, se vyhýbá. Přesto i v *De vita coelitus comparanda* Walker vidí

⁴⁸⁸ Srov. Couliano, I. P.: *Éros et magie à la Renaissance, 1484*, str. 211. „...ils forment l'objet de la magie spirituelle, comme les „dons du monde animé“ et les „dons des étoiles vivantes“.

⁴⁸⁹ Srov. Couliano, I. P.: *Éros et magie à la Renaissance, 1484*, str. 211.

⁴⁹⁰ Srov. Couliano, I. P.: *Éros et magie à la Renaissance, 1484*, str. 211.

⁴⁹¹ Srov. tamtéž, str. 212.

⁴⁹² Srov. tamtéž, str. 355.

⁴⁹³ Srov. tamtéž, str. 356.

jší magie. Například když Ficino uvádí, že Saturn lekt,⁴⁹⁴ tedy část lidské duše, na kterou mohou podle Walkera působit pouze andělé nebo „nebeské duše.“⁴⁹⁵

Navíc z kapitoly o domácích démonech nebo strážných duších je podle Walkera zřejmé, že tito démoni a duchové jsou totožní s osobními strážnými anděly a osobními vládnoucími planetami. Rovněž další Ficinova díla ukazují, že Ficino věří v dobré a zlé demony spojené s planetami a také v jejich intenzivní a trvalý vliv na lidské tělo, ducha a duši. S démonickou magií pracují také všichni novoplatónští autoři, ze kterých Ficino v *De vita* čerpá, a také magie popisovaná v díle Ficinova žáka Francesca Diacceta je podle Walkera jasně démonická.⁴⁹⁶ Je však třeba mít na paměti, že jakákoli magie, která chce být slučitelná s křesťanstvím, se musí vyhnout démonům, dobrým nebo zlým, a nelze tedy očekávat, že by křesťan otevřeně obhajoval jakýkoli druh démonické magie nebo že by připustil, že ji sám praktikuje.⁴⁹⁷ Ve Ficinově případě je tedy podle Walkera nutné hledat něco, co bude pravděpodobně skryté.⁴⁹⁸

Na základě odkazů v jiných dílech k *De vita coelitus comparanda*⁴⁹⁹ Walker došel k závěru, že Ficino ve třetí knize skutečně pojednává o planetárních démonech a o metodách, jak od nich získat prospěch. Ficino je podle Walkera tímto druhem magie nebo theurgií silně přitahován, zároveň si je však vědom její nebezpečnosti, což se projevuje jeho nejistotou a váhavostí, která je patrná i z *De vita*.⁵⁰⁰ Ficinova *Apologie*, která obsahuje formální odmítnutí démonické magie, tak podle Walkera ukazuje, že Ficino očekával komplikace nebo že už možná byl z nepřipustné magie nařčen.⁵⁰¹

Po všech těchto zjištěních, které Walker uvádí, však celkový závěr kapitoly, kterou Ficinovi a démonům věnoval,⁵⁰² působí poněkud rozpačitě. Walker zmiňuje, že magie, kterou Ficino skutečně praktikoval, byla adresována dobrým planetárním duchům. Tato magie je však v *De vita coelitus comparanda* popsána jen částečně a kromě několika poklesků, zde Ficino podle Walkera popisuje magii nedémonickou, která pracuje pouze s vlivy na lidského ducha. Walker tuto magii nazývá „spirituální“ a považuje ji za jediný druh magie, který

⁴⁹⁴ Srov. *De vita* 3.22.27: *Mens denique contemplatrix (...) Saturno quodammodo se exponit.*

⁴⁹⁵ Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 45.

⁴⁹⁶ Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 45.

⁴⁹⁷ Tamtéž, str. 46.

⁴⁹⁸ Na základě všech Ficinových zmínek o démonologii Walker vyvozuje, že démoni jsou podle Ficina především planetární, ale také nadnebeští a elementární. Podle toho, jakého jsou druhu, mají buď duši nebo éterické či vzdušné tělo (nadnebeští těla nemají) a toto tělo je stejné povahy jako lidský duch. Planetární démoni jsou jako lidé bez pozemských těl, kteří žijí v nebeských sférách, přenášejí nebeské vlivy a mohou působit na lidského ducha i duši. Novoplatónská hierarchie démonů je u Ficina ztotožněna s křesťanskou hierarchií andělů a strážný anděl je totéž co osobní planetární démon. Existují však také zlí démoni, kteří mají nízký status a vzdušné tělo, kteří obtěžují lidského ducha a obrazotvornost. Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 46–47.

⁴⁹⁹ Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 48–50. Jedná se o Ficinův komentář k Pavlovým *Epištolám Římanům* a komentáře k Plotínovi a Platónovi.

⁵⁰⁰ Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 51.

⁵⁰¹ Srov. tamtéž, str. 52.

⁵⁰² 3. kapitola knihy *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, nazvaná *Ficino a démoni*.

ovat. Ficinoovo kolísání a váhavost týkající se de-
Walkera způsobeny jen Ficinovou opatrností, ale
take skutečnými pochybnostmi v jeho myslí – Ficino byl démonickou magií při-
tahován, ale zároveň se jí obával.⁵⁰³

Je zvláštní, že si Walker dal takovou práci s vyhledáním důkazů, že Fici-
no s démony v *De vita coelitus comparanda* skutečně pracuje, aby pak došel
k závěru, že magie v této knize je nedémonická. Navíc o několik kapitol dále
v souvislosti s Agrippovou *Okulní filosofií* zmiňuje, že „magie *De vita coelitus
comparanda* je zde zcela vyložena, avšak v kontextu, který ji okrádá o jakékoli
předstírání, že je přírodní a spirituální.“⁵⁰⁴ A v závěru kapitoly o Agrippovi na-
víc jasně uvádí, že Agrippa „odhalil, co se Ficino, spíše chabě, pokoušel skrýt:
že jeho magie byla skutečně démonická.“⁵⁰⁵ Walker tedy jasně připustil,
že Ficinoova magie byla ve skutečnosti něčím jiným, než se snažil předstírat.

Podle Briana Copenhavera je Ficinoova filosofická teorie magie „husar-
ským kouskem obezřetnosti a vytáček.“⁵⁰⁶ Ačkoli je podle něj možné najít v *De
vita coelitus comparanda* několik spolehlivých tvrzení, kličkování a váhání převa-
žuje. Ficino se obává talismanů, od kterých se distancuje: „Myslím, že by bylo
bezpečnější důvěřovat léčivům než obrazům,“⁵⁰⁷ avšak Copenhaver považuje
za mnohem nebezpečnější magické zpěvy. Slova ve zpěvech, stejně jako ta vy-
rytá na talismanech, totiž mohou promlouvat k nezvaným a škodlivým du-
chům. Avšak narozdíl od zpěvů, talismany nemohou přenášet škodlivé vlivy na
ostatní – cokoli, co obdržely shora, zůstane izolováno v hustotě jejich hmoty.
Avšak zpěvy díky své vzdušné povaze mohou podle Copenhavera přenášet
škodlivé síly ze zpěvákova ducha na ostatní.⁵⁰⁸ Toto nebezpečí by bylo tím větší,
pokud by nebeská tělesa, ke kterým se zpěvák svými zpěvy obrací, byla plane-
tárními bohy a mohla by tedy působit přímo na zpěvákovu duši.

Podle Copenhavera se Ficino domnívá, že se vyhne nebezpečí nevhod-
ného působení astrálních zpěvů, nebo je alespoň omezí, pokud degraduje pla-
netární bohy na planetární demony. Tito Ficinovi nebeští démoni pak mají
podle Copenhavera tři klíčové vlastnosti – nejsou vyšší než bohové, nejsou zlí a
jejich těla jsou nebeská tělesa v astrologii. Avšak Ficino si musel být vědom toho,
že u Iamblicha, od kterého podle Copenhavera nauku o nebeských a nadne-
beských demonech převzal, jsou nižší démoni stejně jako bohové obdařeni duší
a duchem. Nejsou tedy jen nečinnými silami nebo zvláštními druhy hmoty, a
proto se přírodní magie obrací vždy k božským osobám – Ficino se podle Co-
penhavera v labyrintu platónské teologie neměl šanci skrýt.⁵⁰⁹ „Pokud byli
mnozí Ficinovi čtenáři přesvědčeni, že jeho magie je účinná, neměli by být pře-
svědčováni, že je také dobrá pro dobré křesťany.“⁵¹⁰

⁵⁰³ Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 53.

⁵⁰⁴ Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 86 .

⁵⁰⁵ Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 96.

⁵⁰⁶ Srov. Copenhaver, B. P.: *How to do magic, and why*, str. 164.

⁵⁰⁷ *De vita* 3.19.162: *Denique tutius fore arbitror medicinis quam imaginibus se committere...*

⁵⁰⁸ Srov. Copenhaver, B. P.: *How to do magic, and why*, str. 162.

⁵⁰⁹ Srov. tamtéž, str. 164.

⁵¹⁰ Copenhaver, B. P.: *How to do magic, and why*, str. 165.

iko důkazy démoničnosti nebo nebezpečnosti Ficino a jejího pozdějšího zavržení. Autoři, o kterých se zmiňuje Walker, jako byli Giovanni Francesco Pico, Johannes Wier a Thomas Erastus, považovali veškerou magii za démonickou, ďábelskou nebo klamnou a stavěli se kriticky k veškeré pohanské filosofii a obzvláště k novoplatónismu a nauce o *prisca theologia*.⁵¹¹ Rovněž extrémní případy zavržení veškeré magie jako byla Bodinova *Démonomanie* nemohou být považovány za objektivní posouzení.

Každopádně je možné říci, že magie ve třetí knize *De vita*, jakkoli se to Ficino pokoušel skrývat, má velké předpoklady k tomu být označena jako démonická. Svědčí o tom metody, které používá, zdroje, ze kterých čerpá a především adresáti (tedy démoni), ke kterým se obrací. Avšak ve Ficinově případě je vždy nutné mít na paměti, že se tato magie obrací k dobrým démonům za účelem získání dobrodiní pro lidské zdraví a život. Důvodem, proč Ficino o démonické magii nepojednal otevřeně mohou být obavy jakéhokoli druhu, ale také hrozba nebezpečí, že by tato magie byla nepochopena a hlavně zneužita těmi, kteří nemají dostatečné znalosti nebo dobré úmysly pro její využití.

Agrippovi bývá vyčítáno, že narozdíl od Ficina pracuje nejen s démonickou, ale i s dalšími neortodoxními druhy magie naprosto otevřeně. Agrippa však neměl důvod zastírat, že magie, o které pojednává, je tohoto druhu. Jeho cílem byla rehabilitace magie jako takové, magie jako posvátné vědy očištěné od všech znehodnocujících příměsí.⁵¹² Proto chtěl předložit nauky zakladatelů této disciplíny v původní a neporušené podobě a neměl důvod zastírat jejich pravou podstatu. Jediné, na co kladl Agrippa důraz, bylo utajení před těmi, kteří nebyli moudrosti podávané v této knize hodni:

„Přednášel jsem totiž tuto vědu tak, aby chytrým a rozumným nezůstalo nic skryto. Špatným a nevěřícím nechť je naopak přístup k těmto tajemstvím uzavřen.“⁵¹³

Agrippova magie by neměla být porovnávána s Ficinovou jako nějaká méně hodnotná a především nutně zavrženíhodná nauka. Agrippovým primárním cílem nebylo v *Okultní filosofii* podat nějaký vlastní filosoficko-magický koncept, zároveň však tato kniha nemůže být považována za pouhou doslovnou kompilaci nejrůznějších zdrojů. Textová analýza Perrone Compagniové ukazuje, že v knize je možné najít značné množství myšlenek a přístupů, které popírají, že by byl Agrippa pouze otrocky závislý na svých předlohách.⁵¹⁴ Narozdíl od

⁵¹¹ Srov. Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 145-166.

⁵¹² Podle Perrone Compagniové znamenala Agrippova obnova magie především rozlišení mezi „multa bona, multa vera, multa licita“ a „multa mala, falsa nephariaque“, mezi pravou a falešnou magií, mezi vědou a pseudofilosofií, mezi posvátností a rouháním. Srov. Perrone Compagnio, V.: *De Occulta Philosophia*, str. 15.

⁵¹³ *Okultní filosofie 3., Závěr*, str. 258.

⁵¹⁴ Srov. Perrone Compagnio, V.: *De Occulta Philosophia*, str. 16.

filosofie podle Perrone Compagniové nabízí kom-
zastřešující vědy.⁵¹⁶

„Magie (...) jest nejdokonalejší a nejvyšší vědou, posvátnější než filosofie, ba dokonce je vyvrcholením nejušlechtlejší moudrosti. Vždyť jako každá jiná filosofie dělí se na fyziku, matematiku a teologii. (...) Magie zaujímá tyto tři nejmocnější obory, spojuje je, pořádá; po zásluze tedy byla pokládána od starých za nejvyšší a nejsvětější vědu.“⁵¹⁷

Velké nároky Agrippa klade rovněž na ty, kteří chtějí s magií pracovat:

„Kdo tedy nyní touží tento obor studovati, nebude-li zběhlý ve fysice, ve které se vysvětlují vlastnosti věcí a v níž nalezneme skryté vlastnosti každé bytosti, nebude-li pak rozuměti matematice, nebude-li znáti aspekty a konstelace hvězd, na nichž závisí síla i vlastnost každé věci a nebude-li zběhlý v teologii, kde vysvětlují se podstaty nehmotné, které pořádají a řídí vše, nemůže pochopiti podstatu a zákony magie.“⁵¹⁸

Agrippova magie tedy evidentně není určena pro každého, protože obsáhnout tyto znalosti se mnohdy nepodaří ani učencům, i když renesanční myslitelé měli obvykle obdivuhodné znalosti ve všech oborech lidského vědění, natož pak prostým lidem, řídícím se často pověrami a slepou vírou. Ovšem pokud se někomu podaří takové úrovně vědomostí dosáhnout, dokáže podivuhodné věci:

„Když tedy mag je znalý přírodní filosofie a matematiky a obeznámený i s pomocnými vědami a aritmetikou, hudbou, filosofií, optikou, astronomií a všemi vědami, které užívají vah, měř, rozměrů, článků i spojů, a obeznámený i s mechanikou z nich vyplývající, není divu, když vynikaje takto nad všemi ostatními uměním i vzděláním, dokáže mnoho podivuhodného, čemu i velmi moudří a velmi vzdělaní se podivují.“⁵¹⁹

Je zřejmé, že magie popisovaná v *Okultní filosofii* se od magie v *De vita coelitus comparanda* zásadně liší. Ficino směřuje svou magii k výhradě praktickým účelům a ani zdaleka neklade na ty, kteří by se chtěli jeho radami řídit, tak vysoké nároky. Tuto knihu podle svých slov napsal proto, že medicína je bez pomoci nebes často neúčinná a škodlivá⁵²⁰ a protože lidé v záležitostech svého zdraví a dlouhého života nedůvěřovali pozemským prostředkům.⁵²¹ Nic víc, nic míň – žádné skryté významy nebo „vyšší cíle“.

⁵¹⁵ Perrone Compagniová má na mysli díla těch, kteří několik desetiletí před Agrippou započali s obnovením a znovuzavedením magie – tedy Ficino *De vita coelitus comparanda* a některá témata *Platónské teologie* (obzvláště 13. knihu reflektující *De vita*), Pikovo *Oratio de dignitate hominis* a Apologii a Reuchlinovo *De verbo mirifico*. Srov. Perrone Compagni, V.: *De Occulta Philosophia*, str. 16.

⁵¹⁶ Srov. Perrone Compagni, V.: *De Occulta Philosophia*, str. 16.

⁵¹⁷ *Okultní filosofie* 1.2, str. 18–21.

⁵¹⁸ *Okultní filosofie* 1.2, str. 22.

⁵¹⁹ *Okultní filosofie* 2.1, str. 218.

⁵²⁰ *Apologia* 37: *At quoniam medicina sine favore coelesti (...) saepius est inanis, saepe etiam noxia.*

⁵²¹ *Proemium in Librum De vita* 29: *Diffidebant autem medicinis atque remediis in re tanta terrenis.*

í filosofie moderní interpretace přináší na podstatu k *De vanitate* jako „Agrippovo dilema“, ale jako koherentní součást jednoho intelektuálního systému, který jako jediný základ všeho vědění klade Slovo Boží – „excellencia verbi dei.“⁵²²

Christopher Lehrich se domnívá, že pozornost je nutné věnovat také struktuře díla. Rozdělení *Okultní filosofie* do třech knih analogických se třemi druhy světů není podle něj jediným koncepčním prvkem – určitou záměrnou výstavbu mají i jednotlivé knihy. Jako příklad uvádí zařazení kapitol o řeči a slovech na konec první knihy, čímž je symbolizována jejich nadřazenost přírodní magii a zároveň jsou propojením ke knihám následujícím.⁵²³

Lehrich je rovněž přesvědčen, že základní metodologií *Okultní filosofie* je konzistence, projevující se specifickou a někdy až pedantskou tendencí logicky následovat jakýkoli princip až do nejzazších závěrů bez ohledu na to, jak jsou neortodoxní nebo nebezpečné.⁵²⁴ Absolutní konzistence také vyžaduje důkazy vedoucí k encyklopedickému a často únavnému seznamu faktů. Proto je možné v *Okultní filosofii* podle Lehricha najít řady dlouhých a spíše bezvýznamných kapitol, zdánlivě obsahujících pouze parafrázované citace, které ve skutečnosti skrývají důmyslný a často radikální argument. Lehrich se domnívá, že mnoho takových argumentů je v *Okultní filosofii* těžké najít proto, aby byla tato tajemství ochráněna před očima nerozumných: „Pokud jen moudří objeví tajemství magie v *Okultní filosofii*, potom je moudrost částečně spojena s ochotou číst důkladně.“⁵²⁵

Zřejmě nejoriginálnější je Lehrichova interpretace celkového smyslu *Okultní filosofie*, kterou chápe jako výklad způsobu dosažení porozumění Bohu. První kniha o přírodní magii má být podle něj čtena jako směřování ke Kristu, který je vtělením slova Božího v přírodě. Aby toto Boží slovo mohlo být „interpretováno,“ je nutná přítomnost druhé knihy. Ta podle Lehricha podává analýzu jazyka a formy, tedy lingvistickou teorii, která umožňuje spojit Vtělení s interpretací, založenou na nadřazenosti mysli přírodním věcem. Třetí kniha jako závěrečný krok dovršuje oba předchozí stupně a umožňuje duši mága dosáhnout porozumění Bohu. Lehrich toto porozumění chápe jako přechod od mluveného slova k psané řeči, jejímž transcendentem je dosažena jednota ve Slově.⁵²⁶

S takto chápaným výkladem souvisí i „tajný klíč“ k *Okultní filosofii*, o němž Agrippa zmiňuje v několika dopisech, že má být vyhrazen pouze jemu

⁵²² Srov. Lehrich, Ch. I.: *The Language of Demons and Angels*, str. 92.

⁵²³ Srov. tamtéž, str. 92.

⁵²⁴ Srov. tamtéž, str. 215.

⁵²⁵ Lehrich, Ch. I.: *The Language of Demons and Angels*, str. 216. Srov. *Okultní filosofie 3., Závěr*, str. 258.: „Vy však, synové vědy a moudrosti, studujte tuto knihu a shledávejte rozptýlená mínění, která jsem uvedl na různých místech, a spojujte je dohromady, neboť co je na jednom místě skryto, to jsem na jiném místě vyjevil, abyste o tom nezůstali v nevědomosti. Vám jediným je tato kniha určena, vám, jejichž mysl není zkažena, jejichž způsob života je řádný, jejichž smysly jsou mravné a cudné, vám, kdo se ve své neotřesitelné víře bojíte Boha a ctíte Ho. (...) Vy jediní najdete poučení vám určené a odhalíte tajemství, skrytá v lecčems hádankovitým, tajemství, která se otvírají jen hlubokému vhledu.“

⁵²⁶ Srov. Srov. Lehrich, Ch. I.: *The Language of Demons and Angels*, str. 92.

Původně se předpokládalo, že tímto tajným klíčem o černé magii, která obsahovala návody k vyvolávání ducha. I tato kniha, jejíž autorství bylo připisováno Agrippovi, byla vydávána jako čtvrtý díl *Okultní filosofie* a utvrzovala tak rozšířené pověsti o Agrippovi jako bezbožném čaroději.⁵²⁸

Avšak podstata Agrippova klíče je naprosto jiná. Podle Marca van der Poela Agrippa o tomto klíči hovoří ve své kapitole *De vanitate* o slově Božím, v níž tvrdí, že je nemožné poznat pravdu v teologii bez klíče vědění a moudrosti. A tímto klíčem „není nic jiného než slovo Boží.“⁵²⁹ Tento klíč vědění (*clavis scientiae*) podle van der Poela Agrippa převzal z Lukáše 11, 52, kde se hovoří o vykupitelské pravdě, která otevírá království Boží věřícím, a používá jej k rozlišení mezi těmi, kteří chápou jen povrchní smysl Bible a těmi, kdo silou své víry vnímají její hluboký smysl.⁵³⁰ Lehrich tento „tajný klíč“, který je fundamentálním, skrytým principem vědění a okultní filosofie, chápe jako víru v Krista.⁵³¹

Avšak pro Agrippovy kritiky bylo míšení křesťanství s magií nepřijatelné. Trefná je van der Poelova poznámka, který považuje za poněkud ironické, že prostředky, které Agrippa používal pro zajištění pravověrnosti svému okultismu, byly obráceny proti němu jako důkaz odpadlictví od víry.⁵³² Například podle Daniela Walkera Agrippa tím, že pojednával o magii, pohanském náboženství a křesťanství jako aktivitách a víře naprosto stejného druhu ukázal, jak nebezpečná je novoplatónská magie z křesťanského úhlu pohledu.

Agrippa však neměl v úmyslu „znečistit“ nebo znehodnotit křesťanství pohanskými praktikami, ale spíše chtěl podobně jako Ficino ukázat, že původní nauky jako *prisca theologia*,⁵³³ učení starověkých filosofů a s nimi související magie a kabala, jsou všechny cestou k porozumění jedinému Bohu, jedinému pravdivému vědění, které musí být založeno na víře:

„Víra konečně, nejvyšší síla, záležející nikoliv v lidském smýšlení, nýbrž v zjevení božím, osvěcuje vše na světě, a poněvadž přichází sama od prvního světla a jemu nejbližší stojí, je daleko ušlechtlejší a vznešenější než vědy a umění nebo pozemská víra a dostihuje k našemu duchu silou rozvahy, kterou přijala od prvního světla. Vírou stává se člověk jistým způsobem podobný nebi a požívá jeho sil. Proto praví Proklos: „Tak jako lehkověrnost hluboko pod vědou stojí, právě víra podstatně převyšuje každé vědění a každý rozum, neboť nás bezprostředně

⁵²⁷ Více viz: Poel, M. v. d.: *C. A., the Humanist Theologian and his Declamations*, str. 82.

⁵²⁸ Srov. Poel, M. v. d.: *C. A., the Humanist Theologian and his Declamations*, str. 82., více viz Bodinova *De la demonomanie des sorciers*.

⁵²⁹ *De incertitudine*, ed. 1531, fol. 151r, *Opera*, str. 927.: *Clavis autem haec est, nec quicquam aliud quam verbum Dei*. In: Poel, M. v. d.: *C. A., the Humanist Theologian and his Declamations*, str. 81.

⁵³⁰ Srov. Poel, M. v. d.: *C. A., the Humanist Theologian and his Declamations*, str. 81–82.

⁵³¹ Srov. Lehrich, Ch. I.: *The Language of Demons and Angels*, str. 216.

⁵³² Srov. Poel, M. v. d.: *C. A., the Humanist Theologian and his Declamations*, str. 82.

⁵³³ Například k míšení „zoroastrovské triadiky“ s křesťanskou naukou o Trojici v *Okultní filosofii* viz Stausberg, M.: *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*. Berlin – New York 1998, str. 409–410.



PDF Complete

Your complimentary use period has ended. Thank you for using PDF Complete.

[Click Here to upgrade to Unlimited Pages and Expanded Features](#)

říklad všech divů, pouze jí dle nauky platoniků se blížské ochrany a božské moci.“⁵³⁴

Pokud se vrátíme k jedné z otázek položených na začátku kapitoly, bude odpověď, zda je Agrippovu magii nutné zahrnout a opovrhovat jí, tak jednoznačná, jak se několik století zdálo?

ZÁVĚR

⁵³⁴ *Okultní filosofie 3.5., str. 22.*

končil své pojednání o Agrippovi,⁵³⁵ nemohl od-
ení, jakým Agrippu ocenil Girolamo Cardano:

„Narozen chudý, měl zamínku studovat. Jupiter ho obdařil přátelstvím a zdvořilostí až k hrubosti. Merkur jej učinil důvtipným, všestranným, nestálým, klamavým, mazaným a přičinlivým. Avšak ocas draka v ascendentu jej učinil neschopným disciplíny.“⁵³⁶ Podle Thorndika Cardano považoval *Okultní filosofii* za knihu plnou malicherností a klamů, která by si zasloužila spálit, a co se týče spisu *De vanitate*, považoval jeho hlavní argument za špatný. Agrippa podle něj ukázal svou nevědomost pojednáváním o věcech, o nichž nic nevěděl, což Cardano glosoval slovy: „Ta kniha potěší mnohé jak osina v zadku.“⁵³⁷

Pojednání psané v první polovině minulého století by snad ani nemohlo končit jinak. Thorndike ve své práci čerpal z originálních pramenů a prací napsaných v rozmezí od šestnáctého do devatenáctého století, žádnou moderní studii neměl k dispozici. Také pozdější práce autorů, jako byli například Frances Yatesová nebo Daniel Walker, se ještě opírají o Thorndikovy kritické závěry.

Změnu přináší až nová vlna badatelů, kteří zkoumají Agrippovo dílo jako celek a nevěnují se pouze částem vytrženým z kontextu. Za všechny je možné jmenovat Wolf-Dietera Müllera-Jahnckeho, Charlese Nauerta, Paolu Zambelli a především Vittorii Perrone Compagniovou, která svou kritickou edicí *Okultní filosofie* poskytla podmínky pro precizní výklad Agrippových pramenů i originálních myšlenek.

Na těchto základech pak mohou vznikat moderní badatelské práce, založené na interdisciplinární interpretaci, jako jsou studie Marc van der Poela nebo Christophera Lehricha. Tyto práce přináší naprosto nový pohled na Agrippovo dílo jako koherentní celek vycházející z Agrippova přesvědčení o existenci jediné pravdy nadřazené všemu vědění, které je možné dosáhnout vírou v „*excellencia verbi Dei*.“

Pokud bych měla rozhodnout o tom, zda měl pravdu Daniel Walker, když prohlásil, že díky Agrippovi se „Ficino dostal do špatné společnosti,“⁵³⁸ rozhodně bych Walkerovo tvrzení popřela. I kdyby byl Agrippa tak mocný čaroděj, podvodník a lhář, jak se tradovalo, nemohl by ve Ficinově díle vykouzlit něco, co v něm nikdy nebylo. Ficinova originální koncepce renesančního platonismu vycházela z novoplatónské tradice a starobylé nauky *prisca theologia*, které s sebou přinášely aspekty, jež musely být logicky považovány za neortodoxní. Dokonce je možné se domnívat, že pokud by Ficino nezastával kněžský úřad, byly by rady a doporučení v *De vita coelitus comparanda* mnohem otevřenější.

Aby však nedošlo k mylnému výkladu – mým cílem nebylo poukázat, že Ficinova novoplatónská magie má stejné „černé“ tendence jako magie Agrippova, a proto je nutné ji zavrhnout, aby v tom Agrippa nezůstal sám. O to se ostatně postarali s jistě dostatečnou horlivostí dříve zmiňovaní autoři šestnáctého století. Naopak dle mého názoru je nutné přijmout fakt, že magie, stejně jako

⁵³⁵ Agrippa and occult philosophy in: Thorndike, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, V., kap. VIII., str. 127–138.

⁵³⁶ Thorndike, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, V., kap. VIII., str. 138.

⁵³⁷ Thorndike, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, V., str. 138. Thorndike cituje z Cardano, Girolamo: *Opera* (1663), V., str. 491.: *De exemplo centum geniturarum*.

⁵³⁸ Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic*, str. 96.

lookultní a polovědecké nauky, k renesanční filo-
sofii prostě patří a tím, že autoři mísí poznatky těchto
„věd“ s vlastními filosofickými systémy jejich hodnotu nijak nesnižují. Domní-
vám se, že tato pluralita v uchopování podstaty universa, s výjimečným posta-
vením renesančního člověka v něm, je nesmírně cenným jevem v dějinách filo-
sofie, který se s nástupem moderní vědy již stěží bude opakovat. Rozhodující
však vždy bude přístup aktuálního interpretačního diskursu, na kterém záleží,
jakým způsobem bude s touto rozmanitostí nakládáno.

V úvodu této práce jsem se zmiňovala o naději, kterou v sobě skrývá
pouť nikdy nekončícího filosofického bádání. O naději, že všechny nedocenené
myšlenky mohou být jednou přehodnoceny.

V případě Heinricha Cornelia Agrippy z Nettesheimu se tato naděje na-
plnila. Cesta, kterou se nové chápání jeho díla ubírá, je na samém počátku
a může vést mnoha směry. Záleží jen na nás, který si vybereme. Je možné se
vydat po červené nitce křesťanské kabaly, která nás zavede zpět do renesanční
Florence k Pikovi della Mirandolovi či k Johannu Reuchlinovi a jeho „podivu-
hodnému slovu“, nebo se dát pouze cestou křesťanské víry a žasnout nad tím,
že se Agrippa celý život věnoval studiu Bible a nikdy nepřestal bojovat za mož-
nost jejího pravého výkladu. Milovníci literatury se mohou pustit po Agrippo-
vých stopách v evropských beletristických dílech a rozhodně to nebude nezají-
mavé pátrání, a nejen milovníci žen mohou obdivovat jeho naprosto výjimeč-
nou a snad i první interpretaci biblických textů ve prospěch ženského pohlaví
vůbec. Ti skeptičtější ať následují *De vanitate* na cestě k Montaignovi, Descartovi
a Baconovi, toto dílo však může poskytnout mnoho zábavy i jízlivějším pova-
hám nebo těm, kteří se chtějí pocvičit v rétorice. Těm, kdož hledají nějaké prak-
tické rady, můžeme doporučit *Okultní filosofii*, avšak musí počítat s rizikem, že
mohou sejít z cesty. Neboť tato kniha je určena spíše pro ty, kdo touží najít klíč
k vědění a chtějí studovat prastarou vědu mudrců, která je možná přivede
k podivuhodnému cíli.

A proto neváhejme vydat se na cestu, vždyť toto je teprve začátek...

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

Agrippa z Nettesheimu, Heinrich Cornelius: *Okultní filosofie*. Trigon, Praha 2004.

Bogun, Werner – Straet, Norbert: *Lexikon ezoteriky*. Volvox Globator, Praha 2001.

Celenza, Christopher S.: *The revival of Platonic philosophy*. In: Hankins, J., ed.: *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge 2007, str. 72–96.

Copenhaver, Brian P.: *How to do magic, and why: philosophical prescriptions*. In: Hankins, J., ed.: *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge 2007, str. 137-169.

Copenhaver, Brian P.: *Renaissance Magic and Neoplatonic Philosophy: „Ennead“ 4.3-5 in Ficino’s „De vita coelitus comparanda“*. In: *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone II.*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1986, str. 351–369.

Copenhaver, Brian P. - Schmitt, Charles B.: *Renaissance Philosophy*. Oxford University Press, Oxford 1992.

Couliano, Ioan Peter: *Éros et magie à la Renaissance, 1484*. FLAMMARION, Paris 1984.

Ficino, Marsilio: *Three books on life*. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes by Carol V. Kaske and John R. Clark. Center for Medieval and Early Renaissance Studies, Binghamton 1998.

Figala, Karin – Priesner, Claus (eds.): *Lexikon alchymie a hermetických věd*. Vyšehrad, Praha 2006.

Chlup, Radek: *Corpus Hermeticum*. Hermann&synové, Praha 2007.

Kaske, Carol V.: *Ficino’s Shifting Attitude towards Astrology in the „De vita coelitus comparanda“, the letter to Poliziano, and the „Apologia“ to the cardinals*. In: *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone II.*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1986, str. 371–381.

Klibansky, Raymond – Panofsky, Erwin – Saxl, Fritz: *Saturn and melancholy; Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*. Nelson, London 1964.

Klutstein, Ilana: *Marsilio Ficino et la theologie ancienne. Oracles Chaldaïques, Hymnes Orphiques – Hymnes de Proclus*. Leo S. Olschki Editore, Firenze 1987.

Kol. autorů: *Filosofický slovník*. Nakladatelství Olomouc, Olomouc 1998.

Kristeller, Paul Oskar: *Osm filosofů italské renesance*. Vyšehrad, Praha 2007.

Lehrich, Christopher I.: *The Language of Demons and Angels: Cornelius Agrippa’s Occult Philosophy*. BRILL, Leiden 2003.

Agrippa von Nettesheim. *Philosophische Magie, Empirie und Skepsis*. In: Blum, Paul Richard (ed.): *Philosophen der Renaissance*. Darmstadt 1999, str. 111-117.

Müller-Jahncke, Wolf-Dieter: *Magie als Wissenschaft im frühen 16. Jahrhundert*. Marburg – Lahn 1973.

Nejeschleba, T: *Mýtus mága Zoroastra v renesanci*. In: Nechutová, Jana (ed.): *Druhý život antického mýtu*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2004, str. 153-162.

Neubauer, Zdeněk: *Corpus Hermeticum Scientiae*. Logos, 13, 1997, č. 1/2, str. 8-20.

Perrone Compagni, Vittoria: *Cornelius Agrippa De Occulta Philosophia Libri Tres*. BRILL, Leiden 1992.

Poel, Marc van der: *Cornelius Agrippa, the Humanist Theologian and his Declamations*. BRILL, Leiden 1997.

Proklos: *O hieratickém umění podle Řeků*. Přeložil, vydání řeckého textu připravil, poznámkami opatřil a vlastním nákladem v počtu 40 výtisků vydal Radek Chlup, Praha 1996.

Sadek, Vladimír: *Židovská mystika*. Fra, Praha 2003.

Stausberg, Michael: *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*. Berlin – New York 1998.

Tambrun-Krasker, Brigitte: *Ficin, Pléthon et le mages disciples de Zoroastre*. In: *Marsile Ficin. Les platonismes à la Renaissance*. Librairie Philosophique J. VRIN, 2001, str. 169-180.

Thorndike, Lynn: *A History of Magic and Experimental Science*. Vol. 4: Fourteenth and fifteenth centuries, Columbia University, New York 1923-1958.

Thorndike, Lynn: *A History of Magic and Experimental Science*. Vol. 5: The sixteenth century, Columbia University, New York 1923-1958.

Védrine, Hélène: *Philosophie et magie à la Renaissance*. Librairie Generale Français, Paris 1996.

Walker, Daniel Pickering: *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. University of Notre Dame Press, London 1975.

Internetové zdroje:

Existence zdrojů na uvedených adresách byla ověřena dne 11. 5. 2009.

Bouillet, Marie Nicolas: *Les Enneades de Plotin*.
http://plotin.lotophages.org/Les_Enneades_de_Plotin_t_2.pdf

Černěv, Nikolaj Ch.: *Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim*.
<http://www.geocities.com/Athens/Agora/7850/>

Knihovna novoplatónských textů.
<http://www.isns.us/texts.htm>

Nauert, Charles: *Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim*.
<http://plato.stanford.edu/entries/agrippa-nettesheim/>

Plotínos: *Enneads 4.3*.
<http://plotin.lotophages.org/mckenna.pl?IV,3>

Perrone Compagni, Vittoria: *Cornelius Agrippa De Occulta Philosophia Libri Tres*.
http://books.google.cz/books?id=dCARYHTxmeIC&dq=Perrone+Compagni&printsec=frontcover&source=bl&ots=P5_AfCZ4Gh&sig=qDac5XaX2dd7SxVGcvkAwLGx_A8&hl=cs&ei=yzgLSpzmD5K4_AaYr8GXCw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=5

Teze pro vývoj platonismu v renesanci.
<http://www.phil.muni.cz/fil/renesance/platonismus.html>

Voss, Angela: *The Astrology of Marsilio Ficino: Divination or Science?*
<http://cura.free.fr/decem/10voss.html>

Voss, Angela: *The Natural Magic of Marsilio Ficino*.
<http://www.dhds.org.uk/jnl/pdf/hd3n1p25.pdf>

Yates, Frances: *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*.
http://en.wikipedia.org/wiki/Francesco_Giorgi,