

**Noel Putnik***Etnografski institut SANU, Beograd*

noel.putnik@ei.sanu.ac.rs

<https://orcid.org/0000-0002-9233-2605>

## **Od crnog maga do profeministe: receptija opusa Kornelija Agripe kroz vekove\***

**Apstrakt:** Renesansni humanista Kornelije Agripa ostavio je bogat opus delâ iz filozofije, teologije i okultizma. Ambivalentna pozicija Agripe na intelektualnoj mapi epohe uslovlila je da se receptija njegovog dela razgrana u najrazličitijim smerovima. Klerici su ga žigosali kao jeretika, a humanisti cenili zbog erudicije i pobožnosti. Dok je sam sebe smatrao reformatorom hrišćanstva, sledbenici su ga smatrali učiteljem magije. Na osnovu tradicije apokrifnih priča, u crkvenom i narodnom predanju 16. i 17. veka izgrađena je predstava o Agripi kao đavoljem sluzi. S razvojem nauke u 18. veku javlja se predstava o Agripi kao protonaučniku, dok ga je pozitivizam 19. veka marginalizovao. Današnja čitanja u Agripi vide predstavnika biblijskog humanizma, nju ejdž gurua, pa i profeministu. Stoga je njegovo književno nasleđe od značaja za studije receptije, imagologiju i antropologiju religije kao bogata studija slučaja, te u ovom radu nastojimo da trasiramo zamršene puteve njegove receptije u različitim epohama i sociokulturnim kontekstima.

**Ključne reči:** Kornelije Agripa, receptija, religija, jeres, ezoterizam, nauka

Izvan relativno uskih okvira studija renesanse, istorije ideja i, u manjoj meri, istorije filozofije, ime Hajnriha Kornelija Agripe fon Neteshajma (Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, 1486–1535) ne javlja se često u današnjim društveno-humanističkim naukama. S druge strane, čak i površnom pretragom tog imena u Guglu brzo se otkriva da je reč o jednoj od „ikona” modernog okultizma i nju ejdža, što potvrđuju i savremene akademske studije ezoterizma (Valente 2006, 8; Hanegraaff 1998). Agripa se u tim krugovima doživljava bezmalo kao praotac savremenog okultizma i važna je figura u brojnim grupama i pokretima ezoterijske provenijencije (Tyson 2000, xxxix–xlii). S koliko je

---

\* Tekst je rezultat rada u Etnografskom institutu SANU koji finansira Ministarstvo nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije, a na osnovu Ugovora o realizaciji i finansiranju naučnoistraživačkog rada NIO u 2024. godini pod Ugovorom br. 451-03-66/2024-03/200173, od 5. 2. 2024.

uspeha njegov lik iz tih supkultura prešao i u domen popularne kulture svedoči, na primer, učestalost njegovog pominjanja u filmskom serijalu i kompjuterskim igrama o Hariju Poteru,<sup>1</sup> a detaljnija pretraga drugih filmova i serija ove tematike svakako bi taj utisak potvrdila. Još dublje istraživanje pokazalo bi da se Agripa sporadično javlja i u savremenoj književnosti i umetnosti: na primer, u epizodnoj, ali važnoj ulozi u romanu *Ognjeni anđeo* (*Ognenny Angel* 1908) ruskog pisca Valerija Brjusova (Valery Bryusov), kao i u istoimenoj operi Sergeja Prokofjeva (Sergei Prokofiev) iz 1927. godine. Margerit Jursenar (Marguerite Yourcenar) ugradila ga je u lik alhemičara Zenona u svom romanu *Crna mena* (*L'Œuvre au noir* 1968), a njime se, kako je nedavno pokazala Suzana Marjanić (2022, 181–198), u jednom eseju o Paracelzusu iz 1942. bavio i Miroslav Krleža. Neobični lik tog nemačkog humaniste, filozofa i okultiste na mahove je, dakle, iskrsavao i ponovo nestajao i u savremeno doba baš kao i u prethodnim vekovima, a recepcija njegove misli i književnog dela svaki put je poprimala veoma različite obrise, čineći Agripu nekom vrstom lakmus-papira za sociokulturne, istorijske i ideološke okolnosti i kontekste u kojima je tumačen.

Slučaj Kornelija Agripe i razgranate istorije književne recepcije njegovih spisa korisni su za sagledavanje na više nivoa. Kontekstualizacija njegovog dela u različitim epohama, po pravilu nerazdvojna od (često i psihološke) interpretacije i evaluacije njegove ličnosti na osnovu raspoložive istorijske građe, u brojnim slučajevima ukazuje na ideološku dominaciju i hegemonističku poziciju tumača. S druge strane, divergentan, kontradiktoran, pa i subverzivan karakter Agripine misli nosi potencijal koji se katkad očitovao u tumačenjima poteklim iz marginalnih, supkulturnih i kontrakulturnih društvenih grupa; te grupe su često nosile pečat ideološkog Drugog, poput mađarskih antitrinitaraca ili engleskih okultista 19. veka. Recepcijska studija slučaja Kornelija Agripe korisna je i za sagledavanje historiografskih konstrukata i stereotipizacija poput burkhartovskog idealtipskog „renesansnog čoveka”, ali i za komparativno razmatranje problematike fluidnih i hibridnih religijskih identiteta, u čemu doba renesanse pokazuje upečatljive paralele sa savremenom epohom. Najzad, analiza bi trebalo da se dotakne opštijeg problema recepcije, transformacije i kulturne rekontekstualizacije književnog dela kroz aktivan čitalački čin i uzajamnu povezanost teksta i prakse.

### Istorijski kontekst: studija slučaja hrišćanske heterodoksije

Da bi se uopšte govorilo o recepciji dela Kornelija Agripe, neophodno je uvesti nekoliko ključnih biografskih detalja (Nauert 1965; Van der Poel 1997, 15–49; Lehrich 2003, 25–42; Putnik 2019, 71–120). Rođen je 1486. godine u Kelnu, gde

<sup>1</sup> [https://harrypotter.fandom.com/wiki/Cornelius\\_Agrippa](https://harrypotter.fandom.com/wiki/Cornelius_Agrippa), (pristupljeno 5. 3. 2024.)

je kao pripadnik dobrostojeće građanske porodice stekao temeljno fakultetsko obrazovanje u humanističkim disciplinama i sholastičkoj teologiji. Iz tih ranih godina potiče i njegova sklonost ka okultnom: prema sopstvenom svedočenju iz sačuvane korespondencije, prve pouke o toj oblasti, naročito o astrologiji, dobio je od majke (Agrippa 1970, 702). Interesovanje za magiju razvio je i fakultetskim izučavanjem *Istorije prirode (Naturalis historia)* Plinija Starijeg (Gaius Plinius Secundus, 23–65), kao i čitanjem srednjovekovnih magijskih priručnika, koji su, iako zvanično zabranjeni, bili u širokoj upotrebi, naročito u studentskoj populaciji. U prevodima i komentarima Marsilija Fičina (Marsilio Ficino, 1433–1499) upoznao se s hermetičkom i neoplatonskom književnom baštinom pozne antike, a preko delâ Pika dela Mirandole (Pico della Mirandola, 1463–1494) i Johana Rojhlina (Johann Reuchlin, 1455–1522) s hrišćanskom aproprijacijom jevrejske kabalističke tradicije. Važno je naglasiti taj divergentni i heterodokсни karakter Agripinog obrazovanja i literarnih interesovanja jer je on umnogome odredio osnovne pravce razvoja njegove misli: hrišćanski, magijsko-alhemijski i neoplatonsko-hermetički.

Posle studija je stupio u vojnu i diplomatsku službu Maksimilijana I, cara Svetog rimskog carstva, gde se istakao u ratnim operacijama koje je car vodio protiv francuske vojske u severnoj Italiji. Tvrдио je da poseduje tri doktorata – iz teologije, prava i medicine – za šta nisu nađeni pisani tragovi, premda Nauert (1965, 10–11) na osnovu indirektnih pokazatelja zaključuje da bi ta tvrdnja mogla biti istinita; u svakom slučaju, neosporno je da je među savremeniciima važio za čoveka izuzetne erudicije. To mu, doduše, nije donelo i željenu akademsku poziciju, za koju se dugo borio, a koja mu je izmakla iz razloga koje bismo danas nazvali ideološkim.<sup>2</sup>

Nastojeći da pridobije naklonost Maksimilijanove kćeri princeze Margarete od Austrije, Agripa 1509. piše raspravu (koju će objaviti tek 1529) pod naslovom *O plemenitosti i nadmoći ženskog roda (De nobilitate et praecellentia foeminei sexus)*. U toj raspravi, na prvi pogled neuobičajenoj za njegovu epohu, Agripa oštro kritikuje mizogini karakter hrišćanske tradicije, u kojoj

tiranija muškaraca nadilazi božansku pravdu i zakone prirode, a slobodu datu ženama ukida sopstvenim zakonima, sputava običajima, uništava vaspitanjem. Naime, ženu još od malih nogu zatvaraju u kuću i drže besposlenom, dajući joj iglu i konac kao da je nesposobna za bolje poslove. (...) Zakoni joj zabranjuju javnu službu, a uskraćeno joj je i pravo da podiže tužbu na sudu. (Agrippa 1970, 533–534)<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Držao je zapažena gostujuća predavanja na raznim fakultetima, ali nigde nije uspeo da se zadrži jer su ga pratile optužbe za jeres, koje su najviše širili njegovi neprijatelji iz reda dominikanaca.

<sup>3</sup> Osim ako je drugačije naznačeno, svi prevodi u radu su moji.

Osim što je trebalo da mu obezbedi princezinu blagonaklonost (Agripa je, kao i drugi humanisti, bio u stalnoj potrazi za pokroviteljima), rasprava je bila deo viševekovne debate o ženama, koja je vodila poreklo još od polemičkih nastupa ranohrišćanskih pisaca, poput Tertulijana (Van der Poel 1997, 188). Tako se, na primer, kao reakcija na mizogine elemente u naširoko čitanoj srednjovekovnoj romansi *Roman o ruži* (*Roman de la rose* 1265), u ranom 15. veku rasplamsala polemika između „profeminista” i „antifeminista” (koristim ove anahronizme u nedostatku adekvatnih termina), gde se posebno istakla francuska spisateljica Kristina iz Pizana (Christine de Pisan, 1364–1430) spisom *Debata o Romanu o ruži* (*Querelle du Roman de la Rose* 1402). U svojoj kritici srednjovekovne romanse, kojom je indirektno napala celu evropsku tradiciju mizoginije, ona brani žene i ističe da po sposobnostima nimalo ne zaostaju za muškarcima, te da ih u mnogo čemu čak i nadmašuju (De Pisan 1975, 62). U odbranu žena ustaju i drugi, poput francuskog pesnika Martina Lefranka (Martin Le Franc, 1410–1461) sa svojim spevom *Branilac dama* (*Le Champion des Dames* oko 1440) i španskog pisca Huana Rodrigeza del Padrona (Juan Rodríguez del Padrón, 1390–1450) s romanom *Trijumf žena* (*Triunfo de las doñas* 1445). Agripina rasprava je, dakle, bila integralni deo jedne šire književne tradicije i ujedno jedan od njegovih najpopularnijih spisa u razdoblju od više vekova (Van der Poel 1997, 186–187). Stoga je zanimljiv, pre svega sa ideološke tačke gledišta, sud ustaljen u nauci sve do skorijih vremena da je reč o neozbiljnoj sofističkoj deklamaciji, retorskoj vežbi ili pukom dodvoravanju moćnoj pokroviteljki (npr. Telle 1969, 46). O stavovima u današnjoj nauci biće više reči kasnije.

Već sledeća, 1510. godina jedna je od ključnih u Agripinoj biografiji: kao član carske delegacije u poseti engleskom kralju Henriju VIII, on provodi nekoliko meseci u Londonu, gde se obreo u gostima kod Džona Koleta (John Colet, 1467–1519), paroha Katedrale svetog Pavla u Londonu, cenjenog biblijskog humaniste i prijatelja Erazma Roterdamskog. Velik poznavalac Pavlovih poslanica i oštar kritičar dekadencije engleskog sveštenstva, Kolet je, baš kao i sam Erazmo, imao ogroman uticaj na Agripu: njegov antiklerikalizam i antisholasticizam, poziv na povratak jednostavnom pobožnom životu i Bibliji kao temelju vere, te sklonost kritičkom, filološkom izučavanju izvora značajno će oblikovati Agripine stavove i kasniju književnu produkciju (Putnik 2019, 92–94).<sup>4</sup>

Međutim, te iste godine, samo nekoliko meseci ranije, Agripa se susreo s još jednim čovekom koji će imati značajnu ulogu u njegovom životu. Bio je to Johan Tritemije (Johannes Trithemius, 1462–1516), opat Manastira svetog Jakova u Virzburgu, Nemačka. Tritemije je bio izuzetna ličnost, gotovo nezaobilazna za svaku studiju heterodoksije u renesansi. Član benediktinskog reda i teolog, prvo

<sup>4</sup> Sam Erazmo izjavio je u jednom pismu: „Kada slušam Koleta, čini mi se kao da slušam samog Platona” (Erasmus 1974, 235).

je bio opat Manastira svetog Martina u Šponhajmu, koji je pretvorio u nadaleko poznat centar učenosti. Odatle je, međutim, morao da pređe u Virzburg, jer se otkrilo da se bavi magijom, astrologijom i drugim okultnim disciplinama (Brann 1999).<sup>5</sup> Takav spoj duhovnih afilijacija i praksi nije bio retkost u poznom srednjem veku i renesansi; Ričard Kikhefer (Kieckhefer 1992, 151–156) skovao je za njega termin „klerikalno podzemlje” (clerical underworld), označivši njime fenomen prožimanja ortodoksije i heterodoksije, naročito u klerikalnim i studentskim krugovima, podstaknutog podzemnim tokovima ideja koji su kolali hrišćanskom Evropom još od poznoantičkih vremena.

Tritemije je bio Agripin duhovni mentor: početkom 1510. godine mladi Agripa ga posećuje u Virzburgu i donosi mu na uvid prvu ruku svog spisa *Tri knjige o okultnoj filozofiji* (*De occulta philosophia libri tres*). Učitelj i učenik provode dane u razgovoru, a Tritemije odobrava njegovu knjigu i savetuje mu da svoja okultna interesovanja drži u tajnosti. Taj spis, koji će gotovo do samog kraja života doradivati i objaviti tek 1533. godine, biće Agripino najčuvenije i najuticajnije delo, koje će odrediti i dominantnu sliku o njemu sve do naših dana – onu o Agripi kao vrhovnom autoritetu u magiji, koji prenosi nekakvu tajnu magijsku tradiciju iz pradavnih vremena. Reč je o svojevrsnoj enciklopediji, pisanoj po uzoru na Plinijevu *Istoriju prirode*, u kojoj on izlaže praktično sve poznate ezoterijske doktrine od antičkih vremena i srednjeg veka do renesanse i tumači ih u filozofskim okvirima neoplatonizma. Premda u *Okultnoj filozofiji* Agripa nastupa kao teoretičar i istoričar magije, treba istaći da se, prema ličnom svedočenju, okultnim disciplinama bavio i u praksi, naročito alhemijom i astrologijom, dok je pod Tritemijevim vođstvom izvodio i eksperimente s telepatijom (Agrippa 1992, 97).

Ovde bi, bez dubljeg zalaženja u antropološku analizu (što i nije tema ovog rada), trebalo ukratko ukazati na to šta je Agripa podrazumevao pod „magijom”. On je klasifikuje prema kosmološkom principu, i to tako što njenu trodelnu shemu vezuje za tri sveta neoplatonskog kosmosa: svetu prirode svojstvena je tzv. prirodna magija (*magia naturalis*), nebeskom svetu odgovara talismanska ili astralna magija (*magia coelestis*), dok je svetu uma primerena ritualna magija ili teurgija (*magia caeremonialis*) (Putnik 2016, 83–86). Sva tri tipa, na različite načine i u različitim kombinacijama, sadrže elemente imitativne, kontagiozne i repetitivne magije i mogu se koristiti u raznim vrstama ljudske delatnosti, ali je važno istaći da ih je Agripa pre svega tumačio u religijskom ključu, kao neophodnu pomoć posrnuloj hrišćanskoj veri u dostizanju čovekove lične apoteoze (Putnik 2022, 860–865). Naglasimo i da je Agripa nastojao da objedini tradicije „visoke” magije, proistekle mahom iz neoplatonske teurgije i kabale, sa sred-

<sup>5</sup> Zanimljivo je – što mnogo govori o prilikama u tom vremenu – da je za kaznu morao samo da promeni manastir, zadržavši pritom titulu opata i nastavivši da se bavi okultizmom.

njovekovnom narodnom magijom, posredovanom mahom usmeno, a donekle i magijskim priručnicima.

Napuštanje carske službe navelo je Agripu na stalna lutanja i promene posla u potrazi za stabilnom situacijom i pokroviteljem, što je podstaklo dalji razvoj njegovih disparatnih interesovanja. Kako ističe Nauert (1965, 6), „Agripa je bio uključen u intelektualne tokove (...) čitavog niza miljea. Ne računajući detinjstvo, to je čovek koji ni u jednoj zemlji nije boravio duže od sedam godina, a ni u jednom gradu duže od četiri.” Godine 1511–1518. proveo je na severu Italije, gde je i okončao carsku službu. U Italiji je bio izložen snažnom uticaju firentinskog neoplatonizma, koji su začeli Marsilio Ficino i Piko dela Mirandola. Od Ficina, čije je prevode i komentare Platona, neoplatoničara i *Hermetičkog korpusa* (*Corpus Hermeticum*) detaljno proučio, preuzeo je makroistorijski koncept tzv. drevne teologije (*prisca theologia*), jedinstvenog otkrovenja, univerzalne prareligije iz koje su se razvili egipatska religija, grčka filozofija i misterijski kultovi, judaizam, hrišćanstvo, hermetizam, kabala i magija; od Pika i nemačkog hebraiste Johana Rohlina preuzeo je tzv. hrišćansku kabalu, pokušaj da se jevrejska mistička tradicija asimiluje u hrišćanstvo (Yates 2004, 19–32, 43–56). U Italiji je Agripa napisao nekoliko manjih spisa, kod kojih se jasno uočava ideološko grananje na biblijsko-humanističke i hermetičko-neoplatonske radove, ali i prožimanje ta dva toka.

Kraj Agripinog boravka u Italiji koincidirao je s Luterovim pozivom na reformaciju crkve. Napustivši relativno stabilno zaleđe katoličke Italije, on prelazi Alpe i ostatak života provodi u konfesionalno uzburkanoj unutrašnjosti kontinenta – u Švajcarskoj, Francuskoj i Nizozemskoj. Kratko vreme je proveo kao gradski službenik u francuskom gradu Mecu. Tu se odigrao čuveni slučaj spasavanja žene optužene za veštičarenje: po ustaljenoj proceduri, lokalni dominikanski inkvizitor mučio je ženu da bi priznala optužbu. Agripa ju je uzeo u zaštitu i, upotrebivši svoje pravničko znanje, odbranio pred sudom, dokazavši da je iza optužbe stajala namera grupe ljudi da se domognu ženinog imanja. Ta pobjeda je uvećala Agripinu slavu širom Evrope, ali i cementirala neprijateljstvo pojedinih segmenata crkve, naročito dominikanaca; takođe je u očima mnogih potvrdila ozbiljnost stavova iznetih u raspravi *O plemenitosti i nadmoći ženskog roda*.

Primoran da napusti Mec, nekoliko godina je proveo u Ženevi i Frajburgu radeći kao gradski lekar. Potom prelazi u Lion, gde će period 1524–1527. proveći kao dvorski astrolog i lični lekar Lujze Savojske, majke francuskog kralja Fransa I, protiv kojeg je nekoliko godina ranije ratovao na strani nemačkog cara. Agripin život u Lionu pokazao se izuzetno tegobnim: Francuska je bila u permanentnoj ratnoj krizi, a on sam slabo plaćen i nedovoljno cenjen među dvoranima i kod ćudljive kraljice majke. Premda visoko uvažavan među humanistima širom Evrope i u stalnoj prepisci s mnogima od njih, morao je često da se zadužuje da bi prehranio porodicu, što ga je jednom nakratko odvelo i u

zatvor. To su okolnosti u kojima je 1526. napisao svoje drugo najvažnije delo pored enciklopedije okultizma – *Deklamaciju o nepouzdanosti i ispraznosti nauka i umeća, te o nadmoći Reči Božje* (*De incertitudine et vanitate scientiarum et artium atque excellentia verbi Dei declamatio*). To je spis naizgled sasvim suprotnog karaktera od *Okultne filozofije*: reč je o jetkom i satiričnom, radikalno skeptičkom i fideističkom napadu na bezmalo sve oblasti ljudskog znanja i veština, pisanom po ugledu na Erazmovu *Pohvalu ludosti*, a pod snažnim uticajem biblijskog humanizma, kao i apofatičke teologije Pseudo-Dionisija Areopagita i Nikole Kuzanskog. Agripa čoveku odriče sve spoznajne kapacitete i mogućnost da učenošću dopre do apsoluta; jedino ga berezervna vera i posvećenost Reči Božjoj mogu spasti (Van der Poel 1997, 116–152).

Važno je istaći da se u svom napadu na sve oblasti ljudskog znanja Agripa ustremkuje i na sve vidove ezoterizma i magije, uključujući i alhemiju, astrologiju, kabalu i razne oblike divinacije, koje odbacuje kao beskorisne. Najzad, on se u 48. poglavlju eksplicitno odriče sopstvenog ezoterijskog angažmana, odbacuje ga kao deo „mladalačkih ludorija” i žali zbog izgubljenog vremena:

Kao mlad napisah tri knjige prilično velikog obima kojima sam dao naslov *O okultnoj filozofiji*. Sve greške u njima na koje me je tada nagnala mladalačka znatiželja sada želim da opovrgnem i odreknem ih se, jer previše sam vremena i sredstava već potrošio na te tašte ludorije. (Agrippa 1970, 104)

Ova izjava se nameće kao najveći hermeneutički problem u bavljenju Agripinim delom. Da je ona označila dosledan prekid daljeg bavljenja ezoterizmom, za hermeneutikom gotovo da ne bi ni bilo potrebe. Ovde je, međutim, hronologija izuzetno problematična: Agripa 1510. sastavlja prvu verziju *Okultne filozofije*, koju će godinama kasnije nositi svuda sa sobom u formi rukopisa i neprestano dorađivati, puštajući rukopisne kopije da naširoko cirkulišu humanističkim i klerikalnim krugovima. On je se, potom, 1526. godine javno i izričito odriče, da bi je sedam godina kasnije lično objavio, i to uz velike napore, u doradenom i proširenom izdanju! Zašto ju je objavio ako je se odrekao? Na pitanja različitih tumačenja te kontradikcije vratićemo se kasnije.

Našavši se u nemilosti Lujze Savojske, Agripa početkom 1528. napušta Francusku i nastanjuje se u Antverpenu, gde izvesno vreme radi kao lekar, a zatim i kao carski arhivar kod Margarete od Austrije, kojoj je posvetio svoj mladalački traktat o nadmoći žena. Od nje dobija i *privilegium*, carsko odobrenje da štampa svoje spise, te tako u periodu od 1529. do 1533. on najzad predaje u štampu sve što je tokom života pisao. Ovde je u kontekstu analize kasnije recepcije važno naglasiti da je najpre štampao *Deklamaciju o nepouzdanosti i ispraznosti nauka i umeća*, a odmah potom *Tri knjige o okultnoj filozofiji*, dva spisa koja se tematski i ideološki naizgled isključuju. To je ujedno i period njegove intenzivne prepiske s vodećim umovima tog doba, poput Erazma ili Filipa Melanhtona,

Luterove desne ruke. Prilike se, međutim, pogoršavaju posle smrti njegove zaštitnice Margarete: on ponovo zapada u finansijske teškoće i dugove, a napadi klerika i sholastičkih teologa kulminiraju osudama njegovih spisa kao jeretičkih od strane teoloških fakulteta u Luvenu i Sorboni. Na jednom od stalnih putovanja u potrazi za poslovima, teško bolestan i u dubokoj bedi, Agripa umire 1535. godine u nekoj gostionici u Grenoblu. Tamo je i sahranjen, na crkvenom groblju svojih smrtnih neprijatelja dominikanaca.

### Recepcija u nauci: teorijsko-metodološki osvrt

Agripina književna produkcija i njena recepcija, naročito sagledani kroz biografsku prizmu, pokreću značajna teorijska i metodološka pitanja. U najkraćem, problem leži u nemogućnosti humanističkih nauka da Agripu jednoznačno svrstaju u pripadnike ove ili one filozofske ili književne „škole” i tradicije. On nadilazi mnoge takve pokušaje svojim paralelnim učešćem u različitim, često uzajamno sučeljenim intelektualnim tokovima svog vremena. Biografski detalji upućuju na to da Agripu podjednako opravdano možemo označiti kao fičinovskog neoplatoničara, teologa, biblijskog humanistu erazmovskog tipa, alhemičara, kabalistu, maga, astrologa, kriptoprotestanta, jeretika, vojnika, diplomatu, dvoranina u onom specifično renesansnom smislu te reči (Castiglione 1986), univerzitetskog predavača i dvorskog lekara – što bi sve, na prvi pogled, zaista upućivalo na onog univerzalnog, svestranog burkhartovskog „renesansnog čoveka”.

Nauka je najpre i krenula u tom smeru, biografsko-istoricističkim tumačenjima koja su odviše često završavala u stereotipizaciji i sumnjivoj psihologizaciji. Odjeke pozitivističke nauke 19. veka, utemeljene u teleološkoj ideji o progresu i frejzerovskoj evolucionističkoj shemi razvoja od magije do nauke, nalazimo detaljno artikulisane kod istoričara nauke i magije Lina Torndajka (Lyn Thorndike, 1882–1965). U svojoj osmotomnoj *Istoriji magije i eksperimentalne nauke* (*History of Magic and Experimental Science*, 1923–1958) on Agripu tumači kao „diletanta i neozbiljnog čoveka”, uz to psihički nestabilnog, zbunjenog, nedovoljno obrazovanog ili naprosto intelektualno nepoštenog (Thorndike 1941, 129–138). *Okultna filozofija* je za njega „knjiga koja razočarava”, koja je postala čuvena samo zato što je bila zabranjena. Torndajk je samo jedan od primera ranih akademskih tumača Agripe, za koje je renesansna magija u celini bila slepa ulica u evolutivnom razvoju duha, prežitak starijeg, primitivnijeg stupnja, dok je Agripa u takvim tumačenjima prolazio posebno loše: njegova misao i književna produkcija sagledavane su kao puke posledice njegove idiosinkrazije i svodene na sud o nestabilnom, sujevernom čoveku (kojem su katkad pripisivani i razni mentalni poremećaji) ili pak običnom šarlatanu. Koren tog stava o



šarlatanstvu, doduše, nalazimo već krajem 16. veka, kada je Điolamo Kardano (Girolamo Cardano, 1501–1576) odbacio *Okultnu filozofiju* kao hrpu besmislica, i takav stav se tokom vekova javljao sve češće, da bi s pozitivizmom u nauci dostigao svoj vrhunac. Torndajkovsku paradigmu prihvatila je i Frensis Jejts (Frances Yates, 1899–1981) u svojoj čuvenoj studiji *Đordano Bruno i hermetička tradicija* (*Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* 1964), u kojoj, uprkos tome što emancipuje druge renesansne ezoteričare, Agripu kritikuje kao „trivijalnog pisca” (Yates 2002, 147). Nadalje, Agripinu fideističku *Deklamaciju o nepouzdanosti i ispraznosti nauka i umeća* ona tumači kao paravan – neiskren, oportunistički pokušaj da sebe i svoj ezoterijski angažman zaštiti od napada crkve, ali pritom zanemaruje da je upravo taj spis, zbog svojih veza s Luterom i reformacijom, bio daleko više napadan i osuđivan od *Okultne filozofije*.

Glavni metodološki problem ranih studija o Agripu ogledao se u biografizmu, analitičkom fokusu na samu ličnost bez dovoljnog uzimanja u obzir šireg kulturnoistorijskog konteksta. Preokret je nastupio šezdesetih godina 20. veka delatnošću naučnika okupljenih oko londonskog Instituta Varburg (Warburg Institute), naročito D. P. Vokera (D. P. Walker, 1914–1985) i Frensis Jejts, a donekle i onih iz Italije okupljenih oko pizansko-florentinskog univerziteta Scuola Normale Superiore, pre svega Euđenija Garina (Eugenio Garin, 1909–2004) i Paula Oskara Kristelera (Paul Oskar Kristeller, 1905–1999). Sprovevši temeljnu reevaluaciju studija renesanse, oni su odbacili pozitivističke i marksističke teze o renesansi kao epohi intenzivne sekularizacije i progresivnog racionalizma, pokazali da su religija, magija, hermetizam i ezoterizam bili integralne i aktivne komponente ranomodernе kulture, te naglasili kontinuitet te kulture sa srednjim vekom (Walker 1958; Yates 2002). Magija i ezoterizam prepoznati su kao važni aspekti specifične humanističke religioznosti, koja je bila izrazito heterodoksnog karaktera. Naročito su prepoznata sinkretistička nastojanja, kako u teoriji tako i u praksi, da se prethrišćanski i vanhrišćanski elementi asimiluju u hrišćanstvo kao svojevrsan vid religijske reforme (npr. Fičinova „Platonska akademija”). Ta akademska reevaluacija dovela je i Agripu u krug humanista koje je nauka odranije smatrala vrednim pažnje, poput Marsilija Fičina, Paracelzusa ili Johana Rojhlina. Njegov naizgled kontradiktorni fideističko-magijski projekat zapravo se sasvim uklapao u zalaganja ezoterijski orijentisanih humanista za „novu, univerzalističku hrišćansku crkvu koja bi nadilazila sve rivalske denominacije” (Szönyi 2004, 227). Varburška škola je, drugim rečima, pokazala da Agripa nije bio nikakav *enfant terrible* renesanse, već pripadnik sasvim određenog tipa humanista čije su ključne odlike religijski sinkretizam, individualna duhovnost i interkonfesionalizam. Uz neophodnu meru opreza prema istorijskim analogijama, može se reći da je ukazala i na određene tipološke sličnosti sa savremenim nju ejdžom.

Istaknuti, premda i osporavani aspekt varburške reevaluacije bila je i tzv. teza Jejtsove (the Yates thesis), u sklopu koje je svoje mesto našao i Agripa: Frensis Jejts je uočila kauzalnu vezu između renesansnog hermetizma i ezoterizma, s jedne strane, i naučne revolucije, s druge (Yates 1967). Ona je smatrala da su te u nauci „prezrene oblasti” (Neugebauer 1951, 111) imale značajan, ako ne i ključni uticaj na razvoj novovekovne nauke, što su na podudarnim poljima alhemije i hemije, astrologije i astronomije, prirodne magije i fizike pokazali Paracelzus, Kardano, Njutn i mnogi drugi učenjaci ranog modernog doba. U tom kontekstu se i Agripa mogao tumačiti kao protonaučnik, budući da se njegova *magia naturalis* (tema cele prve knjige *Okultne filozofije*) u mnogim tačkama tematski preklapa s fizikom, meteorologijom, botanikom, zoologijom, mineralogijom, fiziologijom i medicinom. Teza Jejtsove je, u skladu sa širim kontekstom epohe u kojoj je razvijena, nosila provokativne relativističke implikacije, po kojima je i nauka „socijalni i kulturni fenomen, podložan kako racionalnim tako i iracionalnim uticajima, magiji kao i matematici, verskom sektaštvu kao i logici, politici i ekonomiji kao i filozofiji” (Hesse 1970, 135). Premda su je istoričari nauke oštro kritikovali sa svojih hegemonističkih i teleološki determinisanih pozicija racionalizma i evolucionizma, ta teza je s raznim modifikacijama opstala u pojedinim savremenim tumačenjima, a u današnjoj istoriji nauke postalo je sasvim uobičajeno razmatrati, npr., alhemijske eksperimente (Lehrich 2003, 13–18; Hanegraaff 2012, 327).<sup>6</sup>

Dok se Frensis Jejts zameralo da je podlegla sopstvenom „velikom narativu” o ezoterijskom poreklu moderne nauke, i drugi tokovi savremenih studija o Agripi pokazuju simptome nauke (naročito humanistike) kao „socijalnog i kulturnog fenomena”, inherentno lišenog mogućnosti da dosegne idealnu meru „objektivnosti”.<sup>7</sup> Naime, još od varburgovca D. P. Vokera izdvojile su se dve dominantne „škole” tumačenja. Prema jednoj, u koju su implicitno ugrađene aksiološke kategorije hrišćanske ortodoksije i hereziologije, Agripina magijska teorija počiva na „crnoj”, „demonskoj” magiji (Walker 1958, 96; Keefer 1991, 650), koja je „suštinski” nespojiva s hrišćanskim učenjem i samim tim ukazuje na nerazrešivu podvojenost Agripine misli, pa i ličnosti (Nauert 1965, 126;

<sup>6</sup> Dodajmo da se takva autorkina recepcija renesansnog hermetizma i ezoterizma, a shodno tome i Agripe, razvijala pod snažnim uticajem „religionističke” škole u istoriji ideja, koju su inaugurisali Jung, Elijade, Anri Korben i drugi naučnici okupljeni oko godišnjih Eranos konferencija u Švajcarskoj (Hanegraaff 2012, 277–313).

<sup>7</sup> Inače, nije slučajno što se najoštrije kritike teze Frensis Jejts javljaju naporedo s razvojem „krize reprezentacije” i tzv. Writing Culture u antropologiji (Milenković 2007; Đorđević 2009, 8–9). Uprkos nesumnjivo velikoj erudiciji autorke, njena konstrukcija istorijskog razvoja nauke iz hermetizma i ezoterizma kritikovana je kao naučnička fikcija.

Borchardt 1990, 61). Nauert je iz te teze razvio čitavu teoriju o epistemološkoj krizi u renesansi, kojom se mogu objasniti smela preplitanja magije, religije i protonauke, kao i zbrkana hronologija Agripinih spisa. Ovime se opet vraćamo na zamke biografizma, koji ostaje teorijski vezan za tradicionalne pozicije ortodoksije i sa njih evaluira kulturne fenomene epohe. Iako nema sumnje da je Agripa pokušavao da spoji ono što je, s obzirom na datost istorijskih kategorija, bilo teško spojivo i da je stoga pribegavao onome što se može nazvati retoričkim konstruisanjem ortodoksije (Putnik 2013, 145), istoricistička tumačenja ostaju nedovoljna za objašnjenje fenomena renesansne heterodoksije.

I druga struja tumačenja, novija i uticajnija u nauci, pokazuje prisustvo hrišćanskih premisa u teorijskim osnovama na kojima ona počivaju. Tako se ezoterijska komponenta Agripine misli gotovo sasvim zanemaruje, a naglasak u tumačenju eklektički prebacuje na njegov biblijsko-humanistički angažman (Van der Poel 1997), ili se pak ta komponenta priznaje kao centralna, ali se hermeneutičkim manevrima tumači kao kompatibilna s hrišćanstvom kakvo je dominiralo zapadnom Evropom tokom najvećeg dela Agripinog života (Perrone Compagni 2000). Paola Cambeli (Zambelli 1976) čak interpretira Agripinu posvećenost okultnim disciplinama kao paravan za njegovu pripadnost radikalnoj reformaciji, koju je crkva smatrala za još veću jeres od Lutera jer je u pojedinim svojim varijantama zagovarala revolucionarno rušenje društvenog poretka. Takva tumačenja, koja teže svojevrsnoj hristijanizaciji hermetizma i ezoterizma, ukazuju na „emske” pozicije samih naučnika u smislu njihove lične pripadnosti hrišćanskoj veri koju projektuju u svoju teorijsku orijentaciju i metodološke izbore. No i oni su, u svojim hermeneutičkim naporima, zaslužni za formulisanje pojedinih koncepata koji su unapredili studije o Agripi i renesansnom sinkretizmu u celini.

Te studije su, naime, poslednjih decenija ostvarile napredak svojevrsnim lingvističkim obrtom zasnovanim na poststrukturalizmu i kulturnom relativizmu. Odbacivši ambiciju da Agripin sinkretizam vrednuju sa ideološkog stanovišta, psihologizuju ili proglašavaju „uspešnim” ili „neuspešnim”, one su analitički fokus prebacile s onoga o čemu se govori na to *kako* se govori, odnosno na prirodu samog diskursa. Već Nauert (1965, 172–175) govori o „namernoj dvosmislenosti” (intentional ambiguity) Agripinog diskursa, dok Perone Kompanji (2000, 162) za istu ideju koristi latinsku frazu *dispersa intentio* („raspršena namera”), pozajmljujući je od samog Agripe, iz *Okultne filozofije*:

Stoga vi, deco doktrine i znanja, pretražite ovu knjigu sa žarom i ponovo sastavite moju raspršenu nameru, jer sam je rasuo na mnogim stranama: ono što je na jednom mestu skriveno na drugom je razotkriveno, kako bi se otkrilo vama mudrima. (Agrippa 1992, 599–600)

Ovo je možda i ključan pasus *Okultne filozofije*, jer u njemu sam Agripa upućuje na karakter renesansnog ezoterijskog diskursa: jezik se ne koristi s idejom o fiksiranom značenju jezika, pravolinijskoj poruci i jednoznačnom smislu. Pisac varira autorske registre, stil, retorske taktike, strategiju argumentacije u zavisnosti od mnogih faktora, poput žanra, ciljane publike, specifičnosti komunikacijskog lanca i opšte ezoterijske premise o tajnosti pravog znanja. Stoga je ono sa čime se tumač suočava „složena i zbunjujuća matrica autorskih tonova namenjena tačno određenoj čitalačkoj publici” (Miles 2008, 444). I Van der Pul (Van der Poel 1997, 264), uprkos svom „emskom” pristupu, priznaje da je ono što Agripi i drugim renesansnim ezoteričarima omogućava takvu promenu registrara svojstvo biblijskog diskursa koje on naziva „nejasnoćama otkrovenja” (the uncertainties of the revelation) – semantički i smisaono „otvorenim” mestima u Bibliji koja zahtevaju egzegezu. Agripina ezoterijska tumačenja i nisu ništa drugo do protezanje biblijske egzegeze na domen heterodoksije.

Pomenimo i Kristofera Leriha (Lehrich 2003), koji pod uticajem „čikaške škole” studija religije, Bartovog koncepta „smrti autora” i Deridinog logocentrizma analizira *Okultnu filozofiju* kao tekst po sebi, kroz prizmu kritičke teorije i filozofije jezika. On polazi od problema komunikacije između tri neoplatonska sveta *Okultne filozofije* i međuodnosa tri tipa magije povezana s njima, izvodeći kompleksnu semiotičku teoriju o svetu kao „knjizi prirode” koju Bog daje magu da protumači i Agripinoj teoriji jezika kao odgovoru na taj izazov. Lerih je pokušao i antropološku rekonstrukciju magijskih rituala impliciranih u *Okultnoj filozofiji* ukazujući na moguće načine na koje današnji praktikanti tzv. tradicije zapadne magije koriste taj spis (Lehrich 2003, 100–115, 200–202).

S druge strane, Agripin spis *O plemenosti i nadmoći ženskog roda*, naročito kada se čita uz biografski podatak o spasavanju žene optužene za veštičarenje, već odavno privlači pažnju feminističke kritike. Kao što je rečeno, spis je bio deo literarne tradicije *querelle des femmes*, dugotrajnog pamfletskog rata između „branilaca žena” i njihovih protivnika. I on je polarizovao tumače, te ga tako neki smatraju „najeksplicitnijim feminističkim tekstom štampanim u prvoj polovini 16. veka” (Jordan 1990, 122), dok se drugi drže teze da je ipak reč o retorskoj deklamaciji uobičajenoj za to vreme, dakle o tekstu koji ne odražava prave stavove autora (Maclean 1980, 80).<sup>8</sup> Produbljenije čitanje, na liniji teze o „namernoj dvosmislenosti”, ponudila je Barbara Njumen (Newman 1993, 337–356), koja u spisu uočava subtekst ezoterijskog karaktera, svojevrsnu „teologiju roda” kojom pisac zastupa ideju o ženi kao neposrednoj manifestaciji božan-

<sup>8</sup> Ima, štaviše, i takvih feminističkih tumačenja koja Agripu ne aboliraju od tradicionalne mizoginije: dva autora iznose argument da je Agripa prihvatao realnost postojanja veštica i da se nije protivio smrtnoj kazni za njih (Hoorens i Renders 2012, 3–18).

skog. Na prvi pogled, do takvog zaključka nije bio teško doći jer delo obiluje neoplatonskim i kabalističkim referencama, poput one koja superiornost žene izvodi iz značenja imena biblijskih praroditelja (Adam = zemlja, Eva = život), ali sama činjenica da je to tumačenje artikulirano pre samo nekoliko decenija govori da su se za njega morali steći teorijski i metodološki uslovi.

Ovaj pluralizam naučnih pristupa i teorijskih pozicija odražava Agripinu fluidnu identitesku poziciju na zbrkanoj intelektualnoj mapi renesanse kao liminalne istorijske epohe, a ujedno karakteriše i viševekovnu nenaučnu recepciju Agripinog dela, o kojoj će biti reči u nastavku teksta. Štaviše, upadljivo je da je nauka 20. veka replicirala mnoge pozicije te recepcije, otkrivajući tako svoju podložnost uticajima sociokulturnog i ideološkog konteksta. Višedimenzionalnost Agripinog jezika i njegovo zalaženje u metalingvističke nivoe, na kojima sama struktura dela i vešta upotreba nestalne prirode diskursa služe tome da čitaoca upute na nešto drugo ili nešto više od onoga što sam tekst nudi, zapravo je temeljno obuhvaćena Bahtinovim konceptom heteroglosije (Bakhtin 1981). Jezik uvek proizvodi značenje unutar datog konteksta i kao deo dijaloga (čak i ako je sagovornik prividno odsutan), nikad u izolaciji. Višedimenzionalnost jezika nikada ne dozvoljava „konačno značenje”; svaki tekst pripada određenom diskursu i sadrži tragove svog porekla. Ti tragovi, kako je istakao Ženet (Genette 1997, 2–6), mogu biti u formi interteksta (citati, aluzije), metateksta (komentari) i hiperteksta (takva derivacija jednog teksta iz drugog koja nije komentar). Ovi koncepti su veoma primenljivi i na tumačenje Agripinih dela i njihove recepcije.

U svojoj diskurzivnoj analizi razgranate i višeslojne recepcije Agripine književne baštine oslanjam se i na pojedine koncepte nemačke estetike recepcije, koju su razvili Hans Robert Jaus (Jaus 1970) i Wolfgang Iser (Iser 1978): oni književnost sagledavaju kao dijalektički proces produkcije i recepcije, u kojem čitalac nije pasivni recipijent teksta sa fiksiranim značenjem nego aktivni činilac u uobličavanju i *dovršavanju* značenja. U taj proces čitalac unosi čitav niz već formiranih istorijskih i drugih znanja, elemenata ličnog obrazovanja, očekivanja, iskustava, što sve zajedno Jaus (1970, 22) naziva „horizontom očekivanja” (Erwartungshorizont). Ono što čitaocu daje „moć” da dovršava značenje teksta u skladu sa svojim horizontom očekivanja jesu tzv. „prazna mesta” u tekstu, kako ih Iser naziva, koja čitaoca „pozivaju” da ih popuni svojim čitalačkim doživljajem. Koliko je to relevantno za tumačenje renesansnog sinkretizma pokazuje i pomenuti Van der Pulov koncept „nejasnoća otkrovenja” i fundamentalno egzegetski karakter tog sinkretizma.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Analitičku korisnost koncepta estetike recepcije (ili njenog američkog parnjaka recepcionističke kritike) u izučavanju renesansnog sinkretizma pokazao sam na primeru Marsilija Fičina i njegove recepcije Platona (Putnik 2014, 165–194).

## Crni pas, Faust i Frankenštajn: Agripa kroz prizmu vekova

Najraširenija predstava o Korneliju Agripi je, razume se, ona o magu, visokom adeptu koji posreduje tajnu magijsku tradiciju poreklom još iz antike. Tome je doprineo i sam Agripa tvrdnjama o svojoj magijskoj, alhemijskoj i astrološkoj praksi. Takva slava ga je pratila još za života, a ista nit recepcije može se u kontinuitetu pratiti od vremena pojave rukopisa *Okultne filozofije* sve do naših dana, preko nebrojenog niza posrednika. U renesansi su to bili ezoterijski orijentisani humanisti, poput Đordana Bruna (Giordano Bruno, 1548–1600), Đanbatiste dela Porte (Giambattista della Porta, 1535–1615) i Džona Dija (John Dee, 1527–1609) (Nauert 1965, 324; Yates 2002, 276; Szönyi 2004, 110–130). Sam Agripa u posveti opatu Tritemiju konstruiše tradiciju magije kao nekakve pradrevne religije i svete filozofije, koja je viševekovnim zloupotrebama spala na status onoga što će Marsel Mos označiti kao „zabranjenu religiju” (Mauss 1975, 24):

Kako to da magiju – koju su još u pradavno doba svi stari filozofi smatrali najuzvišenijom, a drevni mudraci i sveštenici držali uvek u najvećem poštovanju – sveti oci u kasnijim vremenima, od samog začetka hrišćanske crkve, proglasiše za mrsku i sumnjivu, teolozi odbaciše, sveti kanoni prokleše, a naposljetku i svi zakoni zabraniše? (Agrippa 1992, 68)

Glavni cilj koji Agripa sebi postavlja u *Okultnoj filozofiji* jeste upravo rekonstrukcija i rehabilitacija te iskonske duhovne baštine, pa ne čudi što su glavni prenosioci ove grane recepcije tokom vekova bila brojna tajna društva (rozenkrojcerska, masonska, martinistička itd.) koja su i sama težila konstrukciji sopstvenih drevnih tradicija. S renesansom okultizma u 19. i ranom 20. veku, Agripine ideje nalazimo u radovima teozofa, članova Hermetičkog reda Zlatne zore, telemita i drugih ezoterijskih grupa i pojedinaca, katkad i bez eksplicitnih referenci, kao u uticajnoj knjizi *Mag* (*The Magus* 1801) okultiste Frensis Bareta (Francis Barrett, oko 1770–posle 1802) – knjizi koju Tajson (Tyson 2000, xl) naziva direktnim plagijatom Agripine *Okultne filozofije*.

Danas, kako ističe Tajson, *Okultna filozofija* slovi za najznačajniji tekst u istoriji zapadnog okultizma. Njen značaj za nju ejdž ne može se dovoljno naglasiti, jer u njoj nalazimo detaljno elaborirane ideje o isceljivanju, telepatiji, telekinezi, astralnoj projekciji, kanalanju (channeling) itd. Mnogi je danas koriste i kao priručnik praktične magije (Tyson 2000, xli–xlii).<sup>10</sup> Problem je, međutim, što ona to nije, a to su uviđali već njegovi savremenici, shvatajući da

<sup>10</sup> Ova tvrdnja svakako zahteva kvalifikaciju i konkretizaciju, ali se u nedostatku antropološkog istraživanja, koje bi bilo teško sprovesti s obzirom na zatvorenost i nepriступčnost potencijalnih ispitanika, oslanjam na procene Donalda Tajsona, najvažnijeg

je reč pre svega o filozofsko-istorijskoj raspravi. Stoga je oko tri decenije posle Agripine smrti napisana i *Četvrta knjiga okultne filozofije*, koja se pozivala na njegovo autorstvo. Ona je pak sadržala sve što prve tri knjige nisu: konkretne procedure za prizivanje anđela i demona, kao i druge praktične detalje ritualne magije. Iako je Agripin učenik Johan Vir (Johann Wier, 1515–1588) odbacio i taj dodatak i nastojanja da se on pripíše Agripi, mnogi su famoznu „četvrtu knjigu” prihvatili kao Agripinu, i to kao tobože tajnu knjigu koju zbog eksplicitnog sadržaja nije želeo ili nije smeo da objavi zajedno s prve tri. To nas dovodi i do druge najvažnije predstave u recepciji o Agripi: one o jeretiku i crnom magu. Premda je, kako je gore rečeno, Agripa imao ozbiljnih ambicija i kao religijski reformator, narodnu uobrazilju ne zanimaju mnogo priče o reformaciji religije, a za većinu pravovernih pripadnika crkve njegove ideje ionako nisu mogle biti ništa drugo do demonske.

Katolička crkva, s kojom se celog života sukobljavao, podsticala je stvaranje takve slike o Agripi. Legende o nemačkom „crnom magu” začele su se još za njegovog života, a uzele maha posle njegove smrti, naročito s pojavom „četvrte knjige”. Tome je pogodovala i opšta promena društvene klime: nakon što je, ugrožena pojavom protestantske reformacije, Katolička crkva na Saboru u Trentu (1545–1563) organizovala kontrareformaciju, nastupila je era konfessionalizacije i socijalnog disciplinovanja; kratkotrajno doba relativnog verskog liberalizma bilo je okončano, a s njim je značajno smanjen i prag tolerancije prema humanističkoj heterodoksiji (Putnik 2019, 121).

Fantastične priče o Agripi prihvatilo je i sistematski razradilo nekoliko uticajnih klerika, među kojima su najvažniji italijanski istoričar i biskup Paolo Đovio (Paolo Giovio, 1483–1552) i holandsko-španski jezuita Martin del Rio (Martín Antonio del Río, 1551–1608). Značaj njihovih književnih portreta Agripe bio je u tome što su fantastičnu sliku o njemu preuzeli iz narodnog predanja, legitimisali je svojim autoritetom i time joj pridali oreol zvanične istine (Nauert 1965, 327–328).

Tako iz veoma čitane i popularne knjige Paola Đovija *Beleške učenih ljudi* (*Elogia doctorum virorum* 1546) saznajemo da je Agripu tokom života svuda pratio jedan crni pas, koji je zapravo bio demon i verno mu služio. Ta priča se dobro primala u narodu, koji nije mogao da pojmi kako je Agripa mogao biti tako brzo i podrobno obavešten o zbivanjima iz cele Evrope (što je, inače, postizao zahvaljujući redovnoj korespondenciji).<sup>11</sup> Razvilo se uverenje, koje je Đovio podstakao, da je taj demonski pas, na čijoj su ogrlici bili ispisani magijski simboli, brzinom misli leteo po Evropi i donosio mu vesti. Od Agripinog uče-

---

savremenog priređivača i komentatora engleskog prevoda *Okultne filozofije* (Agrippa 2000).

<sup>11</sup> Takva forma intenzivne epistolarne komunikacije među učenim ljudima postaće od 17. veka poznata kao „republika pisama” (*Res publica literaria*) (Dalton 2003).

nika Vira saznajemo da je ovaj zaista voleo pse, te da je imao crnu pudlicu po imenu Mesje (Monsieur).<sup>12</sup>

Jezički teolog Martin del Rio objavio je 1599/1600. *Šest knjiga o magijskim istragama (Disquisitionum magicarum libri sex)*, spis koji je postao izuzetno popularan, između ostalog i zato što je prvi preneo u Nizozemsku učenja zloglasnog *Čekića za veštice (Malleus maleficarum)*, priručnika za postupanje s vešticama nemačkog inkvizitora Hajnriha Kramera (Heinrich Kramer, oko 1430–1505). U svom spisu Del Rio naziva Agripu arhimagom i pominje još nekoliko motiva iz narodnog predanja. Jedan se tiče načina na koji je Agripa plaćao račune u gostionicama: magijskom veštinom on bi pretvorio komad nečeg bezvrednog u novčić i time platio gostioničaru. Čim bi se udaljio, novčići bi se vratili u prvobitni oblik (Nauert 1965, 328).

Indikativno je da isti folklorni motiv Del Rio pripisuje još jednom putujućem magu, astrologu i alhemičaru Agripinog doba – Johanu Faustu (Johann Georg Faust, oko 1480 – oko 1541).<sup>13</sup> O istorijskom Faustu se ne zna gotovo ništa pouzdano, uključujući i njegovo tačno ime, ali se zato legenda o njemu vrlo rano ukorenila u narodnom predanju. Zanimljivo je pomenuti da je i Agripin mentor Tritemije znao za njega.<sup>14</sup> Faustova figura poslužila je kao potka za nemačku legendu o učenjaku koji, nezadovoljan svojim životom, sklapa pakt sa đavolom u zamenu za neograničeno znanje. To predanje vuče korene barem iz 13. veka, od legende o Teofanu iz Adane – monahu koji je krvlju potpisao pakt sa đavolom da bi postao biskup – koju je zapisao Gotje de Kuensi (Gautier de Coincy, 1177–1236). Tokom druge polovine 16. veka to predanje se prepliće s legendama o Agripi, koji je u svojim spisima uistinu nastojao da afirmiše ideju o „pobožnom magu” koji stiče božanske moći (Putnik 2022, 852–856).

Legenda o Faustu nadahnula je Kristofera Marloua (Christopher Marlowe, 1564–1593) da krajem 16. veka napiše tragediju *Doktor Faust (Doctor Faustus)* (oko 1590), ali je književna istorija u njoj otkrila i značajan uticaj Agripinog lika i kruga legendi vezanih za njega. Jedan od Faustovih prijatelja zove se Kornelije, dok sam Faust eksplicitno određuje Agripu kao svoj uzor:

---

<sup>12</sup> Zanimljivo je da je i Margerit Jursenar tako nazvala jednog svog psa, i to upravo zbog Agripe: „Uvek je imala psa. Rekla mi je da je jednog nazvala Mesje po magijskom psu čarobnjaka Kornelija Agripe fon Neteshajma iz 16. veka” (Marshall 1990, 38). Krležu je od svega u vezi s Agripom najviše interesovala ta legenda o demonskom psu (Marjanić 2022, 190).

<sup>13</sup> Upada u oči da su pretpostavljene godine njegovog rođenja i smrti veoma bliske Agripinim.

<sup>14</sup> On u jednom pismu iz 1507. upozorava korespondenta na nekog „Georgija Sabelikusa, Fausta Juniora, arhimaga i astrologa”, koji se bezbožno hvali da može da ponovi sva Hristova čuda (Engel 1885, 2–4).



Zato mi, dobri prijatelji moji,  
Pomozite u tom pokušaju,  
Pa ću ja, koji sam silogizmima  
Zbunjivao ceo klir Nemačke crkve,  
Postati ono što beše Agripa,  
Koga je cela Evropa štovala  
Zbog duhova koje je prizivô. (Marlo 1959, 174)

Nauka je preko niza motiva potvrdila i Agripin uticaj na Geteovog *Fausta*. Tako se, neposredno pred susret s Mefistofelesom, Faustu javlja upravo demonska crna pudlica:

Vidiš li tamo pored onog žbunja  
crnoga psa što strnjištem se šunja? (...)  
Ne varam li se, kud god kroči,  
za njim se pruga od plamena toči. (...)  
Privezuje nas za se uz pomoć tankog lanca  
što ga mađijski plete oko stopala naših. (Gete 2021, 50–51)

Kod obe analizirane recepcijske slike Kornelija Agripe – one (pozitivne) o adeptu drevne mudrosti i one (negativne) o crnom magu – upadljiv je selektivan i eklektički pristup autoru, koji je bazično u saglasnosti i s naučnim tumačenjima Vokera, Kifera i drugih (videti gore). Zanimaruje se neezoterijska komponenta Agripine književne produkcije – njegovi biblijsko-humanistički, skeptičko-fideistički i egzegetski spisi – jer izlazi iz okvira recepcijskom tradicijom determinisanog horizonta očekivanja. Gete je ipak došao u dodir sa još jednom granom recepcije: osim *Okultne filozofije*, on je pažljivo čitao i *Deklamaciju o nepouzdanosti i ispraznosti nauka i umeća* i to ga je, prema sopstvenom tvrđenju u autobiografiji *Iz mog života: Poezija i istina* (*Aus meinem Leben: Dichtung und Wahrheit*), dovelo do mladalačke intelektualne krize. Agripina kombinacija erazmovske satire sklone paradoksima i epistemološke rasprave ukorenjene u apofatičkoj teologiji potresla je mladog Getea svojim kategoričkim negiranjem čovekovih spoznajnih moći (Nauert 1965, 330).

Tu nam se, opet, ukazuje slika Agripe kao radikalnog pijetističkog skeptika, koji čovekovom razumu odriče svu epistemološku moć, a sve ljudske nauke, jednu po jednu, raskrinkava kao tašte zablude koje treba zameniti čistom verom. Početak te recepcijske grane nalazimo već kod Erazma, koji se o knjizi pohvalno izjasnio, ali se od nje i suptilno ogradio ne želeći sukob s crkvom. Agripina jetka skeptičko-fideistička deklamacija posebno je uticala na Filipa Sidnija (Philip Sidney, 1554–1586) u njegovoj *Odbrani poezije* (*An Apology for Poetry* oko 1580), kao i na Montenja (Michel de Montaigne, 1533–1592) u njegovoj *Odbrani Rejmonda Sebonda* (*Apologie de Raymond Sebond* 1569). Prema pisanju francuskog franjevca i prekomorskog istraživača Andrea Tevea (André Thevet, 1516–1590), krajem 16. veka je čak formirana čitava škola ate-

ista koji su tvrdili da slede Agripu (Thevet 1584, 545). Da bi to bilo moguće, oni su u celosti morali da zanemare fideističku stranu njegove misli i oslone se samo na onu skeptičku. Koliko je to daleko od prethodno razmatranih imagoloških projekcija nemačkog humaniste – ne treba posebno naglašavati.

Iz paradoksalnog spoja posvećenika u magiju, jeretika i pijetističkog skeptika rađa se i slika Agripe kao protonaučnika – status koji će biti dodeljen i drugim ezoteričarima sklonim laboratorijskim eksperimentima i protonaučnoj spekulaciji, poput Paracelzusa, Đordana Bruna i Džona Dija.<sup>15</sup> Kao što je već rečeno, ta slika je direktan proizvod konceptualnog povezivanja magije i rano-moderne nauke koje se razvilo kao alternativa pozitivističkoj nauci i dostiglo kulminaciju sa tzv. tezom Jejtsove. Međutim, ideja da magija i nauka imaju zajedničku epistemološku osnovu u filozofiji prirode (koja se još od sholastike nazivala i prirodnom magijom) starija je od Frensis Jejts i razmatrana još od renesanse, i to ne uvek povoljno po Agripu. Tako, početkom 17. veka vodeći protestantski teolog Bartolomeus Kekerman (Bartholomaeus Keckermann, 1572–1609), istupajući sa protoscijentističkim stavom, oštro kritikuje Agripu zbog pokušaja da naturalizuje magiju i tvrdi da pojam okultnog ima samo epistemološki smisao, tj. da je okultno takvo samo *privremeno*, „ne po svojoj prirodi već u vezi s našim trenutnim mogućnostima da ga objasnimo kauzalno” (Clark 1997, 231). Štaviše, Kekerman se vraća na ono drugo, ortodoksno tumačenje Agripe, predstavljajući ga kao „lukavog čoveka koji je zaista stvarao čuda uz đavolovu pomoć, dok je ujedno nastojao da ih predstavi kao rezultate prirodnih i fizičkih uzorka”.

Literarni odjek Kekermanovog shvatanja nalazimo u romanu *Frankenštajn ili moderni Prometej* (*Frankenstein or the Modern Prometheus* 1818) Meri Šeli (Mary Shelley, 1797–1851). Mladi Viktor Frankenštajn, željan da poput Boga i sam stvori život zahvaljujući čudesima nauke, u nekoj kući nailazi upravo na Agripinu knjigu – Šeli je ne imenuje, ali to mora biti *Okultna filozofija* – koja ga ispunjava oduševljenjem:

U toj kući slučajno sam naišao na jednu svesku dela Kornelija Agripe. Otvorio sam je ravnodušno, ali teorija koju on pokušava da izloži i čudesne činjenice o kojima priča uskoro pretvoriše ravnodušnost u oduševljenje. Izgledalo mi je kao da je neka nova svetlost obasjala moj duh, te skaćući od radosti saopštih ocu svoje otkriće. (Šeli 2004, 27)

Galvanizam, elektricitet, animalni magnetizam i druge tadašnje ideje u sivoj zoni između okultnog i naučnog pružile priliku Frankenštajnu da pokuša da stekne ono o čemu su sanjali i Agripa i Faust: neograničeno znanje i moć, što je

<sup>15</sup> Uostalom, i sam Agripa insistira u *Okultnoj filozofiji* na „racionalnosti” i „naučnosti” svog magijskog sistema, nastojeći da raskine njegove veze s konceptom natprirodnog, sve u cilju naturalizacije i legitimizacije magije (Agrippa 1992, 85).

u izvesnom smislu temeljna ambicija i magije i nauke.<sup>16</sup> Uz dominantni motiv (pseudo)naučničkog hibrisa, koji spaja Agripu, Fausta i Frankenštajna, kod Šeli se pak javlja i kekermanovski momenat odbacivanja Agripe. To se pre svega vidi po reakciji oca, koji Viktoru kaže: „Ah, Kornelije Agripa! Dragi moj Viktor, ne traći vreme na to; stvar je bez vrednosti” (Šeli 2004, 27). Kod mladog Frankenštajna se razvija ambivalencija između divljenja Agripi, Albertu Velikom i Paracelzusu, tim „gospodarima moje mašte”, i spoznaje da je moderna nauka ipak nešto drugo. Agripa najzad gubi bitku kada jedan čovek uputi Viktora u tajne elektriciteta. Iako i on, kao i Agripa, želi da stvara čuda – ni manje ni više nego oponašanjem Boga u činu stvaranja života – Viktor će to pokušati sredstvima moderne nauke, a ne Agripinim kriptomagijskim alatima. Upravo se zato, kako ukazuje Ljiljana Gavrilović (2011, 43), *Frankenštajn* često smatra prvim pravim naučnofantastičnim romanom: u stvaranju čuda teurgiju će zameniti struja.

### Zaključak: Kako tumačiti „renesansnog čoveka”?

Šta nam govori ovaj kratak osvrt na recepciju Agripe i njegovog dela kroz vekove? Crkve, i Katolička i one protestantske, odbacile su ga kao jeretika, narodno predanje videlo je u njemu đavoljeg slugu, pojedini prosvetitelji uvažavali su njegovu fideističko-skeptičku orijentaciju, neki alternativni tokovi savremene duhovnosti prigrlili ga kao jednog od svojih patrijarha. Možda je jedino uloga religijskog reformatora ostala bez upadljivije recepcije zato što nije imala društvenu grupu u kojoj bi se primila.<sup>17</sup> Poput Roršahovog testa ličnosti, čini se kao da je svaki tumač u celosti oblikovao njegov lik prema sopstvenom horizontu očekivanja, stvarajući tako konglomerat disparatnih predstava i stavova, koji, reklo bi se, ponekad nemaju mnogo veze sa istorijskim Agripom. Može li se onda izbeći agnostički impuls Majkla Kifera, jednog od vodećih savremenih proučavalaca Agripe, koji ne bez gorčine izjavljuje:

Na prvi pogled, problem koji pred nas postavlja Agripina dvosmislenost po pitanju magije izgleda nerešiv: njegove silovite oscilacije iz jedne u drugu poziciju, njegove pohvale i osude magije, njegovo hvalisanje, njegove pretnje, njegova odricanja naprosto su nerazumljivi. (Keefler 1991, 650)

<sup>16</sup> „Ja sam želeo da dokučim tajne neba i zemlje”, kaže Frankenštajn (Šeli 2004, 26) – misao koja se može naći na skoro svakoj stranici *Okultne filozofije*.

<sup>17</sup> Jedini izuzetak za koji znam jesu mađarski antitrinitarci u Transilvaniji u 16. veku, koji su odbacivali dogmu o Svetoj Trojici; njihov vođa Ferenc David (Ferenc Dávid, oko 1520–1579) pozivao se u formulaciji svojih teoloških stavova na *Deklamaciju o nepouzdanosti i ispraznosti nauka i umeća* (Mihaly 1996).

Takav impuls je opravdan samo ako po svaku cenu nastojimo da jednoznačno odredimo *koji* Agripa je bio „onaj pravi”, kao što je to često bio slučaj u nauci: mag, skeptik, religijski reformator, profoteminista? Razgrana-ta, donekle haotična istorija recepcije njegovog dela jasno ocrtava domete takvog historicističkog pristupa. Ujedno ukazuje na značaj ideološkog upisivanja – bilo sa hegemonističkih bilo sa marginalnih pozicija – u brojna tumačenja ne samo Agripe već i njegovog „tipa” renesansnog humaniste (poput Fičina, Pika, Rojhlina, Bruna i mnogih drugih), koji je imao važnu ulogu u istoriji ideja i kulturnoj istoriji ranog modernog doba. Kao komponente naučnog pristupa ovom problemu historicizam i biografizam se ne mogu odbaciti, ali moraju biti u korelaciji sa drugim pristupima i disciplinama, tim pre što je reč o dijahronim kulturnim fenomenima koji su relevantni i za današnje vreme. Nadalje, analiza recepcije Agripinog dela ukazuje i na značaj naučne svesti o svojstvima jezičkog izražavanja i nestalnoj prirodi diskursa: savremene studije uverljivo su pokazale da Agripa jezik nije koristio s idejom o fiksiranom značenju reči i jednoznačnom smislu, što je pak ključno uticalo i na kasnije tokove njegove recepcije. Tu se, kao što je već rečeno, bahtinovski koncept heteroglosije, intertekstualnost Julije Kristeve, Ženeta i drugih teoretičara, te aktivna čitalačka uloga iz teorija nemačkih estetičara recepcije pokazuju kao korisni metodološki alati i dopuna drugim pristupima.

U tom kontekstu, istorijska ličnost i književna zaostavština Kornelija Agripe čine se i kao posebno zahvalna studija slučaja u analizi stereotipa burkhar-tovskog idealtipskog „renesansnog čoveka”, te u komparativnom razmatranju renesansne heterodoksije – kulturnog fenomena fluidnih i hibridnih religijskih identiteta po kojem doba renesanse pokazuje upadljive paralele sa današnjom epohom. Fragmentarnost i disparatnost Agripinog opusa i njegove recepcije iznova osporavaju Burkhartov konstrukt *das geistiges Individuum*, probuđene, racionalne ličnosti koja je svoju sudbinu čvrsto uzela u svoje ruke bežeći što dalje od srednjovekovne iracionalnosti i praznoverja (Burckhardt 1953). Savre-mena interdisciplinarna proučavanja renesansnog doživljaja „sebe” otkrivaju fragmentisanog, podvojenog, identitetski fluidnog čoveka (Martin 2004, 4–7). Humanista onog vremena, uprkos čarima sekularizacije, individualizacije, re-torskog razmetanja antičkim politeizmom, u značajnoj meri je ostao srednjovekovni *homo religiosus* koji sa strepnjom traga za načinima da obnovi svoje pokidane veze s otkrovenjem dok posmatra kako se svet oko njega ubrzano menja. Barem deo te dezorijentacije i strepnje može se naslutiti u recepciji Kor-nelija Agripe i njegovog književnog dela.

## Reference

- Agrippa, Heinrich Cornelius von Nettesheim. 1970. *Opera*. Hildesheim/New York: Georg Olms Verlag.
- Agrippa, Cornelius. 1992. *De occulta philosophia libri tres*, edited by Vittoria Perrone Compagni. Leiden: Brill.
- Agrippa, Henry Cornelius of Nettesheim. 2000. *Three Books of Occult Philosophy*, translated by James Freake, edited by Donald Tyson. St. Paul, MN: Llewellyn Publications.
- Bakhtin, Mikhail M. 1981. *The Dialogic Imagination. Four Essays*, translated by Caryl Amerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press.
- Borchardt, Frank L. 1990. „The Magus as Renaissance Man”. *Sixteenth Century Journal* 21(1): 57–76.
- Brann, Noel. 1999. *Trithemius and Magical Theology. A Chapter in the Controversy over Occult Studies in Early Modern Europe*. New York: SUNY Press.
- Burckhardt, Jacob. 1953. *Kultura renesanse u Italiji*, preveo Milan Prelog. Zagreb: Matrica hrvatska.
- Castiglione, Baldesar. 1986. *Dvoranin*, preveo Frano Čale. Zagreb: Cekade.
- Clark, Stuart. 1997. *Thinking With Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Clarendon Press.
- Dalton, Susan. 2003. *Engendering the Republic of Letters: Reconnecting Public and Private Spheres*. Montreal, QC: McGill-Queen's University Press.
- Đorđević, Ivan. 2009. *Antropologija naučne fantastike: tradicija u žanrovskoj književnosti*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Engel, Karl Dietrich Leonhard. 1885. *Zusammenstellung der Faust-schriften vom 16 Jahrhundert bis Mitte 1884*. Oldenburg: A. Schwartz.
- Erasmus. 1974. *The Correspondence*, Vol. 1, edited by Beatrice Corrigan. Toronto: The University of Toronto Press.
- Gavrilović, Ljiljana. 2011. *Svi naši svetovi. O antropologiji, naučnoj fantastici i fantaziji*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Genette, Gérard. 1997. *Palimpsests. Literature in the Second Degree*, translated by Claude Doubinsky and Gerald Prince. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Gete, Johan Volfgang. 2021. *Faust*, preveo Branimir Živojinović. Beograd/Podgorica: Kosmos izdavaštvo/Nova knjiga.
- Hanegraaff, J. Wouter. 1996. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill.
- Hanegraaff, J. Wouter. 2012. *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hesse, Mary. 1970. „Hermeticism and Historiography: An Apology for the Internal History of Science”. In *Historical and Philosophical Perspectives of Science*, edited by Roger H. Stuewer, 134–162. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hoorens, Vera and Hans Renders. 2012. „Heinrich Cornelius Agrippa and Witchcraft: A Reappraisal”. *Sixteenth Century Journal* 43(1): 3–18.
- Iser, Wolfgang. 1978. *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

- Jauss, Hans Robert, 1970. *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Jordan, Constance. 1990. *Renaissance Feminism: Literary Texts and Political Models*. Ithaca: Cornell University Press.
- Keefer, Michael E. 1991. „Agrippa’s Dilemma: Hermetic ‘Rebirth’ and the Ambivalences of *De vanitate* and *De occulta philosophia*.” *Renaissance Quarterly* 41(4): 614–653.
- Kieckhefer, Richard. 1992. *Magic in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lehrich, Christopher I. 2003. *The Language of Demons and Angels. Cornelius Agrippa’s Occult Philosophy*. Leiden: Brill.
- Maclean, Ian. 1980. *The Renaissance Notion of Woman*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marjanić, Suzana. 2022. „Krležin intermedij medicine i tzv. praznovjerja. Ili o alkemičarskom kinizmu Krležina eseja *O Paracelzu* (1942)”. U *Krleža i intermedijalnost*, uredio Lukács István, 181–198. Budapest: ELTE BTK.
- Marlo, Kristof. 1959. „Faust”. U *Engleske renesansne tragedije*, preveli Živojin Simić i Sima Pandurović, 165–256. Beograd: Orfej.
- Marshall, Mary H. 1990. „Memories of Marguerite Yourcenar”. *The Courier* 25(2): 31–49.
- Martin, John Jeffries. 2004. *Myths of Renaissance Individualism*. New York: Palgrave Macmillan.
- Mauss, Marcel. 1975. *A General Theory of Magic*, translated by Robert Brain. New York: Norton.
- Mihaly Balázs. 1996. *Early Transylvanian Antitrinitarianism*. Baden-Baden/Bouxwiller: Éditions Valentin Koerner.
- Milenković, Miloš. 2007. *Istorija postmoderne antropologije. Teorija etnografije*. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Miles, Chris. 2008. „Occult Retraction: Cornelius Agrippa and the Paradox of Magical Language”. *Rhetoric Society Quarterly* 38(4): 433–456.
- Nauert, Charles G. Jr. 1965. *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*. Urbana: University of Illinois Press.
- Neugebauer, Otto E. 1951. „The Study of Wretched Subjects”. *Isis* 42(2): 111–111.
- Newman, Barbara. 1993. „Renaissance Feminism and Esoteric Theology: The Case of Cornelius Agrippa”. *Viator* 24: 337–356.
- Perrone Compagni, Vittoria. 2000. „‘Dispersa Intentio’. Alchemy, Magic and Scepticism in Agrippa”. *Early Science and Medicine* 5(2): 160–177.
- Pisan, Christine de. 1975. *The „Livre de la Cité des Dames” of Christine de Pisan: A Critical Edition*, edited by Maureen Cheney Curnow. Ann Arbor: University Microfilms International.
- Putnik, Noel. 2013. „To Be Born (Again) from God: Scriptural Obscurity as a Theological Way Out for Cornelius Agrippa”. In *Obscurity in Medieval Texts*, edited by Lucie Doležalová, Jeff Rider and Alessandro Zironi, 145–56. Krens: Medium Aevum Quotidianum.

- Putnik, Noel. 2014. „*Plato Ficinianus*: jedan renesansni primer recepcionističke kritike”. *Lucida Intervalla, Časopis za klasične studije* 43: 165–194.
- Putnik, Noel. 2016. „Agrippa’s Cosmic Ladder: Building a World with Words in the *De Occulta Philosophia*”. In *Lux in Tenebris. The Visual and the Symbolic in Western Esotericism*, edited by Peter J. Forshaw, 81–102. Leiden: Brill.
- Putnik, Noel. 2019. *Između Hermesa i Hrista. Srednji put Kornelija Agripe*. Beograd: Službeni glasnik.
- Putnik, Noel. 2022. „Agrippa’s Magical Piety and the Insufficiency of the Revelation”. In *Fidele Signaculum. Writings in Honour of György Endre Szőnyi*, edited by Kiss Atilla, Matuska Ágnes and Péter Róbert, 849–866. Szeged: University of Szeged.
- Szőnyi, György Endre. 2004. *John Dee’s Occultism: Magical Exaltation Through Powerful Signs*. New York: State University of New York Press.
- Šeli, Meri. 2004. *Frankenštajn. Moderni Prometej*, prevela Slavka Stevović. Beograd: Utopija.
- Tyson, Donald. 2000. Introduction to *Three Books of Occult Philosophy*, translated by James Freake, edited by Donald Tyson, 13–43. St. Paul, MN: Llewellyn Publications.
- Telle, Emile. 1969. *L’œuvre de Marguerite d’Angoulême, reine de Navarre, et la querelle des femmes*. Geneva: Slatkine Reprints.
- Thevet, André. 1584. *Les vrais pourtraits et vies des hommes illustres*. Paris: Veuve Kerver. [Onlajn izdanje: <https://archive.org/details/lesvraispourtrai03thev/page/n11/mode/2up>.]
- Thorndike, Lynn. 1941. *History of Magic and Experimental Science*, Vol. 5. New York: Columbia University Press.
- Valente, Michaela. 1998. „Agrippa, Heinrich Cornelius”. In *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, edited by Wouter J. Hanegraaff, 4–8. Leiden/Boston: Brill.
- Van der Poel, Marc. 1997. *Cornelius Agrippa, the Humanist Theologian and his Declarations*. Leiden: Brill.
- Yates, Frances. 1967. „The Hermetic Tradition in Renaissance Science”. In *Art, Science, and History in the Renaissance*, edited by Charles S. Singleton, 255–273. Baltimore/London: The Johns Hopkins Press.
- Yates, Frances. 2002. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London/New York: Routledge.
- Yates, Frances. 2004. *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*. London/New York: Routledge.
- Zambelli, Paola. 1976. „Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim”. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 39: 69–103.

Noel Putnik  
The Institute of Ethnography SASA, Belgrade  
noel.putnik@ei.sanu.ac.rs

*From Black Magician to Proto-Feminist:  
The Reception of Cornelius Agrippa's Oeuvre Through the Centuries*

The Renaissance humanist Cornelius Agrippa von Netesheim (1486–1533) left a rich body of works in philosophy, theology, biblical exegesis and occultism. The disparity and internal contradictions of this opus, as well as the ambivalent position of Agrippa on the intellectual map of the epoch, caused the reception of his work to branch out in the most diverse directions. Contemporaries from clerical and Protestant circles branded him as a heretic, whereas humanists recognized his great erudition and devotion to faith. While he considered himself a reformer of Christianity, his followers regarded him as an authority in Neoplatonic, Hermetic, and Esoteric studies. On the basis of tendentious interpretations of his writings, as well as the entire tradition of apocryphal stories that developed around his personality, the church and folk tradition of the 16th and 17th centuries constructed a representation of Agrippa as a servant of the devil. Therefore, he served as a model for the character of Faust, first to Christopher Marlowe and later to Goethe. With the strong development of science and its foundations being linked with occult teachings, in the 18th and 19th centuries the image of Agrippa as a proto-scientist appeared, e.g. in Mary Shelley's novel *Frankenstein*. However, for the positivist science of the late 19th and early 20th centuries, Agrippa was, at best, a representative of a barren branch of Western philosophical thought, and at worst, a mere charlatan or mentally disturbed person. Such a perception prevailed until the mid-20th century, when scholars from Warburg Institute in London developed new interpretations of Renaissance humanism, including Agrippa's role in it. Today's science views Agrippa as a representative of the vital religious component of humanism and as a link between ancient, medieval and Renaissance currents of thought. At the same time, in certain segments of New Age, his writings acquire the status of the „bible” of the occultism, and Agrippa himself the status of a kind of New Age guru. Therefore, the literary legacy of Cornelius Agrippa is of significance for the history of ideas, reception studies, imagology, and anthropology of religion as an exceptionally rich case study, and in this paper, we aim to trace the intricate paths of his reception in different epochs and cultural contexts.

*Keywords:* Cornelius Agrippa, reception, religion, heresy, esotericism, science



*Du mage noir au protofeministe:  
réception de Cornelius Agrippa à travers les siècles*

Cornelius Agrippa, humaniste de la Renaissance, a laissé de nombreuses œuvres de philosophie, de théologie et d'occultisme. C'est à cause de la position ambivalente d'Agrippa sur la carte intellectuelle de l'époque que la réception de son œuvre s'est ramifiée dans les directions les plus variées. Les clercs le stigmatisaient comme hérétique alors que les humanistes l'appréciaient pour son érudition et sa piété. Alors qu'il se considérait lui-même comme réformateur du christianisme, les adeptes le considéraient comme un maître de magie. À partir de la tradition des récits apocryphes, c'est l'image d'Agrippa comme d'un suppôt de Satan qui a été construite dans la tradition ecclésiastique et populaire du 16<sup>e</sup> et du 17<sup>e</sup> siècle. Avec le développement des sciences au 18<sup>e</sup> siècle apparaît l'image d'Agrippa comme celle d'un protosavant, alors qu'il a été marginalisé par le positivisme du 19<sup>e</sup> siècle. Les lectures contemporaines voient en Agrippa un représentant de l'humanisme biblique, un gourou *new age*, un protofeministe même. C'est pourquoi son héritage littéraire représente une étude de cas fertile pour les études de la réception, pour l'imagologie et l'anthropologie de la religion et que nous nous efforçons dans ce travail de tracer les chemins embrouillés de sa réception dans les époques et les contextes socioculturels.

*Mots clés:* Cornelius Agrippa, réception, religion, hérésie, ésoterisme, science

Primljeno/Received: 21.3.2024

Prihvaćeno/ Accepted for publication: 15.05.2024