

Tomasz Sebastian Cieřlik

Renesansowa koncepcja duszy w ujęciu H. C. Agrippy von Nettesheim na podstawie "De occulta philosophia"

Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica nr 23, 145-161

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użycia.

Tomasz Sebastian Cieślak

Uniwersytet Łódzki

**RENEANSOWA KONCEPCJA DUSZY W UJĘCIU H. C. AGRIPPY
VON NETTESHEIM NA PODSTAWIE *DE OCCULTA
PHILOSOPHIA***

W artykule chciałbym przybliżyć koncepcję duszy Henricusa Corneliusa Agrippy von Nettesheim (łac. *ab Netteshym*) zawartą w jego najznamienitszym dziele *De Occulta Philosophia libri tres sive de magia*. Rozważania Agrippy są godne uwagi, bowiem filozof łączy wiele wątków klasycznych dotyczących duszy, z zagadnieniami związanymi z magią. Koncepcja duszy von Nettesheima, na przestrzeni jego dzieła, ma także charakter rozważań ściśle związanych z teorią makrokosmiczną. Innymi słowy, można by rzec, iż dusza u Agrippy w pewien sposób koreluje z duszą świata, zaś umysł z duchem świata. Dlatego też swoją refleksję ograniczę jedynie do sfery mikrokosmicznej poruszanego przeze mnie zagadnienia.

Na potrzeby tegoż artykułu należy na chwilę zatrzymać przy niniejszym dziele Agrippy i choćby skrótowo zaprezentować problematykę rozważań filozofa. Owo monumentalne trzy-tomowe dzieło, napisane pomiędzy 1510 a 1530 rokiem, traktuje o filozofii, magii, fizyce, astronomii, astrologii, matematyce, teologii ukazując całe spektrum zainteresowań renesansowych myślicieli. Można sparafrazować zatem słowa znanej badaczki renesansowego hermetyzmu – Frances Yeats, która zauważa, iż: „dzieło Agrippy jest podróżą po całym renesansowym świecie myśli bowiem jak w soczewce skupia wszelkie nurty epoki” (Yates 1964, s. 130, tłum. T.S.C.). Agrippa podzielił swe *opus magnum* na trzy księgi, które odzwierciedlają podział uniwersum na sferę podksiężycową, ciał niebieskich i inteligencji; traktują one odpowiednio: pierwsza o fizyce, druga o matematyce, trzecia o teologii. Stosownie do wymienionych powyżej trzech podstawowych dyscyplin wiedzy, za pomocą których von Nettesheim określa pole refleksji filozoficznej, zostają odniesione adekwatne rodzaje magii. Zatem fizyce

odpowiada magia naturalna, która zostaje ufundowana na czteroelementowej koncepcji natury Arystotelesa. Matematyce magia niebiańska czyli astrologia, także wsparta pewnymi koncepcjami Arystotelesa, Pseudo Dionizego Areopagity, czy Plotyna¹. Teologii zostaje przyporządkowana magia ceremonialna, która w dużej mierze opiera się na prawidłach żydowskiej kabały wspartych autorytetami m.in. Pisma Świętego, Tomasza z Akwinu, Pseudo-Dionizego Areopagity czy Alberta Wielkiego. Pomimo użytej przez von Nettesheima „niebezpiecznie” brzmiącej nazwy – „magia ceremonialna”, próżno tutaj jednak szukać opisów tajemnych i mrocznych rytów, można za to odnaleźć mnóstwo odniesień do rozważań teologicznych i kabalistycznych.

Zacznijmy jednak od, choćby zdawkowego, wyjaśnienia terminu „magia” w kontekście dzieła Agrippy. Filozof już na samym początku wyjaśnia, iż chce oczyścić magię z zabobonu i przesądów, jednocześnie ukazując jej prawdziwe oblicze jako wszechogarniającej wiedzy praktycznej poprzedzonej filozoficzną kontemplacją. Von Nettesheim definiuje zatem „tajemną filozofię” czyli magię w następujący sposób:

Sztuka magiczna, posiadająca różne siły i pełna najwyższych tajemnic, naucza nas o najgłębszej kontemplacji² sekretnych rzeczy, o naturze, sile, jakości, substancji i mocy. Ponieważ przenika całą wiedzę przyrodniczą naucza także i o tym jak rzeczy pomiędzy sobą się różnią i w jaki sposób się łączą. Dlatego też wywołuje swe cudowne skutki: łącząc moce rzeczy poprzez ich wzajemne wykorzystanie i doprowadzając je do pojednania; tu i ówdzie żeniąc i wiążąc dzięki tym mocom to co ziemskie z tym co niebieskie (Agrippa 2009, s.121)³.

¹ Odwołania do wymienianych przeze mnie autorów starożytnych i średniowiecznych w *De occulta* nie zawsze dadzą się wskazać literalnie choć nawiązania do nich są dość łatwe do wychwycenia, zresztą cytowana przeze mnie łacińska edycja zawiera bardzo wiele zidentyfikowanych cytatów czy nawiązań, które Agrippa czyni (zob. Agrippa 1992, np. s. 633 – 634). Należy także zwrócić uwagę na fakt, iż filozof bardzo często posługuje się znanymi z tradycji filozoficznej terminami, częstokroć nadając im swoje własne znaczenie, o czym będzie można się przekonać w trakcie dalszej lektury niniejszego artykułu.

² Agrippa nie wyjaśnia szczegółowo terminu kontemplacja. Jednakże dla potrzeb niniejszego artykułu można przyjąć, iż kontemplacja to stan umysłu, który daje się wchłonąć przedmiotowi intensywnego myślenia w stopniu tak znacznym, iż powoduje on oddzielenie od innych rzeczy i od własnej indywidualności (zob. Lalande 1960, s. 180).

³ Należy zwrócić uwagę, iż nie jest to jedyna definicja magii jaką von Nettesheim konstruuje. Można także przytoczyć i taką zaczerpniętą z *De vanitate et incertitudine scientiarum*, znajdującą się również w *De occulta philosophia* potwierdzającą status sztuki magicznej, oraz określającą charakter *magii naturalnej*, czyli tej związanej ze światem sublunarnym. Definicja owa brzmi następująco: „Magia zaś naturalna to ta [sztuka], która – po kontemplacji mocy, jakie tkwią w rzeczach naturalnych i niebieskich i po rozważeniu z wnikliwą starannością ich uporządkowania – ujawnia ukryte i tajemne moce natury, łącząc w pary niższe z wyższymi i na odwrót – w sposób taki, że powstają z tego zadziwiające nieraz cuda; zawdzięczamy je nie tyle sztuce, ile naturze, której sztuka – gdy ta pierwsza sprawia te rzeczy [cuda] – jest służącą” (Agrippa 1533, s. CCCLII, tłum. T.S.C.).

Uprawianie magii w zaprezentowany przez von Nettesheima sposób domaga się adekwatnej koncepcji poznania i konsekwentnie stosownej teorii umysłu i nierozzerwalnie z nim związanej duszy.

Agrippa nie umieszcza całości swego wywodu dotyczącego duszy i jej władz (wzgl. mocy) w jednej części traktatu, lecz w licznych rozdziałach pojawiających się na kartach wszystkich trzech ksiąg *De occulta*. Problemem jest również właściwe usystematyzowanie zebranych części wywodu z całego dzieła. Agrippa różnie pojmuje duszę⁴, czasem ujmując ją podobnie do Arystotelesa przyjmując intelekt, zmysły i funkcje wegetatywne. Jeśli chodzi zaś o umiejscowienie duszy, wydaje się przyjmować następujący porządek: inteligencja (jako indywiduum świata niebieskiego) dusza i ciało. Innym razem, będąc bliższy tradycji hebrajskiej opisując wewnętrzną relację w duszy przyjmuje jej troisty podział na: *mens*, *ratio* i *idolum* wzgl. *sensus*. Niestety z uwagi na programowe, dokonane przez filozofa rozczłonkowanie kwestii duszy po trzech księgach *De occulta*, nie zawsze jest możliwe precyzyjne określenie, w jakim kontekście jest omawiana dusza.

Nasuują się także trudności z dokładnym zrozumieniem powiązanego z duszą i jej władzami szeroko rozumianego poznania. Punktem wyjściowym dla ogarnięcia tego, co ukryte w naturze, staje się koncepcja duszy zmysłowej. W podobny sposób bowiem zaczyna się *opus magnum* niemieckiego filozofa: od księgi poświęconej fizyce. Należy zatem przywołać koncepcję trzech stopni duszy, którą umieszcza on w trzeciej księdze swego dzieła, a która pozwoli na właściwe przybliżenie jego refleksji. Są zatem, jak zakłada Agrippa, trzy stopnie ludzkiej duszy: umysł (*mens*), rozum (*ratio*) oraz „obraz” (*idolum*). Filozof wprowadza również pomiędzy tymi stopniami zależności ujawniające ich hierarchię. Skoro umysł oświeca rozum, rozum wpływa na „obraz”, to najwyższym stopniem duszy jest umysł, najniższym „obraz” zaś pośrednim rozum⁵. Zgadając się z amerykańskim badaczem – Charlesem Nauertem w kontekście koncepcji duszy można mówić zatem o troistej psychologii jaką przyjmuje von Nettesheim (zob. Nauert 2007).

Opis duszy zaczniemy zatem od zmysłów, które łączą się z najniższym stopniem duszy czyli *idolum*. Powołując się na Alkuina i Platona von Nettesheim

⁴ Filozof dość swobodnie posługuje się łacińskim słowem *anima*, używa tegoż pojęcia na określenie całej trójstopniowej duszy, czasem jedynie na jej zmysłową część (poprzez którą można rozumieć dwa stopnie duszy mianowicie *idolum* i *ratio*, bowiem Agrippa w pierwszej księdze opisuje jedynie duszę zmysłową oraz umysł: *Supra sensibilem animam, quae per corporis organa vires suas explicat, supremum locum occupat mens* (Agrippa 1992, s. 218)). Przyjęcie trzech stopni duszy przez filozofa szczegółowo opisanych dopiero w III księdze i próba usystematyzowania opisu duszy pod względem owych stopni rodzi problem z umiejscowieniem drugiego stopnia *ratio* (zob. Nauert 1965, s. 281).

⁵ *Anima humana constat mente, ratione, et idolo: mens illuminat rationem, ratio fluit in idolum, omnia una est anima* (Agrippa 1992, s. 538).

przywołuje arystotelesowski podział na zmysły zewnętrzne i wewnętrzne⁶. Zmysłami zewnętrznymi możemy poznawać rzeczy materialne, wewnętrznymi – reprezentacje tychże rzeczy, które są następnie abstrahowane za pomocą intelektu, czyli władzy umysłu (*per mentem sive intellectu abstracta*, Agrippa 1992, s. 216). Jest tutaj mowa o obrazach rzeczy, które mamy w umyśle i które są czymś innym od rzeczy samych, ale od nich pochodzą.

Zmysły zewnętrzne, także przypisane duszy, von Nettesheim dzieli na pięć. Przynależą one właściwym organom, a te ze względu na ważność zmysłu i swoją czystość posiadają stosowne miejsce w ciele⁷. Każdy z narządów zmysłowych jest powiązany z odpowiednim elementem. I tak oczom przynależy natura ognia i światła, są one położone najwyżej w ciele, uszom właściwe jest powietrze, natura nozdrzy znajduje się pomiędzy wodą a powietrzem, język ma podobną naturę do wody, a dotyk, powiada Agrippa, jest rozproszony po całym ciele i przynależy ziemi⁸.

Powołując się na Averroesa, Agrippa dzieli zmysły wewnętrzne na cztery⁹. Pierwszy z nich nazwany zostaje zmysłem wspólnym (*sensus communis*), gdyż gromadzi, a jednocześnie doskonali doprowadzając do perfekcji wszelkie reprezentacje obiektów, zaczerpnięte ze zmysłów zewnętrznych¹⁰. Mowa jest tu zatem o tworzeniu wyobrażenia konkretnego przedmiotu w umyśle, na podstawie tego co, przykładowo, zostało zobaczone, usłyszane, posmakowane czy powąchanie. Drugim jest moc albo władza¹¹ wyobrażenia (*vis imaginativa*), której

⁶ *Cui opinioni adstipulatur etiam Alcinous ex Platonis dogmate [...] Dividunt autem sensus in externos et intimos* (Agrippa 1992, s. 216).

⁷ Czystość czyli swoista doskonałość, i co z tym związane, ważność zmysłu jest uwarunkowana odległością między zmysłem, a przedmiotem przezeń rozpoznawanym: *externos deinde in quinque omnibus notissimos partiuntur, quibus pariter quinque organa sive subiecta, quasi fundamenta quaedam, attribuuntur sic disposita, ut quae eminentiore parte corporis collocantur potiore quoque puritatis ordinem obtineant* (Agrippa 1992, s. 216).

⁸ *oculi enim supremo loco collocati purissimi sunt, ignis lucisque naturae sunt cognati; deinde aures, secundum et loci et puritatis ordinem btinentes, comparantur aëri; tertium gradum ossident nares, medium inter aërem aquamque continentes; deinceps vero gustandi organum crassius et aqueae naturae simillimum; postremo gradu tactus, per totum corpus diffusus, terrae crassitudini deputatu* (Agrippa 1992, ss. 216-217).

⁹ Szerzej o koncepcji zmysłów wewnętrznych w okresie od Średniowiecza do Renesansu (zob. Llinares 1963, s. 376 – 384 oraz Ernst 2003, s. 33 – 44).

¹⁰ *Sensus vero interiores, ut vult Averrois, in quatuor partiti sunt; quorum primus communis appellatur, eo quod omnes quae per externos sensus hauriuntur imagines primus colligit atque perficit* (Agrippa 1992, s. 217).

¹¹ W refleksji poświęconej zmysłom duszy, można dla jasności wyводу, przyjęć tradycyjnie tłumaczenie terminu *vis* jako władza, choć należy pamiętać, iż termin ten posiada dla filozofa również znaczenie o zabarwieniu neoplatońskim i kabalistycznym, wtedy oznacza ów moc, której źródłem dla człowieka jest także jego dusza a poza nią Bóg. Zaś pod pojęciem mocy, w ujęciu Agrippy, mogą się kryć zwykle własności przedmiotów np.: ciepło czy ciężar, innym razem może to

powinnością (*officium*) jest zachowywanie wszelkich reprezentacji obiektów, które posiada od zewnętrznych zmysłów oraz zmysłu wspólnego i poddaje je kolejnej wyróżnionej przez filozofa mocy względnie władzy, tzn. fantazji¹². Wnioskując, na tym etapie *vis imaginativa*, wzbogaca efekty pracy *sensus communis*, jeszcze o dodatkowo zaczerpnięte przez siebie reprezentacje obiektów, pochodzące od zmysłów zewnętrznych.

Fantazja¹³ ujmowana jako osąd zmysłowy (*vis cogitandi*) jest trzecią wyróżnioną przez Agrippę mocą czyli władzą, będącą zdolnością osądzania, której aktywność polega na spostrzeganiu i osądzie wszelkich pobranych reprezentacji obiektów:

Fantazja jest mocą oceniania i myślenia. Do niej należy, by po przyjęciu wyobrażenia ująć i osądzić czy, czym i jakie jest to od czego te obrazy pochodzą i do jej zadania należy to by te właśnie rzeczy, które rozważa, łączy, ujmuje, osądza, czwartej powierzyć do przechowania władzy (*potentia*), którą nazywamy pamięcią¹⁴.

Osąd zmysłowy zostaje przez Agrippę obdarzony różnymi własnościami. W tym rodzaju władzy filozof umieszcza następujące zdolności: mowę i dyspozycje. Do osądu zmysłowego należy również zdolność podejmowania decyzji w prostych sytuacjach życiowych takich jak pościg lub ucieczka¹⁵. Przybliżone powyżej przez von Nettesheima cechy opisujące fantazję, określają jej właściwości i umożliwiają jej skuteczne działanie. Podkreślając wagę osądu zmysłowego czyli fantazji w procesie poznawania, filozof przypisał jej umiejętność przyporządkowania obiektu do jednej z dwóch grup mianowicie do rodzaju lub gatunku.

Wspomniana powyżej zdolność fantazji do klasyfikacji obiektów świadczy o tym, że fantazja przynależy również do „gatunku” władz intelektualnych i wtedy przysługują jej następujące zdolności: ujmowanie intelektualne, moce

być opis relacji, w której dany przedmiot się znajduje, jeszcze innym razem mogą to być nieprzeciętne i niezwykle właściwości przedmiotu, lub wpływ jaki pojedynczy obiekt może wywrzeć na inne (zob. Agrippa 1992, s. 102 – 112).

¹² *Secundus vis imaginativa, cuius officium est, cum ipsa nihil praesentiat, imagines a prioribus sensibus acceptas retinere easque tertiae sentiendi naturae, que phantasia (...) est* (Agrippa 1992, s. 217, tłumaczenie przy współpracy z prof. M. Genslerem).

¹³ O próbie zarysowania ewolucji znaczeniowej pojęcia fantazji zob. (Lalande 1960, s. 341 –342).

¹⁴ *Phantasia existimandi atque cogitandi vis est, (...) cuius opus est, acceptis imaginibus, quid aut quale sit id cuius illae imagines sunt percipere atque iudicare atque ea ipsa quae sic discreverit, coiunxerit, perceperit, iudicaverit quartae potentiae, quam memoriam dicimus, servanda commendare* (Agrippa 1992, s. 217).

¹⁵ *Etenim illius [phantasia existimandi atque cogitandi vis] in genere virtutes sunt discursus, dispositiones, persecutiones et fugae atque concitationes ad agendum* (Agrippa 1992, s. 217).

(w znaczeniu pewnych zdolności¹⁶), porządkowanie, radzenie, wybieranie¹⁷. Dlatego też jest przez von Nettesheima nazywana „intelektem zdolnym do fantazjowania” (*intellectus phantasticus*)¹⁸, przez co filozof wiąże ją z przewidywaniem przyszłości i ukazywania w snach przyszłych zdarzeń. Dzieje się tak ponieważ, jak można wywnioskować z jej opisu, posiada ona zdolności do określania swych obiektów jako realnych bądź nie. Przyjmując zatem ów podział, fantazja połączona z intelektem może odbierać pobudzenia pochodzące od intelektu czynnego albo objawień boskich i nadawać im postać wizji proroczych i snów. Sny jako coś różnego od otaczającej rzeczywistości, tworzą okoliczność umożliwiającą wejście w wyższe, ponadziemskie światy¹⁹. Prócz tego Agrippa zauważa za Jamblichem, iż pośrednictwo fantazji sprawia, że wyższy intelekt jest w stanie w nas wzbudzić zmysłowe obrazy w czasie snu lub wizji:

Ta zaś jest ta, która przez sny przedstawia nam to, co przyszłe, stąd fantazja bywa nazywana intelektem fantastycznym, jest bowiem ostatnim śladem inteligencji, która, jak mówi Jamblich, jako przyrodzona wszystkim mocom naszej duszy, wymyśla wszelkie kształty i postacie form zmysłowych i działań i te wizje czyli wrażenia jednych mocy przekazuje na inne, które jakby zmysł wprawia w drganie i pobudza do wydania sądu, te zaś które pochodzą od intelektu przedstawia

¹⁶ Przyjęcie innego rozumienia słowa *virtutes*, którym posługuje się Agrippa, może wynikać z kontekstu w jakim się ono pojawia.

¹⁷ *Phantasia existimandi atque cogitandi vis] in specie [virtutes sunt] intellectualium intellectiones, virtutes, disciplinae, ratio, consilium, electio* (Agrippa 1992, s. 217).

¹⁸ *Haec autem est, quae per somnia nobis futura monstrat: unde phantasia aliquando nominatur intellectus phantasticus*” (Agrippa 1992, s. 217).

¹⁹ *Somnium dico nunc quod ex spiritu phantastico et intellectu invicem unitis <aut per illustrationem intellectus agentis super animam nostram aut per meram revelationem numinis alicuius, > purgata atque tranquilla mente procedit; ab hoc enim anima nostra vera recipit oracula affatimque nobis vaticinia praestat* (Agrippa 1992, s. 556). Własność fantazji umożliwiającą prorocze sny, filozof powiązał z intelektem, dlatego nazwał fantazję intelektem fantastycznym. Należy również zwrócić uwagę, iż w przytoczonym łacińskim cytacie podobną własność może posiadać *intellectus agens*, odnoszący się tradycyjnie do warunków poznania intelektualnego, a będący dla filozofa odbiciem boskiego słowa w duszy: *Verbum igitur id est simulacrum Dei, intellectus agens est simulacrum Verbi, anima est simulacrum intellectus, verbum autem nostrum est simulacrum animae, per quod agit in res naturales naturaliter, quoniam natura opus illius est* (Agrippa 1992, s. 395). O prorocztwach przy udziale snu von Nettesheim pisze w pierwszej księdze nadmieniając, iż są one powiązane z fantazją, umysłem oraz ciałem uprzączone przez niebieskie wpływy oraz pochodzą z oczyszczonego umysłu powodowanego boską inspiracją: *Somnium igitur dico hic quod in spiritu phantastico, animo et corpore bene se habentibus, coelestium causatur influxu [...]* *Verissima autem atque certissima divinatio neque natura neque humanis artibus, sed purgatis mentibus provenit inspiratione divina* (Agrippa 1992, s. 211). Temat snów proroczych, o których wspomina Agrippa, pojawia się w księdze I i III będąc niejako klamrą spinającą zagadnienia poruszane w całym dziele *De occulta*. Sny prorocze posiadają również swój znaczący wpływ na koncepcję człowieka niemieckiego filozofa.

osądowi w drugiej kolejności, lecz z siebie samej uzyskuje wyobrażenia ze wszystkiego i wyznacza w sposób właściwy z uwagi na upodobnienie dzięki swojej właściwości wymyśla wszystkie działania duszy i to co zewnętrzne dostosowuje do tego co wewnętrzne jak również włącza wyobrażenia ciała²⁰.

Proces kształtowania snów i wizji jest możliwy, ponieważ fantazja posiada zdolność oceniania zebranego przez siebie materiału. Czerpie ów materiał zarówno ze zmysłowej duszy jak i od ponadzmysłowego intelektu, któremu opracowany przez siebie materiał za pomocą pamięci znów powierza. Fantazja działa zatem niejako w dwie strony bowiem oddziałuje zarówno na *idolum* jak i na *ratio*. Warto zwrócić także uwagę na fakt, iż poza *sensus communis* pozostałe trzy władze duszy są przez Agrippę nazywane mocami. Wzmacnia to pogląd von Nettesheima, iż dusza jest źródłem mocy dla człowieka.

Opis przytoczony przez von Nettesheima pozwala stwierdzić, iż fantazja zajmuje szczególne miejsce w budowie duszy, bowiem jest ona także źródłem mocy dla praktykującego magię, a przy tym kształtuje operacje, czyli konkretne czynności związane z praktyką filozofii tajemnej. Dlatego też fantazja wydaje się być czymś, co owe operacje spaja. Ponadto Agrippa utrzymuje, iż fantazja jest źródłem ruchu w duszy, gdyż duch pod wpływem silnego pożądania czegoś, lub głębokiego uczucia, podczas snu, pragnie czegoś dotknąć lub pójść w jakieś śnione miejsce, fantazja sprawia, że ciało zmorzone snem porusza się²¹.

Można także wskazać na inną prawidłowość pojawiającą się w oparciu o zebrany materiał dotyczący fantazji, polegającą na podkreśleniu przez Agrippę różnicy pomiędzy *vis imaginativa* a *phantasia*, która pojawia się przy okazji omawiania władz duszy. Wyobrażenia (*imaginatio*) posiada zatem charakter czysto bierny, bowiem jedynie pobiera „obrazy” od *sensus communis* i przekazuje je dalej. Zaś *phantasia* jest nakierowana na działanie inne niż samo pobieranie,

²⁰ *Haec autem est, quae per somnia nobis futura monstrat: unde phantasia aliquando nominatur intellectus phantasticus; est enim ultimum vestigium intelligentiae quae, ut ait Iamblichus, omnibus animi viribus adnata omnes figuras effingit, similitudines specierum et operationes visaque seu impressiones virium aliarum transmittit in alias: quae quidem a sensu micant, in opinionem excitat; quae vero ab intellectu, secundo loco offert opinioni; sed a seipsa ab omnibus imagines suscipit atque per suam proprietatem secundum assimilationem proprie designat, omnes actiones animae fingit atque externas accomodat intimis, etiam corpori impressiones imprimi* (Agrippa 1992, s. 217-218, tłumaczenie przy współpracy z prof. M. Genslerem).

²¹ *Sic multi etiam transportantur de loco ad locum, transeuntes flumina et ignes et loca inaccessa, quando videlicet vehementis alicuius concupiscentiae aut timoris vel audaciae species, spiritibus impressae, vaporibus permixtae movent organum tactus in sua origine una cum phantasia, quae motus localis principium est. Unde concitantur membra et organa motus ad motum moventurque sine errore ad locum imaginatum, non quidem ex visu, sed ex phantasia interiore: tanta est vis animae in corpus ut, quorsum ipsa imaginatur et somniat, ipsum corpus simul attollat atque traducat* (Agrippa 1992, s. 223-24).

bowiem posiada nie tylko możliwość zbierania wrażeń z pozostałych zmysłów, ale także łączenia i rozdzielania form zmysłowych oraz tworzenia wyobrażeń. Ponadto jest ona narzędziem wpływów zewnętrznych bytów wyższych i dlatego staje się źródłem mocy dla człowieka. Podobieństwa pomiędzy obiema władzami duszy, polegają na operowaniu „obrazami”, przy czym wyobraźnia pobiera je od zmysłu wspólnego, zaś fantazja nie tylko czerpie „obrazy” od wyobraźni, ale również, jak już było to powiedziane, tworzy je sama. Koncepcja wyobraźni von Nettesheima jest bliższa jej tradycyjnemu ujęciu, którego źródłem inspiracji są rozważania Awicenny (zob. Agrippa 1995, s. 22), zaś koncepcja fantazji jako przekątnika wpływu bytów wyższych wydaje się być oryginalnym pomysłem Agrippy.

Na zakończenie omawiania fantazji warto podkreślić jej możliwy związek z melancholią. Agrippa przyjmuje trzy postacie melancholii²² mianowicie: wyobrazeniowa, racjonalna i mentalna, które są powiązane z troistą budową duszy. Każdy rodzaj melancholii charakteryzuje się darem przewidywania oraz proroczych snów i jest wtłaczany w duszę przy udziale określonych „pośredników”. Powinowactwo melancholii i fantazji polegałoby nie tylko na wywoływaniu podobnych skutków, czyli umiejętności przewidywania przyszłości. Sądzę także, iż to fantazja umożliwia wprowadzenie melancholii w samą duszę, gdyż posiada zdolność wtłaczania jej wyobrażeń. Jest bowiem podatna na wpływy wyższych bytów, którymi są również melancholijni „pośrednicy” (*daemones*).

Efekty pracy osądu zmysłowego (*vis cogitandi*) są utrzymywane w pamięci, która jest czwartym i ostatnim zmysłem wewnętrznym. Jej praca polega na wiązaniu w całość i trzymaniu w sobie osądzonych przez fantazję reprezentacji

²² Rozważania von Nettesheima dotyczące melancholii oraz usposobienia melancholicznego są nowatorskim rysem koncepcji filozofa, wpisującym się w nurt zainteresowań wcześniejszych pokoleń myślicieli. Przyjmował bowiem Agrippa, podobnie jak Marsilio Ficino, iż źródłem „genialności” w człowieku jest melancholia, zgadzając się także z Arystotelesem, iż melancholikami są poeci oraz prorocy. W przeciwieństwie jednakże do M. Ficino, Agrippa podkreśla dobroczynny wpływ Saturna, którego nośnikiem jest „jasna żółć” (*candida bilis*). Oryginalność Agrippiańskiej koncepcji melancholii polega na jej trójstopniowości odpowiadającej trzem stopniom ludzkiej duszy. Jest zatem najniższa melancholia „wyobrazeniowa” (*imaginativa*), następnie „racjonalna” (*rationalis*) oraz najwyższa „mentalna” (*mentalis*). Każda z nich łączy się także z określonym typem ludzkim i jest wprowadzana w ciało człowieka za pomocą wpływu planet, których nosicielami są „pośrednicy” (*daemones*). Melancholia sprawia, iż dusza ma możliwość skupiania się na jednym ze swych stopni, przykładowo: gdy dusza zwraca się ku swemu najniższemu stopniowi a ludzkie ciało staje się podatne na najniższych „pośredników” możemy mówić o melancholii „wyobrazeniowej”, która poddanemu jej człowiekowi przynosi różnej postaci zdolności manualne jak również prorocze. Należy jednakże podkreślić, iż każdy z trzech rodzajów melancholii niesie ze sobą odpowiednie do swego rodzaju własności profetyczne (zob. Agrippa 1992, s.212-214 oraz 540).

obiektów²³, dzięki czemu mamy możliwość powrotu do wcześniej zgromadzonego materiału i możliwość porównania go z bieżącymi efektami wyżej wymienionych władz duszy.

Wątek skłonności duszy można łączyć z jej drugim stopniem zwanym *ratio*. Przy czym należy wspomnieć, iż w pierwszej księdze *De occulta*, przy rozważaniach dotyczących budowy i funkcji ludzkiej duszy, Agrippa nie rozróżnia stopni duszy *idolum* oraz *ratio*. Oba bowiem wydają się składać na duszę zmysłową, gdyż na etapie rozważań zawartych w pierwszej księdze *De occulta*, Agrippa poza zmysłową duszą wyróżnia umysł, będący w trzeciej księdze najwyższym stopniem duszy. Precyzyjne rozróżnienie stopni *idolum* oraz *ratio* von Nettesheim wprowadza dopiero w księdze trzeciej. Przyporządkowanie zatem fragmentów opisu duszy zmysłowej bądź do stopnia *idolum*, bądź *ratio* jest oparte o późniejsze rozważania filozofa.

Przy opisie różnorodnych władz duszy Agrippa zwraca uwagę na trzy rodzaje pożądań duszy odpowiadających jej częściom: pierwsze, nazwane naturalnym jest skłonnością natury ku jej celowi przysługującą wszystkim obiektom²⁴; drugie jest zwierzęce i jest nakierowane na zmysły, dzieli się na gniewne i pożądliwe²⁵; trzecie jest intelektualne, które Agrippa nazywa wolą. To ostatnie zawiera wrażliwość na doznania zmysłowe tych rzeczy, które mają być przedstawione zmysłom, pożądane, lub pojęte. Wola, powiada Agrippa, jest wolna ze względu na swoją esencję i dlatego może czynić rzeczy pozornie niemożliwe²⁶. Należy to rozumieć w zgodzie z przedstawioną definicją magii, bowiem pozornie niemożliwymi rzeczami z pewnością możemy nazwać te, które są ukryte, ale jednocześnie dadzą się poznać przy odpowiednich badaniach.

Oprócz wyżej przedstawionych własności, Agrippa wyróżnia także cztery szkodliwe skłonności duszy, które są przeciwne w stosunku do trzech

²³ *Phantasia existimandi atque cogitandi vis est, [...] cuius opus est, acceptis imaginibus, quid ut quale sit id cuius illae imagines sunt percipere atque iudicare atque ea ipsa quae sic discreverit, coniunxerit, perceperit, iudicaverit quartae potentiae, quam memoriam dicimus, servanda commendare* (Agrippa 1992, s. 218).

²⁴ *Et iuxta hunc triplicem potentialium animae ordinem tres nascuntur in anima appetitus: primus naturalis, qui est inclinatio quaedam naturae in suum finem, ut lapidis deorsum, qui inest omnibus* (Agrippa 1992, ss. 218 – 219).

²⁵ *[Appetitus] alius animalis, qui sequitur sensus, divisus in irascibilem et concupiscibilem* (Agrippa 1992, s. 219).

²⁶ *Tertius intellectivus, qui appellatur voluntas — in hoc differens a sensitivo, qui est per se illorum quae possunt offerri sensibus nihil concupiscens, nisi aliquo modo comprehensum; voluntas vero, etsi sit per se omnium possibilium, quia tamen libera est per essentiam, potest etiam esse impossibilem, qualis fuit in daemone appetente se esse aequalem Deo: itaque voluptate et dolore continuo alteratur et depravatur, dum inferioribus potentiis assentitur* (Agrippa 1992, s. 219).

wymienionych wcześniej. Ich źródłem, jak się wydaje, jest wola²⁷, bowiem za jej sprawą można pożądać rzeczy niemożliwych. Wedle von Nettesheima, owym czterem szkodliwym doznaniom czasami podlega ludzkie ciało, rodząc przy tym niepożądane skutki. Pierwszą z nich jest wesołość, która ma być „pewnym spokojem i zgodą” umysłu na mimowolną przyjemność. Druga nazywa się „swawolą” i jest charakteryzowana jako zmniejszenie, bądź rozpierzchnięcie się mocy umysłu. Trzecią jest wzniosłość albo zuchwalstwo. Agrippa określa je jako myślenie w kategorii bycia zdolnym do wzniosłych i dobrych czynów, ale poza owym myśleniem, nie czynienia niczego. Czwarta to zawiść pochodząca z czerpania przyjemności z cudzego nieszczęścia²⁸. Wymienione, szkodliwe doznania powstają z zepsutego pragnienia przyjemności, chciwości czy własnej wygody i same są przyczyną kolejnych często sprzecznych względem siebie doznań²⁹.

Źródłem powyższych złych działań może być nie tylko wola: Agrippa przypisuje je pewnym skłonnościom, czyli pewnym ruchom wynikającym z pojmowania rzeczy takich, jak dobro albo zło, bądź wynikającym z pewnej wygody lub jej braku (*convenientis vel disconvenientis*)³⁰. Owe skłonności von Nettesheim dzieli na trzy rodzaje: zmysłowe – zwane także animalnymi, racjonalne – zwane wolicjonalnymi oraz intelektualne (*mentales*) – określane jako *synderesis*³¹. Pierwszy rodzaj powstaje za sprawą oglądu zmysłowego, który

²⁷ Von Nettesheim mówiąc o woli w tym kontekście, podaje przykład demona, który chce być równy Bogu, zatem wola jest tu ujmowana jako „chcenie” lub „pożądanie czegoś”.

²⁸ *Quarum prima vocatur oblectatio, quae est mentis sive voluntatis quaedam mollities atque assentatio, qua illi quomodo sensus porrigunt suavitati libentissime consentit, paret atque obsequitur; quam iccirco definiunt esse inclinationem animi ad emolientem voluptatem. Secunda vero dicitur effusio, quae est remissio aut dissolutio virtutis, quando videlicet ultra oblectationem tota mentis vis atque intentio praesentis boni dulcedine deliquescit ac defluit penitusque se diffundit et effert ad eo fruendum. Tertia dicitur iactantia, scilicet elatio gestiens, existimans se maximum quoddam bonum consequutum, cuius possessione se insolentius fferens, exultat et inaniter gloriatur. Quarta et ultima est malevolentia, voluptas quaedam ex malo alterius sine suo emolumento — dicitur autem sine emolumento suo quia, si quis ob utilitatem suam ex malo alterius gaudeat, hoc erit potius ex benevolentia in seipsum quam ex malevolentia in alios* (Agrippa 1992, s. 219).

²⁹ *Atque his quatuor passionibus, ex depravato voluptatis appetitu genitis, totidem contrarias passiones generat ipse dolor, puta horrorem, tristitiam, metum et de bono alterius sine suo detrimento dolorem, quam dicimus invidiam, hoc est in alienis bonis tristitiam, quemadmodum misericordia tristitia quaedam est in alienis malis*” (Agrippa 1992, s. 219).

³⁰ *Passiones animi nihil aliud sunt quam quidam motus sive inclinationes provenientes ex apprehensione alicuius rei tanquam boni vel mali, convenientis vel disconvenientis* (Agrippa 1992, s. 220).

³¹ „Termin *syndereza* wywodzi się z języka greckiego i oznacza: 1) strzeżenie, zachowanie, utrzymanie [czegoś]; 2) prasmusienie, sumienie, ikrę sumienia (...). *Syndereza* jest dla Akwinaty (...) prawem intelektu, o ile jest [on] sprawnością obejmująca przepisy prawa naturalnego, które są pierwszymi zasadami działania ludzkiego” (Mazur 2004, s. 120-122).

ujmuje dobro i zło w wymiarze doczesnym, a więc materialnym, czyli dotyczącym piękna albo brzydoty, komfortu lub jego braku (Agrippa 1995, s. 220). Drugi rodzaj powstaje w wyniku oglądu racjonalnego, a więc takiego, który dobro bądź zło ogarnia jako pewną cnotę lub występki, nagrodę albo potępienie, czy szczerłość albo nieszczerłość. Ogląd intelektualny, natomiast dotyczy rozumienia kategorii dobra bądź zła, pod pojęciem sprawiedliwości lub niesprawiedliwości, prawdy bądź fałszu (Agrippa 1995, s. 220). Warto zaznaczyć, że w tym miejscu Agrippa dokonuje rozróżnienia między wolą ujmowaną niejako w odniesieniu do potrzeb ciała – chceniem, a wolą jako czymś, co nie podlega cielesności i jest właściwe intelektowi, celowo nazwane przez filozofa *synderesis*.

Zatrzymajmy się na chwilę przy pojęciu synderesy, ponieważ jest to dość czytelne odwołanie się do średniowiecznej tradycji filozoficznej. Zagadnieniem synderesy zajmował się, między innymi, Św. Tomasz, jego pogląd wydaje się być najbliższy Agrippie. Tomaszowa synderesa jest związana z władzami intelektu, oraz z odróżnieniem tego, co dobre od tego, co złe w ramach poznania. Można ją także sprowadzić do prostego sformułowania: „czyń dobro, a unikaj zła”, które będzie także, w pewien sposób, odnosiło się do rozważań Agrippy (zob. Mazur 2004, s. 123)³².

Temat woli jest również poruszony przez filozofa w drugiej księdze *De occulta*. Von Nettesheim nazywa ją pierwszym poruszeniem, „przewodniczką” wszelkich mocy, łączącą się z intelektem i dążącą do dobra wskazanego przez intelekt. Agrippa przyjmuje różnicę pomiędzy wolą a wolnymi wyborami, które na skutek błędu mogą być złe. Wolny wybór jest skutkiem współdziałania woli, oraz intelektu³³. Agrippa charakteryzuje wolę podobnie jak Św. Tomasz, bowiem jest ona wolna w aktach, ale predeterminowana do dobra.

³² Więcej o wpływie koncepcji św. Tomasza na filozoficzną refleksję Agrippy zob. (Agrippa 1992, s. 45).

³³ *Ipsa autem voluntas, tanquam Primum Mobile et omnium illarum virium ductrix ad libitum ipsaque cum intellectu superiori iuncta, semper est in bonum tendens: qui quidem intellectus voluntati semitas monstrat sicut lumen oculo; non tamen ipsam movet, sed manet suae operationis domina, unde liberum arbitrium dicitur. Et licet semper ad bonum tanquam ad obiectum sibi adaequatum tendat, aliquando tamen excaecata errore et vi animalis impellente malum eligit credens illud esse bonum; ideoque definitur liberum arbitrium esse facultas intellectus et voluntatis, qua bonum eligitur gratia adsistente, et malum ea deferente* (Agrippa 1992, s. 340). Choć wolę łączy von Nettesheim w przywołanym cytacie z intelektem to, wydaje się, iż może mieć na myśli rozum bowiem w innym miejscu pisze: *Plotinus itaque et Platonici omnes post Trismegistum similiter tria ponunt in homine, quae vocant supremum, infimum et medium: supremum est illud divinum, quam mentem sive portionem superiorem sive intellectum illustratum vocant; (...). Infimum est sensitiva anima, quam etiam idolum dicunt; (...) Medium est spiritus rationalis utraque connectens extrema atque ligans, videlicet animam animaleam cum mente et utriusque sapiens naturam extremorum: differt tamen ab illo supremo, qui intellectus illuminatus, mens, lux et portio suprema dicitur; differt etiam ab anima animali, (...).spiritus vero, quae rationalis anima a Plotino dicitur, cum sit natura*

Jak juź zostało powiedziane powyżej trudno jest na tym etapie przybliżania koncepcji duszy ludzkiej precyzyjnie wprowadzić rozróżnienie stopni duszy *idolum* oraz *ratio*. Chociaź powiązanie *ratio* ze skłonnościami duszy, tak pożytecznymi jak i szkodliwymi oraz wskazanie, iż nie jest ono wolne od błędzenia, pozwala łączyć *ratio* z wolą, jednocześnie wskazując na jego miejsce pomiędzy *mens* a *idolum*³⁴.

Przejdźmy teraz do prezentowanej przez von Nettesheima budowy umysłu (*mens*) czyli trzeciego stopnia duszy. Ponad zmysłową częścią duszy, jak można było zauważyć powyżej, która wyraża swoje moce poprzez organy cielesne, istnieje niecielesny umysł posiadający podwójną naturę³⁵. Jeden jego aspekt ma charakteryzować dociekanie przyczyn, własności i rozwoju rzeczy, które są podporządkowane prawu natury. Wyniki owych dociekań są przedmiotem kontemplacji w celu osiągnięcia prawdy. Drugi aspekt charakteryzuje moc rozróżniająca to, co powinniśmy czynić (*agenda*), i to, czego należy unikać (*fugienda*)³⁶. Pierwszy przedstawiany przez filozofa aspekt umysłu jest nazywany intelektem kontemplatywnym, drugi aktywnym³⁷. Dlatego dla Agrippy jest oczywiste, iż za pomocą zmysłów zewnętrznych poznajemy ciała materialne, za pomocą wewnętrznych reprezentacje ciał, zaś dzięki umysłowi czyli oddzielnemu intelektowi wszystko to co nie jest ani materialne, ani nie jest obrazem tego³⁸.

Wedle Agrippy wszelkie rzeczy podksiężycowe posiadają naturalną skłonność, czyli pewne posłuszeństwo (*obedientia*), by ludzki umysł zjednoczony z rozumem gwiazd i inteligencji niebieskich oraz za przyczyną „cudownych” mocy mógł na nie oddziaływać za pomocą duszy i jej doznań, a także wszelkich czynów. Albowiem jakiegokolwiek emocje dotyczące miłości, czy nienawiści, albo innych uczuć rodzą się w ludzkim umyśle i posiadają moc sprawczą, dzięki użyciu charakterów³⁹ czyli kształtów geometrycznych i stosownych wyobrażeń,

sua liber et utrique ad libitum adhaerere potest, si superiori portioni constanter adhaereat illi tandem unitur et beatificatur, donec adsumatur in Deum (Agrippa 1992, s. 511).

³⁴ *Ratio, nisi per mentem illuminetur, ab errore non est immunis* (Agrippa 1992, s. 538).

³⁵ *Supra sensibilem animam, quae per corporis organa vires suas explicat, supremum locum occupat mens ipsa incorporea et haec geminam naturam habens* (Agrippa 1992, s. 218).

³⁶ *Altera mentis natura sive vis, quae agenda quaeque fugienda sint consultando discernens, tota in consultatione et actione versatur, quem iccirco activum intellectum vocant* (Agrippa 1992, s. 218).

³⁷ *Unam [viz. mens naturam] rerum earum, quae naturae ordine continentur, causas, proprietates rogressusque perquirentem et in veritatis contemplatione contentam, quem iccirco contemplativum intellectum vocant* (Agrippa 1992, s. 218).

³⁸ *Ut per exteriores sensus cognosceremus corporalia, per interiores ultra hoc similitudines corporum et ulterius per mentem sive intellectum abstracta, quae nec corpora sunt, nec illis similia* (Agrippa 1992, s. 218).

³⁹ Charaktery to osobliwe kształty geometryczne, które są związane z ciałami niebieskimi determinującymi wszelkie indywidua sublunarne. Owe kształty można odnaleźć w obiektach

lub potężnych w moc słów⁴⁰. Wszelkie czynności, które są inicjowane przez umysł, wspomagają żądze duszy i nabierają cudownych mocy, pochodzących tak z duszy operatora – czyli tego, kto posługuje się mocami, charakterami i odpowiednimi słowami, jak ze swojej możności oraz niebiańskich wpływów. Von Nettesheim zakłada, że wszelkie operacje magiczne, oparte o silną wiarę, przy udziale mocy zawartej w umyśle, mogą z powodzeniem zmieniać świat niższy⁴¹.

Wcześniejsze przybliżenie funkcji doznań w koncepcji duszy ma ogromne znaczenie dla pracy maga, która dotyczy, między innymi, odnajdywania wpływu sił niebiańskich na czynniki świata podksiężycowego. Doznania stają się bowiem silniejsze, to znaczy obdarzone większą mocą dzięki udziałowi niebios, który jest zgodny z porządkiem naturalnym i wyborami woli⁴². Do współpracy z niebiosami trzeba dostroić swoje myślenie, uczucia, wybory woli, wyobraźnię i wszelką kontemplację. Duch ludzki wzbogacony o niebiańską siłę doznań może się sklonić ku temu wszystkiemu, co odnajduje na niebie. Albowiem umysł, za sprawą wyobraźni lub rozumu, poprzez naśladownictwo (*imitatio*), może dostroić się do gwiazdy i wypełnić się mocami tego ciała niebieskiego⁴³. Kluczem, przy pomocy którego umysł może wywoływać przeróżne skutki, jest tak zwane „przekonanie” – wiara określana przez Agrippę jako silne „przyleganie”, stała intencja, którą posiada operator przy dokonywaniu wszelkich magicznych zabiegów. Wszelkie czynności zatem, zanim zostaną dokonane, muszą być uprzedzone powstaniem w umyśle wyobrażenia mocy⁴⁴, za sprawą którego dana rzecz może być uczyniona⁴⁵. Von Nettesheim podkreśla wagę wiary w każdym

podksiężycowych i dowiedzieć się, pod które ciało niebieskie poszczególne obiekty podpada. (zob. Agrippa 1992, s. 247).

⁴⁰ *Hoc modo quicquid dictat animus vehementer amantis efficaciam habet ad amorem et quicquid dictat animus fortissime odientis habet efficaciam nocendi et destruendi; similiter et in caeteris quae adfectat animus forti desiderio* (Agrippa 1992, s. 229).

⁴¹ *Omnia enim quae tunc agit et dictat ex characteribus, figuris, verbis, sermonibus, gestibus et eiusmodi, omnia sunt adiuvantia appetitum animae et acquirunt mirabiles quasdam virtutes tum ab anima operantis in illa hora quando ipsam appetitus eiusmodi maxime invadit, tum ab opportunitate 'et influxu' coelesti 'animum tunc taliter movente'* (Agrippa 1992, s. 229).

⁴² *Passiones animi a coelo plurimum adiuvantur 'et adiuvant' potentissimaeque evadunt, quatenus cum coelo consentiunt vel naturali quodam pacto vel voluntaria electione seu libero arbitrio* (Agrippa 1992, s. 227).

⁴³ *Potest enim animus noster per imaginationem vel rationem quadam imitatione ita alicui stellae conformari, ut subito eiusdem stellae muneribus impleatur tanquam sui influxus proprium receptaculum* (Agrippa 1992, s. 228).

⁴⁴ Można przypuszczać, że już samo wyobrażenie mocy jest jej stanem.

⁴⁵ *Multa enim mens nostra per fidem operatur, quae est firma adhaesio, fixa intentio et vehemens applicatio operantis aut suscipientis, in quacunq[ue] re ad ipsum cooperantem et dantem vim ad opus*

czynnie magicznym. Musi ona być stała i nie może podlegać żadnej wątpliwości, bowiem gdy ta się pojawia, praca maga jest fałszywa i nie przynosi właściwych efektów. Nie powinno zatem dziwić, że pojęcie wiary jak i religii jest przez filozofa bliżej omawiane w trzeciej księdze *De occulta philosophia*, poświęconej magii ceremonialnej. Trzecia księga *De occulta* zawiera również kilka nieco ogólniejszych stwierdzeń Agrippy. Są one o tyle istotne, iż odnoszą się do wcześniej omawianych zagadnień, splatając je ze sobą. Według von Nettesheima ludzka dusza jest wyrazem mocy stwórczej Boga, posiada również swoją liczbę, a w związku z tym musi posiadać także swoją moc. Dzięki zawartej w niej harmonii i proporcji jak i liczbie, człowiek może poznawać wszystkie trzy światy, bowiem one również posiadają właściwą sobie proporcję, harmonię oraz liczbę⁴⁶.

Powracając do zagadnienia ogólnie rozumianej trójstopniowej duszy i jej władz, z całą pewnością można stwierdzić, iż ma ono istotne znaczenie przy zgłębianiu wiedzy o trzech „światach”, którym odpowiadają trzy księgi *De occulta*. Bez trójstopniowej koncepcji duszy Agrippy nie byłoby możliwa kontemplacji natury, która jest podstawą rozważań w obrębie filozofii tajemnej von Nettesheima, a także nie byłoby miejsca na jakiegokolwiek aktywne wykorzystanie filozofii. Przyglądając się opisowi zmysłów wewnętrznych, możemy dostrzec, iż von Nettesheim umieścił pośród nich moce (*vis imaginativa, vis cogitandi*), które odpowiednio wykorzystane powinny pomóc w efektywnym działaniu wszelkich magicznych operacji. Jeszcze jaśniej to widać, gdy ów opis odniesiemy do definicji magii przytoczonej powyżej, gdzie jest mowa o kontemplacji i poszukiwaniu wszelkich relacji pomiędzy różnego rodzaju obiektami.

Koncepcja duszy Agrippy ukazuje także ogromny synkretyzm jego myśli, tak charakterystyczny dla renesansowych myślicieli. W wizji tej nie jest istotne samo źródło wiedzy, lecz jej wykorzystanie z punktu widzenia jasno określonego celu.

quod facere intendimus, adeo ut fiat quodammodo in nobis idolum virtutis suscipiendae et rei in nobis vel a nobis faciendae (Agrippa 1992, s. 228).

⁴⁶ *Anima humana est lux quaedam divina ad imaginem verbi, causae causarum, primi exemplaris creata, substantia Dei sigilloque figurata, cuius character est verbum aeternum. Item anima humana est substantia quaedam divina, individua et tota cuique corporis parti praesens, ab incorporeo autore ita producta, ut ex agentis virtute solum, non ex materiae gremio dependeat. Est anima numerus substantialis, uniformis, ad seipsum conversivus et rationalis, corpora omnia et materialia longo superans intervallo, cuius partitio non est secundum materiam, nec ab inferioribus et crassioribus, sed ab efficiente causa proveniens. Non est enim numerus quantus, sed semotus ab omnibus corporeis legibus; unde nec dividitur, nec per partes multiplicatur. Est itaque anima divina quaedam substantia a divinis fontibus emanans, ducens secum numerum: non quippe illum divinum, quo Opifex omnia disposuit, sed rationalem numerum quo, cum omnibus proportionem habens, omnia intelligere possit* (Agrippa 1992, s. 514).

Przy okazji rozważań dotyczących zmysłowej części duszy oraz jej uwikłania w sublunarny świat można zauważyć, iż ważną rolę odgrywa porządek wertykalny, chociażby przy omawianiu umiejscowienia zmysłów w narządach. Opis przedstawiany przez filozofa kieruje nas od góry ku dołowi, ukazując sposób rozchodzenia się mocy. Tak zorientowana hierarchiczność przywodzi na myśl nie tylko koncepcje filozoficzne Plotyna, ale jest także wyraźnym odniesieniem do znanej w czasach Agrippy *Tablicy Szmaragdowej*, która opisuje zasadę odpowiedniości pomiędzy mikro- i makrokosmosem⁴⁷.

Wspomniana odpowiedniość mikro- i makrokosmosu znajduje także swe odzwierciedlenie w opisie Duszy Świata, której jedną z funkcji Agrippa określa jako siłę sprawiającą: „posłuszeństwo materii bytów zrażanych wobec Duszy Świata, które jest takie jak posłuszeństwo naszych ciał naszym duszom”⁴⁸. Ta ważna analogia jest zasadą, która umożliwia wszelkie operacje magiczne, bowiem dzięki niej, poznając swoje wnętrze czyli mikrokosmos, mag ma możliwość prawidłowego rozpoznania praw rządzących makrokosmosem. Drogą do rozpoznania analogii mikro- makrokosmosu wydaje się być kontemplacja, która zdaniem von Nettesheim jest początkiem pracy maga. O ruchu pomiędzy mikro- i makrokosmosem, Agrippa wspomina pisząc, iż nasz duch może się „poruszyć” ku obiektom niebieskim i czerpać od nich właściwą im moc. Można przez to rozumieć, że przy odpowiednich zabiegach i operacjach magicznych mag Agrippy ma możliwość rozpoznania i wykorzystania tego, co może odnaleźć w otaczającym go makrokosmosie.

Przy okazji rozważań dotyczących duszy, von Nettesheim określa naturę jako coś zdeterminowanego: *est inclinatio quaedam naturae in suum finem*. Stwierdzenie to wydaje się być czymś oczywistym, ponieważ świat sublunarny, czyli *de facto* cała czteroelementowa natura, podlega wpływowi gwiazd, zwanemu horoskopem⁴⁹; dlatego możliwa jest także astrologia, której von Nettesheim poświęca drugą księgę *De occulta philosophia*. Pod wpływem horoskopu jest także operujący mocami mag, lecz pytanie o to, czy dzięki swej woli ma on

⁴⁷ Agrippa przyjmuje tę zasadę dzięki Proklosowi: *Manifestum est quod omnia inferiora subsunt superioribus et quodam modo (ut inquit Proclus) sibi invicem insunt, scilicet in infimis suprema et in supremis infima: sic in coelo sunt terrena, sed sicut in causa modoque coelesti, et in terra sunt coelestia, sed modo terrestri, scilicet secundum effectum* (Agrippa 1992, s. 128).

⁴⁸ *Per obedientiam materiae generabilium ad animam mundi: quae quidem talis est qualis est obedientia nostri corporis ad nostras animas* (Agrippa 1992, s. 109, tłum. translatoryjne pod kierunkiem prof. M. Genslera).

⁴⁹ *Omne enim individuum, quando incipit esse sub determinato horoscopo et constellatione coelesti* (Agrippa 1992, s. 109). Horoskop jest zatem ważnym depozytariuszem mocy niebieskich, którymi są obdarzane podksiężycowe objekty, wprowadza on również w podksiężycowy świat moc determinującą materię. Pomimo przyjęcia determinującej roli horoskopu, Agrippa nie jest zwolennikiem determinizmu astralnego.

możność wyrwania się spod owego determinizmu i „dostrojania swego ducha do gwiazd”, pozostaje otwarte.

BIBLIOGRAFIA

- Agrippa, C. 1992, *De occulta philosophia sive de magia libri tres*, ed. V. Perrone Compagni. Leida, New York, Colonia: E. J. Brill.
- Agrippa, H. C. ab Netteshym 1533, *De occulta philosophia libri III*, Colonia.
- Agrippa, H. C. von Nettesheim 2009, *O filozofii tajemnej trzy księgi (fragmenty)*, ed. T. S. Cieřlik. W: *Hybris* 8 (2009).
- Ernst, G. 2003, *Profecja, natura i polityka. Studia nad myślą Tommaso Campanelli*, w: *Renesans i Reformacja. Studia z historii filozofii i idei*, t. 24, (tł. A. Dudzińska – Facca). Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Lalande, A. 1960, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris.
- Llinares, A. 1963, *Raymond Lulle, Philosophie de l'action*. Grenoble.
- Mazur, P. S. 2004, *O nazwach intelektu*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Nauert, Ch. G. jr. 1965, *Agrippa and the crisis of renaissance thought*. Urbana: University of Illinois Press.
- Nauert, C. G. jr. 2007, *Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim*. W: *Stanford encyclopedia of philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/agrippa-nettesheim>.
- Yates, F. A. 1964, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*. London: Routledge & Kegan Paul.

Tomasz Sebastian Cieřlik

THE RENAISSANCE NOTION OF SOUL IN *DE OCCULTA PHILOSOPHIA* OF H. C. AGRIPPA VON NETTESHEIM

In my article I present the conception of soul of Cornelius Agrippa based on his greatest work *De occulta philosophia* which is a kind of *summa* of natural and occult philosophy, hermeticism, cabbala, astrology, humanistic theology, medicine, and alchemy. Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535) was a famous renaissance philosopher, cabalist, astrologer and theologian whose contribution in renaissance philosophical deliberations is significant but still unknown in Poland. Agrippa's notion of soul is very important for his own project of new pure magic which is described in his *opus magnum*. Therefore agrippian magic contains and perfects three kinds of knowledge: physics, mathematics and theology. In the similar way Agrippa divided whole Cosmos in to three worlds. First and the most inferior world of the threefold Cosmos is the world of four elements of substance in Aristotle's meaning. The second one is the world of celestial bodies which comprises planets, stars and laws that rule them, and which is above the first world. The third one is

the divine world of angels, soul of the world with platonic ideas and other intelligibilities. The three kinds of knowledge which Agrippa also called "regulative philosophy" are very useful for human in studying of each of three agrippian worlds. From this point of view also notion of humanity is very important for Agrippa. By the similarity between the macro- and microcosmos which appear in Agrippa's thought also human soul is threefold. Thus human soul contains in hierarchical order three parts *viz.*: *idolum* (which is the most inferior), *ratio* (being the middle part) and *mens* (which is on highest position in human soul). Each part has its own function which can be fully activated by God's light received by *mens*. In describing of functions of threefold soul Agrippa receives inspirations from prior philosophers like Aristotle, Awicenna or Awerroes. Another cause which emphasizes a great role of the agrippian conception of the soul is its connection with original concepts of *phantasy* and threefold melancholy which is similar to the treepartite soul. Those two concepts are the examples of the influences of celestial powers which source is in stars and planets.