LUND UNIVERSITY

Ordets makt. Om språkets magiska krafter i renässansens filosofi.

Håkansson, Håkan

Published in:
Lychnos: årsbok för idé- och lärdomshistoria

2009

Link to publication

Citation for published version (APA):
Håkansson, H. (2009). Ordets makt. Om språkets magiska krafter i renässansens filosofi. *Lychnos: årsbok för idé- och lärdomshistoria*, *2009*, 7-48.

Total number of authors:
1

General rights
Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.
• Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
• You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
• You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: https://creativecommons.org/licenses/

Take down policy
If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

Download date: 17. Dec. 2025

Ordets makt

Om språkets magiska krafter i renässansens filosofi

Håkan Håkansson

Hur kan det komma sig att ”en orm i Schweiz, Allgäu eller Schwaben förstår de grekiska orden *Osy, osya, osy*”, undrade naturfilosofen Paracelsus (1493–1541) i en av sina skrifter. Ingen kunde ju förneka att djuret låg alldeles orörligt, ”mot sin natur”, och varken väste eller högg då orden yttrades. Ja, till och med om orden skrevs på en bit pergament som fästes vid en orm ”kommer den att ligga stilla, precis som om du uttalat dessa ord” – ett fenomen som knappast lät sig förklaras med att den studerat grekiska vid universitetet, tillade han med karaktäristiskt snusförnuft. Vad det visade var den bokstavligen magiska kraft som låg förborgad i språket, en kraft som varje naturfilosof borde lära sig att bemästra om han ville göra anspråk på verklig visdom.[1]

Föreställningen att språket besatt magiska krafter var inte ovanlig under renässansen och återfinns hos en rad välkända filosofer, många av dem betydligt mer respekterade vid akademierna än den kontroversielle outsidern Paracelsus. Den italienske humanisten Marsilio Ficino (1433–1499) påpekade att ett ord inte bara betecknade eller representerade ett ting, utan också förborgade ”en viss kraft av tinget självt”. Vissa ord, framförallt ”gudomliga namn”, innehöll en ”levande kraft” som var så stark att även ogudaktiga människor kunde utföra ”mirakler” genom att åkalla dem.[2] Några decennier senare citerades han ordagrant av den tyske läkaren Heinrich Cornelius Agrippa (1486–1535), som tillade att ord ofta bar en sådan kraft att de ”inte bara förändrar de som lyssnar, utan även andra kroppar och ting som inte har något liv”. Vissa besvärjelser var i själva verket så kraftfulla att ”många underbara ting” kunde åstadkommas med dem, ”som att få säd att försvinna, framkalla åskväder, bota sjukdomar och liknande ting”. Inte minst gällde detta ord på hebreiska, som ju var människans ursprungliga och fulländade tungomål, noterade Agrippa, skapat då Adam namngav alla varelser ”i enlighet med deras natur”.[3]

Agrippa var förvisso inte ordinarie lektyr vid Europas universitet, men hans åsikter om Adams ursprungliga tungomål delades av åtskilliga lärde och ekades även av en filosofiskt konservativ själ som Martin Luther (1483–1546). I sina kommentarer till den bibliska skapelseberättelsen påpekade han att då Adam gav alla varelser deras rätta namn hade han också fått ”makten över alla djur”, som om förmågan att tala naturens eget språk medförde en obetingad kontroll över den: ”Jag tror att Adam kunde tygla ett lejon med ett enda ord, precis som vi befaller en dresserad hund.”[4]

Språkmagi i tidigare forskning

Språkets magiska krafter var emellertid varken en okomplicerad eller okontroversiell fråga och hade debatterats vid Europas skrivpulpeter och katedrar under drygt ett och ett halvt årtusende, ömsom trätlystet, ömsom försiktigt, men alltid i förvissningen att problemet rörde något centralt i människans väsen. Språket var ju unikt för människan: det var hennes förmåga att tala som höjde människan över de själlösa djuren och visade att hon skapats till Guds avbild. Däremot rådde det högst delade meningar om vilka krafter språket besatt. Auktoriteter som Augustinus (354–430) och Thomas av Aquino (cirka 1225–1274) hade bryskt avfärdat alla former av språkmagi som vidskepelse och kätteri, övertygade om att ord aldrig kunde ha någon fysisk verkan om inte demoniska makter hade ett finger med i spelet. Andra kyrkofäder hade vördnadsfullt talat om hur apostlarna och helgonen utfört allsköns mirakler bara genom att yttra några få stavelser, som om deras röster bar Guds skaparkraft inom sig. Att människans förmåga att tala gjorde henne lik Gud var det således inte många som betvivlade, men *hur* lik Gud var en fråga som splittrat de lärda sedan kristenhetens gryning och som fortfarande under renässansen var så känslig att även de mest förhärdade akademiker kunde förlora sitt sinneslugn.

Ändå har den lärda debatten om språkets magiska krafter väckt överraskande lite intresse bland historiker. Inte sällan har föreställningarna tolkats som ett exempel på hur ”folklig övertro” och oreflekterad ”språkmystik” kunde göra sig påmind även i intellektuella sammanhang, och få historiker har gjort sig omaket att närmare analysera hur medeltidens och renässansens akademiska diskussioner egentligen fördes. Istället har man i hög grad förlitat sig på generaliserande förklaringsmodeller med sina rötter i det tidiga 1900-talets antropologiska forskning – ett faktum som avspeglar en inrotad föreställning om magi som något väsenskilt från rationellt, filosofiskt tänkande. Fortfarande är mer eller mindre pejorativa epitet som ”ockult mentalitet” och ”esoteriskt tänkande” vanliga i historieskrivningen, som om föreställningar om magi per definition saknar teoretisk förankring och därför inte kan analyseras på samma premisser och med samma metoder som andra idéhistoriska fält.

Att föreställningar om just språkmagi har väckt så lite intresse är desto mer överraskande då språket länge haft en central roll i hur man tolkat magiska föreställningar generellt. Som antropologen Stanley Jeyaraja Tambiah påpekat har ett dominerande antagande inom hela 1900-talets antropologi varit att tron på magi – i alla kulturer och i alla epoker – bottnar i ett slags kategoriskt misstag, i en övertygelse ”att det finns en verklig identitet mellan ord och ting”.[5] Vare sig det rört trobriandernas fruktbarhetsritualer i Papua Nya Guinea eller bruket av besvärjelser i det medeltida Europa har magi setts som ett uttryck för den förmoderna män-

niskans oförmåga att hålla isär språk och verklighet. Snarare än att uppfatta språket som en representation av verkligheten, grundad i sociala konventioner och traditioner, utgår magikern från att ord, analogier och metaforer står i ett konkret och kausalt samband med den fysiska världen.

Få teorier har haft ett så långvarigt inflytande inom forskningen som just denna, som levt kvar i det närmaste obestridd under ett drygt sekel sedan den först tog form inom kolonialtidens brittiska antropologi. Redan i början av 1870-talet hävdade Edward Tylor att den ”primitive vildens” magiska föreställningsvärld hade sin rot i att han förväxlande ”ett inbillat samband med ett verkligt”, i en irrationell övertygelse att en ”association i tanken måste involvera ett liknande samband i verkligheten”.[6] Tylors flyhänta tolkning kom sedan att bilda grundbulten i James Frazers monumentala produktion, löpte som en röd tråd genom Bronislaw Malinowskis klassiska studier och fick en central roll i Lucien Lévy-Bruhls föreställning om en ”prelogisk mentalitet”. I kontrast till det västerländska rationella tänkandet, som styrdes av logikens och kausalitetens lagar, följde den ”primitiva” tankevärlden ”det mystiska sambandets lag”, hävdade Lévy-Bruhl, ett tänkesätt där slumpmässiga likheter och subjektiva associationer mellan olika föremål uppfattades som ett bevis på deras väsenslikhet och identitet.[7]

Lévy-Bruhl skulle förvisso ta avstånd från tolkningen några decennier senare, men vid det laget hade den redan överförts från antropologin till historieskrivningen, där den figurerat flitigt i analyser av medeltidens och renässansens magiska föreställningsvärld. I en studie över renässansens bildkonst använde konsthistorikern E. H. Gombrich uttrycket ”*Denkraumverlust*” för att beskriva den tidigmoderna människans tendens att ”förväxla tecknet med det betecknade tinget, namnet med dess bärare, det bokstavliga med det metaforiska, bilden med dess förlaga” – ett tänkesätt som vanligtvis kännetecknade ”mera primitiva tillstånd” i människans utveckling, kommenterade Gombrich, men som besynnerligt nog även genomsyrade högrenässansens nyplatonska filosofi.[8] I samma anda betonade P. O. Kristeller att renässansens filosofer ofta hemföll åt ”symboliskt” tänkande och tycktes ”uppfatta metaforiska element som tillhörande objektet självt”, som om språk och värld inte bara speglade varandra utan existerade jämsides i ett och samma plan av verkligheten.[9] Och i sin klassiska studie *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella* (1958) hävdade D. P. Walker att tron på ordets magiska kraft var rotad i en alldeles specifik språksyn, ”en språkteori enligt vilken det fanns ett verkligt, inte konventionellt, samband mellan orden och det de betecknade” och där språket ansågs ha förmågan att förkroppsliga tingens inre ”essens eller substans”.[10]

Allra tydligast framträder dock det antropologiska arvet i 1900-talets mest välkända och suggestiva skildring av renässansens tänkande, Michel

Foucaults *Les mots et les choses* från 1966. Foucaults skildring var givetvis långt mera övergripande och anspråksfull än tidigare tolkningsförsök. Medan Gombrich, Kristeller och Walker uteslutande fokuserat på en specifik filosofisk tradition var Foucault djupt präglad av strukturalismen och försökte påvisa existensen av en underliggande struktur, ett *episteme*, som utgjorde förutsättningen för all kunskapsproduktion under tidigmodern tid. Vare sig det handlade om medicin, naturfilosofi eller lingvistik kunde renässansens vetande härledas till en mer djupliggande nivå av det mänskliga tänkandet, hävdade Foucault, en nivå som helt och hållet styrdes av ”likhetens” princip. Då 1500-talets naturfilosofer tyckte sig se korrespondenser mellan den mänskliga kroppen och universums uppbyggnad eller skildrade kausalitet i termer av sympatier och antipatier gav de alla uttryck för en tankevärld styrd av likhetens princip. Men framförallt levde renässansens lärde i en värld där språk och verklighet aldrig kunde skiljas åt, hävdade Foucault. Den fysiska världen var i sig själv en text som skulle tydas, en Naturens Bok där varje varelse bar ett budskap och varje ting en innebörd. Samtidigt betraktades det talade och skrivna språket som något långt förmer än en mänsklig konstruktion: det var en verklighetens spegel, så tätt ”sammanvävd” med tingen att orden tjänade som ett medel för tolka naturens innebörder. Renässansens vetande bestod därigenom i att man ”relaterade ett slags språk till ett annat slags språk”, hävdade Foucault; ”i att få allting att tala”.[11]

Det skall erkännas att Foucaults skildring ofta var lika mystifierande som den var fascinerande och i renässansspecialisternas led skulle reaktionerna spänna från ljum skepticism till öppen fientlighet.[12] Men i mångt och mycket var det dess suggestiva form som gav skildringen ett sådant genomslag utanför specialisternas skrå. Foucaults betonande av ”likhetens princip” väckte ett omedelbart igenkännande hos läsare som var bekanta med renässansens fascination för kosmiska korrespondenser, signaturer och sympatier. Som exempelvis Giambattista della Porta (1535–1615) skrev kunde envar se att alla ”jordiska ting” speglades i de ”himmelska tingen”, ett faktum som även innebar att de stod i ömsesidig kontakt med varandra, ”ty själva likheten mellan ett ting och ett annat utgör ett tillräckligt samband för att länka dem samman”.[13] Likaså tycktes Foucaults teori om ordens och tingens obrytbara enhet fånga en väsentlig aspekt av renässansens fascination för etymologier, allegorier och språkmystik, en fascination som genomsyrade tidevarvets naturvetenskaper i lika hög grad som språkvetenskaperna. För tidigmoderna naturalhistoriker som Conrad Gesner (1516–1565) och Ulisse Aldrovandi (1522–1605) var zoologin inte bara en vetenskap som rörde djurens utseende, levnadsmiljöer och beteende. I deras verk behandlades också namnens ursprung och släktskap, liksom djurens förekomst i antika fabler, myter, allegorier, emblem och ordstäv, som om varelsernas roll i det mänskliga språket var oupplösligt förbunden med deras plats i den fysiska skapelsens schema.[14]

Foucaults trendkänsliga analys har dock åldrats betänkligt under de fyrtio år som förflutit. Strukturalismen har sedan länge fallit ur modet och idag är det inte skildringens förföriska suggestionskraft som gör sig mest påmind, utan dess uppenbara hålrum och brister. Få historiker känner sig numera lockade av schematiska och generaliserande tankemodeller som reducerar alla individuella särdrag och disciplinära olikheter till en ovidkommande nullitet. Tvärtom, i takt med att forskningen fördjupats är det just komplexiteten i renässansens vetande som blivit tydlig och idag framstår Foucaults skildring mest som en idealtypisk konstruktion, där en hel epok tvingades in i ett skäligen förenklat och stiliserat tankesystem.[15]

Likafullt har det antropologiska arvet efter Tylor och Lévy-Bruhl levt vidare inom den historiska forskningen, åtminstone inom den växande forskningsnisch som fokuserar på renässansens föreställningar om magi. I en ofta citerad essä från 1984 hävdade Brian Vickers att det fanns en avgörande skillnad mellan vad han kallade ”ockulta” tanketraditioner och den ”vetenskapliga”:

> I den vetenskapliga traditionen […] görs en klar distinktion mellan ord och ting och mellan bokstavligt och metaforiskt språk. De ockulta traditionerna erkänner inte denna distinktion: ord behandlas som om de vore jämbördiga tingen och kan ersätta dem. Manipulera det ena och du manipulerar det andra.[16]

Vickers var uppenbarligen omedveten om hur väl hans framställning ekade en antropologisk kliché (detta trots att han tog sin utgångspunkt i en etnografisk studie från 1967 i vilken Robin Horton ställt ”modern vetenskap” i schematisk kontrast till ”traditionellt afrikanskt tänkande” – ett förfaringssätt som Horton för övrigt karaktäriserat som ”moget för skrothögen” något år tidigare).[17] Vickers drev dessutom tesen om de ”ockulta” tanketraditionernas språkuppfattning till sin absoluta spets då han hävdade att renässansfilosofernas tendens att betrakta ”ord som ting och essenser” visade på en oförmåga att ”uppfatta skillnaden mellan innebörd och uttryck”. Ficino och hans likar var fångade i ett tänkesätt där orden och tingen ständigt ”förväxlades”, hävdade Vickers, eftersom den språkliga analogin ”kollapsade” till en ”identitet”. I renässansens ockulta åskådningsvärld var en symbol inte bara ett tecken som refererade till ett objekt; den *var* i någon mening objektet självt. Och då magikern yttrade sina besvärjelser hänvisade han inte till fysiska ting; han uttryckte på något sätt tingen själva. För Vickers var detta sällsamma tänkesätt inte bara förklaringen till att man tillskrev språket magiska krafter: *hela* den ockulta föreställningsvärlden, i alla dess skiftande former, hade sin rot i just denna oförmåga att se analogier och metaforer som subjektiva konstruktioner och istället tillskriva dem en objektiv existens. Genom att tecknet och det betecknade aldrig skildes åt levde man i övertygelsen att ord kunde påverka den fysiska verkligheten, att bilder av himlakrop-

parna kunde fånga astrologiska krafter och magiska amuletter dra till sig energier från de övre himlasfärerna: ”Analogi leder till identitet och till en faktisk förbindelse mellan ting.”[18]

Vickers grovt tillskurna tolkning rymde knappast fler nyanser än Foucaults abstrakta tankekonstruktion (vilken Vickers märkligt nog förbigick med tystnad). Han åberopade däremot ett omfattande källmaterial till stöd för sin tes, vilken han dessutom försökte förankra i något avsevärt konkretare än Foucaults ogripbara strukturer. Framförallt hävdade han att den avgörande skillnaden mellan de två motstridiga tanketraditionerna – den ”ockulta” respektive den ”vetenskapliga” – kunde härledas till två oförenliga språkuppfattningar som under närmare två årtusenden dominerat europeisk språkfilosofi: platonismen respektive aristotelismen. I verket *De interpretatione* hade Aristoteles förespråkat en närmast modern språkuppfattning, där förhållandet mellan ord och ting beskrevs som helt och hållet *konventionellt*, med sin grund i sociala överenskommelser och traditioner. Platon, däremot, hade i sin dialog *Kratylos* presenterat en teori om språkets *naturliga* karaktär, en teori enligt vilken ord och ting hade ett naturgivet förhållande till varandra. I dialogen lät Platon sitt alter ego Sokrates slå fast att orden representerade verkligheten ”genom likhet” och att de var ”till sin själva natur lika tingen”. Språket speglade verkligheten så exakt att det kunde ge kunskap om den fysiska världen: ”Den som har kunskap om namnet har även kunskap om tinget det betecknar”, för ”då man känner namnets natur – och dess natur är tingets natur – kommer man även att känna tinget, eftersom det är likt namnet”.[19] Det var häri man kunde finna själva kärnan i alla de ”ockulta” tanketraditioner som florerat genom Europas hela historia, hävdade Vickers: en språkuppfattning där ordens innebörder var givna av naturen och förkroppsligade tingen så väl att de talade verklighetens eget språk.

Vickers studie har förvisso väckt skarpa reaktioner från en rad historiker, som först och främst pekat på att tolkningen bärs upp av en märkbart idealiserad och anakronistisk vetenskapssyn. Föreställningen att vetenskapen alltid gör en ”klar distinktion mellan ord och ting och mellan bokstavligt och metaforiskt språk” är en positivistisk fiktion som grundligt omvärderats under senare decennier. Likaså framstår polariseringen mellan ”ockulta” och ”vetenskapliga” traditioner som mer än lovligt förenklad. Få forskningsområden har genererat så mycket uppmärksamhet under senare år som just ”ockultismens” genomslag bland naturfilosofer vi traditionellt betecknat som ”vetenskapliga”. Ställd inför Keplers astrologiska övertygelse, Boyles alkemiska övningar och Newtons fascination för hedniska profetior ter sig Vickers prydliga dikotomi som besynnerligt artificiell. Samtidigt har denna omvärdering av vetenskapshistorien visat på en oanad bredd och komplexitet hos den ”ockulta” föreställningsvärlden. Om den tidigare framstod som en någorlunda väldefinierad och inbördes sammanhängande tankeströmning ter den sig nu alltmer som ett brokigt

lapptäcke av olikartade föreställningar, rotade i vitt skilda och ofta motstridiga filosofiska traditioner. Fortfarande finns det historiker som faller för frestelsen att inordna alla former av ”esoteriska” idéer under ett och samma övergripande schema, men i realiteten var den ”ockulta” tankevärlden alltför vittfamnande och heterogen för att den ska kunna reduceras till något slags universell ”magiteori” eller underliggande semiotik.[20]

Ändå är Vickers studie fortfarande en obligatorisk referens och utgångspunkt för diskussioner om språkmagi i tidigmodern filosofi. Historiker må ha blivit allt känsligare för anakronismer och generaliseringar, men då det gäller föreställningar om språkets magiska krafter har den bärande tanken i Vickers analys lämnats i det närmaste oemotsagd.[21] Det enda försöket till ett alternativt synsätt är i praktiken Stanley Jeyaraja Tambiahs ”performativa” tolkning av magiska föreställningar, inspirerat av framförallt John Austins språkfilosofiska teori om talhandlingar. I en rad artiklar har Tambiah vänt sig emot tanken att magiska övertygelser är något i grunden irrationellt eller ett uttryck för ”primitivism”. Istället bör magiska föreställningar tolkas som ”kulturellt konstruerade system för symbolisk kommunikation”, som han uttrycker det, vilket innebär att magiska handlingar inte är något annat än ritualiserade symboliska handlingar som bekräftar och avspeglar sociala och kulturella strukturer. Som Tambiah betonar innebär detta att magi faktiskt har en konkret verkan, inte i fysisk eller kausal bemärkelse, men väl genom att utgöra en ”illokutionär handling”, som Austin formulerade det. Då magikern använder magiska ord för att åstadkomma något agerar han på precis samma sätt som då en präst uttalar orden ”härmed förklarar jag er man och hustru” – en symbolisk talhandling som inte bara bekräftar utan rent konkret skapar ett sakernas tillstånd.[22]

Frågan är dock om Tambiahs tolkning tillför så mycket då den appliceras på medeltidens och renässansens magidebatter. Ambitionen att ”undvika förklaringar i termer av irrationella mystiska associationer” är förvisso både hedervärd och angelägen. Men om Tambiah anser sig kunna påvisa magins rationalitet är detta något han paradoxalt nog försöker åstadkomma genom att reducera den till något annat än utövarna själva ansåg sig praktisera; till en rent symbolisk form av kommunikation. Medan den klassiska antropologin hävdade att magikern är irrationell eftersom han förväxlar ord och ting, menar Tambiah att han är rationell – för magikern menar egentligen inte vad han säger.[23] Dessutom lider Tambiahs tolkning av samma anspråk på universalitet som den klassiska modellen. Tron på magi behandlas som något i grunden identiskt och enhetligt, som tar sig samma uttryck och lyder samma lagar i alla kulturer och i alla epoker. Precis som de föregångare han kritiserar är Tambiah därför obenägen att se magiska föreställningar som knutna till en specifik kulturell och intellektuell kontext. Snarare än att se språkmagi som ett uttryck för en världsbild där förhållandet mellan språk och verklighet

tedde sig annorlunda än det gör för oss, påtvingar han andra kulturer en modern, västerländsk språkuppfattning och lyckas därigenom undvika den verkligt angelägna frågan: hur synen på språket i sig självt är beroende av en rad metafysiska, ontologiska och kosmologiska antaganden och föreställningar, och hur dessa föreställningar i sin tur kan användas för att rättfärdiga – eller bestrida – övertygelsen att språket bär magiska krafter.

Tambiah har dock inte haft på långt när så stort inflytande inom historieskrivningen som inom antropologin och inom renässansforskningen är det alltjämt Vickers klassiska tolkning som dominerar. Det finns emellertid anledning att ifrågasätta även Vickers analys, som visserligen byggde på ett omfattande källmaterial, men där de åberopade citaten genomgående var brutna ur sin kontext på ett sätt som effektivt dolde tolkningens brister. I realiteten var inte bara den grovhuggna polariseringen mellan ”ockulta” och ”vetenskapliga” tänkare missledande, utan också antagandet att dessa grupper representerade två i grunden oförenliga språkuppfattningar. I renässansens debatter finner vi åtskilliga exempel på ”vetenskapliga” lärde som kritiserade tron på språkmagi samtidigt som de fascinerades av tanken på ett naturligt språk. Men framförallt finner vi att praktiskt taget alla som hävdade att ord besatt magiska krafter och som Vickers placerade i ”ockultisternas” läger betonade språkets *konventionella* karaktär, ett faktum som visar att varken förhållandet mellan ”naturliga” och ”konventionella” språkteorier eller deras roll i språkmagin var fullt så okomplicerat som man antagit.

Renässansens läsning av Platons *Kratylos*

Denna skenbart motsägelsefulla situation berodde lika mycket på tvetydigheter i Platons språkuppfattning som på renässansens komplexa tolkning av den. Platons dialog *Kratylos* var helt klart en återkommande referens i tidigmoderna diskussioner om språkmagi. ”Som Platon säger i *Kratylos* bär ett namn en del av kraften i tinget självt”, påpekade exempelvis Ficino då han diskuterade kraften i vissa ”gudomliga namn”.[24] Däremot finns det ingenting i Platons språkteori som motiverar påståendet att den upplöste distinktionen mellan ord och ting och fick dem att framstå som ”identiska” – språkets magiska krafter berörs överhuvudtaget inte i Platons dialog. *Kratylos* är snarare en komplex och nyansrik diskussion om språkets egenskaper, där dialogens gestalter argumenterar ömsom för uppfattningen att språket är konventionellt, ömsom för dess naturliga karaktär, men utan att frågan slutgiltigt avgörs. Sokrates vidhåller att ett naturligt språk i vilket orden speglar ”tingens sanna väsen och imiterar deras inre natur” vore överlägset ett konventionellt. Men han erkänner samtidigt att de flesta existerande tungomål skapats av människor med otillräcklig kunskap om tingens väsen och därför ger högst bristfällig

kunskap om verkligheten. I realiteten företräder Platon en syn på språket som *både* naturligt och konventionellt: orden speglar verkligheten, men sällan så väl som man skulle önska.[25]

Ambivalensen i Platons språkuppfattning gick inte renässansens nyplatonister förbi. I sin kommentar till *Kratylos* redogjorde Ficino utförligt för dialogens tvetydiga hållning och påpekade att även om orden var ”bilder av tingen själva” var de ofta så förvanskade att språket aldrig kunde ge kunskap om verkligheten. Likafullt tillskrev han språket magiska egenskaper och betonade att de gammaltestamentliga patriarkerna hade ”utfört mirakel” genom den kraft som låg förborgad i ”gudomliga namn”. Dessa ”sanna” och ”heliga” namn återfanns emellertid inte i något existerande tungomål, utan ingick i en uråldrig och hemlig kunskapstradition som förts vidare från generation till generation sedan den dag namnen ”skänktes av Gud till patriarkerna och Moses”. Mest verkningsfullt av dessa magiska ord var ”Guds första namn”, skrev Ficino, det hebreiska ”*Tetragrammaton*” (IHVH), som var ”mirakulöst sammansatt av bara fyra bokstäver” och fullständigt outtalbart om man inte var ”gudomligt inspirerad”. För en upplyst och ren själ, däremot, var detta namn en outsinlig källa till magiska krafter, vilket inte minst framgick av alla underverk som Kristus åstadkom – ty Kristus ”utförde mirakler genom sin sanna förståelse och sitt fulländade uttal av detta *Tetragrammaton*”.[26]

Ficinos kommentar till *Kratylos* väcker onekligen en rad frågor, men den gör åtminstone ett sakförhållande klart: att renässansens föreställningar om språkmagi inte bottnade i något så trivialt som en oförmåga att skilja mellan ord och ting. Även tidevarvets mest renodlade platonister betraktade det naturliga språket som en *ideal* representationsform, som i praktiken bara återfanns i vissa ”heliga” ord som en gång delgivits Bibelns vise av Gud själv. Lika uppenbart är att Ficinos diskussion spände över långt större frågor än Platons ursprungliga dialog. För Ficino tycks frågan överhuvudtaget inte ha varit om språket skulle betraktas som konventionellt eller som naturligt. För honom var den centrala frågan snarare hur Platons åsikter bäst jämkades och förenades med den kristna läran och de förkristna tanketraditioner som underbyggde dess doktriner. Som många renässanshumanister var han övertygad om att det hedniska lärdomsarvet – och då inte minst den platonska filosofin – återspeglade en gudomligt uppenbarad kunskapstradition, en *prisca theologia* eller *philosophia perennis* med sina rötter i Adams och patriarkernas legendariska visdom.[27] Det var ur denna historiesyn, som skulle få ett enormt genomslag i den tidigmoderna lärdomskulturen, som renässansens synkretistiska läsning av antikens skrifter växte fram: olika traditioner och källor vävdes samman och harmoniserades i övertygelsen att de alla hade ett gemensamt ursprung och därför måste vara i någon mening samstämmiga. Som exempelvis Pico della Mirandola (1463–1494) påpekade fanns det ingenting

som Aristoteles och Platon var oeniga om i ”innebörd och sak [*in sensu et re*], även om de i sina ord tycks vara oense”.[28] Av samma skäl var många lärde övertygade om att den hedniska filosofin måste återspegla en i grunden kristen världsbild, då hela den mångtusenåriga kunskapstradition som antikens författare gav uttryck för ytterst instiftats av Gud själv. Som Ficino skrev i sin *Theologia platonica* var ”vördandet av Gud lika naturligt för människan som gnäggandet för hästen och skällandet för hunden”. Just därför var alla religioner i grund och botten identiska, oavsett vilka uttryck de tog sig: ”alla mänskliga åsikter, uttryck och seder är föränderliga, men inte religionen”.[29]

Vad historiker ofta förbiser då de använder begrepp som ”aristotelism” och ”platonism” som analytiska eller deskriptiva kategorier är med andra ord att renässansens tolkning av antikens lärdomsarv på ett fundamentalt sätt skilde sig från ett nutida synsätt. I Ficinos tankevärld var Platon inget annat än en ”grekisktalande Moses”, som han brukade uttrycka det, en gudomligt inspirerad filosof som i sina dialoger blottlagt grunden för den kristna läran, vilket innebar att han i praktiken läste Platons språkfilosofiska dialog som en *teologisk* text.[30] Vad han försökte påvisa i sin kommentar var inte i första hand riktigheten i Platons språkuppfattning, utan att Platon bekräftade hela den mångtusenåriga kunskapstradition som burits upp av upplysta tänkare genom mänsklighetens historia, från de ”hebreiska vise” till Zoroaster, Hermes Trismegistos, Origenes, Plotinos, Iamblichos, al-Kindi och Roger Bacon – filosofer som till skillnad från Platon även tillskrivit språket magiska krafter.

Origenes

Renässansens föreställningar om språkmagi var med andra ord inte så mycket ett uttryck för en ”platonsk” språkuppfattning som en produkt av en synnerligen eklektisk läsning av en rad klassiska och medeltida källor, sprungna ur vitt skilda tanketraditioner. Till de auktoriteter som Ficino tillmätte störst vikt hörde exempelvis kyrkofadern Origenes (ca. 185–254), som i sin *Contra Celsum* hävdat att ”en underbar kraft ligger gömd i vissa heliga namn”. Denna ”levande kraft” låg innesluten i ord som ”satts samman på ett visst gudomligt sätt”, kommenterade Ficino, vilket var anledningen till att sådana namn miste sin kraft då de översattes till något annat språk än hebreiskan.[31]

Ficinos användning av Origenes är värd att uppmärksamma, eftersom den gör språkmagins teologiska kontext ytterligt tydlig. Origenes *Contra Celsum* var i själva verket ett försvar av den kristna läran mot den kritik som lagts fram av hans samtida Kelsos, som anklagat de kristna för att ”få sina krafter genom att uttala besvärjelser och namnen på vissa demoner”. Intressant nog förnekade inte Origenes att de kristna utnyttjade kraften i språkliga formler. Däremot handlade det inte om att besvärja

demoner, hävdade han, utan om att åkalla ”Jesu namn, tillsammans med recitationen av berättelserna om honom”. Kraften i Jesu namn bevisades ju av att det hade makten att fördriva demoner: ”Herre, Herre”, hade lärjungarna utropat, ”hava vi icke […] genom ditt namn drivit ut onda andar och genom ditt namn gjort många kraftgärningar?”[32] Precis som renässansens nyplatonister hävdade Origenes att det existerade en mångtusenårig kunskapstradition om magiska ord, en tradition som grundats av de gammaltestamentliga hebréerna och förts vidare av ”Egyptens vise” och ”Persiens *magi*”.[33] Bland de ord som dessa visdomstyngda magiker brukade åkalla fanns först och främst Guds namn, som ”Sabaoth” och ”Adonai”, men Origenes tillskrev även andra bibliska personnamn en speciell magisk kraft: ”Om någon yttrar en besvärjelse eller ed med namnen ’Abrahams Gud, Isaks Gud, Jakobs Gud’, kommer han att åstadkomma något, antingen genom dessa namns natur eller genom deras kraft”.[34] De namn som återfanns i Bibeln var nämligen inte konventionella namn, hävdade Origenes, och hade ”ingenting att göra med vanliga skapade ting”. Snarare var de uttryck för ”en hemlig teologi” (*theologia aporrhetos*) som var ”förbunden med universums skapare”.[35] Detta var också skälet till att de inte kunde översättas till något annat språk än hebreiskan utan att mista sin kraft, för det var inte innebörden i orden som gav dem deras kraft, påpekade Origenes, ”utan ljudets egenskaper och kvaliteter”.[36]

I begynnelsen var Ordet

Föreställningen att bibeltexten besatt magiska krafter var inte ovanlig och återfinns i såväl folklig som lärd kultur från kristenhetens gryning till långt in under 1600-talet. I sitt encyklopediska verk *De omnibus rebus naturalibus* framhöll exempelvis läkaren Giovanni Fontana (cirka 1395–1455) att Bibelns ord och berättelser hade en rent faktisk, ”magisk” kraft, på precis samma sätt som de böner man riktade till Gud och änglarna. Lika vanligt var att man åkallade passager ur evangelierna eller bar små papperslappar med bibelcitat kring halsen som skydd mot sjukdomar och olyckor, ett bruk som även kyrkan ställde sig välvillig till. I den berömda *Malleus maleficarum* eller ”Häxhammaren” från 1487 rekommenderades alla inkvisitorer att skydda sig mot demoniska makter genom att bära en pergamentlapp med Kristi sista ord – ”*Eli, Eli, lama sabacthani*” – hängande som en amulett kring halsen eller insydd i kläderna.[37]

Helt klart var denna tro på bibeltextens kraft ibland helt oreflekterad, inte minst i folkliga kretsar där man inte alltid gjorde någon skillnad mellan Bibelns status som ”helig” text och dess förmodat magiska egenskaper. I den lärda debatten, däremot, var bibeltextens magiska kraft oupplösligt förbunden med dess unika roll i den kristna metafysiken. Under århundradena kring Kristi födelse hade judiska tanketraditioner smält samman

med det grekiska kulturarvet och utkristalliserats till ett metafysiskt system som centrerades kring den västerländska filosofins kanske mest centrala begrepp: *Logos* eller Ordet. Detta *Logos* var först och främst identiskt med Guds Ord, de eviga arketyper eller principer som utgjorde Skaparens sanna väsen: ”I begynnelsen var Ordet, och Ordet var hos Gud, och Ordet var Gud.” Det var ur dessa principer som Gud skapat världen genom att bokstavligen ge röst åt sitt Ord: ”Och Gud sade...”. Eller som det heter i Psaltaren: ”Himmelen är gjord genom Herrens ord och all dess här genom hans muns anda.”[38] Men Ordet var naturligtvis också identiskt med den Heliga Skrift, nedtecknad av Moses och profeterna under vägledning och inspiration av Gud själv; en skrift som återspeglade Guds visdom i fulländad form och därmed utgjorde en i någon mening ”sann” text. Som den judiske filosofen Filon av Alexandria (cirka 15 f. Kr.–40 e. Kr.) uttryckte det:

> Överallt annars har människan för vana att ge tingen namn som skiljer sig från tingen själva, så att föremålen inte är desamma som det vi kallar dem. Men Moses tillskrev tingen namn som är tydliga bilder av dem, så att namnet och tinget oundvikligen är desamma från första början och namnet och det som det betecknar inte skiljer sig ett dyft.[39]

Filons tankegång – som helt klart hade influerats av Platons *Kratylos* – skulle ekas av otaliga kyrkofäder genom århundradena och kom att utgöra grunden för den kristna synen på bibeltexten som religiöst dokument. Skriften var ett i alla avseenden ”sant” uttryck för Guds Ord, där texten i någon mening var identisk med skaparens visdom. Samtidigt blir det i sammanhanget uppenbart hur missvisande den antropologiska klichén om ordens och tingens ”identitet” kan bli om den tolkas alltför bokstavligt – risken att kyrkofäderna skulle råka förväxla Gud med den fysiska bibeltexten får nog betecknas som minimal. Kristna teologer betraktade givetvis Bibeln som ett *symboliskt* uttryck för Guds visdom, där Ordet uttrycktes i analogier och liknelser som krävde tolkning. Men till skillnad från andra texter var bibeltexten skriven i ”sanna” liknelser som gjorde det möjligt för människan att förstå den visdom som låg fördold bakom textens bokstavliga innebörd – att ”genom bokstavens slöja skönja den Heliga Ande”, som Claudius av Turin (†877) så poetiskt uttryckte saken.[40]

Att bibeltexten i någon mening var ”identisk” med Guds skapande Ord var emellertid inte i sig självt anledningen till att vissa kyrkofäder tillskrev Skriften magiska krafter. Lika avgörande var den roll som den kristna metafysiken tillskrev människans *själ*. Då Origenes hävdade att Bibelns namn bar magiska krafter var det inte i tron att namnen på något sätt förkroppsligade Gud själv, utan i övertygelsen att de hade förmågan att sätta den mänskliga själen i förbund med Gud och därmed tjäna som ett medium för Guds skaparkraft. I sina *Predikningar över Josua* påpekade

han att styrkan i de bibliska namnen berodde på att det fanns ”särskilda krafter (*dynameis*) inom oss” som hade en ”naturlig affinitet” (*synergeneis*) med dessa namn. Just därför förstärkte namnen de krafter vi hade inneboende i vår själ: ”Det finns en mängd krafter inom oss som tilldelats vår själ och kropp, och som, om de är heliga, gagnas och stärks då den Heliga Skrift läses”.[41]

Bakom Origenes resonemang om Skriftens och själens ”affinitet” framskymtar ett centralt element i den kristna *Logos*-doktrinen, nämligen att Ordet återspeglades i den mänskliga själen. Gud hade skapat människan till sin avbild, vilket innebar att det mänskliga förnuftet inte var något annat än en reflektion av Hans visdom, av de principer ur vilka världen skapats. Som exempelvis Gregorius av Nyssa (cirka 330–395) uttryckte det: ”inom dig finns det ord och förnuft som imiterar Guds Ord och medvetande”, en fras som skulle ekas gång efter annan under det dryga årtusende som följde.[42] För Origenes innebar denna grundläggande likhet mellan Gud, Skriften och den mänskliga själen att bibeltexten hade förmågan att förädla den mänskliga själen till den grad att den blev ett medium för Guds skaparkraft. Genom att läsa Guds Ord blev själen ”närd och vederkvickt, som av gudomlig och förnuftsmässig föda”, som han uttryckte det i sina predikningar, något som i förlängningen kunde transformera människan till en närmast gudalik varelse.[43]

Föreställningen att den mänskliga själen kunde tjäna som ett medium för Guds skaparkraft är ett återkommande tema i renässansens diskussioner om magi. I sin *Theologia platonica* hävdade Ficino att själens gudomliga natur bevisades av dess bokstavligen mirakulösa krafter. Det mänskliga intellektet (*mens humana*), som utgjorde själens högsta nivå, hade enligt Ficino förmågan att ”tillägna sig” Guds kapacitet att utföra mirakler. Genom att låta själen gå upp i Gud fick vi makten att ”behärska elementen, uppväcka vindarna, tvinga molnen att regna, skingra dimma, bota sjuka och så vidare”. Sådana underverk hade forntidens vise ofta utfört och var egentligen ingenting att förundras över, anmärkte Ficino, eftersom sådana krafter var en del av själens natur – ”det vill säga, då den blir Guds instrument för att göra sådant”.[44]

Ficinos ståndpunkt var inte fullt så kontroversiell som den kan tyckas. Även ortodoxa teologer tillskrev helgonen förmågan att utföra diverse mirakel och underverk, som att bota sjuka, stävja oväder och väcka döda till liv. Liksom Ficino brukade kyrkofäderna betona att sådana krafter egentligen inte tillkom människan själv, utan var ett uttryck för Guds nåd. ”Sanna mirakler kan inte utföras annat än genom Guds kraft”, slog exempelvis Thomas av Aquino fast i sin *Summa theologia*, ”ty det är Gud som utför dem till gagn för människan.”[45] Det originella med Ficinos resonemang var snarare att han kopplade samman själens gudomliga natur och mirakulösa krafter med människans språkliga förmåga. Den mänskliga själen var ”Guds efterliknare” (*aemulus Dei*) just genom sin

förmåga att uttrycka sig språkligt. Den tänkande människan ”föreställer sig lika många ting som den tänkande Guden skapar”, påpekade han, och likt Gud gav människan även fysiskt uttryck för sina tankar, dels genom att ”yttra dem i luften” och dels genom att teckna ned dem i form av bokstäver.[46]

Att kristna tänkare gjorde en analogi mellan Guds skapelseakt och människans språkliga förmåga var förvisso inte ovanligt. I någon mening byggde hela *Logos*-doktrinen och föreställningen om hur Gud skapade världen genom att yttra sitt Ord på just denna metaforik. I Ficinos tankevärld rörde det sig dock inte bara om en konventionell liknelse: människans förmåga att uttrycka sina tankar i språklig form speglade Guds skaparkraft i en rent konkret bemärkelse, och det var denna idé som var den bärande i hans försvar av språkets magiska krafter. I sina kommentarer till Platons *Kratylos* och *Filebos* återkom Ficino flera gånger till hur människan uppfattar fysiska ting med sina sinnen, varpå hon skapar sig en bild av dem i sin själ. Denna mentala bild transformeras till ett språkligt begrepp i vårt intellekt, som i sin tur uttrycker begreppet i form av talade ord: ”Först föds det i intellektet, sedan uttrycks det med rösten, och slutligen betecknas det med bokstäver”. Denna språkliga representation var emellertid inte blott och bart ett kommunikativt tecken. Istället hävdade han att ordet, både som mentalt begrepp och verbaliserat ljud, innehöll det betecknade tingets ”naturliga kraft” (*virtus naturalis*). Att benämna ett ting innebar att man gav uttryck för ”kraften i tinget självt”, en kraft som ”framföds likt ett barn” då ordet yttras och som ”ligger dold under innebördens form som ett slags liv” – *sub significationis forma quasi vitam latere*.[47]

Det finns ett antal anmärkningsvärda element i Ficinos diskussion. För det första tycks han utan tvekan tillskriva *alla* ord ett sådant inre ”liv”, även konventionella benämningar på jordiska föremål. Samtidigt var han tydlig med att vardagsspråket aldrig kunde besitta en lika stark magisk verkan som ”heliga namn”, eftersom det fanns en avgörande skillnad mellan sådana namn och ord som betecknade fysiska ting. ”Kraften av ett naturligt ting” når vår själ via sinnena, påpekade han, varpå den ”alstras” (*concipitur*) i vårt intellekt och därefter ”innesluts i ett namn”. Kunskapen om de gudomliga namnen, däremot, nådde inte vårt intellekt via sinnena utan via ”högre intelligenser” (*mentes superiores*), det vill säga via ett slags gudomlig uppenbarelse som sker då vi höjer vårt intellekt mot det himmelska och blir ”mer lika Gud”. Just därför var de gudomliga namnen – som alla vidarebefordrats av ”forntida heliga män” som blivit ”hänryckta av Gud” – långt mera kraftfulla än konventionella benämningar. Sådana namn var som ”strålar av Gud själv” och innehöll så starka krafter att ”till och med människor som befinner sig långt ifrån Gud och är onda kan utföra mirakler med dem”.[48]

Det mest anmärkningsvärda med Ficinos teori är ändock att den så

uppenbart stod i strid med den språkuppfattning som förordats av teologiska giganter som Augustinus och Thomas av Aquino. I sin *De doctrina christiana* hade Augustinus fördömt alla former av magi som använde sig av tecken, ”vare sig de består av [muntliga] besvärjelser eller speciella märken som förespråkarna kallar *characteres* [skrivtecken]”. Ett tecken var nämligen inget förmer än ett kommunikativt redskap som fick sin innebörd genom sociala konventioner och traditioner. Några naturliga eller fysiska krafter kunde det aldrig bära och i de fall ett tecken hade en magisk verkan berodde det på att magikern använde det för att kommunicera med otillåtna, demoniska makter.[49] Samma slutsats drog Thomas av Aquino, som i sin *Summa contra gentiles* påpekade att ”ord, i den mån de betyder något, har ingen kraft förutom den som härrör från ett intellekt”. Om ord och tecken kunde åstadkomma ögonskenliga underverk var det enbart för att de bar en *innebörd* som kunde utläsas av tänkande, medvetna varelser – mänskliga, gudomliga eller demoniska. Däremot såg han inget orätt i att man bar ”gudomliga namn” hängande kring sin hals, bara man höll i minnet att sådana talismaner skyddade mot sjukdomar och olyckor genom Guds nåd, inte genom någon förment magi.[50]

Ficino var ingalunda obekant med Aquinos ståndpunkt och i många frågor var han mån om att betona hur väl hans egna tolkningar harmoniserade med kyrkans och den helige *doctor angelicus* åsikter.[51] I sina diskussioner om språkets krafter valde han dock att förbigå skolastikerna med tystnad, för att istället lägga tonvikten på andra auktoriteter. Men framförallt försökte han rättfärdiga språkmagin teoretiskt genom att förankra den i ett filosofiskt och metafysiskt tankesystem som han successivt skulle utveckla i en rad skrifter, ett tankesystem som i stor utsträckning baserades på den senantika nyplatonismen och den metafysik som lagts fram av grundaren Plotinos (cirka 204–270) i hans *Enneader*.

Den nyplatonska metafysiken

Plotinos världsbild var en synnerligen komplex och oöverskådlig tankekonstruktion, vävd kring begreppet *Logos* och dess olika innebörder. Som Plotinos påpekade kunde termen *Logos* tolkas i betydelsen ”förnuft” och ”visdom” likaväl som ”ord”, ”röst” eller ”språkligt uttryck”, och det var denna mångtydighet som bildade stommen i ett metafysiskt system som förklarade hur Skaparen förmedlade sin livskraft till den skapade, materiella världen. För Plotinos var den avgörande frågan hur den helt andliga, eviga och odelbara Skaparen – eller ”det Ena”, som han uttryckte det – kunde överbrygga det ontologiska gapet till den fysiska världen, som ju var materiell, förgänglig och stadd i ständig förändring. Hans svar var att det fysiska universum skapats genom en serie emanationer ur det Ena (eller rättare sagt alltjämt skapades, eftersom emanationsläran innebar att allt jordiskt förblev länkat till sitt gudomliga ursprung). Enligt Plotinos

gav det Ena ”uttryck” (*logos*) för sitt ”förnuft” (*logos*) i form av en Världssjäl. Denna speglade inom sig alla de andliga arketyper eller ”förnuftsprinciper” (*logoi*) som fanns i Guds medvetande, och det var Världssjälen som i sin tur gav ”uttryck” för dessa principer i fysisk form, som materiella ting och varelser. Varje skapat ting var således ”en bild innesluten i materia” av en gudomlig förnuftsprincip, som i en serie successiva hypostaser antagit en allt mera materiell form.[52]

För Plotinos var skapelsen med andra ord en process som närmast bokstavligen lät sig förstås som ett språkligt uttryck: Gud uttryckte andliga principer på samma sätt som ett uttalat ord uttrycker och ger fysisk gestalt åt intellektuella begrepp. Och på samma sätt som ett uttalat ord bär en andlig innebörd bar varje fysiskt ting en andlig princip inom sig, en princip som inte bara återspeglade den ursprungliga arketyp som rymdes i Guds medvetande utan i rent kausal mening var förbunden med Skaparen. Eftersom universum utgjorde en sammanhängande hierarki, bestående av en serie obrutna emanationer, var ”varje enskilt ting länkat till den Gudomliga Varelse i vars avbild det är skapat”. Av samma skäl var alla skapade ting sammanlänkade med varandra, i ett slags allomfattande väv av ömsesidigt förbundna ”uttryck” för Guds skaparkraft.[53]

Plotinos föreställning om naturens ”sammanlänkning” skulle bli ytterst betydelsefull för renässansens diskussioner om magi. Som han skrev kunde universum liknas vid ”en enda levande organism”, där allt stod i ömsesidig kontakt och varje ting kunde nyttjas för att utöva makt över andra ting. I en annan metafor som skulle ekas oupphörligt under renässansen liknade han världen vid ett musikinstrument: liksom musikern knäpper på en sträng och därigenom får instrumentets övriga strängar att vibrera i harmoni kunde magikern göra bruk av naturens krafter genom att utnyttja tingens inneboende sympatier och antipatier. Intressant nog var Plotinos främsta exempel på denna form av magi just språket. Magikern som utförde skenbara underverk genom att yttra böner, besvärjelser och ordformler använde sig i själva verket av helt naturliga krafter, eftersom orden var en del av den allomfattande väv av krafter som genomströmmade kosmos.[54]

Plotinos metafysisk kom att utgöra stommen i det nyplatonska tankebygge som skulle utvecklas av hans närmaste efterföljare, däribland Iamblichos (cirka 245–325), Synesius (cirka 373–414) och Proklos (412–485). Alla dessa tänkare var djupt fascinerade av naturmagins möjligheter, en magi som de alla betraktade som ”imitativ” till sin natur. Kosmos utgjorde en obruten hierarki, där varje naturligt ting var en ”bild” eller ett ”uttryck” för en högre orsak. Därigenom var allting sammanlänkat också genom sin blotta ”likhet”. Som Proklos påpekade återspeglades alla ”jordiska ting” i ”de himmelska”, och genom att utnyttja denna sammanlänkning kunde man ”nedbringa gudomliga krafter till de dödligas värld, och attrahera dem genom likhet. Ty likhet är tillräckligt för att

länka olika ting till varandra."[55] Samma tankegång ekades i Synesius verk *De insomniis* – "Om drömmar" – där han skildrade ett kosmos som närmast påminner om en språklig konstruktion: varje skapat föremål var ett "tecken" eller en "symbol" för en andlig förebild och alla ting stod i ömsesidigt förbund genom att bokstavligen "beteckna" varandra: "Precis som alla ting i världen betecknas [*significantur*] av varandra, påverkar de ömsesidigt varandra". Genom att förstå hur alla ting var förbundna med varandra och imitera deras inre kvaliteter kunde den vise därför utöva magi: "genom att använda röster, substanser och bilder i sin närhet som symboler [*pignora*] för ting som befinner sig långt borta kan han dra till sig ett ting med hjälp av ett annat".[56]

För de senare nyplatonisterna var naturmagin emellertid inte den enda formen av magi som människan kunde utnyttja. Medan Plotinos betraktat all magi som naturlig, grundad i de sympatier som länkade universum till ett sammanhängande helt, skulle hans efterföljare i allt högre grad betona magins religiösa syfte: magins egentliga mål var inte att manipulera naturens krafter utan att höja den mänskliga själen mot Gud. I deras ögon representerade Plotinos naturmagi därför en "lägre" och mindre vördnadsvärd form av magi, medan den högsta formen utgjordes av "teurgin", som syftade till att förena människans själ med Skaparen. I *De mysteriis aegyptiorum* eller "Om egyptiernas mysterier" skildrade Iamblichos hur de urtida egyptierna genom olika ritualer lyckats "gå upp i Gud" och bli ett med sin Skapare, något de åstadkom genom att använda speciella, gudomligt instiftade "tecken" – *symbola* eller *synthemata*, med Iamblichos grekiska terminologi – som bar en sådan "likhet" med Gud att de höjde den mänskliga själen mot det gudomliga. De mest kraftfulla *synthemata* var dock inte materiella, som de ting man utnyttjade inom naturmagin, skrev Iamblichos, utan bestod av "gudomliga namn" som fanns bevarade i vissa uråldriga, "barbariska" tungomål; namn som hade förmågan att "förgudliga" vår själ och göra oss till Guds likar.[57]

Ficinos tolkning av nyplatonismen

För Ficino, som egenhändigt översatte alla dessa senantika texter till latin, framstod nyplatonismen inte bara som ett uttryck för hedningarnas filosofiska skarpsinne. För honom representerade nyplatonismen kulmen på hela den uråldriga kunskapstradition som grundats av de gammaltestamentliga patriarkerna, ett slags urkristendom som sedan länge fallit i glömska men som han satts att återupprätta till sin forna glans. Det är därför knappast förvånande att hans tolkning av *Enneaderna* var delvis självsvåldig och färgades av hans stundom ansträngda strävan att jämka Plotinos hedniska världsbild med kyrkans och skolastikens dogmer. Inte minst blir detta tydligt då han framställer den nyplatonska magin som en i grunden kristen lära. I sitt kanske mest berömda verk, *De vita coelitus*

comparanda (1489) eller ”Om att fånga himlarymdernas liv”, skildrade han hur magikern kunde dra till sig krafter från de högre sfärerna – även gudomliga krafter – helt enkelt genom att ”imitera dem” och därigenom ”fånga” deras ”naturliga influenser”.[58] Ficino var självfallet medveten om hur kontroversiella hans teorier kunde te sig ur ett religiöst perspektiv och betonade att det inte var fråga om avgudadyrkan, utan om att nyttja helt naturliga krafter. Vad magikern använde sig av var de ”gudomliga krafter” som fanns inneboende i alla jordiska ting, krafter som stod i direkt förbindelse med Skaparen.

Ficinos *De vita* var i själva verket skriven som en direkt kommentar till *Enneaderna*, där Plotinos talar om att Skaparen förmedlar sitt förnuft (*logos*) till den fysiska världen genom så kallade *logoi spermatikoi*, bokstavligen ”förnuftsfrön”. Dessa ”förnuftsfrön” rymdes inom den allestädes närvarande Världssjälen och förborgade den livskraft eller andliga princip som varje fysiskt ting var ett materiellt uttryck för. Precis som Plotinos beskrev Ficino alla skapade ting som ”bilder” av de ”förnuftsfrön” som rymdes i Världssjälen, som i sin tur var ”bilder” eller ”uttryck” för de eviga Idéerna i Guds medvetande. Men framförallt, genom att ”förnuftsfröna” förmedlade den gudomliga livskraften till alla jordiska ting utgjorde de ett medel som kunde utnyttjas i magiska syften. Som Ficino skrev kunde magikern använda sig av jordiska ting för att ”locka” Världssjälen att förmedla gudomliga krafter till människan via de ”förnuftsfrön” den förborgade inom sig.[59]

Det var givetvis inte alla som delade Ficinos övertygelse att detta var förenligt med kristna föreställningar. Till bokens mest kontroversiella avsnitt hörde hans kapitel om ”ordens och sångens kraft”, där han beskrev hur både talade och sjungna ord kunde användas i magiska syften. Fullt medveten om att en rad auktoriteter fördömt språkmagi med argumentet att ord bara kunde verka genom sina innebörder hävdade Ficino att språket helt legitimt kunde användas för att ”imitera” högre makter – något som paradoxalt nog var möjligt just genom att orden bar innebörder (*significationes*). I en tämligen kryptisk passage rådde han läsaren att kontemplera vilka krafter han önskade locka till sig från himlen och sedan ”infoga dessa i ordens innebörd” då han imiterade dem. Därigenom tvingades de himmelska makterna att ”besvara” magikerns önskningar, inte medvetet utan genom en helt lagbunden och naturlig process, ”likt ett eko eller strängen på en luta som sätts i rörelse av vibrationerna från en annan som stämts på samma sätt”. Utan att säga det explicit tycks Ficino tillskriva ordens *innebörder* en rent naturlig kraft: det var ordens betydelse snarare än de yttrade ljuden som besatt magiska krafter, och dessa krafter härrörde inte från något tänkande intellekt utan från hela den väv av kosmiska sympatier som länkade himmel till jord.[60]

Intressant nog gjorde Ficino inga hänvisningar till *Kratylos* i *De vita*, ett faktum som pekar på att Platons språkteori inte var fullt så avgörande

för renässansens diskussioner om språkmagi som senare historiker antagit. Däremot åberopade Ficino en rad andra filosofer, från Zoroaster, Pythagoras och ”de forna hebreiska doktorerna” till Origenes, Synesius och den arabiske filosofen al-Kindi, som alla hävdat samma sak som Plotinos: ”att en särskild och stark kraft existerar i vissa ord”.[61] Detta innebär naturligtvis inte att Platons dialog var helt betydelselös i sammanhanget. *Kratylos* ekades tydligt då Ficinos beskrev språket som mimetiskt och framhöll dess förmåga att ”imitera” de gudomliga krafter som låg förborgade i alla jordiska ting. Men lika uppenbart är att Platons språkfilosofi hade en *sekundär* roll i Ficinos teori om språkmagi: i sin strävan att harmonisera Platon med senare nyplatonister läste han *Kratylos* som en kommentar till den metafysik som i realiteten utvecklats först ett halvt årtusende efter Platon, och det var denna nyplatonska metafysik – inte Platons teori om ett naturligt språk – som utgjorde den filosofiska grunden för Ficinos föreställning om språkets magiska krafter. Detta framgår inte minst av Ficinos kommentar till *Kratylos*, där han uttryckligen hänvisade till Plotinos föreställning om ”förnuftsfrön” eller *semina*. Den magiska kraft som fanns i yttrade ord, förklarade han, ”framföds av medvetandet genom tingens frön (*semina rerum*), yttras sedan som talade ord, för att slutligen bevaras i skrift”. Den mänskliga själen hade med andra ord förmågan att urskilja och uttrycka den andliga ”livskraft” som existerade i alla skapade ting i form av ”förnuftsfrön”, vilka återspeglade och kommunicerade Guds skaparkraft till den fysiska världen – en kraft som även bevarades, ”dold under innebördens form”, i de ord vi yttrade och skrev ned.[62]

Det var denna synkretistiska ”samläsning” av olika källor, då texter från olika epoker och traditioner tolkades i ljuset av varandra, som tvingade Ficino att skilja mellan vardagsspråkets krafter och den långt starkare magi som låg förborgad i ”gudomliga namn”. Distinktionen är förvisso inte alltid klar i hans texter och ibland talar han om de två språkformerna i ett och samma andetag, ett faktum som avspeglar hans svårigheter med att förena den senantika nyplatonismens olika utvecklingsfaser till en sammanhängande helhet. Medan han i sin *De vita* uteslutande följde Plotinos och skildrade språkmagi som en helt naturlig och ”sympatisk” form av magi, skulle han i andra skrifter beröra den ”teurgiska konst” som Proklos och Iamblichos skildrat: konsten att förena den mänskliga själen med Skaparen genom den kraft som låg förborgad i ”gudomliga namn”. Ur ett religiöst perspektiv var dock teurgin om möjligt ännu mer kontroversiell än föreställningen att språket kunde verka genom naturliga krafter. Så hade exempelvis Augustinus fördömt teurgernas ”hädiska ceremonier” som ren och skär avgudadyrkan: ”dessa vanhelgande reningsritualer” påstods leda till ”underbara vackra visioner av Gud och änglarna”, men var egentligen inte något annat än ”ett bedrägeri av onda andar”, ett ”påhitt av lögnaktiga demoner” som ville föra människorna vilse.[63]

Det faktum att Ficino ändå var övertygad om att den hedniska teurgin

kunde harmoniseras med den kristna läran visar kanske tydligare än något annat vilken styrka som myten om en *prisca theologia* besatt. Redan i sin översättning av Iamblichos *De mysteriis* inflikade Ficino att de ”outsägliga tecken” eller *synthemata* som satte människan i förbund med Gud inte var något annat än ”det vi kallar sakrament”, varpå han utan vidare kommentarer gav kapitlet om teurgernas ritualer rubriken *De virtute sacramentorum* – ”Om sakramentens kraft”.[64] Lika självklart tyckte han sig kunna rättfärdiga Iamblichos påstående att de kraftfullaste av dessa ”sakrament” var de gudomliga namnen, en tanke som ju var välbekant från andra källor, inklusive Origenes och Platons *Kratylos*. Som Ficino anmärkte fick sådana namn inte sin innebörd ”genom människans överenskommelser och konventioner” utan var ”anpassade till tingens natur” (*naturae rerum accommodata*) och återfanns bara i vissa ”barbariska” tungomål.[65] För Ficino var det dock uppenbart att det främsta barbariska språket var hebreiskan, människans ursprungliga tungomål, för det var där man fann de mest kraftfulla gudomliga namnen – inklusive det sägenomspunna *Tetragrammaton* som ”förgudligade” vår själ och gav oss kraften att utföra veritabla ”mirakler”.[66]

Att Ficinos föreställning om språkmagi i förstone kan te sig så inkonsekvent och motsägelsefull beror med andra ord på att han göt samman en rad olika källor, vilket i förlängningen tvingade honom att rättfärdiga inte bara en utan två olika former av språkmagi. Från Plotinos hämtade han idéen att konventionella ord hade en rent naturlig kraft och påverkade sin omgivning genom sympatier och antipatier på samma sätt som alla andra skapade ting gjorde. Gudomliga namn, däremot, fick sin kraft genom att de satte människan i förbund med Gud och gav henne bokstavligen gudomliga krafter, en idé som hade sina rötter i den senare nyplatonismen. Gemensamt för de två formerna av språkmagi var emellertid att de ytterst byggde på föreställningen om den mänskliga själen som ”Guds avbild”, vilket innebar att själen kunde tjäna som ett medium för Guds skaparkraft, *Logos*. Konventionella ord besatt en naturlig kraft genom att vår själ kunde urskilja och uttrycka den gudomliga ”livskraft” som existerade i alla skapade ting (en kraft som Ficino explicit identifierade som ”Guds Ord” i sina kommentarer till Plotinos *Enneader*).[67] Heliga namn, däremot, fick sin verkan genom att de förenade den mänskliga själen med Gud och därigenom lät henne ge uttryck för Guds kraft i en direkt och oförmedlad form – inte via Ordets inkarnation i naturen, utan genom en omedelbar själslig kontakt med Skaparen själv.

Medeltida språkmagi. Al-Kindi och Roger Bacon

Återupptäckten av den nyplatonska metafysiken var en av de viktigaste faktorerna bakom renässansens omvärdering av magi som filosofisk disciplin. Som exempelvis Pico della Mirandola påpekade betecknade termen

magia – ett begrepp som i medeltida filosofi burit starkt pejorativa innebörder – inget annat än ”naturvetenskapens praktiska del”, en rent teknisk tillämpning av fullt legitima naturkrafter.[68] I introduktionen till *De occulta philosophia* noterade Heinrich Cornelius Agrippa att många läsare förmodligen skulle ”skrika ut att jag undervisar i förbjudna konster, sår kätteriets frön, sårar gudfruktiga öron och chockerar lysande begåvningar” då de läste hans bok (vilket åtskilliga läsare mycket riktigt gjorde). Men som han förklarade hade de ”uråldriga vise” betraktat magin som den förnämsta av alla kunskapsområden och Agrippas ambition var helt enkelt att ”återupprätta denna uråldriga magi” till dess forna glans genom att befria den från såväl ”gudlöshetens villfarelser” som ”angriparnas anklagelser”.[69]

Det var givetvis inte alla lärde som delade denna entusiasm för hednisk nyplatonism och i realiteten skulle skolastiken behålla sin dominerande ställning under ytterligare något sekel. Men även den aristoteliska traditionen innehöll element som kunde användas för att rättfärdiga föreställningar om magi, och då inte minst föreställningen att språket besatt naturliga krafter. En av medeltidens mest välkända naturfilosofiska texter var den arabiske filosofen al-Kindis (†873) *De radiis stellarum* eller ”Om stjärnornas strålar”, som behandlade läran om hur himlakropparnas influenser påverkade alla ting på jorden och gav alla naturföremål speciella egenskaper och krafter. Föreställningen att jorden var beroende av himlakropparnas astrologiska krafter var en gängse del av den aristoteliska världsbild som skulle få en dominerande ställning i 1200-talets Europa. Al-Kindi hade emellertid även tagit djupa intryck av den nyplatonska filosofin, vilket innebar att han utvecklade tankegången i en oväntad riktning. Enligt *De radiis* var det inte bara himlakropparna som avgav ”strålar” som påverkade alla ting; eftersom den jordiska världen återspeglade den himmelska delade alla jordiska ting denna förmåga och påverkade ständigt sin omgivning genom att utstråla krafter – ”allt som existerar i denna elementens värld avger strålar i alla riktningar och hela den elementariska världen fylls av dessa strålar”.[70]

Precis som Plotinos och de senare nyplatonisterna föreställde sig al-Kindi världen som en väv av sammanlänkade ting som alla påverkade och stod under ömsesidig påverkan av varandra. Här och var i texten alluderade han även till Plotinos sympatilära, som då han anmärkte att alla ting är ”sammanlänkade genom likhetens och olikhetens relation”.[71] Men framförallt var *De radiis* en av de få medeltida texter som explicit tillskrev språket magiska krafter. Som al-Kindi skrev var yttrade ljud och ord fysiskt existerande ting och därmed utstrålade de krafter på samma sätt som andra skapade föremål och varelser gjorde. Dessa krafter var dels ett resultat av himlakropparnas influenser, som inympade sin kraft i orden på samma sätt som de gjorde med ”växter och andra ting”, men också av människans önskningar och känslor, som förstärkte ordens verkan och gav dem makt över fysiska föremål – ”vissa ord verkar på eld, andra på

luft, andra på vatten eller jord […] vissa på djur och andra på träd”.[72]

Al-Kindis resonemang kan dock te sig förbryllande på en rad punkter, inte minst då han omväxlande använder termerna *sensus* och *virtus* – ”innebörd” respektive ”kraft” – som om de vore synonyma. Så talar han exempelvis om hur orden får sin ”innebörd” av himlakropparna, för att i nästa andetag hävda att denna ”innebörd” utgör ordets fysiskt verkande ”kraft”. Samtidigt är det uppenbart att han i detta sammanhang inte syftar på den konventionella innebörd som orden tillskrivs i det mänskliga språket. Vissa ljud ”betecknar naturligt”, skriver al-Kindi, genom att de får sin ”innebörd” genom de himmelska influenserna, ”på samma sätt som växtslag får sina särskilda krafter av samma [himmelska] harmonier”. Denna ”naturliga innebörd” har dock ingen kommunikativ funktion i al-Kindis teori, utan är en rent fysisk egenskap, en inneboende kraft genom vilken ordet påverkar sin omgivning i rent kausal bemärkelse. Men samtidigt betonar han att då ordets ”naturliga innebörd” sammanfaller med dess språkliga innebörd ”växer innebördens kraft i detta ord”, något som pekar på att han likafullt såg ett samband mellan ordets kommunikativa innebörd och dess rent fysiska kraft.[73]

Trots oklarheterna i al-Kindis diskussion tjänar emellertid hans teori som en välbehövlig påminnelse om att medeltidens och renässansens lärde inte nödvändigtvis hade Platons *Kratylos* i tankarna då de talade om ordens ”naturliga” innebörd. Att al-Kindi tenderade att använda ”innebörd” och ”kraft” som synonyma begrepp berodde snarare på att han försökte förena nyplatonismens emanationslära med den aristoteliska filosofin. Eftersom nyplatonisterna betraktade den fysiska världen som ett materiellt ”uttryck” för Guds skaparkraft utgjorde alla naturliga ting i någon mening symboler som på en och samma gång ”betecknade” högre entiteter i skapelsens hierarki och fick sin ”innebörd” ur dem. Denna tanke tolkade al-Kindi uppenbarligen som identisk med Aristoteles lära om hur alla ting fick sina egenskaper inympade av himlakropparnas influenser, vilket resulterade i ett slags nyplatonsk aristotelism, där tingens egenskaper kunde ses som ett uttryck för en ”naturlig innebörd”, ingjuten av himlakropparnas strålar i alla fysiska ting – inklusive i de ord vi yttrade.

De radiis innehöll åtskilliga element som knappast lät sig förenas med kristna värderingar – så ägnade exempelvis al-Kindi ett kapitel åt ceremoniella djuroffer, vilket knappast sågs med blida ögon av kristna teologer – men texten skulle likafullt få en stor betydelse för medeltidens lärde. Framförallt skulle hans teori om hur alla ting avgav ”strålar” få en avgörande betydelse för den engelske franciskanermunken Roger Bacons (cirka 1220–1292) naturfilosofiska arbete. I en rad verk utvecklade Bacon tanken att alla substanser påverkade sin omgivning genom att utstråla så kallade *species* i alla riktningar; ett slags ”likheter, bilder eller gestalter” av tingets andliga essens som var osynliga för det mänskliga ögat men som utgjorde

föremålets fysiskt verkande kraft eller *virtus*.[74] För Bacon var idén om *species* främst ett sätt att förklara varför vissa ting besatt ”ockulta” krafter som kunde verka över avstånd. Standardexemplet var magnetens förmåga att dra till sig järn, men enligt Bacon kunde hans teori även förklara hur smittsamma sjukdomar spreds. Skadliga *species*, skrev han, utstrålades från ”fördärvade och orena platser”, liksom från ”de spetälskesjuka och svaga”. Man skulle därför vara noga med att inte utsätta sig för farliga *species*, för själv hade han en gång sett hur ”en läkare blev blind då han försökte bota en patient med en ögonsjukdom, på grund av de *species* som utstrålades från patientens ögon”.[75]

Men framförallt var Bacons teori om *species* ett försök att förklara de skenbart magiska egenskaper som många ting besatt, och då inte minst de krafter som förborgades i ord. Som han påpekade frambringades ord ”av medvetandets tankar och önskningar”, men tog fysisk form i kroppens ”öppna gångar”, där de utsattes för ”livsandar, hetta, ångor, krafter och *species* från själen och hjärtat”. Dessa krafter förblev inneboende i orden sedan de uttalats, vilket innebar att ord som yttrades ”med avsikt och önskan” besatt en avsevärd kraft.[76] Liksom al-Kindi betonade Bacon att ord var fysiskt existerande ting och därför tilldelades speciella egenskaper och krafter av himlakropparnas inverkan. Precis som ett nyfött barn fick sina karaktärsanlag inympade av de celesta influenserna påverkades de ord vi yttrade, eftersom de tog emot och bevarade ”stjärnornas krafter” inom sig. Ordens magiska kraft härrörde med andra ord från en kombination av himlakropparnas influenser och den mänskliga själens inverkan, och då dessa var i harmoni med varandra kunde vissa människor frambringa ord som var så starka att ”våra kroppar kan botas, giftiga djur fördrivas, alla vilda djur tämjas, ormar kallas från sina grottor och fiskarna från havets djup”.[77]

Al-Kindis och Roger Bacons verk var relativt välkända under renässansen och många lärde betraktade deras teorier som ytterligare ett uttryck för den uråldriga *philosophia perennis* som alla vise odlat genom historien, från Moses och Pythagoras till Plotinos och Synesius. Så kunde exempelvis Pico della Mirandola hylla al-Kindi och Roger Bacon som två av de ”nya filosofer” som ”vädrat sig till” kunskaper i ”de pytagoreiska och platonska mysterierna”.[78] Tolkningen är ingalunda förvånande, eftersom Al-Kindis och Bacons föreställning om hur tingens strålar band samman kosmos till en sammanhängande helhet tämligen lätt kunde jämkas med den nyplatonska sympatiläran. Likaså bar deras teori om språkets rent naturliga krafter tydliga ekon av Plotinos *Enneader*, samtidigt som deras resonemang i stor utsträckning byggde på en outtalad analogi mellan Guds skapelseakt och det mänskliga språket: den mänskliga själen ingöt krafter i de ord vi yttrade på samma sätt som Guds Ord ingöt liv i alla ting, vilket var precis den föreställning som bildade stommen i den nyplatonska synen på språkmagi.

Guds röst i människans ord. Kabbalah

Analogin mellan Guds Ord och människans språk skulle emellertid få en långt mera framträdande roll i språkmagin allteftersom kristna lärde tog intryck av den judiska tankeströmning som på hebreiska benämndes ”tradition” eller ”mottagande”: *kabbalah*. Kabbalan var en form av språkmystik som gradvis vuxit fram bland judiska skriftlärde i medeltidens Spanien och som skulle få sitt kanske mest sofistikerade uttryck i Abraham Abulafias (cirka 1240–1292) skrifter. Som metafysiskt system hade emellertid kabbalan sina rötter i texten *Sefer Yesira* eller ”Skapelsens bok”, som förmodligen författades någon gång mellan 200 och 600 e.Kr. Likt många senantika filosofiska texter tog *Sefer Yesira* sin utgångspunkt i den judisk-kristna föreställningen om *Logos* som universums skapande princip och skildrade hur Gud skapade hela universum genom att ge uttryck för sitt Ord. Här skildrades emellertid inte Ordet som ett ”verbalt” uttryck för Guds skaparkraft. Snarare framställdes universums tillblivelse som ett slags gudomlig skrivakt: Gud skapade världen genom att kombinera de tjugotvå bokstäverna i det hebreiska alfabetet, som om det var skriftspråket och dess enskilda beståndsdelar som utgjorde de andliga principer från vilka den fysiska verkligheten fått sin form:

> Tjugotvå bokstäver: Han skar ut dem, han högg fram dem, Han vägde dem, Han bytte ut dem, Han kombinerade dem, och formade med dem allt liv i skapelsen och allt liv i det som skulle skapas.[79]

Sefer Yesira skulle få en enorm betydelse för hur språket uppfattades, eftersom dess skapelseskildring tycktes förutsätta ett närmast bokstavligt samband mellan Guds Ord och det hebreiska språket. För de judiska kabbalisterna var *Logos* inte bara återspeglat i människans själ och inkarnerat i den Heliga Skrift: Guds Ord låg förborgat i språket självt och i dess enskilda beståndsdelar, de hebreiska bokstäverna.[80]

Den judiska kabbalan skulle snabbt utvecklas till en vittförgrenad och brokig tankevärld där ambitionerna var lika varierande som teknikerna man tillämpade. Inom vissa grenar representerade ”traditionen” inget mer en uppsättning konkreta regler för hur man kunde permutera bokstäverna i Talmud och därigenom blotta djupare innebörder i texten. Inom andra grenar skulle kabbalan däremot utvecklas till en rituell form av magi, där det hebreiska språket tjänade som ett medel för att gå upp i Gud och möta Skaparen ”ansikte mot ansikte”. Kabbalans mångfacetterade och oöverskådliga karaktär skulle dessutom bli ännu påtagligare i takt med att kristna lärde började fascineras av den judiska mystiken, en fascination som i vissa fall kunde slå över i oförtäckt vördnad. I sitt berömda tal *Om människans värdighet* utmålade Pico della Mirandola kabbalan som visdomens allra högsta form, en lära som förborgade ”förståndets ådra, alltså den outsägliga teologien om den översubstantiella

gudomligheten, och vishetens källa, alltså den exakta metafysiken om de intelligibla och angeliska formerna, och kunskapens flod, alltså den mest orubbliga filosofien om de naturliga tingen”.[81]

Picos entusiasm bottnade inte bara i hans övertygelse att han funnit ytterligare ett uttryck för de gamla patriarkernas ”eviga filosofi”. Han var också medveten om att kabbalan representerade något långt förmer än en filosofisk lära om naturens ordning: för den troende utgjorde kabbalan den allra högsta formen av kunskap, som gav människan en direkt inblick i alltings yttersta ursprung, Guds Ord. För Pico framstod kabbalan därmed som krönet på människans strävan efter visdom, en lära med vilken man kunde nå den yttersta Sanningen i såväl filosofisk som religiös bemärkelse och som inte bara var förenlig med kristendomen, utan i någon mening utgjorde dess själva fundament. Eller som han uttryckte det i sina *Conclusiones* (1486), ”det finns inga vetenskaper som tydligare bekräftar Kristi gudomlighet än magi och kabbalah”.[82]

Att Pico gjorde en så tydlig koppling mellan kabbalah och magi var givetvis ingen slump. Genom att kabbalan gav insikter i Guds skapande Ord var den också nära besläktad med magin, som ytterst handlade om hur denna gudomliga kraft kunde manipuleras och användas. För att magiska handlingar skulle ha någon verkan måste de vara ”förbundna med kabbalistiskt arbete [*opus cabalae*]”, påpekade han, en föreställning som även återspeglades i hans kommentarer om språkets magiska krafter. ”Röster och ord har en magisk verkan” eftersom ”Guds röst” är den kraft genom vilken ”naturen utövar magi”, skrev han, och konkluderade: ”varje röst har en magisk kraft i den mån den formats av Guds röst” – *vox Dei*.[83]

Det skall sägas att Picos *Conclusiones* är en på många sätt förbryllande text som ursprungligen skrevs som underlag för en offentlig disputation och därför består av korthuggna teser och påståenden, presenterade utan några klargörande anmärkningar. Vad Pico egentligen avsåg är med andra ord högst oklart. Hans teser skulle emellertid få en avgörande betydelse för de efterföljare som försökte ge kabbalan en mer systematisk form. Inte minst skulle uttrycket ”Guds röst” ekas flitigt av renässansens främste kristna kabbalist, den tyske humanisten Johannes Reuchlin (1455–1522).

Reuchlins intresse för den judiska kabbalan hade vuxit fram ur hans fascination för det hebreiska språket, vilket han i likhet med många lärde betraktade som människans ursprungliga tungomål. Den bibliska skapelseberättelsen skildrade ju hur Adam skapat språket genom att benämna alla ting vid ”deras egna namn” – *nominibus suis* – vilket ofta tolkades som att hebreiskan i någon mening uttryckte tingens ”sanna” väsen.[84] Enligt Reuchlin utgjorde hebreiskan således ett ”naturligt” språk som återspeglade de inre, gudomliga principer ur vilka världen sprungit fram. Liksom Pico var Reuchlin övertygad om att den ”kabbalistiska visdomen” utgjorde den mest ursprungliga och sanna formen av religion, den *prisca*

theologia som hela det västerländska lärdomsarvet sprungit fram ur och som framförallt återspeglades i den hedniska filsofin. Inte minst tyckte han sig se stora likheter mellan den judiska kabbalan och den teurgiska konst som senantikens nyplatonister ägnat sig åt. De ritualer som Iamblichos skildrat i *De mysteriis* hade i själva verket sitt ursprung hos de gamla hebréerna, hävdade han i *De verbo mirifico* (1494) eller ”Om det underverkande ordet”. Ty det var hebréerna som var de sanna *barbari*, det folk för vilket Gud uppenbarat speciella namn som kunde förena oss med Skaparen och låta oss se Honom ”ansikte mot ansikte”, så som Adam, Enok och Moses gjort. Den nyplatonska teurgin var därmed inget annat än en sentida förvrängning av den ursprungliga kabbalah som uppenbarats för Moses – en lära som nu äntligen kunde bringas till fulländning inom ett *kristet* ramverk. Precis som Ficino betraktade Reuchlin teurgernas gudomliga namn och kabbalisternas rituella tekniker som ett slags urkristna sakrament med vilka människan kunde ”gå över i Gud” och bli ett med sin Skapare.[85]

Som Reuchlin flera gånger påpekade hade emellertid de gudomliga namnen inte bara förmågan att sätta människan i förbund med Gud; de gav henne även övermänskliga och mirakulösa krafter.[86] Eller rättare sagt, de gav Gud möjlighet att använda människan som sitt ”instrument” och utföra mirakler genom människan, ty ”då vi säger att människor som är uppfyllda av Guds ande kan utföra mirakler är det egentligen Gud själv som utför dem genom människan”.[87] Människan var en *imago Dei*, skapad till Guds avbild, och det var tack vare denna ”släktskap” (*consortium*) med Gud som människan hade förmågan att kommunicera Guds skaparkraft, i varje fall då vi genom de gudomliga namnens kraft ”transformeras till Gud och överskrider vår mänskliga natur”.[88]

Som vi sett hade tanken att språkets magiska krafter ytterst bottnade i den mänskliga själens förmåga att kommunicera Guds skaparkraft redan formulerats av en rad tänkare. Reuchlin gjorde emellertid dess koppling till *Logos*-doktrinen långt mera explicit än hans föregångare gjort. Som han påpekade betecknade termen *Logos* inte bara Guds visdom och dess återspegling i människans förnuft, utan även ”ord” och ”språk”: ”Gud benämns *logos*. Med samma term betecknar vi ord [*verbum*]. Det mänskliga förnuftet benämner vi med samma namn. Gud förstås med vårt medvetande, och föds genom Ordet.” Därför hade Gud inte bara valt den mänskliga själen som sin boning, utan också speciella, gudomliga namn, genom vilka Gud och människan länkades till varandra i ett slags ”ordens band” – ty ”Gud är anden, Ordet är det Han andas, och människan är den som andas.”[89]

Intressant nog underströk Reuchlin att ord, vare sig de var gudomliga eller inte, aldrig kunde besitta några som helst naturliga krafter och åberopade Aristoteles som stöd (vilket än en gång påminner om att tron på språkmagi inte nödvändigtvis bottnade i en ”platonsk” språkuppfattning).

Kraften i de gudomliga namnen härrörde nämligen helt och hållet från ”Guds röst”, för ”i varje undergörande ord har Gud själv ingivit en särskild stråle av sin allmakt, vilket är den verkande kraften bakom mirakulösa yttringar”.[90]

För Reuchlin stod det emellertid klart att det inte var det hebreiska *Tetragrammaton* – eller IHUH som han föredrog att skriva det – som besatt den starkaste kraften. Ty den kabbalah som Moses och patriarkerna utövat hade nu äntligen, efter årtusenden i träda, nått sitt fulländade uttryck i den kristna läran. Guds kraft rymdes därför inte längre i *Tetragrammaton* utan låg istället förborgad i det sant ”underverkande ordet”, *Pentagrammaton* eller IHSUH – det vill säga den hebreiska formen av ”Jesus”. Enligt Reuchlin hade med andra ord den kabbalistiska läran genomgått en förvandling som exakt korresponderade mot religionens metamorfos från judendom till fulländad kristendom. Liksom Guds okroppsliga Ande, *Logos,* tagit sig fysiskt uttryck i Kristus hade Guds gåtfulla namn IHUH kompletterats med en konsonant och blivit IHSUH, ”ett namn som är uttryckbart med röstens stämma och inte längre omöjligt att uttala” – ”så som Ordet blev kött, har bokstäverna blivit till röst”, som han poetiskt uttryckte det.[91] Därmed var det inte heller möjligt för hedningar och otrogna att utöva språkmagi längre, menade Reuchlin, för detta var en förmåga som helt övergått till de kristna. Bara den som tagit Kristus till sitt hjärta hade makten att utföra mirakler med ”den gudomliga kraft som den fullkomnade religionen förlänat och givit oss” – en kraft som var så mäktig att den som åkallade ordet IHSUH kunde väcka de döda till liv, bota de sjuka, jaga demoner på flykten, förvandla floder till vin, bringa mat åt de fattiga, skydda sig mot ormar, ja till och med göra vilda kameler tama.[92]

Synkretismens höjdpunkt. Cornelius Agrippa

Reuchlins kristna kabbalah kan förvisso te sig spekulativ, men som filosofiskt system var den en jämförelsevis stringent tankekonstruktion där han konsekvent försökte förankra tanken på språkets magiska krafter i *Logos*-doktrinen och föreställningen om människan som en *imago Dei*. Någon sådan stringens går dock inte finna i det verk som ofta betraktas som den ”ockulta” tanketraditionens främsta uttryck under renässansen: Heinrich Cornelius Agrippas *De occulta philosophia libri tres* (1533) eller ”Tre böcker om den ockulta filosofin”. Agrippas text var ett närmast encyklopediskt försök att sammanfatta ”de gamles” visdom och återupprätta magin till dess forna glans, något han gjorde genom att driva synkretismen till sin absoluta spets. Så kunde han exempelvis i sin diskussion om ursprunget till tingens ockulta krafter anmärka att ”Platon hänför dessa krafter till Idéerna”, medan Avicenna hänförde ”sådana krafter till Intelligenserna, Hermes till stjärnorna och Albertus till tingens specifika

former". Men, fortsatte han, "även om dessa författare tycks avvika från varandra är det ingen av dem – om de förstås på rätt sätt – som avviker från sanningen, ty alla säger de samma sak angående de flesta ting".[93]

Agrippas synkretism är lika påtaglig i hans diskussion av ordens magiska krafter, där han flyhänt saxade ur såväl de antika auktoriteterna som Pico, Ficino och Reuchlin (dock oftast utan att ange sina källor). Redan inledningsvis betonade han emellertid språkmagins beroende av *Logos*-doktrinen och noterade att "*logos* på grekiska betyder såväl förnuft som språk och ord". Ett ord hade därför två delar, skrev han: dels det "inre ordet" (*internum verbum*) som människan formade i sin själ med hjälp av sitt förnuft, och dels det "yttre ordet" som hon uttryckte med sin "kroppsliga röst". Men som Agrippa en smula kryptiskt påpekade var rösten "förbunden" med det inre ordet, vilket innebar att de uttalade orden inte bara förmedlade en andlig innebörd, "utan också bär talarens kraft [*virtus loquentis*] med en avsevärd energi till den som lyssnar, och detta ofta med en sådan styrka att de inte bara förändrar åhöraren, utan även andra kroppar och ting som inte har något liv".[94]

Än en gång blir det tydligt att renässansens föreställningar om språkmagi inte handlade så mycket om förhållandet mellan ord och ting som om de krafter som förborgades i den mänskliga själen. Som Agrippa förklarade i ett kapitel om "hur människan skapats till Guds avbild" var det "inre ordet" inget annat än en återspegling av Guds Ord, ett slags preverbalt, språkligt begrepp som framföddes ur det mänskliga medvetandets "kunskap om sig själv", om den *imago Dei* vi bar i sin själ – något som innebar att vi kunde frambringa ord som bar "Guds röst" inom sig. I en belysande passage spelade han på tvetydigheten i ordet *conceptio* ("föreställning", men också "att framföda", "alstra") och skrev:

> Merkurius [dvs Hermes Trismegistos] kallar Ordet för medvetandets lysande son. Ty den föreställning genom vilken medvetandet uppfattar sig själv är det inre Ord som alstras ur medvetandet, dvs kunskapen om sig själv [*Conceptio autem, qua mens seipsam concipit, est verbum intrinsecum a mente generatum, scilicet suiipsius cognitio*]. Det yttre och uttalade ordet, däremot, är detta Ords avkomma och manifestation, en Ande som strömmar ur munnen i form av ljud och röst som bär en innebörd. Varje röst och varje ord vi uttrycker upplöses dock i luften och försvinner om det inte formats av Guds röst. Men då Guds Ord och Ande finns kvar ledsagas det av liv och mening. Därför har vårt språk och våra ord, vår ande och vår röst, ingen magisk verkan med mindre att de formats av Guds röst.[95]

Att Agrippa tagit djupa intryck av Reuchlin är uppenbart. Däremot delade han inte Reuchlins övertygelse att det endast var de gudomliga namnen som bar magiska krafter. Istället övergick han abrupt till att skildra den kraft som låg förborgad i "tingens rätta namn" (*propria rerum nomina*) och hävdade att den mänskliga själen kunde urskilja och förmedla de

”naturliga krafter” som låg gömda i ”tingens frön” (*semina rerum*). Därför hävdade ”platonikerna” att ”tingens krafter ligger dolda under innebördens form som ett slags liv” i de ord vi yttrar. Och eftersom sådana naturliga namn inrymde ”essensen i de ting de betecknar” utgjorde de ett slags ”tingens strålar, allestädes och alltid närvarande, som innehåller tingens krafter” – en beskrivning som ordagrant ekade Ficinos kommentar till Platons *Kratylos*.[96]

Agrippa gav emellertid Ficinos skildring en ny innebörd då han i nästa andetag tolkade det metaforiska uttrycket om ”tingens strålar” som en hänvisning till al-Kindis teori om språkmagi. Med ett djärvt tankesprång hävdade Agrippa att de naturliga namn som Platon talat om i *Kratylos* var namn som fick sin innebörd av de himmelska influenserna. Då Adam gav alla ting deras ”rätta namn” i Paradisets lustgård hade han använt sig av sina fulländade kunskaper om himlakropparnas inverkan, och därigenom skapat ord som innehöll ”underbara krafter av de ting de betecknade”. Intressant nog drog Agrippa ur detta slutsatsen att alla ord betecknade på två olika sätt: dels bar de en naturlig innebörd de fått genom de himmelska influenserna, dels bar de en konventionell innebörd de fått genom ”människans införande”. Därför bar alla ord en ”dubbel kraft”, vilket innebar att ord där den konventionella och naturliga innebörden sammanföll bar en långt starkare kraft än andra ord.[97]

Agrippas sammansmältning av Ficino och al-Kindi visar kanske tydligare än något annat exempel hur missvisande det är att tolka renässansens språkmagi som ett uttryck för en ”platonsk” språkuppfattning. För som han påpekade hade denna dubbla kraft två helt olika ursprung: de ord som betecknade ”naturligt” bar en ”naturlig aktivitet” genom att deras innebörd speglade tingens inre väsen, och det var denna innebörd som gav dem speciella krafter. I konventionella ord, däremot, var det inte innebörden som gav orden kraft, utan det faktum att orden var ”naturliga ting i sig själva”.[98] Därmed påverkade konventionella ord sin omgivning genom sympatier och antipatier: ”människans ord är ett slags naturliga ting, och eftersom världens delar ömsesidigt drar till sig varandra använder sig magikern som besvärjer med ord av krafter som anpassats av naturen”.[99]

Ingenting i Agrippas resonemang var särdeles originellt eller nyskapande, tvärtom – i princip varje mening var saxad *verbatim* ur Ficino och al-Kindi, som han konsekvent undvek att nämna vid namn. Men samtidigt betonade han i långt högre grad än sina föregångare den mänskliga själens betydelse för alla former av språkmagi. Enligt Agrippa fick även de ord som verkade genom naturliga sympatier sin kraft ur Guds Ord, som ytterst sett var den verkande kraften bakom alla naturliga processer. Ordet var, som han skrev, ”orsakernas orsak”, ur vilken hela skapelsen emanerat i en obruten hierarki som sträckte sig från Gud till människa, från Ord till ord:

> Ordet är Guds avbild, det aktiva intellektet [dvs. en av Guds emanationer] är Ordets avbild; själen är detta intellekts avbild, och vårt ord är själens avbild, genom vilket det påverkar naturliga ting naturligt, eftersom naturen är dess [dvs. Ordets] verk.[100]

Agrippas starka betoning på själens roll i språkmagin var lika tydlig då han i ett kapitel diskuterade den astrala magi som Ficino skildrat i *De vita*. Som alltid citerade han ordagrant utan hänvisningar till källan och förklarade att magikern måste överväga vilka krafter han ville locka till sig från himlakropparna och infoga dessa önskningar i de besvärjelser han uttalade. I skarp kontrast till Ficino betonade Agrippa emellertid att besvärjelserna måste ”uttalas med våldsam affekt”, för bara då kunde ”fantasins kraft” påverka den fysiska omvärlden. Ty besvärjarens redskap bestod i själva verket av ”en ytterst ren och harmonisk ande” som var full av liv och värme, och därför brukade trollkarlar ofta ”blåsa och andas versernas ord” mot sina offer, så att ”själens hela kraft riktas mot det de besvärjer”.[101]

Agrippas betoning av själens roll var lika eftertrycklig då han diskuterade kraften i de heliga namn som instiftats av Gud själv. Liksom Ficino och Reuchlin karaktäriserade han sådana namn som ”sakrament och förmedlare av gudomlig allmakt”, vilka förenade människan med Gud och gav henne bokstavligen mirakulösa krafter. Men som han påpekade var det inte orden själva som besatt magiska krafter. De gudomliga namnen kunde snarare liknas vid ett slags ”ledningsrör” – *canales* – genom vilka Gud förmedlade sin kraft till människan och gjorde henne gudalik:[102]

> Heliga ord besitter inga magiska krafter i sig själva, i det att de är ord, utan får sin verkan ur de ockulta gudomliga krafter som verkar i själen hos de som hyser tro till dem. Genom dessa ord överförs Guds hemliga krafter, som genom en förmedlare [*tanquam per vehicula*], till de vars öron renats av tron och som genom ett ytterst rent sinne och genom att åkalla de gudomliga namnen förvandlas till Guds boning och förmår att ta emot de gudomliga influenserna.[103]

I sin ambition att förena Ficinos, al-Kindis och Reuchlins tolkningar skulle Agrippa således betrakta *all* språkmagi som ett uttryck för den mänskliga själens inneboende kraft. Oavsett om orden betecknade naturligt eller konventionellt, vare sig de instiftats av människan eller Herren själv, bottnade deras kraft i den som yttrade dem. I realiteten innebar detta att han fjärmade sig från såväl den nyplatonska metafysik som utgjorde språkmagins stomme som kabbalisternas övertygelse om språkets skapande kraft. Istället tog han – paradoxalt nog – ett steg i skolastikens riktning: för Agrippa var det inte språket som förborgade magin, utan människan själv.

Kritiken

Som redan påpekats var föreställningen att språket besatt magiska krafter långt ifrån gängse eller allmänt accepterad under renässansen. Trots uppsjön av teorier som florerade var det skolastikens kategoriska kritik som dominerade tidevarvets tankevärld. Däremot vore det en grov överdrift att beteckna tron på språkmagi som ett marginellt fenomen i tidevarvets lärda kultur. Många av förespråkarna var högt ansedda vid Europas akademier och hade en stor läsekrets bland samtidens lärda. Inte heller var frågan om ordets magiska krafter något som lät sig nonchaleras och kringgås som en ovidkommande bagatell. Tvärtom, för såväl kritiker som förespråkare var detta en brännande och synnerligen angelägen fråga som bar oerhörda konsekvenser för synen på människan och, inte minst, religionen. För många framstod tanken att ord kunde besitta en magisk verkan inte bara som filosofiskt orimlig utan som farlig, då den i praktiken kunde användas för att legitimera olika former av demonisk magi. Redan 1489 gick den spanske teologen Pedro Garsias till attack mot Pico della Mirandolas *Conclusiones* och brännmärkte hans syn på språket som rent kätteri. Ord kunde under inga omständigheter ha någon kraft över fysiska substanser, vare sig denna kraft antogs härröra från naturliga sympatier, himmelska influenser eller ”Guds röst”, vilket intygades av såväl Aristoteles och kyrkofäderna som den Heliga Skrift. Samtidigt tvingades Garsias erkänna att böner som yttrades av en from själ besatt närmast mirakulösa krafter, i synnerhet om de innehöll ord från Skriften. Vad som egentligen skilde förkastlig magi från gudfruktig religion var en fråga som Garsias lämnade besynnerligt öppen.[104]

Lika kategoriskt avvisande var jesuiten Martin del Rio (1551–1608), som i den encyklopediska *Disquisitiones magicae* (1595) göt sin avsky över alla kabbalister, platonister och magiker som hävdade att språket bar magiska krafter. Tanken att ord fick krafter av himlakropparnas influenser eller verkade genom sympatier var lika befängd som idéen att språket kunde återspegla tingens sanna väsen – ”oavsett vad platonisterna säger så har namnen tillskrivits innebörder genom människans val”.[105] Lika förryckt var föreställningen att ord kunde skada eller bota sjukdomar, hävdade han – ”inga ord besitter någon naturlig kraft som kan skada eller bota sjukdomar eller fördriva ont.”[106] Ändå fick del Rio erkänna att Guds sakrament besatt just en sådan helande kraft, men att detta naturligtvis inte kunde betraktas som magi. Den katolska kyrkans liturgiska böner fick nämligen sin kraft ”från ovan” och inte från orden själva – ”sakramentens formulering, sakramentalierna och exorcismen har en övernaturlig kraft genom att de instiftats av Gud eller genom att Hans nåd sammanfaller med [uttalandet av] dem”.[107] Frågan är dock om del Rios distinktion skulle ha övertygat en Ficino eller en Reuchlin, med tanke på att de betraktade ”de gamles” gudomliga namn som just heliga sakrament,

instiftade av Gud själv. I realiteten handlade del Rios kritik inte om vad som var möjligt i fråga om språkmagi, utan om vem som hade auktoriteten att definiera dess rätta form – *prisci theologi* eller den katolska moderkyrkan.

Frågan var knappast mindre problematisk för protestantiska lärde. Luthers reformation hade förvisso medfört en fundamental omvärdering av den skolastiska sakramentsläran, vilket kom att beröva liturgin den gudomliga kraft den tillskrevs av katolska teologer. För lutherska teologer var emellertid de katolska ceremonierna också ett uttryck för den papistiske Antikrists försök att förvilla folket med ”kraftgärningar och tecken och under”, som det hette i Bibeln, och för många framstod kyrkans ritualer bokstavligen som en form av magi.[108] I sina utläggningar över Johannesevangeliet stämplade Luther bruket att läsa upp bibelverser som skydd mot stormar och åskväder som ”trolldom” – *zauberei* – och lika kompromisslöst utmålade han kyrkans liturgiska ceremonier som gudlös språkmagi, besläktad med judarnas åkallande av heliga namn som *Tetragrammaton* och *Shem Hamphoras*:

> Kyrkan har fyllt hela världen med gyckleri, trolldom [och] avguderi, och har sitt eget Shem Hamphoras med vilket den förtrollar vatten med blott några lättfärdiga och innehållslösa ord och påstår att det är vigvatten som tvättar bort synder, fördriver Djävulen och har många andra krafter.[109]

Men inte heller Luther kunde reservationslöst avfärda möjligheten att språket kunde besitta sant gudomliga krafter, vilket ju Skriften bar tydligt vittnesbörd om. Medan han i ena andetaget fördömde katolikernas besvärjelser som trolldom kunde han i nästa påpeka att de gudlösa använde ordmagi för att efterlikna ”apostlarna, deras lärjungar och många fromma biskopar och helgon, som utförde under och tecken bara genom att uttala några få ord ur evangelierna”.[110] Lika övertygad tycks Luther ha varit om att människan i sitt ursprungliga tillstånd haft förmågan att härska över naturen med språkets hjälp. I sina kommentarer till den bibliska skapelseberättelsen framhöll han att Adam varit en fulländad *imago Dei* med så perfekta kunskaper om alla varelser att han kunde ”ge varje djur ett passande namn som harmoniserade med dess natur” – ”Därför kunde han med ett enda ord betvinga lejon, björnar, vildsvin, tigrar och vadhelst det finns bland de högtstående djuren att göra det som bäst passade deras natur.”[111]

Avslutande reflektioner

Huruvida språket besatt magiska krafter eller inte var med andra ord ingen trivial fråga för renässansens lärde. Inte heller var det ett strikt språkfilosofiskt problem som lugnt kunde lämnas därhän av teologer och

naturfilosofer. I realiteten var det en djupt existentiell fråga, tätt förbunden med synen på människan och hennes själ, med vår historia och vårt förhållande till Gud. Men framförallt var det en fråga som blottade de diffusa gränserna mellan teologi och filosofi, mellan religion och magi – begrepp som kunde bära radikalt olika innebörder beroende på vem som yttrade sig och i vilket sammanhang diskussionen fördes.

I förlängningen är det också frågans komplexitet som visar på dess relevans för vår förståelse av tidevarvets lärdomskultur i stort. Alltför ofta använder historiker termen ”magi” som en slentrianmässig etikett för föreställningar som faller mellan mer välbekanta kategorier som ”religion”, ”filosofi” och ”vetenskap”. Detta har inte bara lett till att ämnet fått en marginaliserad roll i historieskrivningen; då magiska föreställningar uppmärksammas är det ofta utifrån en obefogad föreställning om magi som något i grunden avvikande och heterodoxt – som en apart och isolerad kuriositet, utan samröre med de föreställningar som dominerade tidens tankevärld i stort. Vare sig man valt att se magin som ”primitiv” och ”irrationell” eller – som i Frances Yates klassiska skildringar av den ”hermetiska traditionen” – som en fundamental drivkraft bakom den moderna världsbildens framväxt har magiska föreställningar kommit att uppfattas som ett slags ”motkultur”, i opposition till den normativa och ortodoxa tankevärld som företräddes av kyrkans teologer och universitetens filosofer. Snarare än att fokusera på hur renässansens föreställningar om magi relaterade till och var beroende av andra aspekter av den tidigmoderna kulturen har man därför i hög grad ägnat sig åt att essentialisera tron på magi, antingen genom att se den som ett uttryck för en autonom och enhetlig ”tankeströmning” eller som rotad i en ”ockult mentalitet” med en alldeles egen särart, väsenskild från det rationella förnuftet.[112]

I mångt och mycket är det denna ovilja att se magiska föreställningar som en integrerad del av den tidigmoderna lärdomskulturen som är skälet till att fältet fortfarande domineras av anakronistiska tolkningsmodeller och generaliserande dikotomier. Religion ställs i konstrast till magi, ockultism till vetenskap, platonism till aristotelism, som om dessa kategorier vore ömsesidigt uteslutande och beständiga snarare än kontextberoende och historiskt föränderliga begrepp. I realiteten är emellertid så grovt tillyxade begrepp inte till någon större hjälp om vi vill få grepp om renässansens tankevärld, helt enkelt beroende på att de inte återspeglar den tidigmoderna verklighetsuppfattningen. Som diskussionen om språkets magiska krafter visar var tron på magi ingen entydig indikation på att en renässanstänkare tillhörde någon esoterisk tankeströmning eller skola. Även en jordnära själ som Martin Luther kunde fascineras av språkets magiska möjligheter, samtidigt som han ställde sig djupt avvisande till alla former av ”ockulta” spekulationer inom naturfilosofi och teologi. Och omvänt kunde en filosof mycket väl vara både ”ockultist” och aristoteliker utan att för den sakens skull hemfalla åt en ”ockult språkuppfattning”,

som det ibland får heta i historieskrivningen. Så kunde exempelvis Pietro Pomponazzi (1462–1525) kompromisslöst förkasta idéen att ord besatt magiska krafter och hävda att inte ens böner till Gud var något mer än tomma och verkningslösa ljud (föga förvånande placerades hans verk raskt på kyrkans index över förbjudna böcker då det omsider publicerades 1556). Däremot menade han att den mänskliga själen och fantasin kunde påverka omvärlden genom avge ett slags andlig ånga, fylld av ”ockulta krafter”, vilket var förklaringen till att vissa människor kunde bota sjuka, hejda stormar och frammana märkliga syner i skyn.[113]

Magiska föreställningar är med andra ord inget lackmustest som låter oss sortera upp renässansens lärdomsvärld i prydligt avgränsade traditioner eller skolbildningar. Inte heller är magi något som låter sig reduceras till en underliggande semiotik eller universell teori som ”förklarar” deras inneboende logik. Den klassiska tolkning som dominerat såväl historieskrivning som antropologi bygger på antagandet att magiska föreställningar – i alla dess olikartade former – bottnar i ett slags kategoriskt misstag, i övertygelsen att det finns en ”identitet” mellan ord och ting. Inom renässansforskningen har detta tämligen oproblematiskt knutits till den tidigmoderna föreställningen om ett ”naturligt” språk som speglade eller imiterade tingens inre essens. Haken är emellertid att renässansens lärde aldrig gjorde någon entydig koppling mellan språkets magiska egenskaper och dess förmodat naturliga karaktär. Vad vi finner är istället en uppsjö av olika teorier där språkets naturliga karaktär kunde tillskrivas högst skilda roller och betydelse. För vissa filosofer, som Reuchlin och Pico della Mirandola, hade språkmagi förvisso sin förutsättning i att orden betecknade naturligt. För andra, som Ficino och Agrippa, bar orden däremot magiska krafter vare sig de betecknade naturligt eller konventionellt.

Dessutom bör man hålla i minnet att renässansens filosofer var skäligen oense om vad det innebar att ett språk betecknade naturligt. Den text som tämligen oförtjänt lyfts fram som central för den naturliga språkuppfattningen, Platons *Kratylos*, var i högsta grad öppen för alternativa tolkningar och när den åberopades – vilket var långt ifrån alltid – lästes den oftast med renässansens synkretistiska glasögon. Vissa tolkade *Kratylos* i ljuset av al-Kindis astrologiska teori och talade om hur orden fick sina ”innebörder” av himlakropparnas influenser; andra förespråkade en rent bokstavlig tolkning av Platons språkteori och menade att orden ”imiterade” genom att ljuden liknade de ting de betecknade. Så påpekade exempelvis Tommaso Campanella (1568–1638) att två träpinnar som slås mot varandra låter ”tap tap”, vilket var anledningen till att grekerna sa *typto* om ”slå”, liksom italienarna sade *batto*. Ord kunde dessutom beteckna naturligt genom att tungans och munnens form efterliknade begreppens innebörder, hävdade Campanella – så kom exempelvis latinets *altum*, ”högt”, av att tungan pekar högt upp i munhålan då ordet uttalas.[114] (Det skall kanske påpekas att även Campanella brukar placeras i

”ockultisternas” läger, och inte alldeles utan fog. I en rad verk försökte han utveckla Ficinos teori i *De vita* och visa hur människan kunde dra till sig astrala krafter genom att ”imitera” himlakropparna. Däremot tog han bestämt avstånd ifrån tanken att språket kunde besitta magiska krafter. Hans tankegång om hur språket imiterade tingen onomatopoetiskt skulle emellertid vidareutvecklas av Franciscus Mercurius van Helmont (1614–1699), som försökte visa hur de hebreiska bokstäverna återspeglade tungans och talorganens skiftande former då vi talade. Till skillnad från Campanella var van Helmont dock övertygad om att hebreiskan måste besitta magiska egenskaper, eftersom detta var det tungomål som Gud talat då han skapade världen. Då Adam gav alla djuren deras rätta namn hade han inte bara uttryckt sin kunskap om deras sanna naturer, hävdade van Helmont, utan rent bokstavligen givit dem fysisk existens – ”ty att kalla ting vid deras rätta namn är att ge dem deras natur”).[115]

Med andra ord, om renässansens föreställningar om språkmagi hade någon gemensam grund utgjordes denna varken av övertygelsen att det fanns en ”identitet” mellan ord och ting eller att språket i någon mening speglade verkligheten. Vad de flesta – men inte alla – teorier kretsade kring var snarare den mänskliga själen och dess förmåga att förmedla Guds skaparkraft genom det talade ordet. Analogin mellan Guds Ord och människans språk kunde emellertid tolkas på diametralt olika sätt och tillämpas med radikalt olika metafysiska och filosofiska utgångspunkter, vilket resulterade i en långt större spännvidd och en långt mindre homogen syn på magi än den traditionella historieskrivningen velat erkänna. Vad renässansens diskussioner om ordens krafter visar är alltså inte vad magi ”är” till sin själva ”essens” i något slags universell betydelse – eller ens vad magi ”var” i den tidigmoderna europeiska kulturen. Vad de visar är tvärtom komplexiteten i renässansens föreställningsvärld; att magi var något föränderligt och flytande som ytterst avspeglade människans skiftande föreställningar om världen, sig själv och historien – hennes världsbild i ordets allra vidaste och anspråksfulla bemärkelse.

Summary

The power of the word. On the magical power of language in Renaissance philosophy. By Håkan Håkansson. This article reassesses the idea of language as a vehicle of magical powers in early modern European philosophy. In traditional anthropology, notions of word magic have often been seen as an expression of a ”primitive” or ”pre-logical” mentality, characterized by an inability to properly recognize the distinction between word and object. This view, originally stemming from the colonial anthropology of Edward Tylor and James Frazer, has had considerable influence on modern historigraphy and is regularly invoked in contemporary discussions of Renaissance scholars like Marsilio Ficino and Cornelius

Agrippa. According to a common argument, this ”mentality” informed the Renaissance reading of Plato’s dialogue *Cratylus*, in which language was claimed to ”mirror” or ”imitate” physical reality, a theory that was supposedly reinterpreted or misunderstood by many Renaissance scholars as implying a causal connection between words and objects.

Yet few attempts have been made to analyze in detail how the *Cratylus* was read in the Renaissance and to what extent it actually underpinned ideas of magical languages. This essay suggests that the scholarly debate about the power of words was, in fact, far more complex. Though *Cratylus* was a common reference in these discussions, it was by no means the only source and interpretations of it differed radically between different scholars. Even the prime ”Platonist” of the Renaissance, Marsilio Ficino, drew on a wide variety of sources when arguing for the magical power of words, ranging from Origen, Jewish kabbalah and Plotinus to medieval philosophers like al-Kindi and Roger Bacon.

Like many early modern scholars, Ficino adhered to the idea of a *philosophia perennis*, an ancient wisdom that was believed to be more or less accurately reflected in *all* ancient sources. This belief fostered a syncretistic approach to textual interpretation, implying that conflicting philosophical accounts could be read as reconcilable and congruent. The idea of an ancient wisdom was shared by many early modern scholars, but depending on how this narrative was construed, scholars could interpret identical sources in a variety of ways. By comparing a number of well-known scholars, this article shows that the magical power of words could be legitimized in quite different terms. In no case, however, was the belief in word magic rooted in a mere inability to properly distinuish between words and things. Instead, the philosophical basis can most often be found in the Christian notion of God’s Word as the creative principle of the universe, which was simultaneously reflected in the soul of man. This commonplace notion made it possible to conceptualize human language as a reflection of God’s Word: as an *imago Dei*, created ”in the image and likeness of God”, man could act as an instrument or a vehicle of God’s creative power, and litterally give voice to His power by means of human words.

Noter

1. Paracelsus: *Archidoxis magicae libri VII* i K. Sudhoff (red.): *Sämtliche werke* 14(München & Berlin, 1922–1933), 438–439. Alla översättningar är mina om inget annat anges. Innebörden av de ”grekiska” orden som Paracelsus åberopar är oklar, men gissningsvis rör det sig om en förvrängning av grekiskans *hosia*, ”helighet”.

2. Marsilio Ficino: *The Philebus commentary*, övers. Michael J. B. Allen (Berkeley, 1975), 138–139,142–143. Se även Ficinos kommentar till Platons *Kratylos*, i hans *Opera omnia* (Basel, 1576), 1310.

3. Agrippa: *Three books of occult philosophy*, övers. James Freake (1651; Minneapolis, 1995), I.69, 211; I.72, 219; I.70, 213.

För den latinska originaltexten, se V. Perrone Compagni (red.): *De occulta philosophia libri tres* (Leiden, 1992), 232–233, 239.

4. Martin Luther: *Werke. Kritische gesamtausgabe* 42 (Weimar, 1883–), 90, 48.

5. Stanley Jeyaraja Tambiah: ”The magical power of words” i *Man* 3:2 (1968), 175–208, speciellt 187–188.

6. Edward B. Tylor: *Primitive culture* (London, 1891), I, 116.

7. Lévy-Bruhl: *How natives think* (1910; Princeton, 1985), 69–104. För en balanserad kritik av Lévy-Bruhls tolkning, se Evans-Pritchard: *Theories of primitive religion* (Oxford, 1965), 78–99.

8. Gombrich: ”Icones symbolicae. the visual image in neo-platonic thought” i *Journal of the Warburg and Courtauld institutes* 11 (1948), 163–192, speciellt 165. En utökad version av texten återfinns i *Symbolic images. Studies in the art of the Renaissance II* (Oxford, 1978), 123–195.

9. Kristeller: *The philosophy of Marsilio Ficino* (New York, 1943), 92–94.

10. Walker: *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella* (London, 1958), 80–81.

11. Foucault: *The order of things. An archaeology of the human sciences* (London, 1989), 17–45; här speciellt 34–35, 40.

12. För ett belysande exempel på hur Foucault anklagades för att reducera renässansens tankevärld till ”obegripliga skrifter” av ”marginella” författare, se Huppert: ”*Divinatio et eruditio*. Thoughts on Foucault” i *History and Theory* 13 (1974), 191–207. För en mer övergripande diskussion, se Bosse Holmqvist, ”Episteme och tidsanda” i Anders Burman & Benny Jacobsson (red.): *Över tid och rum. En antologi tillägnad Bo Lindberg* (Stockholm, 2003), 167–175.

13. Giovanni Battista della Porta: *Natural magic* (London, 1658), 14–15. Della Portas *Magia naturalis* publicerades ursprungligen 1558. Den citerade passagen är en ordagrann återgivning av Proklos *De sacrificio et magia* i Ficinos latinska översättning, se Ficino: *Opera omnia*, 1928–1929.

14. Foucault: *The order of things*, 39–41. Utmärkta diskussioner av denna aspekt av den tidigmoderna naturalhistorien återfinns i William B. Ashworth: ”Emblematic natural history of the Renaissance” i N. Jardine, J. A. Secord & E. C. Spary (red.): *Cultures of natural history* (Cambridge, 1996), 17–37; och William B. Ashworth: ”Natural history and the emblematic world view” i David C. Lindberg och Robert S. Westman (red.): *Reappraisals of the scientific revolution* (Cambridge, 1990), 303–332.

15. En utmärkt diskussion återfinns i Gary Tomlinson: *Music in Renaissance magic. Toward a historiography of others* (Chicago, 1993), 52–58.

16. Vickers: ”Analogy versus identity. The rejection of occult symbolism, 1580–1680” i Brian Vickers (red.) *Occult and scientific mentalities in the Renaissance* (Cambridge, 1984), 95–163; här citeras 95. Vickers behandlar även temat i ”On the function of analogy in the occult” i Ingrid Merkel & Allen G. Debus (red.): *Hermeticism and the Renaissance*, (Washington, 1988), 265–292.

17. Horton: ”Traditional African thought and modern science” i *Africa* 37 (1967), 50–71 samt 155–187. För Hortons erkännande att modellen var ”ripe for the scrapheap”, se hans tillbakablickande essä ”Tradition and modernity revisited” i Martin Hollis & Steven Lukes (red.): *Rationality and relativism* (Cambridge, Massachusetts, 1982), 201–260.

18. Vickers: ”Analogy versus identity”, 120, 106, 123.

19. Platon: *Cratylus* (London, 1939), 430E, 433D, 434A, 435D–E, 159, 169, 175. Angående Aristoteles språkuppfattning, se hans *On interpretation* (London, 1938), 16a, 115–117.

20. Den mest utförliga och träffande kritiken återfinns i Patrick Curry: ”Revisions of science and magic” i *History of science* 23 (1985), 299–325. Se även Stephen Pumfrey: ”The spagyric art; or, the impossible work of separating pure from impure paracelsianism. a historiographical analysis” i Ole Peter Grell (red.): *Paracelsus. The man and his reputation, his ideas and their transformation* (Leiden, 1998), 40–42 och James J. Bono: *The Word of God and the languages of man. Interpreting nature in early modern science and medicine* (Madison, 1995). 48–52. Angående bruket av metaforer i vetenskap, se framförallt Bono: ”Science, discourse, and literature. The role/rule of metaphor in science” i Stuart Peterfreund (red.): *Literature and science. Theory and practice* (Boston, 1990), 59–89. En utmärkt diskussion återfinns även i Michael A. Arbib & Mary B. Hesse: *The construction of reality* (Cam-

bridge, 1986), framförallt kapitlet ”Language, metaphor, and a new epistemology”, 147–170. Angående hur man på olika sätt försökt konstruera en ”esoterisk tradition” inom historieskrivingen, se framförallt Wouter J. Hanegraaff: ”On the construction of ’esoteric traditions’” i Antoine Faivre & Wouter J. Hanegraaf (red.): *Western esotericism and the science of religion* (Leuven,1998), 11–61.

21. För några exempel på hur Vickers okritiskt åberopats under senare år, se Hugh J. Ormsby-Lennon: ”Nature’s mystick book. Renaissance *arcanum* into restoration cant” i Marie Roberts & Hugh Ormsby-Lennon (red.): *Secret texts. The literature of secret societies* (New York, 1995), 25–96, liksom hans ”Rosicrucian linguistics. Twilight of a Renaissance tradition” i Ingrid Merkel & Allen G. Debus (red.): *Hermeticism and the Renaissance* (Washington, 1988), 311–341. Lika oreserverat instämmer Thomas M. Greene i essän ”Language, signs, and magic” i Peter Schäfer & Hans G. Kippenberg (red.): *Envisioning magic. A Princeton seminar and symposium* (Leiden, 1997), 255–272; och Donald Beecher i ”Ficino, theriaca and the stars” i Michael J.B. Allen & Valery Rees (red.): *Marsilio Ficino. His theology, his philosophy, his legacy* (Leiden, 2002), 243–256. Ett mer typiskt förhållningssätt exemplifieras av Stuart Clarks: *Thinking with demons. The idea of witchcraft in early modern Europe* (Oxford, 1997), 287–289, där Clark betonar Vickers djupt idealiserade syn på ”vetenskap”, samtidigt som han förbehållslöst accepterar hans analys av den ”ockulta språkuppfattningen”.

22. Tambiah diskuterar explicit Vickers tolkning i ”Relations of analogy and identity: toward multiple orientations of the world” i David R. Olson & Nancy Torrance (red.): *Modes of thought. Explorations in culture and cognition* (Cambridge, 1996), 34–52. Den performativa teorin om magiska föreställningar diskuteras även i hans inflytelserika essäer ”The magical power of words” i *Man* 3:2 (1968), 175–208, och ”Form and meaning in magical acts” i Robin Horton & Ruth Finnegan (red.): *Modes of thought. Essays on thinking in Western and non-Western societies* (London, 1972), 199–229.

23. För en träffande kritik av Tambiah i detta avseende, se Christopher L. Lehrich: *The Language of demons and angels. Cornelius Agrippa’s occult philosophy* (Leiden, 2003), 164–171.

24. Ficino: *The Philebus commentary*, 138–139.

25. Platon: *Cratylus*, 436 B, 177. Se även 440 C, 191.

26. Ficino: *Opera omnia*, 1314, 1309.

27. För några klassiska men fortfarande omistliga översiktsarbeten, se exempelvis Charles B. Schmitt: ”Perennial philosophy from Agostino Steuco to Leibniz” i *Journal of the History of Ideas* 27 (1966), 505–532, samt D. P. Walker: *The ancient theology. Studies in Christian platonism from the fifteenth to the eighteenth centuries* (London, 1972). En värdefull diskussion återfinns även i Moshe Idel: ”Prisca theologia in Marsilio Ficino and in some Jewish treatments” i Michael J.B. Allen & Valery Rees (red.): *Marsilio Ficino. His theology, his philosophy, his legacy* (Leiden, 2002), 137–158.

28. Citerat från S. A. Farmer: *Syncretism in the West. Pico’s 900 theses (1486)* (Tempe, 1998), 364/365.

29. Ficino: *Platonic theology* 4, övers. Michael J. B. Allen (Cambridge, Massachusetts, 2001–), XIV.9, 292/293–294/295.

30. Det tydligaste uttrycket för detta synsätt är naturligtvis hans enorma *Theologica platonica* – ”Den platonska teologin” – men referenserna till Platon som en ”grekisktalande Moses” återkommer i flera av hans verk. Se exempelvis hans brev på temat ”Concordia Mosis et Platonis” i *Opera omnia*, 866–867.

31. Ficino: *Opera omnia*, 1309.

32. Origenes: *Contra Celsum*, övers. Henry Chadwick (Cambridge, 1953), I.6, 9–10. Matteus 7:22.

33. Ibid., I.24, 23–24.

34. Ibid., I.24, 24; V.45, 300, se även IV.33–34, 209.

35. Ibid., 1.24, 24. Tack till Karin Kulneff-Eriksson för hjälp med den grekiska originaltexten.

36. Ibid., I.25, 25.

37. Pompilius Azalus [pseudonym för Giovanni Fontana]: *De omnibus rebus naturalibus quae continentur in mundo videlicet* (Venedig, 1544), fol. 19^{r}; Heinrich Krämer: *Malleus maleficarum*, övers. Montague Summers (London, 1928), 179–188. För en utmärkt studie av det medeltida bruket av textamuletter, både inom och utom kyrkans hägn, se Don C. Skemer: *Binding words. Tex-*

tual amulets in the Middle Ages (Pennsylvania, 2006).

38. Johannesevangeliet 1:1; 1 Mosebok 1:3; Psaltaren 33:6.

39. Philo Judaeus: *On the cherubim*, övers F. H. Colson & G. H. Whitaker. (London, 1927), XVII [56], 43.

40. Claudius av Turin: *In libros informationum litterae et spiritus super Leviticum praefatio*, här citerad ur Beryl Smalley: *The study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford, 1983), 1. Angående Filons beroende av Platons *Kratylos*, se John Dillon: ”Philo Judaeus and the Cratylus” i *Liverpool classic monthly* 3 (1978), 37–42.

41. Origenes: *Homilies on Joshua*, övers. Barbara J. Bruce. (Washington, 2002), XX.1, 173–176. Den centrala passagen citeras dock här ur John Dillons klargörande essä ”The magical power of names in Origen and later platonism” i *The golden chain. Studies in the development of platonism and Christianity* (Aldershot, 1990), 203–216, eftersom Dillons översättning bättre fångar den bokstavliga innebörden i Origenes diskussion. Ett tack riktas till Karin Kulneff-Eriksson för hennes hjälp med den grekiska terminologin.

42. Gregorius av Nyssa: *De opificio hominis*, V.2, här citerad ur Robert Grosseteste: *On the six days of creation. A translation of the Hexaëmeron*. (Oxford, 1996), VIII.7.3, 233.

43. Origenes: *Homilies on Joshua*, XX.1, 177–178.

44. Ficino: *Platonic theology* 4, XIII.4, 182/183–184/185.

45. Thomas av Aquino: *Summa theologia*, IIaIIae, q. 178, art. 2, i *The Summa theologica of St. Thomas Aquinas, literally translated by fathers of the English Dominican province* 14 (London, 1920–21), 94–97. Jmf. även Ia, q. 110, art. 4, vol. 5, 103–105.

46. Ficino: *Platonic theology* 4, XIII.3, 182/183.

47. Ficino: *Philebus commentary*, 138/139–140/141 och *Opera omnia*, 1310.

48. Ficino: *Philebus commentary*, 140/141–142/143.

49. Augustinus: *De doctrina christiana* (Oxford, 1995), II.75, 90/91–92/93 och II.111, 108/109. För några utförliga diskussioner av Augustinus komplexa resonemang, se Claire Fangers opublicerade avhandling *Signs of power and the power of signs* (Toronto, 1993), speciellt del 1.2, ”Inventing the grand dichotomy. St Augustine, signs and superstition” samt Robert A. Markus: ”Augustine on magic. A neglected semiotic theory” i *Revue des études augustiennes* 40 (1994), 375–388.

50. Thomas av Aquino: *Summa contra gentiles*, III.2, kap. 104–106; här citerad ur Alan C. Kors & Edward Peters (red.): *Witchcraft in Europe 1100–1700. A documentary history* (Philadelphia, 1972), 53–62, samt *Summa theologia*, IIaIIae, q. 96, art. 4 i *The Summa theologica of St. Thomas Aquinas* 11, 220–223.

51. För en utförlig diskussion av Ficinos beroende av den skolastiska och i synnerhet thomistiska tankevärlden, se Brian P. Copenhaver: ”Scholastic philosophy and Renaissance magic in the *De vita* of Marsilio Ficino” i *Renaissance quarterly* 37 (1984), 523–554.

52. Plotinos: *Enneads*, 4.3.1–11; här citerad ur Stephen MacKennas engelska översättning (London, 1991), 264–265.

53. Ibid., 4.3.11, 264–265.

54. Ibid., 4.4.26, 310; 4.4.40–43, 327–330.

55. Proklos: *De sacrificio et magia* i Ficino: *Opera omnia*, 1928–1929. För en diskussion av denna texts betydelse i renässansens magidebatter, se Brian P. Copenhaver: ”Hermes Trismegistus, Proclus, and the question of a philosophy of magic in the Renaissance” i Ingrid Merkel & Allen G. Debus (red.): *Hermeticism and the Renaissance* (Washington, 1988), 79–110.

56. Jag citerar här ur Ficinos latinska översättning av Synesius *De insomniis*, som inte ingår i standardutgåvan av hans *Opera*, men som återfinns i hans utgåva av Iamblichos *De mysteriis*: *index eorum, quae hoc in libro habentur* (Venedig, 1516), fol. 44^{r}.

57. Ficinos latinska översättning av Iamblichos *De mysteriis* återfinns i hans *Opera omnia*, 1872–1908; i denna kontext framförallt 1902. För en mer detaljerad diskussion, se Håkansson: *Seeing the word. John Dee and Renaissance occultism* (Lund, 2001), 301–307. Angående Proklos syn på gudomliga namn, se även R. M. van der Berg: ”What's in a divine name. Proclus on Plato's *Cratylos*” i J. H. D. Scourfield (red.): *Texts and culture in late Antiquity. Inheritance, authority, and change* (Swansea, 2007), 261–277.

58. Ficino: *Three books on life*, övers. Carol V. Kaske & John R. Clark (New York, 1989), III.21, 356/357. För en klargörande

diskussion av Ficinos tolkning – och omtolkning – av Plotinos, se framförallt Copenhaver: ”Renaissance magic and neoplatonic philosophy. ’Ennead’ 4.3–5 in Ficino’s ’De vita coelitus comparanda’” i Gian Carlo Garfagnini (red.): *Marsilio Ficino e il Ritorno di Platone* (Florens, 1986), 351–369.

59. Ficino: *Three books on life*, III.1, 242/243–244/245. se även III.26, 390/391. I *De vita* översatte Ficino konsekvent Plotinos *logoi spermatikoi* som *seminales rationes*, men i tidigare skrifter använde han även termer som *semina rerum*, *semina formarum* och *ratio seminaria mundi*. För en detaljerad diskussion om begreppets utveckling i Ficinos verk, se Hiroshi Hirai: ”Concepts of seeds and nature in the work of Marsilio Ficino” i Michael J.B. Allen & Valery Rees (red.): *Marsilio Ficino. His Theology, His Philosophy, His Legacy* (Leiden, 2002), 257–284.

60. Ficino: *Three books on life*, III.21, 356/357–360/361. För en utförligare diskussion, se även Håkansson: *Seeing the Word*, 280–284.

61. Ficino: *Three books on life*, III.21, 354/355.

62. Ficino: *Opera omnia*, 1310.

63. Augustinus: *Concerning the city of God against the pagans* (engelsk översättning av Henry Bettenson; London: 1984), X.9, 383–386.

64. Ficino: *Opera omnia*, 1901, 1881–1882.

65. Ibid., 1902.

66. Ficino: *Philebus commentary*, 140/141–142/143; *Opera omnia*, 1309.

67. Se exempelvis *Opera omnia*, 1687, där Ficino likställer ”världens frön” (*seminaria mundi*) med ”Guds Ord” (*divinae intelligentiae verbum*). Jmf. även hans kommentar till Platons *Filebos*, där han i anknytning till ordens magiska kraft eller ”liv” hänvisar till Paulus och påpekar att allt liv kommer ur Guds Ord: Ficino: *The Philebus commentary*, 142/143.

68. Pico della Mirandola: *Conclusiones*. *Conclusiones magicae numero XXVI* i Farmer (red.): *Syncretism in the West. Pico’s 900 theses (1486)*, 494–495: ”Magia est pars practica scientiae naturalis.”

69. Agrippa: *Three books of occult philosophy*, li, liii–liv; för den latinska originaltexten, se V. Perrone Compagni (red.): *De occulta philosohia libri tres*: (Leiden,1992), 65, 70.

70. Al-Kindi: *De radiis* i M. T. D’Alverny & F. Hudry (red.): *Archives D’Histoire Doctrinale de Moyen Âge* 41 (1974), 215–259, här speciellt 224.

71. Ibid., 229.

72. Ibid., 233–234. Al-Kindi använder omväxlande termerna *verba*, *voces* och *sermo* utan att göra någon klar distinktion, varför jag här väljer att konsekvent använda mig av termen ”ord”.

73. Ibid., 235–236. För en diskussion, se även Claire Fanger: ”Things done wisely by a wise enchanter. Negotiating the power of words in the thirteenth century” i *Esoterica* 1 (1999), 97–132, speciellt 104.

74. Det skall betonas att Bacon inte betraktade dessa *species* som materiella eller fysiska till sin karaktär, utan som ett tillstånd eller en kvalitet inneboende i det omgivande mediet. Ett ting påverkade sin omgivning genom att dess essens ”fortplantade” sig genom den omgivande luften på samma sätt som en våg fortplantar sig genom vatten, inte genom att ”utstråla” något i fysisk mening. Bacons teori behandlas utförligast i hans *De multiplicatione specierum*, som återfinns i David C. Lindberg (red.): *Roger Bacon’s philosophy of nature. A critical edition, with english translation, introduction, and notes, of* De multiplicatione specierum *and* De speculis comburentibus (Oxford, 1983). En koncis summering återfinns även i hans *Opus majus*, se *The Opus majus of Roger Bacon*, övers. Robert Belle Burke (Philadelphia, 1928), I, 131–147.

75. Bacon: *The Opus majus*, I, 163–164.

76. Bacon, *Epistola de secretis operibus artis et naturae, et de nullitate magiae*, i J. S. Brewer (red.): *Opera quedam hactenus inedita* (London, 1859), 531. En liknande redogörelse återfinns i hans *Opus majus*, I, 412–414.

77. Bacon, *The Opus majus*, I, 410–412.

78. Pico della Mirandola: *Om människans värdighet*, övers. Rolf Lindborg (Stockholm, 1996), 132/133.

79. *Sefer Yesira* finns tillgänglig i en rad engelska översättningar, men den mest tillförlitliga återfinns i A. Peter Hayman: *Sefer Yesira. Edition, translation and text-critical commentary* (Tübingen, 2004); här citeras från 100–101.

80. För en utförligare diskussion av den kabbalistiska språkmystiken, se Håkansson: *Seeing the Word*, 170–180 och de hänvisningar som återfinns där.

81. Pico della Mirandola: *Om människans värdighet*, 140/141.

82. Pico della Mirandola: *Conclusiones. Conclusiones magicae numero XXVI* i Farmer (red.): *Syncretism in the West. Pico's 900 theses (1486)*, 496–497.

83. Ibid., 498–501.

84. 1 Mosebok 2:7, 2:19–20.

85. Reuchlin: *De verbo mirifico* (Basel, 1494), sigs. b5^{r}, c5^{v}, c6^{v}–c7^{r}, c8^{r}, d2^{r}. Belysande diskussioner återfinns i Charles Zika: ”Reuchlin's *De verbo mirifico* and the magic debate of the late fifteenth century” i *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 39 (1976), 104–138 och Christopher S. Celenza: ”The search for ancient wisdom in early modern Europe: Reuchlin and the late ancient esoteric paradigm” i *Journal of religious history* 25 (2001), 115–133. För mer övergripande diskussioner om hur kabbalan kom att tolkas i ett kristet ramverk, se även Moshe Idel: ”The magical and neoplatonic interpretations of the kabbalah in the Renaissance” i Bernard Dov Cooperman (red.): *Jewish thought in the sixteenth century* (Cambridge, Massachusetts, 1983), 186–242; samt Joseph Dan: ”The kabbalah of Johannes Reuchlin and its historical significance” i Joseph Dan (red.): *The Christian kabbalah. Jewish mystical books and their Christian interpreters* (Cambridge, Massachusetts, 1997), 55–95.

86. Reuchlin: *De verbo mirifico*, sig. b4^{r}, b5^{r}, c1^{r}, f7^{v}, g4^{v}.

87. Ibid., sig. c4^{v}.

88. Ibid., sig. c5^{r-v}.

89. Ibid., sig. c5^{v}. Jmf. även sig. f^{v}.

90. Ibid., sig. f7^{v}.

91. Ibid., sig. g1^{v}–g2^{r}.

92. Ibid., sig. b5^{r-v}, g5^{v}–g7^{v}.

93. Agrippa: *Three books on occult philosophy*, I.13, 39 i Perrone Compagni (red.): *De occulta philosophia*, 110–111.

94. Ibid., 232.

95. Ibid., 512. Agrippas föreställning om det ”inre ordet” hade huvudsakligen sina rötter i Augustinus begrepp *verbum cordis*, ett begrepp som länkade människans språkliga förmåga till den *imago Dei* hon bar i sin själ. För Augustinus hade dock begreppet ingen koppling till språkmagi. För några belysande diskussioner av Augustinus begrepp, se Hans Arens: ”*Verbum cordis*. Zur sprachphilosophie des Mittelalters” i *Historiographia Linguistica* 7 (1980), 13–27; och Carol Harrison: *Beauty and revelation in the thought of Saint Augustine* (Oxford, 1992), speciellt 54–96.

96. Agrippa: *Three books of occult philosophy*, I.70, 213; *De occulta philosophia*, 232–233. Jmf. Ficino: *Opera omnia*, 1310.

97. Agrippa: *Three books of occult philosophy*, I.70, 213; *De occulta philosophia*, 233.

98. Ibid., 242.

99. Ibid., 394.

100. Ibid., 395: ”Verbum igitur id est simulacrum Dei, intellectus agens est simulacrum Verbi, anima est simulacrum intellectus, verbum autem nostrum est simulacrum animae, per quod agit in res naturales naturaliter, quoniam natura opus illius est.”

101. Ibid., 235–237.

102. Ibid., 427.

103. Ibid., 431.

104. Angående Garsias *Determinationes magistrales* och hans kritik, se framförallt Zika: ”Reuchlin's *De verbo mirifico* and the magic debate of the late fifteenth century”, 126–127.

105. Jag har här använt mig av en senare utgåva, *Disquisitionum magicarum libri sex* (Köln, 1674), I.4, q. 3, 58.

106. Del Rio: *Disquisitionum magicarum libri sex*, I.4, q. 3, 54, 56.

107. Ibid., I.4, q. 3, 54.

108. 2 Tessalonikerbrevet 2:3–9. Angående den protestantiska synen på den katolska liturgin som en form av magi, se framförallt Stuart Clark: *Thinking with demons*, 526–545.

109. Luther: *Werke,* vol. 46, 628; idem.: *Werke* vol. 53, 593. Begreppet *Shem Hamphoras*, bokstavligen ”det ovetbara namnet”, användes ofta inom kabbalan som en synonym för *Tetragrammaton*.

110. Ibid., vol. 46, 628.

111. Ibid., vol. 42, 90.

112. För en kritik av föreställningen om magin som en ”motkultur”, med fokus på just Frances Yates klassiska skildring, se Wouter J. Hanegraaf: ”Beyond the Yates paradigm. The study of Western esotericism between counterculture and new complexity” i *Aries* 1 (2001), 5–37.

113. För några utmärkta diskussioner, se Martin L. Pine: *Pietro Pomponazzi. Radical philosopher of the Renaissance* (Padua, 1986), 235–274, och Andrew Halliday Douglas: *The philosophy and psychology of Pietro Pomponazzi* (Cambridge, 1910), 270–303.

114. Walker: *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*, 234.

115. Angående van Helmonts språkteorier, se framförallt Allison Coudert: *The impact of the kabbalah in the seventeenth century. The life and thought of Francis Mercury van Helmont (1614–1698)* (Leiden, 1999). Van Helmonts *Alphabeti veri naturalis Hebraici brevissima delineatio* (1667) har nyligen utgivits i kritisk utgåva med engelsk parallellöversättning. Se Allison Coudert & Taylor Corse (red.): *The alphabet of nature* (Leiden, 2007); angående det hebreiska språkets magiska krafter, se framförallt Couderts introduktion, xvii.