

ΕΘΝΙΚΟΝ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ ΑΘΗΝΩΝ
ΣΧΟΛΗ ΘΕΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑΣ, ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΘΕΩΡΙΑΣ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ
(Μ.Ι.Θ.Ε)
Π.Μ.Σ “ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΚΑΙ ΤΗΣ
ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑΣ (ΙΦΕΤ)”

ΤΙΤΛΟΣ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗΣ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ
Η ΘΕΣΗ ΤΗΣ FRANCIS YATES ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΡΜΗΤΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΚΑΙ Η
ΠΡΟΣΛΗΨΗ ΤΗΣ
FRANCIS YATES THESIS FOR THE HERMETIC TRADITION AND THE
INTAKE OF IT

ΟΝΟΜΑΤΕΠΩΝΥΜΟ ΦΟΙΤΗΤΗ – ΑΡΙΘΜΟΣ ΜΗΤΡΩΟΥ

ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ ΓΕΩΡΓΙΟΣ - 003/13

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ : ΑΝΑΠΛΗΡΩΤΗΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΑΣΗΜΑΚΟΠΟΥΛΟΣ ΜΙΧΑΗΛ

ΑΝΑΓΝΩΣΤΕΣ: 1. ΑΝΑΠΛΗΡΩΤΗΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΤΥΜΠΑΣ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ

2. ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΑΡΑΠΟΣΤΑΘΗΣ ΕΥΣΤΑΘΙΟΣ

ΑΘΗΝΑ 2016

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ	σελ. 5
 <u>ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1^ο</u>	
Η Francis Yates και ο ερμητισμός της Αναγέννησης	σελ. 10
Τμήματα του <i>Corpus Hermeticum</i> που αναλύει η Yates	
Αιγυπτιακή Αναγέννηση. Ο επί του όρους μυστικός Λόγος του	
Τρισμέγιστου Ερμή στον Υιό του Τατ.	
(<i>Corpus Hermeticum</i> , XIII, δυστική γνώση).....σελ.	22
Η αιγυπτιακή αντανάκλαση του σύμπαντος στον Νου. Ο Νους	
στον Ερμή τον Τρισμέγιστο.	
(<i>Corpus Hermeticum</i> XI, αισιόδοξη γνώση.).....σελ.	24
Η αιγυπτιακή φιλοσοφία για τον άνθρωπο και τη φύση, η κίνηση	
Της Γης. Ο Ερμής ο Τρισμέγιστος στον Τατ και η κοινή Διάνοια.	
(<i>Corpus Hermeticum</i> XII, τύπος αισιόδοξης γνώσης).....σελ.	26
Η αιγυπτιακή θρησκεία. Ο Ασκληπιός ή αλλιώς ο <i>Τέλειος Λόγος</i>	
όρος που ταιριάζει καλύτερα σε αυτό που ήταν γνωστό από τον	
Λακτάντιο και το ονόμαζε <i>Sereno Perfectus</i> , αισιόδοξη γνώση	σελ. 27
Η Yates για το τμήμα του Ασκληπιού Θρήνος ή αλλιώς	
και <i>Αποκάλυψη</i>	σελ. 30
Ο Ερμής ο Τρισμέγιστος και η μαγεία	σελ. 34
Η φυσική μαγεία του Φιτσίνο	σελ. 41
Ο Pico Della Mirandola και η Καβαλιστική μαγεία	σελ. 47

Κορνήλιος Αγρίππας	σελ. 58
Βιβλίο 1 ^ο – φυσική μαγεία	σελ. 59
Βιβλίο 2 ^ο – Ουράνια μαγεία	σελ. 60
Βιβλίο 3 ^ο – Τελετουργική ή Θρησκευτική μαγεία	σελ. 61

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2^ο

Η ερμητική παράδοση στην αναγεννησιακή επιστήμη,

Yates 1969 σελ. 66

Ροδοσταυρικός Διαφωτισμός

σελ. 71

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3^ο

Η αναλογία σε σχέση με την ταυτότητα, η απόρριψη

του Απόκρυφου συμβολισμού, Vickers 1984 σελ. 79

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4^ο

Η επανεκτίμηση της Επιστημονικής Επανάστασης

Φυσική μαγεία, Ερμητισμός και Αποκρυφισμός στην

Πρώιμη νεώτερη επιστήμη, Corpenhaver 1990 σελ. 89

Ανακάλυψη και δοξογραφία

σελ. 92

Η θεωρία της μαγείας

σελ. 95

Εμπειρική μαγεία

σελ. 98

Η ορολογία της φυσικής μαγείας, του αποκρυφισμού και του

ερμητισμού

σελ. 99

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5^ο

Η μαγεία και οι καταβολές της σύγχρονης επιστήμης, Henry 1997

σελ. 108

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6^ο

Η μαγεία στην Αναγέννηση, Copenhagen 2008 σελ. 114

Κορνήλιος Αγρίππας (1486 – 1535)

Το εγχειρίδιο μαγείας του Αγρίππασελ. 114

Η αξιοπιστία της μαγείας κείμενο – εικόνα – εμπειρίασελ. 119

Η μαγεία υπό δίκησελ. 120

Δυνάμεις ύπνωσης και αναπαράστασηςσελ. 121

Η μαγεία εκτός θέασηςσελ. 126

ΠΕΡΙΛΗΨΗ σελ. 128

SYNOPSIS σελ.131

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ σελ. 134

Έννοιες – λέξεις κλειδιά

- Η θέση της Yates
- Ερμητισμός
- Αποκρυφισμός
- Αναγεννησιακός νεοπλατωνισμός
- Ινστιτούτο του Warburg

Concept – words keys

- Yates thesis
- Hermetism
- Occultism
- Renaissance neoplatonism
- Warburg Institute

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το κίνημα της Αναγέννησης αντλούσε τον παλμό και την δύναμή του κοιτάζοντας το παρελθόν, αυτό αποτελούσε την κινητήρια δύναμη. Η κυκλική άποψη του χρόνου αποτελούσε μια αέναη μετακίνηση από τις παρθένες χρυσές εποχές της καθαρότητας και της αλήθειας σε εποχές χαλκού και σιδήρου οι οποίες διαδέχονταν η μία την άλλη και η αναζήτηση της αλήθειας αποτελούσε μια αναζήτηση για το πρώτο, το αρχαίο, το “αρχικό χρυσό” από το οποίο και προέρχονται όλα τα άλλα μέταλλα. Σήμερα από αρκετούς μάλλον θεωρείται ότι η ανθρώπινη ιστορία είναι μια εξέλιξη από τον πρωτόγονο άνθρωπο, ο οποίος βρισκόταν ενωμένος και σε αρμονία με την αρχέγονη φύση, στην ολοένα και μεγαλύτερη πρόοδο, προς την πολυπλοκότητα.

Τελικά μπορεί το παρελθόν να ήταν καλύτερο από το παρόν και η λεγόμενη αυτή ανθρώπινη πρόοδος να αποτελεί την αναβίωση και την αναγέννηση του αρχαίου κόσμου. Έτσι λοιπόν ο αναγεννησιακός ουμανισμός ή και ανθρωπισμός, ρεύμα πνευματικό της δυτικής Ευρώπης που ξεκίνησε από την Ιταλία και συγκεκριμένα από την Φλωρεντία και την Νάπολη, στόχευε στην πολιτιστική και εκπαιδευτική μεταρρύθμιση του θεοφοβικού μοντέλου που ως τότε επικρατούσε. Χαρακτηριζόταν από την επιστροφή στα αρχαία κείμενα και τα μνημεία της κλασικής αρχαιότητας με μια αίσθηση επιστροφής στον καθαρό πρώτο χρυσό ενός πολιτισμού καλύτερου από τον δικό του.

Παράλληλα σχεδόν με τον Ουμανισμό και την Αναγέννηση αναπτύχθηκε από τις αρχές του 16^{ου} αιώνα και μετά το προτεσταντικό κίνημα ή αλλιώς και θρησκευτική Μεταρρύθμιση με επίκεντρο την Γερμανία. Η Μεταρρύθμιση αποτελούσε και αυτή ένα κίνημα που επέστρεφε στη μελέτη των Γραφών και στους πρώτους Πατέρες της Εκκλησίας με την αίσθηση της επιστροφής στον καθαρό χρυσό του Ευαγγελίου και την παρθένα πρώτη πίστη, πράγματα που είχαν θαφτεί κάτω από τις γενιές που ακολούθησαν.

Το γενικότερο πλαίσιο της εποχής εκείνης βοηθάει να κατανοηθεί καλύτερα το θέμα που πραγματεύεται η συγκεκριμένη εργασία. Είναι η εποχή στην οποία εξασθενεί η φεουδαρχική και η εκκλησιαστική εξουσία και αρχίζουν να αναδύονται οι απόλυτες μοναρχίες των μεγάλων δυτικών βασιλείων (Αγγλία, Γαλλία, Ισπανία). Επέρχεται η διάλυση του πάλαι ποτέ ισχυρού Ανατολικού Ρωμαϊκού κράτους και νέα τεχνικά επιτεύγματα ανακαλύπτονται παράλληλα με τα υπερπόντια ταξίδια και τις νέες γεωγραφικές ανακαλύψεις. Την περίοδο της Αναγέννησης σημειώνεται εκπληκτική πρόοδος στη σκέψη, τη λογοτεχνία και την τέχνη τουλάχιστον μέχρι το 1600. Έντονη είναι επίσης η προσπάθεια στην κλασική ελληνική φιλολογία και λαμβάνει χώρα μια συστηματική μελέτη της

αρχαιότητας. Οι πόλεις γενικά στην Ευρώπη αναπτύσσονται και ειδικά οι πόλεις – κράτη της βόρειας Ιταλίας, όμως τα σημαντικότερα επιτεύγματα σημειώνονται στον χώρο της τέχνης.

Το νέο ουμανιστικό ενδιαφέρον γύρω από τα κλασικά *επιστημονικά* και ιατρικά κείμενα γίνεται ολοένα και πιο έντονο. Μια ιδιαιτερότητα που χαρακτηρίζει την εποχή είναι ότι σε επιστημονικό επίπεδο δεν υπάρχει μία και μοναδική επιστημονική μεθοδολογία και τα ενδιαφέροντα των λογίων έχουν να κάνουν τόσο με την μαγεία, την αλχημεία και την αστρολογία όσο και με τα μαθηματικά, την παρατήρηση και το πείραμα. Υπάρχει μια βαθιά δυσπιστία στην παραδοσιακή σχολαστική επιμονή στη φιλοσοφία και τις επιστήμες ενώ σημειώνεται και μια στροφή προς την ρητορική και την ιστορία αντί για τις τεχνικές αριστοτελικές μελέτες των μεσαιωνικών πανεπιστημίων. Τα πανεπιστήμια εξακολουθούν να έχουν σημαντική θέση αλλά όλο και περισσότεροι λόγιοι τα χαρακτηρίζουν συντηρητικά.

Η αναζήτηση νέων κλασικών κειμένων και το ενδιαφέρον για την σημασία της ελληνικής γλώσσας καθώς και για την εκμάθησή της αυξάνεται σημαντικά. Σε αυτό βοηθούν οι λόγιοι που καταφθάνουν στην Ιταλία οι οποίοι προέρχονται από την Βυζαντινή Αυτοκρατορία όπως είναι ο Εμμανουήλ Χρυσολωράς και ο Πλήθωνας Γεμιστός. Έχουμε νέες λατινικές μεταφράσεις και αναβίωση των νέο πλατωνικών, καβαλιστικών και ερμητικών κειμένων της Ύστερης αρχαιότητας. Η αναζήτηση για την φυσική μαγεία γίνεται ολοένα και πιο έντονη και νέες έρευνες για την φύση ξεκινάνε με βάση νέες παρατηρήσεις. Η κύρια αιτία διάδοσης τους θα αποτελέσει η ανακάλυψη της τυπογραφίας η οποία αποτελεί το νέο μέσο διάδοσης της γνώσης.

Όσον αφορά την παρατήρηση και το πείραμα, παράλληλα με την απόρριψη των σχολαστικών μεταφράσεων αλλά και την προσήλωση στην αρχαία φιλοσοφία υπάρχει μια αυξανόμενη εμπιστοσύνη στην παρατήρηση και το πείραμα.

Τώρα για τα φυσικά φαινόμενα, η ανάπτυξη της ποσοτικοποίησης και της μαθηματοποίησης μέσα από την εκ νέου ανακάλυψη του Πλάτωνα και την σημασία που έχουν τα μαθηματικά στην ερμηνεία της φύσης γίνεται τεράστια. Με την αναβίωση του Πλατωνισμού, του νέο πλατωνισμού και των πυθαγορείων ο μυστικισμός αρχίζει να αποκτά το ενδιαφέρον όλο και περισσότερων μελετητών. Η μυστικιστική προσέγγιση της φύσης μέσα από πλατωνικά, νέο πλατωνικά και ερμητικά κείμενα κερδίζει ολοένα και περισσότερο έδαφος στην σφαίρα του ανθρώπινου επιστημονικού επιστητού. Το έντονο ενδιαφέρον για τα μαθηματικά βοήθησε από την μία την μαθηματική προσέγγιση και ερμηνεία της φύσης, καθώς και την ανάπτυξη της άλγεβρας και της γεωμετρίας, αλλά παράλληλα οδήγησε σε διάφορες

αποκρυφιστικές μελέτες που αφορούσαν τον μυστικισμό των αριθμών, όπως η μυστικιστική αριθμολογική διερεύνηση των Γραφών για την ανακάλυψη υπερβατικών αληθειών. Το μυστικιστικό δύσκολα διακρίνεται από το επιστημονικό.

Ποια ήταν όμως η μυστικιστική επιρροή της ύστερης ελληνικής φιλοσοφίας? Όπως αναφέρθηκε, ο ρόλος των μαθηματικών λαμβάνει σημαντική θέση στην ερμηνεία της φύσης, αλλά και η πίστη για την ενότητα της φύσης καθώς και η ύπαρξη σχέσης μεταξύ μικρόκοσμου και μακρόκοσμου δυναμώνει διαρκώς. Η πίστη στην ύπαρξη αντιστοιχιών μεταξύ ουράνιου και υποσελήνιου κόσμου θα επηρεάσει έντονα την αστρολογία και την ιατρική. Η αστρολογία υποστηρίζει πως τα άστρα μπορούν να επηρεάζουν καθοριστικά τους ανθρώπους πάνω στη Γη, ενώ για την ιατρική ο άνθρωπος αποτελεί τον σημαντικότερο κρίκο στην αλυσίδα της ύπαρξης. Ο άνθρωπος δεν είναι απλά και μόνο ο παθητικός δέκτης των αστρικών επιρροών αλλά μπορεί και ο ίδιος να επηρεάζει την ίδια την φύση. Ο πραγματικός ιατρός μπορεί να βρίσκει τις ουσίες που συνδέονται με τα ουράνια σώματα αλλά και με τον ίδιο τον Δημιουργό. Η αληθινή μαγεία παρατηρεί και μελετάει τα ανεξήγητα, προσπαθεί να ανακαλύψει τις απόκρυφες δυνάμεις της φύσης, αναζητάει την σοφία και εξετάζει την συνολική πορεία της φύσης.

Τον αιγυπτιακό θεό Θώθ, θεότητα της σοφίας που υπήρξε ο συγγραφέας των Θεϊκών κειμένων, οι αρχαίοι Έλληνες τον είχαν ταυτίσει με τον δικό τους θεό Ερμή και τις περισσότερες φορές του έδιναν το επίθετο Τρισμέγιστος. Αργότερα οι Λατίνοι τον ταύτισαν με τον δικό τους Ερμή τον Μερκούριο. Ο Κικέρων στο έργο του *De natura deorum* υποστηρίζει ότι στο παρελθόν υπήρξαν 5 υπαρκτές οντότητες με το όνομα Ερμής Μερκούριος, ο πέμπτος ήταν αυτός που εξόντωσε τον Argus με συνέπεια να καταλήξει εξόριστος στην Αίγυπτο όπου και έδωσε στους Αιγύπτιους τους νόμους και τα γράμματα και αυτοί τον ονόμασαν θεό Θώθ.

Ο ερμητισμός για τους ιστορικούς της επιστήμης αποτελεί μια ιστοριογραφική φράση η οποία προσπαθεί να ανακατασκευάσει τον τρόπο σκέψης που διέθεταν οι επιστήμονες του 17^{ου} αιώνα. Προσπαθεί να ιχνηλατήσει τις συνδέσεις του αναγεννησιακού τρόπου σκέψης του 16^{ου} αιώνα με τον τρόπο σκέψης της Επιστημονικής Επανάστασης του 17^{ου} αιώνα. Αυτός ο συγκεκριμένος τρόπος ιστορικής ανάλυσης ξεκίνησε από άγγλους ιστορικούς, όπως ο D.P. Walker και η F.Yates, την δεκαετία του 60' του περασμένου αιώνα οι οποίοι εργάζονταν στο ινστιτούτο του Warburg (Warburg Institute). Το ινστιτούτο του Warburg σχετίζεται με το πανεπιστήμιο του Λονδίνου και είναι μέλος της Σχολής Ανώτερων Σπουδών και στόχος του είναι η μελέτη της επίδρασης της κλασικής αρχαιότητας σε όλες τις πτυχές του ευρωπαϊκού

πολιτισμού. Αυτή η νέα κατηγορία στην ιστορία της επιστήμης είχε από νωρίτερα ενταχθεί από τους ακαδημαϊκούς φιλοσόφους στο γενικότερο ζήτημα σχετικά με την μετάβαση από τον αριστοτελισμό στην επιστήμη του 17^{ου} αιώνα.

Ο D.P. Walker ήταν άγγλος ιστορικός και συγγραφέας αρκετών μελετών σχετικά με τον ρόλο του αποκρυφισμού στην δυτική ιστορία. Το έργο του *Spiritual and Demonic Magic: From Ficino to Campanella* το 1958 εισάγει ουσιαστικά τον ερμητισμό στην ιστορία της επιστήμης. Το βιβλίο εξετάζει τον ρόλο της μαγείας στη ζωή και την σκέψη των M. Ficino F. Bacon και T. Campanella, αλλά και την συνολική επιρροή που άσκησε η μαγεία στην Αναγέννηση. Η F. Yates με το έργο *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* το οποίο δημοσιεύτηκε το 1964 και εξετάζει η συγκεκριμένη εργασία τονίζει τον ερμητισμό στη ζωή και την σκέψη του Jordano Bruno αλλά και των M. Ficino , Pico de la Mirandola και C. Agrippa αλλά και την επίδραση της μαγείας και του μυστικισμού σε ολόκληρη της αναγεννησιακή σκέψη, αυτό δηλαδή που σήμερα η ιστορία της επιστήμης ονομάζει “θέση της Yates”.

Με την έρευνα και το έργο αυτό της Yates σχετικά με την ιστορία του ερμητισμού και την επιρροή που άσκησε αυτό το κίνημα στην αναγεννησιακή φιλοσοφία μεταμορφώνεται ουσιαστικά ολόκληρη η αναγεννησιακή ιστοριογραφία. Η πρόσληψη της “θέσης της Yates” θα παράγει νέα έργα τα οποία εξετάζονται στην συγκεκριμένη εργασία. Το 1984 ο B. Vickers, βρετανός ακαδημαϊκός, μελετητής του Σαίξπηρ και γνωστός για το έργο του σχετικά με την ιστορία της ρητορικής, δημοσίευσε το έργο του *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*. Στο έργο αυτό και συγκεκριμένα στο κεφάλαιο *Analogy versus identity: the rejection of occult symbolism, 1580 – 1680* που εξετάζει η εργασία ο Vickers αναλύει τον ρόλο του λόγου και των λέξεων στην αποκρυφιστική παράδοση και ασκεί έντονη κριτική στην Yates την οποία συνεχίζει και σε άλλες εργασίες του μέχρι την δεκαετία του 2000.

Στην συνέχεια της εργασίας παρουσιάζονται τα κεφάλαια *Natural Magic, hermetism, and occultism in early modern science* του B. Copenhaver, ίσως του σημαντικότερου σύγχρονου μελετητή του φαινομένου του ερμητισμού, από το βιβλίο *Reappraisals of the Scientific Revolution* των David C. Lindberg & Robert S. Westman που δημοσιεύθηκε το 1990, το κεφάλαιο *Magic and the Origins of Modern Science* του John Henry από το βιβλίο του *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science* που δημοσιεύθηκε το 1997 και αποτελεί μια ήπια κριτική της θέσης της Yates, και τέλος το κεφάλαιο *Magic* του B. Copenhaver από το έργο *The Cambridge History of Science, Volume 3, Early Modern Science* των Katharine Park & Lorraine Daston που δημοσιεύθηκε το 2008 και μπορεί να θεωρηθεί σαν μια συνολική παρουσίαση του τότε

επιπέδου των ερευνών. Τα έργα αυτά νομίζουμε δίνουν μια ικανοποιητική πρώτη εικόνα του όλου θέματος της διπλωματικής εργασίας.

Η FRANCIS YATES ΚΑΙ Ο ΕΡΜΗΤΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗΣ

Ο ερμητισμός άσκησε μια πρωταρχικής σημασίας επιρροή στην αναγεννησιακή σκέψη. Τα ερμητικά κείμενα όντως πιστευόταν την εποχή εκείνη ότι προέρχονταν από τον αρχαίο Αιγύπτιο ιερέα και προφήτη της έλευσης του Χριστιανισμού? Τέτοιους είδους ισχυρισμοί ενδυνάμωσαν εξαιτίας της τεράστιας επιρροής που άσκησαν στην σκέψη του Φιτσίνο και στο νεοπλατωνικό κίνημα. Ο Πίκο ντε λα Μιραντόλα προσπάθησε να συνδέσει τον ερμητισμό με τον καβαλισμό με αποτέλεσμα η παράδοση αυτή αργότερα να συνεχιστεί ως αποκρυφιστική φιλοσοφία συνάμα μαγική και μυστικιστική. Η ερμητική παράδοση συνεχίστηκε μέχρι και τον 17^ο αιώνα αλλά η επιρροή της παρέμεινε μάλλον κρυφή. Οι διαμάχες του Fludd με τους Mersenne και Kepler μπορούν ακόμα και να θεωρηθούν ως μια σύγκρουση ανάμεσα στην τελευταία αναβίωση της ερμητικό – καβαλιστικής παράδοσης και του επιστημονικού κινήματος του 17^{ου} αιώνα.

Ο αναγεννησιακός ερμητισμός διέγειρε ουσιαστικά νέες θεάσεις για τον κόσμο, την φύση, το σύμπαν και το πως αυτό μπορεί να λειτουργεί βασισμένο στις αιώνιες κοσμικές δυνάμεις.

Όλα τα παραπάνω μπορεί να αποτελούν κοινοτυπίες, αλλά είναι επίσης προφανές πως και τα δυο αυτά κινήματα “επιστροφής” δεν είχαν σφάλει ως προς την ημερομηνία της πρώτης, της καλής εποχής στην οποία και ήθελαν να επιστρέψουν. Τίθεται όμως το ερώτημα, γνώριζε ένας ουμανιστής την ακριβή ημερομηνία για το πότε υπήρξε ο Κικέρωνας? Γνώριζε την ακριβή χρονολόγηση της χρυσής εποχής της κλασικής παιδείας? Ακόμα και αν δεν είναι τελείως ξεκάθαρο το πότε ακριβώς γράφηκαν τα Ευαγγέλια, ο ίδιος πίστευε πως προσπαθούσε να επιστρέψει στους πρώιμους αιώνες του Χριστιανισμού. Όμως θα πρέπει να γίνει σαφές το γεγονός πως το κίνημα “επιστροφής” της Αναγέννησης, αυτό της επιστροφής στην αγνή, χρυσή εποχή της μαγείας, βασίστηκε σε ένα ριζικό σφάλμα στην χρονολόγηση. (F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, σελ. 1)

Τα κείμενα που ενέπνευσαν τους μάγους της Αναγέννησης οι οποίοι πίστευαν ότι ήταν κείμενα βαθιάς και αρχαίας σοφίας, τελικά ήταν κείμενα που είχαν γραφτεί μεταξύ 2^{ου} και 3^{ου} αιώνα μ. Χ. Ο Αναγεννησιακός μάγος μέσω των κειμένων αυτών δεν επέστρεφε στην αρχαία αιγυπτιακή μαγεία και σοφία, ούτε στην σοφία των Εβραίων πατριαρχών και προφητών, αλλά ούτε και στον Πλάτωνα και τους άλλους φιλοσόφους του αρχαίου κόσμου. Είναι μια επιστροφή στον ειδωλολατρικό φόντο του πρώιμου Χριστιανισμού, σε εκείνη δηλαδή την θρησκεία του κόσμου που είχε έντονα μαγικά και

ανατολικά χαρακτηριστικά. Ήταν η “γνωστική” εκδοχή των ελλήνων φιλοσόφων, καταφύγιο εκείνη την εποχή των παγανιστών και των ειδωλολατρών οι οποίοι αναζητούσαν απαντήσεις στα μεγάλα ερωτήματα της ζωής τους πέραν από τις απαντήσεις που τους πρόσφεραν οι πρώτοι Χριστιανοί της εποχής τους. (Yates, 2)

Τον αιγυπτιακό θεό Θωθ, η θεότητα της σοφίας και που υπήρξε ο συγγραφέας των θεϊκών κειμένων, οι αρχαίοι Έλληνες τον είχαν ταυτίσει με τον δικό τους θεό Ερμή και τις περισσότερες φορές του έδιναν το επίθετο Τρισμέγιστος. Αργότερα οι Λατίνοι τον θεό Θωθ τον ταύτισαν με τον δικό τους Ερμή τον Μερκούριο. Αξίζει να σημειωθεί πως ο Κικέρων στο έργο του *De natura deorum* εξηγεί ότι στο παρελθόν υπήρξαν 5 υπαρκτές οντότητες ως Μερκούριοι, ο πέμπτος ήταν αυτός που εξόντωσε τον Argus με συνέπεια να καταλήξει εξόριστος στην Αίγυπτο όπου και έδωσε στους Αιγύπτιους τους νόμους και τα γράμματα και αυτοί τον ονόμασαν Θεό Θώθ. (Yates, 2)

Είναι αλήθεια πως ένας μεγάλος αριθμός γραπτών κειμένων στην ελληνική γλώσσα και μια ολόκληρη γραμματεία αναπτύχθηκε κάτω από το όνομα Ερμής ο Τρισμέγιστος σχετικά με την αστρολογία και τις απόκρυφες επιστήμες, τις μυστικές ιδιότητες διάφορων φυτών και λίθων, με την δημιουργία φυλαχτών και με τις πρακτικές της αστρικής μαγείας. Όλες αυτές οι πραγματείες και τα κείμενα που γράφτηκαν εντάσσονται και αυτά στο γενικότερο πλαίσιο της ερμητικής παράδοσης. Παράλληλα αναπτύχθηκε και μια φιλοσοφική πραγματεία και λογοτεχνία. Δεν είναι βέβαια γνωστό πότε ακριβώς το ερμητικό πλαίσιο χρησιμοποιήθηκε πρώτη φορά για την φιλοσοφία, αλλά το έργο *Asclepius* καθώς και το *Corpus Hermeticum* τα οποία αποτελούν τα πιο σημαντικά έργα του φιλοσοφικού ερμητισμού που μας είναι γνωστά το πιθανότερο είναι ότι χρονολογούνται μεταξύ του 1^{ου} και του 3^{ου} αιώνα μ. Χ. (Yates, 2)

Αν δει κανείς τα έργα αυτά μέσα από το ψευδό – αιγυπτιακό πλαίσιο θα φανεί ότι περιέχουν ελάχιστα από αυτά τα αιγυπτιακά στοιχεία που πιστευόταν όταν περιείχαν. Όμως, αρκετοί μελετητές υποστηρίζουν ότι έχουν ασκηθεί πάνω τους επιρροές από τις θρησκευτικές πεποιθήσεις των αιγύπτιων ιθαγενών. (Yates, 2)

Όπως και να έχει το σίγουρο είναι ότι τα κείμενα αυτά δεν ήταν γραμμένα στην βαθιά αρχαιότητα από έναν πάνσοφο αιγυπτιακό ιερέα όπως υποστηριζόταν στην Αναγέννηση, αλλά από διάφορους άγνωστους συγγραφείς, όλοι τους Έλληνες, περιέχοντας όλη την δημοφιλή ελληνική φιλοσοφία της εποχής, ένα μίγμα πλατωνισμού και στωικισμού σε συνδυασμό με εβραϊκές και περσικές ακόμα επιρροές. Μεταξύ τους τα γραπτά αυτά μάλλον διαφέρουν αλλά είναι φανερό ότι όλα εκπέμπουν μια ατμόσφαιρα έντονης ευσέβειας. Το

έργο “*Ασκληπιός*” φιλοδοξεί να περιγράψει την θρησκεία των Αιγυπτίων και με ποιες διαδικασίες και μαγικές τελετές εμποτίζαν τα αγάλματα και τις μορφές των θεών τους με τις κοσμικές ιδιότητες του σύμπαντος. Η πραγματεία αυτή έγινε γνωστή από τη λατινική μετάφραση που έχει αποδοθεί στον Απουλήιο της Μαδαύρου (Lucius Apuleius Madaurensis c. 124 – c. 170 AD). Η Μάδαυρος αποτελούσε αλγερινή αποικία των Ρωμαίων. (Yates, 3)

Το έργο *Pimander*, η πρώτη από τις πραγματείες του *Corpus Hermeticum* της συλλογής των δεκαπέντε ερμητικών διαλόγων, δίνει μια περιγραφή για την δημιουργία του κόσμου που σε μεγάλο βαθμό θυμίζει τη χριστιανική *Γένεση*. Άλλες πραγματείες περιγράφουν πως η ανθρώπινη ψυχή ανυψώνεται μέσα από τις πλανητικές σφαίρες με την βοήθεια της θεϊκής επιρροής πάνω τους, ή και ακόμα περιγραφές μιας διαδικασίας αναγέννησης με την οποία η ψυχή δραπετεύει από τις αλυσίδες που συνδέονται με τον υλικό κόσμο και γεμίζει με θεϊκές δυνάμεις, ιδιότητες και αρετές. (Yates, 3)

Ο Festugiere στον 1^ο τόμο του έργου του “*La Revelation d’Hermes Trismegiste*” αναλύει την πνευματική κατάσταση της εποχής περίπου από το 2^ο αιώνα μ. Χ και μετά, εποχή στην οποία γράφτηκαν το έργο “*Ασκληπιός*” καθώς και οι άλλες ερμητικές πραγματείες και συλλογές. Ήταν μια εποχή ειρήνης όπου η Pax Romana είχε φτάσει στο απόγειό της, οι μεικτοί πληθυσμοί της αυτοκρατορίας διοικούσαν από μια αποτελεσματική γραφειοκρατία, οι ασφαλείς ρωμαϊκοί δρόμοι διευκόλυναν ακόμα περισσότερο την επικοινωνία και τις συναλλαγές και οι μορφωμένες κοινωνικές τάξεις είχαν απορροφήσει τον ελληνορωμαϊκό πολιτισμό με βάση τις 7 ελευθέρια τέχνες. (Yates, 4)

Η ψυχική και η πνευματική κατάσταση του τότε κόσμου ήταν κάπως περίεργη. Η μεγάλη προσπάθεια της ελληνικής φιλοσοφίας είχε πλέον εξαντληθεί, βρισκόταν σε στασιμότητα, σε ένα αδιέξοδο, ίσως τελικά επειδή η ελληνική σκέψη δεν πραγματοποίησε ποτέ το βαρυσήμαντο βήμα της πειραματικής επαλήθευσης των υποθέσεών της. Βήμα το οποίο πραγματοποιήθηκε 15 αιώνες αργότερα με την γέννηση της σύγχρονης επιστημονικής σκέψης του 17^{ου} αιώνα. Ο κόσμος τον 2^ο αιώνα μ. Χ ήταν κουρασμένος από την ελληνική διαλεκτική η οποία φαινόταν να μην οδηγεί σε συγκεκριμένα αποτελέσματα. Οι πλατωνιστές, οι στωικοί, οι επικούρειοι μπορούσαν απλά και μόνο να επαναλάβουν τις θεωρίες των αντίστοιχων σχολών τους και τα δόγματά τους υπήρχαν σε μορφή βιβλίων και εγχειριδίων τα οποία αποτελούσαν τη βάση της φιλοσοφικής διδασκαλίας μέσα στην αυτοκρατορία. (Yates, 4)

Η φιλοσοφία των ερμητικών κειμένων στο μέτρο που είναι ελληνικής καταγωγής είναι τυποποιημένη με επικάλυψη πλατωνισμού, νέο πλατωνισμού,

στωικισμού καθώς και άλλων ελληνικών σχολών σκέψης. Η κανονική τότε παιδεία απέτυχε να δώσει στον κόσμο του 2^{ου} αιώνα απάντηση στα προβλήματά του κάνοντάς τον να αναζητά επίμονα την γνώση της πραγματικότητας. Το γεγονός αυτό είχε σαν αποτέλεσμα ο κόσμος να στραφεί σε άλλους τρόπους για να βρει τις απαντήσεις που του έλειπε, στράφηκε στο διαισθητικό, στο μυστικιστικό, στο μαγικό. Εφόσον η λογική φαινόταν να έχει αποτύχει, καλλιεργήθηκε στο νου η διαισθητική ικανότητα στον άνθρωπο. Η φιλοσοφία πλέον θα χρησιμοποιηθεί όχι σαν μια διαλεκτική άσκηση αλλά ως ένας τρόπος για την επίτευξη της διαισθητικής γνώσης του θεϊκού και του νοήματος του κόσμου το οποίο μας είναι γνωστό με την ονομασία *Gnosis*. (Yates, 4)

Οι ερμητικές πραγματείες παίρνουν συχνά την μορφή διαλόγου μεταξύ κυρίου και μαθητευόμενου και καταλήγουν σε μια μορφή έκστασης στην οποία ο μύστης βέβαιος ότι έχει λάβει την θεϊκή φώτιση ξεσπά σε δοξολογίες. Ο μύστης οδηγείται σε αυτήν την πεφώτιση μέσω της ενατένισης του κόσμου όπως αυτός αντικατοπτρίζεται μέσα στον δικό του νου και διαχωρίζει το θεϊκό νόημα προσδίδοντάς του μια πνευματική κυριαρχία όπως είναι γνωστό στην γνωστική αποκάλυψη και εμπειρία της ανάβασης της ψυχής μέσα από τις πλανητικές σφαίρες και βυθίζεται στο θεϊκό. Με αυτόν τον τρόπο λοιπόν αυτή η κοσμική θρησκεία η οποία λειτουργεί σαν ένα υπόγειο ρεύμα που μεταφέρει ένα μεγάλο μέρος της ελληνικής σκέψης, πλατωνισμού και στωικισμού, μετατρέπεται μέσα από τον ερμητισμό σε μια πραγματική θρησκεία, μια λατρεία χωρίς ναούς και λειτουργίες, μόνο μέσα στον νου, μια θρησκευτική φιλοσοφία ή μια φιλοσοφική θρησκεία που περιέχει την καθαρή γνώση. (Yates, 4)

Οι άνθρωποι του 2^{ου} αιώνα μ. Χ ήταν διαποτισμένοι με την ιδέα, και που αργότερα η Αναγέννηση διαποτίστηκε από την ίδια, πως το παλιό πρέπει να θεωρείται αγνό και ιερό, και πως οι παλιοί διανοητές ήταν πιο κοντά στους θεούς από τους ορθολογιστές διαδόχους τους. Ως εκ τούτου εκείνη την εποχή παρουσιάζεται μια ισχυρή ανάκαμψη του πυθαγορισμού, παράλληλα με την αίσθηση πως οτιδήποτε είναι μακρινό και δεν προσεγγίζεται εύκολα είναι συνάμα και ιερό, από αυτό προέκυψε η λατρεία για τους βάρβαρους, τους ινδούς γυμνοσοφιστές, τους μάγους από την Περσία και τους Χαλδαίους αστρολόγους των οποίων η προσέγγιση στη γνώση θεωρήθηκε ότι ήταν πιο θρησκευτική από αυτήν των Ελλήνων. (Yates, 5)

Στο μεγάλο χωνευτήριο της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας εντός του οποίου όλες οι θρησκείες ήταν ανεκτές υπήρχε η δυνατότητα να γίνουν γνωστές όλες οι ανατολίτικες θρησκείες. Περισσότερο όμως ήταν οι Αιγύπτιοι που έτυχαν του μεγαλύτερου σεβασμού εκείνη την εποχή.

Το ιστορικό αυτό λάθος που έγινε δεκτό ως αληθές από την Αναγέννηση, ότι δηλαδή ο Ερμής ο Τρισμέγιστος ήταν υπαρκτό πρόσωπο και ήταν αυτός που είχε γράψει τα ερμητικά κείμενα, σιωπηρά είχε γίνει πιστευτό και από τους καθοδηγητές Άγιους Πατέρες της εκκλησίας και συγκεκριμένα από τον Λακτάνιο και τον Αυγουστίνο. Ο Λακτάνιος στο έργο του *"De ira Dei"* αναφέρει ξεκάθαρα πως ο Ερμής ο Τρισμέγιστος ήταν πιο αρχαίος ακόμα και από τον Πλάτωνα και τον Πυθαγόρα, ενώ στο έργο του *"Institutes"* και αφού είχε αποδεχθεί αυτά που ανέφερε ο Κικέρων στο δικό του έργο για τον Τρισμέγιστο, υποστήριζε πως ήταν ένας άνθρωπος από την βαθιά αρχαιότητα και εμπλουτισμένος σχεδόν με κάθε είδους γνώσης και εξαιτίας της γνώσης όλων αυτών των πραγμάτων και των τεχνών απέκτησε τον τίτλο Τρισμέγιστος. (Yates, 7)

Ο Λακτάνιος θα χρησιμοποιήσει τον Ερμή τον Τρισμέγιστο για να χρησιμοποιήσει την παγανιστική λατρεία με σκοπό να υποστηρίξει την αλήθεια του Χριστιανισμού. Σε κανένα από τα κείμενά του δεν φαίνεται να καταφέρετε εναντίον του. Φαίνεται ότι τον ίδιο μύθο είχε αποδεχτεί και ο Αυγουστίνος τον 4^ο αιώνα, έναν περίπου αιώνα μετά τον Λακτάνιο, ωστόσο ο Αυγουστίνος υπήρξε μάλλον ένα πρόβλημα για την αναγεννησιακή μαγεία η οποία και ήθελε να παραμείνει χριστιανική διότι στο έργο του *"De Civitate Dei"* παρουσιάζει μια σημαντική καταδίκη του τι σημαίνει να ονομάζεις τον Ερμή τον αιγύπτιο Τρισμέγιστο, αναφερόμενος στα είδωλα, χρησιμοποιώντας ένα απόσπασμα από τον μεταφρασμένο στα λατινικά και όχι στα ελληνικά *"Ασκληπιό"* το οποίο αφορά πως οι αιγύπτιοι πάνω στα αγάλματα των θεών τους προσδίδουν μαγικό νόημα κατηγορώντας τους ουσιαστικά για ειδωλολατρία. (Yates, 9)

Υπάρχει όμως και μια άλλη οπτική στο *"De Civitate Dei"* για να ερμηνευτεί ο Ερμής ο Τρισμέγιστος. Είναι μια οπτική η οποία κρατάει αποστάσεις από την αιγυπτιακή ειδωλολατρία και υπάγεται σε ένα τελείως διαφορετικό πλαίσιο. Ο Αυγουστίνος υποστηρίζει ότι η εβραϊκή γλώσσα είναι αρχαιότερη και ότι οι εβραίοι προφύτες και πατριάρχες προηγούνται των ειδωλολατρών φιλοσόφων και πως η σοφία των πατριαρχών είναι και αυτή παλαιότερη άρα και σοφότερη από την αιγυπτιακή.

Γύρω στο 1460 ένα ελληνικό χειρόγραφο μεταφέρθηκε στην Φλωρεντία από την περιοχή της Μακεδονίας από έναν μοναχό, έναν από τους πολλούς πράκτορες στην υπηρεσία του Κόζιμο των Μεδίκων που τους είχε για να συλλέγουν ανάλογα χειρόγραφα και κείμενα. Το έγγραφο αυτό ήταν ένα αντίγραφο από το *"Corpus Hermeticum"*, όχι όμως ένα ολοκληρωμένο αντίγραφο περιλαμβάνοντας τις 14 από 15 πραγματείες του με την τελευταία να λείπει. Ο Κόζιμο, αν και τα κείμενα του Πλάτωνα που είχαν έρθει στο φως έπρεπε να μεταφραστούν, έδωσε εντολή στον Ficino να τα παραμερίσει και να μεταφράσει άμεσα τα κείμενα του Ερμή του Τρισμέγιστου. Είναι ο ίδιος ο Φιτσίνο ο οποίος στα σχόλιά του στα κείμενα του Πλωτίνου κάνει μια αφιέρωση στον Λορέντσο των Μεδίκων στην οποία και περιγράφει την ώθηση

που δόθηκε στην ελληνική παιδεία από την άφιξη του Πλήθωνα Γεμιστού και άλλων βυζαντινών λογίων στο συμβούλιο της Φλωρεντίας και πως του ανατέθηκε από τον Κόζιμο να μεταφράσει τους θησαυρούς της ελληνικής φιλοσοφίας που έρχονταν στη Δύση από το Βυζάντιο. (Yates, 13)

Ο Φιτσίνο έδωσε στην μετάφραση που έκανε τον τίτλο *Pimander*, η οποία είναι ουσιαστικά μια επέκταση της πρώτης πραγματείας του "*Corpus Hermeticum*", αλλά επεκτάθηκε για να καλύψει ολόκληρο το σώμα και συγκεκριμένα τις 14 πραγματείες τις οποίες και περιείχε το συγκεκριμένο χειρόγραφο. Την μετάφραση την αφιέρωσε στον Κόζιμο και την αφιέρωση την ονόμασε "*argumentum*" στην οποία και φαίνεται με πόσο μεγάλο δέος και θαυμασμό αντιμετώπιζαν την αρχαία αιγυπτιακή σοφία η οποία τους είχε πλέον αποκαλυφθεί. Η βιβλιογραφία, οι εκδόσεις, οι μεταφράσεις, οι συλλογές και οι σχολιασμοί των ερμητικών κειμένων είναι όλα μακροσκελή και περίπλοκα κείμενα μαρτυρώντας το βαθύ και ενθουσιώδη ενδιαφέρον που προκάλεσε ο Ερμής ο Τρισμέγιστος καθ' όλη την διάρκεια της περιόδου της Αναγέννησης. (Yates, 14)

Η απαγόρευση της μαγείας από την μεσαιωνική εκκλησία είχε αναγκάσει τους μάγους να ασκούν την δραστηριότητά τους σε μέρη απόκρυφα όπου μπορούσε να κρατηθεί η μυστικότητα. Η αναγεννησιακή μαγεία η οποία ήταν μια μεταρρυθμισμένη και γνώριμη μαγεία, είχε αποποιηθεί την όποια σύνδεσή της με την παλιά άγνοια, με το κακό, με την μαύρη μαγεία και ήταν συχνά ένα συμπλήρωμα για έναν δημοφιλή αναγεννησιακό φιλόσοφο. Αυτό το νέο καθεστώς για την μαγεία αναμφίβολα οφείλετε κατά κύριο λόγο σε αυτήν την μεγάλη πλημμύρα γραμματείας που ήρθε από το Βυζάντιο και γράφτηκαν στους πρώτους αιώνες μετά τον Χριστό όπου και οι κυρίαρχες φιλοσοφικές σκέψεις είχαν έντονες αποκρυφιστικές αποχρώσεις. Όσοι επιμελώς είχαν διαβάσει Ιάμβλυχο, Πορφύριο, ακόμα και Πλωτίνο δεν μπορούσαν να θεωρούν την μαγεία ως κάτι χαρακτηριστικό των αδαείς και κατώτερων ανθρώπων. (Yates, 17)

Η προπαγάνδα που αναπτύχθηκε από τον Φιτσίνο γύρω από την γενεαλογία της μαγείας αποτέλεσε έναν επιπλέον παράγοντα που ευνόησε την αναβίωση της μαγείας στην Αναγέννηση. Από τον αρχαιότερο στην αλυσίδα της σοφίας Ζωροάστρη και τους χρησμούς των Χαλδαίων μέχρι τον Ερμή τον Τρισμέγιστο ο οποίος είναι ο νεότερος που έγραψε τέτοια κείμενα, η μαγεία έγινε τελικά γνωστή από τον Ορφέα, τον δεύτερο στην αλυσίδα των αρχαίων θεολόγων. Η αναβίωση της ορφικής μαγείας βασίστηκε σε κείμενα ορφικών ύμνων τα οποία χρονολογούνται τον 2^ο και 3^ο αιώνα μ. Χ. Συνεπώς, ο Ερμής ο Τρισμέγιστος δεν ήταν ο μοναδικός αρχαίος θεολόγος ή μάγος του οποίου οι απόκρυφες πραγματείες χρονολογήθηκαν λάθος. (Yates, 18)

Ωστόσο είναι προφανές ότι ο Ερμής ο Τρισμέγιστος αποτέλεσε την πιο σημαντική φιγούρα στην αναγεννησιακή αναβίωση της μαγείας. Η Αίγυπτος παραδοσιακά συνδεόταν με την πιο σκοτεινή και ισχυρή μαγεία, την οποία έφεραν στο φως τα κείμενα του αιγυπτίου αυτού ιερέα και αποκάλυψαν μια

εξαιρετική ευσέβεια επιβεβαιώνοντας τον λόγο για τον οποίο ο Λακτάνιος έτρεφε τόσο μεγάλο σεβασμό στον αιγύπτιο ιερέα και τα κείμενά του. Ο Αυγουστίνος όμως τελικά είχε καταδικάσει τον Ερμή τον Τρισμέγιστο και τα κείμενα αυτά με την δικαιολογία ότι περιέχουν κακή και δαιμονική μαγεία. Ωστόσο, η σημαντική θέση που πήρε ο Τρισμέγιστος Ερμής στην Αναγέννηση αποκατέστησε την Αίγυπτο και την σοφία της και ως εκ τούτου και την μαγεία με την οποία σχετιζόταν τόσο πολύ. (Yates, 19)

Η Yates στο έργο της για τον Μπρούνο έχει επιλέξει 4 από τις 14 πραγματείες του *"Corpus Hermeticum"* που είχε μεταφράσει ο Φιτσίνο και τους είχε δώσει το όνομα *"Pimander"*. Επίσης κάνει και ένα γενικό συμπέρασμα για το έργο *"Ασκληπιός"*. Οι συγγραφείς των κειμένων αυτών έχουν μάλλον χρησιμοποιήσει εβραϊκές πηγές καθώς και την ελληνορωμαϊκή φιλοσοφία της εποχής και εξαιτίας της εποχής που γράφτηκαν σαφώς επηρεάστηκαν από τον Χριστιανισμό ακούγοντας για τον *"Υιό του Θεού"* των Χριστιανών. Όμως στην ερμηνεία της αφήνει εντελώς απ' έξω το κρίσιμο χρονολογικό ιστορικό λάθος διότι και ο ίδιος ο Φιτσίνο και οι υπόλοιποι αναγνώστες αυτών των κειμένων αγνοούσαν αυτό το λάθος θέλοντας με αυτόν τον τρόπο να κατανοήσει πως ο Φιτσίνο και ολόκληρη η Αναγέννηση προσέγγιζαν αυτά τα κείμενα πιστεύοντας ότι προέρχονταν από τον αρχαίο αιγύπτιο ιερέα που έζησε πολύ πιο πριν από τον Πλάτωνα και τον Χριστό.

Πρόκειται όμως για μια *αιγυπτιακή* ψευδαισθήση, οι συγγραφείς αυτών των κειμένων είναι διαφορετικοί και άγνωστοι και δεν πρόκειται για τον Ερμή τον Τρισμέγιστο. Οι ατομικές αυτές πραγματείες είναι κείμενα σύνθετα τα οποία αποτελούνται από διαφορετικά κομμάτια που ομαδοποιούνται σε ένα σύνολο. Το περιεχόμενό τους είναι διάφορο και συχνά αντιφατικό. Δεν πρόκειται για ένα πραγματικό συνεκτικό σύστημα που μπορεί να αντληθεί από το σύνολο αυτών των κειμένων και ασφαλώς ούτε αποτελεί ένα σύστημα ορθολογικής μελετημένης φιλοσοφίας. Είναι περισσότερο η θρησκευτική προσέγγιση που κάνει αυτά τα κείμενα έγγραφα θρησκευτικής εμπειρίας και δίνει στο σύνολο των ερμητικών κειμένων μια ενότητα από την οποία στερούνται ως ένα ολοκληρωμένο σύστημα σκέψης. (Yates, 21)

Το κοσμολογικό πλαίσιο των κειμένων, το οποίο είχαν για δεδομένο, είναι αστρολογικό αν και αυτό δεν αναφέρεται ρητά στα κείμενα. Ο υλικός κόσμος βρίσκεται κάτω από την κυριαρχία των άστρων και των επτά πλανητών, τους *"επτά κυβερνήτες"*. Οι νόμοι του φυσικού κόσμου μέσα από τους οποίους ο θρησκευτικός γνωστικισμός υπάρχει είναι οι αστρολογικοί νόμοι και είναι αυτοί που τελικά καθορίζουν ακόμα και την ίδια την θρησκευτική εμπειρία. Ωστόσο υπάρχει μια θεμελιώδη διαφορά για την στάση που κρατάνε ορισμένοι από τους συγγραφείς των ερμητικών κειμένων όσον αφορά τον κόσμο ο οποίος κυβερνάται από τα άστρα. Ο Festigiare ταξινόμησε τα γραπτά αυτά κείμενα σαν αυτά να ανήκουν σε 2 ξεχωριστές κατηγορίες γνώσης, τις οποίες και ονομάζει αισιόδοξη και απαισιόδοξη γνώση. Για τους υποστηρικτές της απαισιόδοξης κατηγορίας, ή και αλλιώς της δυαδικής γνώσης, το γεγονός

ότι ο υλικός κόσμος βρίσκεται διαρκώς κάτω από την αστρική επιρροή είναι μάλλον κάτι κακό. Μόνο μέσα από έναν ασκητικό τρόπο ζωής που αποφεύγει όσο είναι δυνατόν την επαφή με την ύλη η φωτισμένη ψυχή περνάει μέσα από τις πλανητικές σφαίρες και καθώς ανεβαίνει αποτινάσσει από πάνω της οτιδήποτε κακό για κατευθυνθεί προς το κανονικό της σπίτι, τον άυλο θεϊκό κόσμο. Για αυτούς που ανήκουν στην κατηγορία της αισιόδοξης γνώσης ο υλικός κόσμος, η ίδια η ύλη είναι εμποτισμένη με κάτι το θεϊκό, η γη είναι ζωντανή, κινείται, είναι γεμάτη με μια θεϊκή ζωή και δεν υπάρχει κανένα μέρος του φυσικού κόσμου που να θεωρείται ότι δεν μπορεί να φιλοξενήσει μέσα του κάτι το θεϊκό. (Yates, 22)

Η αιγυπτιακή *Γένεσις*, το *Pimander* από το *Corpus Hermeticum*, είναι κείμενα αισιόδοξης γνώσης αλλά και δυϊστικής γνώσης. Στο *Pimander*, ο ίδιος ο θεϊκός Νους εμφανίζεται στον Ερμή τον Τρισμέγιστο όταν αυτός βρίσκεται σε βαθιά ύπνωση με τις αισθήσεις του σε πλήρη ατονία. Ο Τρισμέγιστος εκφράζει την βαθιά του επιθυμία να γνωρίσει την βαθιά φύση των όντων αλλά και τον ίδιο τον Θεό. Μέσα στο *Pimander* κάποια στιγμή όλα αλλάζουν και ο Τρισμέγιστος βλέπει ένα όραμα εκστατικό εμπλουτισμένο με το θεϊκό φως και έτσι γνωρίζει τον θεϊκό λόγο, το φως του μιλάει και του λέει πως είναι ο ίδιος ο Νους, ο ίδιος ο Θεός, ο Υιός του Θεού. (Yates, 23)

Ο Τρισμέγιστος βλέπει πλέον μέσα στον δικό του Νου το φως καθώς και έναν αμέτρητο αριθμό από νούμερα και αριθμούς τα οποία αντιστοιχούν σε δυνάμεις. Ρωτάει λοιπόν τον *Pimander* (τον θεϊκό Νου) ... "από που τότε προκύπτουν τα στοιχεία της φύσης?"... και αυτός του απαντά ..."από το θέλημα του Θεού το οποίο και περιέχεται στον ίδιο τον Λόγο"... Και ο Θεός Νους που υπάρχει σαν ζωή και φως έφερε πίσω έναν δεύτερο Δημιουργό ο οποίος είναι ο θεός της φωτιάς και της αναπνοής ο οποίος έπλασε του 7 Κυβερνήτες που με την σειρά τους τυλίγουν με τους κύκλους τους ολόκληρο τον αισθητό κόσμο. Ο Λόγος ενωμένος με τον Θεό Δημιουργό αποτελούν την ίδια ουσία δίνοντας κίνηση και ζωή στους 7 Κυβερνήτες από τους οποίους και εξαρτάται ολόκληρος ο κόσμος των στοιχείων. Μετά από τους 7 Κυβερνήτες ο Νους – Δημιουργός και Λόγος δημιούργησε τον άνθρωπο παρόμοιο με τον εαυτό του και του έδωσε πνοή αγαπώντας τον σαν να ήταν το δικό του παιδί. Βλέποντας ο άνθρωπος τον εαυτό του θέλησε εξαιτίας της αγάπης που του έτρεφε ο Δημιουργός του να έχει την ικανότητα να παράγει τα δικά του έργα όπως είχε κάνει γι' αυτόν ο Πατέρας του. Έτσι λοιπόν εισχώρησε στην σφαίρα της δημιουργίας όπου και απέκτησε πλήρη εξουσία. Όταν ο ίδιος ο άνθρωπος είδε τα έργα του ίδιου του αδερφού του τα θαύμασε και οι 7 Κυβερνήτες τον ερωτεύτηκαν δίνοντάς του ένα μεγάλο μέρος από την δική τους δύναμη, από την δική τους δικαιοδοσία, από το δικό τους κράτος. (Yates, 23)

Έπειτα έχοντας γνώση της ουσίας και της υπόστασης των 7 Κυβερνητών καθώς είχε συμμετάσχει στην ίδια την φύση τους ο άνθρωπος θέλησε να περάσει μέσα από τις περιφέρειες των κύκλων τους και να γνωρίσει την εξουσία Εκείνου που βασιλεύει πάνω από την φωτιά. Έτσι ο άνθρωπος αφού

κατείχε όλη την δύναμη του κόσμου πάνω σε όλα τα θνητά όντα και τα ζώα αυτού του κόσμου πέρασε μέσα από την θωράκιση των σφαιρών και σπάζοντάς την έδειξε στον φυσικό κόσμο την ομορφιά της μορφής του Θεού. Βλέποντας η φύση πως κατείχε την ανεξάντλητη αυτή θεϊκή ομορφιά και όλη την δύναμη των κυβερνητών ενώθηκε με τη μορφή του Θεού χαμογελώντας με αγάπη έχοντας δει πια τα χαρακτηριστικά της θαυμάσιας και όμορφης μορφής του ανθρώπου η οποία αντικατοπτριζόταν μέσα στο νερό καθώς και από την σκιά που έριχνε πάνω στην Γη. Έτσι ο άνθρωπος βλέποντας την μορφή του αυτή στη φύση αγάπησε την φύση και ευχήθηκε να ζήσει μαζί της. Την στιγμή λοιπόν που επιθύμησε αυτό την ίδια ώρα το πέτυχε κιόλας. Η Φύση μόλις είδε τον αγαπημένο της άνθρωπο ενώθηκε και αυτή μαζί του. (Yates, 24)

Ο άνθρωπος έχοντας πάρει πλέον θνητό σώμα για να μπορέσει να ζήσει με την Φύση είναι ο μόνος απ' όλα τα επίγεια όντα που διαθέτει διπλή φύση, είναι θνητός εξαιτίας του σώματός του αλλά αθάνατος μέσα από τον πνευματικό και ουσιώδη του εαυτό. Αν και είναι αθάνατος και έχει εξουσία πάνω σε όλα τα πράγματα στη Γη, εξαιτίας του θνητού σώματος είναι υπόδουλος του πεπρωμένου αλλά και της δύναμης των ουράνιων σφαιρών. Στο *Pimander* αναφέρεται πως εξαιτίας της ένωσης του ανθρώπου και της φύσης συνέβηκε κάτι καταπληκτικό. Έχοντας μέσα του ο άνθρωπος την δύναμη των Επτά που αποτελείται από φωτιά και αναπνοή, από την ένωση του με την Φύση γεννήθηκαν επτά άνθρωποι, γυναίκες και άνδρες, οι οποίοι αντιστοιχούσαν στη φύση των επτά κυβερνητών και ανέβηκαν στον ουρανό. Η πρώτη γενιά αυτών των ανθρώπων δημιουργήθηκε από την Γη μητέρα και το νερό το γενεσιουργό στοιχείο, η φωτιά ωρίμασε τα πράγματα και ο αιθέρας έδωσε στη Φύση την ζωτική αναπνοή και έτσι αυτή γέννησε τα πρώτα ανθρώπινα σώματα. Ο άνθρωπος από την κατάσταση ζωής και μάχης στην οποία βρισκόταν άλλαξε σε ψυχή και πνεύμα, η ζωή έγινε ψυχή και το φως μετατράπηκε σε νου. Και όλα τα όντα του αισθητού κόσμου παρέμειναν σε αυτήν την κατάσταση μέχρι το τέλος της συγκεκριμένης περιόδου. (Yates, 24)

Στο τέλος αυτής της περιόδου ο σύνδεσμος που κρατούσε δεμένα μεταξύ τους όλα τα πράγματα διαλύθηκε από την θέληση του Θεού. Ο άνθρωπος και όλα τα υπόλοιπα όντα τα οποία μέχρι τότε ήταν ταυτόχρονα αρσενικά και θηλυκά, διαχωρίστηκαν σε δυο φύλα και ο Θεός του έδωσε την εντολή "*αυξάνεστε και πληθύνεστε*". Μετά η θεία Πρόνοια φρόντισε μέσα από το πεπρωμένο αλλά και τις δυνάμεις των ουράνιων σφαιρών να καθορίσει τις επόμενες γενιές, και όλα τα ζωντανά πλάσματα πολλαπλασιάστηκαν το καθένα ανάλογα με το είδος του. (Yates, 25)

Ο *Pimander* δίνει στον Τρισμέγιστο Ερμή συμβουλές πως να συμπεριφέρεται στην ζωή έχοντας το μυστήριο αυτό πάνω του. Πρέπει να γνωρίζει ο ίδιος τον εαυτό του διότι αυτός που γνωρίζει τον εαυτό του βαδίζει προς την αληθινή του φύση: *..''εσύ είσαι το φως και η ζωή όπως ακριβώς ο Θεός και ο Πατέρας από τον οποίο ο άνθρωπος γεννήθηκε. Αν επομένως μπορείς να γνωρίσεις τον εαυτό σου που είναι φτιαγμένος από φως και ζωή... θα*

μπορέσεις να επιστρέψεις στην αληθινή ζωή"... Μόνο ο άνθρωπος που διαθέτει διάνοια μπορεί να γνωρίσει τον εαυτό του. Γι' αυτό ο Τρισμέγιστος Ερμής πρέπει να ζήσει μια αγνή και ιερή ζωή, κάνοντας με αυτόν τον τρόπο τον εαυτό του ευνοούμενο του Πατέρα μέσω της θυγατρικής του αγάπης και να θέσει σε λειτουργία ευλογίες και ύμνους. Ο Τρισμέγιστος δίνει τις ευχαριστίες του στον *Pimander* που του αποκάλυψε όλα αυτά τα πράγματα αλλά παράλληλα εύχεται να γνωρίσει ό,τι είναι σχετικό με την "ανάληψη". Ο *Pimander* του εξηγεί πως στο θάνατο το θνητό σώμα διαλύεται μέσα από τα ενσωματωμένα του στοιχεία αλλά το ανθρώπινο πνεύμα περνά μέσα από τις ουράνιες σφαίρες αφήνοντας σε καθεμία από αυτές και ένα κομμάτι της θνητής της φύσης και του κακού που αυτό το κομμάτι περιέχει. Στη συνέχεια όταν έχει αποβάλει όλα αυτά τα στοιχεία που είχαν αποτυπώσει πάνω του οι ουράνιες σφαίρες εισέρχεται σε αυτό που ονομάζουμε "ογδοαδική" φύση ακούει τις επουράνιες δυνάμεις τραγουδώντας ύμνους προς τον Θεό και γίνεται ένα με αυτές τις δυνάμεις. (Yates, 25)

Αφού ο *Pimander* επένδυσε τον Τρισμέγιστο με τις ουράνιες δυνάμεις και τον καθοδήγησε μέσα στη φύση του Όλου και του υπέρτατου οράματος τον αποδέσμευσε. Έτσι ο Τρισμέγιστος Ερμής άρχισε να κηρύττει στους ανθρώπους προτρέποντάς τους να απορρίψουν τα λάθη τους και να γίνουν μέρος αυτή της αθανασίας.

Στα σχόλια του για αυτήν την πραγματεία ο Φιτσίνο παρατηρεί ότι το *Pimander* παρουσιάζει εξαιρετική ομοιότητα με το βιβλίο της Γένεσης. Ξεκινάει με την φράση "...Στο σημείο αυτό φαίνεται πως ο Ερμής ο Τρισμέγιστος φαίνεται να πραγματεύεται με τα μωσαικά μυστήρια"... και συνεχίζει με διάφορες συγκρίσεις, όπως ακριβώς ότι ο Μωυσής είδε το σκοτάδι πάνω από την επιφάνεια της αβύσσου και ο Θεός στεναχωρήθηκε πάνω από αυτά τα νερά έτσι και ο Τρισμέγιστος Ερμής βλέπει το σκοτάδι και το Λόγο του Θεού να θερμαίνει την υγρή φύση. Επίσης όπως ο Μωυσής ανήγγειλε την δημιουργία από τον ισχυρό Λόγο του Θεού έτσι και ο Τρισμέγιστος αναφέρει ότι ο φωτεινός Λόγος που φωτίζει όλα τα πράγματα του κόσμου είναι ο αληθινός Υιός του Θεού. Και αν είναι πιθανόν να πούμε ότι ένας από τους ανθρώπους δημιουργήθηκε πριν από την θεία ενσάρκωση και διαθέτει παράλληλα αυτήν την γνώση τότε είδε τον Υιό να γεννιέται από τον Πατέρα και το Πνεύμα από τον Πατέρα και τον Υιό. Είδε πως ο Θεός Λόγος δημιούργησε τον κόσμο και πως ο άνθρωπος δημιουργήθηκε κατ' εικόνα του Θεού αλλά και την πτώση του από τον κόσμο της διάνοιας στον κόσμο της ύλης και τον εγκλωβισμό του στο υλικό σώμα. Στην πραγματικότητα χρησιμοποιεί τα ίδια λόγια όπως ο Μωυσής που περιέγραφε την εντολή στο ανθρώπινο είδος να αυξηθεί και να πολλαπλασιαστεί. Στη συνέχεια μας καθοδηγεί πως θα μπορούσαμε ξανά να ανεβούμε στον πνευματικό κόσμο και στην αθάνατη φύση από την οποία έχουμε απομακρυνθεί. Ο Μωυσής ήταν αυτός που έδωσε τον Νόμο στους Ισραηλίτες και ο Ερμής ο Τρισμέγιστος στους Αιγυπτίους. Καθοδηγεί τον λαό πως μπορεί να ζήσει με τις θεϊκές συμβουλές επαινώντας τον Πατέρα, τη ζωή και το φως με ευχαριστίες και ύμνους. (Yates, 26)

Τα παραπάνω αποσπάσματα των σχολίων στο *Pimander* καταδεικνύουν πως οι ομοιότητες με τον Μωυσή, και όχι με τον Πλάτωνα, ήταν αυτό που στο συγκεκριμένο έργο εντυπωσίασε τόσο πολύ τον Φιτσίνο. Ο ίδιος μάλλον θα σκέφτηκε πως ο ίδιος αυτός λόγος της ομοιότητας έκανε και τους Πατέρες της εκκλησίας να χρονολογήσουν τον Ερμή στην περίοδο του Μωυσή επειδή φαινόταν σαν ένας αιγύπτιος Μωυσής. Ο Φιτσίνο συνέχισε να ασχολείται με το ζήτημα αυτό και αργότερα, στο έργο "*Theologia Platonica*", άφησε τον εαυτό του να αναρωτιέται αν και μετά από όλα αυτά ο Ερμής ο Τρισμέγιστος ήταν ο Μωυσής. Μετά την ομιλία του σε αυτό το έργο για την δημιουργία στον Τίμαιο πρόσθεσε ότι ο Ερμής ο Τρισμέγιστος κάνει μια σαφή διδαχή για την προέλευση της δημιουργίας του κόσμου. Σκέφτομαι πως δεν χρειαζόμαστε το γεγονός ότι αυτός ο άνθρωπος γνώριζε τόσα πολλά και αν τελικά ο Τρισμέγιστος ήταν ο ίδιος άνθρωπος με τον Μωυσή όπως μας δείχνει και ο ιστορικός Αρτάπανος ο Αλεξανδρέυς, εβραϊκής καταγωγής, με πολλές εικασίες. (Yates, 26)

Ο Ερμής ο Τρισμέγιστος είναι ακόμα καλύτερος από τον Μωυσή επειδή ακριβώς είδε πολύ πριν την ενσάρκωση ότι ο δημιουργικός Λόγος ήταν ο Υιός του Θεού. "

*"Ille (Moses) potenti verbo domini cuncta areata nunciat,
hie (Mercurius) verbum illud lucens, quod omnia illuminet . . .
fiMum Dei esse asseverat....".*

"εκείνος ο Μωυσής σε αυτόν που μπορεί φανερώνει με τον Λόγο του Θεού όλα τα δημιουργήματα, αυτός ο Ερμής φωτίζει αυτόν τον Λόγο ο οποίος όλα θα τα φωτίσει..."

επιβεβαιώνει ότι αυτός είναι ο Υιός του Θεού..."

Προφανώς στο σημείο αυτό ο Φιτσίνο σκέφτεται συγκρίνοντάς το με την αρχή του Ευαγγελίου του Αγίου Ιωάννη. Όπως ο Φιτσίνο βιαστικά μετέφρασε το "*Pimander*" για τον Κόζιμο προφανώς θα είχε συνειδητοποιήσει πόσο δίκιο είχε ο Λακτάνιος όταν είπε ότι ο Τρισμέγιστος αναζητώντας με τον έναν ή τον άλλον τρόπο σχεδόν όλη την αλήθεια και συχνά περιέγραφε το μεγαλείο και την υπεροχή του Λόγου αποκαλώντας τον Υιό του Θεού όχι μόνο στο έργο του *Pimander* αλλά και στο έργο *Asklepius*. Όμως είναι προφανές, αν και ο Φιτσίνο παρέλειψε να επισημάνει, ότι υπάρχουν και σημαντικές διαφορές μεταξύ της μωσαϊκής *Γένεσης* και της αιγυπτιακής *Γένεσης*. Συγκεκριμένα διαφέρουν σημαντικά στο ζήτημα της ανθρωπίνης φύσης και στο ζήτημα του τι ακριβώς χαρακτήρα είχε η πτώση του ανθρώπου. (Yates, 27)

Πράγματι στην μωσαϊκή *Γένεση* όπως και στην αιγυπτιακή αναφέρεται ότι ο άνθρωπος δημιουργήθηκε κατ' εικόνα του Θεού και του δόθηκε η δύναμη να κυριαρχεί πάνω σε όλα τα πλάσματα, αλλά δεν λέγεται ποτέ στην εβραϊκή *Γένεση* ότι αυτό σημαίνει πως ο Αδάμ δημιουργήθηκε ως μια θεϊκή οντότητα διαθέτοντας ταυτόχρονα την θεϊκή δημιουργική δύναμη. Ακόμα και όταν ο Αδάμ περπάτησε μαζί με τον Θεό στον κήπο της Εδέμ πριν από την πτώση

του δεν λέχθηκε κάτι τέτοιο γι' αυτόν. Μάλιστα, όταν ο Αδάμ εξαπατήθηκε από την Εύα και το φίδι θέλοντας να φάει από τον καρπό του δέντρου της γνώσεως και να γίνει σαν τον Θεό, αυτή του η ενέργεια χαρακτηρίστηκε σαν η αμαρτία της ανυπακοής, και τιμωρήθηκε με εξορία από τον κήπο της Εδέμ. Τώρα, στην αιγυπτιακή Γένεση ο άνθρωπος που είχε μόλις δημιουργηθεί αντικρίζοντας τους 7 κυβερνήτες πλανήτες που είχαν και αυτοί μόλις δημιουργηθεί και από τους οποίους όλα τα πράγματα εξαρτώνται, επιθύμησε και αυτός να φτιάξει κάτι τέτοιο. Οπότε δεν μπορεί να χαρακτηριστεί και αυτό ως η αμαρτία της ανυπακοής προς τον Δημιουργό. Αυτό επιτρέπεται μεταξύ των επτά κυβερνητών οι οποίοι αγαπούν τον άνθρωπο και του μεταδίδουν τις δυνάμεις τους. Τελικά αυτός ο αιγυπτιακός Αδάμ είναι κάτι περισσότερο από ανθρώπινος? Είναι θεϊκός και ανήκει στη φυλή των αστρικών δαιμόνων, στους θεϊκά δημιουργημένους κυρίαρχους του κάτω κόσμου. Ακόμα αναφέρεται και σαν ο αδελφός του δημιουργικού Λόγου, του Υιού του Θεού, ο "δεύτερος Θεός" που κινεί τα άστρα. (Yates, 27)

Το γεγονός της πτώσης του ανθρώπου συνιστά μια πράξη της ίδιας του της δύναμης. Μπορεί να περάσει μέσα από τις ουράνιες σφαίρες να έρθει κάτω στη Φύση και να αποκαλύψει τον εαυτό του. Είναι μια πράξη που πηγάζει από την ίδια του την ελεύθερη βούληση την οποία κινεί η αγάπη που του δείχνει η πανέμορφη Φύση την οποία βοήθησε ο ίδιος να δημιουργηθεί και να διατηρηθεί μέσω της συμμετοχής του στη φύση των επτά Κυβερνητών. Το έκανε εξαιτίας και της δικής του αγάπης την οποία έτρεφε και ο ίδιος για τον εαυτό του η οποία αντανakλάται στο πρόσωπο της φύσης, ακριβώς όπως και όταν ο Θεός αγάπησε τον άνθρωπο όταν μέσα από το πρόσωπό του έβλεπε την δική του ομορφιά. Και καθώς η φύση αναγνωρίζει στον άνθρωπο την εξουσία του αυτή και τις δυνάμεις των επτά Κυβερνητών μέσα του ενώνεται μαζί του με την αγάπη. Η πτώση αυτή του ανθρώπου συνιστά παράλληλα και μια σημαντική απώλεια, ότι ο άνθρωπος κατεβαίνοντας στη φύση και παίρνοντας ένα θνητό σώμα θέτει το μέρος του αυτό κάτω από την κυριαρχία των άστρων και τιμωρείται με το διαχωρισμό του σε δυο φύλλα. Όμως το αθάνατο μέρος του παραμένει θείο και δημιουργικό και δεν αποτελείται απλά από την ανθρώπινη ψυχή και το σώμα, αλλά από μια θεία, δημιουργική και αθάνατη ουσία και ένα σώμα. (Yates, 28)

Μάλλον η αιγυπτιακή *Γένεση* αφηγείται την ιστορία της δημιουργίας και της πτώσης του θεϊκού ανθρώπου, του ανθρώπου που σχετίζεται στενά με τα αστέρια και τους δαίμονες στην πρώτη του καταγωγή, του ανθρώπου ως Μάγου. Η αιγυπτιακή Γένεση αποτυπώνει αυτό το παραπάνω με το περίφημο ξέσπασμα του Ασκληπιού στον άνθρωπο, όπως το "*magnum miraculum*" (Μεγάλο θαύμα) με το οποίο ο Pico della Mirandola ήταν να ανοίξει τον Λόγο του για την αξιοπρέπεια του ανθρώπου.

ΤΜΗΜΑΤΑ ΤΟΥ *CORPUS HERMETICUM* ΠΟΥ ΑΝΑΛΥΕΙ Η YATES

Αιγυπτιακή αναγέννηση.

**Ο επί του όρους μυστικός Λόγος του Τρισμέγιστου Ερμή στον Υιό του Τατ.
(*Corpus Hermeticum*, XIII, δυσιστική γνώση).**

Ο Τατ ρωτάει τον πατέρα του τον Τρισμέγιστο αν μπορεί να του μάθει το δόγμα της αναγέννησης διότι έχει οχυρώσει το πνεύμα του εναντίον της ψευδαισθήσεως του κόσμου και είναι έτοιμος για την τελική έναρξη. Ο Τρισμέγιστος του απαντάει ότι η αναγέννηση του ανθρώπου γίνεται μέσα από την πνευματική σοφία με πλήρη σιωπή και ο σπόρος αυτός είναι ο αληθινός Θεός. Ο άνθρωπος που αναγεννάται θα είναι σαν θεός, ο Υιός του Θεού, και θα κατέχει όλες τις θεϊκές δυνάμεις και τις εξουσίες. Ο ίδιος ο Τρισμέγιστος είχε βιώσει ο ίδιος αυτήν την εμπειρία της αναγέννησης.
(Yates, 29)

Ο Τατ τον εκλιπαρεί να του μεταφέρει ρωτώντας τον ποιος είναι αυτός που ενεργοποιεί αυτήν την διαδικασία και του απαντάει ο Τρισμέγιστος:

...“Ο Υιός του Θεού, ένας άνθρωπος σαν όλους του άλλους ανθρώπους αλλά που κουβαλάει μέσα του την θέληση του Θεού”...

Συνεχίζει ο Τατ ρωτώντας τον τι είναι η αλήθεια και ποια είναι η αλήθεια, παίρνοντας την απάντηση πως αλήθεια είναι αυτό που δεν έχει μολυνθεί, δεν έχει όρια και δεν περιορίζεται, δεν έχει χρώμα, δεν έχει μορφή, είναι ακίνητη, γυμνή, λαμπερή, η οποία μπορεί να συλλαμβάνεται μόνη της, το αναλλοίωτο καλό, το άυλο. Η αλήθεια δεν μπορεί να προσεγγιστεί με τις αισθήσεις και μπορούμε να την γνωρίσουμε μόνο μέσα από τις επιδράσεις της δύναμης και της ενέργειάς της, κάτι που απαιτεί πως ένα πρόσωπο πρέπει να είναι σε θέση να κατανοεί την θεϊκή γέννηση. Ο Τατ αναρωτιέται αν είναι ικανός να κατανοήσει και ο ίδιος αυτό το πράγμα, ο Τρισμέγιστος του απαντάει πως είναι εσωτερικό του θέμα που ο ίδιος θα το επιστήσει στον εαυτό του και θα γίνει, πρέπει να το ευχηθεί για να πραγματοποιηθεί, να συλλάβει την δραστηριότητα των σωματικών αισθήσεων και το θεϊκό θα γεννηθεί μέσα του εξαγνίζοντάς τον παράλληλα από όλες αυτές τις παράλογες τιμωρίες της ύλης.
(Yates, 29)

Τα βάσανα που προέρχονται από τον υλικό κόσμο είναι πολλά και τρομερά εκ των οποίων δώδεκα είναι επικεφαλής όλων, η άγνοια, η θλίψη, η ακράτεια, η λαγνεία, η αδικία, η απληστία, η εξαπάτηση, ο φθόνος, η απάτη, ο θυμός, η καθίζηση και η κακία. Αυτές είναι οι τιμωρίες, τα βάσανα τα οποία εφόσον βρίσκονται φυλακισμένα μέσα στο σώμα αναγκάζουν τον εσωτερικό άνθρωπο να υποφέρει από τις αισθήσεις.

Τώρα μέσα από την θρησκευτική σιωπή ο Τατ βιώνει την αναγέννηση και τις θεϊκές δυνάμεις να έρχονται σε αυτόν, να εισχωρούν μέσα του και να απωθούν τις τιμωρίες και τα βάσανα. Η γνώση αντικαθιστά την άγνοια, η χαρά απωθεί την θλίψη, η εγκράτεια την ακράτεια και την απληστία, η υπομονή την λαγνεία, η δικαιοσύνη την αδικία, η γενναιοδωρία την απληστία, η αλήθεια την

εξαπάτηση. Με την άφιξη της αλήθειας έρχεται το Καλό που συνοδεύεται από τη Ζωή και το Φως, αποβάλλοντας και τις τελευταίες τιμωρίες μέσα από τον άνθρωπο. Η δεκάδα των δυνάμεων ακυρώνει την δωδεκάδα των τιμωριών.

Όταν ολοκληρώνεται η αναγεννητική εμπειρία, ο Τρισμέγιστος οδηγεί τον Τατ έξω από την “σκηνή”, κάτω από την οποία είχε βρεθεί και ο ίδιος και η οποία αποτελείται από τον ζωδιακό κύκλο. Όπως ο Festugiere εξηγεί οι δώδεκα αυτές κακίες - τιμωρίες, προέρχονται από τα δώδεκα ζώδια τα οποία καταπίεζαν τον Τατ όταν είχε ακόμα υλική υπόσταση και βρισκόταν κάτω από την επίδραση της ύλης. Ο Festugiere συγκρίνει το παραπάνω με την ανάβαση μέσα από τις πλανητικές σφαίρες στο *Pimander* στο οποίο υπάρχουν επτά κακίες με τους πλανήτες τους οποίους ο μυημένος εγκαταλείπει στην ανοδική του πορεία. Οι κακίες της ύλης είναι στην πραγματικότητα οι επιρροές των άστρων, οι οποίες στην αναγεννητική εμπειρία αναπληρώνονται από τις αρετές οι οποίες είναι θεϊκές δυνάμεις που ελευθερώνουν την ψυχή από το υλικό βάρος του ουράνιου κόσμου και των επιρροών του. Οι δυνάμεις αυτές είναι ένα με τον Λόγο και έτσι η ψυχή αναγεννημένη γίνεται ένα με τον Λόγο και με τον Υιό του Θεού. (Yates, 29 - 30)

Ο Τρισμέγιστος Ερμής υπέβαλε τον Τατ στην ίδια διαδικασία που είχε περάσει και ο ίδιος. Οι θεϊκές δυνάμεις τραγούδησαν στον Τατ τον ύμνο της Αναγέννησης:

“ας ακούσει ολόκληρη η Φύση αυτό τον ύμνο... θα τραγουδήσει τον Κύριο της Δημιουργίας, τον Όλον, το Έναν. Ας ανοίξουν οι ουρανοί, οι άνεμοι να κρατήσουν την αναπνοή τους, αφήστε τον αθάνατο κύκλο του Θεού να ακούσει τον Λόγο μου ...δυνάμεις που είστε μέσα μου τραγουδήστε στον Έναν, στον Όλον... δίνω χάρη, ο Θεός, ο διαχειριστής των δυνάμεων... δίνω χάρη, ο Θεός, η ισχύς των δυνάμεών μου... αυτό είναι που οι εσωτερικές μου δυνάμεις ομολογούν... αυτό είναι που ο άνθρωπος ο οποίος ανήκει σε σένα κλαίει μέσα από την φωτιά, μέσα από τον αέρα, μέσα από τη γη, μέσα από το νερό, μέσα από την αναπνοή, μέσα από όλα σου τα πλάσματα...”

Στα σχόλια του για αυτήν την πραγματεία ο Φιτσίνο συγκρίνει την διαδικασία αντικατάστασης των *ultores* (εκδικητές- τιμωρίες) από τους *Potestates Dei* με την χριστιανική εμπειρία της αναγέννησης στον Χριστό, στον Λόγο και στον Υιό του Θεού. Στην πραγματικότητα όπως αναφέρει ο Festugiere αυτή η γνωστική εμπειρία δεν φαίνεται να είναι κάτι σαν δώρο της Θείας Χάριτος που ακυρώνει την μοίρα των άστρων. (Yates, 30)

Ο πίνακας των ποινών – τιμωριών και των δυνάμεων όπως μεταφράζεται στα λατινικά από τον Φιτσίνο. Μετέφρασε την ακράτεια ως αστάθεια, και στο κείμενο της μετάφρασης ξέχασε την λαγνεία την οποία ωστόσο την δίνει πάλι ο ίδιος σαν *Luxuria* (πολυτέλεια) στον κατάλογο των ποινών στον δικό του σχολιασμό. Δεν έχουμε το αντίθετο της *Luxuria* το οποίο θα έπρεπε φυσικά να ήταν το *Castitas* (έλεγχος). (Yates, 30)

ΦΙΤΣΙΝΟ PIMANDER ΚΑΙ ΑΣΚΛΗΠΙΟΣ

Τιμωρίες – Punishments

Ignorantia (άγνοια)
Tristitia (λύπη)
Inconstantia (αστάθεια)
Cupiditas (επιθυμία)
Luxuria (πολυτέλεια)
Fortitudo (καρτερία)
Injustitia (αδικία)
Deceptio (εξαπάτηση)
Invidia (ζήλεια)
Fraus (απάτη)
Ira (δυσανεμία)
Temeritas (απερίσκεψία)
Malitia (κακία)

Δυνάμεις – Powers

Cognitio Dei (θεϊκή γνώση)
Gaudium (χαρά)
Constantia (Κωνσταντία)
Continentia (συνάφεια)
(αγνότητα) Castitas
Justitia (δικαιοσύνη)
Veritas (αλήθεια)
Bonum (καλοσύνη)
Lumen (φως)
Vita (ζωή)

Είναι πολύ πιθανόν ότι αυτό το Ευαγγέλιο σήμαινε πάρα πολλά για τον Φιτσίνο ο οποίος φοβόταν πάρα πολύ τα αστέρια. Όπως και στο *Pimander* η δημιουργία από τον Λόγο μάλλον του φαινόταν να συμφωνεί με τον Άγιο Ιωάννη. (Yates, 31)

Η αιγυπτιακή αντανάκλαση του σύμπαντος στον Νού.

Ο Νους στον Ερμή τον Τρισμέγιστο.

(*Corpus Hermeticum* XI, αισιόδοξη γνώση.)

Η αιωνιότητα είναι η δύναμη του Θεού, το έργο της αιωνιότητας είναι ο κόσμος, ο οποίος δεν έχει αρχή και συνεχώς δημιουργείται από την δράση της αιωνιότητας. Ως εκ τούτου, τίποτα που είναι στον κόσμο δεν θα χαθεί ούτε θα καταστραφεί, για την αιωνιότητα παραμένει άφθαρτο. Και όλο αυτό το μεγάλο σώμα του κόσμου είναι μια ψυχή γεμάτη από διάνοια και από Θεό ο οποίος τον γεμίζει και αναζωογονεί το Όλον. Αν συλλογιστούμε μέσα από εμάς θα δούμε την ομορφιά αυτού του κόσμου. Η ιεραρχία των επτά ουρανών, η γη και όλα τα πράγματα πάνω τους είναι γεμάτα από αγώνα και όλα τα όντα είναι σε διαρκή κίνηση. Ποιος τα δημιούργησε όλα αυτά? Ο ένας Θεός και για τον Θεό όλα αυτά είναι ένα. Ο κόσμος είναι ένα αδιαίρετο πράγμα, το φεγγάρι, ο ήλιος, η θεία δραστηριότητα είναι ένα και μαζί τους και ο Θεός είναι ένα. Και εφόσον όλα αυτά είναι ζωντανά, ακόμα και η ίδια η ζωή είναι ένα μαζί με τον Θεό. Μέσα από τη δράση του Θεού όλα τα πράγματα έρχονται στην ύπαρξη. Ο θάνατος δεν είναι απλά η καταστροφή των συναρμολογημένων στοιχείων που αποτελούν ένα σώμα αλλά το σπάσιμο και η καταστροφή της ένωσής τους. Η αλλαγή αυτή λέγεται θάνατος, επειδή το σώμα διαλύεται, αλλά στον Ερμή δήλωσε ο Θεός ότι τα όντα που διαλύονται με αυτόν τον τρόπο μεταμορφώνονται. (Yates, 31)

Όλη η ύπαρξη βρίσκεται μέσα στον Θεό αλλά όχι τοποθετημένη όπως νομίζουμε σε ένα μέρος. Αυτό μπορεί να διαπιστωθεί από την ίδια την εμπειρία. Μπορούμε να διατάξουμε την ψυχή μας να πάει στην Ινδία, να διασχίσει τον ωκεανό, μέσα σε μια στιγμή και αυτό θα γίνει. Επίσης, μπορούμε να πούμε στην ψυχή μας να πετάξει προς τον ουρανό, θα το κάνει χωρίς να χρειάζεται φτερά και τίποτα δεν θα το αποτρέψει. Ακόμα και εάν θέλουμε να σπάσουμε τον θόλο του σύμπαντος και να δούμε τι υπάρχει πέρα από αυτόν τον κόσμο, μπορούμε να το κάνουμε. Αν μπορέσει ο άνθρωπος να κατανοήσει την δύναμή του και την ταχύτητα που κατέχει και να ελευθερώσει τον εαυτό του από το σώμα του, να πάει πέρα ακόμα και από τον χρόνο τότε θα γίνει μέρος της αιωνιότητας και θα καταλάβει τον Θεό. Τίποτα δεν είναι αδύνατο για τον άνθρωπο και μπορεί να κατανοήσει τα πάντα, τις τέχνες, τις επιστήμες, την φύση και κάθε ζωντανό ον, ακόμα και τον ίδιο τον Θεό. (Yates, 32)

Η άποψη του κόσμου στην αιγυπτιακή αποκάλυψη που βασίζεται στον αισιόδοξο τύπο γνώσης, διαφέρει ριζικά από την προηγούμενη αποκάλυψη η οποία βασίζεται στον τύπο της απαισιόδοξης γνώσης. Στην αποκάλυψη που έκανε ο Ερμής στον Τατ το θέμα ήταν το ίδιο το κακό και το αναγεννητικό έργο συνίστατο στην αποφυγή των δυνάμεων του μέσα από την έγχυση στην ψυχή των θεϊκών δυνάμεων και των επουράνιων αρετών. Έτσι ο κόσμος είναι καλός επειδή είναι γεμάτος από Θεό. Η Γνώσης συνίσταται στο ότι καθρεφτίζει τον κόσμο μέσα στο μυαλό έτσι ώστε να μπορούμε να γνωρίζουμε τον Δημιουργό που τον έφτιαξε. Ακόμα και στην απαισιόδοξη γνώση η οποία περιγράφεται στην αναγέννηση του Τατ, ο κόσμος αντανakλάται στο μυαλό του. Μετά την αναγέννησή του, επικοινωνεί με τον Θεό μέσα από τα πλάσματά του και γίνεται μέρος της αιωνιότητας. Η αρχή της αντανάκλασης του κόσμου μέσα στο νου φαίνεται να ανήκει και στους δυο τύπους γνώσης, αλλά με διαφορετική έμφαση. Στην μια περίπτωση ο μύστης ελευθερώνεται από το όραμα που προέρχεται από τις δυνάμεις του κακού και η ουσία σε αυτό είναι πως υπάρχει ένα ισχυρό ηθικό στοιχείο. Στον άλλο τύπο γνώσης το όραμα είναι θεϊκής φύσεως, ένα είδος πανθεισμού όπου ο υλικός κόσμος είναι γεμάτος από το θείο και η γνώση συνίσταται στην πλήρη κατανόηση αυτού του πράγματος, όπως ακριβώς αυτό είναι, και διατηρώντας το μέσα στο μυαλό. (Yates, 33)

Για αυτούς που τους άρεσε υπερβολικά αυτή η παράδοση στην περίοδο της Αναγέννησης πιστεύοντας πως όλα αυτά αποτελούν το έργο ενός και μόνου ανθρώπου, του αρχαίου αιγύπτιου, Ερμή του Τρισμέγιστου, αυτές οι διακρίσεις ήταν εξαιρετικά θολές.

**Η αιγυπτιακή φιλοσοφία για τον άνθρωπο και τη φύση, η κίνηση της Γης. Ο Ερμής ο Τρισμέγιστος στον Τατ και η κοινή Διάνοια.
(*Corpus Hermeticum* XII, τύπος αισιόδοξης γνώσης).**

Η Διάνοια λέει ο Ερμής στον Τατ, προέρχεται από την ίδια την ουσία του Θεού. Αυτή η διάνοια στους ανθρώπους είναι ο ίδιος ο Θεός? Κάνοντας με αυτόν τον τρόπο κάποιους ανθρώπους να είναι σαν τους Θεούς και η ανθρωπινότητά τους να είναι μάλλον πολύ κοντά στην θεότητα. Όταν ο άνθρωπος δεν καθοδηγείται από την διάνοια, πέφτει ακόμα και κάτω από την ίδια του την ανθρωπινή κατάσταση, στην κατάσταση που βρίσκονται τα ζώα. Όλοι οι άνθρωποι υπόκεινται στο πεπρωμένο, αλλά όσοι κατέχουν τον Λόγο και στους οποίους η διάνοια εξουσιάζει, δεν βρίσκονται υπό με τον ίδιο τρόπο που συμβαίνει και στους άλλους ανθρώπους. Τα δυο αυτά πολύτιμα δώρα του Θεού στον άνθρωπο, η Διάνοια και ο Λόγος, έχουν την ίδια αξία όπως ακριβώς έχει η αιωνιότητα. Αν ο άνθρωπος κάνει σωστή χρήση των δυο θεϊκών δώρων τότε δεν θα διαφέρει σε τίποτα από τους αθάνατους. (Yates, 33)

Ο κόσμος είναι και αυτός Θεός, η εικόνα ενός ανώτερου Θεού. Ενωμένοι με αυτόν τον κόσμο, διατηρώντας παράλληλα την τάξη και την θέληση του Πατέρα, αποτελεί το σύνολο της ζωής. Ο Πατέρας επιθυμεί ότι αυτός ο κόσμος θα μπορεί να υπάρχει όσο θα διατηρεί την συνοχή του. Γι' αυτό και ο κόσμος είναι και ο ίδιος Θεός. Συνεπώς τίποτα μα τίποτα που είναι του Θεού δεν μπορεί να διαφθαρεί ή να καταστραφεί. Όμως πως είναι δυνατόν τα ζώντα όντα που αποτελούν μέρος αυτού του κόσμου τελικά να πεθαίνουν και να καταστρέφονται? Η απάντηση σε αυτήν την ερώτηση είναι πως πρόκειται για πλάνη εξαιτίας της ονομαστικής αξίας αυτού του φαινομένου. Τα έμβια όντα δεν πεθαίνουν αλλά είναι σύνθετοι οργανισμοί που διαλύονται. Αυτό προφανώς δεν είναι θάνατος αλλά η διάλυση ενός μίγματος. Εφόσον λοιπόν διαλύονται, αποσυναρμολογούνται, αυτό δεν σημαίνει πως καταστρέφονται αλλά ανανεώνονται. Τελικά στην πραγματικότητα τι είναι η ενέργεια της ζωής? Δεν είναι κίνηση? Αυτό τελικά που στον κόσμο δεν κινείται είναι μόνο το τίποτα. (Yates, 33 - 34)

Η Γη όμως, δεν φαίνεται να είναι ακίνητη? Το αντίθετο, μάλλον η Γη υπόκειται και αυτή σε ένα πλήθος κινήσεων. Θα ήταν παράλογο να υποθέσουμε πως η Γη ως θεραπαινίδα όλων των όντων θα πρέπει να παραμένει ακίνητη, αυτή που γεννάει όλα τα πράγματα, γιατί χωρίς κίνηση θα ήταν αδύνατο να τα γεννήσει. Οτιδήποτε υπάρχει στον κόσμο βρίσκεται σε κατάσταση κίνησης, και επειδή κινούνται ζούνε. Αν προσέξει κανείς καλύτερα την υπέροχη ρύθμιση που κάνει η Γη σε όλα τα πράγματα του κόσμου που είναι ζωντανά θα συνειδητοποιήσει ότι και η ύλη είναι γεμάτη από ζωή. Όμως ο Θεός έχει και αυτός κάποια υλική υπόσταση? Αν τοποθετούσαμε την ύλη έξω από τον Θεό, τι θα ήταν? Δεν θα ήταν μια άμορφη μάζα εκτός αν κάποιος την διαμόρφωνε και την έβαζε σε λειτουργία? Οι ενέργειες λοιπόν που ενυπάρχουν στην ύλη είναι κομμάτια του Θεού. Είτε λοιπόν μιλάμε για ύλη, ή για σώματα, ή για ουσία, πρέπει να γνωρίζουμε πως αυτά τα πράγματα

είναι οι ενέργειες του Θεού, του Θεού που είναι το Όλον. Στο Όλον δεν υπάρχει κάτι που να μην υπάρχει μέσα του ο Θεός. Αυτό λέει ο Τρισμέγιστος στον Τατ, να πιστέψει και να λατρέψει αυτόν τον Λόγο και να τον κάνει λατρεία. (Yates, 34)

Και πάλι ξανά τα σχόλια που κάνει ο Φιτσίνο στα παραπάνω είναι κάτι περισσότερο από μια περίληψη. Το συγκεκριμένο κομμάτι αποτελεί και πάλι “αιγυπτιακή φιλοσοφία της αισιόδοξης γνώσης”, επαναλαμβάνοντας αρκετά που υπάρχουν σε άλλες πραγματείες. Το θεμελιώδες δόγμα ότι ο άνθρωπος μέσα από την διάνοιά του γίνεται θεϊκός, και ότι αυτή η γνώση γίνεται θεϊκή για να γνωρίσει τον Θεό έρχεται ως συμπέρασμα από όλα τα παραπάνω. Η έμφαση που δίνει η αιγυπτιακή φυσική φιλοσοφία (η αισιόδοξη γνώση) στην θεότητα, στην αιωνιότητα, στην ζωή και στην ύλη αυτού του κόσμου έντονα επαναδιατυπώνονται. Σε αυτό τον θεϊκό και ζωντανό κόσμο τίποτα δεν μπορεί να πεθάνει και τα πάντα κινούνται και μαζί τους κινείται και η Γη. Αυτή λοιπόν η φιλοσοφία, σύμφωνα με την οποία ο θεϊκός άνθρωπος συμμετέχει με την διάνοιά του στην θεϊκή διάνοια που υπάρχει σε όλο τον ζωντανό κόσμο της θείας φύσης, αποτελεί την ιδανική φιλοσοφία για τον Άνθρωπο ως Μάγο, όπως ακριβώς υποστηρίζεται και στο έργο “Ασκληπιός”. (Yates, 34 - 35)

Η αιγυπτιακή θρησκεία.

Ο Ασκληπιός ή αλλιώς ο Τέλειος Λόγος - όρος που ταιριάζει καλύτερα σαν τίτλος σε αυτό που ήταν γνωστό από τον Λακτάντιο και το ονόμαζε *Sertno Perfectus* , αισιόδοξη γνώση.

Ο Ερμής ο Τρισμέγιστος, ο Ασκληπιός, ο Τατ και ο Άμμων είναι φιγούρες οι οποίες συναντώνται μέσα στους αιγυπτιακούς ναούς. Κανένας άλλος δεν έγινε δεκτός μέσα σε αιγυπτιακό ναό διότι θα αποτελούσε μεγάλη ασέβεια να ασκείται αυτή η διδασκαλία από τους ιερείς στις ανθρώπινες μάζες. Με αυτόν τον τρόπο, τη συνάντηση των τεσσάρων φιγούρων μέσα στο ναό, η παρουσία του Θεού πλημμύριζε τον ιερό χώρο και η θεία αγάπη άρχισε να εκφράζεται μέσα από τα χείλη και τα λόγια του Τρισμέγιστου Ερμή. (Yates, 35)

Όλα όσα προέρχονται από τον ουρανό, προέρχονται από τον Ένα που αποτελεί το Όλον, από το ενδιαμέσο του ουρανού. Αν προσέξει κανείς καλά αυτό που μόλις ειπώθηκε με την εφαρμογή της θείας διάνοιας, για το δόγμα της θεότητας αυτό αποτελεί μια πλημμύρα που έρχεται από τον ουρανό με μεγάλη ορμή. Από τα ουράνια σώματα απλώνονται σε ολόκληρο τον κόσμο, μέσα από τις ψυχές όλων των ειδών και όλων των ατόμων μέσα στη φύση. Η ύλη έχει προπαρασκευασθεί από τον Θεό να είναι η υποδοχή όλων των μορφών, και την φύση να αποτυπώνει τις μορφές μέσα από τα τέσσερα στοιχεία, παρατείνοντας με αυτόν τον τρόπο μέχρι τον ουρανό την σειρά των όντων. Όλα τα είδη αναπαράγουν τα δικά τους άτομα, τις δικές τους ατομικότητες, οι δαίμονες, οι άνθρωποι, τα πουλιά, τα ζώα και ούτω καθεξής. Τα άτομα της ανθρώπινης φυλής ποικίλουν, έχουν έρθει από ψηλά όπου και έχουν έρθει σε επαφή με την φυλή των δαιμόνων και έχουν συνάψει

δεσμούς με όλα τα υπόλοιπα είδη. Αυτός ο άνθρωπος βρίσκεται κοντά στους θεούς εξαιτίας του πνεύματός του που τον συσχετίζει με τους θεούς, και ενώνεται μαζί τους με μια θρησκεία εμπνευσμένη από τον ουρανό. (Yates, 35)

Ο Ασκληπιός αναφέρει ότι ο άνθρωπος είναι ένα μεγάλο θαύμα "*miraculum magnum*", ένα ον που αξίζει να έχει τιμή και να του δείχνουν σεβασμό. Γι' αυτό κινείται μέσα στη φύση σαν να είναι ο ίδιος θεός. Έχει εξοικείωση με τη φυλή των δαιμόνων γνωρίζοντας ότι είναι της ίδιας προέλευσης. Απεχθάνεται το μέρος του που είναι ανθρώπινο έχοντας την ελπίδα του στο θεϊκό του κομμάτι. Ο άνθρωπος ενώνεται με τους θεούς με την θεϊκή του διάνοια και όλα τα άλλα πλάσματα συνδέονται με τον άνθρωπο εξαιτίας του ουράνιου σχεδίου. Η ένωση των θεών με τους ανθρώπους δεν μπορεί να γίνει με όλους τους ανθρώπους αλλά μόνο με εκείνους που διαθέτουν την ικανότητα της διάνοιας. Γι' αυτό και ο άνθρωπος ανάμεσα σε όλα τα πλάσματα είναι ο μοναδικός που έχει διττή ιδιότητα και χωρίζεται στο θεϊκό του κομμάτι και στο κομμάτι που σχηματίζεται από τα στοιχεία. (Yates, 35 - 36)

Τώρα ο λόγος για τον οποίο ο άνθρωπος είναι καταδικασμένος σε αυτήν την διττότητα έχει ως εξής: όταν ο Θεός δημιούργησε τον 2^ο θεό του φάνηκε τόσο όμορφος και τον αγάπησε σαν απόγονο της θεότητάς του (σαν τον Υιό του σύμφωνα με τον Λακτάντιο ο οποίος θεωρεί πως αυτό το χωρίο του Ερμή προφητεύει τον Χριστιανισμό). Αλλά έπρεπε να υπήρχε και μια επιπλέον οντότητα που θα μπορούσε να προβλέψει την δημιουργία του ανθρώπου από τον Θεό. Βλέποντας λοιπόν πως ο άνθρωπος δεν θα μπορούσε να ρυθμίσει μόνος του όλα τα πράγματα που τον αφορούσαν του έδωσε το υλικό του περίβλημα, το σώμα. Έτσι ο άνθρωπος δημιουργήθηκε από μια διπλή καταγωγή, έτσι που θα μπορούσε ταυτόχρονα να θαυμάζει και να λατρεύει τα ουράνια πράγματα αλλά και να φροντίζει για τα επίγεια και να τα κυβερνά. (Yates, 36)

Η ψυχή των θεών λέγεται πως είναι νοητική, αλλά αυτό είναι αληθές μόνο στους ανώτερους θεούς, γιατί υπάρχουν πολλοί θεοί, κάποιοι νοητοί και κάποιοι αισθητοί.

Ο κυβερνήτης του ουρανού είναι ο Δίας και μέσω του ουρανού διανέμει τη ζωή σε όλα τα όντα, κατέχει την ενδιαμέση θέση μεταξύ ουρανού και γης. Ο Ήλιος ή το Φως μέσω του ηλιακού κύκλου διαχέει το φως σε όλους. Ο ήλιος φωτίζει τα υπόλοιπα αστέρια όχι τόσο εξαιτίας της δύναμης του φωτός του αλλά από την θεότητά και την ιερότητά του. Αυτός πρέπει να θεωρείται ως ο δεύτερος θεός. Ο κόσμος είναι ζωντανός και όλα όσα υπάρχουν μέσα του είναι ζωντανά και όλα αυτά διέπονται από την κυριαρχία του Ήλιου. Οι επόμενοι στη σειρά των θεών είναι οι 36 που ονομάζονται ωροσκόπια, είναι αστέρια που βρίσκονται σταθερά στην ίδια θέση και έχουν για αρχηγό τους τον θεό που ονομάζεται *Παντόμορφος* ή *Ομνίμορφος* ο οποίος επιβάλλει τις συγκεκριμένες ιδιαίτερες μορφές στις ατομικότητες του κάθε είδους. Κανένα άτομο με μορφή δεν μπορεί να γεννηθεί ακριβώς το ίδιο με ένα άλλο. Οι μορφές αυτές αλλάζουν πολλές φορές μέσα στην ώρα όπως υπάρχουν στιγμές

στο εσωτερικό του κύκλου που βρίσκεται ο μεγάλος θεός Ομνίμορφος. Αυτοί οι 36 θεοί είναι οι δεκανείς (*decans*), ο δεκανός είναι ένα από τα τρία ίσα τμήματα δέκα μοιρών ενός ζωδίου του ζωδιακού κύκλου ή τα τμήματα των δέκα μοιρών στους οποίους ο ζωδιακός κύκλος των 360 μοιρών διαιρείται σε 36 κομμάτια. Αξίζει να σημειωθεί ότι στο αιγυπτιακό θεολογικό σύστημα αυτό που παρουσιάζεται είναι η μεγάλη σημασία που κατέχει ο ήλιος αλλά και ο ζωδιακός κύκλος με τους δεκανείς του. (Yates, 36 - 37)

Τέλος στον κατάλογο των θεών έρχονται οι επτά σφαίρες που έχουν ως αρχηγό τους την τύχη ή το πεπρωμένο. Ο αέρας αποτελεί μέσο ή το όργανο όλων αυτών των θεοτήτων. Εφόσον έχει γίνει λόγος για την κοινωνία στην οποία ενώνονται θεοί και άνθρωποι πρέπει να γνωρίζουμε την δύναμη του ανθρώπου. Όπως ο Κύριος και Πατέρας είναι ο δημιουργός των θεών στους ουραμούς έτσι και ο άνθρωπος είναι ο συντάκτης των θεών που κατοικούν μέσα στους ναούς. Ο άνθρωπος δεν λαμβάνει μόνο ζωή αλλά δίνει κιόλας. Ο Ασκληπιός ρωτάει σε ένα σημείο του έργου τον Τρισμέγιστο αν εννοεί τα αγάλματα. Ναι τα αγάλματα του απαντάει ο Ερμής που είναι έτσι προσομοιωμένα φτιαγμένα γεμάτα από αίσθηση και πνευματικότητα μπορώντας έτσι να πραγματοποιήσουν πολλά πράγματα, να προβλέπουν το μέλλον, να προκαλούν ασθένειες στους ανθρώπους αλλά και να προσφέρουν θεραπείες. (Yates, 37)

Οτιδήποτε έχει λεχθεί μέχρι τώρα για τον άνθρωπο είναι θαυμαστά, αλλά ακόμα περισσότερο άξιο θαυμασμού είναι το γεγονός ότι ο άνθρωπος έχει την ικανότητα να ανακαλύψει την φύση των θεών και να την αναπαράγει. Οι πρώτοι άνθρωποι ανακάλυψαν την τέχνη της δημιουργίας θεοτήτων. Ανακατεύτηκαν με μια αρετή, η οποία προέρχεται από την υλική φύση αλλά και την ουσία των αγαλμάτων. Αφού δεν μπορούσαν μόνοι τους οι άνθρωποι να δημιουργήσουν ψυχές και έχοντας προκαλέσει τις ψυχές των δαιμόνων και των αγγέλων τις εισήγαγαν στα αγάλματα των θεοτήτων έτσι ώστε τα είδωλα αυτά να έχουν την ικανότητα να προκαλέσουν το κακό ή το καλό. Αυτές οι επίγειες και τεχνητές θεότητες προκύπτουν από μια σύνθεση βοτάνων, πετρωμάτων και αρωμάτων τα οποία περιέχουν από μόνα τους την απόκρυφη δύναμη της θείας αποτελεσματικότητας. Και αν κάποιος προσπαθήσει να ευχαριστήσει αυτές τις θεότητες με μια πληθώρα θυσιών, με ύμνους, με τραγούδια, με προσφορές και μουσικές που θυμίζουν την ουράνια αρμονία, αυτό σημαίνει πως το ουράνιο στοιχείο που έχει εισαχθεί στο είδωλο θα μπορέσει να υπάρξει και ανάμεσα στους ανθρώπους. Έτσι μπορεί ο άνθρωπος και δημιουργεί θεότητες. Ο Ερμής αναφέρει τέτοια παραδείγματα, όπως την λατρεία του Ασκληπιού, του δικού του προγόνου του Ερμή, της Ίσιδας, εννοώντας πάντα την λατρεία των αγαλμάτων αυτών των θεοτήτων, και προσθέτει την αιγυπτιακή λατρεία των ζώων. (Yates, 37)

Η Yates για το τμήμα του Ασκληπιού Θρήνος ή αλλιώς και Αποκάλυψη.

Το κείμενο αναφέρει ότι θα έρθει κάποια στιγμή που θα διαπιστωθεί πως μάταια οι αιγύπτιοι τίμησαν την θεότητα με ευσεβή μυαλό και με επιμελή υπηρεσία και λατρεία. Όλη η ιερή λατρεία τους θα γίνει αναποτελεσματική. Τότε προκύπτει το ερώτημα τι θα κάνουν οι θεοί, θα αφήσουν τη Γη και θα επιστρέψουν πίσω στον ουρανό? Θα εγκαταλείψουν την Αίγυπτο? Αυτή η γη κάποτε υπήρξε το σπίτι της θρησκείας αλλά η μοίρα της είναι να εγκαταλειφθεί από τους θεούς. Ξένοι θα έρθουν και θα γεμίσουν αυτήν την χώρα και δεν θα υπάρχει καμία φροντίδα για θρησκευτικές τελετές, αλλά εκτός από το ότι δεν θα υπάρχει ενδιαφέρον η αποχή από πράξης ευσεβείας και λατρείας των Θεών θα προστατεύεται από τον νόμο και αν κάποιος έχει πρόθεση θα διώκεται. Αυτός ο ιερός τόπος, που αποτελεί το σπίτι των ιερών και των ναών θα καλυφθεί από τάφους. Η θρησκεία της Αιγύπτου θα αναφέρεται σαν παραμύθι και οι νεότερες γενιές δεν θα πιστεύουν καν ότι υπήρξε. Δεν θα επιβιώσει τίποτα παρά μόνο τα λόγια που είναι χαραγμένα πάνω σε πέτρες να ομολογούν τις ευσεβείς πράξεις του παρελθόντος. Οι Σκύθιοι ή οι Ινδοί ή ακόμα και κάποιες φυλές βαρβάρων θα έρθουν και θα εγκατασταθούν σε αυτόν τον τόπο. Οι θεότητες θα γυρίσουν πίσω στον ουρανό, θα εγκαταλείψουν τον άνθρωπο και θα τον αφήσουν να πεθάνει, και έτσι χωρίς θεούς και ανθρώπους η Αίγυπτος θα μετατραπεί σε μια έρημο. (Yates, 38)

Επιπλέον η Αίγυπτος θα παρασυρθεί, θα πάει ακόμα και σε χειρότερα πράγματα και θα μολυνθεί από χειρότερα εγκλήματα. Αυτή η χώρα που λάτρεψε τόσο πολύ τους θεούς και που οι θεοί την έκαναν σπίτι τους θα γίνει το παράδειγμα της πιο βάρβαρης σκληρότητας. Εκείνη ακριβώς την ώρα που ο άνθρωπος θα έχει κουραστεί από αυτήν την ζωή θα θεωρήσουν πως ο κόσμος δεν θα αξίζει τον θαυμασμό και την ευλάβεια. Το Όλον θα τεθεί σε κίνδυνο να εξαφανιστεί τελείως, όλο το σύμπαν που αποτελεί το ασύγκριτο έργο του Θεού, μια αρμονική ποικιλομορφία, δεν θα λατρεύεται πια από τους ανθρώπους. Θα προτιμηθεί το σκοτάδι από το φως, κανένας δεν θα σηκώνει τα μάτια του στον ουρανό, ο ευσεβής άνθρωπος θα σκέφτεται σαν τρελός και ο ασεβής σαν σοφός, ο φρενήρης θα δείχνει γενναίος και ο εγκληματίας καλός άνθρωπος. Μια νέα δικαιοσύνη θα δημιουργήσει νέους νόμους, τίποτα ιερό, τίποτα ευσεβές δεν θα βρίσκεται ώστε να αξίζει την λατρεία. (Yates, 39)

Οι θεοί θα χωριστούν τελείως από τους ανθρώπους και οι κακοί άγγελοι που θα παραμείνουν στη γη θα ενωθούν με τους ανθρώπους ρυθμίζοντας τους την βία, τις υπερβολές του ποινικού θράσους, την συμμετοχή τους σε πολέμους, τις ληστείες, τις απάτες και καθετί που είναι αντίθετο στην φύση της ψυχής. Τότε η Γη θα χάσει την ισορροπία της, η θάλασσα δεν θα είναι πλέον πλωτή, ο ουρανός δεν θα είναι πλέον γεμάτος αστέρια και τα αστέρια θα σταματήσουν την περιφορά τους στον ουρανό. Κάθε θεϊκή φωνή θα σιωπήσει, οι καρποί της γης θα σαπίσουν, το έδαφος δεν θα είναι πλέον

γόνιμο και ο αέρας θα είναι βαρύς. Στον κόσμο και σε όλα τα αγαθά του θα επικρατεί ασέβεια, διαταραχή και σύγχυση. Όταν όλα όμως αυτά περάσουν ο Ασκληπιός και ύστερα ο Κύριος και Πατέρας με την θεϊκή του βούληση θα εμποδίσει την κακία και την καθολική διαφθορά και θα διορθώσει όλα τα λάθη και θα φέρει πίσω στον κόσμο την πρώτη ομορφιά του ώστε να μπορεί και πάλι αυτός να γίνει σεβαστός και άξιος σεβασμού. (Yates, 39)

Δεν υπάρχουν σχόλια του Φιτσίνο για το έργο “Ασκληπιός”, για τα σχόλια που υποτίθεται ότι ήταν του Φιτσίνο και φαίνονται μέσα από την συλλογή έργων του προέρχονται από τον Lefevre d'Étaples. Στα σχόλια του ο Lefevre εκφράζει την έντονη αποδοκιμασία του για αυτό το θεϊκό μονοπάτι. Αυτή του η αποδοκιμασία μπορεί να διαχωριστεί πλήρως από τον Φιτσίνο επειδή δεν ήταν αυτός που τελικά δεν έγραψε τα συγκεκριμένα σχόλια. Ο καλύτερος οδηγός για το τι σκεφτόταν ο Φιτσίνο για τον “Ασκληπιό” είναι η διαφωνία του πριν από την μετάφραση του *Corpus Hermeticum*, και ονομάζεται από αυτόν *Pimander* στο οποίο και αναφέρει πως από τα πολλά έργα του Τρισμέργιστου Ερμή δύο είναι “θεία”, το ένα έργο του για τη Θεία Βούληση και το άλλο για την Δύναμη και τη Σοφία του Θεού. Το πρώτο ονομάζεται “Ασκληπιός” και το άλλο “*Pimander*”. Έτσι λοιπόν ο “Ασκληπιός” είναι για τον Φιτσίνο ένα θεϊκό έργο σχετικό με το θέλημα του Θεού, και συνδέεται στενά με το άλλο επίσης θεϊκής προέλευσης έργο, της πιο ιερής και αρχαίας αιγυπτιακής σοφίας, το “*Pimander*” το οποίο αφορά την Δύναμη και την Σοφία του Θεού. (Yates, 40)

Ο σκοπός που η Yates φέρνει μαζί σε αυτό το κεφάλαιο κομμάτια από τέσσερα έργα του *Corpus Hermeticum* μαζί με ένα κομμάτι από τον Ασκληπιό είναι να προτείνει πως, για τον Φιτσίνο και τους αναγνώστες του, αυτό που πιστεύουν για την μωσαϊκή ευσέβεια της αιγυπτιακής Γένεσης, και την χριστιανική ευσέβεια της αιγυπτιακής αναγέννησης, θα πρέπει να αποκατασταθεί στα μάτια τους η αιγυπτιακή θρησκεία του Ασκληπιού. Θα πρέπει να παρατηρήσουν ότι ένα μεγάλο μέρος από την ίδια φιλοσοφία καθώς και οι γενικές απόψεις των έργων στο *Corpus Hermeticum* επαναλαμβάνονται στον Ασκληπιό. Έτσι το τελευταίο έργο θα δείξει την αποκάλυψη της θρησκευτικής λατρείας η οποία βάδισε μαζί με τη “θρησκεία του νου”, ή την θρησκεία του μυαλού σε σχέση με τον κόσμο, η οποία την αιγυπτιακή ιερότητα, τόσο σε διάφορα χωρία από το *Corpus Hermeticum* αλλά και του Ασκληπιού, συνδέεται προφητικά με τον όρο “ο Υιός του Θεού”. Υπό το φως των ανακαλύψεων του σώματος των ερμητικών κειμένων και των μεταφράσεων που έγιναν από τον Φιτσίνο, ο οποίος διάβαζε επίμονα το *Pimander*, θα φαινόταν ότι ο Αυγουστίνος πρέπει να είχε κάνει λάθος στην ερμηνεία του Θρήνου, να το θεωρεί δηλαδή ως μια πραγματική προφητεία, αν και είναι εμπνευσμένη από τους διαβόλους, που προφητεύει τον ερχομό του Χριστιανισμού και την κατάργηση της αιγυπτιακής ειδωλολατρίας. Αντιθέτως, το έργο του Λακτάντιου “*Sermo Perfectus*” περιείχε την τελική μήση στην θρησκευτική λατρεία που ασκούσε ο Τρισμέργιστος Ερμής. (Yates, 40 – 41)

Αυτή ακριβώς η λατρεία του Ερμή συμπεριλαμβάνει την πρακτική της αστρικής μαγείας. Τα αγάλματα των θεών μέσα στους ναούς, οι επίγειοι θεοί, ήταν έτσι απεικονισμένοι με βάση τις απόκρυφες ιδιότητες των ουσιών, και οι οποίοι βάδιζαν σύμφωνα πάντα με τις αρχές της συμπαθητικής μαγείας, φέρνοντας προς τα κάτω και εμφυσώντας σε αυτούς την ίδια την ζωή των ουράνιων θεών μέσα από επικλήσεις. Έτσι μετατρέπεται σε μια νόμιμη πρακτική για έναν φιλόσοφο, ακόμα και σε μια ευσεβή και αφοσιωμένη πρακτική που συνδέεται με την θρησκεία, για να μπορέσει να προσελκύσει προς τα κάτω την ζωή που υπάρχει στους ουρανούς μέσω της συμπαθητικής αστρικής μαγείας, όπως ακριβώς μας αναφέρει ο Φιτσίνο στο έργο του για τη μαγεία *"De vite coelitus comparanda"*.

Η αποκατάσταση του έργου *"Ασκληπιός"* μέσα από την ανακάλυψη του σώματος των ερμητικών κειμένων, αναφέρει η Yates, ότι αποτελεί έναν από τους σημαντικότερους παράγοντες για την αναβίωση της μαγείας την περίοδο της Αναγέννησης. Το συγκεκριμένο μπορεί να γίνει κατανοητό μόνο όταν διαβάζουμε τον *"Ασκληπιό"* στο πλαίσιο το οποίο καθόρισε ο Φιτσίνο στο *"Pimander"* μέσα από τις ευσεβείς ερμηνείες που έκανε σε αυτό μέσα στα σχόλιά του. (Yates, 41)

Η άποψη για τον διάσημο *"Θρήνο"* (*Lament*) του έργου *Ασκληπιός* αλλάζει και αυτή. Αυτή η κίνηση, αυτό το θαυμάσιο κομμάτι προ – αιγυπτιακής ρητορικής είναι διαποτισμένο με μια ηθική αγανάκτηση που θυμίζει εβραϊκή προφητεία από την οποία ο συγγραφέας προφανώς φαίνεται να έχει επηρεαστεί. Το πέρασμα της ιερής αιγυπτιακής θρησκείας ταυτίζεται με την διάλυση του ηθικού νόμου, μέχρι την αποκατάστασή του με την αποκατάσταση της ηθικής. Η παρακμή της *"θρησκείας του κόσμου"* έφερε μαζί με την παρακμή της ηθικής την απόλυτη ηθική σύγχυση. Γι' αυτό οι καλοί και ευσεβείς άνθρωποι πρέπει να ελπίζουν στην επιστροφή αυτής της ιερότητας, και ο *Θρήνος* θα μπορεί να αρχίσει να φαίνεται διαφορετικός από τον τρόπο με τον οποίο τον είδε ο Αυγουστίνος. Θα μπορούσε να αρχίσει να φαίνεται σαν μια ένεση που εμποτίζει τον σάπιο Χριστιανισμό με κάτι από το αιγυπτιακό πνεύμα της ευσέβειας και της ηθικής. (Yates, 41 – 42)

Το πρώτο πράγμα που αντικρίζει ένας πιστός ή ένας τουρίστας που εισέρχεται στον καθεδρικό ναό της Σιένα είναι το πορτραίτο του Ερμή του Τρισμέγιστου στο διάσημο ψηφιδωτό του δάπεδο, στην προμετωπίδα. Στα δυο πλαϊνά του Ερμή στέκονται 2 Σίββυλες (αρχαίες μάντισσες που λειτουργούσαν εκτός μαντείων), μπορούν να θεωρηθούν ως κάτι ανάλογο με τους προφήτες του Ισραήλ) κρατώντας στα χέρια τους προφητείες για τον ερχομό του Χριστιανισμού. Πίσω από αυτές τις 2 μάντισσες ακολουθούν οι άλλες δέκα όλες με τις προφητείες τους. Προφανώς εδώ έχουμε μια απεικόνιση του Ερμή του Τρισμέγιστου με τις Σίββυλες όπως με τον Λακτάντιο, τον μεγαλύτερο ειδωλολάτρη προφήτη του Χριστιανισμού. Η επιγραφή με τις ημερομηνίες κάτω από τα πόδια της φιγούρας είναι νωρίτερα ακόμα και από τις προσπάθειες του Αυγουστίνου ή του Λακτάντιου να τον περιγράψουν ως τον Ερμή τον Τρισμέγιστο ή σαν τον σύγχρονο Μωυσή. Σαν να είναι μια ασιατική

φιγούρα που φοράει τουρμπάνι και ίσως προορίζεται να είναι ο Μωυσής, σαν να είναι κάποιο άλλο πρόσωπο που να απεικονίζει κάποιον ευσεβή αιγύπτιο που συμμετέχει στους ερμητικούς διαλόγους, όπως ο Ασκληπιός ή ο Τατ. (Yates, 42)

Το αριστερό χέρι του Τρισμέγιστου Ερμή στηρίζεται σε ένα δισκίο το οποίο υποστηρίζετε από σφίγγες επί των οποίων υπάρχει η συγκεκριμένη επιγραφή:

*DEUS OMNIUM CREATOR
SECUM DEUM FECIT
VISIBILEM ET HUNC
FECIT PRIMUM ET SOLUM
QUO OBLECTATUS EST
VALDE AMAVIT PROPRIUM
FILIVM QUI APPELLATUR
SANCTVM VERBUM.*

“Ο Κύριος και Δημιουργός όλων των πραγμάτων, τον οποίο αποκαλούμε Θεό, αφού έκανε τον δεύτερο Θεό ορατό και λογικό... με δεδομένο ότι τον έκανε πρώτο και μόνο του, και μοναδικό, του φάνηκε εξαιρετικά όμορφος και πλήρης από όλα τα καλά πράγματα, τον αγίασε και τον αγάπησε σαν παιδί του”

Όπως ο Scott έχει εύστοχα επισημάνει, η συγκεκριμένη επιγραφή αποτελεί μια σύντμηση της λατινικής μετάφρασης ενός αποσπάσματος από τον Ασκληπιό όπως αυτό γράφτηκε στα ελληνικά από τον Λακτάντιο και η οποία τονίστηκε σημαντικά από τον Πατέρα για την αναφορά του στον “Υιό του Θεού”.

Όλα τα σημαντικά σημεία της επιγραφής βρίσκονται εδώ ακριβώς σε αυτό το σημείο, εκτός από το τελευταίο *"qui appellator Sanctum Verbum"*, το οποίο φέρνει στον Ερμή μια νέα προφητεία για τον Λόγο και για τον Υιό του Θεού, κάτι το οποίο τόνισε και ο Λακτάντιος, στην αρχή του *Pimander*.

Ο Μωυσής που ικετεύει, εάν υποθέσουμε πως αυτή η φιγούρα απεικονίζει πράγματι τον Μωυσή, κρατάει ένα βιβλίο το οποίο κρατάει επίσης και ο Ερμής. Στο βιβλίο αυτό είναι γραμμένο το εξής:

“SUSCIPITE O LICTERAS ET LEGES EGIPTII”

“παραλάβετε τα γράμματα και τους νόμους, ω Αιγύπτιοι”

Η φράση προφανώς προέρχεται από την περιγραφή του Κικέρωνα, την οποία παραθέτει ο Λακτάντιος, για τον Ερμή τον Τρισμέγιστο ότι είναι αυτός που έδωσε στους αιγύπτιους τα γράμματα και τους νόμους. Αλλά η φράση φαίνεται να έχει μεταβληθεί σημαντικά στην επιγραφή.

Φαίνεται τελικά να σημαίνει μια ικεσία από τον νομοθέτη των Εβραίων, αν τελικά όντως η φιγούρα του ικέτη είναι ο Μωυσής, προς τον νομοθέτη των Αιγυπτίων να αναβιώσει την αιγυπτιακή ευσέβεια και τα χρηστά ήθη.

Το ψηφιδωτό του Ερμή του Τρισμέγιστου μαζί με τις Σίββυλες τοποθετήθηκαν στον καθεδρικό ναό της Σιένας κατά την διάρκεια του 14^{ου} αιώνα. Η παρουσία του Τρισμέγιστου σε αυτό το χριστιανικό οικοδόμημα, τόσο φανερά μάλιστα στην είσοδο του ναού, δεν αποτελεί απλά και μόνο ένα μεμονωμένο τοπικό φαινόμενο αλλά ένα σύμβολο για το πως η ιταλική Αναγέννηση τον θεωρούσε αλλά έδινε και μεγάλη σημασία στην προφητεία του για αυτά που θα ερχόντουσαν, μια θέση η οποία θα συνεχιζόταν και τον 16^ο αλλά και ως τα μέσα του 17^{ου} αιώνα. (Yates, 43)

Ο ΕΡΜΗΣ Ο ΤΡΙΣΜΕΓΙΣΤΟΣ ΚΑΙ Η ΜΑΓΕΙΑ

Η ερμητική γραμματεία χωρίζεται σε δυο κλάδους. Στον έναν κλάδο βρίσκονται οι φιλοσοφικές πραγματείες όπως είναι το *Corpus Hermeticum* και το *Ασκληπιός* στα οποία μπορούν ίσως να προστεθούν και αποσπάσματα από την ανθολογία του Ιωάννη Στοβαίου. Στον άλλο κλάδο ανήκουν η αστρολογική, η αλχημική και η μαγική λογοτεχνία, τα έργα αυτού του κλάδου κατέληξαν επίσης και αυτά κάτω από το όνομα του Ερμή του Τρισμέγιστου. Οι δύο αυτοί κλάδοι δεν διαχωρίζονται τελείως ο ένας από τον άλλον. Δεν έχουμε μόνο στον *Ασκληπιό* μια πραγματική περιγραφή των μαγικών πρακτικών, αλλά ακόμα και στις πιο μακροσκελές και στις πιο μυστικιστικές φιλοσοφικές πραγματείες των ερμητικών κειμένων, τα οποία προϋποθέτουν και αυτά ένα συγκεκριμένο αστρολογικό μοτίβο για το σύμπαν. Γνωστικισμός και μαγεία πηγαίνουν μαζί. Ο απαισιόδοξος γνωστικός πρέπει να γνωρίζει τους μυστικούς μαγικούς κωδικούς και τα σημάδια με τα οποία μπορεί να απαλλαγεί από τις κακές υλικές δυνάμεις των άστρων καθώς κάνει την ανάβασή του και περνάει μέσα από τις ουράνιες σφαίρες. (Yates, 44)

Οι μέθοδοι τώρα της συμπαθητικής μαγείας προϋποθέτουν την ύπαρξη των των αστρικών επιρροών στη γη για τις οποίες είχε κάνει λόγο ο συγγραφέας του *Ασκληπιού*. Τις αναθυμιάσεις από την γη όπως και τις επιρροές των άστρων μπορεί ο μάγος με την απαραίτητη γνώση να τις εγκλωβίσει και ανάλογα να τις διοχετεύσει. Κάθε αντικείμενο του υλικού κόσμου εμπεριέχει απόκρυφες ιδιότητες οι οποίες προέρχονται από το αστέρι από το οποίο εξαρτάται. Δεν είναι μόνο οι πλανήτες που συνδέονται με την ψευδό – επιστήμη των απόκρυφων δυνάμεων και της δημιουργίας των εικόνων, αλλά και τα δώδεκα σημάδια του ζωδιακού κύκλου που το καθένα από αυτά έχει τα δικά του φυτά, τα δικά του ζώα, τις δικές του εικόνες, αλλά και τα αστέρια και οι αστερισμοί. Το Όλον ήταν ενωμένο, ήταν Ένα, ενωμένο με ένα αρκετά πολύπλοκο σύστημα σχέσεων. Ο μάγος ήταν αυτός που γνώριζε πως να εισέλθει σε αυτό το σύστημα, και πως να το χρησιμοποιήσει, γνωρίζοντας καλά τους συνδέσμους της αλυσίδας των επιρροών που ασκούν οι ουρανοί στη γη.

Δημιουργούσε λοιπόν μια νέα δική του αλυσίδα με συνδέσμους που φτιάχνονταν από την σωστή χρήση των απόκρυφων δυνάμεων, πραγμάτων της γης, ουράνιων εικόνων, επικλήσεων και ονομάτων. Οι μέθοδοι και το κοσμολογικό φόντο προϋπέθεταν ότι ήταν το ίδιο είτε ο μάγος χρησιμοποιούσε αυτές τις δυνάμεις για δικά του υλικά οφέλη είτε χρησιμοποιώντας τις θρησκευτικά μέσα από την ιερατική μαγεία που περιγράφεται στον *Ασκληπιό*. (Yates, 45)

Στην ελληνιστική αστρολογία η οποία αποτελεί το υπόβαθρο των φιλοσοφικών ερμητικών κειμένων, υπάρχει ένα αιγυπτιακό στοιχείο το οποίο έχει απορροφηθεί, είναι οι 36 δεκανείς, ή οι 36 θεοί που κυβερνούν πάνω από τις 10 διαιρέσεις των 360 μοιρών του ζωδιακού κύκλου. Οι αιγύπτιοι φαίνεται πως είχαν θεοποιήσει τον χρόνο, όχι με μια αφηρημένη έννοια, αλλά με την έννοια ότι κάθε στιγμή της ημέρας ή της νύχτας είχε τον θεό της ο οποίος θα πρέπει να εξευμενίζεται καθώς περνάνε οι στιγμές. Οι δεκανείς, οι οποίοι έτσι ονομάστηκαν στους ελληνιστικούς χρόνους, ήταν στην ουσία αιγύπτιοι αστρικοί θεοί του χρόνου που είχαν απορροφηθεί από την αστρολογία των Χαλδαίων και ήταν συνδεδεμένοι με τον ζωδιακό κύκλο. Είχαν όλοι συγκεκριμένες εικόνες οι οποίες ποικίλουν από λίστα σε λίστα, και οι λίστες αυτές με τις εικόνες των δεκανών προέρχονται από τα αρχεία των αιγυπτιακών ναών. (Yates, 45)

Οι δεκανείς έχουν διαφορετικές οπτικές. Πρώτα απ' όλα διαθέτουν μια σαφή αστρολογική σημασία, όπως τα "*ωροσκόπια*". Οι δεκανείς ηγούνται των μορφών ζωής οι οποίες γεννήθηκαν μέσα στην δική τους διάρκεια κυριαρχίας και αφομοιώθηκαν στους πλανήτες που εδρεύουν στην περιοχή του κάθε δεκανού. Επίσης, οι δεκανείς έχουν κυρίαρχη θέση και στις εικόνες των ζωδίων, τρεις δεκανείς πηγαίνουν με κάθε εικόνα ως "*τα τρία πρόσωπά*" της κάθε εικόνας. Επίσης είχαν θεωρηθεί και ως θεοί, και μάλιστα ισχυροί αιγυπτιακοί θεοί, με την πλευρά τους αυτή να μην έχει χαθεί ποτέ προσδίδοντάς τους με αυτόν τον τρόπο μια επιπλέον μυστηριώδη σημασία. Την υψηλή θέση στην οποία ο συγγραφέας του *Ασκληπιού* τοποθετεί τα "*τριάντα έξι ωροσκόπια*" στη λίστα των θεών αποτελεί ένα πραγματικό αιγυπτιακό χαρακτηριστικό του συγκεκριμένου έργου το οποίο φαίνεται και σε ένα από τα αποσπάσματα του Ιωάννη Στοβαίου, του διαλόγου ανάμεσα στον Τρισμαύστο Ερμή και τον Τατ στον οποίο τονίζεται η μεγάλη σημασία των τριάντα έξι. (Yates, 45)

Οι δεκανείς ως μέρος του οργάνου που περιβάλλει το Όλον και εξουσιάζονται από τους επτά πλανήτες – κυβερνήτες εμφανίζονται ως υπερβολικά θεϊκοί ή σαν δαιμονικές δυνάμεις. Βρίσκονται κοντά στον κύκλο του Όλου, πάνω από τους κύκλους του ζωδιακού κύκλου και πάνω από τους πλανήτες ρυθμίζοντας όλα τα πράγματα από κάτω τους. Είτε επηρεάζοντας τα ίδια καθ' αυτά τα πράγματα είτε μέσω των τέκνων τους, των δαιμόνων, ή ακόμα και μέσα από το ενδιαμέσο των πλανητών.

Γι' αυτό το λόγο τα φιλοσοφικά ερμητικά κείμενα ανήκουν στο ίδιο πλαίσιο σκέψης με τα πρακτικά ερμητικά κείμενα, τις πραγματείες για την αστρολογία και την αλχημεία, τους καταλόγους των φυτών και των ζώων, τις λίστες με τις μαγικές πέτρες και τα άλλα παρόμοια τα οποία ομαδοποιούνται ανάλογα με τις απόκρυφες ιδιότητες που διαθέτουν πάντα σύμφωνα με τα άστρα, τις λίστες με τις εικόνες των πλανητών, τα σημάδια, τους δεκανείς, ακολουθούμενα πάντα με οδηγίες για το πως μπορεί να φτιάξει κανείς φυλαχτά από αυτά. Τεράστια και πολύπλοκη είναι όλη αυτή η βιβλιογραφία που αποδίδεται στον Ερμή τον Τρισμέγιστο. (Yates, 47)

Το όνομα του Ερμή του Τρισμέγιστου φαίνεται να συνδέεται στενά με τους καταλόγους των εικόνων των δεκανέων. Το "*Liber Hermetis Trismegisti*" αποτελεί μια πραγματεία για την αστρολογία και την αστρολογική μαγεία και έχει έρθει στο φως τα τελευταία χρόνια και ξεκινάει με τους δεκανείς. Το "*Liber Sacer*" ή αλλιώς και ιερό βιβλίο του Ερμή είναι ένας κατάλογος των εικόνων των δεκανέων, καθώς και των φυτών και των πετρωμάτων τα οποία βρίσκονται σε μαγική συμπάθεια με τους ανάλογους δεκανείς. Εμπεριέχει σαφείς οδηγίες πως μπορεί κανείς να φτιάξει τις εικόνες στην κατάλληλη πέτρα η οποία πρέπει να εφαρμόζεται μετά πάνω σε ένα δαχτυλίδι με το ανάλογο φυτό. Το άτομο που φοράει το δαχτυλίδι πρέπει να απέχει από τις τροφές οι οποίες δεν βρίσκονται σε συμπάθεια με τον συγκεκριμένο δεκανέα. Πράγματι το όνομα του Ερμή του Τρισμέγιστου είναι ένα όνομα που μπορεί να συμπεριλάβει όλη αυτήν την βιβλιογραφία που αφορά τις απόκρυφες δυνάμεις και τα φυλαχτά. Επίσης και με την ιδιότητά του ως Ερμής – Θωθ , εφευρέτης της γλώσσας και των λέξεων που μπορούν να δέσουν ή να λύσουν, παίζει μεγάλο ρόλο στη μαγεία και κάποιες από τις μαγικές προσευχές και επικλήσεις που του έχουν αποδοθεί είναι παρόμοιες με αυτές που βρίσκονται στο σώμα των ερμητικών κειμένων (*Corpus Hermeticum*). (Yates, 48)

Το όνομα του Ερμή του Τρισμέγιστου ήταν γνωστό στον Μεσαίωνα και είχε συνδεθεί με την αλχημεία, την μαγεία, με τις μαγικές εικόνες και τα φυλαχτά. Στον Μεσαίωνα οποιαδήποτε γνώση για τους δεκανείς την φοβόντουσαν οι άνθρωποι κυρίως επειδή θεωρούσαν τους δεκανείς επικίνδυνους δαίμονες, και κάποια από τα βιβλία που υποτίθεται ότι ανήκαν στον Τρισμέγιστο είχαν απαγορευθεί από τον Αλβέρτο τον Μέγα τα οποία τα είχε χαρακτηρίσει ότι περιείχαν διαβολική μαγεία. Επίσης, η αυγουστίνη απαγόρευση και επίκριση κατά της δαιμονικής λατρείας του *Ασκληπιού* , που στο βάθος είχε στόχο την λατρεία των δεκανέων, ακολουθούσε όλο αυτό το ερμητικό έργο. Ωστόσο συγγραφείς οι οποίοι ενδιαφερόντουσαν για την φυσική φιλοσοφία μιλούσαν για τον Ερμή τον Τρισμέγιστο με μεγάλο σεβασμό. Για τον Ρότζερ Μπέικον ήταν ο "*Πατέρας των Φιλοσόφων*" , ο ίδιος υποστήριζε μια γενεαλογία που έκανε τον Ερμή ακόμα πιο αρχαίο από ότι είχε κάνει ο Φιτσίνο ή ο δημιουργός του μωσαϊκού στον καθεδρικό ναό της Σιένα είχε σκεφθεί. Στον πρόλογο σε μια μετάφραση του 12^{ου} αιώνα ενός έργου για την αλχημεία, αναφέρεται πως υπήρχαν τρεις ιστορικές φιγούρες με το όνομα Ερμής, ο Ενώχ, ο Νώε, και ο βασιλιάς, φιλόσοφος και προφήτης που βασίλεψε στην Αίγυπτο μετά τις

πλημμύρες και ονομαζόταν Τριμερής Ερμής ή Τριπλός Ερμής. Η ίδια γενεαλογία για τον Τριπλό Ερμή δίνεται επίσης σε μια πραγματεία αστρολογίας του 13^{ου} αιώνα καθώς και η ίδια εξήγηση του γιατί είναι τρισυπόστατος. Ο Φιτσίνο στο βασικό του επιχείρημα πριν το *Pimander* δίνει μια παρόμοια εξήγηση για τον Τρισμέγιστο Ερμή αναφερόμενος στην τριπλή ιδιότητα του, ως ιερέα, φιλοσόφου και νομοδότη. Στην μεσαιωνική γενεαλογία ωστόσο ο Ερμής Τρισμέγιστος τοποθετείτε ακόμα πιο πίσω από τον Μωυσή, στην εποχή του Νώε. (Yates, 48 - 49)

Υπάρχει μια εξαιρετικά περιεκτική πραγματεία για την συμπαθητική και την αστρική μαγεία, με ιδιαίτερη αναφορά στα φυλαχτά η οποία ονομάζεται "*Picatrix*". Αν και η πατρότητά του δεν ανάγεται στον Ερμή τον Τρισμέγιστο, η συγκεκριμένη πραγματεία αναφέρεται αρκετά συχνά σε αυτόν με μεγάλο σεβασμό και αυτό είναι αρκετά σημαντικό γιατί αποτελεί μια από τις αρχές του Φιτσίνο για τα φυλαχτά και την συμπαθητική μαγεία. Αρχικά το *Picatrix* ήταν γραμμένο στα αραβικά κατά πάσα πιθανότητα το 12^ο αιώνα. Η επιρροή της ερμητικής και της γνωστικής γραμματείας ήταν μεγάλη στον αραβικό κόσμο και κυρίως μεταξύ των αράβων της Χαρράν. Οι άραβες της Χαρράν εξασκούσαν έντονα την μαγεία των φυλαχτών τους οποίους είχαν επηρεάσει οι Σαβαίοι, λαός που είχε μνηθεί τόσο στον φιλοσοφικό όσο και στον θρησκευτικό και τον μαγικό ερμητισμό. Ο συγγραφέας του *Picatrix* είναι άραβας ο οποίος φαίνεται να είναι κάτω από ισχυρή σαβαϊκή ερμητική επιρροή και δίνει τους δικούς του καταλόγους με τις μαγικές εικόνες, τις πρακτικές συμβουλές σχετικά με τις μαγικές διαδικασίες σε ένα εξαιρετικά πολύπλοκο φιλοσοφικό σκηνικό. Η φιλοσοφία που αναπτύσσει είναι από πολλές απόψεις παρόμοια με αυτήν των ερμητικών πραγματειών και του *Ασκληπιού*. (Yates, 49 - 51)

Ο Φιτσίνο αλλά και όσοι έχουν την ίδια οπτική μαζί του θα μπορούσαν εύκολα να αναγνωρίσουν στο *Picatrix* πολλές από τις ιδέες αλλά και τα φιλοσοφικά και θρησκευτικά αισθήματα που είχε εκφράσει ο συγγραφέας του *Pimander*, ο αιγυπτιακός Μωυσής, και ο προφήτης του Χριστιανισμού. Όμως αυτή του η φιλοσοφία βρίσκεται μέσα στο πλαίσιο της πρακτικής μαγείας, δηλαδή πως να φτιάχνουν φυλαχτά, πως να αντλούν προς τα κάτω τις αστρικές επιρροές δημιουργώντας αλυσίδες και συνδέσμους που να αντιστοιχούν στον ανώτερο κόσμο. (Yates, 50)

Η λατινική μετάφραση του *Picatrix* είναι μικρότερη από το αραβικό κείμενο. Στο προοίμιό του αναφέρεται πως το έργο έχει μεταφραστεί από τα αραβικά στα ελληνικά με εντολή του Αλφόνσου του Σοφού, χωρίς αυτή η μετάφραση να έχει διασωθεί. Το λατινικό *Picatrix* σίγουρα κυκλοφορούσε στην ιταλική Αναγέννηση και ένα αντίγραφο του είχε ο Πίκο ντε λα Μιράντολα στη βιβλιοθήκη του. Η δημοτικότητα αυτού του βιβλίου επιβεβαιώνεται και από τον Ραμπαιλέ αλλά και από τον Αγκρίππα D'Aubigné ο οποίος σε μια επιστολή του που γράφτηκε μεταξύ 1572 και 1575 αναφέρει πως ο βασιλιάς Ερρίκος ο 3^{ος} της Γαλλίας είχε εισαγάγει αρκετά βιβλία μαγείας από την γειτονική

Ισπανία τα οποία του είχε επιτραπεί να δει αλλά όχι να αντιγράψει. Ένα από αυτά ήταν και το συγκεκριμένο. (Yates, 50)

Το περιεχόμενο του *Picatrix* ξεκινάει με ευσεβείς προσευχές και στη συνέχεια υπόσχεται να αποκαλύψει βαθιά μυστικά. Το καλύτερο δώρο του Θεού στον άνθρωπο είναι η γνώση της ρίζας και της αρχής όλων των πραγμάτων, η αρχέγονη αλήθεια είναι το Ένα, η μία Αλήθεια, η Ενότητα. Όλα τα πράγματα προέρχονται από αυτό και μέσα από αυτό λαμβάνουν αλήθεια και ενότητα μέσα από μια αέναη κίνηση δημιουργίας και φθοράς. Υπάρχει μια ιεραρχία στα πράγματα από πάνω προς τα κάτω. Ο κόσμος των ανθρώπων αποτελεί αντανάκλαση του μεγάλου Κόσμου, αλλά μέσα από τη διάνοιά του ο άνθρωπος μπορεί να ανυψώσει τον εαυτό του πάνω από τους επτά ουρανούς.

Από αυτό το μικρό δείγμα της φιλοσοφίας του *Picatrix* γίνεται φανερό πως ο μάγος οδηγείται σε μια γνώση εισχωρώντας στην ίδια την φύση του Όλου. Η τάξη της φύσης επεκτείνεται ακόμα παραπέρα, σε δυο μονοπάτια. Τον Θεό ή την πρώτη ύλη η οποία δεν έχει καμία μορφή. Από εκεί προέρχεται το άμορφο και ασώματο Ένα, η τάξη της διανόησης, η σειρά της υλικής φύσης, τα στοιχεία της για να κατοικήσουν θα λέγαμε στα υλικά πράγματα που έχουν φυλακιστεί. Όπως έχει τεθεί και σε άλλο κεφάλαιο, οι ιδιότητες των ανώτερων οντοτήτων είναι η μορφή και η δύναμη των κατώτερων, η μορφή τώρα των κατωτέρων είναι φτιαγμένη από το υλικό που σχετίζεται με τις ιδιότητες των ανώτερων πραγμάτων, συνδέονται μεταξύ τους γιατί το σωματικό υλικό των επίγειων πραγμάτων και το πνευματικό υλικό των άστρων είναι ένα υλικό. Η όλη τέχνη της μαγείας συνίσταται στην σύλληψη και την καθοδήγηση της εισροής του *spiritus* (πνεύμα) στην *material* (ύλη). (Yates, 51)

Η πιο δυνατή πρακτική για να φυλακίσεις αυτές τις δυνάμεις είναι η κατασκευή των φυλαχτών, εικόνες από τα άστρα στις οποίες αναγράφονται τα σωστά υλικά, την σωστή ακριβώς στιγμή και στο σωστό πλαίσιο του μυαλού. Το *Picatrix*, κυρίως τα δυο πρώτα βιβλία του είναι αφιερωμένα σε αυτήν την τέχνη που απαιτεί βαθιά γνώση της αστρονομίας, των μαθηματικών, της μουσικής, της μεταφυσικής, και στο τι χρειάζεται για να μπορεί να πετύχει στην κατασκευή των φυλαχτών ένας αποφασιστικός φιλόσοφος. Στο τρίτο μέρος του ίδιου βιβλίου ο συγγραφέας μιλάει για τα ζώα, τις πέτρες και τα φυτά, με ποιον πλανήτη και με ποιο ζώδιο πηγαίνει το καθένα, ποια είναι τα χρώματα των πλανητών, και πως μπορεί κάποιος να επικαλεστεί τις δυνάμεις των πλανητών. Το τέταρτο μέρος του πραγματεύεται παρόμοια θέματα και τελειώνει με επικλήσεις στους πλανήτες. (Yates, 53)

Έτσι το βιβλίο είναι πλήρες για έναν μάγο δίνοντάς του τη φιλοσοφία της φύσης σύμφωνα με την οποία η πρακτική της δημιουργίας των φυλαχτών και η συμπαθητική μαγεία μετατρέπονται σε ένα μαζί με τις οδηγίες χρήσης τους. Μαγεία και φυλαχτά χρησιμοποιούνται για κάθε λογής επιθυμία για πλούτο, έρωτα, αλλά και προστασία. Ο Ερμής ο Τρισμέγιστος αναφέρεται συχνά σαν την βασική πηγή τέτοιων πρακτικών μαγείας αλλά και το *Picatrix* αναφέρεται

στον Ερμή ότι ήταν ο πρώτος που χρησιμοποίησε τη μαγεία των εικόνων και ότι θεμελίωσε μια θαυμάσια πόλη στην Αίγυπτο. Ακόμα και ανάμεσα στους Χαλδαίους υπήρχαν μύστες που βεβαίωναν πως ο Ερμής ήταν ο πρώτος που έκανε τέτοιες τεχνικές αλλά και που κατασκεύασε την πόλη έξω από την Αίγυπτο σε απόσταση δώδεκα μίλια. Γύρω από την περιφέρεια της πόλης τοποθέτησε χαραγμένες εικόνες και τις διέταξε με τέτοιο τρόπο ώστε οι κάτοικοί της έγιναν ενάρετοι και απομακρύνθηκαν από κάθε κακία και πράξη. Το όνομα της πόλης ήταν *Adocentyn*. (Yates, 54)

Το πέρασμα που κάνει το *Picatrix* στην συγκεκριμένη πόλη μας δείχνει τον αιγύπτιο ιερέα Ερμή Τρισμέγιστο σε τριπλό ρόλο, του θεού – δημιουργού, του φιλόσοφου – μάγου, και του βασιλιά – νομοθέτη. Η ακριβής ημερομηνία για την ίδρυση αυτής την πόλης δεν δίνεται, οπότε δεν είναι γνωστό αν έγινε την εποχή του Νώε, ή την εποχή του Μωυσή και ύστερα. Μάλλον ο αναγνώστης του *Pimander* και του *Ασκληπιού* θα μπορούσε να έχει απογοητευθεί διαβάζοντας για αυτήν την ιερή πόλη η οποία όπως και στον Πλάτωνα είναι η ιδανική πολιτεία στην οποία ο σοφός φιλόσοφος είναι ο κυβερνήτης και η δύναμη της εξουσίας του προέρχεται από την αιγυπτιακή ιερατική μαγεία, όπως περιγράφεται στον *Ασκληπιό* και μπορεί κανείς να δει την πόλη *Adocentyn* σαν την ιδανική αιγυπτιακή κοινωνία πριν από την πτώση της και ως το ιδανικό πρότυπο του μέλλοντος και της καθολικής αναγέννησης. (Yates, 55)

Ο συγγραφέας του *Picatrix* αναφέρει σε συγκεκριμένο απόσπασμα του ότι ο Τρισμέγιστος Ερμής έχτισε ένα ναό για τον Ήλιο χωρίς να συνδέεται αυτός ο ναός με την συγκεκριμένη πόλη. Ο Ερμής μπορούσε κάλλιστα να θεωρηθεί ως ο κατασκευαστής του Ναού του Ήλιου ακόμα και στο μυαλό του αναγνώστη που διάβαζε το *Pimander* και τον *Ασκληπιό* διότι σε αυτά τα έργα αναφέρεται πάρα πολύ ο Ήλιος ως ο ανώτατος θεός ανάμεσα στους θεούς του ουρανού. Στο *Corpus Hermeticum* ο συγγραφέας χρησιμοποιεί πλατωνική ορολογία συγκρίνει τον Ήλιο με τον Θεό και τις ακτίνες του ήλιου με την θεία ευλογία. Στον *Ασκληπιό* ο Ήλιος κατατάσσεται πάνω από τους πλανήτες. Είναι πάνω από τα 36 ωροσκόπια στην λίστα των θεών όταν οι 36 αυτοί είναι πάνω από τις σφαίρες των πλανητών. Το γεγονός πως στο *Picatrix* ο Τρισμέγιστος Ερμής είναι ο κατασκευαστής του ναού αυτό σημαίνει ότι έρχεται σε απόλυτη συνάφεια με τη διδασκαλία της ιερής θεολογίας (*Priscu theologus*) στο *Pimander* και στον *Ασκληπιό*. (Yates, 56)

Όταν ο Μαρτσίλιο Φιτσίνο άρχισε να ανακατεύεται με την μαγεία και να την εξασκεί, μαγεία η οποία περιελάμβανε χρήση φυλακτών, υπήρχαν ήδη αρκετές αρχές μαγείας από τον Μεσαίωνα τις οποίες θα μπορούσε να είχε χρησιμοποιήσει από συγγραφείς όπως ο Πέτρος της Αμπάνο. Επίσης θα μπορούσε να είχε βρει πολλά κείμενα που θα ενθάρρυναν την πρακτική της μαγείας από νέο πλατωνικούς συγγραφείς, όπως κείμενα του Πρόκλου. Παρόλο αυτά όπως έχει υποστηρίξει ο D.P Walker το υπόδειγμα για την μαγεία ήταν η περιγραφή για την μαγεία μέσα στο έργο *Ασκληπιός*. Ο Walker έχει υποστηρίξει πως η πιο πιθανή πηγή για την πρακτική μαγεία του Φιτσίνο

ήταν το *Picatrix*, αλλά όπως φαίνεται τελικά ήταν και το έργο *Ασκληπιός* και το *Pimander*. (Yates, 57)

Η μαγεία δεν είχε σβήσει κατά την διάρκεια του Μεσαίωνα παρά τις όποιες προσπάθειες των εκκλησιαστικών αρχών να εξαλείψουν τελείως ακόμα και τις πιο ακραίες μορφές της. Και δεν επανήλθε παρά μόνο εκείνη την περίοδο της Αναγέννησης και κάτω από τη επιρροή του νέο πλατωνισμού του Φιτσίνο. Από την άλλη μεριά αναφέρεται ότι ο Δούκας Bosto d' Este στην Φεράρα είχε διακοσμήσει ένα δωμάτιο στο παλάτι του με ένα κύκλο από ζωγραφιές που απεικονίζοντουσαν οι μήνες του έτους και στο κέντρο του τα ζώδια μαζί με τους 36 δεκανούς ακόμα πιο έντονα ζωγραφισμένους. Ωστόσο δεν ενδιαφέρουν γενικά οι αναβιώσεις εικόνων αστεριών και άλλων, αλλά το γεγονός ότι ο Φιτσίνο και το κίνημα του νέο πλατωνισμού στην Φλωρεντία απέκτησε τέτοια δημοτικότητα και αναζωογονήθηκε σε πάρα πολύ μεγάλο βαθμό. Ήταν ένα κίνημα το οποίο βάδιζε θα λέγαμε παράλληλα με τον Χριστιανισμό αλλά σε μεγάλο βαθμό επέτρεψε στην μαγεία να φωλιάσει μέσα του εγκαινιάζοντας τις φιλοσοφίες εκείνες της Αναγέννησης στις οποίες φώλιαζαν τα μαγικά υπόγεια ρεύματα. Η θεωρία της *prisca theologia*, της ευσέβειας και της αρχαιότητας του Τρισμέγιστου Ερμή, της αρχαίας θεολογίας και του ανθρώπου ως Μάγου, πρόσφεραν στον Φιτσίνο όλες τις απαραίτητες προϋποθέσεις για την σύγχρονη φιλοσοφική μαγεία του. (Yates, 57 – 58)

Αξίζει να σημειωθεί ότι η άλλη αρχαία θεολογία, όπως ο ορφισμός ή ο Ζωροαστρισμός, περιείχαν και αυτές μαγεία και αναβίωναν και αυτές τις παλιές μορφές μαγείας τους. Ωστόσο, ο Ερμής ο Τρισμέγιστος είναι ο πιο σημαντικός από τους αρχαίους μάγους από την άποψη της ενσωμάτωσης της μαγείας με την φιλοσοφία. Στην περίπτωση του Ερμή υπήρχε ένα σώμα ήδηθεν πιο αρχαίων φιλοσοφικών κειμένων τα οποία έπρεπε να μελετηθούν σε αντίθεση με αυτά που είχε πει ο Μωυσής και των προφητικών αντιλήψεων του για τον Χριστιανισμό, αλλά επίσης και σε αντίθεση με τις προφητικές διδασκαλίες του Πλάτωνα. (Yates, 58)

Ο τύπος της μαγείας που είναι σημαντικός διαφέρει σε μεγάλο βαθμό από την αστρολογία, η οποία μάλλον δεν είναι μαγεία αλλά μια μαθηματική επιστήμη που βασίζεται στην πεποίθηση ότι το ανθρώπινο πεπρωμένο είναι καθορισμένο και εξαρτάται από τα άστρα. Συνεπώς η μελέτη του ωροσκοπίου ενός ατόμου και η θέση των αστεριών την στιγμή της γέννησής του μπορούν να μας αποκαλύψουν τα πάντα για το μέλλον του. Αυτή η μαγεία είναι αστρολογική με την έννοια ότι βασίζεται και αυτή στα άστρα, στις εικόνες και στις επιρροές που ασκούν αυτές οι εικόνες, αλλά και είναι ένας τρόπος να δραπετεύσει κανείς από τον αστρολογικό ντετερμινισμό αποκτώντας δύναμη από τα άστρα, καθοδηγώντας τις αστρικές επιρροές εκεί που ο διαχειριστής θέλει. Με την θρησκευτική έννοια τώρα, είναι ένας τρόπος σωτηρίας, ξεφεύγοντας από την υλική τύχη και το πεπρωμένο, γίνεται δυνατή η απόκτηση της διορατικότητας του θεϊκού. Συνεπώς ο όρος “αστρολογική μαγεία” δεν είναι ο σωστός για την περιγραφή της και μάλλον ο καλύτερος όρος θα ήταν “αστρική μαγεία”. Ο Φιτσίνο μάλλον ξεκινάει διστακτικά να

ασκεί μια ήπια μορφή αστρικής μαγείας, προσπαθώντας να αλλάξει, προσπαθώντας να ξεφύγει από το ωροσκόπιο του Κρόνου, προσελκύοντας στον ίδιο τον εαυτό του τις αστρικές επιρροές. Ωστόσο αυτό το γεγονός έμελλε να ανοίξει διάπλατα τις πύλες για μια εκπληκτική αναβίωση της μαγείας σε ολόκληρη την Ευρώπη. (Yates, 60 – 61)

Η ΦΥΣΙΚΗ ΜΑΓΕΙΑ ΤΟΥ ΦΙΤΣΙΝΟ

Ο Φιτσίνο υπήρξε ιατρός, όπως και ο πατέρας του, αλλά και ιερέας. Το έργο του *"Libri de Vita"* χωρίζεται σε τρία βιβλία και εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1489, είναι μια πραγματεία για την ιατρική. Ήταν αναπόφευκτο για μια πραγματεία ιατρικής την εποχή του Μεσαίωνα και της Αναγέννησης να μην κάνει χρήση των αστρολογικών προϋποθέσεων της εποχής τις οποίες όλοι έπαιρναν ως δεδομένες.

Το έργο απευθυνόταν σε φοιτητές ιατρικής οι οποίοι διεύρυναν τις σπουδές τους αντιμετωπίζοντας την κατάσταση της μελαγχολίας. Η μελαγχολία για τον Φιτσίνο σχετιζόταν σε μεγάλο βαθμό με την επιρροή του Κρόνου οπότε και γίνεται αναφορά σε πέτρες, φυτά και ζώα που ανήκουν στην επιρροή του συγκεκριμένου πλανήτη. Η χρήση των φυλαχτών δεν αναφέρεται μέχρι το 3^ο βιβλίο το οποίο έχει τον τίτλο *"De Vita coelitus comparanda"*. Το πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου ανοίγει με μια ασαφή φιλοσοφία, το μόνο σαφές είναι οτιδήποτε βασίζεται στην γνωστή τριμερή διαίρεση διάνοιας, ψυχής και σώματος. Υπάρχει η διάνοια του κόσμου αλλά και το σώμα του κόσμου, μεταξύ αυτών των δυο βρίσκεται η ψυχή του. Στις θεότητες και στην διάνοια βρίσκονται οι ιδέες, στην ψυχή του κόσμου οι σπερματικές αρχές, μεγάλες και ίσες σε αριθμό όπως και οι ιδέες στην ψυχή, αντικατοπτρίζοντας τις με αυτόν τον τρόπο. Σε αυτές τις σπερματικές αρχές της ψυχής υπάρχουν τα αντίστοιχα είδη στην ύλη ή στο σώμα του κόσμου τα οποία εξαρτώνται από τις αρχές και σχηματίζονται από αυτές. Αν οι υλικές αυτές μορφές εκφυλιστούν, μπορούν να μεταρρυθμιστούν και να γίνουν ο *"ενδιάμεσος χώρος"* χρησιμοποιώντας τις επόμενες υψηλότερες μορφές από τις οποίες εξαρτώνται. Υπάρχουν συνάψεις και συνδέσεις ανάμεσα στις αρχές της ψυχής του κόσμου και των χαμηλότερων μορφών τις οποίες ο Ζωροάστρης ονόμαζε θείες συνδέσεις, *"Synesious"*, μαγικά ξόρκια. Οι σύνδεσμοι αυτοί εξαρτώνται πιο πολύ από την *"ψυχή του κόσμου"* που είναι πανταχού παρούσα παρά από τα άστρα και τους δαίμονες. Γι' αυτό και οι πιο αρχαίοι πλατωνιστές σχημάτιζαν εικόνες στους ουρανούς, εικόνες των 48 αστερισμών, δώδεκα του ζωδιακού κύκλου, τριάντα έξι εκτός του ζωδιακού κύκλου, καθώς και 36 εικόνες των *"προσώπων"* του ζωδιακού κύκλου. Από αυτές τις διατεταγμένες μορφές εξαρτώνται οι μορφές των κατώτερων πραγμάτων. (Yates, 63 – 64)

Ο Φιτσίνο φαίνεται να έθεσε δυο κύρια θέματα βάζοντάς τα βέβαια σε διαφορετική σειρά, κάτι που τα ξεκαθαρίζει και τα κάνει πιο σαφή. Το πρώτο, είναι πως οι αρχαίοι σοφοί που είχαν κατανοήσει την φύση του Όλου τράβηξαν κάτω τις θεϊκές οντότητες προσελκύοντας ή εξασφαλίζοντας ένα μέρος της ψυχής του κόσμου. Αυτό αντιστοιχεί σε μια επισήμανση του Φιτσίνο σχετικά με μαγικούς συνδέσμους και ξόρκια, τα οποία περιγράφονται από τον Ζωροάστρη ή το *"Synesious"*. Το *"Synesious"* αποτελείται στην ουσία από συνδέσμους μεταξύ των αιτίων της ψυχής του κόσμου και των κατώτερων μορφών. Ο Φιτσίνο ακολουθεί αυτό το πράγμα με την προσοχή που δίνει στις εικόνες των αστεριών, σαν να επρόκειτο ότι αυτά αποτελούν μέρος του μαγικού συστήματος σύνδεσης, δηλώνοντας ότι οι μορφές των κατώτερων πραγμάτων εξαρτώνται από την καθοδήγηση αυτών των ουράνιων εικόνων. Το δεύτερο είναι το περίγραμμα της νεοπλατωνικής θεωρίας την οποία ο Φιτσίνο τοποθετεί πρώτα από την επισήμανσή του για τη μαγεία, αλλά ο Πλωτίνος ύστερα. Το περίγραμμα αποτελεί την αντανάκλαση των ιδεών στην θεία διάνοια μέσα στις εικόνες ή τις μορφές μέσα στην ψυχή του κόσμου, απ' όπου και πάλι αντανακλώνται, μέσα από τους μεσάζοντες που υπάρχουν στην ψυχή του κόσμου, σε υλικές μορφές. (Yates, 65)

Τι νόημα θα είχε άραγε στην εισαγωγή του Φιτσίνο η αναφορά του για τις ουράνιες εικόνες και τα σχόλιά του στο κείμενο του Πλωτίνου? Θα είχε αν και εφόσον πίστευε πως τέτοιες εικόνες σχετίζονται οργανικά με τις *"σπερματικές αρχές"* της ψυχής του κόσμου των οποίων είναι η αντανάκλαση στον *μεσαίο χώρο* των ιδεών στην θεία διάνοια. Ως εκ τούτου τέτοιες εικόνες γίνονται οι μορφές των ιδεών ή οι τρόποι προσέγγισης των ιδεών στον μεσαίο χώρο ανάμεσα στις αμιγώς πνευματικές μορφές των θεϊκών ανθρώπων και της ενδότερης αντανάκλασής τους στον κόσμο των αισθήσεων. Συνεπώς, με τον χειρισμό αυτών των εικόνων σε αυτόν τον ενδιάμεσο *"μεσαίο χώρο"* οι αρχαίοι σοφοί γνώριζαν πως να αντλήσουν ένα μέρος της ψυχής του κόσμου στο εσωτερικό των ιερών τους. (Yates, 65)

Ο Φιτσίνο στους λόγους του υποστηρίζει ακόμα ότι οι υλικές μορφές του κόσμου των αισθήσεων μπορούν να ανασχηματιστούν όταν έχουν πλέον εκφυλιστεί με τον χειρισμό αυτών των ανώτερων εικόνων από τις οποίες εξαρτώνται. Στην ανάλυσή του σχετικά με το απόσπασμα αυτό ο E. Garin έχει χαρακτηρίσει αυτήν την διαδικασία ως απομίμηση ή ανακατασκευή των ανώτερων εικόνων με τέτοιο τρόπο ώστε οι θεϊκές επιρροές να επαναφυλακιστούν στις αισθητές μορφές. Με αυτόν τον τρόπο ο ιερέας μάγος παίζει έναν ημι – θεϊκό ρόλο διατηρώντας εξαιτίας της κατανόησης της χρήσης των εικόνων το κυκλικό σύστημα που ενώνει των ανώτερο θεϊκό κόσμο με την ψυχή του κόσμου καθώς και με τον κόσμο των αισθήσεων. (Yates, 66)

Στο άρθρο του *"Icones Symbolicae"* ο E.H Gombrich ανέλυσε τον τρόπο σκέψης, έναν τρόπο σκέψης που ένας μοντέρνος άνθρωπος θα δυσκολευόταν να καταλάβει, από τον οποίο ένας αναγεννησιακός νέο πλατωνιστής πίστευε σε ένα μακρινό παρελθόν και η αρχαία εικόνα ήταν η αντανάκλαση της ιδέας μέσα στο μυαλό του. Η αρχαία εικόνα της δικαιοσύνης δεν ήταν απλά μια

εικόνα αλλά περιείχε την ουσία της θείας ιδέας της δικαιοσύνης. Αυτό κάνει ακόμα πιο κατανοητό τον τρόπο με τον οποίο σκεφτόταν ο Φιτσίνο για τις εικόνες των άστρων αλλά και άλλων. Με αυτόν τον τρόπο ο Φιτσίνο δικαιολογεί την χρήση των φυλαχτών ως μη δαιμονική, καθώς και την χρήση της μαγείας του Ασκληπιού. Οι χρήστες των φυλαχτών όπως και οι αρχαίοι σοφοί δεν έκαναν επίκληση δαιμόνων αλλά διέθεταν μια βαθύτερη κατανόηση της φύσης και του βαθμού με τον οποίο οι αντανakλάσεις των θείων ιδεών εισέρχονται στον κόσμο των αισθήσεων. (Yates, 66)

Μια ερμηνεία για τα σχόλια που κάνει ο Φιτσίνο σε ένα απόσπασμα από τον Πλωτίνο είναι ότι ο Φιτσίνο χρησιμοποιεί τον Πλωτίνο για να συμφωνήσει με τον Ακινάτη ο οποίος είχε καταδικάσει ως δαιμονική την μαγεία του Ασκληπιού. Όμως διαβάζοντας κάποιος το απόσπασμα από το κείμενο του Πλωτίνου καταλαβαίνει πως υπήρχαν αιγύπτιοι ιερείς που χρησιμοποίησαν κακή μαγεία αλλά ο Τρισμαύγιος Ερμής δεν είναι ένας από αυτούς. Η δύναμη του Ερμή προήλθε μόνο από τον κόσμο, από την αντίληψή του για την φύση του Όλου ως ιεραρχία. Στην ιεραρχία αυτή οι επιρροές των Ιδεών που προέρχονται από την Διάνοια του κόσμου καταφέρνουν μέσα από τις σπερματικές αρχές στην Ψυχή του Κόσμου να περάσουν στις υλικές μορφές του κόσμου. (Yates, 67)

Η μαγεία του Ασκληπιού εισέρχεται στον νεοπλατωνισμό της Αναγέννησης με το έργο του Φιτσίνο *"De vita coelitus comparanda"* αλλά και στον χριστιανικό νεοπλατωνισμό του. Όταν ο Φιτσίνο έγραψε αυτό το έργο μάλλον είχε διαβάσει πρόσφατα Ωριγένη, όταν αυτός καταφερόταν εναντίον του Κέλσου, όπου οι ειδωλολάτρες κατηγορούν τους Χριστιανούς ότι εξαπατούν τους αιγύπτιους διδάσκοντάς του τέτοιου είδους λατρείες.

Η μαγεία του Φιτσίνο βασίζεται σε μια θεωρία *"spiritus"* (πνεύματος) την οποία ο Walker είχε αρνηθεί στα βιβλία του εκείνα στα οποία ο αναγνώστης μπορεί να κάνει μια επιστημονική πραγματογνωμοσύνη για το συγκεκριμένο ζήτημα. Ο Φιτσίνο βασίζει την θεωρία του στο πως μπορούμε να προσελκύσουμε την επουράνια ζωή, με το *spiritus* (πνεύμα) να αποτελεί το κανάλι μέσα στο οποίο η επίδραση των άστρων διαχέεται. Μεταξύ της ψυχής του κόσμου και του σώματός του υπάρχει ένα *"mundi spiritus"* (κοσμικό πνεύμα) το οποίο έχει εμποτιστεί σε ολόκληρο το σύμπαν και μέσω του οποίου οι αστρικές επιρροές έρχονται κάτω στον άνθρωπο ο οποίος τις αφομοιώνει μέσω του δικού του πνεύματος. Το *Spiritus* (πνεύμα) είναι μια πολύ ωραία και λεπτή ουσία και είναι ακριβώς ίδιο με αυτό που είπε ο Βιργίλιος όταν είπε:

...*"Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
mens agitat molem et magno se corpore miscet"*...

...*"το πνεύμα μέσα τρέφει, το νου που διαχέεται σε όλη την ίδια την μάζα και αναμιγνύεται με το μεγάλο σώμα"*...

Για να προσελκύσει κάποιος το *Spiritus* (πνεύμα) ενός συγκεκριμένου πλανήτη πρέπει να χρησιμοποιήσει τα ζώα, τα τρόφιμα, τα φυτά, τα αρώματα και τα χρώματα που αντιστοιχούν σε αυτόν τον πλανήτη. Το *Spiritus* γεννιέται πάνω στον αέρα και μεταφέρεται με τον άνεμο και αποτελεί ένα είδος λεπτού αέρα και λίγο θερμού. Αυτό γίνεται με τις ακτίνες του Ήλιου αλλά και τις ακτίνες του Δία με τις οποίες το πνεύμα μας απορροφά το πνεύμα του κόσμου. Μια τέτοια σαφή θεωρία ο Φιτσίνο την άντλησε από το έργο "*Picatrix*", μια θεωρία δηλαδή σχετικά με την πρακτική μαγεία και τα φυλαχτά. Η μαγεία σε αυτήν την θεωρία στηρίζεται αποκλειστικά στο πως μπορεί να ελεγχθεί και να καθοδηγηθεί το "*Spiritus*" (πνεύμα) στην "*Materia*" (ύλη). (Yates, 69)

Οι ομοιότητες ανάμεσα στα φυλαχτά που δημιούργησε ο Φιτσίνο και των αντίστοιχων που υπάρχουν στο *Picatrix* δεν αποτελούν πειστικές αποδείξεις ότι ο Φιτσίνο είχε χρησιμοποιήσει την ίδια τεχνική. Γνώριζε και ανέφερε άλλες πηγές από τις οποίες άντλησε τις εικόνες και οι θεότητες που απεικονίζονται στα φυλαχτά του είναι κανονικές μορφές. Σημασία τελικά δεν έχει αν όντως άντλησε τις εικόνες αυτές από το *Picatrix* αλλά το γεγονός ότι απέφυγε τις εικόνες των δεκανών για όλους τους πλανήτες. Το γεγονός αυτό παρατηρήθηκε από τον W. Gundel ο οποίος υποστήριξε ότι η μεροληψία του Φιτσίνο για τις εικόνες των πλανητών αντανακλά μια παραδοσιακή αντιπαλότητα μεταξύ των εικόνων των δεκανών και των εικόνων των πλανητών. Αναρωτιέται κανείς αν η επιλογή αυτή του Φιτσίνο σχετίζεται με την αποφυγή της κακής μαγείας, διότι με αυτόν τον τρόπο δεν προκαλεί τους δεκανείς δαίμονες, κάτι που δεν δίστασαν να κάνουν στη Φεράρα και στην Πάδοβα όταν διακόσμησαν ακόμα και τοίχους με τις δαιμονικές εικόνες. (Yates, 72)

Είναι αρκετά παράξενο να ακολουθήσει κάποιος την συνέλιξη που έχει η σκέψη του Φιτσίνο. Προτού δημιουργήσει τις λίστες των πλανητικών φυλαχτών είχε κάνει ορισμένες περίεργες παρατηρήσεις επί του σταυρού ως ένα είδος φυλαχτού. Οι ουράνιες δυνάμεις είναι πιο ισχυρές όταν οι ουράνιες ακτίνες κατεβαίνουν κατακόρυφα και με κάθετες γωνίες, δηλαδή με την μορφή ενός σταυρού που ενώνει τα τέσσερα σημεία του ορίζοντα. Οι αιγύπτιοι επίσης χρησιμοποιούσαν την μορφή του σταυρού που σηματοδοτούσε την μέλλουσα ζωή και είχαν σμιλεύσει αυτό το σήμα στο στήθος του θεού *Σέραπη*. Ο Φιτσίνο ωστόσο πιστεύει ότι η χρήση του σταυρού από τους αιγυπτίους γινόταν όχι τόσο πολύ εξαιτίας της δύναμής του να προσελκύει τις αστρικές και ουράνιες δυνάμεις όσο σαν την προφητεία του ερχομού του Χριστού, αλλά πάντα εν αγνοία τους. Συνεπώς η ιερότητα των αιγυπτίων ως προφήτες του Χριστιανισμού μέσα από την χρήση του σταυρού ως φυλαχτό εμφανίζεται ως η πιο κατάλληλη εισαγωγή στον κατάλογο με τις εικόνες των φυλαχτών. (Yates, 73)

Μετά από αυτήν την λίστα ο Φιτσίνο κάνει χρήση των φυλαχτών στην ιατρική. Στη συνέχεια, αφού πρώτα κάνει κάποιες αναφορές στον Πορφύριο και στον Πλωτίνιο, καταλήγει στον Μέγα Αλβέρτο τον οποίο περιγράφει ως καθηγητή αστρολογίας και θεολογίας ο οποίος στο έργο του "*Speculum Astronomiae*" διακρίνει την χρήση των φυλαχτών ανάμεσα σε ψευδή και

αληθή χρήση. Επίσης τον ενδιαφέρει η θέση που έχει πάρει ο Ακινάτης σχετικά με τα φυλαχτά στο έργο "*Contra Gentiles*" και καταλήγει σε μια θέση παρόμοια με αυτή του Ακινάτη ότι την δύναμη τους τα φυλαχτά την αντλούν από τα υλικά από τα οποία είναι φτιαγμένα και όχι από την εικόνα την οποία φέρουν. Δηλαδή ο Φιτσίνο με αυτόν τον τρόπο αποσπά την χρήση των φυλαχτών από τις καταδίκες της μαγείας. (Yates, 74)

Τέτοια αντικείμενα μπορεί να φορεθούν σαν ένα μετάλλιο, σαν μενταγιόν ή σαν ένα περίτεχνο κόσμημα. Στη συνέχεια ο Φιτσίνο αναφέρει τον τρόπο με τον οποίο μπορεί η φιγούρα του κόσμου να κατασκευαστεί ώστε να αναπαράγει την κίνηση των σφαιρών, όπως είχε κάνει στο παρελθόν ο Αρχιμήδης, αλλά και αργότερα στη Φλωρεντία ο Λορέντζο με την κατασκευή ενός ρολογιού που περιείχε αναπαραστάσεις των πλανητών, είναι ένας κοσμικός μηχανισμός στην ουσία.

Η Yates επιχειρεί μια ακόμα λεπτομερή ερμηνεία από τις εικόνες που υπάρχουν μέσα στο έργο *Primavera*. Στο πλαίσιο της μελέτης της μαγείας του Φιτσίνο η ίδια η εικόνα αποτελεί την πρακτική εφαρμογή αυτής της μαγείας. Αποτελεί την οπτική εφαρμογή της φυσικής μαγείας.

Η ορφική μαγεία του Φιτσίνο αποτελούσε μια επιστροφή στην αρχαία ιερή θεολογία, όπως και η μαγεία με την χρήση των φυλαχτών αποτελούσε μια επιστροφή στον Ερμή τον Τρισμέγιστο. Ο Ορφέας έρχεται μετά τον Τρισμέγιστο στους καταλόγους του Φιτσίνο για την ιερή θεολογία. Η συλλογή αυτών των ύμνων γνωστή και ως Ορφικά ήταν η μόνη πηγή ορφικών την περίοδο της Αναγέννησης, χρονολογούνται το 2^ο και 3^ο αιώνα μ. Χ, δηλαδή την ίδια περίοδο που χρονολογούνται και τα ερμητικά κείμενα. Ήταν πιθανώς ύμνοι που τους χρησιμοποιούσε κάποια αίρεση εκείνης της εποχής. Το περιεχόμενό τους είναι κυρίως καλέσματα και επικλήσεις προς τον θεό Ήλιο και τις δυνάμεις του. Ο Φιτσίνο όπως και οι άλλοι σύγχρονοί του πίστευαν ότι οι ορφικοί αυτοί ύμνοι προέρχονταν όντως από τον Ορφέα και την εποχή του. Τα τραγούδια αυτά τα τραγουδούσε με την συνοδεία λύρας με κάποιο είδος μονοφωνικής μουσικής η οποία σύμφωνα με τον Φιτσίνο ήταν παρόμοια με την μουσική που παράγουν οι πλανητικές σφαίρες, για την οποία είχε μιλήσει στο παρελθόν ο Πυθαγόρας. Η ανάλογη μουσική που ταιριάζει με την μουσική του Δία ή του Κρόνου προσελκύει τις αντίστοιχες δυνάμεις των πλανητών αυτών, η θεωρία του "*spiritus*" βρίσκεται πλέον σε αυτήν την φωνητική ή μουσική μαγεία όπως συνέβαινε στην συμπαθητική μαγεία ή στην μαγεία με την χρήση φυλαχτών. (Yates, 78 – 79)

Παρ' όλες τις προφυλάξεις που είχε πάρει ο Φιτσίνο δεν απέφυγε τελικά να έχει διάφορα προβλήματα κυρίως με το βιβλίο του "*Libri de vita*". Ο ίδιος τελικά επέμενε ότι υπάρχουν δυο είδη μαγείας, η δαιμονική που είναι παράνομη και ασεβής, και η φυσική μαγεία που είναι χρήσιμη και αναγκαία και μπορεί να ασκηθεί.

Ανάμεσα στις δυο μαγείες, την παλιά και την νέα, υπάρχει απόλυτη συνέχεια. Και οι δυο βασίζονται στις ίδιες αστρολογικές προϋποθέσεις, και οι δυο χρησιμοποιούν στις μεθόδους τους τις ίδιες ομάδες φυσικών ουσιών, χρησιμοποιούν και οι δυο φυλαχτά και κάνουν επικλήσεις, είναι πνευματικές μαγείες, πιστεύουν στο *spiritus* και ότι αυτό αποτελεί το κανάλι των αστρικών επιρροών και μέσω αυτού έρχονται στη Γη. Τέλος είναι και οι δυο ενσωματωμένες σε ένα επεξεργασμένο φιλοσοφικό πλαίσιο. Η μαγεία στο έργο του Φιτσίνο "*Picatrix*" παρουσιάζεται μέσα σε ένα πλαίσιο φιλοσοφίας με την μαγεία του Φιτσίνο να είναι θεμελιωδώς συσχετισμένη με τον νεοπλατωνισμό του.

Η μαγεία την εποχή της Αναγέννησης μπορεί να θεαθεί από δυο σκοπιές. Ως συνέχεια της μεσαιωνικής μαγείας αλλά και ως μετατροπή της μαγικής παράδοσης σε κάτι νέο. Το φαινόμενο είναι ακριβώς παράλληλο με το φαινόμενο το οποίο ο Warburg και ο Saxl ανακάλυψαν και μελέτησαν. Το πως δηλαδή οι εικόνες των θεών διατηρήθηκαν οι ίδιες στον Μεσαίωνα μέσω των αστρολογικών χειρογράφων, και φθάνουν στην Αναγέννηση με την "*βαρβαροποιημένη*" αυτή μορφή τους, και στην συνέχεια επανεπενδύονται με την κλασική μορφή μέσα από την εκ νέου ανακάλυψη των καλλιτεχνικών έργων της κλασικής εποχής. Με τον ίδιο ακριβώς τρόπο έρχεται και η αστρική μαγεία κάτω από την μεσαιωνική παράδοση και επανεπενδύεται με την κλασική μορφή της Αναγέννησης μέσα από την εκ νέου ανακάλυψη της νεοπλατωνικής θεουργίας. Κείμενα που έφθασαν στα χέρια του Φιτσίνο εκείνη την περίοδο, κείμενα μαγείας πάντα, μεταμορφώθηκαν στην κλασική μορφή τους από την μεσαιωνική εξαιτίας των ελληνικών σπουδών και της ανάλογης καλλιέργειας που διέθετε ο Φιτσίνο. Υποστηρίζεται ότι η προσέγγιση ενός έργου τέχνης μέσα από την ιστορία της μαγείας είναι αναγκαία για την κατανόηση της έννοιας και της χρήσης ενός αναγεννησιακού έργου τέχνης, όπως ακριβώς είναι η προσέγγιση μέσα από την ιστορία της ανάκτησης της κλασικής μορφής για την κατανόηση της μορφής του έργου. (Yates, 81- 82)

Έτσι ακριβώς όπως ένα ειδωλολατρικό καλλιτεχνικό έργο τέχνης της Αναγέννησης που δεν είναι αμιγώς ειδωλολατρικό αλλά διατηρεί την χριστιανική χροιά του, όπως είναι η Αφροδίτη του Μποτιτσέλι, το ίδιο ακριβώς συμβαίνει και με την μαγεία του Φιτσίνο. Δεν είναι μια καθαρά ιατρική πρακτική που διακρινόταν σαφώς από την θρησκεία, διότι όπως τόνισε και ο D.P. Walker αποτελούσε από μόνη της ένα είδος θρησκείας. Η μαγεία του Φιτσίνο ήταν μια θρησκευτική μαγεία, μια αναβίωση της θρησκείας του Κόσμου. (Yates, 82)

Πως μπορούσε όμως ένας ευσεβής χριστιανός εκείνης της περιόδου να συμφιλιωθεί με μια τέτοια αναβίωση του Χριστιανισμού? Δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ότι ο θρησκευτικός συγκρητισμός της Αναγέννησης με βάση τον οποίο η νεοπλατωνική τριάδα συνδέθηκε με την χριστιανική Αγία Τριάδα θα μπορούσε να οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι η θρησκεία της λατρείας του Ήλιου θεωρητικά και ιστορικά είναι συγγενής με τον Χριστιανισμό, κάτι που μάλλον από μόνο του δεν είναι η αιτία για την αναβίωσή της ως θρησκευτική

λατρεία. Η κινητήρια δύναμη πίσω από αυτήν την αναγέννηση όπως έχει επισημάνει και ο Walker ήταν κατά πάσα πιθανότητα το βαθύ ενδιαφέρον του Φιτσίνο για την αιγυπτιακή μαγική θρησκεία όπως περιγράφεται στο έργο του *Ασκληπιός*. Κυρίως οφειλόταν σε αυτό και δευτερευόντως στον Πλωτίνο. Το έργο του "*De vita coelitus comparanda*" αποτελούσε στην ουσία ένα σχολιασμό που επιδίωκε να δικαιολογήσει την μαγεία με μια φυσική και νεοπλατωνική βάση. Μέχρι που το συγκεκριμένο έργο δημοσιεύθηκε το 1489 ο Ερμής ο Τρισμέγιστος βρισκόταν ελεύθερα σε διάφορες απεικονίσεις μέσα σε ναούς και διακοσμήσεις. Όταν όμως ο Φιτσίνο υιοθέτησε την άποψη ότι ο Ερμής ο Τρισμέγιστος αποτελούσε έναν ιερό προφήτη, κάτι που επιβεβαιώθηκε στο *Pimander*, είναι αυτό τελικά που τον ενθάρρυνε να χρησιμοποιήσει την μαγική θρησκεία. Όταν ο Τρισμέγιστος Ερμής εισήλθε στην Εκκλησία, η ιστορία του περιπλέχθηκε με την ιστορία της θρησκείας στην Αναγέννηση. (Yates, 83)

Ο PICO DELLA MIRANDOLA ΚΑΙ Η ΚΑΒΑΛΙΣΤΙΚΗ ΜΑΓΕΙΑ.

Ο Πίκο υπήρξε σύγχρονος του Φιτσίνο, ξεκίνησε το ενδιαφέρον του για την φιλοσοφία κάτω από την επιρροή της σκέψης του Φιτσίνο και διδάχθηκε από αυτόν το ενδιαφέρον για την φυσική μαγεία (*Naturalis Magia*) την οποία την αποδέχθηκε και την προώθησε προτείνοντάς την για εφαρμογή πολύ πιο ανοιχτά και σθεναρά από τον Φιτσίνο. Ο Πίκο είναι αρκετά σημαντικός για την ιστορία της αναγεννησιακής μαγείας διότι προσθέτει στην φυσική μαγεία ένα άλλο είδος ως συμπληρωματική, την πρακτική Καβαλά ή αλλιώς καβαλιστική μαγεία. Η καβαλιστική μαγεία είναι και αυτή μια πνευματική μαγεία, όχι όμως υπό την έννοια ότι χρησιμοποιεί μόνο το φυσικό *mundi spiritus* όπως η φυσική μαγεία, αλλά με την αίσθηση ότι προσπάθησε να αξιοποιήσει τις υψηλότερες πνευματικές δυνάμεις πέρα από τις φυσικές δυνάμεις του σύμπαντος. Η πρακτική Καβαλά επικαλείται αγγέλους, αρχάγγελους, τους δέκα Σεφίρθ, οι οποίοι είναι τα ονόματα και οι δυνάμεις των θεών. Η πρακτική Καβαλά επικαλείται ακόμα και τον ίδιο τον Θεό με μέσα τα οποία είναι παρόμοια με μέσα άλλων πρακτικών μαγείας, αλλά ειδικότερα μέσω της δύναμης της ιερής εβραϊκής γλώσσας. Συνεπώς η μαγεία του Πίκο είναι πιο φιλόδοξη από την φυσική μαγεία και ασφαλώς δεν θα μπορούσε να κρατηθεί μακριά από την θρησκεία. (Yates, 84)

Για τον αναγεννησιακό νου, ο οποίος αγαπούσε τις συμμετρικές διατάξεις, υπήρχε μια συγκεκριμένη αναλογία μεταξύ των γραπτών του Ερμή του Τρισμέγιστου, του αιγυπτίου Μωυσή και της εβραϊκής Καβαλά η οποία ήταν μια μυστικιστική εβραϊκή παράδοση που πρέπει να δόθηκε προφορικά από τον ίδιο. Ο Πίκο, όπως άλλωστε και όλοι οι Καβαλιστές, πίστευε ότι οι ρίζες των καβαλιστικών διδασκαλιών βρίσκονταν στην πολύ βαθιά και μακρινή αρχαιότητα. Υποστήριζε ότι οι διδασκαλίες αυτές προέρχονται από τον Μωυσή και αποτελούν ένα μυστικό δόγμα το οποίο είχε μεταδώσει μόνο σε ορισμένους μυημένους. Η Καβαλά όμως δεν ονομάστηκε ποτέ αρχαία θεολογία αλλά ιερή εβραϊκή σοφία. Και επειδή για τον Πίκο η Καβαλά επιβεβαίωσε την

αλήθεια του Χριστιανισμού η εβραϊκή χριστιανική Καβαλά αποτελούσε μια πηγή αρχαίας σοφίας την οποία ο Πίκο σύγκρινε με την σοφία του Ερμή του Τρισμέγιστου. (Yates, 84 - 85)

Κοιτάζοντας τα ερμητικά γραπτά κείμενα και τα κείμενα της Καβαλά με τα μάτια του Πίκο μπορούμε να δούμε ορισμένες συμμετρίες. Ο αιγύπτιος νομοθέτης είχε δώσει έκφραση σε αυτές τις θαυμάσιες μυστικιστικές διδασκαλίες, συμπεριλαμβανομένης και της ίδιας της πράξης της δημιουργίας στην οποία φαίνεται να γνωρίζει παρόμοια πράγματα με αυτά που γνώριζε ο Μωυσής. Η μαγεία του *Ασκληπιού* βάδισε μαζί με αυτές τις διδασκαλίες. Στην Καβαλά υπήρχε ένα εκπληκτικό σώμα μυστικιστικών διδασκαλιών που προέρχονται από τον εβραίο νομό δότη και ρίχνουν φως στα μωσαϊκά μυστήρια της δημιουργίας. Ο Πίκο απορροφήθηκε από αυτήν την θαυμαστή μυστικιστική σοφία βλέποντας την θεότητα του Χριστού να επαληθεύεται. Και με την Καβαλά οδηγήθηκε στην πρακτική καβαλιστική μαγεία. Ερμητισμός και καβαλισμός επιβεβαίωσαν ο ένας τον άλλον πάνω σε ένα θέμα θεμελιώδους σημασίας δεδομένο, την δημιουργία από τον *Λόγο*. Τα ερμητικά μυστήρια είναι μυστήρια του *Λόγου*, και στο έργο *Pimander* ήταν ο φωτεινός *Λόγος* ο *Υιός του Θεού* που απέρρεε από τον *Νου*. Ο Θεός "*μίλησε*" για να δώσει μορφή στον κτιστό κόσμο, εφόσον λοιπόν μίλησε στα εβραϊκά οι Καβαλιστές υποστηρίζουν ότι οι λέξεις και τα γράμματα της εβραϊκής γλώσσας είναι υποκείμενα ατελείωτων μυστικιστικών διαλογισμών, και για την πρακτική καβαλιστική μαγεία είναι υποκείμενα που περιέχουν μαγικές δυνάμεις. (Yates, 85)

Ο Λακτάντιος ήταν αυτός που μάλλον βοήθησε να εδραιωθεί η ένωση μεταξύ ερμητισμού και χριστιανικού καβαλισμού σχετικά με την αναφορά στον *Λόγο*, όταν παραθέτει απόσπασμα από το κατά Ιωάννη Ευαγγέλιο:

... "*εν αρχή ην ο Λόγος*"...

Για τον Ερμή τον Τρισμέγιστο ο οποίος με τον έναν ή τον άλλον τρόπο αναζητήσε ολόκληρη την αλήθεια, συχνά αναφέρεται στην αριστεία και το μεγαλείο του "*Λόγου*", παραδέχθηκε ότι υπάρχει μια άφατη και ιερή ομιλία των οποίων η σχέση ξεπερνάει το μέτρο της ανθρώπινης ικανότητας. Το πάντρεμα ερμητισμού και καβαλισμού του οποίου ο Πίκο είναι ο εμπνευστής και ιδρυτής έμελλε να έχει ένα βαρυσήμαντο αποτέλεσμα, και η επακόλουθη ερμητική καβαλιστική παράδοση να είναι εκτεταμένης σημασίας. Αυτό θα μπορούσε να είναι καθαρά μυστικιστικό, αναπτύσσοντας τον ερμητικό και τον καβαλιστικό διαλογισμό πάνω στην δημιουργία και πάνω στον άνθρωπο σε εξαιρετικά περίπλοκα μονοπάτια θρησκευτικής σκέψης, συμπεριλαμβανομένης αρμονικών και αριθμολογικών πτυχών με τις οποίες οι πυθαγόρειοι είχαν απορροφηθεί. Αυτό είχε όμως και την μαγική πλευρά του της οποίας ιδρυτής ήταν ο Πίκο ο οποίος ένωσε για πρώτη φορά ερμητική και καβαλιστική μαγεία. (Yates, 86)

Το 1486 ο Πίκο πήγε στη Ρώμη όπου εκεί προσπάθησε να υπερασπιστεί με δημόσιο διάλογο τις εννιάκόσιες θέσεις του οι οποίες έχουν φιλοσοφική προέλευση. Σύμφωνα με τον Thorndike αυτές οι θέσεις έδειξαν ότι σε μεγάλο

βαθμό η σκέψη του Πίκο είχε έντονες αστρολογικές αποχρώσεις με τις οποίες ευνοούνταν η φυσική μαγεία, αλλά και ότι διέθετε μια έντονη τάση για χρήση απόκρυφων και εσωτερικών βιβλιογραφικών πηγών όπως ορφικούς ύμνους, χρησμούς Χαλδαιών και εβραϊκής καβαλά, καθώς και κείμενα του Ερμή του Τρισμέγιστου. Τελικά η μεγάλη αυτή συζήτηση δεν πραγματοποιήθηκε ποτέ, οι θεολόγοι καταδίκασαν πολλές από αυτές τις θέσεις του Πίκο ζητώντας του παράλληλα να τις υπερασπιστεί ή να υπαναχωρήσει και να απολογηθεί. Τελικά η “απολογία” και υπεράσπιση των θέσεων αυτών δημοσιεύτηκε το 1487 μαζί με το μεγαλύτερο μέρος της αγόρευσής του για την “αξιοπρέπεια του ανθρώπου” με την οποία και είχε ανοίξει η συζήτηση. Αυτός ο λόγος ήταν τελικά να αντηχήσει ξανά και ξανά σε όλη την περίοδο της Αναγέννησης, αποτελώντας τον μεγάλο χάρτη ολόκληρης της αναγεννησιακής μαγείας, το νέο είδος μαγείας το οποίο εισήγαγε ο Φιτσίνο και ολοκλήρωσε ο Πίκο. (Yates, 86)

Ένα από τα σημαντικότερα έργα του Πίκο είναι το έργο “*Conclusions*” το οποίο περιέχει μερικές από τις θέσεις του. Εξίσου σημαντική είναι η “Απολογία” του καθώς και η “Αγόρευση” του. Σημαντικό είναι επίσης τι υποστηρίζει ο Πίκο για την μαγεία, για την φυσική μαγεία, και τι εννοεί με τους όρους αυτούς. Επίσης, η διάκριση ανάμεσα σε θεωρητική και πρακτική καβαλά. Η θέση του Πίκο ότι η φυσική μαγεία χωρίς την χρήση της πρακτικής καβαλά δεν έχει καμία απολύτως δύναμη. Τα θέματα αυτά συχνά επικαλύπτει το ένα το άλλο. Η Yates υποστηρίζει πως όταν ο Πίκο χρησιμοποιεί τον όρο “πρακτική Καβαλά” εννοεί καβαλιστική μαγεία.

Μεταξύ των εννιακοσίων θέσεων του Πίκο υπάρχουν 26 *Conclusiones Magicae* (μαγικά συμπεράσματα), οι οποίες αποτελούν εν μέρει φυσική μαγεία και εν μέρει καβαλιστική μαγεία. Η πρώτη θέση από τις 26 αναφέρει τα εξής:

...“Tota Magia, quae in usu est apud Modernos, & quam merito exterminat Ecclesia, nullam habet firmitatem, nullum fundamentum, nullam ueritatem, quia pendet ex manu hostium primae ueritatis, potestatum harum tenebrarum, quae tenebras falsitatis, male dispositis intellectibus obfundunt”...

...“όλη η μαγεία, η οποία είναι σε χρήση από τους νεότερους, και την απαξιώνει η Εκκλησία, δεν διαθέτει καμία σταθερότητα, καμία βάση, καμία αλήθεια, γιατί αυτό εξαρτάται από την αλήθεια του πρώτου χεριού των εχθρών, των εξουσιών αυτού κόσμου του σκότους, που το σκοτάδι του ψεύδους, στα κακοπροαίρετα πνεύματα εγκαθιδρύεται”...

Στην θέση αυτή υποστηρίζει ο Πίκο πως η τότε σύγχρονη μαγεία είναι κακή, αβάσιμη, είναι έργο δαιμονικό και δικαίως καταδικάστηκε από την Εκκλησία. Όμως οι περισσότεροι μάγοι όταν μιλάνε για το έργο τους, μιλάνε για την καλή και την κακή μαγεία και πως το έργο τους έχει σχέση μόνο με την καλή μαγεία. Με τον όρο μοντέρνα μαγεία ο Πίκο εννοεί την αρχαία μεταρρυθμισμένη μαγεία και όχι το νέο στυλ φυσική μαγείας της Αναγέννησης.

...*"Magia naturalis licita est, & non prohibita"*...
...*"η φυσική μαγεία είναι νόμιμη και όχι απαγορευμένη..."*

Υπάρχει λοιπόν μια καλή μαγεία, μια μαγεία που επιτρέπεται να χρησιμοποιείται, η *"magia naturalis"* (φυσική μαγεία)

Τι εννοεί όμως ο Πίκο λέγοντας φυσική μαγεία? Στο τρίτο συμπέρασμα ο Πίκο αναφέρει:

...*"Magia est pars practica scientiae naturalis"*...
...*"η πρακτική μαγεία αποτελεί μέρος της φιλοσοφίας της φύσης"*

Στο πέμπτο συμπέρασμα:

...*"Nulla est uirtus in coelo aut in terra seminaliter & separata quam & actuare & unire magus non possit"*...
...*"δεν υπάρχει καμία αρετή στον ουρανό ή στη γη εν δυνάμει και ξεχωριστή την οποία ο μάγος δεν θα είναι σε θέση να ενεργοποιήσει και να ενώσει"*...

και στο 13^ο συμπέρασμα:

...*"Magicam operari non est aliud quam maritare mundum"*...
...*"η μαγική δύναμη δεν είναι τίποτα άλλο από το να ενώσεις τον κόσμο"*...

Είναι σαφές από τις τρεις αυτές θέσεις του Πίκο ότι όταν μιλάει για την επιτρεπτή φυσική μαγεία εννοεί την καθιέρωση των δεσμών της γης με τον ουρανό χρησιμοποιώντας τις κατάλληλες φυσικές ουσίες σύμφωνα με τις αρχές της συμπαθητικής μαγείας, με τη χρήση φυλαχτών και εικόνων και του *spiritus*.

Η φυσική μαγεία του Πίκο δεν στηρίζεται εξ' ολοκλήρου στη φυσική διάταξη των φυσικών ουσιών όπως άλλωστε αποδείχτηκε στο 24^ο συμπέρασμα:

...*"Ex secretions philosophiae principiis, necesse est confiteri, plus posse characteres & figuras in opcr Magico, quam possit quaecunque qualitas materialis"*...
...*"από τις αρχές της φιλοσοφίας, είναι απαραίτητο να ομολογήσουμε, ότι τα στοιχεία των χαρακτήρων και οι μορφές είναι περισσότερο σε θέση για έργο μαγείας, κάτι που μπορεί να είναι ανεξάρτητο από την ποιότητα του υλικού"*...

Αυτή είναι μια σαφής δήλωση του Πίκο ότι οι φυσικές ουσίες δεν είναι αυτές που έχουν και την μεγαλύτερη ισχύ, δεν είναι δυνατά τα υλικά από τα οποία είναι φτιαγμένο ένα αντικείμενο αλλά οι χαρακτήρες και οι εικόνες που έχουν σχεδιαστεί πάνω του είναι τα πιο λειτουργικά. (Yates, 88)

Στο έργο του *"Apologia"*, ο Πίκο επαναλαμβάνει τα συμπεράσματά του για την κακή μαγεία και την φυσική μαγεία η οποία είναι ένωση πραγμάτων του ουρανού με πράγματα αντίστοιχα στη γη. Προσθέτει πως το πάντρεμα αυτό, η

ένωση, αποτελεί την βάση για να καταλήξει στα συμπεράσματά του για τους χαρακτήρες και τους αριθμούς. Υποστηρίζει ότι η φυσική μαγεία που παντρεύει αντίστοιχα πράγματα σε γη και ουρανό το κάνει με φυσικό τρόπο, με *"vinutes naturals"* (φυσικές ιδιότητες), και ότι η δραστηριότητα των μαγικών χαρακτήρων και των φιγούρων – εικόνων είναι και αυτή μια *"φυσική"* δραστηριότητα. Είναι σαφές ότι ο ίδιος υποστηρίζει ότι η μαγεία του είναι φυσική και όχι δαιμονική. (Yates, 88)

Η φυσική μαγεία του Πίκο μοιάζει σε πάρα πολλά λουπόν με τη μαγεία του Φιτσίνο, χρησιμοποιούν και οι δυο φυσικές δυνάμεις και ιδιότητες, φυλαχτά, σημάδια και εικόνες με προσέλκυση φυσικών δυνάμεων και όχι δαιμονικών. Μια επιπλέον σύνδεση ανάμεσα στη μαγεία του ενός και του άλλου βρίσκεται στις τελευταίες συστάσεις για τα ορφικά ξόρκια, τα οποία τα χαρακτηρίζουν φυσική μαγεία. Στο 2^ο συμπέρασμά του ο Πίκο σχετικά με τα ορφικά ξόρκια, μας αναφέρει ότι στη φυσική μαγεία τίποτα δεν είναι πιο αποτελεσματικό από τους ύμνους του Ορφέα όταν τους προστεθούν η κατάλληλη μουσική, ψυχική διάθεση καθώς και άλλες συνθήκες σοφίας. (Yates, 88)

Στην *"Αγόρευσή"* του για την *"Ανθρώπινη Αξιοπρέπεια"*, θέμα με το οποίο έπρεπε να είχε ανοίξει η συζήτηση για τα συμπεράσματα (*"Conclusiones"*), ο Πίκο επαναλαμβάνει όλα τα σημαντικά θέματα για την μαγεία και κυρίως την διάκριση της μαγείας σε καλή και κακή. Στον διαλογισμό για τις υπέροχες δυνάμεις του ανθρώπου μας αναφέρει ο Πίκο ότι ο Μάγος πρέπει να ανοίγει με τα λόγια του Τρισμέγιστου Ερμή στον *Ασκληπιό*:

...*"Magnum, o Asclepi, miraculum
est homo"*...

...*"ω Ασκληπιέ, μεγάλο θαύμα είναι ο άνθρωπος..."*

Αυτό αποτελούσε το κείμενο για το σύνολο μιας μαγικής τελετής και είναι αυτό που εντάσσει την φυσική μαγεία του Πίκο στο πλαίσιο της μαγείας του *Ασκληπιού*. (Yates, 90)

Ωστόσο ο Πίκο επιμένει ότι ακόμα και αυτή η φυσική μαγεία χωρίς την χρήση της Καβαλά δεν έχει μεγάλη δύναμη. Η Καβαλά όπως αυτή αναπτύχθηκε στην Ισπανία κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα είχε ως βάση της το δόγμα των δέκα *Σεφίρόθ* καθώς και τα 22 γράμματα του εβραϊκού αλφαβήτου. Το δόγμα των *Σεφίρόθ* δίνεται στο βιβλίο της *Δημιουργίας* ή αλλιώς *"Sefer Yetzirah"* και αναφέρεται διαρκώς σε ολόκληρη την *"Zohar"*, το μυστικιστικό έργο που γράφτηκε στην Ισπανία τον 13^ο αιώνα και το οποίο ενσαρκώνει θα λέγαμε τις ισπανικές καβαλιστικές παραδόσεις της εποχής εκείνης. Οι *Σεφίρόθ* είναι τα πιο κοινά ονόματα θεών τα οποία όταν ενωθούν μας δίνουν το ένα και μοναδικό όνομα του Θεού. Είναι τα δημιουργικά ονόματα τα οποία ο Θεός κάλεσε στον κόσμο, και το σύμπαν αποτελεί την εξωτερική ανάπτυξη αυτών των δυνάμεων που υπάρχουν ζωντανές στον Θεό. Αυτή η δημιουργική πτυχή των *Σεφίρόθ* αναγκαστικά τους εμπλέκει με την κοσμολογία όπου και αναπτύσσεται μια σχέση μεταξύ αυτών και των δέκα σφαιρών του σύμπαντος οι οποίες αποτελούνται από τις σφαίρες των επτά πλανητών, την σφαίρα των απλανών αστερών καθώς και τις ανώτερες σφαίρες

πέρα από τους πλανήτες. Ένα αρκετά σημαντικό χαρακτηριστικό της Καβαλά είναι η σημασία που αποδίδει στους αγγέλους ή στα θεία πνεύματα ως ενδιάμεσοι μέσα σε όλο αυτό το σύστημα και τα οποία είναι διατεταγμένα σε αυστηρές ιεραρχίες. Υπάρχουν ωστόσο και κακοί άγγελοι, οι δαίμονες των οποίων οι ιεραρχίες είναι αντίστοιχες με αυτές των αντιθέτων τους. Το θεοσοφικό σύστημα του σύμπαντος είναι αυτό στο οποίο οι άπειρες καβαλιστικές αποχρώσεις του καβαλιστικού μυστικισμού συνδέονται με τις Γραφές μέσα από περίτεχνες μυστικιστικές ερμηνείες των λέξεων και των γραμμάτων των εβραϊκών κειμένων και ιδιαίτερα του Βιβλίου της *Γένεσης*, όπου τα μεγαλύτερα κομμάτια της "*Zohar*" αποτελούν σχόλια της. (Yates, 92)

Για την Καβαλά το εβραϊκό αλφάβητο περιέχει το όνομα του Θεού ή τα ονόματα των θεών, αντανακλά την θεμελιώδη πνευματική φύση του κόσμου και την δημιουργική γλώσσα του Θεού. Η δημιουργία από την άποψη της θεϊκής προοπτικής αποτελεί την έκφραση του κρυμμένου εαυτού του η οποία και του δίνει το ιερό όνομα του Θεού, την αέναη πράξη της Δημιουργίας. Με τα γράμματα και τις εβραϊκές συνθέσεις τους ως τα βασικά συστατικά του ονόματος του Θεού, ο καβαλιστής θεάται την δύναμη του Θεού μέσα από το έργο του. (Yates, 92)

Οι δυο κλάδοι της ισπανικής Καβαλά είναι συμπληρωματικοί μεταξύ τους και αναμιγνύονται. Ο ένας δρόμος ονομάζεται ο δρόμος του *Σεφινόθ* και ο δεύτερος ο δρόμος των *Ονομάτων*. Ένας από τους μεγαλύτερους ειδικούς πρακτικούς καβαλιστές στην Ισπανία του 13^{ου} αιώνα ήταν ο εβραϊκής καταγωγής Ισπανός Αβραάμ Αμπουλάφια, ο οποίος είχε αναπτύξει μια πιο πολύπλοκη τεχνική διαλογισμού μέσω ενός συστήματος που συνδύαζε τα εβραϊκά γράμματα σε ατελείωτες και ποικίλες παραλλαγές και συνδυασμούς. (Yates, 93)

Αν η Καβαλά είναι πάνω απ' όλα ένας μυστικισμός, ένας τρόπος με τον οποίο μπορούμε να γνωρίσουμε τον Θεό, τότε υπάρχει κάτι που το συνοδεύει και αυτό είναι ένα είδος αυτοϋπνωσης η οποία λειτουργεί ως βοήθημα για περισυλλογή, κάτι που υποστήριξε ο G. Scholem ότι χρησιμοποιούσε ο Αμπουλάφια. Επίσης, αυτό μπορεί να εξελιχθεί σε μια λειτουργική μαγεία χρησιμοποιώντας την δύναμη της εβραϊκής γλώσσας ή τις δυνάμεις των αγγέλων που αυτή επικαλείται. Οι καβαλιστές ανέδειξαν επιπλέον ονόματα αγγέλων άγνωστα στην Αγία Γραφή η οποία αναφέρει μόνο τον Γαβριήλ, τον Μιχαήλ και τον Ραφαέλ. Τα εξέλιξαν με την προσθήκη, σε έναν όρο που περιγράφει την ρίζα της ειδικής λειτουργίας του αγγέλου, ενός επιθέματος όπως το -ελ ή το -ιάχ τα οποία αντιπροσωπεύουν το όνομα του Θεού. Συντομογραφίες εβραϊκών λέξεων από την μέθοδο *Notarikon* ή μεταθέσεις και αναγραμματισμούς από την μέθοδο της *Temurah* ήταν επίσης ισχυρές και χρησιμοποιούνταν. Ένα από τα πιο πολύπλοκα πράγματα της μεθόδου της Καβαλά ήταν η *Gematria* η οποία βασιζόταν στις αριθμητικές τιμές οι οποίες εκχωρούνταν σε κάθε ένα γράμμα της εβραϊκής αλφαβήτου συμπεριλαμβανομένων μαθηματικών εξαιρετικής πολυπλοκότητας. Με την *Gematria* όταν οι λέξεις υπολογίστηκαν σε αριθμούς και οι αριθμοί σε λέξεις

ολόκληρη η οργάνωση του κόσμου θα μπορούσε να διαβαστεί με όρους λέξεων – αριθμών ή ο αριθμός των ουρανίων δυνάμεων θα μπορούσε ακριβώς να υπολογιστεί ως άθροισμα του 301.655.172. Η εξίσωση λέξεων – αριθμών, όπως και όλες οι άλλες μέθοδοι δεν είναι απαραίτητα μια μαγική μέθοδος αλλά μπορεί να είναι καθαρά μυστικιστική, αλλά αποτελεί ένα χαρακτηριστικό της πρακτικής Καβαλά μέσω της σύνδεσής της με τα ονόματα των αγγέλων. Για παράδειγμα υπάρχουν 72 άγγελοι μέσω των οποίων οι ίδιοι οι Σεφίρόθ μπορούν να προσεγγιστούν ή να τους επικαλεστεί κάποιος που γνωρίζει τα ονόματα και τους αριθμούς τους. Οι επικλήσεις τους πρέπει να γίνονται πάντα στην εβραϊκή γλώσσα, αλλά υπάρχουν επίσης σιωπηλές επικλήσεις που γίνονται με την τακτοποίηση ή την εμφάνιση εβραϊκών λέξεων, σημείων, γραμμάτων ή "*singacula*". (Yates, 93 – 94)

Ο Πίκο για να μπορέσει να συνθέσει το σύνολο της γνώσης, στην ηλικία των 24 ετών έμαθε την εβραϊκή γλώσσα την οποία είναι εμφανές ότι την γνωρίζει πολύ καλά και μάλιστα καλύτερα από οποιονδήποτε άλλον από τους σύγχρονούς του. Γνωρίζουμε ότι είχε φιλικές σχέσεις με άτομα που γνώριζαν άπταιστα την εβραϊκή όπως τον Elia del Medigo και τον Φλάβιο Μιθριδάτη. Αυτοί και κάποιοι άλλοι τον τροφοδότησαν με τα απαραίτητα βιβλία και χειρόγραφα και είχε προφανώς διαβάσει τις εβραϊκές Γραφές στην αυθεντική τους γλώσσα, μαζί με πολλά σχόλια όπως καβαλιστικά και άλλα. Επίσης φαίνεται να είχε γνώση του "*Zohar*" και των μυστικών σχολίων του άσματος του Σολομώντα ("*το Άσμα των Ασμάτων*"). Ο Πίκο υπήρξε ένας αρκετά αξιόλογος άνθρωπος του οποίου οι εβραϊκές και καβαλιστικές μελέτες υπήρξαν σημαντικές διότι πίστευε ότι με αυτόν τον τρόπο ο Χριστιανισμός θα κατανοηθεί σε μια πιο πληρέστερη μορφή και επίσης ότι πιστοποιείται η αλήθεια της θεότητας του Χριστού και της Αγίας Τριάδας. Τα 72 του καβαλιστικά συμπεράσματα εισάγονται από τον Πίκο ως επιβεβαίωση της χριστιανικής θρησκείας από τα θεμέλια της εβραϊκής σοφίας. Το έκτο συμπέρασμά του δηλώνει ότι τα τρία μεγάλα ονόματα του Θεού στα καβαλιστικά απόκρυφα διαμέσου του τεταρτοαγούς Ονόματος (το Τετραγράμματο) αναφέρονται στα τρία πρόσωπα της Αγίας Τριάδος. Το έβδομο συμπέρασμα επιβεβαιώνει ότι η μη εβραϊκή καβαλά αν ερμηνεύσει με αρχές και καβαλιστικές μεθόδους το όνομα του Ιησού θα καταλήξει στο συμπέρασμα ότι το όνομα αυτό δηλώνει τον Θεό, τον Υιό του Θεού, και την σοφία του Πατέρα μέσω της θεότητας του τρίτου προσώπου. (Yates, 94 – 95)

Σχετικά με τα διαφορετικά είδη Καβαλάς ο Πίκο εξηγεί καλύτερα στην "*Απολογία*" του. Εγκαταλείπει τις υποδιαίρεσεις της σκεπτικής Καβαλά και κάνει μόνο δυο ταξινομήσεις τις οποίες ο ίδιος αποκαλεί επιστήμες. Η μια είναι η "*ars combinandi*" "*συνδυασμένη τέχνη*" ή αλλιώς και περιστρεφόμενο αλφάβητο η οποία αντιστοιχεί στην Καθολική φιλοσοφία. Η δεύτερη επιστήμη, όπου όπως και η πρώτη ονομάζεται και αυτή Καβαλά, αφορά τις δυνάμεις των ανώτερων πραγμάτων του υπερσελήνιου κόσμου και την θεωρεί το ανώτερο κομμάτι της φυσικής μαγείας. (Yates, 95)

Αν εξεταστούν ορισμένα από τα συμπεράσματά του Πίκο θα γίνει αντιληπτό ότι η μαγεία του είναι το είδος που μόλις αναφέραμε παραπάνω. Δυο σύνολα των συμπερασμάτων του μας καταδεικνύουν αυτό το πράγμα, η *“Conclusiones Magicae”* και η *“Conclusiones Cabalistae”*. Η φυσική μαγεία του Πίκο χρησιμοποιεί χαρακτήρες ενώ η καβαλιστική μαγεία χρησιμοποιεί αριθμούς με την χρήση των εβραϊκών γραμμάτων. Το 26^ο και τελευταίο συμπέρασμα είναι αρκετά σημαντικό για την σχέση της μαγείας με την Καβαλά. Η φυσική μαγεία χρησιμοποιεί μόνο ενδιάμεσους, τα αστέρια, ενώ η καθαρή Καβαλά πηγαινέι κατευθείαν στην πρώτη αιτία τον Θεό χωρίς την χρήση ενδιάμεσων, συνεπώς μπορεί να επιτύχει πράγματα που καμία φυσική μαγεία μπορεί να πετύχει. (Yates, 98)

Για τα καβαλιστικά συμπεράσματα του Πίκο δεν είμαστε σίγουροι ότι ο σκοπός τους είναι η μαγεία, όπως τα συμπεράσματα του για την μαγεία. Ο Πίκο μιλάει για μια μυστικιστική ανάβαση της ψυχής μέσα από τις ουράνιες σφαίρες προς τους Σεφίρόθ και πέρα από αυτούς. Είναι πραγματικά δύσκολο να εντοπίσει κανείς στον Πίκο την διαχωριστική γραμμή του μυστικισμού από την μαγεία.

Στον απόηχο της *“Αγόρευσης”* για την *“αξιοπρέπεια του ανθρώπου”* του Πίκο οι λέξεις μαγεία και Καβαλά ακούγονται αρκετά συχνά. Μετά τα εισαγωγικά για τον Ερμή τον Τρισμέγιστο έρχεται το μεγάλο εγκώμιο για την μαγεία με την οποία περνάει στα εβραϊκά μυστήρια και την μυστικιστική παράδοση που έρχεται από τον Μωυσή. Η *Αγόρευση* είναι γεμάτη μυστικά που δεν αποκαλύπτονται, κάτι που ισχύει στην αιγυπτιακή θρησκευτική παράδοση καθώς και στην εβραϊκή καβαλιστική. Ο έπαινος για την μαγεία και του ανθρώπου ως *Μάγου* στην *Αγόρευση* χρησιμοποιεί γενικούς όρους ρητορικής και μόνο υπαινίσσεται μυστικές μαγικές διαδικασίες, τόσο της φυσικής μαγείας όσο και της καβαλιστικής. Αυτό κάνει αρκετά κατανοητό το γεγονός ότι ο αναγεννησιακός μάγος ήταν ένας επαγγελματίας τόσο της φυσικής όσο και της καβαλιστικής μαγείας. (Yates, 103)

Ο D.P. Walker έχει υποστηρίξει στην μελέτη του για την μαγεία του Φιτσίνο ότι ήταν υποκειμενικής χρήσης κυρίως δηλαδή για τον εαυτό του, ήταν μαγεία υψηλής καλλιτεχνικής φύσης αυξάνοντας τις καλλιτεχνικές αντιλήψεις με μαγικές διαδικασίες. Το ίδιο ισχύει πιθανότατα και για την πρακτική Καβαλά του Πίκο, ότι ήταν δηλαδή μια υποκειμενικής χρήσης καβαλιστική μαγεία από μια βαθιά θρησκευτική και καλλιτεχνική φύση. Και χαρακτηρίζεται μάλλον μείζον ότι μέσα σε αυτό το φαντασιακό και καλλιτεχνικό αισθησιακό κόσμο την επίδραση στην αναγεννησιακή μαγεία που άσκησε ο τύπος μαγείας που εγκαίνιασαν οι Πίκο και Φιτσίνο. Οι γενεσιουργοί μάγοι θα λέγαμε της Αναγέννησης υπήρξαν οι καλλιτέχνες όπως ο Ντονατέλλο και ο Μιχαήλ Άγγελος οι οποίοι γνώριζαν πως να εμποτίσουν με την τέχνη τους την θείκη υπόσταση στα γλυπτά τους. (Yates, 104)

Η διπλή μαγεία του Πίκο κατάφερε να φέρει την μαγεία μέσα στην θρησκευτική σφαίρα εξαιτίας της ποιοτικής αναβάθμισης που πετυχαίνει μέσα

από την χρήση φυσικής και καβαλιστικής μαγείας. Η σύνδεση μεταξύ μαγείας και Χριστιανισμού γίνεται ακόμα πιο δυνατή εξαιτίας του ισχυρισμού του Πίκο ότι η μαγεία και η Καβαλά βοήθησαν στο να αποδειχτεί η τριαδικότητα της θεότητας του Χριστού. Το έβδομο από τα μαγικά συμπεράσματα του Πίκο αναφέρει:

...*"Nulla est scientia, que nos magis certificet de diuinitate Christi, quam Magia & Cabala"*...

...*"Καμία επιστήμη/γνώση δεν υπάρχει, η οποία να μας επιβεβαιώνει περισσότερο τη θεότητα του Χριστού, παρά η Μαγεία και η Καβαλά"*...

Το τι ακριβώς ήθελε να πει ο Πίκο σε αυτό το συγκεκριμένο συμπέρασμα δεν αποσαφηνίζεται πουθενά, αλλά το συμπέρασμα αυτής της πρότασης προξένησε μια θύελλα διαμαρτυριών που οδήγησε τελικά στην *"Απολογία"* του. Τώρα το πως η μαγεία απέδειξε την θεότητα του Χριστού δεν έχουμε ακριβή εξήγηση αλλά μόνο το γεγονός ότι ο Πίκο θεώρησε την *"Ευχαριστία"* ως ένα είδος μαγείας. Θα πρέπει ο κάθε αναγνώστης να διαβάσει την πραγματεία του Πίκο για την *"Ευχαριστία"* προσπαθώντας να βρει μια οριστική χρήση της λέξης μαγεία. (Yates, 105)

Υπάρχει μια επιπλέον σημαντική πτυχή της άποψης αυτής του Πίκο. Η μαγεία στην *Αγόρευση* του πηγάζει από την μαγεία του *Ασκληπιού*, ένα παράγωγο το οποίο προκύπτει από την τόλμη του Πίκο να ξεκινήσει την ομιλία του αυτή με αναφορά στον Ερμή τον Τρισμέγιστο και το μεγάλο θαύμα του ανθρώπου. Συνεπώς στην ένωση μαγείας και Καβαλά γίνεται μια ένωση ερμητισμού και καβαλισμού την οποία για πρώτη φορά στην ιστορία πετυχαίνει ο Πίκο από την οποία θα ξεπηδήσουν αρκετοί ερμητιστές καβαλιστές οι οποίοι θα αποτελέσουν συνθέτες εξαιρετικά πολύπλοκου έργου και τεράστιας μυστικότητας. (Yates, 106)

Με τα παραπάνω είναι διάχυτο το συμπέρασμα ότι η μεσαιωνική μαγεία αντικαταστάθηκε από την νέου τύπου φιλοσοφική μαγεία, την μαγεία της Αναγέννησης. Ωστόσο υπήρξε ένα είδος μεσαιωνικής μαγείας το οποίο χρησιμοποιούσε ονόματα αγγέλων, τα ονόματα του Θεού στα εβραϊκά, επικλήσεις σε όχι καθαρά εβραϊκά και περιέργες μαγικές συνθέσεις γραμμάτων και διαγραμμάτων. Μάγοι όπως ο Μωυσής ή ο Σολομώντας περιγράφονται σε κείμενα τέτοιου είδους μαγείας όπως το έργο *"Clavis Salomonis"* που είχε κυκλοφορήσει λαθραία σε αρκετές παραλλαγές. Στο βιβλίο αυτό περιγράφεται ένα είδος μαγείας από το οποίο η σκέψη του Πίκο κρατάει σοβαρές αποστάσεις και λέει πως δεν έχει καμία σχέση με αυτήν διότι περιέχει επικλήσεις δαιμόνων. Όταν η μαγεία εντάσσεται στο πλαίσιο του φιλοσοφικού ευγενούς μυστικισμού της καβαλιστικής παράδοσης και της μαγείας του εβραϊκού αλφαβήτου το παλιό είδος μαγείας χαρακτηρίστηκε ασεβή, αδαή και βάρβαρο. Η πρακτική Καβαλά και η εβραϊκή μαγεία πήραν την θέση τους δίπλα στην νέο πλατωνική μαγεία ως ο ένας από τους δυο κλάδους που αποτελούν τον εξοπλισμό του Αναγεννησιακού Μάγου. (Yates, 107)

Στο σημείο αυτό ακριβώς γίνεται αντιληπτή μια μεγάλη αλλαγή στην κατάσταση και στην ταυτότητα του Μάγου. Η νεκρομαντεία (νεκρομάντης) με τα βρόμικα μίγματα της καθώς και ο εξορκιστής (μάγος που τελούσε εξορκισμούς) με τις τρομακτικές επικλήσεις τους θεωρούνταν και οι δυο απόβλητοι από την κοινωνία, επικίνδυνοι για την θρησκεία, και ήταν αναγκασμένοι για μεγάλο χρονικό διάστημα να κάνουν τις πρακτικές τους με μεγάλη μυστικότητα. Αυτοί πλέον οι ντεμοντέ χαρακτήρες μάγων δεν αναγνωρίζονται από τους φιλοσόφους ευσεβείς μάγους της Αναγέννησης. Η αλλαγή στην κατάσταση και την ταυτότητα του Μάγου είναι παρόμοιο με την αλλαγή της ταυτότητας του καλλιτέχνη από αυτό του απλού μηχανικού της περιόδου του Μεσαίωνα στον μορφωμένο και εκλεπτυσμένο σύντροφο των αριστοκρατών και των πριγκίπων της Αναγέννησης. Και τα μαγικά έχουν αλλάξει τόσο πολύ που ούτε καν αναγνωρίζονται. Μελετώντας κανείς το *Picatrix* του Φιτσίνο με την εκλεπτυσμένη χρήση των μαγικών ιδιοτήτων, τα κλασικά ξόρκια του, και τα περίτεχνα νέο πλατωνικά φυλαχτά του, δεν θα μπορούσε να αναγνωρίσει με τίποτα μέσα στον μυστικιστικό Πίκο που χάνεται στις μυστικιστικές εκστάσεις της Καβαλά το καθεστώς του νεκρομάντη, ούτε ασφαλώς τον εξορκιστή μάγο ο οποίος χρησιμοποιούσε τις βάρβαρες μαγικές πρακτικές του *Clavis Salomonis*. Και όμως μπορεί να υποστηριχθεί ότι υπάρχει ένα είδος συνέχειας επειδή οι τεχνικές βασίζονται στις ίδιες αρχές. Η μαγεία του Φιτσίνο είναι απείρως πιο εκλεπτυσμένη και αποτελεί μια αναμορφωμένη έκδοση της πνευματικής νεκρομαντείας. Η πρακτική Καβαλά του Πίκο περισσότερο αποτελεί μια έντονα θρησκευτική και μυστικιστική εκδοχή των ταχυδακτυλουργών. (Yates, 108)

Η παλιά νεκρομαντεία προέρχεται από τους αρχαίους τύπους μαγείας. Άκμασε ξανά στο πλαίσιο της ερμητικής παράδοσης ή στο πλαίσιο του παγανισμού και του γνωστικισμού στις αρχές του 1^{ου} αιώνα. Τα ονόματα των αγγέλων, τα ονόματα του Θεού στα εβραϊκά, τα εβραϊκά γράμματα και τα εβραϊκά σημεία είναι χαρακτηριστικά της γνωστικής μαγείας στην οποία παγανιστικές και εβραϊκές πηγές είναι πολύ στενά συνδεδεμένες. Αυτή η σύνδεση συνεχίζεται και στην μεταγενέστερη παράδοση. Για παράδειγμα τα ονόματα των αγγέλων στην εβραϊκή γλώσσα υπάρχουν και μέσα στο έργο *Picatrix*, και η πατρότητα των “κλειδιών του Σολομώντα” αποδίδεται στο ίδιο έργο. Έτσι η αναγεννησιακή μαγεία και η Καβαλά που μπορούν να θεωρηθούν ως μεταρρυθμισμένες αναβιώσεις της μαγείας τελικά προέρχονται από τον παγανισμό, τον ειδωλολατρισμό και τον εβραϊκό γνωστικισμό. Τα δυο θεωρητικά πλαίσια (ερμητισμός και Καβαλά) στα οποία τα δυο είδη μαγείας αναβιώνουν στην Αναγέννηση είναι και τα δυο γνωστικής προέλευσης. (Yates, 108)

Η βαθύτερη ρίζα της αναγεννησιακής αναπροσαρμογής της μαγείας ως μιας πνευματικής δύναμης βασίστηκε σε ένα θρησκευτικό ψέμα με το αναγεννησιακό ενδιαφέρον να στρέφεται στον γνωστικισμό και τον ερμητισμό αλλά και την Καβαλά. Με τις μελέτες που έχουν γίνει σχετικά με τον ερμητισμό την περίοδο της Αναγέννησης μάλλον έχει καταστεί σαφές πως η

νέο πλατωνική φιλοσοφία του Πίκο και του Φιτσίνο και η προσπάθειά τους να συνθέσουν όλες τις φιλοσοφίες σε μια μυστικιστική βάση είναι τελικά μια φιλοδοξία η οποία προκύπτει μετά από μια νέα γνώση και όχι από μια νέα φιλοσοφία. Όπως και να έχει, ήταν η εμβάπτιση τους στην ατμόσφαιρα της γνώσης μέσω της λατρείας τους για τον Τρισμέγιστο Ερμή η οποία και οδήγησε τους Πίκο και Φιτσίνο στην θρησκευτική προσέγγιση της μαγείας. (Yates, 110)

Ο Πίκο όπως και ο Φιτσίνο αντιμετώπισε και αυτός αρκετά προβλήματα με τις τότε εκκλησιαστικές αρχές. Ένα μέλος της εκκλησιαστικής επιτροπής που εξέτασε τον Πίκο, ο ισπανός επίσκοπος Πέδρο Γκαρσία, δημοσίευσε το 1489 την απάντησή του στην “Απολογία” του Πίκο. Το έργο αυτό του Πίκο ανέλυσε ήδη ο Thorndike ο οποίος επεσήμανε την μεγάλη σημασία που έχει για την ιστορία της μαγείας. Το μεγαλύτερο μέρος της εργασίας του Γκαρσία ασχολείται με το πως θα αντικρούσει την βασική θέση του Πίκο που είναι ότι δεν υπάρχει κάτι καλύτερο από την μαγεία και την Καβαλά το οποίο να διασφαλίζει την θεότητα του Χριστού. Ο επίσκοπος Γκαρσία υποστηρίζει ότι κάθε είδος μαγείας είναι κάτι κακό και διαβολικό και αντίθετο στην Καθολική χριστιανική πίστη. Δεν αρνείται την αστρολογική θεωρία και τις δυνάμεις που απορρέουν από αυτήν, αλλά υποστηρίζει ότι οι δυνάμεις αυτές μπορούν να γίνουν γνωστές στον άνθρωπο και να τις χρησιμοποιήσει μόνο με την συμβολή των δαιμόνων. Καταδικάζει έντονα την χρήση αστρολογικών εικόνων και φυλαχτών. (Yates, 112 – 113)

Εκτός από τις καταδίκες του Γκαρσία για την μαγεία, για τις εικόνες των άστρων και των φυλαχτών, ο ίδιος υποστήριξε την άποψη ότι ακόμα και οι χριστιανικές εορτές δεν καθορίζονται από τις θέσεις και τις ιδιότητες των άστρων αλλά από την παντοδύναμη εξουσία του Θεού. Τέλος ο Γκαρσία αρνείται και την αρχαία καταβολή της Καβαλά. Το έργο του Γκαρσία δεν αποτελεί απλά και μόνο μια καταδίκη της μαγείας αλλά μια ευθεία διάψευση της πρότασης ότι η εκκλησιαστική μαγεία μπορεί να έχει την όποια σχέση με αυτήν. (Yates, 113)

Στα τελευταία χρόνια της ζωής του τα πράγματα για τον Πίκο βελτιώθηκαν σημαντικά εξαιτίας της ανόδου στον παπικό θρόνο του πάπα Αλέξανδρου VI, του πάπα Βοργία. Ο Πάπας Αλέξανδρος σε σχέση με τον προκάτοχό του τον Ιννοκέντιο VIII δεν ήταν καθόλου αντίθετος με την μαγεία και την αστρολογία και έτρεφε μεγάλο ενδιαφέρον για αυτά τα θέματα. Με την αλλαγή του κλίματος υπέρ του, γύρω στο 1493 με 1494 ο Πίκο θα γράψει το έργο του “*Disputationes adversus astrologiam divinatricem*” (“Επχειρήματα κατά της θεουργικής αστρολογίας”) έργο το οποίο μας αποδεικνύει ότι ο Πίκο ήταν εντελώς απαλλαγμένος από τις αστρολογικές προλήψεις. Ο τίτλος του βιβλίου δείχνει ότι ο Πίκο θεωρούσε την αστρολογία μαντική τέχνη. Ο Πίκο σε αυτό το έργο επαναλαμβάνει την πρακτική θεωρία του Φιτσίνο ότι τις αστρικές επιρροές τις βαρύνει ένα “ουράνιο πνεύμα”. Τελικά ο Πίκο μάλλον υπερασπίζεται την αστρική μαγεία του Φιτσίνο, την οποία στο τελευταίο κεφάλαιο αυτού του έργου τονίζει ότι είναι κάτι διαφορετικό από την απλή

αστρολογία και τον αστρολογικό ντετερμινισμό μαθαίνοντας πως να ελέγχονται και να χρησιμοποιούνται οι αστρικές δυνάμεις. (Yates, 114)

Η βαθιά σημασία της σκέψης του Πίκο στην ιστορία της ανθρωπότητας είναι αρκετά σημαντική. Εκείνος ήταν ο πρώτος που τόλμησε να διατυπώσει μια εντελώς νέα θέση για τον Ευρωπαϊό άνθρωπο, τον άνθρωπο ως Μάγο που χρησιμοποιεί τόσο την μαγεία όσο και την Καβαλά για να δράσει πάνω στον κόσμο, να ελέγξει την ίδια του την μοίρα μέσα από την επιστήμη. Και τέλος το σημαντικό είναι ότι στον Πίκο η οργανική σύνδεση της ανάδυσης του ανθρώπου ως Μάγου με την θρησκεία μπορεί να μελετηθεί από την ίδια του την πηγή, από εκεί από όπου και τελικά ανάβλυσε.

ΚΟΡΝΗΛΙΟΣ ΑΓΡΙΠΠΑΣ

Ο Κορνήλιος Αγρίππας είναι ο πιο σημαντικός από όλους τους μάγους της Αναγέννησης, αλλά όχι και το έργο του "*De occulta philosophia*" το οποίο και ονομάζεται πραγματικό κείμενο μαγείας. Το έργο αυτό δεν δίνει πλήρως τις τεχνικές διαδικασίες της άσκησης της μαγείας, αλλά δεν είναι και ένα βαθύ φιλοσοφικό έργο όπως υποδηλώνει ο τίτλος του. Επίσης ένας πραγματικά βαθύς μάγος ο Καρδανός το είχε χαρακτηρίσει ως μια απλή πραγματεία. Ωστόσο όπως αναφέρει η Yates, αυτό το έργο του Αγρίππα θα επηρεάσει σημαντικά την σκέψη του Τζορντάνο Μπρούνο ο οποίος έκανε αρκετά μεγάλη χρήση αυτού του έργου. (Yates, 130)

Το συγκεκριμένο έργο το είχε ολοκληρώσει μέχρι το 1510, αλλά δεν δημοσιεύθηκε πριν το 1533, κάποια χρόνια μετά την δημοσίευση του έργου του "*De vanitate scientiarum*" (1530) στο οποίο είχε διακηρύξει ότι όλες οι επιστήμες είναι μάταιες, συμπεριλαμβανομένης και της απόκρυφης επιστήμης. Το ενδιαφέρον του Αγρίππα σε όλη την διάρκεια της ζωής του βρίσκεται πάντα κοντά στις αποκρυφιστικές επιστήμες και το έργο που δημοσίευσε το 1530 μπορεί να θεωρηθεί ως ένα είδος άμυνας για τις αντιδράσεις και τις θεολογικές αποδοκimasίες που πολύ πιθανώς να ερχόντουσαν λίγο αργότερα με την δημοσίευση του άλλου έργου του το 1533. (Yates, 131)

Ο Αγρίππας στα δυο πρώτα κεφάλαια του πρώτου του βιβλίου υποστηρίζει ότι το σύμπαν χωρίζεται σε τρεις κόσμους, τον κόσμο των στοιχείων ή κόσμο της ύλης, τον ουράνιο κόσμο και τον πνευματικό κόσμο. Καθένας από αυτούς τους τρεις κόσμους δέχεται επιρροές από τον κόσμο που είναι από πάνω του έτσι ώστε η δύναμη και η υπεροχή του Δημιουργού να κατηφορίζει μέσω των αγγέλων στον πνευματικό κόσμο, μέσω των άστρων στον ουράνιο κόσμο, και από εκεί στα στοιχεία και σε όλα τα πράγματα από τα οποία αποτελείται ο στοιχειακός κόσμος, όπως τα ζώα, τα φυτά, τα μέταλλα, οι πέτρες και ούτω καθεξής. Οι μάγοι πιστεύουν ότι η ίδια διαδικασία μπορεί να πραγματοποιηθεί

και αντίστροφα, δηλαδή από κάτω προς τα πάνω. Προσπαθούν να ανακαλύψουν τις ιδιότητες του στοιχειακού κόσμου με την ιατρική και την φυσική φιλοσοφία, τις δυνάμεις του ουράνιου κόσμου με τα μαθηματικά και την αστρολογία και για τον πνευματικό κόσμο χρησιμοποιούν και μελετούν τις ιερές τελετές των θρησκειών. Το έργο του Αγρίππα χωρίζεται σε τρία βιβλία, το πρώτο βιβλίο αφορά την φυσική μαγεία, την μαγεία δηλαδή σε σχέση με τον στοιχειακό κόσμο, το δεύτερο αφορά την ουράνια μαγεία, και το τρίτο αφορά την τελετουργική μαγεία. Αυτή η τριμερής διαίρεση αντιστοιχεί στη διαίρεση της φιλοσοφίας στη φυσική, στα μαθηματικά και στην θεολογία. Μόνη μαγεία περιέχουν και τα τρία μαζί. Επιφανείς μάγοι του παρελθόντος ήταν ο Τρισμέγιστος Ερμής, ο Ζωροάστρης, ο Ορφέας, ο Πυθαγόρας, ο Πορφύριος, ο Lamblichus, ο Πλωτίνος, ο Πρόκλος, ο Πλάτωνας. (Yates, 131)

Βιβλίο 1^ο - φυσική μαγεία

Μετά τα κεφάλαια σχετικά με την θεωρία των τεσσάρων στοιχείων, ο Αγρίππας προχωράει στις απόκρυφες ιδιότητες των πραγμάτων και πως αυτά εμποτίζονται από τις ιδέες μέσω της παγκόσμιας ψυχής και των αστρικών ακτίνων. Ο Αγρίππας για να στηρίξει αυτήν του την θέση βασίζεται στο 1^ο κεφάλαιο του έργου του Φιτσίνο "*De vita coelitus comparanda*" και προχωρώντας αναπαράγει το "*spiritus theory*". Μετά ακολουθούν τα κεφάλαια για τα φυτά, τα ζώα τις πέτρες και ούτω καθ' εξής και πως ο χαρακτήρας του κάθε πλανήτη στον οποίο ανήκουν αποτυπώνονται σε αυτά. Στην συνέχεια ακολουθούν οδηγίες για την φυσική μαγεία και τον χειρισμό των φυσικών ιδιοτήτων των πραγμάτων ώστε να μπορούν να αντληθούν οι δυνάμεις των ανώτερων πραγμάτων. (Yates, 132)

Ο Αγρίππας κάνει λόγο αρκετά για την φυσική μαγεία του Φιτσίνο, έτσι όπως αυτή γίνεται στον στοιχειακό κόσμο μέσα από τις απόκρυφες αστρικές ιδιότητες που υπάρχουν στα φυσικά αντικείμενα. Όπως άλλωστε έχει επισημάνει και ο D.P. Walker ο Αγρίππας δεν ακολουθεί τον Φιτσίνο στο ότι πρέπει να αποφεύγετε η δαιμονική πλευρά της μαγείας στοχεύοντας στην προσέλκυση μόνο των αστρικών δυνάμεων και όχι των πνευματικών οι οποίες βρίσκονται πέρα από τον κόσμο των άστρων. Ο Αγρίππας υποστηρίζει και στοχεύει στην προσέλκυση αυτών των πέρα από τον αστρικό κόσμο πνευματικών δυνάμεων.

Ο Αυγουστίνος είχε αναφέρει στο όγδοο βιβλίο της "*Πόλης του Θεού*" (*De civitate Dei*) ότι ο Τρισμέγιστος Ερμής υποστήριζε πως ένας δαίμονας μπορεί να ζωντανέψει όταν σχηματιστεί καλά η εικόνα του πάνω σε ένα άγαλμα και ότι το άγαλμα θα αποτελείτο από πράγματα που αντιστοιχούν στον συγκεκριμένο δαίμονα. Ο Αγρίππας όμως παραλείπει να προσθέσει ότι ο Αυγουστίνος το ανέφερε αυτό ακριβώς για να το αποδοκιμάσει. Ο Αγρίππας στοχεύει στην πλήρη δαιμονική μαγεία του *Ασκληπιού*, υπερβαίνοντας κατά πολύ την ήπια νέο πλατωνική μαγεία του Φιτσίνο. Γνωρίζει ότι υπάρχει ένα

πολύ κακό είδος αυτής της μαγείας το οποίο ασκείται από τους γνωστικούς μάγους και ενδεχομένως από τους Ναΐτες, αλλά προσθέτει ότι ο καθένας γνωρίζει ότι ένα καθαρό πνεύμα με μυστικιστική προσευχή και με ευσεβή ταπεινότητα μπορεί να προσελκύσει τους αγγέλους του ουρανού και γι' αυτό δεν μπορεί να αμφισβητηθεί ότι κάποιες επίγειες ουσίες όταν χρησιμοποιηθούν με καλό τρόπο μπορούν να προσελκύσουν τις θεότητες. (Yates, 132 – 133)

Μετά στο βιβλίο ακολουθούν κεφάλαια για γοητεία, για δηλητήρια, για υποκαπνισμούς, για αλοιφές, για φίλτρα, για δαχτυλίδια και ένα ενδιαφέρον κεφάλαιο για το Φως. Στη συνέχεια υπάρχουν πρακτικές χειρονομίες που σχετίζονται με τους πλανήτες, μαντείες, γεομαντείες, υδρομαντείες, αερομαντείες, πυρομαντείες, αλλά και παραφορές καθώς και την δύναμη που έχει η μελαγχολία. Υπάρχει λοιπόν ένα τμήμα στο βιβλίο το οποίο ασχολείται με την ψυχολογία, το κομμάτι αυτό ακολουθείται από την συζήτηση για τα ανθρώπινα πάθη και της δύναμη που διαθέτουν αυτά να αλλάζουν το σώμα, αλλά και το πως καλλιεργούνται τα πάθη και τα συναισθήματα που ανήκουν σε ένα αστέρι και πως με το ανάλογο συναίσθημα μπορούμε να προσελκύσουμε την επιρροή του συγκεκριμένου αστεριού και πως οι πράξεις του μάγου χρησιμοποιούν μια τεράστια συναισθηματική δύναμη. Η δύναμη των λέξεων και των ονομάτων αναφέρονται στα κεφάλαια προς το τέλος του βιβλίου. Το τελευταίο κεφάλαιο αναφέρεται στη σχέση των γραμμάτων της εβραϊκής αλφαβήτου με τα ζώδια, τους πλανήτες και τα στοιχεία της γλώσσας που μας δίνουν μια ισχυρή μαγική δύναμη της γλώσσας. (Yates, 133)

Βιβλίο 2^ο – Ουράνια μαγεία

Τα μαθηματικά είναι τα πλέον απαραίτητα στην μαγεία, για τα πάντα που γίνονται μέσω των φυσικών δυνάμεων και διέπονται από αριθμούς, βάρος και μέτρο. Με τα μαθηματικά μπορεί κάποιος να παράγει χωρίς οποιαδήποτε φυσική ιδιότητα, όπως υπολογισμούς οι οποίοι φαίνονται φυσικοί καθώς και αγάλματα και φιγούρες που μπορούν να κινούνται και να μιλήσουν. Με τα μαθηματικά δηλαδή μπορεί κάποιος να κατασκευάσει τα ίδια ζωντανά αγάλματα με τις ίδιες δυνάμεις όπως ακριβώς θα φτιαχνόντουσαν με την χρήση των απόκρυφων φυσικών ιδιοτήτων. Όταν ένας μάγος ακολουθεί την φυσική φιλοσοφία και τα μαθηματικά και είναι γνώστης των μεσαίων επιστημών που προκύπτουν από αυτά όπως η αριθμητική, η μουσική, η γεωμετρία, η οπτική, η αστρονομία και η μηχανική μπορεί να πραγματοποιήσει θαυμάσια πράγματα όπως τα αρχαία κτίσματα πυραμίδες, κολώνες, τεράστια αναχώματα κτλ. Ο Πυθαγόρας ήταν αυτός που πρώτος υποστήριξε ότι οι αριθμοί είναι περισσότερο πραγματικοί από τα φυσικά πράγματα, γι' αυτό και η ανωτερότητα της μαθηματικής μαγείας από την φυσική. (Yates, 134)

Ακολουθούν κεφάλαια σχετικά με τις ιδιότητες των αριθμών και των ομάδων τους, ξεκινώντας με το Ένα το οποίο είναι η αρχή και το τέλος όλων των πραγμάτων και ανήκει στον υπέρτατο Θεό. Υπάρχει ένας ήλιος, η ανθρωπότητα προέκυψε από έναν Αδάμ και εξαγνίζεται από έναν Χριστό. Μετά ακολουθούν κεφάλαια από το 2 έως το 12. Τα γράμματα του εβραϊκού αλφαβήτου διαθέτουν αριθμητικές τιμές γι' αυτό και είναι πιο ισχυρά για την αριθμητική μαγεία. Στην συνέχεια ακολουθεί μια έκθεση των μαγικών τετραγώνων τα οποία βρίσκονται σε αντιστοίχιση με τους πλανητικούς αριθμούς και έχουν την δύναμη να αντλήσουν την επιρροή του πλανήτη με τον οποίο συνδέονται. Έπειτα ακολουθεί στο βιβλίο ένα κομμάτι για την αρμονία και το πως αυτή έχει σχέση με τα άστρα, με την αρμονία στην ψυχή του ανθρώπου καθώς και με την μουσική που εναρμονίζεται με την αρμονία του σύμπαντος αλλά και με την αρμονία της ανθρώπινης ψυχής. Μετά τους αριθμούς ο Αγρίππας κάνει μεγάλη αναφορά στις εικόνες της ουράνιας μαγείας όπως εικόνες για τους πλανήτες, για τα σημάδια αλλά και τις εικόνες των 36 δεκανέων δαιμόνων. Ο Αγρίππας εξηγεί τις γενικές αρχές της δημιουργίας φυλαχτών που έχουν αποτυπωμένα πάνω τους ουράνιες εικόνες. Ο Αγρίππας δίνει εικόνες για την σελήνη αλλά και για τους απλανείς αστέρες εκτός των εικόνων του ζωδιακού κύκλου, ανοίγοντας με αυτόν τον τρόπο ένα ευρύ πεδίο για την ριζική δημιουργία των φυλαχτών με εικόνες. (Yates, 135)

Τα ξόρκια του Αγρίππα είναι περισσότερο φιλόδοξα από τα ορφικά τραγούδια του Φιτσίνο. Ο Αγρίππας πραγματεύεται την ορφική μαγεία υποστηρίζοντας ότι τα ονόματα των θεοτήτων που υπάρχουν μέσα στους ορφικούς ύμνους δεν είναι των κακών δαιμόνων αλλά είναι θεϊκά. Ο φιλόδοξος μάγος για τον Αγρίππα θα πρέπει να προσελκύσει πάνω από όλους τους πλανήτες την επιρροή του Ήλιου με κάθε δυνατό τρόπο και να προσεύχεται σε αυτόν. Κατά κάποιον τρόπο αυτό αποτελεί την φιτσινιανή λατρεία του ήλιου αλλά και τα ηλιακά ορφικά ξόρκια αλλά τώρα χρησιμοποιούνται για να προσελκύσουν την δύναμη και να πραγματοποιήσουν μεγάλα πράγματα. (Yates, 136 - 137)

Η φιλοσοφία της μαγείας σε αυτό το βιβλίο είναι αρκετά σημαντική. Ο Αγρίππας δανείζεται αρκετά από τον Βιργίλιο, αλλά επίσης χρησιμοποιεί υλικό από το *Corpus Hermeticum* θυμίζοντας τον άνθρωπο του *Pimander*. (Yates, 137)

Βιβλίο 3ο - Τελετουργική ή Θρησκευτική Μαγεία

Σε αυτό το βιβλίο ο Αγρίππας προχωράει ακόμα περισσότερο γι' αυτό και επισημαίνει ποιο είδος μαγείας πρέπει να χρησιμοποιείται αλλά και το ότι είναι απαραίτητο να γνωρίζει κάποιος τους νόμους των θρησκειών ώστε να μπορεί να διαμορφώσει το πνεύμα του και να φτάσει κοντά στην αλήθεια. Όλοι οι μάγοι υποστηρίζουν ότι αν το πνεύμα και η σκέψη δεν βρίσκονται σε καλή κατάσταση τότε και το σώμα δεν μπορεί να είναι. Ο Αγρίππας

υποστηρίζει ότι υπάρχει κάτι περισσότερο αναγκαίο και μυστικό για έναν μάγο το οποίο αποτελεί το κλειδί για όλες τις μαγικές πράξεις. Αυτό είναι η “εσωτερικότητα” του ανθρώπου που θα μπορεί να έχει μια τέτοια υψηλή αρετή και δύναμη. Είναι μέσα από την διάνοια, την ανώτερη ικανότητα της ψυχής, ότι ένα θαυμαστό έργο μπορεί να πραγματοποιηθεί και ασφαλώς ένας ασκητικός, αγνός και θρησκευτικός τρόπος ζωής μπορεί να επιτύχει την “εσωτερικότητα” η οποία είναι αναγκαία για έναν θρησκευτικό μάγο. Όποιος εκτός αυτού του πλαισίου και χωρίς την αξία και την αγιότητα του δόγματός ή την αξιοπρέπεια της φύσης και της εκπαίδευσης προσπαθήσει να κάνει μια μαγική δουλειά δεν θα καταφέρει τίποτα. (Yates, 138)

Ο Αγρίππας προφανώς οδηγείται από την μαγεία του Φιτσίνο σε αυτήν του Πίκο. Οι μυστηριώδεις αναφορές στον ερμητισμό και την μυστικιστική Καβαλά καθώς και η *εσωτερικότητα* στην οποία υφίσταται ο μάγος σε αυτό το επίπεδο, είναι πιο κοντά στην *Απολογία* του Πίκο για την *Αξιοπρέπεια του ανθρώπου*. Ωστόσο ο Αγρίππας πηγαίνει ακόμα παραπέρα και από τον Πίκο, διότι η μαγεία στο τρίτο επίπεδο, στον πνευματικό κόσμο, είναι πραγματικά μια ιερατική μαγεία, μια θρησκευτική μαγεία που περιλαμβάνει την εκτέλεση θρησκευτικών θαυμάτων. (Yates, 138)

Ο Αγρίππας παρακάτω σκιαγραφεί μια πραγματική θεϊκή μαγική θρησκεία που βασίζεται στην πίστη, και μια προληπτική θρησκεία που βασίζεται στην ευπιστία. Οι δυο τους δεν είναι εντελώς άσχετες μεταξύ τους αν και η δεύτερη είναι πολύ κατώτερη από την πρώτη. Για τα έργα τόσο της θείας όσο και της εύπιστης μαγείας το ζητούμενο πάνω από όλα τα πράγματα είναι η ίδια η πίστη. Είναι εξαιρετικά προσεκτικός βέβαια όταν αναφέρεται στις θρησκείες της παλιάς μαγείας όπως των Χαλδαίων, των Αιγύπτιων, των Ασσυρίων, των Περσών και λέει πως αυτές οι θρησκείες είναι ψευδείς σε σχέση με την θρησκεία του Καθολικού Χριστιανισμού. Όμως αναφέρει ότι όποιος έχει την ικανότητα να κοσκινίζει την αλήθεια από το ψέμα μπορεί να μάθει πολλά από αυτές τις θρησκείες. (Yates, 139)

Οι τρεις οδηγοί στην θρησκεία είναι η αγάπη, η ελπίδα και η πίστη. Μέσα από αυτούς τους οδηγούς μπορούμε αρκετές φορές να κυριαρχήσουμε στην φύση, να διατάξουμε τα στοιχεία, να εγείρουμε ανέμους, να θεραπεύσουμε αρρώστους ακόμα και να αναστήσουμε νεκρούς. Με την χρησιμοποίηση και μόνον της θρησκείας και χωρίς την συμβολή των φυσικών και ουράνιων δυνάμεων μπορούμε να επιτύχουμε ανάλογα έργα. Όποιος όμως χρησιμοποιεί αποκλειστικά την θρησκεία δεν μπορεί να ζήσει μακριά από αυτήν και στο τέλος τον απορροφάει. Ο μάγος πρέπει να γνωρίζει τον αληθινό Θεό, αλλά και κάποιες δευτερεύουσες θεότητες και τις λατρείες που ασφαλώς τους αναλογούν. (Yates, 139)

Οι ύμνοι του Ορφέα και η Καβαλιστική Αρκάνα δεν διαφέρουν από την ορθόδοξη παράδοση. Αυτό που ο Ορφέας ονόμαζε θεούς, ο ψευδό – Διονύσιος ονομάζει δυνάμεις και οι καβαλιστές ονομάζουν αριθμήσεις, που είναι δηλαδή οι *Σεφίρόθ*. Οι δέκα καβαλιστικές αριθμήσεις (*Σεφίρόθ*) έχουν ονόματα που

δρουν σε όλα τα πλάσματα, από τα ανώτερα μέχρι και τα χαμηλότερα. Πρώτα στα εννέα τάγματα των αγγέλων, μετά στις εννέα ουράνιες σφαίρες και στην συνέχεια στους ανθρώπους και τον επίγειο κόσμο. Ο Αγρίππας δίνει αρκετές πληροφορίες για τα δέκα εβραϊκά θεία ονόματα, τα ονόματα των *Σεφιρόθ* και τις έννοιές τους, με τις αγγελικές τάξεις και τις ουράνιες σφαίρες με τις οποίες σχετίζονται. Υπάρχουν τρία τάγματα δαιμόνων ή τρεις τάξεις ευφυΐας, το υπερεπουράνιο τάγμα το οποίο σχετίζεται μόνο με την θεότητα. Ακολουθούν οι ουράνιοι δηλαδή δαίμονες που ανήκουν σε πινακίδες, σε δεκανείς, σε πλανήτες και σε αστέρια και όλοι όσοι διαθέτουν ονόματα οι φηγούρες τους μπορούν να χρησιμοποιούνται. Τέλος το τάγμα του κάτω κόσμου όπου υπάρχουν οι δαίμονες της φωτιάς, του αέρα, της γης και του νερού. Οι άγγελοι σύμφωνα με τους θεολόγους χωρίζονται και αυτοί στις τρεις ίδιες ομάδες, τα Χερουβείμ, τα Σεραφεείμ και τους Θρόνους για τον υπέρ – ουράνιο κόσμο, τις Κτήσεις, τις Δυνάμεις και τις Εξουσίες για τον ουράνιο κόσμο και τα Πριγκηπάτα, τους Αρχάγγελους και τους Αγγέλους για τον επίγειο κόσμο. Μετά ακολουθούν τα εβραϊκά τάγματα και οι άγγελοι που αντιστοιχούν στις ουράνιες σφαίρες. (Yates, 140)

Τα παραπάνω είναι καβαλισμός τον οποίο ο Αγρίππας μάλλον άντλησε από τον Ρεκλίνο και τον Τριθύμιο αλλά ο οποίος τελικά στηρίζεται στον Πίκο. Ο Αγρίππας ανήκει στην γραμμή της καβαλιστικής μαγείας η οποία βάζει αυτόν που την χειρίζεται σε επαφή με τους αγγέλους και τους *Σεφιρόθ* ή με την δύναμη των θείων ονομάτων. Επίσης, Η καβαλιστική μαγεία βάζει αυτόν που τη χειρίζεται να έχει επαφή με τις ψευδό – διονυσιακές αγγελικές ιεραρχίες μετατρέποντάς την σε χριστιανική μαγεία η οποία συνδέεται οργανικά με την ουράνια ή την στοιχειακή μαγεία μέσω της συνέχειας των τριών κόσμων. Στον Αγρίππα αυτή η μαγεία συνδέεται με θρησκευτικές πρακτικές. Στα κεφάλαια αυτού του βιβλίου για τις θρησκευτικές τελετές και τις ιεροτελεστίες μας δίνει πλούσιο τελετουργικό υλικό με μουσική, λαμπάδες, φωτιστικά, καμπάνες και βωμούς. Στο κεφάλαιο για την μαγεία των αγαλμάτων τα παραδείγματα που χρησιμοποιεί ο Αγρίππας είναι κυρίως από τον αρχαίο κόσμο αλλά κάνει και σαφή αναφορά στις θαυματουργές χριστιανικές εικόνες. Ένας ευσεβής αναγνώστης θα αισθανθεί την μαγική πειθαρχία που υπάρχει βαθιά μέσα στον Αγρίππα και ίσως να μπορέσει να έχει στην κατοχή του δυνάμεις που αποκτήθηκαν από τον Τρισμέγιστο Ερμή, τον Ζωροάστρη και τον Απωλλόνιο. (Yates, 141)

Το κεντρικό θέμα του έργου "*De occulta philosophia*" είναι η Μαγεία και η Καβαλά, κάτι που υπάρχει έντονα και στον Πίκο. Η μαγεία του Φιτσίνο έχει εξελιχθεί σε μια πιο δαιμονική μαγεία η οποία ωστόσο επικαλύπτεται από την επικάλυψη των δαιμόνων από τους αγγέλους. Η καβαλά του Πίκο έχει εξελιχθεί σε μια ισχυρή θρησκευτική μαγεία, η οποία βρίσκεται σε οργανική συνέχεια με την ουράνια και την στοιχειακή μαγεία, δένει με τις αγγελικές ιεραρχίες, επιχειρεί να ενημερώνει τις θρησκευτικές τελετές, τις εικόνες και το τελετουργικό με την μαγεία με την πρόταση ότι οι ιερείς θα μπορούν με αυτό να κάνουν θαύματα. (Yates, 141)

Ο Αγρίππας πηγαίνει μακριά, στα σημεία της αντιπαράθεσης για την μαγεία του Πίκο. Στην υπόθεση Γκαρσία υποστηρίχθηκε ότι δεν υπάρχει καμία σχέση Μαγείας, Καβαλά και Χριστιανισμού, κάτι που διαλύθηκε όταν ο Πάπας Αλέξανδρος VI, έδωσε την ευλογία του στον Πίκο. Η απαλή και καλλιτεχνική μαγεία του Φιτσίνο και η ευσεβής μαγεία του Πίκο είναι αρκετά αθώες σε σχέση με αυτό που μπορεί να προκαλέσουν οι δυνάμεις της μαγείας του Αγρίππα. Οι δυο αυτές μαγείες έθεσαν τα θεμέλια για την μαγεία του Αγρίππα ως αποτέλεσμα της αρχαίας θεολογίας η οποία ήταν πάντα αρχαία μαγεία και ιδιαίτερα της συμμαχίας του αιγύπτιου Μωυσή με τον Μωυσή της Καβαλά. Όταν βλέπει κανείς στο τρίτο βιβλίο την μαγεία ή την Καβαλά να ορίζονται με τεχνικό τρόπο συνειδητοποιεί ότι η μαγεία που ο Πίκο και ο Φιτσίνο είχαν φτιάξει μέσα σε ένα ευγενή πλαίσιο νέο πλατωνικής φιλοσοφίας και εβραϊκού μυστικισμού, είναι ουσιαστικά η ολίσθηση προς τα πίσω στην παλιά νεκρομαντεία και τα ταχυδακτυλουργικά της. (Yates, 141)

Ωστόσο δεν είναι τόσο απλό, η νεκρομαντεία του Αγρίππα δεν είναι μεσαιωνική, αλλά είναι επενδυμένη με τα ευγενή ενδύματα της αναγεννησιακής μαγείας. Ο νέο πλατωνισμός του Φιτσίνο εισάγεται με την χρήση των φυλαχτών, οι πολλές όμως αναφορές στη φιλοσοφία του *Corpus Hermeticum* θέτει την μαγεία του *Ασκληπιού* στο πλαίσιο της ερμητικής φιλοσοφίας και του μυστικισμού. Τα πλεονεκτήματα της πρακτικής Καβαλά είναι ότι ο Μάγος έρχεται σε άμεση σχέση με τους αγγέλους και τον πνευματικό κόσμο και η πρακτική Καβαλά μετατρέπεται σε μια ιερατική μαγεία. Ο ύψιστος Μάγος είναι ο Μάγος ιερέας ο οποίος γνωρίζει να παντρεύει τη Γη με τον ουρανό όταν επικαλείται τα αγγελικά ονόματα της εβραϊκής Καβαλά. (Yates, 142)

Αυτό δηλαδή που καταλαβαίνει κάποιος με όλα αυτά είναι κάτι σαν μια ιδανική αιγυπτιακή, ψευδό αιγυπτιακή, κοινωνία όπως παρουσιάζεται στον ερμητικό *Ασκληπιό*, μια θεοκρατία την οποία κυβερνούν οι ιερείς που γνωρίζουν τα μυστικά μιας μαγικής θρησκείας με την οποία κρατάνε συνδεδεμένη ολόκληρη την κοινωνία, αν και οι ίδιοι κατανοούν την εσωτερική έννοια αυτών των μαγικών τελετών κάτι πολύ παραπάνω από τα μαγικά διαμορφωμένα αγάλματα. Την κατανοούν ως μια πραγματική θρησκεία του νου, την λατρεία του Ενός πέρα από το Όλον, μια λατρεία που πηγαίνει ακόμα παραπέρα από τις παράξενες μορφές των θεών της, η οποία ενεργοποιείται με τους στοιχειακούς και ουράνιους χειρισμούς στον πνευματικό κόσμο ή στις Ιδέες των θεϊκών ανθρώπων. (Yates, 142)

Το πρόβλημα της αναγεννησιακής μαγείας σε σχέση με τα θρησκευτικά προβλήματα του 16^{ου} αιώνα είναι ένα τεράστιο ζήτημα το οποίο δεν μπορεί να αντιμετωπιστεί επί τη βάση της σύνδεσης της μαγείας με τις θρησκευτικές τελετές από έναν ανεύθυνο μάγο όπως ήταν ο Κορνήλιος Αγρίππας. Η έρευνα για το πρόβλημα της αναγεννησιακής μαγείας απαιτεί μεγάλη μελέτη ξεκινώντας από την διαμάχη στην οποία εμπλέκεται ο Πίκο και οδηγεί αρκετά μακριά. Ο Μεσαίωνας στο σύνολό του ακολούθησε πιστά την σκέψη του

Αυγουστίνου για την απόρριψη και αποφυγή της ειδωλολατρείας. Ο Λακτάντιος, ο Φιτσίνο και ο Πίκο ήταν αυτοί που έφεραν τον Τρισμέγιστο Ερμή μέσα στην εκκλησία μετατρέποντας το θέμα μαγείας και θρησκείας σε κάτι πιο πολύπλοκο από αυτό που ήταν στον Μεσαίωνα. Γεννήθηκαν ερωτήματα όπως *“ποια είναι η βάση της εκκλησιαστικής μαγείας?”*, *“θα πρέπει η Μαγεία και η Καβαλά να θεωρούνται ότι ενισχύουν την θρησκεία ή να απορρίπτονται?”*. Το ερώτημα αυτό μπορεί να αλλάξει και να γίνει *“μήπως η αύξηση της μαγείας βοηθάει μια θρησκευτική μεταρρύθμιση?”* (Yates, 143)

Ωστόσο αυτή δεν είναι η μορφή με την οποία έθεσε το ζήτημα στο σημαντικό του αυτό βιβλίο ο Αγρίππας. Ο Αγρίππας υποστηρίζει ότι υπάρχουν δυο είδη θρησκευτικής μαγείας, η καλή που οδηγεί σε ανώτερες θρησκευτικές ιδέες και δυνάμεις. Η άλλη μαγεία είναι η κακή και προληπτική η οποία αποτελεί ένα κακέκτυπο της καλής μαγείας. Έτσι ακριβώς είδε το πρόβλημα και ο Τζορντάνο Μπρούνο, ο θρησκευτικός αυτός μάγος, ο οποίος άντλησε σημαντικό υλικό για να επιλύσει το πρόβλημα από τον Κορνήλιο Αγρίππα. (Yates, 143)

Η ΕΡΜΗΤΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΣΤΗΝ ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΙΑΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ, YATES 1969

Η Αναγέννηση χαρακτηρίζεται από την αλλαγή της αντίληψης της σχέσης του ανθρώπου με τον Κόσμο. Ο συγγραφέας ενός σύγχρονου βιβλίου με τίτλο *"Science and the Renaissance"* προτρέπει που πρέπει να ψάξει κάποιος για να ανακαλύψει τις ρίζες αυτής της τόσο σημαντικής αλλαγής του γενικότερου κλίματος αντίληψης στην Δυτική Ευρώπη η οποία και μπορεί να παρήγαγε την αλλαγή της σχέσης του ανθρώπου με τον υπόλοιπο κόσμο. Ο ίδιος ο συγγραφέας κοίταξε πρώτα απ' όλα στο πνευματικό κίνημα που είναι γνωστό ως *"αναγεννησιακός νέο πλατωνισμός"* το οποίο προέρχεται από την εκ νέου μελέτη του Πλάτωνα από τους φλωρεντινούς πλατωνιστές του κύκλου του Μαρσίλιο Φιτσίνο, αλλά καταλήγει στο συμπέρασμα ότι τελικά αυτό το κίνημα είναι άχρηστο για την έρευνά του. Υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει καμία απόδειξη ότι οι φλωρεντινοί ακαδημαϊκοί είχαν έστω και κάποιο ακούσιο ενδιαφέρον για το ζήτημα της γνώσης του εξωτερικού κόσμου ή της δομής του σύμπαντος. Το κίνημα του αναγεννησιακού νέο πλατωνισμού έρχεται στην εποχή μεταξύ Μεσαίωνα και 17^{ου} αιώνα για να γίνει ο δημιουργός της αλλαγής του κλίματος της γενικότερης αντίληψης για τα πράγματα και της αλλαγής του τρόπου θέασης του ίδιου του ανθρώπου μέσα στον κόσμο και της θέσης του μέσα σε αυτόν, γεγονός που απέφερε τεράστιες επιπτώσεις σε ολόκληρη την σφαίρα του ανθρώπινου επιστητού. Οι ιστορικοί φιλοσοφίας έχουν μπερδέψει κάπως τα πράγματα σχετικά με την φύση αυτού του κινήματος. Εάν δει κανείς τον αναγεννησιακό νέο πλατωνισμό σαν μια καθαρή φιλοσοφία θα καταλήξει μάλλον στο συμπέρασμα ότι πρόκειται για έναν ασαφή και αόριστο εκλεκτικισμό. Όμως οι πρόσφατες έρευνες για τον Μαρτσίλιο Φιτσίνο και τις πηγές του έδειξαν ότι ο πυρήνας του κινήματος ήταν ερμητικός και συμπεριελάμβανε μια άποψη του κόσμου ως ενός δικτύου μαγικών δυνάμεων τις οποίες ο άνθρωπος μπορεί να διαχειριστεί. Ο αναγεννησιακός μάγος έχει τις ρίζες του στον ερμητικό πυρήνα του αναγεννησιακού νέο πλατωνισμού και αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα της αλλαγής της θέσης και της συμπεριφοράς του ανθρώπου με τον κόσμο το οποίο ήταν το απαραίτητο προκαταρκτικό για την ανάδυση της επιστήμης. (F. Yates, *The Hermetic Tradition in Renaissance Science*, σελ. 255)

Η λέξη *"ερμητικός"* έχει πολλές εκδοχές. Μπορεί να χρησιμοποιηθεί σαν ένας γενικός όρος για όλα τα είδη αποκρυφιστικών πρακτικών, αλλά μπορεί και να χρησιμοποιηθεί για την αληθινή, γενικά όπως το αντιλαμβανόμαστε εμείς ως ερμητική επιστήμη. Αυτή η χρήση του όρου τείνει να επισκιάσει το ιστορικό του νόημα, με τον οποίο αποκλειστικά και μόνο χρησιμοποιεί αυτόν τον όρο η Yates. Σημασία έχει η διάχυση του φαινομένου της μαγείας που λαμβάνει χώρα εκείνη την περίοδο. Το πρώτο έργο που μετέφρασε ο Φιτσίνο για τον Κόζιμο των Μεδίκων δεν ήταν κάποιο από τα έργα του Πλάτωνα αλλά το *"Corpus Hermeticum"*, η συλλογή δηλαδή των κειμένων που αποδίδονταν εξ' ολοκλήρου στον Ερμή τον Τρισμέγιστο. Ο Φιτσίνο και οι σύγχρονοί του

πίστευαν ότι ο Τρισμέγιστος υπήρξε πραγματικά, ήταν ένας αιγύπτιος ιερέας, έζησε την ίδια περίπου εποχή με τον Μωυσή, και αποτέλεσε μία από τις σημαντικότερες πηγές της αρχαίας θεολογίας και της αρχαίας σοφίας που τελικά έφτασε στον Πλάτωνα και τους πλατωνιστές φιλοσόφους. Μέσα από τα ερμητικά κείμενα η Αναγέννηση βρήκε την νέα αντίληψη της σχέσης που έχει ο άνθρωπος με τον κόσμο. Η Yates εξηγεί αυτό το συμπέρασμα από δύο βασικά ερμητικά κείμενα. (Yates, 256)

Το *Pimander* η πρώτη πραγματεία του *Corpus Hermeticum* δίνει μια ακριβή περιγραφή της δημιουργίας η οποία αν και φαίνεται να είναι παρόμοια με αυτήν της *Γένεσις*, με την οποία και ασφαλώς την σύγκρινε ο Φιτσίνο, ωστόσο διαφέρει ριζικά από αυτήν στη περιγραφή της δημιουργίας του ανθρώπου. Η δεύτερη πράξη δημιουργίας του Λόγου στο *Pimander*, μετά την δημιουργία του φωτός και των στοιχείων της φύσης, είναι η δημιουργία των ουρανών και συγκεκριμένα η δημιουργία των Επτά Κυβερνητών ή επτά πλανητών στους οποίους ο κατώτερος κόσμος των φυσικών στοιχείων υπαγόταν. Έπειτα ακολουθεί η δημιουργία του ανθρώπου ο οποίος μόλις αντίκρισε την δημιουργία του Κόσμου και τον τρόπο με τον οποίο ο Δημιουργός τον είχε πλάσει θέλησε να συμμετέχει και ο ίδιος στο έργο αυτό και η άδεια του δόθηκε από τον Πατέρα. Με αυτόν τον τρόπο εισήλθε στην σφαίρα της δημιουργίας μέσα στην οποία απέκτησε μεγάλες δυνάμεις, οι Επτά Κυβερνήτες τον αγάπησαν και του πρόσφεραν ένα μέρος της δικής τους εξουσίας. (Yates, 256 - 257)

Αν συγκρίνει κάποιος τον ερμητικό Αδάμ με τον μωσαϊκό Αδάμ όντως ο Θεός έδωσε στον δεύτερο κυριαρχία πάνω στα πλάσματα αλλά όταν προσπάθησε να γνωρίσει τα μυστικά της θεϊκής δύναμης, να φάει από τον απαγορευμένο καρπό του δέντρου της γνώσης, έπεσε στα αμάρτημα της ανυπακοής με αποτέλεσμα να εξοριστεί από τον κήπο της Εδέμ. Ο ερμητικός τώρα άνθρωπος που υπάρχει στο *Pimander* πέφτει και αυτός από την κατάσταση της δημιουργίας του αλλά μπορεί να αναγεννηθεί. Όμως η αναγέννηση του ερμητικού ανθρώπου σημαίνει και την επανάκτηση της κυριαρχίας πάνω στα πλάσματα και την ίδια την φύση την οποία κατείχε στην θεϊκή του προέλευση. Όταν αναγεννηθεί έρχεται πάλι σε κοινωνία με τον κυρίαρχο των πάντων μέσα από την θρησκευτικό μαγική κοινωνία με το σύμπαν, είναι δηλαδή η αναγέννηση μιας οντότητας που επανακτά την θεϊκότητά της. Μπορεί να ισχυριστεί κανείς ότι το *Pimander* περιγράφει την δημιουργία, την πτώση και την λύτρωση όχι του ανθρώπου αλλά του μάγου, μιας οντότητας δηλαδή που φέρει μέσα του τις δυνάμεις των Επτά Κυβερνητών και ως εκ τούτου βρίσκεται σε άμεση και πολύ δυνατή επαφή με την στοιχειακή φύση. (Yates, 257)

Στον ερμητικό πυρήνα του φιτσινιανού νέο πλατωνισμού υπήρξε όντως μια τεράστια αλλαγή της αντίληψης για την σχέση μεταξύ ανθρώπου και κόσμου. Στο ερμητικό έργο *Ασκληπιός*, το έργο που ήταν γνωστό σε όλη την διάρκεια του Μεσαίωνα και που άσκησε τεράστια επιρροή την περίοδο της Αναγέννησης, εμφανίζεται ο άνθρωπος – μάγος σε λειτουργία. Οι αιγύπτιοι

ιερείς, οι ήρωες του *Ασκληπιού*, εμφανίζονται να γνωρίζουν πως να προσελκύσουν την επιρροή των άστρων και πως μέσω της μαγικής γνώσης να ζωογονήσουν τα αγάλματα των θεών τους. Όμως στον *Ασκληπιό* αυτός που φέρει τελικά δόξα δεν είναι οι θεοί ή τα αγάλματά τους αλλά ο άνθρωπος που διαχειρίζεται όλες αυτές τις δυνάμεις. Όπως είναι γνωστό τελικά μέσα από τα μαγικά περάσματα του *Ασκληπιού* βασίστηκε ο Φιτσίνο για τις μαγικές πρακτικές τις οποίες και περιγράφει στο έργο του *De vita coelitus comparanda*. Με ένα απόσπασμα επίσης από τον *Ασκληπιό* για τον άνθρωπο ως το μεγαλύτερο θαύμα και ο Pico della Mirandola άνοιξε το έργο του *Oration on the Dignity of Man*. Στο έργο του Πίκο εμφανίζεται ο άνθρωπος ως μάγος, ο άνθρωπος που μπορεί να διαχειριστεί τις δυνάμεις του κόσμου μέσα από την μαγεία και μέσα από τους αριθμητικούς εξορκισμούς της Καβαλά. (Yates, 257)

Η Yates υποστηρίζει ότι η παράδοση που απεικονίζεται στο έργο του Πίκο *Oration* και στις εννιακόσιες θέσεις του αποτελεί ένα σημαντικό σημείο αλλαγής στην Ευρωπαϊκή ιστορία το οποίο αν και δεν είναι λάθος μερικές φορές έχει ερμηνευθεί λάθος. Ο Πίκο δεν είναι ένας υπέρμαχος του ουμανισμού με την έννοια της αναβίωσης των κλασικών σπουδών αλλά ο φορέας της νέας θέασης και θέσης του ανθρώπου σε σχέση με τον Κόσμο και μέσα σε αυτόν. Με την νέα προσέγγιση οι Πίκο και Φιτσίνο εμφανίζονται πλέον όχι ως ουμανιστές, ούτε ως φιλόσοφοι αλλά ως μάγοι. Αν και οι πρακτικές του Φιτσίνο ήταν πιο επιφυλακτικές και ήπιες ωστόσο ο Πίκο προχώρησε ακόμα πιο κοντά στην ιδέα του ανθρώπου σαν μάγου. Όπως πιστεύει η Yates ο μάγος αυτός της Αναγέννησης είναι ο άμεσος πρόγονος του επιστήμονα του 17^{ου} αιώνα. Ο νέο πλατωνισμός όπως ακριβώς τον θεώρησαν οι δυο αυτοί στοχαστές αποτέλεσε το σώμα το οποίο μεταξύ Μεσαίωνα και 17^{ου} αιώνα προετοίμασε τον δρόμο για την ανάδυση της νέας επιστήμης. (Yates, 258)

Η νέα θεώρηση της ιστορίας της επιστήμης εκείνης της περιόδου μέσα από την αναγεννησιακή μαγεία εμφανίζει τεράστια κενά τα οποία νέες και οργανωμένες έρευνες θα μπορούσαν να τα γεμίσουν. Μια πρώτη σύγχρονη εκδοχή των έργων του Πίκο, δηλαδή μια εκδοχή η οποία δεν θα είναι απλά και μόνο μια ανατύπωση αλλά μια εκδοχή που θα μπορέσει να εντοπίσει τις πηγές των εννιακοσίων θέσεων, έτσι ώστε ο ιστορικός να μην έχει πλέον την έλλειψη των θεμελίων μέσα από τα οποία θα μπορέσει να αξιολογήσει αυτά τα τόσο σημαντικά σημεία αλλαγής.

Η πρακτική επιτομή για έναν επίδοξο μάγο είναι το έργο το Κορνήλιου Αγρίππα που αποτελεί τον οδηγό για τις ταξινομήσεις της αναγεννησιακής μαγείας. Βασιζόμενος στο έργο του Φιτσίνο *Asclepius* αλλά και κάνοντας χρήση των πηγών του εγχειριδίου *Picatrix*, έργο και αυτό του Φιτσίνο, αλλά βασιζόμενος επίσης και στην καβαλιστική πρακτική των Πίκο και Ρέκλιν, ο Αγρίππας κατατάσσει τους διαφορετικούς τύπους μαγείας με βάση των τριμερή διαχωρισμό των κόσμων της καβαλιστικής παράδοσης. Η φυσική μαγεία για τον κόσμο των στοιχείων (τον φυσικό κόσμο), η μαθηματική μαγεία

για τον ουράνιο κόσμο των άστρων και στον ανώτερο κόσμο αντιστοιχεί η θρησκευτική μαγεία όπου ο Αγρίππας πραγματεύεται μαγικές τελετουργίες και θαυματουργίες αγγέλων. Ο Αγρίππας υποστήριζε ότι όταν ένας μάγος ασκεί την φυσική μαγεία και την μαθηματική γνωρίζει τις μέσες επιστήμες που προέρχονται από αυτές όπως αριθμητική, μουσική, γεωμετρία, οπτική, αστρονομία και μηχανική και έχει την ικανότητα να πραγματοποιεί σπουδαία πράγματα. (Yates, 258)

Ο μαγικός κόσμος φαίνεται ότι απλωνόταν σε χρήσεις αριθμών και μηχανικής ως κλάδων της μαθηματικής μαγείας. Το ερμητικό κίνημα με αυτόν τον τρόπο έδωσε ώθηση σε μερικές από τις εφαρμοσμένες επιστήμες όπως η μηχανική την οποία αργότερα ο Campanella την κατέταξε ως “πραγματική τεχνική μαγεία”. Μεταξύ μαγείας και μηχανικής αναπτύχθηκε μια αρκετά στενή σχέση όπως σωστά έχει επισημάνει και ο John Dee. Ο John Dee ήταν σημαντικός Άγγλος μαθηματικός, αστρονόμος, αστρολόγος, γεωγράφος, αποκρυφιστής και σύμβουλος της Βασίλισσας Ελισάβετ Α'. Για τον ίδιο οι μηχανιστικές του λειτουργίες σφυρηλατημένες από τους αριθμούς στον φυσικό κόσμο, ανήκουν στον ίδιο κόσμο που ανήκαν και οι επικλήσεις του στους αγγέλους με την καβαλιστική αριθμολογία. Η διαχείριση των αριθμών, η θρησκευτική διαχείριση τους στον υπερουράνιο κόσμο αποτελούσε για τον ίδιο την ανώτατη διαχείριση. (Yates, 259)

Αυτό ακριβώς το περίεργο διανοητικό πλαίσιο σκιαγραφείται στο έργο του Αγρίππα *De occulta philosophia* του οποίου η αρμοδιότητα ήταν τελικά η ανάπτυξη αυτών των μαθηματικών και μηχανικών επιστημών που έμελε να θριαμβεύσουν στον 17^ο αιώνα. Ασφαλώς η επανάκτηση των αρχαίων επιστημονικών κειμένων, και συγκεκριμένα του Αρχιμήδη ώθησε την ανάπτυξη, με τον ερμητισμό να παίζει αρκετά σημαντικό ρόλο σε αυτό. Η Αίγυπτος υπήρξε η μητέρα αυτών των μαθηματικών και μηχανικών επιστημών εξαιτίας της θρησκείας της αλλά και του Ερμή του Τρισμέγιστου που βοήθησαν να επανακτηθούν αυτά τα αρχαία κείμενα.

Το 1589 στην Βενετία εκδόθηκε ένα αρκετά μεγάλο κομμάτι των κειμένων αυτών με τον τίτλο *Hebdomades*. Ο D.P. Walker υποστήριξε ότι το έργο αυτό δεν περιέχει απλά και μόνο την θεωρία του Φιτσίνο για την μαγεία αλλά όλο το σύμπλεγμα των θεωριών στο οποίο ανήκει. Δηλαδή της νέο πλατωνικής κοσμολογίας και αστρολογίας στις οποίες και εδράσθηκε όλη η μαγεία και η “*prisca theologia*”. Στο έργο αυτό φαίνεται πόσο σημαντικό ήταν το κίνημα της Φλωρεντίας και για την Βενετία καθώς και την όλη συζήτηση που είχε ανοίξει σχετικά με το ζήτημα αυτό στις τότε ακαδημαϊκές κοινότητες της Βενετίας. Τα αγάλματα των αιγυπτίων στον ερμητικό *Ασκληπιό* τα οποία οι τότε μάγοι τα είχαν αναζωογονήσει ο Paolini τα τοποθέτησε στην κατηγορία “*automata*” όπως ακριβώς δηλαδή τα είχαν ονομάσει και οι αρχαίοι Έλληνες. Προσπαθεί να διαχωρίσει τα αντικείμενα αυτά σε μηχανικές και πνευματικές μηχανές. Φαίνεται πως στο μυαλό του όμως υπάρχει μια σχετική σύγχυση όσον αφορά την μηχανική ως μαγεία και την μαγεία ως μηχανική, πράγμα

που τελικά τον οδηγεί σε μεγάλο ενδιαφέρον για την αιγυπτιακή τεχνολογία την εποχή του Ερμή του Τρισμέγιστου. (Yates, 260)

Στις μεγάλες προσωπικότητες της Αναγέννησης οι οποίοι συγκαταλέγονται στους τροφοδότες της σύγχρονης επιστήμης είναι και ο Λεονάρντο Ντα Βίντσι. Είναι γνωστός για τον ρητορικό του ουμανισμού καθώς και για την μίξη πειραμάτων με τα μαθηματικά με σκοπό να καταλήξει σε ισχυρά συμπεράσματα. Πίσω από τα μαθηματικά και την μηχανική του Λεονάρντο μάλλον κρύβεται η ανιμιστική σύλληψη του σύμπαντος, το σύμπαν ως μηχανισμός. Τα επιτεύγματα του Λεονάρντο καταδεικνύουν την δυνατότητα της ερμητικής ώθησης για μια νέα θέαση του κόσμου, μια ακόμα εκδήλωση δηλαδή του ερμητικού πυρήνα του αναγεννησιακού νέο πλατωνισμού ως τροφοδότη του νέου κινήματος της αναγεννησιακής μαγείας. (Yates, 261)

Μια επιπλέον σημαντική προσωπικότητα του κινήματος αυτού ήταν και ο John Dee, σύμβουλος της Βασίλισσας Ελισάβετ Α' της Αγγλίας ο οποίος αφιέρωσε ένα μεγάλο μέρος της ζωής του στη μελέτη της αλχημείας, της μαντείας και της ερμητικής φιλοσοφίας. Η φήμη του John Dee δεν υπήρξε πάντα καλή. Το 1659 η έκδοση των πνευματικών του ημερολογίων διαβεβαίωνε πως ήταν μάγος, εξορκιστής, νεκρομάντης ή ακόμα ένας παραπλανημένος τσαρλατάνος κάτι που έκανε την φήμη του ακόμα χειρότερη. Ωστόσο η μελέτη και άλλων έργων του John Dee άλλαξε την εικόνα του τον 19^ο αιώνα κατατάσσοντάς τον μεταξύ των προδρόμων του επιστημονικού διαφωτισμού. Ο Dee άντλησε δύναμη ώστε να επεκτείνει την μελέτη των μαθηματικών μελετώντας την μετάφραση των έργων του Ευκλείδη το 1570 από τον Billingsley, καθώς και σε έργα όπως το *Advancement of Learning* του Francis Bacon. Ο μαθηματικός πρόλογος του Dee είναι γραμμένος στα αγγλικά όπως το έργο του Μπέικον και συγκεκριμένα σε αυθεντικά και αγχωμένα αγγλικά, κάτι σαν μανιφέστο για την ανάπτυξη της επιστήμης το οποίο είναι μάλλον ανώτερο από το έργο του Μπέικον. Ο Dee επιμένει στην μεγάλη σημασία που έχουν τα μαθηματικά ενώ η αμελής ή σχετικές απαξιώσεις των μαθηματικών, το μοιραίο τυφλό σημείο της προοπτικής του Μπέικον, υπήρξε ο σημαντικότερος λόγος που η επαγωγική του μέθοδος δεν κατέληξε σε επιστημονικά αξιακά αποτελέσματα. (Yates, 262)

Σημασία έχει μόνο το πλαίσιο των μαθηματικών σπουδών του Dee μέσα από την παράδοση της Αναγέννησης. Το γεγονός ότι ο Dee επιστρέφει στο μεγάλο αυτό κίνημα της Αναγέννησης για την έμπνευσή του φαίνεται από την επίκληση, τον ισχυρισμό του για τα μαθηματικά, στο έργο του "noble Earle of Mirandula" των εννιακοσίων θέσεων του Πίκο καθώς και από την δήλωση που κάνει στο ενδέκατο μαθηματικό συμπέρασμα ότι ...*"με τους αριθμούς έχουμε τον τρόπο με τον οποίο μπορούμε να ερευνήσουμε και να κατανοήσουμε το καθετί που μπορεί να γίνει γνώριμο"*... Επίσης είναι βέβαιο ότι αντλεί από την συλλογή του Αγρίππα τον καταμερισμό των πρακτικών της μαγείας σύμφωνα με τους τρεις κόσμους με το οποίο και ανοίγει τον πρόλογό του. Στον πρόλογό του ίσως φαίνεται και επιρροή από τον Βιτρούβιο, αυτό μπορεί να σημαίνει ότι ο Dee σαν αστρολόγος και μάγος προσπάθησε

να θέσει σε λειτουργία ολόκληρη την αναγεννησιακή παράδοση της μαγείας και της Καβαλά όπως αυτή είχε αναπτυχθεί από τον Κορνήλιο Αγρίππα καθώς ήταν εμποτισμένοι, αντίθετα από τον Μπέικον, με την ιδέα ότι τα μαθηματικά ήταν κάτι εξαιρετικά σημαντικό πράγμα. (Yates, 262)

ΡΟΔΟΣΤΑΥΡΙΚΟΣ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΣ

Η Yates κάνει μια ουσιαστική προσπάθεια να πείσει λογικά άτομα και λογικούς ιστορικούς να χρησιμοποιούν την λέξη “*Ροδόσταυρος*” (*Rosicrucian*). Η λέξη αυτή ήταν συνυφασμένη με κάτι άσχημο κάτι που οφειλόταν στους άκριτους ισχυρισμούς των αποκρυφιστών περί ύπαρξης μια μυστικής αδελφότητας ή αίρεσης οι οποίοι αυτοαποκαλούνταν Ροδόσταυροι. Γι’ αυτό και είναι σημαντικό τα επιχειρήματα για την ύπαρξη ή όχι της ροδοσταυρικής κοινωνίας να είναι προσεκτικά. Η χρήση του όρου αυτού γίνεται από την Yates χωρίς να εγείρει ταυτόχρονα το ερώτημα περί υπάρξεως αυτής της κοινωνίας. Η Yates προτείνει να χρησιμοποιείται η λέξη αυτή για να εκφράζει ένα συγκεκριμένο τρόπο σκέψης αναγνωρίσιμο χωρίς να υπάρχει το ερώτημα εάν ο άνθρωπος που σκέφτεται σαν Ροδόσταυρος ανήκει σε κάποια μυστική αδελφότητα. (Yates, 263)

Η λέξη αυτή καλύτερα θα είναι να χαρακτηρίζει μια συγκεκριμένη φάση στην ιστορία της ερμητικής παράδοσης σε σχέση με την επιστήμη. Ο μάγος της Αναγέννησης έχει μάλλον στενή σχέση με την καλλιτεχνική έκφραση, η κατασκευή των φυλαχτών εκείνη την περίοδο προοριζόταν μόνο για πίνακες και αγάλματα και τα ξόρκια είναι συνυφασμένα με την ποίηση και την μουσική. Ο ροδοσταυρικός τύπος αν και δεν έχει κάποια επαφή με αυτές τις καλλιτεχνικές ροπές ωστόσο προσπαθεί να αναπτύξει μια στενότερη σχέση με την επιστήμη αναμεμιγμένη με μαγεία. Αν και ο ροδοσταυρικός τύπος προέρχεται από την αναγεννησιακή ερμητική παράδοση, όπως ο πρώιμος μάγος, στρέφεται τελικά σε διαφορετικές κατευθύνσεις. Η εισροή της αλχημικής και ιατρικής παράδοσης του Παράκελσου ενεργοποιήθηκε από τις επιρροές που άσκησε το έργο και η σκέψη του Φιτσίνο, είναι αρκετά σημαντική για τον τελευταίο τύπο ροδόσταυρου ο οποίος είναι σχεδόν πάντα επηρεασμένος από τον Παράκελσο, γεγονός που οδηγεί την παράδοση αυτή να εμπλουτιστεί με φιλανθρωπικούς σκοπούς. Ωστόσο η κοινωνική κατάσταση ενός ροδόσταυρου δεν υπήρξε πάντα ασφαλής, υπήρχαν πάντα κίνδυνοι από τους οποίους δεν ξέφυγε ούτε ο Πίκο ούτε ο Φιτσίνο. Ως αποτέλεσμα της πολιτικής και της θρησκευτικής κατάστασης στην Ευρώπη εκείνη την περίοδο καθώς και σφοδρών ενεργειών από καθολικούς και προτεστάντες εναντίον της μαγείας, ένας ροδόσταυρος θεωρείται πιο κυνηγημένος από τον πρώιμο μάγο της Αναγέννησης εξαιτίας της άνετης ατμόσφαιρας που τους προσέφερε το κίνημα του αναγεννησιακού νέο πλατωνισμού. Τέτοια παραδείγματα αποτελούν ο Λεονάρντο Ντα Βίντσι και ο ποιητής Ronsard. (Yates, 263)

Αντίθετα ο ροδόσταυρος ο οποίος και αποφεύγει να προσδιοριστεί με κάποια θρησκευτική ταυτότητα θεωρείται άθεος από όλους τους άλλους ενώ ταυτόχρονα η φήμη του ως μάγου δημιουργεί φόβο και μίσος. Είτε ανήκει είτε όχι σε μια μυστική κοινωνία ο ροδόσταυρος έχει έναν απόκρυφο χαρακτήρα και ο αποκρυφιστικός τρόπος ζωής του συμβαδίζει με την ερμητική πεποίθηση ότι οι εσώτερες αλήθειες δεν μπορεί να αποκαλύπτονται στους πολλούς.

Στο ροδοσταυρικό μανιφέστο που εκδόθηκε στην Γερμανία το 1614 στο όνομα της "*αδελφότητας του Ρόδινου Σταυρού*", τα χαρακτηριστικά του ροδοσταυρικού τύπου που αναφέρθηκαν παραπάνω είναι εμφανή. Η αδελφότητα κατέχει το βιβλίο του Παράκελσου καθώς και τις φιλανθρωπικές δραστηριότητες που πρέπει να έχει γιατρεύοντας ασθένειες χωρίς απολαβή χρημάτων. Το μανιφέστο δηλώνει ξεκάθαρα ότι η ίδρυση της αδελφότητας εδράζει τις απόψεις της και τις δραστηριότητές της στην μαγεία και την καβαλά, έναν τρόπο σκέψης δηλαδή που βρίσκεται σε πλήρη αρμονία με ολόκληρο τον κόσμο. Εκφράζει μια ελπίδα για περισσότερη σύνδεση και συνεργασία ανάμεσα σε μάγους και επιστήμονες με νέες ανακαλύψεις σε μαθηματικά, φυσική και μαγεία. Είτε προέρχεται είτε όχι από μια μυστική κοινωνία, το μανιφέστο αυτό εκθέτει έναν νέο τύπο ροδοσταυρικού προγράμματος το οποίο είναι αφοσιωμένο στην μαγεία και στην καβαλά και περιέχει σπουδές επιστήμης, μαγείας και παρακελσιανής ιατρικής. (Yates, 264)

Πολλές επιρροές της ερμητικής παράδοσης είναι επίσης εμφανείς στην σκέψη αρκετών ουτοπιστών της Αναγέννησης και των φανταστικών πολιτειών και κοινωνιών που αυτοί οραματίστηκαν. Παράδειγμα αποτελεί ο Θωμάς Μόρος και το θεμελιώδες έργο του για την Ουτοπία. Επίσης ο Campanella με το έργο του *City of the Sun* το οποίο έγραψε στις αρχές του 17^{ου} αιώνα βρισκόμενος στην φυλακή της Νάπολης. Η ουτοπική αυτή πολιτεία είναι μια πόλη την οποία κυβερνά ένα ιερατείο ειδικά εκπαιδευμένο στην χρήση της αστρικής μαγείας γνωρίζοντας πως μπορεί να κρατήσει τον πληθυσμό υγιή και ευτυχισμένο προσελκύνοντας τις δυνάμεις των άστρων. Διακρίνεται ξεκάθαρα η φιλανθρωπική χρήση της μαγικής επιστήμης και οι κυβερνήτες της πολιτείας αυτής στήριζαν την όποια επιστημονική καινοτομία που θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί προς όφελος της κοινότητας. Ήταν πάντα υγιείς με εξαιρετικές ικανότητες στην τέχνη της ιατρικής, της αστρικής ιατρικής όπως ακριβώς η φισίνια και η παρακελσιανή ιατρική. Μάλλον το *City of the Sun* ανήκει περισσότερο στην τελευταία περίοδο του ροδοσταυρικού τύπου του ερμητικού κινήματος. (Yates, 265)

Έντονο ροδοσταυρικό άρωμα φαίνεται να έχει και ένα έργο του Johann Valentin Andreae που δεν είναι και τόσο γνωστό και περιγράφει την ιδανική πολιτεία της *Χριστιανόπολης* που εκδόθηκε στο Στρασβούργο το 1619. Στην πολιτεία αυτή, όπως και στην πολιτεία του Campanella οι κάτοικοί της είναι δεξιότεχνες της αστρικής μαγείας και ταυτόχρονα θρέφουν βαθύ ενδιαφέρον για κάθε είδος επιστημονικής έρευνας που μπορεί να εφαρμοστεί στην πολιτεία και να βελτιώσει το βιοτικό επίπεδο και την ευτυχία των ανθρώπων.

Αντίθετα, στην αρκετά δημοφιλή *Νέα Ατλαντίδα* του Francis Bacon που γράφτηκε το 1624, η ατμόσφαιρα είναι μάλλον διαφορετική. Η Ατλαντίδα του Μπέικον κυβερνάται από κάποιους σοφούς οι οποίοι κρατούν τους ανθρώπους σε αρμονία με τον κόσμο και η παράδοση της μαγείας κατευθύνεται ολοένα και περισσότερο στην επιστημονική έρευνα και στην καλυτέρευση της ανθρώπινης κατάστασης. Στην *Νέα Ατλαντίδα* οι ιερείς δεν ασκούν την αστρική μαγεία και δεν είναι καν μάγοι, από την επιστημονική σκοπιά εμφανίζονται περισσότερο σαν να είναι μέλη σε μια μελλοντική Royal Society. Όμως μπορεί κάποιος να ισχυριστεί ότι οι ρίζες και της *Νέας Ατλαντίδας* βρίσκονται στην ερμητική και καβαλιστική παράδοση της Αναγέννησης η οποία και εξορθολογίζεται προς την μορφή που παίρνει τον 17^ο αιώνα. Ο μάγος δίνει την θέση του στον ροδόσταυρο και αυτός με την σειρά του στον επιστήμονα. (Yates, 265)

Ο Μπέικον αποτελεί την πιο παρεξηγημένη φιγούρα όσον αφορά τελικά την θέση που του δίνουν οι ιστορικοί της επιστήμης. Η ιστορική προσέγγιση όμως που έκανε ο Πάολο Ρότσι και την δημοσίευσε στην Ιταλία το 1957 με τίτλο *Dalla Magia alla Science* σημείωνε ότι η σημασία που έδινε ο Μπέικον στην τεχνολογία δεν μπορεί να εξεταστεί σαν κάτι ξεχωριστό από την αναγεννησιακή ερμητική παράδοση στην οποία μαγεία και τεχνολογία είναι εξαιρετικά αναμεμιγμένες μεταξύ τους. Τονίζει εκείνες τις όψεις της φιλοσοφίας του Μπέικον στις οποίες και φαίνονται τα ίχνη του αναγεννησιακού ανιμισμού. Υποστηρίζει ότι τα δυο σκέλη της βακωνιανής θέσης, δηλαδή η ιδέα της επιστήμης σαν μια δύναμη που μπορεί να ασκηθεί και να μετασχηματίσει την φύση, και η αντίληψη του ανθρώπου ως ένα ον που του έχει εμφυτευθεί η ικανότητα να αναπτύξει αυτήν την δύναμη, προέρχονται και τα δυο από την αναγεννησιακή αντίληψη του μάγου. Η προσέγγιση ότι η σκέψη του Μπέικον έχει τις ρίζες της στην ερμητική παράδοση δεν μηδενίζει την προσφορά του αλλά εμπνέει τον ιστορικό να ξεδιαλύνει την πραγματική του θέση. Για τον Ρότσι το πιο σημαντικό στον Μπέικον είναι η επιμονή του στην συνεργατική φύση της επιστημονικής προσπάθειας, ότι η επιστημονική πρόοδος δεν εξαρτάται από την ατομική ιδιοφυΐα κάποιου αλλά από την συλλογική δουλειά πολλών. Το σημείο αυτό συνδέεται με το αρχικό ότι ο Μπέικον επέμενε στο ότι η γνώση πρέπει να διαχέεται και όχι να παραμένει μέσα στα στενά όρια κάποιων απόκρυφων ομάδων. Παράλληλα ο Μπέικον αντιπαθούσε τον πεφωτισμό και την προσποίηση του μάγου ότι κατέχει θεϊκά μυστικά αλλά η επιμονή του θα πρέπει να προέρχεται από την εξονυχιστική μελέτη της φύσης. (Yates, 266)

Στην σκέψη του Ρότσι βρίσκεται η άποψη ότι ο Μπέικον πρέπει να εξετάζεται σαν να είναι ένας ροδόσταυρος που έχει αποτινάξει την μυστικότητα και έχει γίνει ένας ανοιχτός επιστήμονας σε συνεργασίες με άλλους στην κοινότητά του αλλά έχει αποτινάξει επίσης και την προσποίηση του πεφωτισμένου μάγου. Ο Ρότσι υποστηρίζει επίσης πως ο Μπέικον στο έργο του *Instauratio Magna* επισημαίνει την επιστροφή του Αδάμ πριν την πτώση του, όταν δηλαδή κυριαρχούσε επί της φύσης, πριν αμαρτήσει. Ο Μπέικον υποστηρίζει ότι αυτό το αμάρτημα της υπερηφάνειας επιστρέφει με τον

αναγεννησιακό μάγο και είναι κάτι σαν μια δεύτερη πτώση στην οποία η σχέση του ανθρώπου με την φύση διαστρεβλώνεται ακόμα περισσότερο. Μόνο μέσω της ταπεινής μεθόδου της παρατήρησης και του πειράματος αυτή η νέα αμαρτία θα μπορέσει να αποκατασταθεί με μια νέα διάσταση στη σχέση ανθρώπου φύσης. Ο Κορνήλιος Αγρίππας είχε επίσης επαναλάβει ότι ο Αδάμ ουσιαστικά έχασε την επικυριαρχία του πάνω στη φύση και ότι ο πεφωτισμένος μάγος προσπαθεί να επανακτήσει αυτό το χαμένο προνόμιο. Αυτός ακριβώς απέρριψε ο Μπέικον υποστηρίζοντας ότι είναι μια δεύτερη πτώση συνέπεια της αμαρτίας της υπερηφάνειας και της αλαζονείας. (Yates, 267)

Η σφοδρή εναντίωση του Μπέικον προς του ανιμιστικούς φιλοσόφους οι οποίοι συμπεριφέρονταν σαν υπερήφανοι μάγοι αποτελεί μείζον ζήτημα για να καταλάβει κάποιος την θέση του ως μετασχηματισμένος και ταπεινός επιστημονικός παρατηρητής, που προσπαθούσε να εξορθολογίσει μια παράδοση σαν την ερμητική.

Ο Μπέικον φαίνεται να γνώριζε το έργο του Μπρούνο όταν επισκέφθηκε την Αγγλία. Ο Μπρούνο είχε χρησιμοποιήσει τον ηλιοκεντρισμό αλλά τον είχε συνδέσει με μια έντονη μορφή θρησκείας και ερμητικής μαγείας την οποία έλαβε στην Αγγλία. Ο κοπερνικανισμός του Μπρούνο ήταν άρρηκτα συνδεδεμένος με την μαγική θέαση της φύσης. Είχε συνδέσει τον ηλιοκεντρισμό με την Φιτσίνια αστρική μαγεία, για να υποστηρίξει την κίνηση της γης βασίστηκε σε ένα ερμητικό κείμενο στο οποίο αναφερόταν ότι η γη κινείται επειδή είναι ζωντανή. Με αυτόν τον τρόπο είχε συνδέσει τον ηλιοκεντρισμό με την ανιμιστική φιλοσοφία των μάγων. Είναι πολύ πιθανό ότι ο Μπέικον είχε αποφύγει τον ηλιοκεντρισμό επειδή σχετιζόταν με τέτοιες ανιμιστικές φαντασιώσεις. Κάτι που ίσχυε ασφαλώς και για τις μαγνητικές μελέτες του William Gilbert. (Yates, 268)

Οι μαγνήτες αναφέρονται σχεδόν πάντα μέσα στα κείμενα ως ένα παράδειγμα απόκρυφων δυνάμεων σε δράση. Οι φιλόσοφοι με ανιμιστικές αντιλήψεις υποστήριζαν αυτήν την θέση, ο Μπρούνο όταν υποστήριζε την ανιμιστική εκδοχή του ηλιοκεντρισμού στο έργο του *Cena de le ceneri* αναφερόταν στον μαγνήτη. Η θέση του Gilbert για τον ηλιοκεντρισμό στο έργο του *De magnete* μάλλον διαφέρει από αυτή του Μπρούνο, εισάγει τον Ερμή και επιπλέον την "*prisci theology*" που υποστηρίζει ότι υπάρχει μια καθολική ζωή στην φύση στην οποία και οφείλετε η κίνηση της γης. Για τον Μπέικον η φιλοσοφία του Gilbert είναι πιο κοντά με αυτή του Μπρούνο γι' αυτό και τους κατατάσσει στους ανιμιστικούς φιλοσόφους. Για τον Μπέικον οι έννοιες περί ηλιοκεντρισμού και μαγνητισμού είναι μάλλον επικίνδυνες φαντασιώσεις κάποιων "*πεφωτισμένων*" οι οποίες και πρέπει να αποφεύγονται. (Yates, 269)

Υπάρχει περίπτωση τελικά η κακή φήμη που είχε εξαπλωθεί για την μαγεία και τα μαθηματικά του υπερουράνιου κόσμου αλλά και του αστρικού κόσμου να επηρέασε αρνητικά τον Μπέικον ως προς την χρήση τους, γι' αυτό και δεν τα χρησιμοποίησε τόσο πολύ στην μέθοδό του. Το γεγονός όμως αυτό, ότι ο

Μπέικον εμφανίζεται μέσα από την αναγεννησιακή ερμητική παράδοση, αλλά ταυτόχρονα κρατάει αποστάσεις από αυτήν χαρακτηρίζοντάς επικίνδυνες τις φόρμες και τις πρακτικές της, μάλλον οδηγεί τους ιστορικούς της επιστήμης σε νέα θέαση αυτής της προσωπικότητας σε σχέση πάντα με τους σύγχρονους της εποχής του. Αν μελετηθεί το έργο των Dee, Bacon και Fludd και γίνει μια σωστή σύγκριση, τότε είναι πιθανόν οι Dee και Fludd να εμφανιστούν ως καλύτεροι επιστήμονες από τον Bacon. Παρόλο αυτά το έργο του Μπέικον παραμένει τεράστιο και ο ίδιος εμφανίζεται ως νέος τύπος επιστήμονα με εντελώς άλλη συμπεριφορά. Αν και ο Μπέικον διαφέρει από τον αναγεννησιακό μάγο στην αντίληψή του για την επιστήμη ως δύναμη και τον άνθρωπο χειριστή αυτής της δύναμης, ωστόσο ο ίδιος προβάλλεται σαν μελλοντικό μέλος της Βασιλική Ακαδημίας αν και ακόμα μπορεί να κουβαλούσε στοιχεία από την αποκρυφιστική παράδοση όπως άλλωστε και πολλά από τα μέλη της ακαδημίας. (Yates, 269 - 270)

Το γεγονός ότι πολλές από τις μεγάλες επιστημονικές προσωπικότητες κουβαλούσαν στοιχεία από την ερμητική αναγεννησιακή παράδοση δεν κάνει αυτές τις προσωπικότητες λιγότερο μεγάλες, αντίθετα σημειώνει το πόσο σημαντική ήταν τελικά η παράδοση αυτή για την ανάδυση της νέας επιστήμης. Η παράδοση αυτή φαίνεται ότι έσπασε το δεσμό του μεσαιωνικού πλαισίου αλλάζοντας την θέαση του κόσμου μέσα από το ηλιοκεντρικό κοπερνικανό σύστημα και της ιδέας για ένα διαρκώς αυξανόμενο σύμπαν μετατρέποντας τους φορείς της σε *αιγύπτιος μάγους* των οποίων η σκέψη τρέφονταν από τα ερμητικά κείμενα. Η θέαση ενός απείρου σύμπαντος το οποίο κυβερνάται από τους νόμους του μαγικού ανιμισμού με τον μάγο να μπορεί να το χειρίζεται δεν είναι μεσαιωνική θέαση αλλά ούτε και μια αντίδραση στην μεσαιωνική θέαση. Αποτελεί τον προάγγελο της συμπαντικής θέασης του 17^{ου} αιώνα η οποία διαμορφώθηκε μέσα στο αναγεννησιακό πλαίσιο αναφοράς. Όπως έχει άλλωστε ειπωθεί η μαθηματική και η μηχανική πρόοδος που έκαναν δυνατή την επιστημονική ανάπτυξη του 17^{ου} αιώνα έχει μάλλον υποστηριχθεί από τις ερμητικές επιρροές στην περίοδο της πρώιμης ανάπτυξής της. Η ανάδυση της νέας επιστήμης προέκυψε μέσα από δυο φάσεις, η πρώτη είναι αυτή της ερμητικής και μαγικής φάσης της οποίας η βάση ήταν η ανιμιστική φιλοσοφική θεώρηση και η δεύτερη φάση είναι η ανάπτυξη στον 17^ο αιώνα της πρώιμης ή κλασικής περιόδου της μοντέρνας επιστήμης. Οι δυο αυτές φάσεις, τα δυο αυτά κινήματα πρέπει να εξετάζονται ως αλληλένδετα μεταξύ τους, εκ των οποίων η δεύτερη φάση σταδιακά αποβάλλει την πρώτη αλλά με την πρώτη να περιέχει πρώιμα στοιχεία της δεύτερης και στοιχεία της πρώτης να συνεχίζουν να υπάρχουν και στην δεύτερη, με τις μεγάλες προσωπικότητες της Επιστημονικής Επανάστασης να αποτελούν τις εξέχουσες νεωτερικές φιγούρες από την μια, αλλά έχοντας το άλλο τους πόδι ακόμα στον παλιό κόσμο της συμπαντικής αρμονίας των μάγων. (Yates, 270 - 271)

Αναγέννηση και 17^{ος} αιώνας ασφαλώς και δεν πρέπει να περιορίζονται σε γραπτές αναφορές για τους Κέπλερ, Νεύτωνα και Γαλιλαίο χωρίς να είναι

γνωστό τι ακριβώς συνέβη και πως ακριβώς προέκυψαν και από που αυτές οι μεγάλες προσωπικότητες.

Ο Francesco Giorgi Veneto (1466 - 1540) ήταν Ιταλός μοναχός του Φραγκισκανικού τάγματος, ένα από τα έργα του είναι το *De harmonia mundi totius* το οποίο έγραψε το 1525. Ο τόμος του ίδιου έργου *Harmony of the World* είναι γεμάτος από ερμητικές και καβαλιστικές επιρροές και φαίνεται ότι ο φραγκισκανός αυτός μοναχός ήταν απόστολος του Pico della Mirandola. Αυτός ο τόμος παρουσιάζει την αναγεννησιακή ερμητική και καβαλιστική παράδοση πραγματεύοντας το αρχαίο θέμα της κοσμικής αρμονίας. Από την άλλη το έργο *Harmonie universelle* του Marin Mersenne (1588 – 1648) γάλλο μοναχού, θεολόγου, μαθηματικού και φιλοσόφου, ο οποίος συνδεόταν με φιλία με τον Καρτέσιο, κάνει μια ευθεία επίθεση και απορρίπτει εντελώς τον παλιό αναγεννησιακό κόσμο, μη έχοντας καμία σχέση με το *anima mundi* και τίποτα με τον Francesco Giorgi τον οποίο και απορρίπτει. Στον αρμονικό κόσμο του Mersenne τα μαθηματικά αντικαθιστούν την αριθμολογία και η μαγεία αποβάλλεται, ο 17^{ος} αιώνας είναι πλέον παρών. Όπως ο Mersenne απέρριψε τον Francesco Giorgi έτσι και ο Bacon απέρριψε τον “μάγο”. Το πέρασμα τελικά από την Αναγέννηση στον 17^ο αιώνα μάλλον ξαφνιάζει αλλά για να καταλάβουμε ακριβώς την απόρριψη του Francesco Giorgi από τον Mersenne πρέπει να γίνει γνωστό από που προέρχεται ο Giorgi. Προέρχεται από την πυθαγόρειο – πλατωνική παράδοση η οποία εμπλουτίστηκε με ερμητισμό και καβαλά. (Yates, 271 - 272)

Ο Allen G. Debus άσκησε κριτική στην Yates διότι στο βιβλίο της για τον Bruno είχε υπερτονίσει την σημασία της χρονολόγησης των ερμητικών κειμένων από τον Isaac Casaubon το 1614 ως ένδειξη αποδυνάμωσης της επιρροής που άσκησαν τα κείμενα αυτά μετά από αυτήν την ημερομηνία. Επισήμανε ότι στο πρώτο μισό του 17^{ου} αιώνα παρατήρησε μια διαρκώς αυξανόμενη τάση και ενδιαφέρον για την αποκρυφιστική προσέγγιση στην ερμηνεία της φύσης με παράλληλη άνοδο της τότε σύγχρονης μηχανιστικής φιλοσοφίας. Η πραγματική εκκόλαση της αναγεννησιακής μαγικής επιστήμης συνέβηκε ουσιαστικά μετά το 1660. Μέχρι τότε παρέμενε απλά μια δύναμη, μια θετική δύναμη ώθησης επιστημόνων προς νέους και διαφορετικούς τρόπους θέασης και ερμηνείας της φύσης. Η κριτική αυτή λειτούργησε μάλλον θετικά. Μάλλον η χρονολόγηση από τον Casaubon που αγνοήθηκε από τους Fludd και Kircher υπερεκτιμήθηκε από την Yates. Το δεύτερο αναγεννησιακό κίνημα που ονόμασε η Yates ροδοσταυρικό συνέχισε να ασκεί ισχυρή επιρροή στον 17^ο αιώνα. Ωστόσο η χρονολόγηση του Casaubon σηματοδότησε μια ιστορική περίοδο η οποία βοήθησε να οριστεί και να οριοθετηθεί το ερμητικό κίνημα. (Yates, 272)

Αν και η σημασία της διάδοσης των ερμητικών κειμένων από τον Φιτσίνο και της υιοθέτησης της ερμητικής φιλοσοφίας και πρακτικής είναι βασική, ωστόσο και άλλες επιρροές βοήθησαν το κίνημα να εξαπλωθεί. Η ερμητική στάση απέναντι στα φυσικά πράγματα και στον κόσμο την οποία είχαν υιοθετήσει ο Πίκο και ο Φιτσίνο αποτελεί για την Yates το μεγαλύτερο

ερέθισμα για την νέα στροφή θέασης του φυσικού κόσμου και τον χειρισμό του, κάτι που αρχικά εμφανίστηκε ως αναγεννησιακή μαγεία και τον 17^ο αιώνα μετατράπηκε σε επιστήμη. Επίσης, αυτή η λανθασμένη χρονολόγηση των ερμητικών κειμένων νομιμοποίησε τέτοιες συμπεριφορές και πρακτικές τις οποίες είχε καταδικάσει ο Αυγουστίνος και είχε απαγορέψει η Χριστιανική Εκκλησία. Το γεγονός ότι αυτά τα ερμητικά κείμενα προέρχονταν από τον ιερέα της Αιγύπτου πολλούς αιώνες πριν την έλευση του Χριστού αποτέλεσαν την αιτιολόγηση βάση της οποίας ο Φιτσίνο αλλά και άλλοι ευσεβείς χριστιανοί μυήθηκαν στην ερμητική μαγεία. Η χρονολόγηση των κειμένων αυτών από τον Casaubon, ότι γράφτηκαν δηλαδή μετά την έλευση του Χριστού, κατέστρεψε μια ολόκληρη ψευδαισθήση χωρίς την οποία πολύ πιθανόν το αναγεννησιακό αυτό κίνημα να μην είχε αποκτήσει καν την ορμή του, γι' αυτό ίσως και δεν μπόρεσε τελικά να το σταματήσει. (Yates, 272)

Ασφαλώς τα ερμητικά κείμενα και ο τρόπος με τον οποίο τα παρουσίασε ο Φιτσίνο δεν υπήρξαν η μόνη αιτία που προκάλεσαν το κίνημα. Αποτελούν απλά παράγοντες, σημαντικοί ασφαλώς, διάδοσης ενός νέου κλίματος στην Ευρώπη που αποδεχόταν τις μαγικό – θρησκευτικές πρακτικές και τους μαγικό – επιστημονικούς τρόπους σκέψης. Ο νέο πλατωνισμός από μόνος του ήταν ευνοϊκός για αυτό το κλίμα καθώς και άλλες επιπλέον μεσαιωνικές παραδόσεις τέτοιου τύπου αναβίωσαν. Αν προσθέσει κανείς στον αναγεννημένο πλατωνισμό και το πυθαγόρειο - πλατωνικό ενδιαφέρον για τους αριθμούς, την εξάπλωση των θεωριών αρμονίας του σύμπαντος αναμεμιγμένες με πυθαγόρειο πλατωνισμό, ερμητισμό και καβαλισμό, την επίταση του ενδιαφέροντος για την αστρολογία η οποία απέφερε μοναδικές αστρονομικές έρευνες, και επιπλέον αν προσθέσει κανείς στο πλαίσιο αυτό την εξάπλωση των νέων μορφών αλχημείας είναι αδύνατον να μην αποδεχτεί το γεγονός ότι αυτές οι αναγεννησιακές δυνάμεις ήταν που άλλαξαν την κατεύθυνση του ανθρώπινου μυαλού και το έστρεψαν στο μονοπάτι από το οποίο τελικά προέκυψε η επιστημονική επανάσταση. Αυτή η παράδοση ανέτρεψε τον αριστοτελικό κόσμο για χάρη ενός ενιαίου και αδιαίρετου σύμπαντος το οποίο διέπεται από έναν και μόνο νόμο, τον νόμο του μαγικού ανιμισμού. Αυτή η παράδοση υποστηρίχθηκε από τόσα επιφανή και πετυχημένα δόγματα του θεωρητικού και γραμματειακού ουμανισμού. Αυτή η παράδοση προετοίμασε τον δρόμο για τον επιστημονικό θρίαμβο του 17^{ου} αιώνα, αλλά νέες μελέτες για την περαιτέρω εξιχνίαση αυτού του κινήματος είναι απαραίτητες. (Yates, 273)

Ερωτήματα εγείρονται στην μελέτη της αναγεννησιακής ερμητικής παράδοσης σε σχέση με την επιστήμη: τελικά ο 17^{ος} αιώνας απέρριψε έννοιες του πρώιμου παρελθόντος οι οποίες βρίσκονταν πιο κοντά στην θέαση ενός σύμπαντος όπως αυτό ξετυλίγεται από την σημερινή επιστήμη από αυτήν που αντικατέστησε το κίνημα? Ήταν το ζωντανό σύμπαν του Μπρούνο κοντά με το μαγνητικό σύμπαν του Gilbert? Ήταν τελικά καλύτερες αυτές οι εικασίες σχετικά με την φύση της πραγματικότητας από αυτές τις φαινομενικά πιο ορθολογικές θεάσεις του σύμπαντος των μηχανιστικών φιλοσόφων?

Θα είναι διαφωτιστικό αν δει κανείς την Επιστημονική Επανάσταση μέσα από το πρίσμα των δυο φάσεων. Στην πρώτη φάση το σύμπαν είναι ανιμιστικό, ζωντανό το οποίο χειρίζεται από την μαγεία, στην δεύτερη φάση το σύμπαν είναι μαθηματικό και το χειρίζονται οι μηχανικοί. Μια εξέταση των δυο αυτών φάσεων και των αλληλεπιδράσεών τους ίσως να ήταν πολύ πιο αποδοτική για τα ερωτήματα και τα προβλήματα που αντιμετωπίζει η σημερινή επιστήμη παρά για την γραμμή που επιμένει να εξετάζει μόνο τον επιστημονικό θρίαμβο του 17^{ου} αιώνα.

Η ΑΝΑΛΟΓΙΑ ΣΕ ΣΧΕΣΗ ΜΕ ΤΗΝ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ, Η ΑΠΟΡΡΙΨΗ ΤΟΥ ΑΠΟΚΡΥΦΟΥ ΣΥΜΒΟΛΙΣΜΟΥ (1580 – 1680), VICKERS 1984

Η πεποίθηση του B. Vickers είναι ότι οι αποκρυφιστικές και οι πειραματικές επιστημονικές παραδόσεις μπορούν να διαφέρουν μεταξύ τους σε αρκετά πράγματα, στους όρους των στόχων, στις μεθόδους και στα συμπεράσματα. Σε πολλές περιπτώσεις στα τέλη του 16^{ου} και του 17^{ου} αιώνα το φάσμα των επιστημονικών πεποιθήσεων και των συμπεριφορών μπορούσαν να διακριθούν και να τοποθετηθούν πάνω στην γραμμή όπου ο ένας πόλος της είναι το απόλυτα μαγικό και ο άλλος πόλος το απόλυτα μηχανιστικό. Πάνω σε αυτό το μήκος οι στοχαστές τοποθετούνταν με βάση τις απόψεις και την στάση τους απέναντι σε ορισμένα βασικά θέματα. Ένα από αυτά τα βασικά θέματα είναι η σχέση μεταξύ γλώσσας και πραγματικότητας. Στην επιστημονική παράδοση υπάρχει μια σαφής διάκριση λέξεων και πραγμάτων και μεταξύ κυριολεκτικής και μεταφορικής γλώσσας. Η αποκρυφιστική παράδοση δεν αναγνωρίζει αυτήν την διάκριση, οι λέξεις αντιμετωπίζονται σαν να είναι ισοδύναμες με τα πράγματα και ότι λειτουργούν σαν υποκατάστατά τους. Όταν λοιπόν χειρίζεσαι τις λέξεις μπορείς να χειριστείς και τα πράγματα. Οι αναλογίες αντί να είναι όπως στην επιστημονική παράδοση επεξηγηματικές συσκευές που υποτάσσουν το επιχείρημα και την απόδειξη ή ευρετικά εργαλεία που μπορούν να κάνουν τα μοντέλα να ελεγχθούν και που διορθώνονται ή εγκαταλείπονται, είναι αντίθετα τρόποι σύλληψης ενός σύμπαντος που γίνεται ολόένα και πιο συμπαγές και τελικά έρχονται να κυριαρχήσουν σε ολόκληρη την σκέψη. Κανείς δεν χρησιμοποιεί πλέον αναλογίες, εάν χρησιμοποιηθούν τότε γίνονται για αυτόν που τις χρησιμοποιεί ο μόνος τρόπος με τον οποίο μπορεί να σκεφτεί και να βιώσει τον κόσμο. (B. Vickers, *Analogy versus identity: the rejection of occult symbolism, 1580 – 1680*, σελ. 95)

Η διάκριση μεταξύ των δυο γνωστικών διαδικασιών περιέχει αναλογίες. Μια βασική διαφορά όταν αντιπαραθέτει ο Robin Horton την παραδοσιακή αφρικανική σκέψη με την σύγχρονη επιστήμη είναι ότι ο παραδοσιακός στοχαστής ο οποίος γνωρίζει ένα σύστημα μόνο και δεν γνωρίζει καθόλου την έννοια των εναλλακτικών λύσεων, αντιλαμβάνεται την μία και μόνη στενή σχέση λέξεων και πραγμάτων. Οι λέξεις φαίνεται να είναι δεμένες με την πραγματικότητα με απόλυτο τρόπο. Δεν υπάρχει περίπτωση οι λέξεις να θεωρηθούν ως κάτι διαφορετικό και ανεξάρτητο από τα τμήματα της πραγματικότητας με τα οποία είναι δεμένες. Εφόσον λοιπόν οι λέξεις είναι τόσο στενά εμπλεκόμενες με τις αναφορές τους στην πραγματικότητα προφανώς κάθε είδους χειρισμός του ενός επηρεάζει το άλλο. Ο σύγχρονος επιστήμονας απορρίπτει αυτήν την ιδέα των μαγικών λέξεων που διαθέτουν δυνάμεις πάνω στα φυσικά πράγματα διότι αυτό θα οδηγούσε σε μια αφόρητη αντίληψη της πραγματικότητας. (Vickers, 96)

Αν τελικά οι ιδέες και οι λέξεις όντως διαμορφώνουν και ελέγχουν την πραγματικότητα τότε πολλαπλότητα των συστημάτων ιδεών σημαίνει πολλαπλότητα πραγματικοτήτων καθώς η αλλαγή ιδεών σημαίνει και αλλαγή των πραγμάτων. Αυτό οδηγεί σε ένα σοβαρό ελάττωμα, ότι ο κόσμος σε τελική ανάλυση εξαρτάται από την ανθρώπινη ιδιοτροπία. Αντίθετα με αυτήν την αντίληψη η σύγχρονη επιστήμη πιστεύει ότι ενώ οι ιδέες και οι λέξεις μπορεί να αλλάξουν πρέπει να υπάρχει κάποια άγκυρα, κάποια σταθερή και αμετάβλητη πραγματικότητα. Αυτή η πίστη οδηγεί στην σύγχρονη αντίληψη ότι λέξεις και πραγματικότητα είναι ανεξάρτητες μεταβλητές. Οι λέξεις πλέον δεν θεωρείτε ότι λειτουργούν μαγικά πάνω στην πραγματικότητα δημιουργώντας μια σαφή διάκριση μεταξύ “διανοητικών δραστηριοτήτων” και “υλικών πραγμάτων”. Στην παραδοσιακή σκέψη και στις αποκρυφιστικές επιστήμες τα πάντα στο σύμπαν θεμελιώνονται από πνευματικές δυνάμεις, λέξεις και πράγματα, είναι κομμάτια της μιας πραγματικότητας, είτε υλικά είτε άυλα. (Vickers, 96)

Καθώς προσεγγίζει το φαινόμενο αυτό ο Vickers μέσα από το γενικό ανθρωπολογικό πλαίσιο, είναι ουσιαστικά η συγχώνευση των λέξεων που αναφέρονται βασικά σε πολλές μορφές μαγείας. Το 1968 στη διάλεξη του Malinowski *“The Magical Power of Words”* ο S. J. Tambiah είχε περιγράψει την ευρεία έννοια των “ιερών λέξεων” στην τελετουργία οι οποίες θεωρούνται ότι έχουν ένα ιδιαίτερο είδος δύναμης που δεν συνδέεται με την απλή και κανονική γλώσσα. Αυτός ο σαφής διαχωρισμός ανάμεσα σε ιερή από τη μια και βέβηλη γλώσσα από την άλλη δεν συνδέεται απαραίτητα με την ανάγκη ενσάρκωσης της ιερής γλώσσας σε μια αποκλειστική γλώσσα ή γλώσσα γραφής, αλλά φαίνεται ότι προέρχεται από μια πιο διαδεδομένη αρχαία πεποίθηση για την δημιουργική δύναμη των λέξεων. (Vickers, 96)

Οι βεδικοί ύμνοι υποστήριζαν πως οι θεοί κυβερνούσαν τον κόσμο μέσα από συγκεκριμένες μαγικές φόρμουλες, η θρησκεία Πάρσι (ζωροαστρική θρησκεία της Ινδίας) υποστήριζε ότι μέσω του προφορικού λόγου το χάος μεταμορφώθηκε σε σύμπαν. Οι αρχαίοι Αιγύπτιοι, οι Σημίτες και οι Σουμέριοι πίστευαν ότι ο κόσμος και τα αντικείμενά του δημιουργήθηκαν από τον Λόγο του Θεού. Το αρχαιοελληνικό δόγμα του Λόγου υποστήριζε ότι η ψυχή και η ουσία των πραγμάτων του κόσμου και των πραγμάτων του βρίσκεται στα ίδια τους τα ονόματα. Στην Αγία Γραφή συναντάμε αποσπάσματα που μετατρέπουν τις λέξεις σε μια οντότητα που μπορεί να δράσει και να παράγει αποτέλεσμα όπως στον Ησαΐα 55:11:

...“ας είναι ο λόγος μου αυτό που βγαίνει από το στόμα μου: και δεν θα επιστρέψει σε εμένα κενός, αλλά θα έχει πραγματοποιήσει αυτό για το οποίο παρακαλάω”...

Στο Βουδισμό, στην Νιχάμπα τα δόγματα που κήρυξε ο Βούδας και είναι εγγεγραμμένα στα κείμενα είναι τα ίδια ιερά αντικείμενα και μπορούν να μεταδώσουν αρετή και να διαλύσουν το κακό. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις το σύστημα πίστης έχει διαλύσει την διάκριση αντικειμένων του φυσικού κόσμου και γλώσσας ως συστήματος εννοιών, σημαδιών και ήχων. (Vickers, 96 - 97)

Αντίθετα από την Αναγέννηση η παράδοση του αποκρυφισμού πρέπει να ειδωθεί μέσα σε ένα μεγαλύτερο ιστορικό πλαίσιο. Η διαμάχη για την σχέση μεταξύ λέξεων και πραγμάτων ξεκινάει ήδη από το έργο του Πλάτωνα *Cratylus* στο οποίο γίνεται μια συζήτηση για την προέλευση της γλώσσας και την καταλληλότητα των ονομάτων. Ο *Κρατύλος* ισχυρίζεται ότι τα ονόματα είναι φυσικά και όχι τυπικά, και μπορούν να αξιολογηθούν σύμφωνα με τα κριτήρια της αλήθειας και της ορθότητας, όμως ο Ερμογένης διαφωνεί ότι υπάρχει η οποιαδήποτε αρχή ακρίβειας ή ορθότητας στα ονόματα εκτός από αυτήν της σύμβασης και της συμφωνίας και επίσης ότι δεν δόθηκε φυσικά κανένα όνομα σε κάτι, όλα είναι μια σύμβαση και μια συνήθεια αυτών που τα χρησιμοποιούν. Ο Σωκράτης κουβεντιάζει το θέμα αυτό αρχικά με τον Ερμογένη και ρωτάει αν τα πράγματα διαφέρουν όπως τα ονόματα διαφέρουν το οποίο ερώτημα γίνεται εάν τα πράγματα διαθέτουν μια μόνιμη ουσία από μόνα τους η οποία παραμένει ανεπηρέαστη από την ονομασία ή αλλάζει μέσα σε αυτήν ή εναλλακτικά απορρίπτεται, αναρωτιέται επίσης αν ο Πρωταγόρας είναι σωστός όταν ισχυρίζεται πως τα ονόματα αυτά είναι σε σχέση με τα άτομα, πράγμα που σημαίνει ότι δεν υπάρχουν σταθερές κλίμακες συμπεριφοράς και η τρέλα και η σοφία είναι δυο πράγματα δυσδιάκριτα.

Αυτός ο ηθικός σχετικισμός απορρίπτεται και ο Σωκράτης επιβεβαιώνει ότι μια πραγματικότητα υπάρχει ανεξάρτητα από τον άνθρωπο. Τα πράγματα πρέπει να θεωρούνται ότι έχουν την δική τους ορθή και μόνιμη ουσία, δεν βρίσκονται σε σχέση με εμάς, ούτε και επηρεάζονται από εμάς κυμαινόμενα ανάλογα με την λειτουργία της φαντασίας μας, αλλά τα πράγματα είναι ανεξάρτητα και διατηρούν την δική τους ουσία σύμφωνα με την σχέση που έχει προβλεφθεί από την φύση. Ο Σωκράτης προσπάθησε να καθιερώσει αυτό το σημείο από την έναρξη του διαλόγου όπως αυτό επιβεβαιώνεται από την ανάλυση του Robin Horton :

...“η αντίληψη ότι η πραγματικότητα είναι υποταγμένη στις λέξεις και μεταβάλλεται από αυτές είναι κάτι σαν βδέλυγμα για τον αρχαίο Έλληνα φιλόσοφο όπως και για τον σύγχρονο επιστήμονα”...

(Vickers, 97 - 98)

Στο ίδιο έργο ο Σωκράτης επιμένει και λέει στον Ερμογένη ότι το όνομα είναι απλά ένα όργανο το οποίο το χρησιμοποιούμε για να ανταλλάξουμε πληροφορίες με τον άλλον αλλά και για να ξεχωρίζουμε τα πράγματα σύμφωνα πάντα με την φύση τους. Με το επιχείρημα αυτό ο Σωκράτης έρχεται στην ίδια κατεύθυνση με τις απόψεις του Κρατύλου. Την άποψη ότι τα ονόματα δίνονται στα πράγματα από κάποιον τεχνίτη της γλώσσας, από κάποιον νομοθέτη, ο οποίος κοιτάζει το όνομα μέσα από την φύση των πραγμάτων που το έχουν, και με αυτόν τον τρόπο μπορούν να εκφράσουν τις πραγματικές μορφές των πραγμάτων μέσα από τα γράμματα και τις συλλαβές, θέτει σε αμφισβήτηση ο Ερμογένης ζητώντας από τον Σωκράτη να εξηγήσει αυτήν την φυσική καταλληλότητα των ονομάτων. Ο Σωκράτης απαντάει με την εθιμοτυπική θέση ότι όπως τα ονόματα των θεών και των ηρώων μπορούν

και εκφράζουν την φύση αυτών των προσωπικοτήτων το ίδιο ακριβώς μπορεί και να γίνει και με τα ονόματα των αρετών και των κακιών. Ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι αυτά τα ονόματα δεν δίνονται αυθαίρετα αλλά διαθέτουν μια φυσική καταλληλότητα γι' αυτό και η λειτουργία, το αξίωμα και το όνομα ενός θεού ανταποκρίνονται και εκφράζει το ένα το άλλο. Αυτή η άποψη του Κρατύλου είναι γνωστή και επανέρχεται σαν κείμενο κλειδί για τους νεοπλατωνιστές οι οποίοι υποστηρίζουν μια πιο ρεαλιστική άποψη της γλώσσας. (Vickers, 98 - 99)

ο Κρατύλος του Πλάτωνα δεν υποστηρίζει απλά και μόνο μια θεωρία της φυσικής γλώσσας, είναι ένα καθολικό αλλά και αινιγματικό έργο, υπερασπίζεται επίσης μια έννοια της γλώσσας ως κάτι το συμβατικό και σκιαγραφεί την ακριβέστερη πιθανή γραμμή μεταξύ γλώσσας και πραγματικότητας. Ο Αριστοτέλης υποστήριζε ότι η γλώσσα είναι μια ανθρώπινη, κοινωνική, δραστηριότητα η οποία έχει τεθεί σε λειτουργία από μια γενικότερη συμφωνία και όχι από φύση. Το κύρος της φιλοσοφίας του Αριστοτέλη φαίνεται ότι επηρέασε αρκετούς φιλοσόφους του Μεσαίωνα να υιοθετήσουν αυτήν την ίδια άποψη για την γλώσσα. (Vickers, 101)

Ο Μπέικον είναι αυτός που καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η μεγαλύτερη παραμόρφωση προκαλείται από τα ονόματα των ιδιοτήτων, τα οποία δείχνουν με τον τρόπο τους ότι αυτές οι ιδιότητες είναι υπαρκτές. Οι υπέρμαχοι της νέας επιστήμης είχαν να αντιμετωπίσουν δυο εχθρούς, την αριστοτέλεια φιλολογική επιστήμη από την μία και την επιστήμη του απόκρυφου από την άλλη. Και οι δυο αυτοί διέθεταν την τάση να χειραγωγήσουν την γλώσσα με σκοπό να περιγράφουν αποτελεσματικά την πραγματικότητα ή ακόμα και να την ελέγχουν. Η μόνη λύση για τον Μπέικον είναι μια επιστήμη η οποία θα χτίζεται όχι στις λέξεις αλλά στην παρατήρηση της πραγματικότητας αναπτύσσοντας παράλληλα μια ορθή επιστημονική μέθοδο. Η θέση αυτή του Μπέικον θα επηρεάσει έντονα τον 17^ο αιώνα. Στο έργο *Leviathan* του Hobbes φαίνεται ότι η γραφή έχει επηρεαστεί από τον Μπέικον, ιδέες ακόμα και μεταφορές είναι έντονες και διάχυτες στο έργο αυτό. Για τον Hobbes οι λέξεις είναι συμβατικά σημάδια και απεικονίσεις της πραγματικότητας και που όμως δεν θα πρέπει να συγχέονται με την ίδια την πραγματικότητα. (Vickers, 103)

Από την πλατωνική και στην αριστοτελική παράδοση της γλώσσας ως συμβατική και αυθαίρετη, οι φιλόσοφοι της Αναγέννησης, συμπεριλαμβανομένων και αυτών που συνδέονταν με την νέα επιστήμη, άντλησαν μια σειρά από καθαρές διακρίσεις ανάμεσα στην γλώσσα και την πραγματικότητα. Ωστόσο, εκτός από την πλατωνική – αριστοτέλεια παράδοση της συμβατικής γλώσσας, υπήρχε μια αντίπαλη σχολή σκέψης την περίοδο της Αναγέννησης η οποία προέρχεται από διάφορες παραδόσεις, σύμφωνα με την οποία οι λέξεις όχι μόνο εξέφραζαν αλλά και ενσωμάτωναν την φύση των πραγμάτων με τέτοιο τρόπο ώστε να περιέχουν την ίδια τους την ουσία. Οι νεοπλατωνιστές για την έννοια αυτή συχνά επικαλούνταν τον Πλάτωνα ως αρχή τους, και κυρίως το κομμάτι του κειμένου που ήταν στην μέση του έργου *Κρατύλος*, αγνοώντας εντελώς το κομμάτι του έργου που ανοίγει και

κλείνει στα οποία ο Σωκράτης επιμένει ότι τα ονόματα είναι συμβατικά και ότι οι λέξεις δεν βρίσκονται σε άμεση εναλλαγή με τα πράγματα. Παρά το γεγονός αυτό αρκετοί νεοπλατωνιστές όπως ο Ιάμβλυχος πίστευαν ότι υπήρχαν κάποιες θεϊκές γλώσσες στις οποίες οι λέξεις εξέφραζαν την ουσία των πραγμάτων. Ο Εβραίος νεοπλατωνιστής Φίλωνας της Αλεξανδρείας υποστήριζε ότι από τον Μωυσή και ύστερα τα ονόματα αποτελούν πρόδηλες εικόνες των πραγμάτων με συνέπεια το όνομα και το πράγμα να αποτελούν αναπόφευκτα το ίδιο. Η έμφυτη δύναμη μιας λέξης είναι μια σημαντική έννοια σε πάρα πολλές μυστικιστικές παραδόσεις αλλά και σε ορισμένες συναφείς θεουργικές και μαγικές πρακτικές. (Vickers, 105)

Στα κείμενα τα οποία αποδίδονται στον Ερμή τον Τρισμέγιστο, οι λέξεις και τα γράμματα έχουν επιχορηγηθεί με μια δημιουργική δύναμη. Στον εβραϊκό μυστικισμό τα στοιχεία των λέξεων ονομάζονται με σκοπό να δημιουργήσουν τα αντίστοιχα στοιχεία στον φυσικό κόσμο. Αν η εκ νέου ανακάλυψη των ερμητικών κειμένων στην Αναγέννηση βοήθησε στην αναβίωση της έννοιας της φυσικής γλώσσας την ίδια συνέπεια προκάλεσε και το αυξανόμενο ενδιαφέρον για την εβραϊκή καβαλά. Το αποτέλεσμα της σύνθεσης μαγικών και μυστικιστικών παραδόσεων στον αναγεννησιακό νεοπλατωνισμό που ξεκίνησε με τον Φιτσίνο και τον Πίκο, ήταν ουσιαστικά μια αναβίωση της πίστης σε μια γλώσσα φυσική. Μέσα από όλη αυτήν την μυστικιστική φιλολογία η λέξη μετασχηματίζεται σε ένα συμπαγές και συγκεκριμένο αντικείμενο που διαθέτει μαγικές δυνάμεις. Για παράδειγμα στο έργο του Κορνήλιου Αγρίππα *De occulta philosophia* τα γράμματα του εβραϊκού αλφάβητου, την οποία θεωρεί την ιερότερη γλώσσα, αντιπροσωπεύουν την πραγματική δομή του σύμπαντος έτσι ώστε οι χειρισμοί των γραμμάτων και των λέξεων αυτής της γλώσσας αποκτούν εγγενή δύναμη. Η αναδιάταξη της συγκεκριμένης γλώσσας μπορεί να επιφέρει την αναδιάταξη της πραγματικότητας. Οι χαρακτήρες του αλφάβητου είναι μυστικά, αποτελούν μυστήρια και κουβαλούν επάνω τους τα πράγματα και τις δυνάμεις που διαθέτουν. Οι μαγικοί χειρισμοί και πράξεις μέσω της γλώσσας παράγουν μεταβατικό αποτέλεσμα στον ίδιο τον αισθητό κόσμο. (Vickers, 106)

Η ανάπτυξη μιας θεωρίας μιας νέας επιστημονικής γλώσσας τελείως ξεχωριστής από την θεωρία και την πρακτική του αποκρυφισμού βασισμένης στην καθαρή διάκριση ανάμεσα στην γλώσσα και την πραγματικότητα είχε ήδη εκφραστεί από τους Χόμπς, Μπέικον και Γαλιλαίο, αν και μπορεί να ανιχνευτεί ακόμα και στους Πλάτωνα και Αριστοτέλη. Ένας παράλληλος διαχωρισμός μεταξύ της απόκρυφης παράδοσης και της νέας επιστήμης με βάση τον χειρισμό της γλώσσας φαίνεται ήδη από τον 16^ο αιώνα στο πλαίσιο της χρήσης των αναλογιών και των συμβόλων. Στην αναγεννησιακή επιστημονική παράδοση στην οποία η κλασική ρητορική φαινόταν ότι άρχιζε να ξεφτίζει, οι μεταφορές και οι παρομοιώσεις αν και θεωρούνταν ότι είχαν έναν ευρετικό ή ενδεικτικό ρόλο, είναι υποδεέστερα εργαλεία και διακρίνονται σαφώς από το κανονικό επίπεδο του λόγου το οποίο δεν είναι αλληγορικό. Η αποκρυφιστική παράδοση την περίοδο της Αναγέννησης διέθετε μια έντονη επιθυμία να σπάσει την προηγούμενη παράδοση, ήθελε να χρησιμοποιεί τις

λέξεις σαν πράγματα και ουσίες, πίστευε στις έμφυτες έννοιες, ήθελε να καταρρεύσει η έννοια του γλωσσικού σημείου και κυρίως η απόκρυφη χρήση της γλώσσας δεν αναγνώριζε την διάκριση για παράδειγμα ανάμεσα στο όχημα και στην πορεία του οχήματος, θεωρούσε ότι αυτά τα δυο είναι ταυτόσημα. Αυτή η διαδικασία απόκλισης από την γλωσσική και την ρητορική παράδοση και η αποκατάστασή της από την αποκρυφιστική παράδοση ανιχνεύεται σε αρκετές από τις απόκρυφες επιστήμες δηλαδή στην μαγεία, την αλχημεία και την ιατρική στην απόκρυφη μορφή της. (Vickers, 114 - 117)

Η καθοριστική επίδραση τελικά του νεοπλατωνισμού, με τις όποιες προελεύσεις του και τις όποιες πραγματώσεις του, είναι το γεγονός ότι τελικά το πνεύμα επεκτείνεται σταδιακά στην ύλη. Όλη αυτή η διαδικασία μπορεί να περιγραφεί ως μια προοδευτική πραγματοποίηση του άυλου, είτε αυτό είναι διανοητικό (πχ. λέξη, ιδέα) είτε ως πνευματικό (πχ. ψυχή, πνεύμα).

Αναμφισβήτητα οι βασικές στάσεις της νέας πειραματικής επιστήμης του 17^{ου} αιώνα είναι η απόρριψη της συμβολικής διάστασης που είχε προστεθεί από την παράδοση του αποκρυφισμού, η ανάγκη να αρχίζει η παρατήρηση ή η ταξινόμηση κατευθείαν από την φύση και όχι από κάποια συσχέτιση με κάποια προϋπάρχουσα μήτρα ή κατηγορία, ο ισχυρισμός των διαφορών όπως ανάμεσα στα άστρα και τα φυτά, ανάμεσα στα ζώα και τις πέτρες και η απόρριψη της σύνδεσης όλων των πραγμάτων σε ένα πλέγμα όπως απαιτείτο από το σύστημα των αντιστοιχιών. Η κριτική του Van Helmont στον Παράκελσο, διεξοδική αλλά και καταστροφική από την άποψη της μεθοδολογίας, διαθέτει πολλά σημεία επαφής με τις αναλύσεις των απόκρυφων επιστημών όπως άλλωστε γίνεται και στις κριτικές των Sennert, Libavius και Bacon. Σε αυτές τις κριτικές φαίνεται ξεκάθαρα μια μετατόπιση, μια αλλαγή στάσης η οποία καθορίζει την αναδυόμενη νέα επιστήμη. Οι κριτικοί δεν είναι εξ' ολοκλήρου πειραματικοί επιστήμονες εφόσον φαίνεται να διατηρούν ακόμα ορισμένα τμήματα της αποκρυφιστικής νοοτροπίας. Ωστόσο αυτό που τους συνδέει είναι μια σχετική αποστασιοποίηση από τον αποκρυφισμό. Έχουν μετακινηθεί πιο μακριά από την μυστική μαγική παράδοση από ότι είχαν κάνει ο Παράκελσος και ο Fludd και σε κάποιες περιπτώσεις είναι σαφείς ως προς το χάσμα που τους χωρίζει. Αυτή η αίσθηση της ασυμβίβαστης διαφοράς είναι ιδιαίτερα απότομη όσον αφορά την γλώσσα, την αλληγορία και τον συμβολισμό. (Vickers, 149)

Ο επιστήμονας που ήταν διαρκώς ανήσυχος για την ύπαρξη διάφορων επιπέδων της γλώσσας ήταν ο Κέπλερ στον οποίο η αναλογία ήταν μια ευρετική επεξηγηματική συσκευή απολύτως αναγκαία για την επιστήμη αλλά δεν πρέπει να συγχέεται με τον ίδιο τον επιστημονικό λόγο. Ο ίδιος διέκρινε ένα εκλαϊκευμένο ύφος του λόγου από εκείνο που απαιτείται από την ακριβή ισορροπία των φυσικών επιστημών. Ως απόδειξη της διάκρισης αυτής ο Κέπλερ επικαλέστηκε τον Κοπέρνικο, ότι δηλαδή η εκλαίκευση μπορεί να ελέγχει την γλώσσα και να εκφράζει αυτό που φαίνεται μέσω της οικείας ομιλίας, ενώ ο φιλόσοφος αναζητά την αλήθεια που κρύβεται πίσω από τις φαινομενικές

μορφές των φυσικών φαινομένων. Για να διεισδύσει κανείς στην βαθύτερη αλήθεια πρέπει να χρησιμοποιήσει το νήμα της αναλογίας με το οποίο ο άνθρωπος μπορεί να φτιάξει τον δρόμο του μέσα στον λαβύρινθο των μυστηρίων της φύσης. (Vickers, 149)

Ο Κέπλερ χρησιμοποίησε την αναλογία ελεύθερα και ενσυνείδητα και στα μαθηματικά αλλά και στα αστρονομικά του έργα. Στην γεωμετρία μάλιστα, ειδικά σε μη ευκλείδειες διαδικασίες, η αναλογία είναι ένα ευρετικό εργαλείο, ένας διαφορετικός τρόπος σκέψης, ασυνήθιστος αλλά χρήσιμος. Η αναλογία είναι πιο συνηθισμένη στις αστρονομικές και τις φυσικές επιστήμες, αλλά ενώ θα έπρεπε να αποτιμάται ως επεξηγηματική διατύπωση ή ως προγνωστικό μοντέλο, ο Κέπλερ προειδοποίησε ότι η ομοιότητα αυτή δεν πρέπει να εκληφθεί ως μια ταυτότητα. Αυτή η θέση του είναι ιδιαίτερα εμφανή στο έργο του *Astronomia nova* το 1609. Σε αυτό το έργο ο Κέπλερ επιμένει, όπως άλλωστε και αλλού, ότι το σύνολο της δουλειάς ενός αστρονόμου έχει να κάνει με την πραγματικότητα και όχι με τις ανθρώπινες λεκτικές κατηγορίες. Ο Κέπλερ όταν προσπάθησε να αναλύσει την κινητήρια δύναμη που ωθεί τους πλανήτες να περιστρέφονται γύρω από τον ήλιο έπρεπε να παράσχει μια αιτιακή και διαρθρωτική εξήγηση αυτής της δύναμης η οποία δεν ήταν άμεσα προσβάσιμη. Όπως υποστηρίζει και ο Κογρε ο Κέπλερ θα μπορούσε να προχωρήσει μόνο κατ' αναλογία με τις άλλες δυνάμεις αλλά και με πιο γνωστές και συνηθισμένες εκπορεύσεις. Χρησιμοποιώντας λοιπόν την αναλογία έδειξε ότι η κινητήρια αυτή δύναμη είναι άυλης φύσης, στενά συνδεδεμένη με το φως και την μαγνητική δύναμη. Ο Κέπλερ ανέπτυξε αυτή την ομοιότητα μέχρι ενός σημείου και με έναν τρόπο συνειδητό δημιουργώντας έτσι ένα μοντέλο το οποίο προέρχεται εν μέρει από την γεωμετρική οπτική και το περιγράφει σαν μια "σύγκριση" που χρησιμοποιείται για να καταστήσει την δύναμη των επιχειρημάτων του όλο και πιο προφανή. (Vickers, 150 - 151)

Η διαδικασία της πειραματικής επιστημονικής παράδοσης η οποία χρησιμοποιεί αναλογίες, παράγει μοντέλα τα οποία μπορούν να ελεγχθούν για την επεξηγηματική και προγνωστική τους χρησιμότητα. Η επιτυχής χρήση τέτοιων μοντέλων εξαρτάται από την σαφή συνειδητοποίηση της διαφοράς ανάμεσα στην αναλογία και την ταυτότητα. Ο Κέπλερ χρησιμοποιεί την αναλογία σαν ένα ευρετικό εργαλείο χωρίς ταυτόχρονα να εκθέτει το εγχείρημα αυτό στον κίνδυνο της συγχώνευσης των δυο επιπέδων της σύγκρισης μέσα στην ταυτότητα. Παρομοίως, θεωρεί ότι τα σύμβολα που υπάρχουν σε ένα λεκτικό ή εννοιολογικό επίπεδο διαφέρουν από την πραγματικότητα. Απορρίπτει κατηγορηματικά την αριθμολογία ως ένα σύστημα συμβόλων που διαχωρίζει τα μαθηματικά από τις ποσότητες και τις σχέσεις που υπάρχουν ήδη στον πραγματικό κόσμο. Αυτές οι αντιλήψεις εκφράζονται ξεκάθαρα στο έργο που ο Κέπλερ θεωρεί το πιο σημαντικό, το *Harmonice mundi* (1619) και αφορά όπως πάντα μια συγκεκριμένη αντίληψη της πραγματικότητας. (Vickers, 152)

Στον πρόλογο αυτού του έργου ο Κέπλερ αναγνωρίζει τον Πρόκλο ως τον πιο εξέχων θεωρητικό φιλόσοφο των μαθηματικών, επαινώντας την διάκρισή

του ανάμεσα στο πεπερασμένο και το άπειρο. Η ποσότητα στην γεωμετρία εξαρτάται από τον σχηματισμό, από την διαμόρφωση, η οποία καθορίζεται από σταθερά σημεία ή όρια καθώς και από την αναλογία και την σχέση μεταξύ των σωμάτων. Το ανθρώπινο μυαλό μπορεί να συλλάβει το πεπερασμένο και το οριοθετημένο, όχι το άπειρο και το αόριστο.

Για τον Κέπλερ η αναλογία εξαρτάται από τον μαθηματικό υπολογισμό των σωμάτων ή από τις σχέσεις που υπάρχουν στον πραγματικό κόσμο. Γι' αυτό τον λόγο η πυθαγόρεια αριθμολογία είναι ύποπτη για τον Κέπλερ, επειδή ακριβώς βασίζεται στα σύμβολα τα οποία μπορεί να ερμηνεύονται ποικιλοτρόπως, αλλά και στους αριθμούς οι οποίοι είναι διακριτοί και δεν αποτελούν συνεχείς ποσότητες. Γιατί όπως ακριβώς είχε κάνει και ο Αριστοτέλης στην αντιπαράθεση με τους πυθαγορείους, υποστήριζε ότι οι αριθμοί δεν υπάρχουν κάπου ξεχωριστά από τα αισθητά αντικείμενα του πραγματικού κόσμου. Η απτή και αληθινή επιστήμη εξαρτάται από την θεμελίωση συγκεκριμένων ορίων και διακρίσεων, και όχι στον εντοπισμό πραγμάτων που είναι απλώς παρόμοια αλλά στην διατήρηση των θεμελιωδών διαφορών. (Vickers, 152)

Η ζήτηση για τις αναλογίες που βασίζονται στο πεπερασμένο και το αναγνωρίσιμο στον πραγματικό κόσμο είναι ένα από τα πολλά σημεία που κατά τον Bodin στηρίζεται η δική του αναλογία ανάμεσα στους τρεις τύπους της πολιτείας και τις τρεις μορφές της αναλογίας: η δημοκρατία αντιστοιχεί στην αριθμητική, η αριστοκρατία στην γεωμετρία και η μοναρχία στην αρμονία. Εκτός από την λανθασμένη δημιουργία αναλογιών με αριθμούς και την σύγχυση της γεωμετρίας με την αριθμητική αναλογία ο Bodin πηγαίνει τόσο μακριά ώστε καθορίζει αρμονικές σχέσεις μέσα στην ψυχή. Όμως ο Κέπλερ επισημαίνει ότι όλα αυτά είναι μόνο συμβολικά και δεν εκφράζονται αισθητά μέσω της διασύνδεσης με κάποιο στερεό σώμα, όπως ακριβώς επιθυμούσαν να κάνουν τα μαθηματικά. Κάθε τέτοια ομοιότητα είναι ποιοτική ή παραστατική, χωρίς να είναι πραγματικά αναλογική, στην οποία τα τμήματα που συνδέονται διαθέτουν ένα σώμα ή μια ποσότητα. Ο Κέπλερ δέχεται τα σύμβολα μόνο εάν αυτά έχουν κάποια αναφορά στον πραγματικό κόσμο το οποίο μπορεί να εκφράζεται με όρους ποσότητας και αναλογίας. Ο ίδιος επαινεί την ποσότητα σαν κάτι υπέροχο, δεδομένου ότι μπορεί να εκφράσει με τους ίδιους συμβολικούς όρους τόσο το ανθρώπινο όσο και το θεϊκό. Αυτή είναι η βάση πάνω στην οποία ο Κέπλερ στο *Appendix* του βιβλίου V θα ασκήσει κριτική τόσο στον Πτολεμαίο όσο και στον Robert Fludd. (Vickers, 152)

Ο Κέπλερ έχοντας μελετήσει αρκετά και μεταφράσει το έργο του Πτολεμαίου *Harmonics* μαζί και τα σχόλια του Πορφύριου, είναι ξεκάθαρος όσον αφορά την διαφορά μεταξύ των δικών του ισχυρών μαθηματικών εκδηλώσεων και των αδύναμων και ατελών πτολεμαϊκών συμβολισμών οι οποίες οφείλονται σε μια αστρονομία που οι αρχές της δεν είναι αληθείς. Αν η αντίληψη της πραγματικότητας είναι ψευδής, τότε και οι αναλογίες που βασίζονται σε αυτήν θα είναι και αυτές ψευδείς. Σε αυτό ακριβώς το μονοπάτι φαίνεται ο Κέπλερ να χρησιμοποιεί το συμβολικό και το πραγματικό ως αναφορικά και

αποκλειστικά σημεία αναφοράς. Το λάθος του Πτολεμαίου ήταν να ψάξει για αρχές της αρμονίας σε αφηρημένους αριθμούς στους οποίους ο ίδιος αργότερα θα αρνηθεί να δώσει οποιαδήποτε έννοια, προτιμώντας να ασχοληθεί με τα γεωμετρικά σώματα στα οποία οι αριθμοί είναι αντικείμενα. Χωρίς αυτήν την βάση στην πραγματικότητα οι συμβολισμοί του Πτολεμαίου δεν είναι ούτε αναγκαίοι ούτε συναρπαστικοί, ούτε αιτιώδεις ούτε φυσικοί, αλλά μοιάζουν με αυτούς που χρησιμοποιούν οι ποιητές και οι ρήτορες. (Vickers, 153)

Η μεταρρυθμισμένη αστρονομία του Κέπλερ η οποία αποκλειστικά απέκλεισε τις πλανητικές κινήσεις που προέρχονταν από την ψευδή μαρτυρία των ματιών, υποστηρίζει ότι όλες οι αρμονικές αναλογίες εμφανίζονται στους ουρανούς σύμφωνα με μια αληθινή και γνήσια, ποσοτική και μετρήσιμη αιτία και όχι σύμφωνα με τους απλούς και ασήμαντους συμβολισμούς.

Το έργο *Harmonice mundi* είναι ένα αξιόλογο βιβλίο, που αναπτύσσει όλους τους τρόπους και τα είδη των αναλογιών μέσα από την γεωμετρία, την μουσική και την αστρονομία και έχει ως αποτέλεσμα, εκτός των άλλων, την ανακάλυψη της σχέσης μεταξύ περιόδου και τροχιακής ακτίνας το οποίο αποκαλούμε τρίτο νόμο του Κέπλερ. Περιλαμβάνει πολλά θεωρητικά στοιχεία και διατηρεί πολλά από τα χαρακτηριστικά της απόκρυφης παράδοσης, όπως η πίστη σε μια ψυχή του κόσμου, ο συσχετισμός των προσχηματισμένων κατηγοριών, που το καθιστούν ένα μοναδικό υβριδικό έργο και όχι ένα ιδανικό πρότυπο των νέων επιστημών. Βέβαια σε πολλά θέματα διατηρεί μια απόλυτα σαφή διάκριση από τις απόκρυφες επιστήμες, κυρίως της απόρριψης της αριθμολογίας, της απόρριψης των ιδιοσυγκρασιακών απόψεων του φανταστικού κόσμου καθώς και την απόρριψη των συμβόλων που λαμβάνονται ως πραγματικότητα. Αυτό που ο Vickers περιγράφει ως κύρια φιλοσοφικό - ρητορική άποψη σχετικά με την αναγκαία διάκριση μεταξύ λέξεων και πραγμάτων, μεταξύ των αλληγορικών και κυριολεκτικών επιπέδων της γλώσσας, φαίνεται να αποτελεί ένα πολύ σημαντικό και σταθερό στοιχείο στην σκέψη του Κέπλερ. Ήδη οι Caspar και Walker έχουν επισημάνει την ανταλλαγή σκέψεων μεταξύ Κέπλερ και Joachim Tanckius σχετικά με τον συμβολισμό στην μουσική. Ο Κέπλερ ήταν λάτρης της χρήσης φυλετικών αναλογιών για να περιγράψει και να διαφοροποιήσει τα μουσικά διαστήματα, τα μεγάλα τρίτα είναι αρσενικά και τα ήσσονος σημασίας τρίτα είναι θηλυκά, και τα συνδέει με τα γεωμετρικά σχήματα. Όμως παραμένει ξεκάθαρος σχετικά με την διάκριση ανάμεσα στην ευρετική χρήση της αναλογίας στην μετακίνηση από το γνωστό στο άγνωστο και την χρήση συμβόλων που μπορεί να αφορά μόνο πράγματα ήδη γνωστά. (Vickers, 155)

Ο Vickers επισημαίνει την έξωση του συμβολισμού από την επιστημονική συζήτηση που επιφέρει τελικά την έκκληση για απόδειξη και το αίτημα για μια λογική εξήγηση. Οι νέες επιστήμες βασίζονται μερικά στην καθιέρωση τέτοιων κρίσιμων συμπεριφορών ως προς την γλώσσα και της σχέσης της με την πραγματικότητα.

Όλες αυτές οι στάσεις επιβεβαιώνονται μέσα στο έργο του Marin Mersenne και κυρίως στην επίθεση που εξαπολύει στην Καβαλά. Όπως άλλωστε έχει επισημάνει και ο Robert Lenoble, ο Mersenne έδειξε ιδιαίτερη προσοχή στην αυθαιρεσία της ερμηνείας του καβαλιστικού συμβολισμού στον οποίο ο συσχετισμός των γραμμάτων με τους αριθμούς θα μπορούσε να ερμηνευθεί διαφορετικά από τον κάθε ασκούμενο. Ο Mersenne αντιπαρέθεσε δυο καβαλιστικά αλφάβητα δείχνοντας έτσι πόσο μεμονωμένη και μεταβλητή ήταν η διαδικασία της ερμηνείας. Όπως και οι άλλοι κατακριτές της αποκρυφιστικής παράδοσης, πρόδρομοι των νέων επιστημών, ο Mersenne δεν κατάφερε να σβήσει από τον εαυτό του όλα τα σημάδια του συστήματος που επιτίθεται. Για παράδειγμα χρησιμοποιεί την αναλογία μακρόκοσμου και μικρόκοσμου. (Vickers, 155)

Ωστόσο, όπως και ο Κέπλερ, ο Mersenne βλέπει αυτές τις αναλογίες ως λογοτεχνικά στολίδια και όχι ως επιστημονικές αποδείξεις. Επιτίθεται στους καβαλιστές με την κατηγορία ότι δεν αποδεικνύουν τίποτα, αντίθετα αποκαλεί τα όνειρά τους χειρότερα από την άγνοια επειδή μας αποτρέπουν από την ορθή παρατήρηση της φύσης. Η αντί-εμπειρική στάση τους, αποσπασμένη από την πραγματικότητα συνοδεύεται όπως συχνά συμβαίνει στις απόκρυφες επιστήμες με μια ουσιοκρατική έννοια της γλώσσας. Μας εξαπατούν ως προς την φύση της γλώσσας. Γι' αυτούς η λέξη σήμαινε την ουσία των πραγμάτων και όχι μια συμφωνημένη σχέση μεταξύ σημαινόμενου και σημαίνον. Με σκοπό να καταστρέψει το κοσμικό κύρος της ονοματολογίας ο Mersenne πραγματεύεται το θέμα επί μακρόν και την καθοριστική απόρριψη, υποστηρίζει ότι η λέξη είναι απλά *flatus vocis* (η φωνή της αναπνοής), ένα αμιγώς συμβατικό σύμβολο, μια διαταραχή του αέρα των οποίων η φύση εξαρτάται από την ακουστική και τη φυσιολογία. Και αυτό το υποστήριξε 50 χρόνια πριν τον Λοκ. (Vickers, 155 - 156)

Για τον Mersenne μόνο η αληθινή επιστήμη μπορεί να μας απελευθερώσει από την ψεύτικη επιστήμη. Ο κίνδυνος της Καβαλά είναι ότι οι καθολικές αντιστοιχίες απορροφούνται στην κοσμική ιστορία. Οι νέες επιστήμες διαχωρίζουν αυτά τα δυο "βασιλεια" όπως ακριβώς χώρισαν και διέκριναν τα διάφορα επίπεδα της γλώσσας. Η διαφορά ανάμεσα στις δυο παραδόσεις αναδύεται σε πολλές μορφές και ασφαλώς στην επίγνωση ότι η επιστήμη δεν μπορεί να οικοδομηθεί με τα στοιχεία του λόγου. (Vickers, 156)

Η ΕΠΑΝΕΚΤΙΜΗΣΗ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗΣ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗΣ ΦΥΣΙΚΗ ΜΑΓΕΙΑ, ΕΡΜΗΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΑΠΟΚΡΥΦΙΣΜΟΣ ΣΤΗΝ ΠΡΩΪΜΗ ΝΕΩΤΕΡΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ, COPENHAGER 1990

Αναμφισβήτητα η δουλειά και το έργο της Yates κυρίως το βιβλίο *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* είναι εκπληκτικά, έργο το οποίο στο πρώτο μισό παρουσιάζει τις αρχαίες πηγές της ερμητικής παράδοσης καθώς και την επανάκτηση των ερμητικών κειμένων και τον τρόπο με τον οποίο διακεκριμένοι στοχαστές, όπως ο Πίκο και ο Φιτσίνο, τα παρουσίασαν. Στο δεύτερο μισό κάνει μια αναστροφή της εικόνας του Τζορντάνο Μπρούνο και από *μάρτυρα της επιστήμης* τον παρουσιάζει σαν ένα *μάγο* του οποίου το θρησκευτικό πρόγραμμα και η πολιτισμική μεταρρύθμιση έχουν τις ρίζες του στα ερμητικά κείμενα τα οποία είχαν χρονολογηθεί λάθος, στην μακρινή αιγυπτιακή αρχαιότητα, ήταν περισσότερο οπισθοδρομικά παρά προοδευτικά, κοιτούσαν δηλαδή περισσότερο στο παρελθόν παρά στο μέλλον. (B. Copenhaver, *Natural Magic, hermetism, and occultism in early modern science*, σελ. 261)

Η Yates χαρακτηρίζει τον ηλιοκεντρισμό του Μπρούνο ανιμιστικό, μαγικό, κάτι που αποτελεί ουσιαστικά μια απεικονιστική άποψη του κόσμου, αντίθετα με τον ηλιοκεντρισμό του Κέπλερ ή του Γαλιλαίου τον οποίο συνδέει με την *“αληθινή επιστήμη”* και την μελέτη του φυσικού κόσμου μέσα από την ποσοτική ανάλυση. Η άποψη της Yates για τον 17^ο αιώνα είναι ότι αποτελεί μια περίοδος ανάμεσα στο σκοτεινό μαγικό παρελθόν και του μέλλοντος το οποίο χαρακτηρίζεται από την ανάπτυξη της επιστήμης. Ο 17^{ος} αιώνας αναμφισβήτητα αποτελεί την σημαντική περίοδο που ο άνθρωπος ξεκίνησε να περπατάει στα νέα επιστημονικά μονοπάτια τα οποία τον οδήγησαν στην κυριαρχία επί της φύσης και στην νέα επιστήμη. Ωστόσο η ίδια προσθέτει ότι αυτό το βιβλίο καταδεικνύει μια αποτυχία, ένα *“κενό”*. Η ιστορία της επιστήμης μπορεί να εξηγήσει και να ακολουθήσει τα σημαντικά στάδια που οδήγησαν στην ανάδυση της νέας επιστήμης τον 17^ο αιώνα αλλά όμως δεν μπορεί να εξηγήσει, να ερμηνεύσει το γιατί αυτό συνέβη εκείνη την περίοδο. (Copenhaver, 261)

Το πνευματικό αυτό κίνημα της Αναγέννησης προέρχεται από ένα *“κίνημα βούλησης”* του οποίου οι πηγές βρίσκονται στην Επιστημονική Επανάσταση καθώς και στη νέα σχέση ανάμεσα στην ανθρώπινη βούληση και τον κόσμο, κάτι που ανιχνεύτηκε στην αντίδραση που προκάλεσε εκείνη την εποχή η πρόσληψη των ερμητικών κειμένων. Από που και πώς όμως προέκυψε αυτή η νέα κατεύθυνση για την επιστήμη? Για την Yates η απάντηση *“Ερμής Τρισμέγιστος”* σημαίνει πολλά. Το όνομα αυτό έχει για εκείνη πολύ μεγάλη σημασία και σημαίνει πολλά, εσωτερική αριθμολογία, οντολογικός και μεθοδολογικός ανιμισμός, νεοπλατωνισμός του Φιτσίνο, καβαλά του Πίκο, ο εμβληματικός ηλιοκεντρισμός του Μπρούνο, αλλά πάνω απ’ όλα τα

χρονολογικά λάθη που νομιμοποίησαν τα ερμητικά κείμενα στους Χριστιανούς της Αναγέννησης. Ισχυρίστηκε ότι οι ίδιοι οι Χριστιανοί λόγιοι οι οποίοι είδαν μέσα στα ερμητικά κείμενα μια καθοδήγηση για το πως μαγικά θα μπορούσαν να επέμβουν στον κόσμο επέκτειναν αυτή την οδηγία προς την επιστημονική ανάλυση και τις τεχνολογικές της λειτουργίες. Για την Yates ο John Dee αποτελεί υπόδειγμα ενός γνήσιου μαθηματικού και μάγου του οποίου η βούληση δεν έφτασε μόνο πέραν του κόσμου αλλά και πολύ κοντά του. Στον Ισαάκ Νεύτωνα είδε τον κληρονόμο του ερμητικού ηλιοκεντρισμού του Μπρούνο. Εάν κατάφερνε κάποιος να στραγγίξει το σύμπαν του Μπρούνο από τον ανιμισμό που περιέχει θα προκύψει κάτι που θα είναι παρόμοιο με το σύμπαν του Νεύτωνα. (Copenhaver, 262)

Οι σπερματικές αρχές αυτού που ονομάζουμε “θέση της Yates”, της σχέσης δηλαδή του ερμητισμού με την σύγχρονη επιστήμη, βρίσκονται κυρίως στο τελευταίο τμήμα του βιβλίου της για τον Τζορντάνο Μπρούνο. Ωστόσο υπάρχουν ορισμένα προβλήματα με την θέση αυτή τα οποία η ίδια τα θεωρούσε μάλλον διεγερτικά για περαιτέρω επιστημονική έρευνα παρά ως μόνιμες απαντήσεις για κεντρικά ιστορικά ερωτήματα. Αν και τα συστήματα πίστης όπως η μαγεία, η αστρολογία, η Καβαλά είναι αρκετά χρήσιμα αντικείμενα για την μελέτη της ιστορίας της επιστήμης, ωστόσο από την άποψη της Yates ότι άσκησαν δηλαδή τόσο μεγάλη επιρροή με θαυμαστές συνέπειες, είναι κάτι που χρίζει διόρθωσης.

Το 1966 ο J.E. McGuire και ο P.M. Rattansi δημοσίευσαν ένα εκτεταμένο άρθρο με τίτλο “*Newton and the Pipes of Pan*” στο οποίο ανέλυαν προσχέδια αναθεωρήσεων των *Principia*. Σύμφωνα με το άρθρο αυτό ο Θαλής, ο Πυθαγόρας, ο Δημόκριτος και άλλοι αρχαίοι σοφοί είχαν προϋποθέσει τον Νεύτωνα ώστε να εκδηλώσει την θεωρία για την παγκόσμια έλξη της βαρύτητας καθώς και άλλες σκέψεις που ταίριαζαν στο σύστημά του. Ο Νεύτωνα κατασκεύασε μια καλά επεξεργασμένη “αρχαία θεολογία” (*prisca sapientia*) ως το ιστοριογραφικό θεμέλιο της νέας του επιστήμης. Θεωρούσε τον εαυτό του ως επιδιορθωτή μιας αρχαίας σοφίας που ήταν γνωστή στην αρχαιότητα αλλά χάθηκε στο πέρασμα των επόμενων αιώνων. Μεταξύ των σοφών ανδρών που τελικά κατανόησαν την πραγματική φύση του κόσμου ο Νεύτωνα ανέφερε τον Ερμή τον Μερκούριο και τον Ορφέα, τους δυο πιο δημοφιλείς του αναγεννησιακού ερμητισμού. Αυτό όπως τον προσέκλυσε περισσότερο ήταν η μη – ερμητική τάση της αρχαίας σοφίας, η γενεαλογία των αρχαίων Ελλήνων ατομιστών των οποίων η υλιστική φιλοσοφία εντοπίζεται πίσω στον Μωυσή και την μυστική ιστορία της *Γένεσης*. Ο ρόλος του μωσαϊκού ατομισμού στην σκέψη του Νεύτωνα ήταν γενεαλογικός ή δοξογραφικός και όχι υλιστικός. Ο πατερικός ατομισμός του συγγραφέα της πεντάτευχου νομιμοποίησε μια ασεβή θεωρία της ύλης για το αναγνωστικό κοινό που εξακολουθούσε να τιμά την βιβλική αρχαιότητα, όμως αυτός ο νομιμοποιητικός σύνδεσμος δεν αποτέλεσε πηγή νέας επιστημονικής διορατικότητας. (Copenhaver, 263)

Η Yates ανέφερε τους συγγραφείς του παραπάνω άρθρου το 1968 στο *"The Hermetic Tradition in Renaissance Science"* όπου και πρότεινε την εμφάνιση μιας *"Ροδοσταυρικής"* φάσης στην ερμητική παράδοση. Περιέγραψε τον ροδοσταυρισμό σαν μια επίδραση του παρακελσιανισμού πάνω στον ερμητισμό με συνέπεια την ενίσχυση της επιστημονικής περιέργειας σε σχέση με τον παλιό αισθητικό ερμητισμό του Φιτσίνο και των ακολούθων του τον οποίο είχε ήδη περιγράψει. Εξαιτίας του ροδοσταυρισμού η ερμητική παράδοση μετατράπηκε σε πρόγονο της σύγχρονης επιστήμης. Τον 17^ο αιώνα όντως η επιστήμη φαίνεται σαν μια μαθηματική και μηχανιστική εκδήλωση των ίδιων παρορμήσεων που είχαν εκφραστεί τους προηγούμενους αιώνες από τις μαγικές και ανιμιστικές φυσικές φιλοσοφίες. Αυτό που ονομάζουμε *"ερμητική συμπεριφορά"* είναι ακριβώς ένας νέος τρόπος θέασης του φυσικού κόσμου και του σύμπαντος αλλά και ένας εντελώς νέος τρόπος διαχείρισης αυτού του κόσμου. Κάτι από το οποίο ο Ισαάκ Νεύτωνας φαίνεται να είχε επηρεαστεί. (Copenhaver, 263)

Η θέση της Yates έχει συζητηθεί εκτενέστερα από διάφορους ιστορικούς με αρκετές αντικρούσεις και αρνήσεις. Αναμφισβήτητα από το αν η θέση αυτή είναι σωστή ή όχι η Yates οδήγησε τον κόσμο της γνώσης να δώσει στον μετά - μεσαιωνικό αποκρυφισμό μια νέα νομιμότητα και μια νέα διασημότητα όπως έχουν και άλλα θέματα ιστορικής συζήτησης. Η κακή της φήμη υπέρκαθορίστηκε επειδή τα έργα της που σχετίζονται άμεσα με την ιστορία της επιστήμης εκδόθηκαν μεταξύ του 1964 και 1972, μια περίοδος έντονου πειραματισμού και ανορθολογισμού στον πολιτισμό και την πολιτική. Χωρίς η ίδια να έχει πρόθεση κατάφερε να συνεισφέρει σε ευρύτερες ιστοριογραφικές και φιλοσοφικές διαμάχες *εσωτερικών ή εξωτερικών, ορθολογικών ή ανορθολογικών* συστημάτων της αιτιότητας αλλάζοντας από μέσα την ιστορία της επιστήμης. Οι πολεμικές γύρω από τα θέματα αυτά στο παρελθόν ήταν περισσότερο περιθωριακά και αναξιόλογα. Μετά την Yates ένας μεγάλος αριθμός συγκραμάτων, εργασιών και βιβλίων παράχθηκε σχετικά με αυτά τα ζητήματα. (Copenhaver, 264)

Η ιστορική κατανόηση της ερμητικής παράδοσης στην σύγχρονη επιστήμη είναι προβληματική από πολλές απόψεις, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι όλες οι προβληματικές προέκυψαν από το έργο της Yates. Θα ήταν εξαιρετικά ωφέλιμο η διάκριση ενός πιο ισχυρού *δοξογραφικού* ρόλου των αρχαίων θεολόγων, όπως ο Ερμής ο Τρισμέγιστος, για την επικύρωση των ισχυρισμών τους σχετικά με τον φυσικό κόσμο από τον σχετικά αδύνατο *θεωρητικό* ρόλο που τροφοδότησε νέες και πειστικές εξηγήσεις των φυσικών φαινομένων. Παράλληλα, χρήσιμο θα ήταν το πως οι σύγχρονοι αναγνώστες ανακάλυψαν μια αξιόπιστη *θεωρία* φυσικής μαγείας μέσα από αυθεντικές και μη ερμητικές πηγές από την αρχαιότητα και τον Μεσαίωνα. Επίσης μια καλή περιγραφή της παράδοσης *εμπειρικών* πεποιθήσεων για τα φυσικά αντικείμενα των οποίων τα μαγικά αποτελέσματα επιβεβαίωναν την μαγική θεωρία. Τέλος, εξαιρετικά ωφέλιμη θα ήταν μια συζήτηση σχετικά με μια πιο ακριβή χρήση των όρων *μαγικό, ερμητικό, αποκρυφιστικό* στην ιστορία της επιστήμης.

ΑΝΑΚΑΛΥΨΗ ΚΑΙ ΔΟΞΟΓΡΑΦΙΑ

Το 1499 ένας ιταλός λόγιος που πέρασε το περισσότερο μέρος της ζωής του στην Αγγλία, ο Polydore Vergil, δημοσίευσε το έργο του *De inventoribus rerum*. Τα τρία τελευταία κεφάλαια από τα 24 αναφέρονται στην μαγεία και την μαντεία ενώ τα υπόλοιπα κεφάλαια πραγματεύονται θέματα ανακαλύψεων στο πεδίο της θεολογίας, της θρησκείας, της φιλοσοφίας, της γλώσσας, της λογοτεχνίας, της ιατρικής, των μαθηματικών και της φυσικής φιλοσοφίας. Ο Πολύδωρος συμφωνούσε με τον Πλίνιο τον Πρεσβύτερο ότι η μαγεία εμφανίστηκε από μια μίξη ιατρικής, θρησκείας και αστρολογίας. Ο ίδιος όμως δεν ήταν μάγος αλλά ούτε και θαύμαζε την μαγεία, επανέλαβε τον ισχυρισμό του Πλίνιου ότι η μαγεία είναι “*η πιο ψευδής των τεχνών*” και στα τρία κεφάλαια χαρακτηρίζει απατεώνες όσους την ασκούν. Γνώριζε ότι ο Πλίνιος είχε ανιχνεύσει την καταγωγή της μαγείας στην αρχαία Περσία, όμως ούτε αυτός αλλά ούτε και ο Πλίνιος είχαν ποτέ μια καθαρή ταυτότητα της χρονολόγησης των πρώτων μάγων που είχε ονομάσει ο Πλίνιος. Ο πιο γνωστός ήταν ο Ζωροάστρης ο οποίος έζησε μεταξύ του 1400 και 1000 π.Χ. Ο Πλίνιος τοποθετούσε τον Ζωροάστρη πέντε ή έξι χιλιετίες πριν από τον Τρωικό Πόλεμο, με αυτόν τον τρόπο μεγέθυνε την αρχαικότητα και την αυθεντικότητα της μαγείας την οποία περιφρονούσε. Επίσης, εμπλούτισε την αυθεντικότητά της συνδέοντάς την με τον φιλόσοφο Δημόκριτο. Σύμφωνα με μια παράδοση που ήταν γνωστή στον Πλίνιο, ένας Πέρσης μάγος ακολούθησε τον Ξέρξη στην εκστρατεία του εναντίον της Ελλάδας, ενώ μια άλλη ιστορία αναφέρει ότι ο δάσκαλος του Δημόκριτου υπήρξε μάγος, κάτι που του διδάχθηκε από την ευγνωμοσύνη του Ξέρξη. Αυτή είναι μάλλον η πηγή της παράξενης ιστορίας που αναφέρει ο Πλίνιος και επαναλαμβάνει ο Πολύδωρος, ότι ο υλιστής και όχι ο μυστικιστής αβδηρίτης φιλόσοφος μοιράστηκε με τους σκοτεινούς Πέρσες την ίδια ευθύνη εισάγοντας την μαγεία στην Ελλάδα. Ο Δημόκριτος, ο Πυθαγόρας, ο Εμπεδοκλής και ο Πλάτωνας, όπως αναφέρει ο Πλίνιος και ο Πολύδωρος, επισκέφθηκαν την βαρβαρική Ανατολή για την μαγική “*prisca sapientia*”, για την αρχαία σοφία που είχε αρχίσει με τον Ζωροάστρη. Στις αρχαίες πηγές του Πολύδωρου είναι αξιοσημείωτο ότι δεν αναφέρεται το όνομα του Τρισμέγιστου Ερμή. (Copenhaver, 267)

Ο Πολύδωρος για το έργο του *De inventoribus* εμπνεύστηκε κυρίως από αρχαία ελληνική γραμματεία και ιστορικές πηγές. Φαίνεται ότι επηρεάζεται από το έργο του Διογένη του Λαέρτιου *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, ενώ μάλλον δεν επηρεάζεται καθόλου από τον μεγάλο πλατωνικό φιλόσοφο του 15^{ου} αιώνα Μαρτσίλιο Φιτσίνο ο οποίος το 1471 είχε δημοσιεύσει στα λατινικά την μετάφραση των 14 πρώτων πραγματειών του σώματος των ερμητικών κειμένων (*Corpus Hermeticum*). Ο Φιτσίνο στον επιστολικό πρόλογό του έργου του *De vita coelitus comparanda* το τρίτο βιβλίο από το *De vita libri tres* που εκδόθηκε το 1489 αναφέρει τον Πυθαγόρα, τον Δημόκριτο, τον Πλωτίνο και τον Απολλώνιο τον Τυανεύς σαν “*αρχαίους φιλοσόφους*” των οποίων η διδασκαλία τον βοήθησε να κατανοήσει

καλύτερα την μαγεία. Στα κείμενά του αναφέρει αρκετές φορές τον Ζωροάστρη καθώς και τους χρησμούς των Χαλδαίων. (Copenhaver, 267)

Ο Πλήθωνας ο Γεμιστός, βυζαντινός λόγιος και σύγχρονος του Φιτσίνο είχε κάνει εξαιρετικά δημοφιλές το γεγονός ότι ο Ζωροάστρης ήταν ο συγγραφέας του έργου *Oracula*. Ο Πλήθωνας ήταν αρκετά emphaticός όσον αφορά το αν η περσική σοφία υπήρξε ο θεμελιακός λίθος ολόκληρης της αρχαίας σοφίας. Αντίθετα, ο Φιτσίνο υποστήριζε ότι η απαρχή όλης αυτής της αρχαίας σοφίας υπήρξε ο Ερμής ο Τρισμέγιστος.

Για την καταγωγή της αρχαίας μαγείας το καλύτερο στοιχείο ήταν το υλικό από τον Πλίνιο και τον Διογένη Λαέρτιο οι οποίοι επισήμαναν τον Ζωροάστρη σαν την πηγή και τον Δημόκριτο σαν τον διασπορέα. Τα κείμενα αυτά μάλλον δεν συμφωνούσαν με την αντίληψη του Φιτσίνο ότι ο Ερμής ο Τρισμέγιστος, και όχι ο Ζωροάστρης, υπήρξε ο ιδρυτής της μαγείας κάτι που φαίνεται στην μετάφραση του των ερμητικών κειμένων που ονομάζει τον Ερμή “*πρώτο συγγραφέα της θεολογίας*”. Σημαντικό στον Φιτσίνο είναι ότι παραμένει πιστός στην θέση του να ενδιαφέρεται περισσότερο για την αρχαία αυθεντική θεολογία παρά για την αρχαία μαγεία. Η συμπαγής πεποίθησή του για την ενότητα της σοφίας, ότι ολόκληρη η σοφία είναι ομογενοποιημένη, αποτελεί μια επιπλέον όψη της πεποίθησής του για την αρχαιότητα. Όλες οι ροές της πραγματικής γνώσης, συμπεριλαμβανομένης και της γνώσης της μαγείας, συγκλίνουν και γίνονται ένα καθώς πλησιάζουμε στην απαρχή της γνώσης. Όμως το έργο του *Hermetica* είναι περισσότερο γραπτά αρχαίας σοφίας που αναγεννήθηκε και αποτελούν μια ουσιώδη έκφραση ευσέβειας και θεολογίας, και κάνουν λόγο όλο και λιγότερο για την μαγεία. (Copenhaver, 268)

Το φυσικό και κοσμολογικό υλικό των ερμητικών πραγματειών που είχε μεταφράσει ο Φιτσίνο είναι μικρότερο ακόμα και από το φιλοσοφικό τους περιεχόμενο το οποίο είναι παράγωγο από άλλη πηγή, είναι εκλεκτικό και οργανωμένο με τρόπο χαλαρό. Όμως τα *Hermetica* υπήρξαν για τον Φιτσίνο εξαιρετικά σημαντικά διότι υποστήριζαν ανάλογα Χριστιανικά δόγματα όπως την θεϊκή δημιουργία του ανθρώπου, την αθανασία της ανθρώπινης ψυχής, την πτώση του ανθρώπου εξαιτίας της αμαρτίας και την ενδεχόμενη σωτηρία του. Η παγανιστική σοφία που θαύμαζε ο Φιτσίνο σε αυτά τα κείμενα ήταν καθιγιασμένη εξαιτίας της ομοιότητάς της με την θεϊκή αποκάλυψη και το Χριστιανικό δόγμα που ακολουθούσε σε όλη του την ζωή μπορούσε να εξευγενιστεί από την συνεργασία με την γνωστή και γραμματειακή αρχαιότητα. (Copenhaver, 268)

Έλληνιστές Εβραίοι και Χριστιανοί αναγνώριζαν και αυτοί την αναγκαιότητα να συσχετιστούν με το γενικότερο ελληνορωμαϊκό πολιτισμικό περιβάλλον. Εβραίοι και Χριστιανοί απολογιστές και ιστορικοί είχαν υιοθετήσει μια στρατηγική της ελληνικής ιστοριογραφίας προσαρμοσμένη στις ανάγκες τους. Οι Έλληνες ευρυματογράφοι είναι ένα είδος συγγραφέων των οποίων ολοκληρωμένα κείμενα δεν έχουν διασωθεί, αντιμετώπισαν το πρόβλημα των αντιφατικών ισχυρισμών για την προτεραιότητα της ανακάλυψης ανάμεσα σε

θεούς και ήρωες περιοχών που χωρίζονταν γεωγραφικά ή χωρίζονταν με βάση την διάλεκτο. Γνώριζαν επίσης ότι οι πολιτισμοί της Αιγύπτου και της Μεσοποταμίας ήταν παλαιότεροι από τον δικό τους γι' αυτό και τις περισσότερες φορές τοποθετούσαν τα επιχειρήματά τους γύρω από την περιγραφή ανακαλύψεων στην Ανατολή. Δυο χαρακτηριστικά αυτών των ανακαλύψεων της αρχαίας αυτής γραφής υπήρξαν σημαντικά για τους Χριστιανούς χρήστες, πρώτον ότι ήταν αρκετά παλιά και δεύτερον ότι δεν ήταν ελληνικά. Αυτή η *απολογιστική* εθνογραφία και χρονολόγηση επέτρεψε στους Πατέρες της Εκκλησίας να αποδώσουν πολλές από αυτές τις ανακαλύψεις στους ήρωες της Παλαιάς Διαθήκης, κυρίως τον Μωυσή, και ως εκ τούτου να περικλύσουν οτιδήποτε φαινόταν πολύτιμο από την κλασική παράδοση, για παράδειγμα η φιλοσοφία του Πλάτωνα, μεταξύ της νέας συμφωνίας και της παλιάς. Όπως εξαιτίας της ηλικίας και της εθνικότητας όχι Ελλήνων σοφών όπως ο Ζωροάστρης και ο Τρισμέγιστος Ερμής αποδείχθηκαν τόσο σημαντικοί για την Εκκλησία όσο και οι βιβλικές φιγούρες. Επειδή, οι Πατέρες της Εκκλησίας βρήκαν την ευρηματογραφία χρήσιμη για την πολεμική τους, η επιρροή της επιβίωσε και τον Μεσαίωνα μέχρι να αναβιώσει και πάλι από τον Πολύδωρο Βιργίλιο ο οποίος ακριβώς όπως οι χριστιανοί πρόγονοί του προσπάθησε να βρει μια εβραϊκή ή μια ανατολική πηγή από τη οποία πηγάζουν όλα τα άλλα, συμπεριλαμβανομένης και της μαγείας. (Copenhaver, 269)

Η δοξογραφία, η καταγραφή της διαδοχής των απόψεων της ελληνικής φιλοσοφίας, ήταν ένα επιπλέον είδος αρχαίας ιστοριογραφίας που αποδείχθηκε χρήσιμη στους Πατέρες της Εκκλησίας στην προσπάθειά τους να νομιμοποιήσουν την Χριστιανική σκέψη συνδέοντάς την με μια παράδοση ιερότερη και πιο σεπτή από την ελληνική. Αυτό ήταν ιδιαίτερα εμφανές στα δοξογραφικά έργα (*peri diadochon*) των φιλοσόφων τα οποία τοποθετούνται περίπου στο 200 π.Χ και επηρέασαν σημαντικά το έργο *Lives* του Διογένη Λαέρτιου. Η μέθοδος των δοξογράφων, η οποία τοποθετεί τις φιλοσοφικές σκέψεις όχι μόνο με βάση τα βιογραφικά τους περιεχόμενα αλλά σε ένα μεγαλύτερο και παγκόσμιο ιστορικό πλαίσιο, επικαλούμενο την ουμανιστική πτυχή της ιστορίας, και συγκεκριμένα στο κατά πόσο μπορούν να εξισώσουν την αξία με την αρχαιότητα. Με σκοπό να κατανοήσουν την όποια ανθρώπινη δραστηριότητα, οι ουμανιστές είχαν την τάση να αναζητούν την γέννηση αυτής της δραστηριότητας, και επειδή θαύμαζαν τόσο πολύ τους αρχαίους και ήθελαν να τους μιμηθούν είχαν την τάση να ταυτοποιούν το αρχαιότερο με το καλύτερο. Οι ουμανιστικές αυτές τοποθετήσεις βοηθούν να εξηγηθεί η δημοφιλία του έργου *De inventoribus* του Πολύδωρου, καθώς και να εξηγήσει την δύναμη της ιδέας της "*prisca sapientia*" στον πρώιμο νεότερο τρόπο σκέψης για το παρελθόν. Ο Τρισμέγιστος Ερμής δεν ήταν τόσο σημαντικός για το περιεχόμενο της σκέψης του και των γραπτών του αλλά κυρίως για την αρχαιότητα από την οποία προερχόταν αλλά και την προέλευση της παράξενης σοφίας που αντιπροσώπευε. (Copenhaver, 269 - 270)

Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΜΑΓΕΙΑΣ

Για να εκτιμηθεί η σημασία για την φυσική μαγεία και την φυσική φιλοσοφία των γραπτών κειμένων τα οποία επισυνάπτουν τα ονόματα που αναφέραμε παραπάνω πρέπει να κατανοηθεί ότι ορισμένα άλλα κείμενα παρείχαν ένα διαφορετικό αλλά απαραίτητο είδος διανοητικής υποστήριξης για την αναγέννηση της αρχαίας μαγείας στην πρώιμη νεότερη περίοδο. Τι είναι τελικά αυτό που έκανε τόσο συναρπαστικά αυτά τα μη δοξογραφικά στοιχεία? Γιατί ο Φιτσίνο πίστευε τόσο πολύ στην αλήθεια και στην αξία της μαγείας ώστε ρισκάρισε όταν δημοσίευσε την υπεράσπιση της μαγείας την ίδια ώρα που ο Πίκο έπεφτε στην δυσμένεια της Αγίας Εκκλησίας επειδή ομολογούσε παρόμοια δόγματα? Τρεις είναι οι κατηγορίες ιδεών που ενίσχυσαν τις πεποιθήσεις του Φιτσίνο.

Πρώτον είναι αυτό το δοξογραφικό και γενεαλογικό υλικό που περιγράφηκε παραπάνω. Γι' αυτό και η πραγματεία του Φιτσίνο για την μαγεία το *De Vita* δεν εξαρτάται αποκλειστικά από την ερμητική αυθεντία, αλλά είναι εξαιρετικά πλούσια σε αναφορά σε αρχαίες μυθικές και ιστορικές φιγούρες, συχνά εξωτικές, και επίσης είχαν σχέση μεταξύ τους διότι διαδέχονταν διανοητικά η μια την άλλη. (Copenhaver, 270)

Ο Φιτσίνο στην πραγματεία *De Vita* χρησιμοποίησε “θεωρητικά” επιχειρήματα παράλληλα με “δοξογραφικά”. Ο Φιτσίνο άντλησε φιλοσοφική υποστήριξη για την ανάλυση της μαγείας από τους νέο πλατωνιστές φιλοσόφους Πλωτίνο, Πορφύριο, Ιάμβλιχο, Συνέσιο και Πρόκλο. Ο Πρόκλος ένας από τους τελευταίους φιλοσόφους του αρχαίου κόσμου που έχει γράψει ένα από τα ελάχιστα σωζόμενα κείμενα το οποίο παρέχει ουσιώδη θεωρητική κατανόηση της μαγείας στην Ύστερη Αρχαιότητα. Ο Φιτσίνο μετέφρασε αυτό το κείμενο με τον τίτλο *De sacrificio* και το χρησιμοποίησε για να υποστηρίξει ένα από τα πιο σημαντικά επιχειρήματα στο *De Vita*. Ότι η φυσική μαγεία είναι κάτι που λειτουργεί εξαιτίας των φυσικών συνδέσεων γήινων και ουράνιων πραγμάτων καθώς και κάποιων ανώτερων οντοτήτων οι οποίες μπορούν να αφυπνιστούν και να διαχειριστούν από τον εκάστοτε μάγο. Αυτό το επιχείρημα ήταν αρκετά ωφέλιμο σε όσους ήθελαν να χρησιμοποιήσουν την φυσική μαγεία και ήθελαν να απαλλαγούν από την κατηγορία ότι χρησιμοποιούσαν την φυσική μαγεία για συνδιαλλαγή με τους δαίμονες. Η μαγεία του Πρόκλου και του Φιτσίνο ήταν ταυτόσημες με συγκεκριμένες έννοιες για την κατασκευή του φυσικού κόσμου. Στο έργο *De sacrificio* ο Πρόκλος περιγράφει μια ιεραρχική ταξινόμηση των οντοτήτων που συνθέτουν το σύμπαν και έναν κατάλογο κανόνων που διέπουν την σχέση αιτίας και αποτελέσματος ανάμεσά τους. Για παράδειγμα ο Ήλιος, ο κόκορας και το λιοντάρι ανήκουν στην ίδια κατηγορία, με τον κόκορα και το λιοντάρι να είναι ηλιακά ζώα να συνδέονται μεταξύ τους και να μπορούν να χρησιμοποιηθούν για τις ηλιακές τους ιδιότητες. (Copenhaver, 271)

Το *De Vita* του Φιτσίνο έλαβε πολύ σοβαρά υπ' όψη του μια μεγάλη γκάμα φιλοσοφικών, ιατρικών και επιστημονικών αρχών. Το *De Vita libri tres* ήταν μια πραγματεία ιατρικής, τα δυο πρώτα βιβλία ήταν για την υγεία και την μακροζωία ενώ το τρίτο ήταν για την αστρολογική ιατρική, συνεπώς ο Φιτσίνο γνώριζε καλά το έργο του Γαληνού ο οποίος είναι ο πρωταρχικός υπεύθυνος για την μεγάλη επίδραση που άσκησε στην ιδέα των απόκρυφων ιδιοτήτων στην ιατρική και την φιλοσοφία. Οι ιδιότητες των διαφόρων τροφών ή φαρμάκων για τον Γαληνό βασίζονται και αυτές στις πρώτες ιδιότητες (ζεστό, κρύο, ξηρό, υγρό) των τεσσάρων στοιχείων (φωτιά, γη, αέρας, βουνό). Ωστόσο κάποιες ιδιότητες που λαμβάνονταν από το σώμα όπως η συγκεκριμένη τροφή, το δηλητήριο, το φάρμακο ή εφαρμοζόταν πάνω σε αυτό όπως ορισμένα φυλαχτά δεν μπορούσαν να εξηγηθούν με αναφορά στις τέσσερις ιδιότητες των τεσσάρων στοιχείων. Για τέτοιες δύσκολες απαντήσεις και εξηγήσεις ο Γαληνός κατέφευγε στις "*idiotetes arretoi*" ή απερίγραφτες ιδιότητες οι οποίες αργότερα μετονομάστηκαν σε "*proprietates occultae*" και στα λατινικά "*κρυφές ιδιότητες*". Ο Γαληνός υποστήριξε ότι οι πρόδηλες αυτές ιδιότητες μπορούν να κατανοηθούν λογικά επειδή ταιριάζουν στην επικρατούσα μετά-αριστοτελική θεωρία της ύλης και θεωρούσε την εμπειρία και τα αποτελέσματα των απόκρυφων ιδιοτήτων ως εμπειρικά και παράλογα επειδή ξέφευγαν από το σύστημα. (Copenhaver, 272)

Ο Αβικέννας, ο Αλβέρτος ο Μέγας, ο Θωμάς Ακινάτης και άλλοι διανοητές τους οποίους είχε μελετήσει αρκετά καλά ο Φιτσίνο επεξεργάστηκαν την σχέση μεταξύ των ιδεών της απόκρυφης ιδιότητας και ολόκληρης της ουσίας σε ένα σημαντικό χαρακτηριστικό μεσαιωνικής και πρώιμης νεωτερικής ιατρικής και φυσικής φιλοσοφίας. Το κλειδί για αυτές τις νεότερες εξελίξεις ήταν μια ιδέα της σχολής των περιπατητών γνωστή ως "*substantial form*". Τον όρο αυτόν δεν τον συναντάμε στον Αριστοτέλη ο οποίος όμως προετοίμασε το έδαφος για την εμφάνιση αυτού του όρου την εποχή της Ύστερης Αρχαιότητας αλλά και την πλήρη ανάπτυξή του στον Μεσαίωνα. Δυο θεμελιώδεις διχοτομήσεις της περιπατητικής μεταφυσικής είναι οι *substance / accident* και *form / matter*. Το *matter*, η ύλη ενός συγκεκριμένου αντικείμενου είναι αυτό που το κάνει ατομικό, το *form* η μορφή προσδίδει στο αντικείμενο ένα είδος, το κάνει δηλαδή να ανήκει σε ένα συγκεκριμένο είδος. Η υλομορφική ένωση ύλης και μορφής συνιστά κάτι ενιαίο, κάτι αδιαίρετο, του οποίου η ύπαρξη είναι ανεξάρτητη, είναι το *substance*, η ουσία, η υπόσταση. Για παράδειγμα το *substance* είναι ένα συγκεκριμένο σμαράγδι, το ειδικό σχήμα του πράσινου δεν υπάρχει ξέχωρα από το ίδιο το σμαράγδι, είναι *accident*. Η ουσιώδης μορφή, *the substantial form*, του σμαραγδιού είναι αυτό που δίνει στο πετράδι την ύπαρξή του κάνοντάς το να ανήκει στο είδος των σμαραγδιών. Γι' αυτό η ουσιώδης μορφή και το *specific form* είναι αρκετές φορές συνώνυμα. Αλλά το *accidental form*, το σχήμα του σμαραγδιού, το βάρος του, το χρώμα του, η λειότητα της επιφάνειάς του μπορεί να υποστούν μεταβολές ενώ η *substantial* ή η *specific* ύπαρξή του παραμένει αμετάβλητη. Οι *accidental* μορφές είναι αισθητές, μπορούν να αναλυθούν με όρους των πρόδηλων ιδιοτήτων που σχετίζονται με τα στοιχεία. Η *substantial* μορφή παραμένει κρυφή από τις αισθήσεις. Γι' αυτό και ο Γαληνός ονόμασε τις ενέργειες της όλης ουσίας

απερίγραπτες , κάτι που στον Μεσαίωνα ονόμασαν αυτές τις ενέργειες *απόκρυφες, occultus*. (Copenhaver, 272 - 273)

Οι μεσαιωνικοί στοχαστές πίστευαν ότι η φυσική αλλαγή μπορεί να μεταμορφώσει μια υπόσταση σε μια άλλη. Τι συμβαίνει όμως με την ουσιώδη μορφή της παλιάς υπόστασης? Η θεωρία των στοιχείων και των ιδιοτήτων έκανε αυτά τα ερωτήματα ακόμα πιο περίπλοκα επειδή ένα στοιχείο όπως το νερό θεωρούνταν πως ήταν μια υπόσταση που ήταν και αυτή προικισμένη με ουσιώδη μορφή. Εάν τα στοιχεία και οι ιδιότητες μια παλιάς υπόστασης άλλαζαν ώστε να δημιουργήσουν μια νέα, είναι απαραίτητο να υπολογιστεί όχι μόνο η ουσιώδης μορφή της υπόστασης που συνδέεται με τα στοιχεία αλλά και οι ουσιώδης μορφές των ίδιων των στοιχείων. Η πολυπλοκότητα αυτών των ερωτημάτων οδήγησε αρκετούς μεσαιωνικούς στοχαστές να ιχνηλατήσουν την καταγωγή των νέων ουσιωδών μορφών στις ουράνιες οντότητες. Αν τελικά ήταν δύσκολο να βρεις απαντήσεις στη γη για όλα τα προβλήματα της θεωρίας της ύλης και της μεταφυσικής της περιπατητικής σχολής, τότε ο ουρανός έδινε τις απαντήσεις κάτι που ήταν σύνηθες για τους χριστιανούς στοχαστές οι οποίοι έψαχναν απαντήσεις για τα πάντα στους ουρανούς. (Copenhaver, 273)

Το έργο *De Vita* του Φιτσίνο ήταν μια ιατρό - μαθηματική ή μια αστρολογικό - ιατρική πραγματεία. Σαν ιατρός επιθυμούσε να αντλήσει τα θεραπευτικά πλεονεκτήματα των φυσικών δυνάμεων που βρίσκονταν κρυμμένες στα άστρα και τους πλανήτες, όμως σαν Χριστιανός και σαν κληρικός ανησυχούσε ιδιαίτερα για το κατά πόσο είναι ορθόδοξη αυτή του η τοποθέτηση. Η μαγική αστρολογία που ήθελε να εξασκήσει ήταν τελικά αποτελεσματική πάνω στα σώματα? Ήταν νόμιμη από πλευράς Χριστιανικού δόγματος? Αυτά τα δυο ερωτήματα απασχολούσαν μονίμως τον Φιτσίνο και ήταν ιδιαίτερα ανησυχητικά όταν πρόκειται για την χρήση των φυλαχτών, γιατί όταν φοράει κάποιος διακοσμητικά ή μη διακοσμητικά αντικείμενα για προστατευτικούς σκοπούς αυτόματα επανέρχεται το ζήτημα της ειδωλολατρείας, της προκατάληψης και της δεισιδαιμονίας. Στην ουσία ο Φιτσίνο ανησυχούσε να μην περάσει τα όρια της φυσικής μαγείας και κατακυλήσει στην δαιμονική μαγεία κάτι που είχαν καταδικάσει και ο Αυγουστίνος και ο Ακινάτης. (Copenhaver, 273)

Ο Ακινάτης και ο Φιτσίνο, όπως και ο Γαληνός, υποστήριζαν ότι οι θεραπευτικές ιδιότητες ενός φυλαχτού είναι παράλληλα *απόκρυφες* όπως και μη δαιμονικές ή φυσικές επειδή προέρχονται από την αδιόρατη ουσιώδη μορφή και όχι από τις πρόδηλες ιδιότητες των φυσικών αντικειμένων ούτε και από την αυτενέργεια ενός πνευματικού όντος. Εφόσον ο Ακινάτης είχε παραδεχθεί την θέση ότι οι ουσιώδεις μορφές των πραγμάτων γεννιούνται στον ουρανό, τότε για τον Φιτσίνο ήταν εύκολο να πραγματευτεί τέτοια αντικείμενα σαν τις πηγές των αστρολογικών δυνάμεων. Ο Ακινάτης υποστήριξε ότι τέτοια σημάδια φυλαχτών μπορούν να θεωρηθούν μηνύματα και επειδή το μήνυμα πρέπει να μεταφερθεί από κάποιον πνευματικό μεσάζοντα τότε αυτά τα σήματα απευθύνονται σε εξωγήινες οντότητες. Το γεγονός αυτό

αποτελεί κίνδυνο για την θρησκεία και αμαρτία. Εάν ένας μάγος σκάλιζε πάνω σε ένα πετράδι το σημάδι του αστερισμού του λέοντα τότε το πετράδι γίνεται μέλος του ίδιου είδους των αντικειμένων που περιλαμβάνουν τον αστερισμό του λέοντα ή ακόμα την φιγούρα του λιονταριού του φυσικού κόσμου. Η ανάγλυφη παράσταση δεν αλλάζει την ουσιώδη μορφή του πετραδιού, αλλά κάνει την πέτρα να ανήκει σε άλλο είδος, γι' αυτό και ο Ακινάτης υποστήριξε πως τέτοιες φιγούρες ή τέτοια χαράγματα είναι κάτι σαν ειδικές μορφές (*specific forms*). Εκτός από τα γράμματα και τις λέξεις τα οποία κατασκευάζονται μόνο σαν μηνύματα, οι φιγούρες μπορούν να λειτουργήσουν χωρίς την παρουσία κάποιου μέσου μεταξύ των πνευματικών οντοτήτων. Συνεπώς λειτουργούν φυσικά με την ίδια έννοια που ολόκληρη η υπόσταση ή η ουσιώδη μορφή ενός υλικού αντικειμένου αποτελούσε φυσικό χαρακτηριστικό της ίδιας του της ύπαρξης. Η λειτουργία όλων αυτών των οντοτήτων ήταν απόκρυφη επειδή προκύπτουν από αθέατες πηγές, αλλά είναι ταυτόχρονα και φυσική δραστηριότητα εφόσον με το "φυσική" εννοούμε μη δαιμονική. (Copenhaver, 274)

Η φυσική και μεταφυσική θεωρία των ουσιωδών μορφών και των απόκρυφων ιδιοτήτων επέτρεψαν στον Φιτσίνο να ερμηνεύσει την αποτελεσματικότητα της ιατρομαθηματικής του αναφερόμενος σε οικεία και σεβαστά δόγματα της μεσαιωνικής φιλοσοφίας και επιστήμης των οποίων η επιρροή εξακολουθούσε να υπάρχει και στην πρώιμη νεωτερική περίοδο. Στην ουμανιστική φιλοσοφία του Φιτσίνο η δύναμη της προσωπικής αρχής και η δύναμη της φιλοσοφικής θεωρίας έγιναν δυσδιάκριτες, όπως ακριβώς η δύναμη της λόγιας παράδοσης και η δύναμη της εμπειρικής απόδειξης λειτούργησαν συνεργατικά στο ίδιο επιχείρημα. (Copenhaver, 275)

ΕΜΠΕΙΡΙΚΗ ΜΑΓΕΙΑ

Ο Φιτσίνο εκτός από δοξογραφικούς και θεωρητικούς παράγοντες που ενίσχυαν την πίστη του στην μαγεία χρησιμοποίησε και εμπειρικούς. Οι εμπειρικοί ισχυρισμοί του Φιτσίνο για τα ζώα, τα φυτά και τα ορυκτά δεν πήγαν από την δική του αισθησιακή εμπειρία. Τέτοιοι ισχυρισμοί χαρακτηρίζονται εμπειρικοί μόνο στον βαθμό που αναφέρονται σε μια συγκεκριμένη τάξη φυσικών αντικειμένων και θεωρούνται ότι υπάρχουν σε κάποιον κόσμο και διαθέτουν χαρακτηριστικά τα οποία ελήφθησαν για την επικύρωση ή την υπόσταση ποικίλων θεωρητικών προτάσεων. Οι πηγές που χρησιμοποίησε ο Φιτσίνο για αυτούς τους ισχυρισμούς ήταν σχεδόν πάντα μια έμμεση, λογοτεχνική αναφορά σε μια κατά ισχυρισμό άμεση παρατήρηση. Το μείζον είναι ότι οι θεωρητικές του πεποιθήσεις για την μαγεία δεν ήταν απλώς θεωρητικές ή ολοκληρωτικά *a priori*, ήταν επίσης παράγωγα επαγωγής συνδεδεμένα με απόσταση με κάποιου την εμπειρία μέσα στον κόσμο συνήθως εξασθενημένη ή διαστρεβλωμένη. (Copenhaver, 275)

Ο Φιτσίνο προσπάθησε να αποδώσει τις απόκρυφες δυνάμεις στις ακτίνες (*radii*) των αστεριών και των πλανητών. Ξεκίνησε αναφερόμενος σε ένα στοιχείο του μεγαλύτερου θεωρητικού πλαισίου της φυσικής του μαγείας, όλες αυτές οι απόκρυφες δυνάμεις προέρχονται από τον ουρανό και ως εκ τούτου είναι πολύ πιο δυνατές από τις πρόδηλες δυνάμεις των αντικειμένων του γήινου φυσικού κόσμου. Έπειτα παρουσιάζει μια λίστα από τοξικά γήινα φαινόμενα τα οποία είναι μυστήρια επειδή ο μηχανισμός τους είναι άγνωστος ενώ τα αποτελέσματά τους άμεσα. Εάν αντικείμενα που είναι προσκολλημένα στη Γη ενεργούν τόσο γρήγορα και θαυμαστά τότε τα αντικείμενα του ουρανού ακόμα περισσότερο. Ο θεωρητικός ισχυρισμός ότι οι απόκρυφες, ουράνιες δυνάμεις είναι εξαιρετικά ισχυρές με θαυμαστά αποτελέσματα στο γήινο επίπεδο του φυσικού κόσμου έχει μια δυνατή απόδειξη την οποία αποτελούν μια σειρά εμπειρικών ισχυρισμών και πεποιθήσεων για τα γήινα και τα φυσικά αντικείμενα. (Copenhaver, 276)

Ο δημοφιλής ερμητισμός, που τόσο είχε ενθουσιάσει τον Φιτσίνο, παρόλο την κατακερματισμένη κατάσταση στην οποία βρισκόταν, στόχευσε και στην διάδοση μιας συναφής παράδοσης γεμάτη από ιατρικές πληροφορίες αλλά και πληροφορίες φυσικής ιστορίας μαγικών αντικειμένων από την αρχαιότητα, στον Μεσαίωνα και από εκεί στην Πρώιμη Νεωτερικότητα. Γι' αυτό ακριβώς η επιλογή αποδεικτικών στοιχείων από τον Φιτσίνο δεν ήταν ανεξάρτητη, αυτόνομη αλλά ούτε και φαντασιόπληκτη, εμπεριείχε μια ολόκληρη παράδοση. Τα ίδια μαγικά αντικείμενα όπως ο κόκορας, το λιοντάρι, ο μαγνήτης εμφανίζονται ξανά και ξανά στην δυτική λογοτεχνία για την μαγεία σε όλη την διάρκεια του 18^{ου} αιώνα, όπως ακριβώς συνέβαινε με κείμενα της μοντέρνας βιολογίας στα οποία τα ίδια παραδείγματα εμφανίζονται ξανά και ξανά. Και οι δυο αυτές παραδόσεις είναι ως επί το πλείστον λογοτεχνικές και φιλολογικές, αλλά στην παλαιότερη παράδοση για ένα αρκετά μεγάλο χρονικό διάστημα δεν υπήρχε μια συστηματική αξίωση η οποία απαιτούσε ό,τι υποστηριζόταν μέσα στο κείμενο να ανταποκρίνεται σε κάτι που μπορούμε να συλλάβουμε στον φυσικό κόσμο. Χωρίς μια συνηθισμένη εμπειρική απόδειξη στην παράδοση των μαγικών αντικειμένων η λογοτεχνική της εκδήλωση δεν παρουσίαζε την απόδειξη αλλά βοηθούσε να συγκροτηθεί. (Copenhaver, 277)

Η ΟΡΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΦΥΣΙΚΗΣ ΜΑΓΕΙΑΣ, ΤΟΥ ΑΠΟΚΡΥΦΙΣΜΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΕΡΜΗΤΙΣΜΟΥ

Κατά την διάρκεια της Επιστημονικής Επανάστασης μέσα από μια αρχαία λογοτεχνική παράδοση ξεπήδησε ένας εμπειρικός αποκρυφισμός, εμπλουτίζοντας το περιεχόμενο των κειμένων και επεκτείνοντας την φήμη της παραμένοντας μια σημαντική πηγή σημαντικών πληροφοριών φυσικής ιστορίας. Οι υποστηρικτές της φυσικής μαγείας πίστευαν ότι αυτός ο εμπειρικός αποκρυφισμός επιβεβαίωνε τον θεωρητικό αποκρυφισμό ριζώνοντάς τον σε έγκυρες έννοιες της θεωρητικής και φυσικής φιλοσοφίας τις οποίες αντλούσαν από τα έργα των διανοούμενων ηγετών, συμπεριλαμβανομένων και

των Χριστιανών συγγραφέων. Μια τρίτη πηγή επιβεβαίωσης της πίστης στην φυσική μαγεία, από την σκοπιά πάντα που το βλέπει η ιστορία της επιστήμης ήταν *δοξογραφική*, και παρουσιάζεται περισσότερο σαν μια διαδοχή ονομάτων που συνδέονταν συχνά αόριστα με τις ιδέες. Η συχνότητα αυτής της δοξογραφίας αποτελεί ένα ειδικό πρόβλημα για την ιστορία της φυσικής μαγείας στην Επιστημονική Επανάσταση. (Copenhaver, 280)

Τρία αξιώματα συζητήθηκαν σοβαρά από τα μέσα του 17^{ου} και ύστερα τα οποία είχαν αναπτυχθεί από μεγάλους διανοητές όπως ο Πλάτωνας, ο Αριστοτέλης, ο Γαληνός, ο Πτολεμαίος, ο Πλωτίνος, ο Αβικέννας και ο Ακινάτης. Αναμφισβήτητα σε γενικές γραμμές τα αξιώματα αυτά ήταν σε αρμονία με τα *Hermetica* που είχαν μεταφραστεί από τον Φιτσίνο. Επιπλέον, αρκετά αποσπάσματα από τα φιλοσοφικά *Hermetica* υποστήριζαν σημαντικά σημεία της αποκρυφιστικής θεωρίας και συγκεκριμένα την έννοια της αστρολογικής αιτιότητας. Όμως οι αρχές και τα αξιώματα της φυσικής μαγείας βρίσκονταν χαμηλά στην ερμητική διάταξη, και ακόμα περισσότερο καμία ιδέα της φυσικής μαγείας επιρρεπή σε αυστηρή και λεπτομερή ιστορική ανάλυση μπορεί να ειπωθεί ότι ήταν *ερμητική*, αντίθετα *περιπατητική*, *στωική*, *γαληνική* ή *νεοπλατωνική*. Αυτό συμβαίνει όχι γιατί δεν υπάρχουν ανάλογες ιδέες αλλά επειδή δεν υπάρχει μια συνεκτική και ευδιάκριτη ερμητική θεωρία για την φυσική μαγεία. (Copenhaver, 281)

Το επίθετο "*hermetic*" είναι αρκετά παλιό. Ο Ιάμβλυχος το χρησιμοποίησε στη συζήτηση για την αμφίβολη καταγωγή των έργων που κυκλοφορούσαν τότε κάτω από το όνομα του Ερμή του Τρισμέγιστου. Οι συγγραφείς του 17^{ου} αιώνα συχνά χρησιμοποιούσαν τον όρο "*ερμητικό*" και εννοούσαν "*αλχημικό*" και έτσι κατ' επέκταση αναφέρονταν σε αποκρυφιστικές πεποιθήσεις και πρακτικές με τις οποίες συνδεόταν η αλχημεία. Στα μέσα του επόμενου αιώνα ο Jakob Brucker ένας από τους μεγάλους ιστορικούς φιλοσοφίας συνέδεσε τον Ερμή, τον Ορφέα και των Ζωροάστρη με αυτό που ονόμαζε *πυθαγόρεια – πλατωνική – καθαλιστική φιλοσοφία* του υποθετικού συγκριτισμού καταδεικνύοντας έτσι ότι η σύνδεση του "*ερμητικού*" είχε διολισθήσει αρκετά μακριά από τα κείμενα που είχε κάνει διάσημα ο Φιτσίνο. Η Francis Yates η οποία έκανε το "*ερμητικό*" τα παράγωγα και τα συγγενή με αυτό σημαντικά και επίμαχα για τους σύγχρονους ιστορικούς της επιστήμης, κάποιες φορές χρησιμοποίησε τον όρο αυτόν σαν να σήμαινε το ίδιο πράγμα με το "*μαγικό*" και το "*απόκρυφο*" όπως αυτά ήταν ευρέως κατανοητά. Αρκετοί ιστορικοί ακολούθησαν και αυτοί το ίδιο, όμως η ιστορία της φυσικής μαγείας στην σχέση της με την επιστήμη μπορεί να κατανοηθεί καλύτερα από μια καλύτερη ορολογική ακρίβεια και από μια μετανόηση στην έμφαση. (Copenhaver, 282)

Ο Κέπλερ στο *Appendix* πέμπτο βιβλίο του έργου του *Harmonices mundi* που δημοσιεύθηκε το 1619 πήρε το θέμα με τις έννοιες της κοσμικής αρμονίας από το 1^ο κεφάλαιο του μεγάλου έργου του Fludd *Utriusque cosmic historia* το οποίο εμφανίστηκε το 1617 και 1618. Οι παρατηρήσεις του Κέπλερ ήταν ένα μικρό κομμάτι από μια ολόκληρη σειρά πολεμικών όπου αντιπαρέθεσε τον Fludd εναντίον του Mersenne, του Gassendi και των άλλων

μικρότερων προδρόμων της νεότερης επιστήμης οι οποίοι καταφέρνουν και δίνουν εικόνα σε ένα νέο και υποτιμητικό νόημα στον όρο “ερμητικός”. Ο Κέπλερ δίνει, αρκετά αποτελεσματικά, μια γκάμα αντιθέτων η οποία εδραιώνει ένα νέο αρκετά υποτιμητικό νόημα για τον όρο *ερμητικός*, είναι το αντίθετο του *φιλοσοφικού* και του *μαθηματικού*. Είναι οι όροι τους οποίους και διάλεξε ο Κέπλερ για να περιγράψει τον χαρακτήρα της νέας επιστήμης και που τον βοήθησαν να την ανακαλύψει. Σύγκρινε τις εικόνες του Fludd με τα δικά του διαγράμματα όπως και τα ποιητικά του σύμβολα με τα δικά του μαθηματικά γραφικά σύμβολα. Σύγκρινε τα μυστήρια του Fludd με την καθαρότητά του, τα επιχειρήματα του Fludd τα οποία βασίζονταν στην αυθεντία και συνδέονταν με την παράδοση με τις δικές του επιστημονικές εξηγήσεις τις οποίες αντλούσε από την ίδια την φύση και καθορίζονταν από τους νόμους της. Ο Κέπλερ σύγκρινε την αλόγιστη εφαρμογή της αναλογίας του Fludd με την δική του πιο αυστηρή άποψη για την χρήση της αναλογίας στα μαθηματικά. Αυτά είναι τα χαρακτηριστικά τα οποία ο Κέπλερ στο έργο του *Apoloogia* το 1622 αποκαλεί ο *ερμητικός τρόπος* ή *ερμητική φιλοσοφία* του Fludd. Στην *Apoloogia* ο Κέπλερ απαντάει στην ανταπάντηση που είχε κάνει ο Fludd το 1621 στα αυθεντικά του σχόλια πάνω στο έργο *Utriusque cosmi historia*. Μέσα στο έργο *Apoloogia* είναι ολοφάνερο ότι ο Κέπλερ βρίσκει την μέθοδο του Fludd αλλόκοτη και παντελώς άχρηστη για τις δικές του αναζητήσεις και έρευνες για τον φυσικό κόσμο. (Copenhaver, 283)

Ο Robert Westman είχε ισχυριστεί με αρκετά πειστικό τρόπο ότι η αντιπάθεια που υπήρχε μεταξύ του *ερμητικού – ποιητικού* Fludd και του *μαθηματικού – φιλοσοφικού* Κέπλερ ήταν πρωτίστως μια διαφωνία πάνω στην κατάσταση και την σχέση των εικονογραφικών σημαδιών (εικόνες) και των γραπτών σημαδιών (λέξεων, αριθμών, κτλ) με τα πράγματα του φυσικού κόσμου. Όλοι μπορούν να φέρουν στο μυαλό τους την εικόνα των πλανητικών πολυέδρων του Κέπλερ, αυτή όμως η γεωμετρική εικόνα ήταν για τον Κέπλερ μόνο ένα σύμβολο των πραγματικών, άυλων και αόρατων σχέσεων μεταξύ των πλανητών. Όπου ο Κέπλερ χρησιμοποίησε εικόνα ως επιπρόσθετο σε κάποιο επιχείρημα εκφρασμένο σε λέξεις και αριθμούς, ως επιπλέον βαθμούς που βοηθούν τα αισθητήρια όργανα του ανθρώπου αλλά και ως συμβολικές νοητές πραγματικότητες, ο Fludd δημιουργούσε ουσιώδεις εικόνες στα βιβλία του, και όχι βοηθητικές, και ήλπιζε ότι θα ερμήνευε τον κόσμο μέσα από αυτές τις εικόνες που θα τις αναδημιουργούσε ποιητικά. Ο Κέπλερ ερμήνευσε και θεωρητικοποίησε μέσα από την γλωσσολογική ανάλυση ενώ ο Fludd μέσα από εικονογραφικές μιμήσεις. Ο Fludd επιθυμούσε να μιμηθεί τον Δημιουργό κάνοντας το δικό του βιβλίο για τον κόσμο αναβαθμίζοντας τις εικόνες του σε κάτι πολύ πιο πάνω από μια απλή αναπαράσταση ή περιγραφή. Όπως μερικά από τα μαγικά αντικείμενα κειμένου του εμπειρικού αποκρυφισμού, έτσι και οι εικόνες του Fludd παρουσίαζαν μια πραγματικότητα που ήταν αυτόνομη, σε αυτό που ήταν ανεξάρτητο αναφοράς σε οποιοδήποτε άλλο φυσικό αντικείμενο. (Copenhaver, 283 - 284)

Η θεολογική αυθάδεια του ερμηνευτικού προγράμματος του Fludd με την ευθεία και δημιουργική δράση της απεικόνισης και όχι με την έμμεση δράση

της ανάλυσης επαναφέρει την μυστική παράδοση στον Χριστιανισμό η οποία ευνόησε μια άμεση και ενστικτώδη σχέση με τον Θεό η οποία ήταν πάνω από την συλλογιστική του σχολαστικισμού ή από όποια ιερατική τελετή. Αναμφίβολα ο Fludd ανήκει στην παράδοση του ερμητισμού, ωστόσο αν επιθυμεί κάποιος να την ορίσει, η ποιητική και προαισθηματική του επιστημολογία και ψυχολογία τον τοποθετεί επίσης στην γραμμή των Jacob Boehme, Oswald Croll, Valentin Weigel, και Paracelsus και τελικά στην γραμμή των Johann Tauler, Meister Eckhardt και της *Theologia Germanica*. Η σκέψη του Weigel διαφωτίζει την συγγένεια μεταξύ του ερμητισμού του Fludd και του γερμανικού πνευματισμού. Όπως ακριβώς δίδαξε και ο Παράκελσος ότι ο άνθρωπος κέρδισε πραγματική γνώση για την φύση έτσι και ο Weigel υποστήριξε πως για να γνωρίσεις πραγματικά ένα πράγμα έπρεπε να γίνεις αυτό το αντικείμενο. Με αυτό τον τρόπο προέκυψε μια επιστημολογία η οποία έμοιαζε αρκετά με την παρακελσιανή διδασκαλία τόσο στις θρησκευτικές της εμπνεύσεις όσο και στα συμπεράσματά της. Ο Weigel εξακολούθησε να δανείζεται περισσότερες ιδέες από τον Παράκελσο, όχι μόνο την διάκριση της θεωρίας περί μικρόκοσμου – μεγαλόκοσμου η οποία έθεσε την κοσμολογική βάση της επιστημολογίας του αλλά επίσης την αλχημική και αστρολογική ορολογία στην οποία ο ίδιος και ο Boehme σφυρηλάτησαν την εξέλιξη της ανθρώπινης πνευματικής εξέλιξης. (Copenhaver, 284)

Μέχρι τα μέσα του 17^{ου} αιώνα ο Weigel, ο Croll και ο Boehme ήταν αρκετά δημοφιλείς σε αγγλική μετάφραση, τα αυθεντικά τους έργα εμφανίστηκαν την πρώτη δεκαετία του αιώνα όταν δηλαδή ο Fludd και ο Κέπλερ ξεκίνησαν τις αντιπαραθέσεις τους. Ο Henry More και άλλοι άγγλοι κριτικοί χρησιμοποίησαν την λέξη *θεοσοφία* για να αναφερθεί ειδικότερα στις ιδέες του Boehme αλλά γενικότερα στις ιδέες του Fludd, του Παράκελσου και του Αγρίππα. Ο γερμανικός πνευματισμός ή θεοσοφία, εμπλουτίστηκε από τις παρακελσιανές έννοιες της αλχημείας, της κοσμολογίας και της υλιστικής θεωρίας και ευρύνθηκε από τις ειδικές δεσμεύσεις του Fludd στον εικονογραφισμό και τον ερμητισμό. (Copenhaver, 284)

Η υποτιμητική χρήση του όρου *θεοσοφία* από τον Κέπλερ μπορεί να αποδειχθεί χρήσιμη σε νεώτερους μελετητές για την διάκριση του θεοσοφικού ερμητισμού του Robert Fludd από την φυσική μαγεία του Μαρσίλιο Φιτσίνο ο οποίος δεν ήταν σκληρά ερμητικός. Οι φιλοσοφικές, φιλολογικές και ιατρικές ικανότητες του Φιτσίνο κέρδισαν την εκτίμηση σε όλα τα πεδία, ο ίδιος ανέπτυξε μια φυσική μαγεία η οποία κοιτούσε πίσω στις κανονιστικές φυσικές φιλοσοφίες της αρχαιότητας και του Μεσαίωνα. Αντίθετα, ο θεοσοφικός ερμητισμός κοιτούσε ευθέως στα αποκρυφιστικά κινήματα τα οποία ήταν περιθωριακά σε σχέση με τα όσα πρότεινε ο Φιτσίνο. Από τον 18^ο αιώνα η ρασιοναλιστική *Encyclopedie* κατέταξε ως “θεοσοφιστές” εκτός από τον Παράκελσο, τον Fludd και τον Weigel, τον Croll τον Heinrich Khunrath και τον Joan Baptista Van Helmont, συμπεριλαμβάνοντάς τους ότι ήταν άνθρωποι μιας διακαής φαντασίας που διέβρωσαν την θεολογία, σκίασαν την φιλοσοφία και εκμεταλλεύτηκαν την χημική τους γνώση. (Copenhaver, 285)

Αν η περιγραφή του Κέπλερ για την σκέψη του Fludd ως *θεοσοφική* και *ερμητική* τον βοήθησε τελικά να εδραιώσει μια υποτιμητική χρήση αυτών των όρων στην φυσική φιλοσοφία δεν είναι και τόσο ξεκάθαρο. Το όνομα Ερμής υπήρξε για πάρα πολύ καιρό συνδεδεμένο με αλχημικά κείμενα όπως το *Emerald Tablet*. Τα περισσότερα από αυτά τα *ερμητικά* αλχημικά κείμενα διαβάστηκαν τον 17^ο αιώνα από τους *χημικούς φιλοσόφους* οι οποίοι έκαναν καλή χρήση της γνησιότητας που έδινε ο αλχημικός Ερμής σε σχέση με του Φιτσίνο τα φιλοσοφικά *Hermetica*, αν και δεν αποδέχονταν όλοι αυτή την σύνδεση. Το 1533 ένας φυσικός και ακόλουθος των απόψεων του Φιτσίνο, ο Symphorien Champier, υποστήριξε ότι ο αλχημικός Ερμής δεν υπήρξε του Φιτσίνο ο φιλοσοφικός συγγραφέας αλλά ήταν ένα κατασκεύασμα των Μουσουλμάνων και ήταν άγνωστος στην πραγματική φιλοσοφία. Τον επόμενο αιώνα ο Andreas Libavius, αντίπαλος του Croll, περιφρόνησε την ερμητική παράδοση ως πηγή σκοταδισμού, εντυπωσιασμού και τσαρλατανισμού. Ο Libavius την θεώρησε μάλιστα ως απειλή στην ουμανιστική αριστοτελική φιλοσοφία και παιδαγωγία πάνω στην οποία είχε στηρίξει τις προσπάθειές του να οικοδομήσει μια αυτόνομη πειθαρχία και μια διδακτική βάση για την χημεία. Ο Libavius είδε τον αιγυπτιακό ερμητισμό σαν "*ψεύτικη χημεία*". (Copenhaver, 285)

Σύμφωνα με τον Jung η αλχημεία ήταν περισσότερο θεραπεία παρά τεχνολογία. Με σκοπό να τα χειριστεί συμβολικά, ο αλχημιστής πρόβαλε τα περιεχόμενα των ασυνείδητων αρχετύπων του Jung επί της ύλης, των οποίων οι μετασχηματισμοί θα μπορούσαν να αντιμετωπιστούν με φυσικό τρόπο και να περιγραφούν προφορικά ως υποκατάστατα λιγότερης πρόσβασης μέσα στην ψυχή. Η ειδική θεραπευτική ιδιότητα της αλχημείας είναι ακριβώς σαν την έξαρση της εικονογραφικής φαντασίας που εμφανίζεται μέσα στα εμβλήματα του Maier. Οι θεραπευτικοί στόχοι και οι συνέπειές των αλχημιστών ήταν τόσο αντίθετα μεταξύ τους όσο ακριβώς ήταν αντίθετα οι φιλοδοξίες και τα επιτεύγματα που πέτυχε με την ανάλυση ο Κέπλερ με το στιγμόσκοπο του Fludd. Μελετώντας την αλχημεία του Maier ή την θεοσοφία του Fludd μπορεί κανείς να προτείνει ότι οι νεότεροι μελετητές ασχολήθηκαν προσεκτικά με τέτοια λεπτά και πυρίμαχα θέματα κυρίως με το πως πρέπει να καθορίζεται να τοποθετείς στο ίδιο επίπεδο, στο *ερμητικό* δηλαδή, τέτοιους συγγραφείς με τον Φιτσίνο. (Copenhaver, 286)

Ο Allen Debus σε ένα τμήμα με τίτλο "*The Hermetic Revival and the Study of Nature*" του 1^{ου} κεφαλαίου του έργου του *Chemical Philosophy* ανακαλύπτει έναν δεσμό μεταξύ του Francois Rabelais και του παρακελσιανού Peter Severinus στην κοινή τους παρόρμηση να παραμερίζουν τα βιβλία τους και να αναζητούν την αλήθεια του φυσικού κόσμου κατευθείαν μέσα από την παρατήρηση. Ο Debus υποστηρίζει ότι και για τους δυο αυτούς συγγραφείς η απόλυτη πηγή τους είναι ο ερμητικός *Asclepius*. Το κείμενο το οποίο παραθέτει ο Debus από τον *Pantagruel* του Rabelais είναι ένα κομμάτι από το δημοφιλές γράμμα του Γαργαντούας στον υιό του. Αν και είναι γεμάτο από εγκώμια για βιβλία, εκδόσεις, βιβλιοθήκες, πολυμάθειες, κλασικές σπουδές και γενικά για όλο το ουμανιστικό πρόγραμμα της εποχής ο Debus το διαβάζει

σαν μια έκφραση του αντι-σχολαστικού εμπειρισμού από την πλευρά του Rabelais. Αν προσπεράσει κάποιος τις κριτικές που χαρακτηρίζουν αυτό το γράμμα παρωδία και όχι αναπαράσταση της θέσης του Rabelais, εγείρεται το ερώτημα πως η κοινότυπη αφήγηση του Rabelais πληροί τις προϋποθέσεις ώστε να είναι ερμητική? (Copenhaver, 286)

Ο Γαργαντούας συμβουλεύει το γιό του:
...''αυτό που δεν είναι θάλασσα, ποταμός ή πηγή... όλα τα πουλιά του αέρα, τα δέντρα του δάσους και οι θάμνοι του δάσους, όλα τα φυτά της γης... όλα τα μέταλλα που κρύβονται στον πάτο της αβύσσου... όλα τα πετράδια του Νότου και της Ανατολής... μην αφήσεις τίποτα από όλα αυτά να σου είναι άγνωστα. Τότε ξαναδιάβασε προσεκτικά τα έργα των Ελλήνων, των Αράβων και των Ρωμαίων γιατρών χωρίς να παραβλέψεις τους Ταλμουδιστές και τους Καβαλιστές και από τις εξονυχιστικές ανατομίες κέρδισε μεγάλη οικειότητα με τον άλλο κόσμο που λέγεται άνθρωπος. Και μερικές ώρες την ημέρα διάβαζε την Αγία Γραφή, πρώτα την Καινή Διαθήκη και τις Επιστολές των Αποστόλων στα ελληνικά, και ύστερα διάβασε την Παλαιά Διαθήκη στα εβραϊκά''...

Το απόσπασμα από τον Asclepius που υποτίθεται πως είναι η κύρια πηγή αυτών των σκέψεων αναφέρει...

...σαν προφήτης που είμαι, θα σας πω ότι μετά από εμάς δεν θα παραμείνει κανένας έχοντας απλή εκτίμηση για την φιλοσοφία από την διαρκή αντανάκλαση και την ιερή ευσέβεια από τις οποίες μπορεί κανείς να αναγνωρίσει θειότητα. Αρκετοί καθιστούν την φιλοσοφία δυσνόητη μέσα στην πολλαπλότητα του συλλογισμού τους συνδυάζοντάς την με διάφορους κλάδους σπουδών οι οποίοι δεν είναι καταληπτοί, αριθμητική, μουσική και γεωμετρία. Η αγνή φιλοσοφία η οποία βασίζεται μόνο από την ευλάβεια για τον Θεό μπορεί να στρέφει την προσοχή της σε αυτά τα άλλα αντικείμενα σπουδών μόνο για να αναρωτηθεί για την περιστροφή των άστρων, το πως παραμένουν σταθερά σε συγκεκριμένους σταθμούς και θέσεις καθώς και στις τροχιές της περιστροφής τους. Πρέπει να γνωρίσει τις διαστάσεις, τις ποιότητες, τις ιδιότητες και τις ποσότητες της γης, το βάθος της θάλασσας, την δύναμη της φωτιάς, την φύση και τα αποτελέσματα όλων αυτών των πραγμάτων, με σκοπό να επαινέσουν, να λατρεύουν και να αναζητήσουν την ικανότητα και τον νου του Θεού... οι άνθρωποι που θα ακολουθήσουν μετά από εμάς, εξαπατημένοι από την ευφυΐα των σοφιστών, θα είναι αποξενωμένοι από την αληθινή, αγνή και ιερή φιλοσοφία. Το να λατρεύει κάποιος την θεότητα με καθαρό μυαλό και ψυχή, να τιμά τα έργα της και να δίνει ευχαριστίες στην θέληση του Θεού..., αυτό είναι μια φιλοσοφία αγνή, αμόλυντη και άσπιλη από την αδυσώπητη σκέψη της περιέργειας. Αυτό αποτελεί και την θεραπεινίδα αυτών των πραγμάτων... (Copenhaver, 287)

Η απορία, η ευσέβεια, η απλότητα, η περισυλλογή, ο κίνδυνος της περιέργειας, η ακατανοησία των μαθηματικών, αυτά σίγουρα δεν αποτελούν τα συστατικά ενός ερμητικού μανιφέστου για την πρόοδο της επιστήμης. Σύμφωνα με τον Debus το έργο Ασκληπιός υπερασπίζεται μια

“εκχριστιανισμένη αναζήτηση για την αλήθεια του Θεού μέσα στη φύση η οποία επρόκειτο να αποκαλυφθεί στους φιλοσόφους της Αναγέννησης”, αλλά εάν αυτό το κείμενο ομοιάζει με οτιδήποτε χριστιανικό, τότε είναι ο Χριστιανισμός των Πατέρων συγγραφέων της Εκκλησίας, όπως ο Τερτυλλιανός (160 μ.Χ – 220) και ο Αυγουστίνος ο οποίος φοβόταν τον κόσμο της φύσης μαζί με την σάρκα και τον διάβολο και επέτρεπε την μελέτη της φύσης μόνο ως προπαρασκευαστικό της ευσέβειας. Σίγουρα δεν ήταν ο Χριστιανισμός του John Ray ο οποίος είδε την σοφία του Θεού να εκδηλώνεται στα έργα και τα δημιουργήματά του και πίστευε ότι η βαθύτερη μελέτη της φύσης ήταν ένα θείο κάλεσμα. Ούτε ασφαλώς ήταν και ο Χριστιανισμός του κόσμου του Ραμπελαί στον οποίο ο Γαργαντούας μετακινήθηκε με ευκολία από το βιβλίο της φύσης στο βιβλίο των Γραφών και του οποίου το μυαλό και η γλώσσα ήταν αρκετά μακριά από τα ασκητικά κείμενα. Αυτό το απόσπασμα από τον Ασκληπιό μπορεί να χαρακτηριστεί “ερμητικό” εκτός από την τετριμμένη έννοια του κειμένου, ταυτόχρονα για τα μηνύματα από τον κόσμο της αποδοχής και από τον κόσμο της απόρριψης που εμφανίζονται στις ποικίλες πλατωνικές θρησκείες και φιλόθεες φιλοσοφίες της ύστερης αρχαιότητας που ακούστηκαν από τους συγγραφείς του σώματος των ερμητικών κειμένων τα οποία παρήγαγαν μια πανσπερμία ασύμφωνων απόψεων των ηθικών ιδιοτήτων της φύσης. (Copenhaver, 287 – 288)

Για παράδειγμα, η δέκατη πραγματεία μας αναφέρει ότι ο κόσμος δεν είναι καλός διότι είναι φτιαγμένος από ύλη, η ένατη ισχυρίζεται είναι ότι είναι βλάσφημο να μιλάμε για ένα κόσμο κακό, ανεξάρτητα από το γεγονός ότι η Γη είναι κακή. Ωστόσο, ακόμα και η κοσμική ευσέβεια της ένατης οδού οδηγεί σε μια μη επιστημονική κοσμολογία, και στο καλύτερο σε μια συστέγαση της κοσμολογίας με την θεολογία σε βάρος του προηγούμενου ως ένα ανεξάρτητο πνευματικό εγχείρημα. Το κύρος της μελέτης των υλικών αντικειμένων ήταν χαμηλό ακόμα και για τα “αισιόδοξα” κείμενα, εξαιτίας της διαπεραστικής επιρροής που έχουν δεχθεί από την περιφρόνηση της ύλης, κάτι που ήταν ιδιαίτερα διαδεδομένο στον μεσαιωνικό πλατωνισμό. Ακόμα και η ένατη πραγματεία απέχει παρασάγγας από το “ερμητικό θέμα” που ο Debus έβλεπε στον Peter Severinus. Ο Severinus συμβουλεύει τους αναγνώστες του να φτιάχνουν την γνώση τους εξ’ ολοκλήρου από άμεσες αισθητηριακές εμπειρίες ανθρώπινων, φυσικών και τεχνητών αντικειμένων. Αν αυτή η έμφαση του Severinus στην αισθητηριακή εμπειρία είναι αληθινή και χαρακτηριστικά ένα θέμα *ερμητικό* στον ίδιο, τότε πως συμβαδίζει με τον ερμητισμό του ένατου *logos* που δικαιολογεί την αίσθηση καθιστώντας την ένα είδος νόησης και αποκαλώντας την γη “η πατρίδα του κακού”. (Copenhaver, 288)

Σε μια πραγματεία για τον Ισαάκ Νεύτωνα ο Richard Westfall πρότεινε ότι ο ερμητισμός ήταν σημαντικός στην επιστήμη του 17^{ου} αιώνα ως μια θέση αντίθετη από το μηχανιστικό παράδειγμα. Αν και ο Ερμής παραμένει μια επίσημη προσωπικότητα για πολλούς οι οποίοι συνέβαλαν στις συζητήσεις για την Επιστημονική Επανάσταση, είναι λιγότερο ξεκάθαρο ότι οι σύγχρονες αντιλήψεις για τον ερμητισμό έχουν γίνει ξεκάθαρες και σταθερές τόσο ώστε να μας οδηγούν αξιόπιστα μέσα από τις τόσο πυκνές διαμάχες του 17^{ου}

αιώνα. Για παράδειγμα ο ερμητισμός του Westfall έβλεπε την φύση ως κάτι ενεργό, οργανικό και έμψυχο, υποστήριζε ότι αυτή η βιταλιστική και ανιμιστική αντίληψη της φύσης ενθάρρυνε πεποιθήσεις και πίστεις στις ιδιότητες και τα πνεύματα. Ο Eugenio Garin άσκησε κριτική στην προσπάθεια του Westfall να βρεί “γενικές ερμηνείες” του ερμητισμού, επειδή ακριβώς απέτυχε να εκτιμήσει τις ειδικές ιστορικές συνθήκες του ερμητισμού την εποχή του Νεύτωνα, σε σχέση με του Φιτσίνο ή του Bradwardine, και επίσης γιατί δεν δίνει ένα σαφές και ξεκάθαρο νόημα για τον κόσμο. Σύμφωνα με την θέση του Westfall για τον ερμητισμό, ο Henry More κατατάσσεται ως ερμητικός. (Copenhaver, 288)

Ο όρος *ερμητικό* έπρεπε να είχε χρησιμοποιηθεί αρχικά για να χαρακτηρίσει ένα σύνολο κειμένων όπως τα φιλοσοφικά κείμενα *Hermetica* που δημοσιεύθηκαν από τον Φιτσίνο και τον Lodovico Lazarelli, τα οποία αν κοιτάξει κανείς καλά δεν έχουν να πουν πάρα πολλά για την μαγεία ή την επιστήμη, ή τα δημοφιλή *Hermetica* όπως το *Kyranides*, τα οποία αποτελούσαν πηγές του εμπειρικού αποκρυφισμού. Πώς αλλιώς όμως θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ο όρος *ερμητικό*? Θα μπορούσε κάλλιστα να χρησιμοποιηθεί ώστε να αναφέρεται στις ιδέες που εκφράστηκαν στα παραπάνω κείμενα. Όπως έχει αναφερθεί οι ιδέες αυτές δεν είναι μόνο γενικά ασυνάρτητες, όπως τα φιλοσοφικά κείμενα υποστηρίζουν, αλλά κυρίως αδιάφορα για την φυσική φιλοσοφία. Επίσης, ο όρος αυτός μπορεί να χρησιμοποιηθεί ώστε να εκφράσει ένα σώμα ιδεών, ή τους ανθρώπους που τις κουβαλάνε, χωρίς μια σαφή αναφορά σε ένα αντίστοιχο σύνολο κειμένων. Το *mus Hermeticum*, κείμενο του Κέπλερ, αποτελεί μια σαφή απόδειξη μια τέτοιας χρήσης. Μέσα από τα κείμενα αυτά το επίθετο αυτό γίνεται ολοένα και πιο δυσνόητο για τους ιστορικούς. Αν όμως συλλογιστούν σοβαρά τις θεοσοφικές και αλχημιστικές εφαρμογές που έχουν περιγραφεί παραπάνω, οι μελετητές ιστορικοί θα μπορέσουν να αποτρέψουν αυτήν την ολισθηρή λέξη να καταστρατηγήσει ολόκληρη την κατανόηση. Το συμπέρασμα ότι το *ερμητικό* σημαίνει *μαγικό* δεν συνεπάγεται και το αντίστροφό του το οποίο και θα πρέπει να αποφεύγεται. (Copenhaver, 289)

Κατά την διάρκεια της Επιστημονικής Επανάστασης η αρκετά μεγάλη διαμάχη και συζήτηση για την μαγεία δεν έκανε καμία αναφορά στα *Hermetica*. Κατά τον ίδιο τρόπο τα ερμητικά κείμενα των Fludd και Francesco Giorgi δεν έχουν καμία θεολογική εφαρμογή ή μάλλον καλύτερα η εφαρμογή τους είναι ανεξάρτητη από το οποιοδήποτε ενδιαφέρον για την μαγεία. Σαν υποκατάστατο του όρου *ερμητικό*, ο όρος *αποκρυφιστικό* μάλλον θα εξυπηρετούσε καλύτερα ώστε να γινόταν αναφορά στην μαγεία, την αστρολογία, την δαιμονολογία και την μαντεία. *Αποκρυφισμός* είναι όρος του 19^{ου} αιώνα, επισκοτισμένος από τις ειδικές πρακτικές και συμπεριφορές εκείνης της περιόδου καθώς και από μια μεταγενέστερη σημασιολογική επικάλυψη, συνεπώς χρωματίζεται από τον θετικισμό του 19^{ου} αιώνα καθώς και από τις αποκρυφιστικές μανίες και φαντασιοπληξίες του 20^{ου} αιώνα. Όμως υπάρχει προηγούμενο για αυτήν την ευρεία χρήση του όρου *αποκρυφιστικό* – *occultist*, σε αντίθεση με τον όρο *ερμητικό* – *hermetic* ο οποίος θα έπρεπε να

χρησιμοποιηθεί σε εργασία με μεγαλύτερη ακρίβεια χωρίς αυτό να συνεπάγεται μια συγκεκριμένη μορφή κειμένου ή δοξογραφικού περιεχομένου. (Copenhaver, 289)

Οι μελλοντικές συζητήσεις για τον ερμητισμό στην ιστορία της επιστήμης θα πρέπει να εστιαστούν πάνω σε τέσσερα προβλήματα. Πρώτον, να ανακαλύψουν ακριβώς με ποιον τρόπο οι φυσικοί φιλόσοφοι και άλλοι χρησιμοποιούσαν την λέξη *ερμητικό* στην πρώιμη νεώτερη περίοδο, δεύτερον στην βαθύτερη κατανόηση του νοήματος αυτής της λέξης στην αλχημεία και την νεότερη θεοσοφία, τρίτον στην αξιολόγηση της σημασίας της ερμητικής δοξογραφικής παράδοσης συγκρίνοντάς την με άλλες δοξογραφίες που έχουν σχέση με την επιστήμη, κυρίως η παράδοση που νομιμοποίησε τον ατομισμό σχετίζοντάς τον με τον Μωυσή, τον Πυθαγόρα και τον Δημόκριτο, και τέταρτον στον καθορισμό της συμβολής των δημοφιλή *Hermetica* στην ανάπτυξη ενός σώματος εμπειρικών αποδεικτικών στοιχείων για τον αποκρυφισμό. Οι ιστορικοί της επιστήμης και μελετητές καθώς ενδιαφέρονται για αυτά τα θέματα και θέλουν να ερευνήσουν την σχέση ανάμεσα στον αποκρυφισμό και την πρώιμη νεότερη επιστήμη μπορούν να στρέψουν την προσοχή τους από την "θέση της Yates", αν την έχουν κατανοήσει ασφαλώς, και να ισχυριστούν ότι μια σαφή ερμητική παράδοση που βασίζεται στα φιλοσοφικά *Hermetica* υπήρξε μείζονος σημασίας στην ιστορία της πρώιμης νεότερης επιστήμης. Ακόμα και σαν μια δοξογραφία, και κυρίως μετά την επαναχρονολόγηση του Casaubon των φιλοσοφικών *Hermetica* στην ύστερη Αρχαιότητα, ο ερμητισμός έγινε λιγότερο σημαντικός από τον μωσαϊκό ατομισμό. Ο Copenhaver έχει την γνώμη ότι οι ιστορικοί της επιστήμης οφείλουν να επιδιώξουν τις ευρύτερες επιπτώσεις του έργου της Yates και κυρίως την καθολική και ευφάνταστη επιθυμία της να εξερευνήσει περιοχές σκέψης και πολιτισμού οι οποίες μέχρι πρώτα θεωρούνταν αναξιόλογες ή εντελώς ακατάλληλες ιστορικές πηγές. Η πτώση της φυσικής μαγείας ως μια κανονική και θεμιτή απασχόληση της δυτικής φυσικής φιλοσοφίας, για παράδειγμα, υπήρξε ένα από τα σημαντικότερα χαρακτηριστικά της Επιστημονικής Επανάστασης. Η πολυπλοκότητα αυτής της επανάστασης θα μπορούσε να εκτιμηθεί καλύτερα όταν η έρευνα βασίζεται σε πιο ακριβή χρήση του όρων όπως *φυσική μαγεία* και *ερμητισμός*. (Copenhaver, 290)

Η ΜΑΓΕΙΑ ΚΑΙ ΟΙ ΚΑΤΑΒΟΛΕΣ ΤΗΣ ΣΥΓΧΡΟΝΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ, HENRY 1997

Ο J. Henery υποστηρίζει ότι σημαντικές πηγές του εμπειρισμού της Επιστημονικής Επανάστασης βρίσκονται στην παράδοση της μαγείας. Βέβαια ένας αρκετά σημαντικός αριθμός ιστορικών επιστήμης υποστηρίζει ότι κάτι το οποίο είναι παράλογο, ανορθολογικό, όπως η μαγεία, δεν θα μπορούσε να ασκήσει την παραμικρή επίδραση στην άκρως ορθολογική άσκηση της επιστήμης. Τα επιχειρήματά τους όμως φαίνεται να στηρίζονται σε απλές προκαταλήψεις ή ακόμα στην αδυναμία τους να κατανοήσουν τον πλούτο και την πολυπλοκότητα της παράδοσης της μαγείας.

Στην Αναγέννηση η ανάκαμψη των αρχαίων κειμένων διέγειρε αρκετούς τομείς της πνευματικής ζωής συμπεριλαμβανομένης ασφαλώς και της μαγικής παράδοσης γεγονός το οποίο οφείλεται στη ανάκαμψη των νέο πλατωνικών κειμένων τα οποία και είχαν αποδοθεί στον Ερμή τον Τρισμέγιστο. Αν και η άποψη της F.Yates και των υποστηρικτών της είναι σε μεγάλο βαθμό υπερβολική, είναι πλέον σαφές ότι ανήκουν στις νέες τάσεις του αριστοτελισμού που αναπτύσσονται στην Αναγέννηση. Οι αρχές πάνω στις οποίες βασιζόταν η μεσαιωνική παράδοση της μαγείας προέρχονται αναγκαστικά από τον σχολαστικό αριστοτελισμό. Στην Αναγέννηση ένας μεγάλος αριθμός αριστοτελικών φιλοσόφων όπως ο Giovanni Pico della Mirandola (1463 - 1494) και ο Pietro Pomponazzi (1462–1525) εξευγένισαν την πιο νατουραλιστική πτυχή της μαγείας στην οποία οι μαγικές επιδράσεις ενεργοποιούνται από την αξιοποίηση των φυσικών αλλά και απόκρυφων ιδιοτήτων των φυσικών πραγμάτων, ενώ οι νέο πλατωνικοί φιλόσοφοι όπως ο Μαρσίλιο Φιτσίνο και ο Tommaso Campanella ανέπτυξαν μια πιο πνευματική ή δαιμονική μορφή της μαγείας. (J. Henery, *Magic and the Origins of Modern Science*, σελ. 54)

Ο Henery υποστηρίζει ότι για να κατανοηθεί καλύτερα ο ρόλος της μαγείας στην Επιστημονική Επανάσταση είναι σημαντικό να επισημανθεί η ύπαρξη αυτού το οποίο αποκαλούμε φυσική μαγεία και αναμφισβήτητα αποτελεί την κυρίαρχη πτυχή της μαγικής παράδοσης. Η φυσική μαγεία βασιζόταν στην υπόθεση ότι κάποια φυσικά πράγματα εμπεριέχουν ή αποκρύπτουν καλύτερα στο εσωτερικό τους δυνάμεις που επιδρούν πάνω σε άλλα πράγματα δημιουργώντας με αυτόν τον τρόπο ανεξήγητα φαινόμενα. Η επιτυχία ενός φυσικού μάγου εξαρτιόταν από το κατά πόσο είχε βαθιά γνώση των σωμάτων, των πραγμάτων, και του τρόπου με τον οποίο το ένα επιδρά πάνω στο άλλο προκειμένου να επιτευχθεί το επιθυμητό αποτέλεσμα. Αρκετά συχνά φαίνεται ότι οι φυσικοί μάγοι της Αναγέννησης επιμένοντας ότι η μορφή της μαγείας που ασκούσαν εξαρτιόταν μόνο από την γνώση της φύσης έκαναν αρκετούς ιστορικούς να προτείνουν την άποψη ότι αυτό το είδος της σκέψης πρέπει να οριστεί ως αναγεννησιακός νατουραλισμός για να διακρίνεται από αυτό που θεωρείται ως πραγματική μαγεία. (Henery, 55)

Ο Henery ωστόσο υποστηρίζει ότι κάτω από μια πραγματική αίσθηση, αυτό που έγινε κατά την διάρκεια της Επιστημονικής Επανάστασης ήταν ο διαχωρισμός των νατουραλιστικών στοιχείων από τις άλλες πτυχές της μαγείας. Η ιστορία της μαγείας από τον 18^ο αιώνα και μετά ήταν ουσιαστικά η ιστορία του τι είχε απομείνει τελικά σε αυτήν την παράδοση αφού τα σημαντικά στοιχεία της φυσικής μαγείας είχαν απορροφηθεί στην φυσική φιλοσοφία. Για τους σύγχρονους ανθρώπους η μαγεία πραγματεύεται με το υπερφυσικό αλλά για τους πρώιμους νεωτερικούς στοχαστές η μαγεία βασιζόταν στο γεγονός ότι η επίκλησή της επέφερε αποτελέσματα στο χειρισμό των φυσικών αντικειμένων και των διαδικασιών. Γι' αυτούς μόνο ο Θεός και η δράση του μπορεί να δημιουργήσει υπερφυσικά φαινόμενα. Ακόμα και ένας δαιμονιστής προκειμένου να επικαλεστεί κάποιον δαίμονα ή ακόμα και τον ίδιο τον διάβολο πιστεύει ότι ο δαίμονας θα εκτελέσει τις διαταγές του όπως ακριβώς κάνει ένας καταρτισμένος φυσικός μάγος που χρησιμοποιεί τις κρυμμένες φυσικές δυνάμεις για την επίτευξη επιθυμητών γεγονότων. Ο λόγος που η φυσική μαγεία έχει πλέον εξαφανιστεί από την αντίληψή μας είναι επειδή ακόμα και οι πιο θεμελιώδεις πτυχές αυτής της παράδοσης έχουν πλέον απορροφηθεί από την επιστημονική κοσμοθεωρία. Και ακόμα καλύτερα η επιστημονική κοσμοθεωρία που αναπτύχθηκε προέκυψε σε ένα μεγάλο βαθμό από τον γάμο της φυσικής φιλοσοφίας με την πραγματιστική και εμπειρική παράδοση της φυσικής μαγείας. (Henery, 55)

Ο πραγματισμός της μαγείας είναι ιδιαιτέρως προφανής. Ο σκοπός του μάγου είναι να επιφέρει πάντα κάποιο επιθυμητό αποτέλεσμα είτε για δικό του όφελος είτε για όφελος του προστάτη ή του πελάτη του. Ο εμπειρισμός της μαγείας είναι αυτός που μας ξαφνιάζει, ο οποίος είναι φτιαγμένος στη λογική της φυσικής μαγείας. Η σημασία της μαγείας στην διαδικασία της αναμόρφωσης των ιδεών σχετικά με τον σωστό τρόπο κατανόησης του φυσικού κόσμου φαίνεται από το γεγονός ότι η τεχνολογία ήταν άρρηκτα συνδεδεμένη με τη μαγεία στον Μεσαίωνα αλλά και στην Αναγέννηση. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι ο αδαής πίστευε ότι οι μηχανές δούλευαν από εσωτερικούς δαίμονες. Ο συνδυασμός μηχανικών επινοήσεων για την παραγωγή περίεργων φαινομένων ήταν απλά η αξιοποίηση του αποκρυφισμού και στην ουσία η διαχείριση των φυσικών ιδιοτήτων των πραγμάτων από τον εκάστοτε μάγο. Εξαιτίας τώρα της στενής σχέσης μηχανικής και μαθηματικών αυτό το είδος της διαχείρισης και εκμετάλλευσης των μηχανών συχνά ονομαζόταν *“μαθηματική μαγεία”*. Με αυτόν τον τρόπο η μαγεία συνδέθηκε με την μαθηματική προσέγγιση κατανόησης της φύσης σε τέτοιο βαθμό που η ένωση μαγείας και μαθηματικών έκανε τους μαθηματικούς όταν αυξανόταν η κοινωνική αναγνώρισή τους να καταβάλουν τεράστιες προσπάθειες να αποστασιοποιηθούν πλήρως από την μαγεία. Η μαγεία είχε καταδικαστεί από την Εκκλησία εξαιτίας της εμπλοκής της με τους δαίμονες και οι άνθρωποι την κοιτούσαν πάντα με πολύ μεγάλη δυσπιστία. (Henery, 56)

Αρκετοί στοχαστές εξακολουθούσαν να πιστεύουν ότι η μαγεία ήταν μια ευγενής απασχόληση η οποία άξιζε να ασκείται και άξιζε το ενδιαφέρον τους.

Ακόμα και ο Κέπλερ φαίνεται να είχε επηρεαστεί από την παράδοση της μαγικής αριθμολογίας. Η κοσμολογική θεωρία του προσπαθούσε να απαντήσει στο ερώτημα γιατί υπήρχαν μόνο έξι πλανήτες, γιατί ο Θεός είχε επιλέξει αυτόν τον αριθμό. Ο Κέπλερ κράτησε αποστάσεις από την άποψη του Fludd για τις αριθμητικές αναλογίες στους ουρανούς, και υποστήριξε ότι οι αριθμοί και οι αριθμητικές αναλογίες ήταν πραγματικά χαρακτηριστικά του φυσικού κόσμου. Η αποστασιοποίηση του Κέπλερ από την άποψη του Fludd δεν πρέπει να θεωρείται ως απόρριψη της μαγικής παράδοσης αλλά ως μια επιβεβαίωση της φυσικής μαγείας. Όταν ο Francis Bacon έγραψε ότι *...“υπάρχει μια μεγάλη διαφορά μεταξύ των ειδώλων του ανθρώπινου μυαλού και των θεικών ιδεών”*... θα μπορούσε προφανώς να μιλήσει για τον ίδιο τον Κέπλερ, πράγμα ξεκάθαρο από που είχε πρόθεση τελικά να πει από την πίστη του ότι η δημιουργία του Θεού έφερε τα σημάδια της στην ανθρωπότητα τα οποία και είναι εξαιρετικά χρήσιμα για αυτήν. Η χρήση των μαθηματικών από τον Κέπλερ ήταν πολύ διαφορετική από αυτήν του Fludd αλλά δεν μπορεί να πει κανείς ότι δεν πατάει στην νέο πλατωνική μαγική παράδοση. (Henery, 57)

Είναι μάλλον αναμφισβήτητο ότι η παράδοση της μαγείας έπαιξε σημαντικό ρόλο στην βασική μετατόπιση από την σχολαστική φυσική φιλοσοφία στην νέα, πιο πρακτική, πιο εμπειρική φυσική φιλοσοφία της Επιστημονικής Επανάστασης. Ωστόσο το πως μερικές πτυχές αυτής της παράδοσης αφομοιώθηκαν και πως κάποιες άλλες απορρίφθηκαν παραμένει κάπως ασαφές. Προφανώς μέρος αυτού του πράγματος οφείλεται και στην αύξηση του ενδιαφέροντος των πατρónων αλλά και των ασκούντων αυτήν την τέχνη για το ποια μέθοδος ήταν η καλύτερη, η πιο αποτελεσματική, ποιες οι βασικές παραδοχές της για ακόμα πιο γόνιμα συμπεράσματα και ούτω καθ' εξής. (Henery, 59)

Η δημόσια εικόνα της μαγείας ήταν πάντα κακή, γεγονός που προερχόταν από την εξαπάτηση αφελών από όσους δήλωναν μάγοι από μόνοι τους, αλλά και από την δίωξη που είχε υποστεί η μαγεία από την Εκκλησία. Γι' αυτό και φαίνεται λογικό κάποιιοι από τους μεταρρυθμιστές φυσικούς φιλοσόφους να πρόσθεσαν με τον δικό τους λόγο και έργο κάτι στην άσχημη δημόσια εικόνα της μαγείας, ενώ παράλληλα απέσπασαν ότι αναγνώρισαν ως χρήσιμο από αυτήν. Το καλύτερο παράδειγμα αυτής της υποκρισίας απέναντι στην μαγεία είναι ο Ρότζερ Μπέικον του οποίου η έμπνευση για την νέα μέθοδο άντλησε ένα πολύ μεγάλο κομμάτι της από την μαγική παράδοση καθώς και από την ανάπτυξη αυτού που είχε ονομαστεί ημι- παρακελσιανή κοσμολογία, καταφέροντας παράλληλα να αποστασιοποιηθεί με υβριστικούς χαρακτηρισμούς απέναντι σε αυτήν. Είναι σαφές ότι βρήκε πολλά σφάλματα στην προσέγγιση της μαγείας για την ερμηνεία του φυσικού κόσμου αλλά δεν μπορεί να αμφισβητηθεί ότι το έργο του επηρεάστηκε από την παράδοση της. (Henery, 59)

Το ίδιο περίπου συνέβηκε και με την παράδοση του Παράκελσου, του οποίου πολλά ενσωματώθηκαν αργότερα στην χημική φιλοσοφία και την ιατρική. Όμως αυτά δεν αποτελούν ολόκληρη την ιστορία. Η επίδραση της

μαγείας σε γενικές γραμμές δεν περιορίζεται σε μεθοδολογικά ζητήματα. Υπάρχει ένας σημαντικός αριθμός περιπτώσεων στις οποίες ουσιαστικές εννοιολογικές καινοτομίες μπορεί να αποδειχθεί ότι οφείλονται σε μεγάλο βαθμό στον τρόπο σκέψης της μαγείας. Αυτά ασφαλώς και δεν μπορούν να αποτελούν μόνο οριακές καινοτομίες. Οι αντιλήψεις που είχε η μαγεία έπαιξαν σημαντικό ρόλο στον τρόπο σκέψης κορυφαίων νατουραλιστών, αυξάνοντας την λίστα των στοχαστών που επηρεάστηκαν από αυτήν συμπεριλαμβάνοντας τους William Gilbert, Johannes Kepler, Robert Boyle και τον Ισαάκ Νεύτωνα. (Henery, 60)

Για παράδειγμα οι πειραματικές έρευνες για τον μαγνητισμό του William Gilbert οι οποίες και θεωρούνται θεμελιώδεις. Ο Gilbert πίστευε ότι η Γη είναι ένα έμψυχο σώμα το οποίο μπορεί να κινήσει τον εαυτό του με τον ίδιο τρόπο που μπορεί και ένας μαγνήτης. Υποστηρίζει επίσης, και εδώ φαίνεται η πλατωνική επιρροή, ότι η ψυχή του μαγνήτη είναι ανώτερη από την ανθρώπινη ψυχή διότι δεν εξαπατάται από τις αισθήσεις. Ο Κέπλερ σε μεγάλο βαθμό υιοθέτησε τις ιδέες του Gilbert ενσωματώνοντάς τις στο έργο του *“Νέα Αστρονομία”* προσπαθώντας να εξηγήσει τις κινήσεις των πλανητών γύρω από τον ήλιο ως αποτέλεσμα ορισμένων μαγικών μαγνητικών δυνάμεων. Ο Κέπλερ είχε υιοθετήσει επίσης την πυθαγόρεια και νέο πλατωνική παράδοση των ουράνιων αρμονιών. Οι μέσες αποστάσεις των πλανητών από τον ήλιο τον έκαναν να επιστρέψει στο γεωμετρικό αρχέτυπο, διότι παρέχουν μια σειρά από κύκλους ή σφαίρες που θα μπορούσαν κάποτε να αποδειχθεί ότι ταιριάζουν στην θέση των πλατωνικών στερεών σωμάτων. Σε συνδυασμό με τις πλανητικές παρατηρήσεις του Τύχωνα Βράχγιου η ακρίβεια της προσαρμογής είναι εκπληκτική. Ο Κέπλερ πίστευε πραγματικά ότι είχε ανακαλύψει το σχέδιο του Θεού την ώρα της δημιουργίας. (Henery, 62)

Η ίδια παράδοση της πυθαγόρειας ή νέο πλατωνικής κοσμικής αρμονίας φαίνεται ότι επιδρά έντονα στην δουλειά και τα γραπτά κείμενα και του Ισαάκ Νεύτωνα. Σε ορισμένα χειρόγραφα σχέδιά του τα οποία ήθελε να συμπεριλάβει στην δεύτερη έκδοση των *“Principia Mathematica”* τον βλέπουμε να επιδίδεται σε μαγικό θρησκευτικές εικασίες σχετικά με μια εσωτερική γνώση της παγκόσμιας έλξης η οποία υπήρχε ανάμεσα σε υποστηρικτές του Πυθαγόρα. (Henery, 63)

Η αναβίωση της μαγικής παράδοσης στην Αναγέννηση πρόσφερε και κάτι ακόμα, ζωτικής σημασίας για την Επιστημονική Επανάσταση. Μια από τις σημαντικότερες πρώτες προκείμενες των φυσικών μάγων ήταν ότι ορισμένα σώματα διαθέτουν απόκρυφες δυνάμεις οι οποίες μπορούν να δρουν πάνω σε άλλα σώματα. Τέτοιες ιδιότητες οι οποίες ήταν γνωστές από τους περισσότερους ήταν οι επιρροές των πλανητών, ο μαγνητισμός και η δυνατότητα ορισμένων ορυκτών, φυτών ή ακόμα και ζώων να θεραπεύουν κάποιες ασθένειες. Αυτές οι δυνάμεις ονομάζονταν απόκρυφες επειδή δεν γίνονταν αντιληπτές από τις αισθήσεις, διότι τον μαγνητισμό δεν μπορούμε να τον αντιληφθούμε με τις αισθήσεις αλλά μόνο από το αποτέλεσμα που παράγει. Στον παραδοσιακό αριστοτελικό σχολαστικισμό ήταν δύσκολο να

προσαρμόσεις τις αιτίες που παράγονται από τις αισθήσεις σε μια φυσική φιλοσοφία που βασίζεται στην εξήγηση με όρους αιτιών που παράγονται από το αποτέλεσμα. Για τον σχολαστικό φιλόσοφο η προσφυγή στις απόκρυφες ιδιότητες αποτελούσε αποδοχή της πνευματικής ήττας. (Henery, 64)

Στην ιατρική παράδοση οι μυστικές ιδιότητες των φαρμάκων γινόντουσαν πολύ πιο εύκολα αποδεκτές εξαιτίας του αποτελέσματος που παρήγαγαν. Με την επέκταση της γνώσης της πανίδας και της χλωρίδας, χαρακτηριστικό της άνθησης της παρατήρησης της φυσικής ιστορίας αλλά και με την ανάπτυξη της χημικής γνώσης μια ολόκληρη νέα περιοχή μυστικών ιδιοτήτων άνοιξε. Αριστοτελικοί φυσικοί μάγοι όπως ο Giovanni Pico και ο Pompanazzi αλλά και αριστοτελικοί μεταρρυθμιστές όπως ο Girolamo Fracastoro (1478-1553) και ο Daniel Sennert (1572-1637) προσπάθησαν να ενσωματώσουν τέτοιες απόκρυφες ιδιότητες στην αριστοτελική φυσική φιλοσοφία. Για να γίνει αυτό οι προσεγγίσεις είναι δυο, έπρεπε να προταθούν κάποιες συνάψεις μεταξύ των φυσικών αιτιών και των ιδιοτήτων αυτών όπως η ύπαρξη ενεργειών μικρών σωματιδίων μη ορατών και δεύτερον έπρεπε να τονιστεί η πραγματικότητα αυτών των απόκρυφων ιδιοτήτων τονίζοντας την εμπειρική αναμφισβήτητη πραγματικότητα των αποτελεσμάτων τους. Εδώ ακριβώς βρίσκεται ένα ακόμη σημαντικό ερέθισμα για την εμπειρική έρευνα της φύσης. (Henery, 65)

Αυτές οι ιδέες καρποφόρησαν στη νέα φυσική φιλοσοφία της Επιστημονικής Επανάστασης. Όταν ο Francis Bacon χρησιμοποίησε την παραγωγική λογική του συλλογισμού υπέρ της επαγωγικής λογικής, είχε ανυψώσει την λογική που ήταν μάλλον σιωπηρή και όχι ρητή στην παράδοση της φυσικής μαγείας. Η σχολαστική διάκριση μεταξύ πρόδηλων και απόκρυφων ιδιοτήτων απορρίφθηκε ουσιαστικά από την νέα μέθοδο του Bacon και την συλλογή εμπειρικών στοιχείων και των καθορισμό τους από τους *“πίνακες των περιπτώσεων”*. Φαινόμενα που αφορούσαν την θερμότητα και φαινόμενα που αφορούσαν τον μαγνητισμό έπρεπε τώρα να αντιμετωπίζονται με τον ίδιο τρόπο. (Henery, 65)

Η λεγόμενη *“πειραματική φιλοσοφία”* που αναπτύχθηκε στην Αγγλία επέτρεψε την χρήση ανεξήγητων φυσικών φαινομένων με την προϋπόθεση ότι τα αποτελέσματά τους θα μπορούσαν να αναπαραχθούν με πειραματικά μέσα. Η βακώνεια αυτή παράδοση φαίνεται και στο έργο του Νεύτωνα. Για τον Νεύτωνα αν και η αιτία της βαρύτητας παρέμενε απόκρυφη, η βαρύτητα η ίδια θα μπορούσε να θεωρηθεί μια πρόδηλη ιδιότητα εξαιτίας της καθημερινής εμπειρίας αλλά και λόγω της ακριβής μαθηματικής ανάλυσης των δραστηριοτήτων της. (Henery, 66)

Από τις δυο αντιδράσεις των αριστοτελικών φυσικών φιλοσόφων της Αναγέννησης στον σύγχρονο πολλαπλασιασμό των απόκρυφων ιδιοτήτων ο οποίος τους φάνηκε να είναι η συνέπεια των εξελίξεων στην φυσική ιστορία, στη χημεία και στις άλλες τέχνες, οι άγγλοι φυσικοί φιλόσοφοι επικεντρώθηκαν περισσότερο στον τρόπο της πειραματικής επικύρωσης. Ωστόσο στην ηπειρωτική Ευρώπη η έμφαση των φιλοσόφων ήταν πολύ πιο πάνω από

την προσπάθεια να βρεθούν κατανοητές αιτιώδεις εξηγήσεις για τον αλόγιστο τρόπο λειτουργίας των απόκρυφων ιδιοτήτων. Η διαφορά στο γιατί δόθηκε αλλού η έμφαση οφείλεται περισσότερο στο κοινωνικό και το πολιτικό υπόβαθρο. Οι στόχοι προφανώς αυτής της νέας φυσικής φιλοσοφίας ήταν η επίτευξη μιας γενικότερης συναίνεσης και να εξομαλυνθούν οι διάφορες διαφωνίες εξυπηρετώντας συγχρόνως στην αναμόρφωση των φιλοσοφικών, θρησκευτικών και πολιτικών επιδιώξεων των φιλοσόφων της αγγλικής παράδοσης. Η πειραματική λοιπόν μέθοδος, και συγκεκριμένα η αγγλική εκδοχή του με έμφαση στην βακώνεια μέθοδο συλλογής φαινομένων και την φανερή απόρριψη της κερδοσκοπικής θεωρίας προέρχεται σε μεγάλο βαθμό από την παράδοση της φυσικής μαγείας. Με την ίδια λογική, οι φυσικοί μάγοι βρήκαν έναν εναλλακτικό τρόπο να ενσωματώσουν τις απόκρυφες ιδιότητες στην φυσική φιλοσοφία, όχι μέσω των αισθήσεων αλλά χρησιμοποιώντας φυσικά μέσα. Το γεγονός αυτό μπορεί να θεωρηθεί ότι επηρέασε την ανάπτυξη των νέων συστημάτων μηχανικής φιλοσοφίας η οποία και αποτελεί ένα επιπλέον στοιχείο της Επιστημονικής Επανάστασης.
(Henery, 66)

Η ΜΑΓΕΙΑ ΣΤΗΝ ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗ, COPENHAGER 2008

Η μαγεία κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα δεν ήταν σημαντικό ζήτημα όπως ήταν την περίοδο της ύστερης αρχαιότητας. Οι περισσότεροι θεολόγοι του Μεσαίωνα αντιμετώπιζαν τη μαγεία με φόβο ή απέχθεια και για τους φιλοσόφους ήταν μάλλον κάτι αδιάφορο. Τον 15^ο αιώνα και κυρίως από τα τέλη του και μετά η μαγεία θα επανέλθει στο προσκήνιο και θα γνωρίσει μια αξιοσημείωτη αναγέννηση αποκτώντας μια ενέργεια που θα κρατούσε σχεδόν διακόσια χρόνια καθώς μεγάλοι φιλόσοφοι και φυσιοδίφες προσπαθούσαν να την κατανοήσουν και στη συνέχεια να την επιβεβαιώσουν ή να την απορρίψουν. (B. Copenhagen, *Magic*, σελ. 518)

Μετά τον Φιτσίνο ακολούθησαν ονόματα από όλη την Ευρώπη οι οποίοι ακολούθησαν το δρόμο του όπως ο Mirandola, ο Reuchlin, ο Pomponazzi, ο Παράκελσος, ο Gardano, ο Giordano Bruno, ο Campanella κ.α. Όμως η μαγεία τελικά έχασε την εκτίμηση που της είχαν δείξει κυρίως αυτοί οι τόσο δημιουργικοί στοχαστές με αποτέλεσμα να γίνει ακόμα πιο κακόφημη από ότι ήταν πριν τον Φιτσίνο. Γύρω στο 1600 αρκετοί μεταρρυθμιστές της φυσικής γνώσης πίστευαν ότι η μαγεία θα μπορούσε να τους τροφοδοτήσει με ένα νέο σύστημα εκμάθησης αλλά μέσα στα επόμενα 100 χρόνια απαξιώθηκε πλήρως. (Copenhagen, 518)

ΚΟΡΝΗΛΙΟΣ ΑΓΡΙΠΠΑΣ (1486-1535)

ΤΟ ΕΓΧΕΙΡΙΔΙΟ ΜΑΓΕΙΑΣ ΤΟΥ ΑΓΡΙΠΠΑ

Ο Κορνήλιος Αγκρίππας ήταν γερμανός ιατρός και φιλόσοφος και παράλληλα ήταν πολύ καλός γνώστης της μαγείας. Γνώριζε πάρα πολύ καλά τους κινδύνους αλλά και τα οφέλη της. Το εγχειρίδιό του "*De occulta philosophia*" εκτυπώθηκε το 1533 (χειρόγραφο από το 1510) παρά τις αντιρρήσεις των δομικανών ανακριτών. Λίγα χρόνια αργότερα το 1526 τυπώθηκε επίσης ένα άλλο έργο του Αγκρίππα το "*De incertitudine et vanitate scientiarum*" (μτφρ. "*Η αβεβαιότητα και η ματαιοδοξία των επιστημών*"). Σε αυτό το έργο ο Αγκρίππας ανακάλεσε τη μαγεία για θρησκευτικούς λόγους εξαιτίας της

ανάγκης που γεννήθηκε από τα πρώτα κιόλας χρόνια της προτεσταντικής επανάστασης για τέτοιες ανακαλέσεις. (Copenhaver, 519)

Η απόκρυφη φιλοσοφία του Αγρίππα άσκησε σημαντική επιρροή στον τομέα της φυσικής φιλοσοφίας εξαιτίας της φυσικής μαγείας. Ο Αγρίππας πίστευε ότι διαθέτοντας τη βοήθεια των φυσικών δυνάμεων/ιδιοτήτων/ποιιοτήτων παράλληλα με την αμοιβαία και έγκαιρη εφαρμογή τους μπορούσε να παράγει ακατανόητα θαύματα. Πίστευε στην εξουσία πάνω σε πράγματα φυσικά αλλά και ουράνια, και ότι με τη σωστή χρήση και την επίπονη έρευνα πάνω τους μπορούσε να κάνει κτήση του τις απόκρυφές τους δυνάμεις και ιδιότητες. Χρησιμοποιούσε μικρά αντικείμενα ως “*δολώματα*” των δυνάμεων αυτών. (Copenhaver, 519)

Η απόκρυφη φιλοσοφία του Αγρίππα χωριζόταν σε 3 τμήματα, 3 σφαίρες

1^η σφαίρα το φυσικό, ο φυσικός κόσμος

2^η σφαίρα τα μαθηματικά

3^η σφαίρα το τελετουργικό

Στο έργο του Αγρίππα αντανακλάται η τριπλή ιεραρχία, πιστεύει ότι η αιτιότητα κυλάει από πάνω προς τα κάτω, από τις ιδέες του θεϊκού νου προς τα κάτω μέσω της πνευματικής ευφυίας και των ουράνιων οντοτήτων στα ζώα, τα φυτά και τις πέτρες που υπάρχουν στον υποσελήνιο κόσμο. Ο Αγρίππας υποστηρίζει την ύπαρξη μιας παγκόσμιας ψυχής η οποία αντανακλά όχι μόνο τις ανθρώπινες ψυχές αλλά και εκείνες των αγγέλων και των δαιμόνων και η οποία είναι απαλλαγμένη από τα σώματα – γι’ αυτό και είναι πανίσχυρη. Για να ενεργοποιηθούν οι συνδέσεις μεταξύ μυαλών, ψυχών, πνευμάτων και φορέων/σωμάτων ο μάγος ξεκινάει με τη φυσική μαγεία των αντικειμένων εδώ στη γη και κινείται προς τα πάνω μέσω των μαθηματικών, της πνευματικής και ψυχολογικής μαγείας, εργασίας πάνω στον εαυτό του αλλά και σε άλλους εισχωρώντας με αυτόν τον τρόπο στον ενδιάμεσο κόσμο των αριθμών και των ουράνιων επιρροών όπου η δύναμη της ανθρώπινης φαντασίας είναι αρκετά ισχυρή. (Copenhaver, 520)

Μέχρι εδώ η απόκρυφη φιλοσοφία δεν έρχεται σε αντίθεση με τη χριστιανική συνείδηση διότι δεν περιέχει ανάμειξη δαιμόνων και αγγέλων με τους οποίους η Εκκλησία απαγόρευε κάθε συναλλαγή, αυτό αποτελούσε αποκλειστικό προνόμιο της. Όμως είναι πιθανόν ένας μάγος που ξεκινά με τα φυσικά αντικείμενα να καταλήξει σε τελετές με κακά πνεύματα και να

προκαλέσει την εκκλησιαστική αντίδραση? Οι μάγοι και οι μάγισσες χρησιμοποιούσαν και τις 2 μαγείες τη φυσική, αλλά και την δαιμονική για ξόρκια κτλ που ήταν και η πιο δημοφιλής και καταστροφική και αναδύεται από το σύστημα του Αγρίππα. (Copenhaver, 520)

Για 2 χιλιετίες τόσο οι χριστιανοί όσο και οι ειδωλολάτρες δεν είχαν ξεπεράσει το όριο μεταξύ φυσικής και σατανικής μαγείας γνωρίζοντας ότι είναι πολύ επικίνδυνο. Όμως για έναν που μαθαίνει τη φιλοσοφία της μαγείας του φαίνεται πιο ελκυστική από τα επιχειρήματα εναντίον της. Η απόκρυφη φιλοσοφία του Αγρίππα είναι ένα σύστημα ολοκληρωμένο και θεμελιωμένο με αρχές/αξίες και αποδεικτικά στοιχεία αλλά δεν είναι πρωτότυπη. Είναι μια εκχιδαϊσμένη έκδοση αρχαίας μαγείας που αναβίωσε τον 15^ο αιώνα από τον Φιτσίνο και αναπτύχθηκε στη συνέχεια από τους Pico, Reuchlin και Pietro Pomponazzi (αριστοτελικός φιλόσοφος) του οποίου το έργο σχετικά με τα αίτια των μαγικών ιδιοτήτων/δυνάμεων γράφτηκε πριν το έργο του Αγρίππα. (Copenhaver, 520 - 521)

Οι πηγές που χρησιμοποίησε ο Φιτσίνο προέρχονταν από ελληνικά χειρόγραφα τα οποία έφεραν στην Ιταλία βυζαντινοί λόγιοι ακόμα και πριν το 1400, και το 1453 ακόμα πιο πολλοί, τα κείμενα συναρμολογήθηκαν στον Μεσαίωνα και ονομάστηκαν ερμητικά. Η F.Yates ισχυρίστηκε ότι η αναγεννησιακή μαγεία ήταν ερμητική και η προέλευση της σύγχρονης επιστήμης ήταν να βρεθεί σε αυτήν την απόκρυφη σοφία. Διάφοροι μελετητές αμφισβήτησαν αυτή την άποψη με το βασικό επιχείρημα ότι τα ερμητικά κείμενα χωρίζονται σε 2 τύπους, τα τεχνικά και τα θεωρητικά. Τα θεωρητικά είναι τα λατινικά όπως ο *Ασκληπιός* και οι ελληνικές πραγματείες τις οποίες ο Φιτσίνο θέτει ως λατινικά. (Copenhaver, 521)

Το περιεχόμενο των θεωρητικών κειμένων είναι η πνευματικότητα, οι ευσεβείς εικασίες και παραινήσεις για το Θεό, το σύμπαν και η ανθρώπινη κατάσταση. Όμως τα θεωρητικά ερμητικά κείμενα δεν είναι κείμενα για τη θεωρία της μαγείας ή την πρακτική της. Το γεγονός αυτό παραποιεί σε μεγάλο βαθμό τον ισχυρισμό ότι η σύγχρονη επιστήμη αναδύθηκε και προωθήθηκε από την ερμητική μαγεία. (Copenhaver, 521)

Τα τεχνικά ερμητικά κείμενα πραγματεύονται αστρολογία, αστρονομία, βοτανική, μαγεία, φαρμακευτική και άλλα πρακτικά θέματα που κυκλοφορούσαν στην ευρύτερη περιοχή της Μεσογείου από την αρχαιότητα και είναι γραμμένα σε διάφορες γλώσσες όπως λατινικά και αραβικά. Ένα από αυτά το *Pimander* ανακαλύφθηκε από τον Φιτσίνο κάνοντας τον Ερμή τον Τρισμέγιστο κάτι σαν τον Πλάτωνα και των Πλωτίνο διαθέσιμο πλέον να αξιοποιηθεί από τους νέους μάγους οι οποίοι διάβαζαν Αγρίππα. Όταν ο Αγρίππας παρέθεσε τα πρώτα κείμενα μαγείας τοποθέτησε τον Ερμή τον

Τρισμέγιστο ανάμεσα στους πιο διακεκριμένους νεοπλατωνικούς φιλοσόφους. Ο Αγρίππας επιπλέον θεώρησε ότι στη λίστα των ερμητικών κειμένων έπρεπε να τοποθετηθούν και έργα άλλων όπως ο Damigeron, Gog Graecus, και Germa Babylonicus. (Copenhaver, 521 - 522)

Ο Ficino (Pimander) σε αντίθεση με τους σκοτεινούς Gog και Germa ήταν ένας αξιόπιστος συγγραφέας μιας ευσεβούς πνευματικότητας. Όμως πλανιόταν το ερώτημα αν οι ερμητικές γενεαλογίες ήταν παραπλανητικές. Ο Κικέρων είχε εντοπίσει 4 ξεχωριστές θεότητες εκτός από τον αιγυπτιακό Τρισμέγιστο. Κάποιες από αυτές τις πολλαπλές προσωπικότητες της συγκεκριμένης θεότητας συνδέονται με τα μαγικά κείμενα και κάποιες όχι. (Copenhaver, 522)

Ο Φιτσίνο πίστευε ότι ο Ερμής ήταν σύγχρονος του Μωυσή και είχε δημιουργήσει κάτι στην ανθρώπινη σοφία το οποίο βάδιζε παράλληλα με την θεία αποκάλυψη των γραφών και η παράδοση αυτή οδηγούσε στη διδασκαλία του Πλάτωνα και των νέο πλατωνικών διαδόχων του. Όταν ο Casaubon υποτίμησε τα ερμητικά κείμενα το 1614 επαναχρονολογώντας τα στην παλαιοχριστιανική εποχή η αρχαία θεολογία του Φιτσίνο έχασε σταδιακά τη φήμη της. Το 1690 ο Ισαάκ Νεύτωνας εξακολουθούσε να θεωρεί χρήσιμη τη μυθική παράδοση για να εδραιώσει τις απόψεις του για το Θεό και το σύμπαν αν και πολλά από τα δημοσιευμένα έργα του αποκαλύπτουν αυτό το ενδιαφέρον. (Copenhaver, 522)

Με το έργο του Φιτσίνο αναβίωσε ο νεοπλατωνίζων αριστοτελισμός παρέχοντας αξίες και περιεχόμενο για τη νέα βάση των αποκρυφιστικών πεποιθήσεων που ήταν θεωρητική. Πριν από τους νέο πλατωνιστές ο Γαληνός, ο Αβικέννας, ο Θωμάς Ακινάτης και άλλοι στοχαστές παγανιστές και χριστιανοί, αρχαίοι και μεσαιωνικοί, συνέβαλαν με τον τρόπο τους στη φιλοσοφική θεωρία της μαγείας έργο που δημοσίευσε ο Φιτσίνο το 1489 και στη συνέχεια διαδόθηκε από τον Αγρίππα. Οι αναγνώστες που βρήκαν τη φιλοσοφική θεωρία της μαγείας πειστική έβλεπαν ταυτόχρονα ότι επιβεβαιωνόταν από την εμπειρία. (Copenhaver, 522 - 523)

Πράγματι τα εμπειρικά στοιχεία διαμόρφωσαν τον όγκο της επιτομής του έργου του Αγρίππα επιβεβαιώνοντας τη θεωρία και κάνοντάς την συμπαγή. Ο Αγρίππας γύρισε ξανά στους καταλόγους των φυσικών αντικειμένων που για καιρό θεωρούνταν μυστήριοι επειδή οι εμφανίσεις τους ήταν περίεργες. Χωρίς να υπάρχει μια θεωρία οι λίστες των μαγικών αντικειμένων δε θα είχαν

κανένα νόημα. Εγκυκλοπαίδειες, βότανα, καθώς και έργα σχετικά με την αλχημεία, την αστρολογία και την ιατρική είχαν τροφοδοτήσει τους πίνακες αυτούς για αιώνες αλλά η θεωρία πίσω από αυτούς τους πίνακες ήταν εξαιρετικά αδύναμη. Αυτό συνέβαινε διότι οι ισχυρότερες φωνές οι αρχαίοι νέο πλατωνιστές παρέμεναν στο περιθώριο μέχρι να χρησιμοποιηθούν από τους στοχαστές πριν τον Αγρίππα όπως ο Φιτσίνο, ο Πίκο, κ.α οι οποίοι δανείστηκαν την πιο έγκαιρη μεταφυσική, φυσική και κοσμολογία. Ο Αγρίππας ήταν ο δικαιούχος αυτών των θεωριών. Η προσωπική του εμπειρία και η λαϊκή κουλτούρα της εποχής επιβεβαίωσαν την πεποίθησή του για την μαγεία, ωστόσο παρέμενε μια μαθημένη και φιλοσοφική πραγματεία, μια απόκρυφη φιλοσοφία. (Copenhaver, 523)

Ο Αγρίππας θέλησε μέσα από τη φυσική φιλοσοφία να αντλήσει φυσική μαγεία ξεκινώντας με μια έκθεση της θεωρίας της φυσικής και της ύλης, αριστοτελική στην ορολογία και το πλαίσιο της αλλά έχοντας παράλληλα νέο πλατωνικά στοιχεία. Τα πρώτα στοιχεία για τον Αγρίππα είναι τα 4 στοιχεία (φωτιά, αέρας, νερό και γη) και οι απτικές ιδιότητές τους (ζεστό, κρύο, υγρό και ξηρό). Αυτές οι πρώτες ιδιότητες των στοιχείων που μπορούν να δημιουργούν δευτερογενείς ιδιότητες και ευθύνονται για τις σωματικές διεργασίες είναι ιδιαίτερα σημαντικές για τους γιατρούς και τους φυσικούς φιλοσόφους, μάλαξη και σκλήρυνση, διατήρηση και αποβολή, προσέλκυση και απώθηση κτλ. (Copenhaver, 524)

Οι δευτερεύουσες ιδιότητες ενεργούν σε μέρη των σωμάτων ώστε να παράγουν τριτοβάθμιες ιδιότητες και μυριάδες φυσικών ή τεχνητών θαυμάτων. Αναδυόμενες από την ύλη και προσιτή στις αισθήσεις όλες αυτές οι ιδιότητες ονομάζονται πρόδηλες. Άλλες ιδιότητες ονομάζονται αποκρυφιστικές διότι δεν προκύπτουν από την ύλη, αλλά από άυλες μορφές. Η άυλη μορφή είναι αυτή που κάνει ένα πράγμα να ανήκει σε ένα είδος, αντιπροσωπεύει το είδος σε ένα πράγμα δηλαδή. Εκτός του ότι οι αιτίες των απόκρυφων δυνάμεων προέρχονται από τη μορφή οι αιτίες των απόκρυφων αυτών ιδιοτήτων μας παραμένουν άγνωστες, μόνο τα μαγικά φαινόμενα που προέρχονται από αυτές είναι αισθητά και όχι οι ίδιες οι απόκρυφες ιδιότητες. Αυτές οι πηγές/αιτίες των μαγικών ιδιοτήτων είναι εξίσου καλά κρυμμένες τόσο για το νου όσο και για τις αισθήσεις και γι' αυτό ακριβώς το λόγο είναι απόκρυφες. (Copenhaver, 524)

Επειδή οι απόκρυφες ιδιότητες δεν παράγονται από την ύλη παράγουν περίεργα αποτελέσματα των οποίων το μέγεθος είναι δυσανάλογο του μεγέθους των αντικειμένων που τις περιέχουν, πέτρες που τραγουδούν, μικρά ψάρια που σταματούν μεγάλα πλοία μέσα στο νερό, πουλιά του αέρα που τρώνε σίδηρο, σαύρες που ζουν σε φωτιά κ.α. Αλλά ακόμα και τα ίδια τα στοιχεία είναι μαγικά, η φωτιά ελκύει τα καλά πνεύματα του φωτός, η Γη είναι εμφυτευμένη με σπερματοδόχες μορφές και αυθόρμητα παράγει οργανισμούς και φυτά, ο αέρας μεταδίδει ουράνια επίδραση και αντανakλά φυσικές εικόνες των φυσικών αντικειμένων, μεταφέρει τηλεπαθητικές δυνάμεις τις οποίες ο Αγρίππας υποστήριζε ότι είχε κατακτήσει. Και τα θαύματα του νερού είναι επίσης αμέτρητα. (Copenhaver, 524)

Οι μορφές/σώματα που αναδύουν τις απόκρυφες ιδιότητες είναι ουράνιες, κατάγονται από τις ιδέες του Θεού και μπολιάζονται σε αντικείμενα κατώτερης φύσης. Αντανakλούν τα στοιχεία των άστρων και τα αποτυπώνουν σαν σημάδια, σφραγίδες, και υπογραφές πάνω στα φυσικά αντικείμενα. Κάθε είδος έχει την ουράνια εικόνα του με την οποία ταιριάζει και εντός του υπάρχει μια θαυμάσια δύναμη/ενέργεια/δράση. Αυτά τα σημάδια στα φυσικά αντικείμενα ο μάγος μπορεί να τα ανιχνεύσει και να τα χρησιμοποιήσει.

Μέχρι ενός βαθμού η μαγεία λειτουργεί εντός του ορίου της φύσης, όριο που εκτείνεται μέχρι τα ουράνια επίπεδα του κόσμου του Αγρίππα. Χρησιμοποιώντας η μαγεία συσκευές και αντικείμενα με κατάλληλο τρόπο θα μπορεί να αποφεύγει την αντίδραση της θεολογίας μένοντας έξω από τον ηθικά επικίνδυνο κόσμο των δαιμόνων.

Το σύμπαν του Αγρίππα είναι ένα συνεχές όπου τα σώματα συνδέονται με το νου και τη φύση δημιουργώντας μια υπέρ φύση όπου συνδέονται το πνεύμα, η φαντασία και οι μαγικές ιδιότητες. Αυτό όμως έκρυβε τον κίνδυνο της προσέλευσης αγγέλων ή δαιμόνων. (Copenhaver, 525)

Η ΑΞΙΟΠΙΣΤΙΑ ΤΗΣ ΜΑΓΕΙΑΣ ΚΕΙΜΕΝΟ-ΕΙΚΟΝΑ-ΕΜΠΕΙΡΙΑ

Λέξεις, εικόνες, εμπειρία, δοτή εμπειρία αποθηκεύτηκαν σε βιβλία επιβεβαιώνοντας τις μαγικές δυνάμεις των αντικειμένων, φυσικών (μαγνήτες) ή τεχνητών (φυλαχτά, δαχτυλίδια). Η αξιοπιστία τέτοιων αντικειμένων είχε τις ρίζες της στα αρχαία κείμενα και οι ουμανιστές που τα ανάκτησαν και τα διατήρησαν άφησαν τη μαγεία αυτή ανέπαφη. (Copenhaver, 526)

Χωρίς κάποιο αυστηρό κανόνα για την διαχείριση των μαγικών αντικειμένων που περιγράφονται στα βιβλία το μανιφέστο των μαγικών αντικειμένων δεν ήρθε απλώς να αντιπροσωπεύσει τα αποδεικτικά στοιχεία που εμφανίζονται στις λέξεις αλλά περισσότερο στις εικόνες. Οι συνέχειες του μαγικού σύμπαντος και των δυνάμεών του επισημαίνονται και ενεργοποιούνται από οπτικές ενδείξεις/σημάδια, όπως για παράδειγμα ο δράκος σε μια εικόνα του Αγρίππα. Τέτοιες εικόνες όμως ήταν αναπόσπαστο μέρος της μαγείας από την εποχή της αρχαιότητας? Εικόνες όπως αυτές στο βιβλίο του Αγρίππα συνεργάστηκαν με τις λέξεις και συνδέθηκαν για αμοιβαία επιβεβαίωση. Στο 16^ο αιώνα η νέα τεχνολογία της εκτύπωσης ενίσχυσε σημαντικά τη σχέση εικόνων-λέξεων πάνω στο εκτυπωμένο χαρτί. Επίσης οι νέες τεχνικές της απεικόνισης όπως η προοπτική, η σκίαση, οι ξυλογραφίες και η χαρακτηριστική θάμπωναν το θεατή διότι πρώτη φορά αντίκριζε κάτι ανάλογο (δηλ. την νατουραλιστική απεικόνιση θεμάτων-αντικειμένων εκτυπωμένα σε βιβλία κτλ). Ο νέος τρόπος μάθησης και η νέα τέχνη έκαναν τα αντικείμενα πιο πιστευτά. (Copenhaver, 527)

Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο Leonardo Da Vinci (1452-1519) του οποίου τα σημειωματάρια, τα σχέδια, τα έργα ζωγραφικής κτλ έκαναν τα μαγικά αντικείμενα πιο πιστευτά. Ο ίδιος είχε φτιάξει ένα αρχείο των αλληγοριών και των εμβλημάτων το οποίο περιελάμβανε πάνω από 100 είδη εκ των οποίων τα περισσότερα ήταν μαγικά. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο δράκος του Λεονάρντο του οποίου τα μέλη ήταν από διάφορα ζώα. Ο μαγικός δράκος αντλεί την αξιοπιστία του όχι μόνο από την αντιπαράθεση με άλλα ζώα αλλά από τον σχολαστικό έλεγχο της ανατομίας. Η ακρίβεια τέτοιου είδους απεικόνισης ήταν παράθυρο στον κόσμο της μαγείας. (Copenhaver, 528)

Η ΜΑΓΕΙΑ ΥΠΟ ΔΙΚΗ

Ισχυρή απόδειξη ότι την περίοδο του Leonardo η μαγεία ήταν κάτι σοβαρό ήταν η σφοδρότητα των θρησκευτικών αντιθέσεων σε σχέση με αυτήν. Κείμενα τα οποία ενοχοποιήθηκαν ότι παρουσίαζαν ορισμένα αντικείμενα για μαγικά είχαν χαρακτηριστεί επικίνδυνα για την πίστη και την ηθική. Το έργο του Λεονάρντο "*Cecco d'Ascolis Acerba*" κήκε στην πυρά ως τέτοιο. Ένα άλλο περιστατικό συνέβηκε στην Αγία Σοφία της Κωνσταντινούπολης το 1370 όπου στήθηκε δικαστήριο εναντίον κάποιου Φούδουλου ο οποίος κατηγορήθηκε ότι

είχε στην κατοχή του τέτοια βιβλία. Τελικά το δικαστήριο μέσα από την έρευνα οδηγήθηκε σε κάποιον Δημήτριο Χλωρό, κληρικό και γιατρό, ο οποίος ισχυρίστηκε ότι τα μαγικά του βιβλία δεν διέφεραν από τα ιατρικά κείμενα. Οι άλλοι γιατροί εξοργίστηκαν και κατηγόρησαν τον Χλωρό ότι ατίμασε την ιατρική τέχνη και τους πατέρες αυτής όπως τον Γαληνό και τον Ιπποκράτη. (Copenhaver, 529)

Αρκετοί ήταν αυτοί που δελεάστηκαν από τη μαγεία και κινδύνευαν από την θρησκευτική καταδίκη. Ακόμα και μετά την καταπιεστική λειτουργία της Ιεράς Εξέτασης τα κείμενα περί μαγείας αυξήθηκαν, όπως στη Βενετία όταν η Εξέταση έφθασε εκεί το 1547. Το index από το 1559 είχε ως αποτέλεσμα την αύξηση εκτύπωσης και εμπορίας λαθραίων μαγικών κειμένων κυρίως στη Βενετία. Ωστόσο όταν πλέον το βιβλίο του Αγρίππα είχε γίνει διάσημο γελοιοποιήθηκε από τον γάλλο σατυρικό συγγραφέα Φρανσουά Ραμπελέ (1494-1553). Μέχρι που η *"Occulta Philosophia"* μεταφράστηκε στα αγγλικά το 1651 οι πρωτοπόροι μιας νέας επιστήμης είχαν ήδη στραφεί εναντίον της παραδοσιακής μαγείας και των αρχών της που προέρχονταν από τον Αγρίππα.

Ο Γαλιλαίος μπορούμε να πούμε ότι ρίσκαρε περισσότερο πηγαίνοντας εναντίον του Αριστοτέλη παρά για τη χρήση των ωροσκοπίων. Η διάβρωση της πίστης από τη μαγεία αντανakλούσε μια γενικότερη πτώση των φυσικών ποιοτήτων και των μεταφυσικών τους βάσεων η οποία είτε αριστοτελική είτε πλατωνική, έδωσε στη μαγεία το θεωρητικό της υπόβαθρο στα βιβλία του Αγρίππα καθώς και σε άλλα βιβλία μαγείας του 16^{ου} αιώνα. Ωστόσο νέα κριτήρια έκφρασης εικαστικών σε νέες μορφές εικαστικής απεικόνισης έκαναν τα μαγικά αντικείμενα και τις εικόνες να χάσουν την αξιοπιστία τους. (Copenhaver, 531-532)

ΔΥΝΑΜΕΙΣ ΥΠΝΩΣΗΣ ΚΑΙ ΑΝΑΠΑΡΑΣΤΑΣΗΣ

Πριν ο Γαλιλαίος, ο Φ. Μπέικον (1561-1626) και ο Καρτέσιος (1596-1650) υπονομεύσουν τα θεμέλια του μαγικού σύμπαντος του Αγρίππα είχαν υπάρξει άλλα ονόματα που τους είχαν υποστηρίξει. Μία τέτοια περίπτωση υπήρξε ο γάλλος γιατρός Jean Fernel (1497-1558). Ο Fernel ήταν μεγάλος καινοτόμος στη θεωρία και την πρακτική της ιατρικής, ερμήνευσε αρχαία ιατρικά κείμενα χρησιμοποιώντας τη νέα φιλολογία. Οι παλιές αρχές έπεισαν ότι οι απόκρυφες ιδιότητες ήταν ισχυρά εργαλεία για την ερμηνεία και τη θεραπεία ανθρώπινων ασθενειών. Στο έργο του ο Φέρνελ εξυψώνει τις απόκρυφες δυνάμεις στον

τομέα της ιατρικής και μιλά για μια εξορθολογισμένη απόκρυφη φιλοσοφία εφόσον λαμβάνονται από τις καλύτερες κλασικές πηγές (Ιπποκράτης, Πλάτωνας, Αριστοτέλης, Γαληνός κ.τ.λ) . Προσπάθησε να κατασκευάσει μια μέθοδο για την απόκρυφη ιατρική, αποκήρυξε τον ιατρικό εμπειρισμό και τάχθηκε υπέρ του ορθολογισμού. (Copenhaver, 532)

Ο Φέρνελ δεν ήταν ένας απλός υποστηρικτής των απόκρυφων ιδιοτήτων, η πρώτη του έμπνευση ήταν ο Ιπποκράτης και η ιατρική του που εμπιστευόταν στα στοιχεία και τις ιδιότητες τους είχαν γίνει φόρμουλα μόνο με τον Γαληνό ο οποίος ανέπτυξε την ιατρική του σε ένα μετά αριστοτελικό πλαίσιο. Το σύμπαν εντός του οποίου ένα υγρό, δροσερό και υδαρής φάρμακο θεραπεύει το ξηρό, το καυτό είναι ο κόσμος στον οποίο τα 4 στοιχεία ευθύνονται για τα πάντα στον υποσελήνιο χώρο. Ο Φέρνελ συνειδητοποίησε ότι η επέκταση του αριστοτελικού και ιπποκράτειου έργου από τον Γαληνό ήταν ανεπαρκής, ωστόσο και ο Γαληνός είχε ερευνήσει πέραν των 4 στοιχείων προκειμένου να εξηγήσει κοινά αλλά και περίπλοκα ιατρικά φαινόμενα. Ο Φέρνελ ήθελε να βελτιώσει τον Γαληνό φτιάχνοντας μια τεχνική θεραπείας πιο αποτελεσματική και πιο αυστηρή νοσολογία από αυτήν των φυσικών ποιοτήτων. Η πεποίθησή του ήταν ότι οι απόκρυφες δυνάμεις που απορρέουν από τη μορφή πρέπει να θεραπεύουν αντίστοιχες απόκρυφες ασθένειες, όπως οι προφανείς δυνάμεις των υλικών στοιχείων θεραπεύουν πρόδηλες ασθένειες. (Copenhaver, 532)

Για τον ίδιο το παράδειγμα της πρόδηλης και υλικής αιτίας ήταν το φως της φωτιάς. Η αντίληψη μας ότι η φωτιά έχει το χαρακτηριστικό του φωτός προκύπτει όμως από την αίσθησή μας? Αυτό που πραγματικά αισθανόμαστε δεν είναι χαρακτηριστικό του αντικειμένου αλλά η επιρροή του πάνω σε μας. Επειδή γνωρίζουμε ότι η φωτιά καίει, το έχουμε κρίνει ως καυτό, επίσης με τον ίδιο τρόπο έχουμε παρατηρήσει ότι ο μαγνήτης ελκύει το σίδηρο θα πρέπει να συμπεράνουμε από το αποτέλεσμα ότι υπάρχει κάτι προγενέστερο. Ο Φέρνελ υποστήριξε ότι η πρόσβαση σε ποιότητες κάθε είδους, υλικές ή τυπικές, πρόδηλες ή απόκρυφες είναι κατά τεκμήριο όχι αίσθηση. Η αίσθηση λοιπόν του καψίματος προκαλείται από κάποιο χαρακτηριστικό του αντικειμένου και στη συνέχεια ονομάζουμε αυτό το χαρακτηριστικό “καυτό”, έτσι μπορούμε να πούμε ότι δεν είναι τίποτα παραπάνω από την αιτία της αίσθησης. (Copenhaver, 533)

Ο Φέρνελ επίσης φέρνει το παράδειγμα με το όπιο, υποστηρίζει ότι έχει μια τέτοια μυστήρια ιδιότητα επειδή μας κάνει να αισθανόμαστε υπνηλία. Αν αναζητήσουμε την αιτία της φωτιάς ή του οπίου θα πούμε ότι δεν είναι τίποτα περισσότερο από την έντονη ζέστη και ότι αυτή είναι η φύση της. Με την προφανή αυτή απάντηση απαντάμε σε όλα. Όμως τι γίνεται με τον

μαγνήτη που τραβάει τον σίδηρο ή ότι η παιωνία σταματάει την επιληψία από μια έμφυτη ιδιότητα? Ίσως δεν έχουμε απαντήσει ικανοποιητικά και δεν έχουμε εκφράσει με σαφήνεια την έννοια της αιτίας. Γιατί τελικά ποιο είναι το κοινό που υπάρχει και στις 2 περιπτώσεις? Ίσως τελικά να είναι και αυτή η διαφορά, η ιδιότητα της φωτιάς επειδή είναι πιο οικεία στις αισθήσεις μας καθορίζει τις ειδικές ονομασίες της φωτιάς και του φωτός ενώ κανένα όνομα δεν έχει εφαρμοστεί για τις ιδιότητες του μαγνήτη, της παιωνίας και άλλων τέτοιων πραγμάτων. Οι πρωτοβάθμιες/πρώτες ιδιότητες δεν εξαγουν τα πάντα γ' αυτό και εμείς δεν θα πρέπει να είμαστε έκπληκτοι από τα χαρακτηριστικά των απόκρυφων ιδιοτήτων αλλά από εκείνα των στοιχείων. Οι μαγικές ιδιότητες δεν προκύπτουν από τα στοιχεία ή από την ύλη αλλά από τη μορφή. (Copenhaver, 533)

Για τον Φέρνελ η διαφορά μεταξύ πρόδηλου και απόκρυφου είναι απλώς ονομαστική. Οι ιδιότητες αυτές παραδοσιακά ονομάζονται απόκρυφες και διαφέρουν από τις πρόδηλες μόνο επειδή τις τελευταίες τις συναντάμε πιο συχνά και τους δίνουμε ονομασίες όπως "θερμότητα" αντί της αδέξιας ετικέτας/ονομασίας dormitive/ μαγική ιδιότητα. Η διάκριση η οποία δεν έχει καμία πραγματική διαφορά, προκύπτει αποκλειστικά και μόνο από τη συνήθεια, τη ταξινόμηση, και τη μέθοδο και όχι από τη φυσική, την οντολογία ή την επιστημολογία. Στην πραγματικότητα όλες οι ιδιότητες είναι ανεπαίσθητες, όπως και αν τις ονομάσουμε απόκρυφες ή πρόδηλες. (Copenhaver, 534)

Ο Fernel δεν σταμάτησε απλά και μόνο στην άρνηση της συνήθους διάκρισης πρόδηλων και απόκρυφων ιδιοτήτων. Προσπάθησε να καλύψει το επιστημολογικό παζλ με κλινικά δεδομένα απόκρυφων ιδιοτήτων. Απλά κλινικά γεγονότα ήταν π.χ ότι το όπιο κάνει τους ανθρώπους να κοιμούνται ενώ το κώνειο τους σκοτώνει. Από την απομόνωση των ιδιοτήτων σαν αιτίες των κλινικών αυτών ασθενειών αλλά και των φαρμάκων τους ο Φέρνελ μπορούσε να βγάλει νόημα για την επίδραση του οπίου αποφεύγοντας παράλληλα το επιστημολογικό κενό μεταξύ της φαινομενικής ιδιότητας του φαρμάκου και της υποκειμενικής δραματικής εμπειρίας. Η δύναμη του φαρμάκου είναι απλά και μόνο η αποτελεσματική αιτία των ναρκωτικών επιδράσεων που παρατηρούνται στον ασθενή. Για τις μαγικές ιδιότητες ο Φέρνελ δεν μπορούσε να πει παρά ότι ήταν προϊόντα της θεϊκής μορφής. (Copenhaver, 534)

Όσο η συζήτηση παρέμενε προσκολλημένη στο ζήτημα των ιδιοτήτων, το επιστημολογικό αδιέξοδο που εντόπισε ο Φέρνελ μπλόκαρε οποιαδήποτε νέα

κίνηση μέσα στο αριστοτελικό – γαληνικό πλαίσιο. Μέσα στον επόμενο αιώνα ο Γαλιλαίος, ο Καρτέσιος κ.α θα ξεπεράσουν το επιστημολογικό αυτό εμπόδιο με την απόρριψη του πλαισίου μαζί με μια ριζική μεταφορά του, οι ιδιότητες (ζεστό, κρύο, και ξηρό) δεν ήταν απτικές αλλά οπτικές. Ο Καρτέσιος προσπάθησε να καλύψει τα πάντα στο σύμπαν από τα απομακρυσμένα αστέρια μέχρι τα μικροσκοπικά σωματίδια με την ίδια φυσική και την ίδια γεωμετρία απεικονίζοντας τα μικροσκοπικά τμήματα του κόσμου όπως ο Γαλιλαίος είχε δημοσιεύσει εικόνες από τα φεγγάρια που κύκλωναν το Δία και ήταν κρυμμένα στο γυμνό μάτι. Για να δείξει ότι όλα τα έργα της φύσης είναι επιδράσεις από το ίδιο υλικό που τις προκαλεί ακόμα και στον μικρόκοσμο ο Καρτέσιος απεικόνισε αόρατα μικρό - αντικείμενα όπως θα εμφανίζονταν στον μακρόκοσμο, παράδειγμα το μαγνήτη. (Copenhaver, 534)

Τέτοιου είδους επεξηγηματικές εικόνες διευκρινίζουν τα μηχανικά επιχειρήματα που προέβαλε ο Καρτέσιος που διαφορετικά θα ήταν δύσκολο να κατανοηθούν με τη γλώσσα της όρασης. Οι εικόνες έκαναν πιο λογικό να μιλάμε για αόρατους μηχανισμούς που λειτουργούν κάτω από ορατά φαινόμενα, συμπεριλαμβανομένων και των επιπτώσεών τους που συνήθως αντιμετωπίζονταν ως μαγικές. Ο Φέρνελ σε σχέση με τον Καρτέσιο είχε δεσμευτεί σε μια περίεργη αλληγορία. Οι φυσικές αρχές του Φέρνελ δεν ήταν το σχήμα, το μέγεθος, η θέση και η κίνηση αλλά η φωτιά, ο αέρας, το νερό και η γη και αυτές να αντιστοιχούν δια της αφής και όχι δια της οράσεως στο ζεστό, κρύο, υγρό και ξηρό. (Copenhaver, 535)

Οι νέες θεωρίες με εικόνες που αποσαφήνιζαν λέξεις και αριθμούς αντικατέστησαν την παλιά φυσική αλλά και τις ήδη ξεπερασμένες παλιές απόκρυφες ιδιότητες που προέρχονταν από τις απτικές αισθήσεις. Η ίδια η χρήση των εικόνων που υπηρέτησε τη μαγεία τόσο καλά κατά τη διάρκεια του 16^{ου} αιώνα στράφηκε εναντίον της χρησιμοποιούμενη από τους μηχανιστικούς φιλοσόφους του 17^{ου} αιώνα οι οποίοι δημιουργούσαν εικόνες αυτών που δεν μπορούσαν να δουν αλλά έπρεπε να βεβαιώσουν όπως τα μικροσκοπικά αντικείμενα και τους μηχανισμούς τους που προκαλούσαν τέτοια περίεργα φαινόμενα. (Copenhaver, 536)

Αν και τα μαγικά αντικείμενα και τα αποτελέσματά τους μπορούσαν να παρατηρηθούν, οι απόκρυφες αιτίες αυτών των αποτελεσμάτων πάντα διέφευγαν της παρατήρησης. Οι υποστηρικτές της μηχανιστικής φιλοσοφίας έκαναν ορατούς τους αόρατους μηχανισμούς δημοσιεύοντας τις εικόνες τους. Οι εικόνες λοιπόν λειτούργησαν υπέρ όσο και κατά της μαγείας στην πρώιμη νεότερη Ευρώπη κυρίως μέσω της απεικόνισης των μαγικών αντικειμένων αλλά τελικά διάβρωσαν την θεωρητική βάση της ίδιας της μαγείας. (Copenhaver, 536)

Νέα μοντέλα, τρόποι και τεχνικές απεικόνισης συνέβαλαν ώστε η μαγεία να γίνει ένα απλό θέαμα, μια ψευδαίσθηση, έτοιμη για την γελοία αποκάλυψη της κενότητάς της από το Γάλλο κωμικό Μολιέρο. Ο Μολιέρος έδωσε στην ιστορία της επιστήμης το καλύτερο παράδειγμα με το έργο *“Ο κατά φαντασία ασθενής”* (1673) την κωμωδία που κυριολεκτικά έσπασε το πρόσχημα των απόκρυφων δυνάμεων. Τελικά το γέλιο ήταν πιο ισχυρή δύναμη ώστε να οδηγήσει τη μαγεία και τις δυνάμεις της εκτός σκηνής, γέλιο που σημάδεψε μια θεμελιώδη μετατόπιση σε ολόκληρη τη σφαίρα της ανθρώπινης διανόησης και του ανθρώπινου επιστητού. (Copenhaver, 536)

Η παραδοσιακή φιλοσοφία και ιατρική που γελοιοποίησε ο Μολιέρος αντιμετώπιζε τις ιδιότητες των αντικειμένων, τις δυνάμεις τους, τα χρώματα και τα άλλα χαρακτηριστικά τους ως οντότητες ξέχωρες από την ύλη σε αντίθεση με τους μηχανιστικούς φιλοσόφους που τα είδαν μόνο ως υλικά αντικείμενα. Με δεδομένο ότι αυτές οι μικροδομές τις οποίες απεικόνισαν σε οπτικές μεταφορές βασιζόμενοι σε τεχνητά μικροσκοπικά αντικείμενα όπως μπάλες, κλειδιά, βίδες, κλειδαριές και ρολόγια θόλωναν τη γραμμή ανάμεσα στη φύση και την τέχνη και απομυθοποίησαν την ουράνια καταγωγή των ιδιοτήτων. Πλέον για όσους εγκατέλειψαν την παλιά φυσική των ιδιοτήτων το απόκρυφο ήταν πλέον ακατανόητο. (Copenhaver, 536)

Τα σωματίδια του Boyle (1627-1691) αν και είχαν ιδιότητες όπως μέγεθος, σχήμα, και κίνηση και μπορούσαν να χαρακτηριστούν ως πρωτογενής ήταν περισσότερο απόκρυφες και όχι παρατηρήσιμες. Ο ίδιος ισχυρίστηκε ότι αυτές οι ορατές ιδιότητες αναδύονται μόνο όταν αυτά τα ελάχιστα σωματίδια ύλης στοιχίζονται σε δομές. Ωστόσο τα δευτερογενή χαρακτηριστικά όπως το χρώμα ή η οσμή δεν ήταν οι σχολαστικές ιδιότητες που ο Μολιέρος χλεύασε και ο Boyle βρήκε ακατανόητες. Ο Boyle αντικατέστησε τις απόκρυφες ιδιότητες με τα δυσδιάκριτα μικροσκοπικά αντικείμενα/σωματίδια στα οποία απέδωσε ιδιότητες ανάλογες των απλών αντικειμένων. (Copenhaver, 537)

Σύμφωνα με τους μηχανιστικούς φιλοσόφους οι δομές που διέπουν τα φαινόμενα γίνονται κατανοητές ως κάτι το απόκρυφο το οποίο δεν είναι αδιόρατο από τη φύση του. Οι λεπτές δομές δεν γίνονται αντιληπτές επειδή οι ανθρώπινες αισθήσεις είναι αδύναμες, επειδή δεν μπορούμε να δούμε ή να αισθανθούμε το μεγαλύτερο μέρος, την υφή και το σχήμα των λεπτών αυτών τμημάτων των σωματιδίων είμαστε πρόθυμοι να κάνουμε χρήση των δευτερογενών ιδιοτήτων οι οποίες δεν είναι τίποτα παραπάνω από απλές ιδιότητες. Παράδειγμα το χρώμα και η γεύση του οπίου είναι όπως όλων των υπνωτικών και των ανώδυνων συστατικών είναι απλές ιδιότητες που εξαρτώνται από τις αρχικές. Αυτή ήταν και η άποψη του Τζον Λοκ (1632-1704) ο οποίος βοήθησε τον Boyle να κλείσει την πόρτα στην παλιά φυσική των

ιδιοτήτων χρησιμοποιώντας παράλληλα εικονογραφικά κλειδιά και κλειδαριές για να ανοίξουν το δρόμο για μια πιο έντονη οπτική κατανόηση της ύλης. (Copenhaver, 538)

Με την αιτιότητα στη φυσική δομή οι Λοκ και Boyle πέρασαν τα απόκρυφα φαινόμενα μέσα από το πεδίο της νέας επιστήμης. Ο Boyle πρότεινε μια θεωρία για να καλύψει τη δράση μέσω απόστασης και τις μη παρατηρήσιμες αιτίες. Αντί να αποδώσει μια ηλεκτρική ιδιότητα στο κεχριμπάρι για να εξηγήσει την δύναμη της έλκυσης μετά την τριβή, υποστήριξε ότι η επίδραση αυτή προκύπτει από μια δομή ανεπαίσθητων σωματιδίων χωρίς καμία ιδιότητα αλλά με σχήμα, μέγεθος και κίνηση. Ο Αγρίππας παρέπεμψε την ελκυστικότητα του κεχριμπαριού σε μια απόκρυφη ιδιότητα που δεν ήταν παρατήρητη από τα ορατά αποτελέσματά της αλλά και οτιδήποτε άλλο μπορούσε να παρατηρηθεί. Αν και τα μικρότερα τμήματά τους ήταν τελικά και αυτά μη ορατά όπως οι μυστικές ιδιότητες του Αγρίππα, του Boyle η λεπτό - δομή είχε 2 πλεονεκτήματα, μια τεκμαρτή δομή που τα έκανε να φαίνονται συμπαγή και κατανοητά και μια αναλογία με ορατούς ατμούς που τα έφερνε στο φάσμα της καθημερινής εμπειρίας. (Copenhaver, 538)

Η ΜΑΓΕΙΑ ΕΚΤΟΣ ΘΕΑΣΗΣ

Πολλά ήταν εκείνα που έκαναν τη μηχανιστική φιλοσοφία και τα μικροσκοπικά σωματίδια πιο αξιόπιστα από τις απόκρυφες δυνάμεις του Φέρνελ αποδυναμώνοντας ουσιαστικά με αυτόν τον τρόπο τη θεωρία της μαγείας. Η νέα επιστήμη αντλούσε τη δύναμή της από την άποψη ότι οι αθέατες δομές είναι κατανοητές από την εικονογραφική αναλογία σε σχέση με τα ολικά φαινόμενα (φυσικά ή τεχνητά), καθώς επίσης από την πεποίθηση ότι τα νέα μέσα μπορούσαν να ανακαλύψουν χαρακτηριστικά του κόσμου που δεν είχε γνωρίσει ποτέ πριν επειδή ήταν πάρα πολύ μικρά ή βρίσκονταν πάρα πολύ μακριά. (Copenhaver, 539)

Όταν ο Γαλιλαίος, ο Καρτέσιος και οι διάδοχοί τους κοίταξαν τα “μακρινά φεγγάρια” και τις κρυμμένες μικρό δομές του κόσμου με τα νέα εργαλεία (τηλεσκόπια, μικροσκόπια) φαίνεται ότι ήταν καλύτερα εξοπλισμένοι από τον Φέρνελ. Ο Αγρίππας είχε βρει τα κάτοπτρα και τους φακούς απλώς μαγευτικά, αλλά στο έργο του “*Magia naturalis*” το 1589 έκανε εικασίες σχετικά με τα οπτικά όργανα των οποίων η επιστημονική χρήση αναμενόταν τον επόμενο αιώνα. Εν τω μεταξύ η επιρροή των αρχαίων “ατομικών” κειμένων τα οποία ήρθαν στο φως από το 1417 και ύστερα τροφοδότησε πολλά μέτωπα επίθεσης κατά του Αριστοτέλη χωρίς τη συμβολή των οπτικών οργάνων με αποτέλεσμα να αργήσει να περάσει ο “ατομισμός” στη σφαίρα της φυσικής

φιλοσοφίας. Όταν τελείωνε αυτή η διαδικασία ο Γαλιλαίος δημοσίευσε το 1623 το έργο του *“Il saggiatore”* (ο δοκιμαστής) στο οποίο αναφέρεται η χρήση ενός οπτικού φακού. (Copenhaver, 539)

Ένας άλλος “ατομιστής” ο Pierre Gassendi (1592-1655) κοίταξε με το μικροσκόπιό του κρυστάλλους και είδε τη γεωμετρία τους.

Ο Robert Hooke (1635-1703) έγραψε το 1665 ότι με τη βοήθεια των τηλεσκοπίων δεν υπάρχει τίποτα τόσο μακρινό που να μην μπορούμε να το δούμε και με τη βοήθεια των μικροσκοπίων δεν υπάρχει τίποτα τόσο μικρό ώστε να μην μπορούμε να το αντιληφθούμε και να ξεφύγει από την έρευνά μας. Ως εκ τούτου ένας νέος κόσμος ανακαλύφθηκε καθώς και όλες οι μυστικές διεργασίες της φύσης. Οι μηχανικοί φιλόσοφοι με τη συμβολή των νέων οργάνων πίστευαν ότι μπορούσαν να μετατοπιστούν από απτικές σε οπτικές πρώτες ιδιότητες τουλάχιστον στη θεωρία. (Copenhaver, 539)

Μέχρι τη στιγμή που ο Hooke δημοσίευσε τις έρευνές του για τον μικρόκοσμο, η μηχανιστική φιλοσοφία είχε εδραιωθεί ως το νέο πρότυπο της διανόησης στη φυσικό – φιλοσοφική εξήγηση. Αλλά η γοητεία με το μικροσκόπιο ήταν περισσότερο το αποτέλεσμα από την αιτία των νέων τρόπων εξήγησης των φυσικών φαινομένων απεικονίζοντάς τα. Εάν η νέα συσκευή του μικροσκοπίου ήρθε αργά ώστε να εξηγήσει τη μετάβαση από την απόκρυφη φυσική του Φέρνελ των απτικών ιδιοτήτων στη μηχανιστική φυσική των εικονιζόμενων σωματιδίων, τότε που θα πρέπει να κοιτάξουμε καλύτερα? Στο ενδιάμεσο οι Ευρωπαίοι διεγέρθηκαν από τις ιατρικές συζητήσεις σχετικά με τις απόκρυφες ιδιότητες που προκαλούνται από τον ατομιστικό υλισμό και παρασύρθηκαν από τις μυστικές τέχνες έτσι ώστε να προετοιμαστεί το έδαφος για αυτή τη σημαντική αλλαγή. Αυτή η σύνδεση δεν απαλλάσει τη φυσική φιλοσοφία των θαυμάτων. Ούτε οι αιτίες ήταν κρυφές που τελικά απορρίφθηκαν αν και οι ίδιοι οι ερευνητές από ένα σημείο και μετά δεν τις ονόμαζαν καν απόκρυφες ή μυστικές. Αντιθέτως η φυσική αυτή των δυνάμεων έδωσαν στα αόρατα αντικείμενα μεγαλύτερο ρόλο από ποτέ. Τελικά οι συζητήσεις για τη μαγεία και τις απόκρυφες ιδιότητες είχαν εμφανίσει νέα κριτήρια εξήγησης του φυσικού κόσμου τα οποία βοήθησαν τη φυσική φιλοσοφία να βρει διέξοδο από τη μαγεία. (Copenhaver, 540)

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Ο ερμητισμός αποτελεί ένα σύστημα μεταφυσικό το οποίο ενσωματώνει μια σειρά συστηματοποιημένων μαγικών, αστρολογικών, μαντικών και αλχημικών πρακτικών. Ο ερμητισμός ανάγεται στις απόκρυφες διδασκαλίες του μυθολογικού Ερμή του Τρισμέγιστου, μιας θεότητας που ήταν η συγχώνευση του ελληνικού Ερμή με την σεληνιακή αιγυπτιακή θεότητα Θωθ. Η διαμόρφωση του ερμητισμού ξεκίνησε κατά τον 2ο αιώνα π. Χ. και ολοκληρώθηκε περί το 2ο αιώνα μ. Χ. Ο ερμητισμός προσαρμόσε και μετασχημάτισε πολλαπλά ρεύματα ιδεών (αιγυπτιακή θρησκεία, μυστηριακές λατρείες, ελληνιστική μαγεία, πλατωνισμός, ιουδαϊσμός) σε ένα συνεκτικό φιλοσοφικό σύστημα το οποίο αντιπροσώπευε την εποχή του. Ήταν μια εποχή που στο ευρύ κοινό άρχισαν να επικρατούν η αναζήτηση του υπερβατικού, η δεισιδαιμονία και ένας μαγικός τρόπος σκέψης.

Οι ρίζες του ερμητισμού ανάγονται στο απώτερο ιερατικό παρελθόν της Αιγύπτου των Φαραώ, εξελληνισμένου πλέον και συμβατού με την φιλοσοφία και τις μυστηριακές θρησκείες της ελληνιστικής και ρωμαϊκής εποχής.

Η επίδραση των ερμητικών κειμένων στην ευρωπαϊκή Αναγέννηση υπήρξε καθοριστική εξαιτίας ότι εκείνη την εποχή θεωρούνταν πως κάλυπταν με μύθους μια παμπάλαια σοφία, σύγχρονη του Μωϋσή, η οποία μπορούσε να ερμηνεύσει το φυσικό κόσμο. Ο φιλόλογος Ισαάκ Καζαουμπόν το 1614 απέδειξε ασφαλώς ότι τα κείμενα δεν εγγράφηκαν πριν τη ρωμαϊκή εποχή, αλλά έπρεπε να φτάσει ο Διαφωτισμός και η σύγχρονη επιστήμη για να τοποθετηθεί ο ερμητισμός οριστικά στο πεδίο της θρησκευσιολογίας και του αποκρυφισμού.

Η Francis Yates υπήρξε η αγγλίδα ιστορικός που επικεντρώθηκε στην μελέτη της Αναγέννησης και έγραψε μια σειρά εξαιρετικά γόνιμων βιβλίων με θέμα την εσωτερική ιστορία. Το 1941, εργάστηκε στο Ινστιτούτο Warburg, και άρχισε να εργάζεται σε αυτό που ονομάζεται "*Warburgian ιστορία*", δίνοντας έμφαση σε μια πανευρωπαϊκή και διεπιστημονική προσέγγιση στην ιστοριογραφία. Το 1964 δημοσίευσε το σημαντικότερο έργο της για τον Jordano Bruno και την ερμητική παράδοση (*Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*). Η Yates μέσα από αυτό το έργο υποστήριξε ότι είδε τον ερμητισμό ως ένα χαρακτηριστικό όχι μόνο για τον Jordano Bruno αλλά και την συνολική εικόνα της αναγεννησιακής μαγείας σε σχέση με τον ερμητισμό, κάτι που υιοθέτησε από τον D.P Walker.

Μέσα από το έργο αυτό η Yates υπογράμμισε τον ερμητισμό μέσα από τον πολιτισμό της Αναγέννησης. Ο πολιτισμός της Αναγέννησης έχει διαρκώς το ενδιαφέρον του στραμμένο στο μυστικισμό, τη μαγεία και τον γνωστικισμό της Ύστερης Αρχαιότητας όπως αυτά επέζησαν από τον Μεσαίωνα. Ο ρόλος που διαδραμάτισε η μαγεία στην πρώιμη σύγχρονη επιστήμη και φιλοσοφία για την Yates υπήρξε καθοριστικός και η ερμητική σκέψη τροφοδότησε τα θεμέλια

της σύγχρονης επιστήμης. Οι πρωτότυπες αυτές μελέτες της αν και δεν είναι πλήρως πειστικές κατέστησαν αδύνατο πλέον για τους ιστορικούς να αγνοούν τον ρόλο που διαδραμάτισαν οι διάφορες μορφές της μαγικής σκέψης και πρακτικής στην αναγεννησιακή κατανόηση του φυσικού κόσμου. Το γεγονός αυτό αποτελεί μια αλλαγή της στάσης των ιστορικών της επιστήμης και φιλοσοφίας σε σχέση με το *απόκρυφο*. Είτε η Yates θεμελίωσε ένα νέο παράδειγμα θέασης του αποκρυφισμού είτε έκανε μια νέα μεγάλη αφήγηση περί αυτού, το σίγουρο είναι ότι το παράδειγμα αυτό, ή αλλιώς και *“θέση της Yates”*, αμφισβητείται ελεύθερα και χαρακτηρίζεται ως ένα ελκυστικό παράδοξο. Η Yates είναι η πρώτη που ως μελετητής υποστήριξε ότι ο αναγεννησιακός ερμητισμός, ολοκληρωμένος με ροδοσταυρισμό, αποτελεί συνεκτικό στοιχείο του ευρωπαϊκού πολιτισμού. Το ελκυστικό αυτό παράδοξο, ότι ο αυτόνομος εσωτερισμός βοήθησε την γέννηση της νέας επιστημονικής νοοτροπίας που τελικά απορρίπτει τους μητρικούς δεσμούς και εξελίσσεται μάλλον απαιτεί την ύπαρξη μιας ενιαίας εσωτερικής παράδοσης και η θέση αυτή ευσταθεί μόνο σε επιλεκτική ανάγνωση των στοιχείων.

Το έργο της Yates έχει επίσης επικριθεί για την χρήση της λεγόμενης *“ισχυρής ιστορικής φαντασίας”*. Έφερε στο προσκήνιο σενάρια που δεν θα μπορούσαν να αποδειχθούν με την χρήση αποδεικτικών στοιχείων από κείμενα, κάτι που αρκετοί ιστορικοί θεώρησαν σαν ελάττωμα στην μεθοδολογία της.

Η κατάσταση του πνευματικού κόσμου την περίοδο της Αναγέννησης ομοιάζει σε μεγάλο βαθμό με την κατάσταση του πνευματικού κόσμου του 2^{ου} και 3^{ου} αιώνα μ. Χ. Ήταν ένας κόσμος κουρασμένος από τις προηγούμενες θεάσεις αλλά και εξαιτίας μιας πληθώρας ερμηνειών του κόσμου αδυνατώντας να δώσει απαντήσεις στις πνευματικές και υπαρξιακές αναζητήσεις του ανθρώπου. Αυτό ακριβώς συνέβαινε και στην Αναγέννηση, στον κόσμο δηλαδή που αναδύθηκε μετά την μεσαιωνική κρίση του 14^{ου} αιώνα με την οποία τα θεμέλια του μεσαιωνικού οικοδομήματος που βασιζονταν στον αριστοτελική θέαση του κόσμου κατέρρευσαν οριστικά. Ο αναγεννησιακός πολιτισμός είναι ένα μίγμα που αποτελείται από έναν κόσμο που χάνεται και ενός κόσμου που προσπαθεί να γεννηθεί. Τα γεγονότα αναβάθμισαν την κρίση από κοινωνική, πολιτική και οικονομική σε κρίση πολιτισμική. Ο δυτικός πολιτισμός πλέον διψούσε για μια νέα θέαση, ένα νέο κοσμοείδωλο που θα έδινε τις απαντήσεις στα βασικά υπαρξιακά ερωτήματα και θα οδηγούσε σε ένα νέο πολιτισμικό ρεύμα το οποίο θα διαπότιζε ολόκληρη την σφαίρα του ανθρώπινου επιστητού.

Αυτό όμως που έλειπε ήταν το όχημα. Ο αναγεννησιακός δυτικός πολιτισμός υπήρξε το όχημα και το ερμητικό κίνημα το καύσιμο που κινούσε το όχημα εντός του οποίου μεταφερόταν σε εμβρυακή μορφή το νέο πολιτισμικό ρεύμα. Η άποψη ότι κάτι το τόσο παράλογο και ανορθολογικό όπως η αποκρυφιστική παράδοση δεν άσκησε την παραμικρή επίδραση στην διαμόρφωση της άκρως ορθολογικής άσκησης της επιστήμης προφανώς οφείλεται σε απλές προκαταλήψεις χωρίς να φωτίζονται η χρησιμότητα, ο πλούτος και η

πολυπλοκότητα της ερμητικής παράδοσης. Μέσα στην ανορθολογικότητα και την πολλαπλότητα των νέων και περίεργων θεάσεων η επιστροφή στο παρελθόν δείχνει μάλλον ορθολογική συμπεριφορά. Το πέρασμα από το ένα πολιτισμικό οικοδόμημα στο άλλο πραγματοποιήθηκε πατώντας στα θεμέλια ενός άλλου και μακρινού κόσμου του οποίου οι επιστημονικές – μαγικές πρακτικές και οι φιλοσοφικές παραδόσεις δεν είχαν ποτέ φωτιστεί τόσο πολύ στο παρελθόν όσο φωτίστηκαν την περίοδο της Αναγέννησης.

Η απαγκίστρωση από το μακρινό παρελθόν πραγματοποιήθηκε τότε και μόνο τότε όταν το νέο πολιτισμικό οικοδόμημα μπορούσε να σταθεί στα νέα του θεμέλια, τότε και μόνο τότε όταν η νέα θέαση του κόσμου συμπλήρωνε τα κενά που είχε αφήσει η κατάρρευση του αριστοτελικού κοσμοειδώλου και έδινε τις απαντήσεις στα βασικά και θεμελιώδη ερωτήματα του ανθρώπου. Ασφαλώς και ακόμα ορισμένες πτυχές του φαινομένου του αναγεννησιακού ερμητισμού παραμένουν σκοτεινές περιμένοντας την μελέτη και την έρευνα των ιστορικών της επιστήμης να φωτίσουν ακόμα περισσότερα τα χαρακτηριστικά του εκείνα που ωφέλησαν σε μέγιστο βαθμό την ανάδυση της νέας επιστήμης του 17^{ου} αιώνα.

SYNOPSIS

The hermetism is a metaphysical system which incorporates a structured series of magical, astrological, divinatory and alchemical practices. The hermetism dates back to the mythological occult teachings of Hermes Trismegistus, a deity who was the merger of the Greek Hermes, the Egyptian Thoth lunar deity. The configuration of Hermeticism began in the 2nd century BC. Ch. And ended in the 2nd c. AD. The hermetism adapted and transformed multiple ideas streams (Egyptian religion, mystery cults, Hellenistic magic, Platonism, Judaism) into a coherent philosophical system which represented the era. It was a time when the public began to dominate the search for the transcendental, superstition and a magical way of thinking.

Its roots date back Hermeticism in the distant past priestly Pharaonic Egypt hellenized now and compatible with the philosophy and the mystery religions of the Hellenistic and Roman periods.

The effect of hermetic texts on European Renaissance was crucial. At that time it was considered that these texts covered through myths a very old type of wisdom, contemporary of Moses, which could explain the natural world. The philologist Isaac Casaubon in 1614 certainly proved that the texts were enrolled before the Roman era, but had to reach the Enlightenment and modern science to place the hermetism permanently in the field of Religions and occultism.

Frances Yates was the English historian who focused on the study of the Renaissance and wrote a series of extremely fertile books on the esoteric history. In 1941, he worked at the Warburg Institute, and began working on what is called "Warburgian history", emphasizing on a pan-European and interdisciplinary approach to historiography. In 1964 she published her most important work for Jordano Bruno and the Hermetic tradition (*Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*). Through this project, Yates argued that she saw Hermeticism as a typical feature not only for Jordano Bruno but for the overall picture of Renaissance magic in connection with Hermeticism, which she adopted from the historian D.P. Walker.

Through this work Yates emphasized the hermetism through the Renaissance culture. The culture of the Renaissance has always turned its interest in mysticism, magic and Gnosticism of late antiquity as survived from the Middle Ages. According to Yates the role played by magic and philosophy for the early modern science was decisive and the hermetic thought powered the foundations of the modern science. Given these new studies, though not fully conclusive, it now become impossible for historians to ignore the role played by the various forms of magical thinking and practice in the Renaissance understanding of the natural world. This is a change in the attitudes of historians of science and philosophy in relation to the occult. Whether Yates

founded a new instance of occultism viewing or made a new grand narrative on this, it is certain that in this paradigm, also known as the "Yates thesis", there is an attractive paradox. As a scholar Yates was the first to have argued that the Renaissance hermetism, coupled with Rosicrucianism, constitute an integral part of European culture. This attractive paradox, requires the existence of a unique assimilation process and unique position which does not stand only on a selective reading of the data.

The work of Yates has also been criticized for the use of so-called "strong historical fiction." This work brought forth scenarios that could not be proven using evidence from texts, which many historians considered as a flaw in her methodology.

The state of the spiritual world during the Renaissance resembles largely the state of the spiritual world of the 2nd and 3rd century. A. D. It was a world weary of previous sightings but also because of a multitude of interpretations of the world that were unable to provide answers to the spiritual and existential human searches. This is exactly what happened in the Renaissance, in the world that emerged after the medieval crisis of the 14th century in which the foundations of the medieval edifice based on the Aristotelian view of the world collapsed completely. The renaissance culture is a mixture consisting of a world lost and a world that is trying to be born. Events upgraded the crisis of social, political and economic to cultural crisis. The western culture now hungered for a new view, a new worldview that would give answers to basic existential questions and lead to a new cultural stream which permeated the entire sphere of human science and knowledge.

What was missing was the vehicle. The Renaissance Western civilization was the vehicle and the hermetic movement was the fuel to initiate the vehicle in which the new cultural current was transported in embryonic form. The idea that something so absurd and irrational as the occult tradition has not exerted the slightest influence on the formation of a highly rational applied science apparently is due to simple biases without illuminating the utility, the richness and complexity of the hermetic tradition. Within the irrationality and the multiplicity of new and strange sightings the return to past shows rather rational behavior. The passage from one cultural structure to the other was performed by stepping on the foundations of another and distant world whose scientific - magical practices and philosophical traditions had never been illuminated so much in the past as they were during the Renaissance period.

The disengagement from the distant past took place then and only then when the new cultural building could stand on its new foundations, then and only then when the new vision of the world complemented the gaps that had left behind by the collapse of the Aristotelian worldview and gave the answers to basic and fundamental human questions. Surely even some aspects of the phenomenon of Renaissance Hermeticism remain dark. These aspects await to

be studied and researched by the historians of science. The latter will be able to illuminate even more, the characteristics of Renaissance Hermetism that contributed the most to the emergence of the new science of the 17th century.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. Frances. A Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge and Kegan Paul, LONDON, 1964
2. Frances. A Yates, The Hermetic Tradition in Renaissance Science, στο Charles S. Singleton (ed.), *Art, Science, and History in the Renaissance*, Baltimore, MD, United States, Johns Hopkins University Press, 1968, σελ. 255 - 274
3. Brian Vickers, Analogy versus identity: the rejection of occult symbolism, 1580 – 1680, στο Brian Vickers, *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, σελ. 95 – 164
4. Brian P. Copenhaver, Natural Magic, hermetism, and occultism in early modern science, στο David C. Lindberg & Robert S. Westman, *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, σελ. 261 – 301
5. John Henry, Magic and the Origins of Modern Science, *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science*, Macmillan Press LTD, 1997, σελ. 42 – 117
6. Brian P. Copenhaver, Magic, στο Katharine Park & Lorainne Daston, *The Cambridge History of Science, Volume 3, Early Modern Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, σελ. 518 - 540