

JAN CZERKAWSKI



BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA
KUL

100255975



HANNIBAL ROSSELI
JAKO PRZEDSTAWICIEL HERMETYZMU FILOZOFICZNEGO
W POLSCE *

Marsilio Ficino, opierając się na legendzie powstałej w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, uznał Hermesa Trismegistosa, rzekomego autora *Pimandra* i *Asclepiusa*, za pierwszego w dziejach filozofa i teologa. Najobszerniejszym komentarzem do prac przypisywanych Hermesowi jest komentarz Hannibala Rosseliego, wydrukowany w latach 1584—1590 w Krakowie¹. Komentarz ten nie wzbudził dotychczas większego zainteresowania badaczy dziejów filozofii. Wspominają jedynie o nim badacze dziejów hermetyzmu — nieliczni jeszcze zresztą — podkreślając jego wyjątkowość, bez podania jednak jakichś konkretnych o nim danych. Taki stan rzeczy niewątpliwie należy tłumaczyć tym, że badania nad renesansowym hermetyzmem religijnym i filozoficznym zostały podjęte zaledwie przed kilkoma laty, po drugim krytycznym wydaniu pism hermetycznych² oraz po ich doktrynalnym opracowaniu przez A. J. Festugière'a. W kilka lat później ukazały się prace D. P. Walke-

* Artykuł ten jest fragmentem większej rozprawy na temat filozofii Hannibala Rosseliego.

¹ H. Rosseli urodził się w 1525 r. w mieście Gimiliano (Kalabria). Studiował filozofię w Neapolu, teologię w Louvain i w Paryżu. Na podstawie dostępnych materiałów nie można ustalić, kiedy wstąpił do zakonu oo. bernardynów oraz jakie uzyskał stopnie naukowe po odbyciu studiów. W latach 1571—1581 sprawował funkcję lektora w klasztorze Mons Sanctus, położonym blisko miasta Tuder-tine (Umbria). Komentarz do pism hermetycznych rozpoczął pisać w roku 1571. Z polecenia władz zakonu w roku 1581 przybywa Rosseli do Krakowa. Wykłada na Akademii Krakowskiej (początkowo tylko na Wydziale Teologicznym, później również na Wydziale Filozoficznym) oraz w szkole klasztornej. Umiera 2 lutego 1593 r. w Krakowie. Główne pisma: *Pymander Mercurii Trismegisti cum commento F. Hannibalis Rosseli Calabri*, t. I, Kraków 1585, Drukarnia Łazarza (tytuł i miejsce wydania następných tomów bez zmian); t. II, 1585 r.; t. III, 1586 r.; t. IV, 1584 r. (sic!); t. V, 1586 r.; t. VI *Asclepius Mercurii Trismegisti cum commento...*, Kraków 1590. Drugie, jednotomowe wydania powyższych komentarzy: *Divinus Pymander Hermetis Mercurii Trismegisti cum commentariis R. P. F. Hannibalis Rosseli Calabri*, Kolonia 1630.

² *Corpus hermeticum*, Paris 1945 (wyd. A. D. Nock, tłum. franc. A. J. Festugière).

153716 II



ra³, J. Dagens⁴, E. Garina⁵, F. Yates⁶ na temat renesansowego hermetyzmu filozoficznego.

Zrozumienie twórczości Rosseliego wymaga zaznajomienia się z jego poglądami na temat Hermesa Trismegistosa jako autora *Pimandra* i *Asclepiusa*. Legenda powstała wokół osoby mitycznego Hermesa ma fundamentalne znaczenie dla zrozumienia renesansowego hermetyzmu, którego Rosseli był tylko jednym z bardzo licznych przedstawicieli. Z chwilą obalenia tej legendy — co stało się na początku XVII wieku — hermetyzm zamiera. Z perspektywy wieków można stwierdzić, że spełnił on już wówczas swe zadania⁷, stał się na szerszą skalę bezużyteczny i przeszedł do podziemi życia umysłowego, spełniając tam bardzo podejrzaną funkcję. Uważając legendę wytworzoną wokół Hermesa za zasadnicze źródło, chociaż nie jedyne, narodzin renesansowego hermetyzmu stwierdzamy tym samym, że błąd w datowaniu przyczynił się w sposób zasadniczy do powstania wielkiego nurtu filozoficzno-teologicznego. Ten wielki błąd w datowaniu, a raczej szereg błędów tego typu, pozwolił na sporządzenie listy starożytnych mędrców, zwanych najczęściej „prisci theologi”, na czele których stoi Hermes Trismegistos, a kończy tę listę sam „boski Platon”. Ciągłość tradycji od Hermesa do Platona została udokumentowana na tej samej zasadzie, co i sama tradycja — fakty i legendy zostały wymieszane w jednym tyglu i następnie podane jako coś nie podlegającego dyskusji. Należy zaznaczyć, że legenda Hermesa jako najbardziej starożytnego pisarza została przyjęta przez licznych pisarzy już wówczas, kiedy nie zostały jeszcze napisane niektóre z przypisywanych Trismegistosowi pism, bo już w III wieku po Chr. Nie wzbudziła ona wtedy — przynajmniej na Zachodzie — większego zainteresowania. Traktaty wchodzące w skład *Corpus hermeticum* nie zostały nawet przetłumaczone na język łaciński. Dopiero po dwunastu wiekach od chwili napisania ostatnich traktatów hermetycznych zwrócono na pisma hermetyczne większą uwagę. Nastąpił powrót do powstałej przed wiekami legendy oraz jej stopniowe i bardzo konsekwentne rozbudowywanie. Prześledzenie kolejnych etapów rozwoju legendy Hermesa pozwoli nam, przynajmniej w jakimś stopniu, na wyjaśnienie powodu, dla którego cieszyły się one u Rosseliego autorytetem równym autorytetowi Pisma świętego.

³ *The Prisca Theologia in France*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, XVII (1954), 204—259.

⁴ *Hermétisme et Cabale en France de Lefèvre d'Étaples à Bossuet*, „Revue de Littérature Comparée”, 35 (1961), z. 1, s. 5—14.

⁵ *La Cultura filosofica del rinascimento italiano*, Firenze 1961, s. 143—158.

⁶ *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964.

⁷ E. Garin, op. cit., s. 154.

1. TEKSTY HERMETYCZNE ZNANE ROSSELIEMU

Rosseli wymienia dwa tytuły pism hermetycznych: *Pimander* i *Asclepius*. Tytuł *Pimander* odnosi on do zbioru czternastu traktatów (dialogów), z których każdy stanowi samodzielną całość. Obecnie traktaty te wraz z dwoma nieznanymi Rosseliemu stanowią tzw. *Corpus hermeticum*. *Pimander* natomiast to grecki tytuł pierwszego i najprawdopodobniej najstarszego z tych traktatów. Nie wiadomo dokładnie, kiedy i kto zebrał poszczególne traktaty, nadając im kolejność, w jakiej występują we wszystkich zachowanych rękopisach. Wiadomo natomiast, że już w XI w. *Corpus hermeticum* był znany Psellosovi w takiej formie, w jakiej dotarł do naszych czasów. W szczegółowych badaniach J. A. Festugière dochodzi do wniosku, że znana nam postać *Corpus hermeticum* została uformowana w czasach między Stobeuszem (około 500 r. po Chr.) a Psellosem⁸.

Około r. 1460 jeden z mnichów, zatrudnionych przez Kosmę Medycusza przy zbieraniu starych manuskryptów, przywiózł z Macedonii do Florencji grecki rękopis traktatów hermetycznych, zawierający jedynie czternaście kolejnych traktatów. M. Ficino na wyraźne polecenie Kosmy tłumaczy je na łacinę w r. 1463⁹. Drukiem zostają one ogłoszone po raz pierwszy w r. 1471 — czyli równo sto lat przed przystąpieniem Rosseliego do pisania komentarza — pod wspólnym tytułem *Pimander*. W wieku XVI ukazuje się kilka wydań tego tłumaczenia (do r. 1570 dziewiętnaście wydań)¹⁰. Z jednej z tych licznych reedycji korzysta Rosseli i stąd płynie jego znajomość tylko czternastu traktatów *Corpus hermeticum*, chociaż w czasach, kiedy pisał komentarz, były już dostępne pełniejsze wydania.

Asclepius, drugie dzieło hermetyczne znane Rosseliemu, to zbiór dość luźno ze sobą powiązanych krótkich dialogów. Łaciński tekst tego dzieła (grecki zaginął) zachował się pomiędzy dziełami filozoficznymi Apulejusza z Madaury. Nic jednak nie wskazuje na to, aby tłumaczenia *Asclepiusa* na łacinę dokonał sam Apulejusz, jak to powszechnie uważano w renesansie¹¹.

⁸ A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1949, t. II, s. 5.

⁹ F. A. Yates, op. cit., s. 12—14.

¹⁰ Do r. 1641 *Pimander* 24 wydania, *Asclepius* do 1570 r. 15 wydań, do 1945 r. 48 wydań. Dane podają za: P. O. Kristeller, *Catalogus translationum et commentariorum; Mediaeval and Renaissance latin translations and Commentaries*, Washington 1961, t. I, s. 138—139, 146—147.

¹¹ Laktancjusz cytuje jeszcze tekst grecki *Asclepiusa* (tytuł grecki *Logos teleios*), natomiast św. Augustyn tekst łaciński i to w obecnie znanej nam wersji. Por. A. J. Festugière, op. cit., s. 1—18.

Do tzw. filozoficznych pism hermetycznych, oprócz wyżej wymienionych, zalicza się również fragmenty hermetyczne z *Antologion* Stobeusza. Pomińmy je jednak w dalszych rozważaniach z tego względu, że nie były one znane Rosseliemu. Pomińmy również pisma o treści astrologiczno-magicznej przypisywane Hermesowi¹² oraz *Liber XXIV philosophorum*¹³.

Pisma astrologiczne przypisywane Hermesowi powstały już w II albo nawet III w. przed Chr., natomiast pisma filozoficzne pomiędzy 100 a 300 r. po Chr.¹⁴. Przypisanie jakiegos dzieła Hermesowi miało w ówczesnych czasach niezwykle doniosłą wymowę. Grecki bóg Hermes został utożsamiony przez Greków z egipskim Thothem, który uchodził za wynalazcę pisma i sekretarza najwyższych bogów, stąd dzieła występujące pod jego imieniem uchodziły za najbardziej starożytne, co w konsekwencji nadawało im najwyższy autorytet¹⁵. Autorzy filozoficznych pism hermetycznych nie zostali dotychczas zidentyfikowani. Według J. A. Festugièrea pisma hermetyczne są jednym z wytworów mody literackiej panującej w czasach Cesarstwa w świecie grecko-rzymskim. Z tego samego mniej więcej czasu co „hermetryki” pochodzą pisma przypisywane prorokom perskim, chaldejskim, żydowskim oraz indyjskim. Wszystkie te pisma łączy atmosfera wznoszącej pobożności oraz swoista mistyka. Nie ma jednak żadnych śladów wskazujących na istnienie bractw hermetycznych z klerem, sakramentami oraz stopniami wtajemniczeń¹⁶.

Gdy wnikamy w formę i treść pism hermetycznych, które za Festugièrem nazwaliśmy „filozoficznymi pismami hermetycznymi”, budzi się wątpliwość co do takiego właśnie ich nazwania. Jeżeli przyjmiemy wypracowaną w starożytnej Grecji koncepcję filozofii jako nauki, badającej ostateczne racje rzeczywistości w świetle pierwszych zasad, to nazwanie *Corpus hermeticum* i *Asclepiusa* „filozoficznymi pismami hermetycznymi” nie jest całkowicie trafne. Pisma te poruszają wprawdzie

¹² Na temat tych pism patrz A. J. Festugièr, op. cit., t. I, s. 106 i nn.

¹³ Jest to dzieło pseudohermetyczne powstałe pod koniec XII lub na początku XIII wieku. Patrz C. Bäumker, *Das pseudo-hermetische Buch der XXIV Meister*, „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters”, Münster 1928, s. 194 i nn.

¹⁴ A. D. Nock, „Wstęp” do *Corpus hermeticum*, s. III, IV.

¹⁵ Thoth był pierwotnie lokalnym bogiem czczonym w Egipcie Środkowym. Następnie został utożsamiony z czczonym w Górnym i Dolnym Egipcie bogiem Joh, stając się w ten sposób władcą przeznaczenia każdego człowieka. W końcu został uznany za sekretarza najwyższych bogów oraz wynalazcę pisma, a w związku z tym również za wynalazcę wszystkich gałęzi nauki i sztuki. I właśnie w tej funkcji został utożsamiony z Hermesem. Por. A. J. Festugièr, op. cit., t. I, s. 67—78.

¹⁶ A. J. Festugièr, op. cit., t. I, s. 81—84.

problemy, występujące w klasycznie rozumianej filozofii, obce jednak jest im nastawienie badawcze charakterystyczne dla niej. Są one wytworem ludzi o wyraźnym nastawieniu religijnym, a nie filozoficznym. Zdolności poznawcze człowieka zostały w nich zdyskwalifikowane, człowiek jest zdolny jedynie do przyswojenia sobie prawd o Bogu i o rzeczywistości pochodzących od Boga. I właśnie ten sposób ujęcia problematyki filozoficznej pozwala na traktowanie tych pism jako jednego z wielu dokumentów gnozy pogańskiej.

Za tym niefilozoficznym podejściem do problematyki filozoficznej kryją się różnorodne treści filozoficzne. Przy badaniu tych treści okazuje się, iż pisma hermetyczne nie zawierają jakiegś zwartej doktryny filozoficznej. Są one jedynie świadectwem, w jaki sposób różni ludzie, wychowani mniej więcej w tej samej atmosferze filozoficznej, wykorzystywali popularną, podręcznikową filozofię swoich czasów dla celów religijnych. Można w tych pismach wykryć elementy niemal wszystkich nurtów filozoficznych epoki, w której powstały. „Są to idee — jak pisze Nock — popularnej filozofii greckiej w formie bardzo eklektycznej z domieszką platonizmu, arystotelizmu i stoicyzmu wówczas rozpowszechnionego; tu i tam występują elementy żydowskie i elementy zaczerpnięte najprawdopodobniej z literatury religijnej, której źródłem jest Iran. Brak natomiast elementów neoplatońskich i chrześcijańskich”¹⁷.

Kogoś, kto chciałby dokładnie zapoznać się z zawartością doktrynalną pism hermetycznych, wypada jedynie zachęcić do przestudiowania zasadniczego w tym względzie dzieła J. A. Festugière'a. Dla naszych celów wystarczy zapoznać się z dwiema zasadniczymi tendencjami, wyróżnionymi przez J. A. Festugière'a, w „hermetykach”: 1. z tendencją optymistyczną, 2. z pesymistyczną¹⁸. W pierwszej z tych tendencji świat uważany jest za dobry i z istoty swej uporządkowany. Tak w sferze podksiężycowej, jak w sferze ognia i eteru panuje całkowita harmonia, całkowite uporządkowanie wszystkich elementów. W związku z tym kontemplacja świata prowadzi w naturalny sposób do kontemplacji Boga, jako stwórcy świata. Według drugiej tendencji świat z konieczności jest zły, ponieważ harmonia wszechświata zakłada istnienie dobra i zła, tak jak porządek zakłada wielość, a wielość — różnorodność. Wobec tego Bóg nie może być bezpośrednim stwórcą świata, jest On nieskończenie odległy od świata. W związku z tym, przyjmuje się istnienie całej serii pośredników między Bogiem i światem. Rosseli wyakcen-

¹⁷ *Corpus hermeticum*, t. I, s. IV.

¹⁸ Op. cit., t. II, s. X—XI, 83 i nn. Tendencja optymistyczna: *Corpus hermeticum* traktaty II, V, VI, VIII, IX—XII (z dwoma fragmentami zapożyczonymi z tendencji pesymistycznej). XIV, XVI: *Asclepius* z wyłączeniem nie'icznych fragmentów. Tendencja pesymistyczna: *Corpus hermeticum* traktaty I, IV, VII, XIII.

tował w swym komentarzu przede wszystkim pierwszą z tych tendencji, pomijając względnie mocno modyfikując drugą.

2. ROSSELI O ŹRÓDŁACH LEGENDY HERMESA

Zaakceptowaną legendę Hermesa podbudowuje Rosseli głównie w oparciu o świadectwa o Trismegistosie, zachowane w pismach Laktancjusza i św. Augustyna, dwu niezmiernie popularnych w XVI w. myślicieli chrześcijańskich.

Kim, według Rosseliego, był ów Hermes Trismegistos, autor *Pimandra* i *Asclepiusa*? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy sięgnąć do samych źródeł legendy Hermesa, dokąd zresztą zaprowadzi nas sam Rosseli. Okazuje się jednak, że źródła te nie w każdym wypadku są takie, jak przedstawił je nasz autor. I stąd wypływa konieczność konfrontacji świadectw o Hermesie w wersji Rosseliego z tym, co te świadectwa w rzeczywistości podają. Osobą Hermesa zajmuje się Rosseli przede wszystkim we wstępie do czwartego tomu komentarza.

Według Rosseliego Hermes (Merkury), autor *Pimandra* i *Asclepiusa*, to bóg egipski Thoth, o którym wspomina Platon w *Fedonie*. Należy zauważyć, że Platon wprawdzie mówi o Thoth'cie, lecz wcale nie utożsamia go z Hermesem. Utożsamienie to nastąpiło najprawdopodobniej w czasach późniejszych od czasów życia Platona^{18a}, w sposób zaś bardzo wyraźny zostało sformułowane przez Cyncerona, który wyróżnił pięciu Hermesów¹⁹. Piąty z kolei Hermes był, według Rosseliego, królem, kapłanem i mędrcem egipskim, który napisał wiele dzieł i przepowiedział pojawienie się chrześcijaństwa. Zauważmy, że Cynceron wprawdzie utożsamia Thotha z Hermesem, jednak wcale nie wiąże z tym imieniem jakiejś twórczości pisarskiej, uczynił to Laktancjusz, na którego świadectwa najchętniej powołuje się Rosseli. Według Laktancjusza Hermes nie tylko jest bardzo uczonym starożytnym Egipcjaninem, żyjącym o wiele wcześniej przed Platonem, Pitagorasem i siedmiu mędrkami²⁰, lecz jest również autorem kilku traktatów wchodzących w skład *Corpus hermeticum* oraz *Asclepiusa*. Widzimy, że już na przełomie III i IV w. po Chr.

^{18a} A. J. Festugière, op. cit., t. I, s. 69.

¹⁹ „Piąty [Merkury] — stwierdza Cynceron — którego czczą Teneaci, zabił, jak mówią, Argusa, a uciekwszy z tej przyczyny do Egiptu, nadał Egipcjanom prawa i nauczył ich sztuki pisania. Egipcjanie nazywają go Theyt, przy czym imieniem tym określają pierwszy miesiąc roku”. Cynceron, *Pisma filozoficzne*, (tłum. W. Kornatowski), Warszawa 1960, t. I, s. 197.

²⁰ „To samo poświadcza Hermes [że Bóg jest jeden] [...], który żył o wiele wcześniej nie tylko przed Platonem, ale także przed Pytagorasem i owymi siedmiu mędrkami”. Laktancjusz, *Pisma wybrane* (tłum. J. Czuj), Poznań 1933, s. 183.

zostały uznane za dokumenty bardzo starożytnej mądrości egipskiej pisma powstałe po r. 100.

Drugim niezmiernie ważnym czynem, którego dokonał Laktancjusz — zgodnie ze stosowną przez siebie metodą wykorzystywania pogańskiej wiedzy przy wykazywaniu prawdziwości nauki chrześcijańskiej — to powołanie się na pisma Hermesa przy okazji omawiania świadectw filozofów na temat jedności Boga oraz stworzenia świata²¹. Hermes, według Laktancjusza, nie tylko jest najbardziej starożytnym pisarzem, ale jest również tym, który odkrył prawdę o jednym Bogu; tym, który podobnie jak Chrystus nazywa Boga Panem i Ojcem; tym wreszcie, który przewidział chrystianizm, nazywając Syna Bożego „Logosem”. Należy jeszcze podkreślić, że Laktancjusz nigdzie nie występuje przeciwko nauce Hermesa, lecz wprost przeciwnie, Hermes odgrywa u niego zawsze rolę wielkiego autorytetu filozoficznego. Nie wiąże on również istnienia Hermesa z magią, uczyni to dopiero św. Augustyn. Nic zatem dziwnego, że Rosseli po przytoczeniu tekstu Laktancjusza o pradawnym pochodzeniu i uczoności Hermesa oraz o zgodności pewnych punktów jego nauki z nauką chrześcijan stwierdza: „Słusznie zatem tego Wielkiego Trismegistosa należy stawiać wyżej od wszystkich filozofów z racji jego starożytnego pochodzenia, z racji doniosłości jego słów oraz z racji jego czci dla rzeczy boskich. On to przecież cały wysiłek swego umysłu poświęcił na zbadanie boskich tajemnic”²².

Świadectwa św. Augustyna o nauce Hermesa nie mogły być przyjęte z entuzjazmem przynajmniej przez takich zwolenników doktryny hermetycznej, jak Rosseli, którzy chcieli pozostać chrześcijanami, a nawet używali nauki Hermesa w celach swoiście pojętej apologetyki. W *Państwie Bożym* został krytycznie przeanalizowany magiczny fragment z *Asclepiusa* — jeden z podstawowych tekstów dla hermetyzmu magicznego, natomiast niezmiernie niewygodny dla tych, którzy odrzucali magię. Ci ostatni już na początku XVI w. postawili tezę, w myśl której magiczny fragment z *Asclepiusa* nie został napisany przez Hermesa, lecz przez Apulejusza z Madaury²³.

Poglądy zawarte w *Państwie Bożym* na temat tego, kiedy żył Hermes, są wyraźnie sprzeczne między sobą. Św. Augustyn dowodząc, że filozofia była znana wcześniej Żydom niż Egipcjanom, stwierdza, iż

²¹ „Hermes [...] w nieskończonych pochwałach jednego Boga wynosząc Jego majestat, nazywa go Panem i Ojcem; twierdzi, że jest bez imienia, gdyż nie potrzebuje własnego imienia, ponieważ sam jeden jest [...]”. Op. cit., s. 84. „[...] za jego pośrednictwem [Syna Bożego], jak mówi Hermes, i za jego radą, jak mówi Sybilla, powołał [Bóg Ojciec] do bytu przewspaniałą i przedziwną budowę tego świata”. Op. cit., s. 117.

²² *Pimander...*, t. 4, „Wstęp”.

²³ F. A. Yates, op. cit., s. 172.

Hermes, twórca filozofii egipskiej, żył wprawdzie wcześniej niż „siedmiu mędrców”, ale później niż Abraham, Izaak, a nawet później niż Mojżesz²⁴. Omawiając natomiast bóstwa czczone w czasach Mojżesza św. Augustyn mówi o Hermesie jako o bogu już wówczas czczonym, dowodząc, że Hermes nie był bogiem, lecz tylko człowiekiem, który wyświadczył wiele dobrodziejstw ludzkości i dlatego uznano go za boga²⁵. Rosseli natomiast zdecydowanie stwierdza, że Hermes żył wcześniej niż wszyscy prorocy żydowski, czego zresztą nie ujawnia w omawianym tu wstępie, lecz w samym komentarzu²⁶.

Św. Augustyn z jednej strony podziwia Hermesza za to, że przepowiedział upadek religii egipskiej, za to, że wiele rzeczy prawdziwych mówi o Bogu i stworzeniu świata, i wreszcie za to, że przepowiedział chrześcijaństwo. Z drugiej zaś strony z całą bezwzględnością potępia słowa Hermesza o cudownych właściwościach bożków. Szczególnie zaś mocno piętnuje to, że „ów mąż mądry boleje nad tym, iż ten plód ciężkiego błędu i niedowiarstwa, i poniechania czci bożej, i pobożności, to jest sztuka czynienia sobie bogów, jak gdyby ona była jakąś świętością, ma być w przyszłym czasie zniesiona. Zważ, że on jednocześnie z bożej pobudki wyznaje błędy swoich przodków, a z diabelskiej pobudki boleje nad przyszłą klęską demonów”²⁷. Rosseli powołując się na św. Augustyna stwierdza: „Stąd, jak mówi św. Augustyn, nie tym samym sposobem Duch święty objawił to [upadek kultu demonów] Hermesowi i świętym prorokom, jednak twierdzi, że prawdę przepowiedział, co moim zdaniem wystarcza”. Jest to niewątpliwie bardzo tendencyjne przedstawienie wypowiedzi św. Augustyna o nauce Hermesza.

Rosseli, powołując się na wyżej omówione świadectwa o Hermesie, chciał wykazać, że autorem pism, do których napisał komentarz, jest pierwszy i największy filozof. Czyni on wyrzuty tym, którzy trudzili się wyjaśnieniem nauki Platona i Arystotelesa, a pozostawili w zapomnieniu „najznakomitszego filozofa” — Hermesza, wyraża oburzenie z tego względu, że „ojciec filozofów” przez tyle wieków pozostawał w zapomnieniu.

3. ROSSELI O NAUCE HERMESZA

W renesansie nie od razu Hermes awansował do tej godności, jaką obdarzył go Rosseli. Autorytet jego oraz przypisywanych mu dzieł rósł powoli, ale konsekwentnie. Hermes stawał się stopniowo autorem coraz

²⁴ *Państwo Boże* (tłum. W. Kubicki), Poznań 1937, t. III, s. 288, 289.

²⁵ *Tamże*, s. 227, 228.

²⁶ *Pimander...*, t. I, s. 335.

²⁷ *Op. cit.*, t. II, s. 53.

to bardziej starożytnym i bardziej chrześcijańskim. Za inicjatora renesansowego hermetyzmu należy uznać M. Ficino, który jako pierwszy przetłumaczył na łacinę czternaście traktatów *Corpus hermeticum*, we wstępie do tego tłumaczenia podał listę „prisci theologi”, na czele której stoi Hermes, oraz obficie korzystał z pism hermetycznych w swej twórczości.

„Hermes Trismegistos — pisze M. Ficino we wspomnianym wstępie — pierwszy spośród filozofów, wychodząc od rzeczy fizycznych i matematycznych, doszedł do kontemplacji rzeczy boskich [...] Dlatego został nazwany pierwszym twórcą teologii. Orfeusz był następcą Hermesa i drugim twórcą teologii starożytnej. Aglaopheus zapoczątkował misteria orfickie. Następcą Aglaophema w teologii był Pitagoras, którego zaś następcą był Philolaus, nauczyciel naszego boskiego Platona. W ten sposób ukształtowała się jedna szkoła starożytnej teologii (prisca theologia), zawsze zgodna w swych poglądach przez dziwne następstwo tych sześciu teologów, zapoczątkowana przez Hermesa, a zakończona przez boskiego Platona”²⁸. Tekst ten kształtował poglądy na dzieje filozofii tak Rosseliego, jak i innych zwolenników i interpretatorów nauki Hermesa. Obok podania listy starożytnych teologów — która ulegnie licznym przekształceniom — Ficino podkreśla w nim doktrynalną zgodność „prisca theologia” oraz fakt, że Hermes „wychodząc od rzeczy fizycznych i matematycznych, doszedł do kontemplacji rzeczy boskich”. Gdy dodamy do tego jeszcze podkreślaną przez niego zgodność — w pewnych przynajmniej punktach — nauki Hermesa z wiarą chrześcijańską, otrzymamy wówczas cały w zarysie program ideowy renesansowych zwolenników „prisca theologia”, to są zasadnicze zręby ich apologetyki zabarwionej na ogół irenizmem. Z tym jednak, że według M. Ficino Hermes z analizy rzeczy fizycznych i matematycznych doszedł do poznania Boga, natomiast według Rosseliego Trismegistos nie potrzebował tego dokonać, ponieważ wiedza, którą posiadał, tak o rzeczach fizycznych oraz matematycznych, jak i o samym Bogu, została mu objawiona (sic!) przez Pimandra (Boga Ojca) za pośrednictwem Syna Bożego. Przedstawiony natomiast w *Pimandrze* i w *Asclepiusie* sposób dojścia do poznania Boga jest jedynie wskazówką dla nas, w jaki sposób możemy dojść od poznania otaczającego nas świata do poznania Boga. Zanim jednak dokonała się ta dość zasadnicza ewolucja w poglądach na „naukę Hermesa”, upłynęło około stu lat, w ciągu których można dostrzec proces powolnego „uchrześcianiania” tej nauki oraz przypisywania jej coraz do większego autorytetu. Kończowym niejako ogniwem tego procesu są poglądy Rosseliego.

Pierwszy krok, który musiał być uczyniony na drodze do uchrześcjaniania nauki Hermesa, to odseparowanie jego imienia od magii. Oczywista rzecz, że ktoś, kto był autorem magicznego fragmentu z *Asclepiusa*,

²⁸ M. Ficino, *Opera*, Bazylea 1576, s. 1836.

któ zapowiadał czasy chrześcijaństwa i jednocześnie żałował, że te czasy nadejdą, nie mógł zostać uznany przez religijnego bernardyna, wykorzystującego pisma hermetyczne w celach swoiście pojętej apologetyki, za kogoś, kto pisał *Pimandra* i *Asclepiusa* pod natchnieniem Boga. Rosseli w bezwzględny sposób rozprawia się z wszelką magią²⁹ i faktycznie jego komentarz nie zawiera najmniejszej domieszki poglądów magicznych. Dla chrześcijańskiego zwolennika nauki Hermesa magiczny fragment z *Asclepiusa* musiał być bardzo drażliwy i niewygodny. Natomiast dla hermetyzmu magicznego właśnie ten tekst był tekstem programowym i stanowił fundament doktryn magicznych, np. G. Bruno uznał magię za istotę hermetyzmu, a religię egipską za jedynie prawdziwą religię³⁰.

Chrześcijańskim apologetą magicznego tekstu z *Asclepiusa* był Symphorien Champier. W *De quadruplici vita* (1507 r.) wysuwa on tezę — przyjętą następnie z wielkim aplauzem przez chrześcijańskich zwolenników „mądrości starożytnego Egiptu”, tak katolickich, jak i protestanckich — w myśl której magiczny tekst z *Asclepiusa* nie został napisany przez „świętego Hermesa”, lecz dodano go do łacińskiego tłumaczenia przez „przekłętą maga Apulejusza z Madaury”³¹. Zatem odpowiedzialność za magię występującą w pismach hermetycznych ponosi Apulejusz, a nie Trismegistos. Teza ta przyczyniła się w wielkim stopniu do chrześcijańskiej adaptacji nauki Hermesa, do rozwoju hermetyzmu religijnego i filozoficznego. Na początku XVI w., według chrześcijańskich zwolenników nauki Hermesa, Hermes nie ma nic wspólnego z magią, jest on bardzo starożytnym, żyjącym w czasach Mojżesza królem, kapłanem i mędrcem egipskim, inicjatorem twórczości teologicznej i filozoficznej, którego nauka za pośrednictwem czterech „prisci theologii” wyznaczyła kierunek twórczości Platona jako tego, który najgruntowniej zrozumiał i rozwinął naukę zawartą w *Pimandrze* i *Asclepiusie*.

Powyższe dane o Hermesie i jego nauce zostają stopniowo wzbogacone przez wykazywanie coraz to większej ilości paralel między nauką zawartą w *Pimandrze* i *Asclepiusie* a nauką podawaną przez Pismo św. Już Laktancjusz wskazał na kilka podobieństw między tymi naukami, zaś M. Ficino nieznacznie powiększył ich ilość³². Lefèvre d'Étaples oraz uczeń jego Symphorien Champier podkreślają bardzo mocno walory apologetyczne pism hermetycznych, akcentując zbieżności doktrynalne między nauką Kościoła i nauką Hermesa. Uważają oni, że pewne partie

²⁹ *Pimander...*, t. II, s. 388—391.

³⁰ Por. F. A. Yates, op. cit., s. 230.

³¹ Tamże, s. 172. C. Vasoli, *Tem e Fonti della Tradizione Ermetica in Uno Scritto di Symphorien Champier*, [W:] *Umanesimo e Esoterismo*, Padwa 1960, s. 239.

³² Por. F. A. Yates, op. cit., s. 169.

pism hermetycznych — być może — zostały napisane przez Hermesa pod natchnieniem Boga, inne natomiast skażone są przez „ciemności demonicznego zabobonu”³³. Na przykładzie tych dwu autorów można zaobserwować, jak zaczyna się krystalizować zgodność między „prisca theologia” i „veritas christiana”. Zgodność ta nie jest jeszcze zgodnością pełną, nie zapominajmy jednak, iż tworzą oni na samym początku XVI w. i są właściwie inicjatorami hermetyzmu religijnego i filozoficznego, odseparowanego od magii.

W r. 1554 ukazuje się w Paryżu pierwsza grecko-łacińska edycja piętnastu traktatów *Corpus hermeticum*. W przedmowie do tego wydania, napisanej przez Vergeriusa, zostały bardzo mocno podkreślone podobieństwa i zgodności między mądrością zawartą w pismach hermetycznych i mądrością chrześcijańską, bez zaznaczenia jakichkolwiek sprzeczności między tymi mądrościami. Hermes, według Vergeriusa, żył wcześniej od Mojżesza³⁴. W r. 1574 — czyli wówczas, gdy dzieło Rosseliego było już poważnie zaawansowane — François de Foix de Candal, biskup Aire, publikuje grecko-łaciński tekst *Pimandra* (15 traktatów *Corpus hermeticum*) i wygłasza przy tej okazji we wstępie poglądy na temat Hermesa i jego nauki bardzo bliskie poglądom Rosseliego. Według F. Yates stwierdza on wprost, że „Hermes osiągnął wiedzę rzeczy boskich, przewyższającą wiedzę proroków żydowskich i dorównał wiedzy posiadanej przez Apostołów i Ewangelistów; żył wcześniej od Mojżesza i musiał być natchniony przez Boga. Błędne teksty z *Asclepiusa* zostały dołączone przez Apulejusza [...]. F. de Foix de Candal wydaje się wywnosić pisma hermetyczne prawie do rangi kanonicznych Ksiąg świętych”³⁵.

Według Rosseliego „mądrość”, którą zawarł Hermes w *Pimandrze* i *Asclepiusie* nie jest mądrością ludzką, wypracowaną przez człowieka, lecz jest mądrością, która została objawiona Hermesowi przez Pimandra (Boga Ojca)³⁶. Rozmowy między Pimandrem i Hermesem — forma literacka występująca w pismach hermetycznych — traktowane są przez Rosseliego jako rzeczywście zaistniały kontakt Hermesa z Bogiem. To stwierdzenie traktuje Rosseli jako pewnik i zastanawia się nad typem

³³ Por. C. Vasoli, op. cit., s. 239, 240.

³⁴ Por. F. A. Yates, op. cit., s. 173.

³⁵ Tamże.

³⁶ „Huius igitur cognitionem et notitiam, cum Magno Mercurio optemus, a Magno Pymandro nobis dari”. *Pimander ...*, t. I, s. 4. „Aperit Pymander visionis mysterium, ac Trismegistum, Deum, rerumque naturam scire cupientem, familiariter instruit”. Tamże, s. 74. „Hanc autem divinam sapientiam dicit se non ab hominibus accepisse, per studium et exercitum humanum, sed per revelationem divini Pymandri, id est pastoris hominum”. Tamże, s. 2. Por. tamże, s. 60, 62, 76, 335, 336, 381. *Pimander ...*, t. II, s. 62.

tego kontaktu: „[...] w jaki sposób nasz Hermes widział to boskie światło [...], czy w ekstazie, jak św. Paweł i Mojżesz, czy też przez jakąś jasną wizję poznawczą [...]”³⁷. Odpowiedź Rosseliego na postawiony problem jest niezmiernie ważna, zrównuje ona bowiem autorytet Pisma świętego z autorytetem *Pimandra* i *Asclepiusa*. „Słowo jaśniejące i boskie jest prawdziwej religii źródłem, namiestnikiem i pośrednikiem, przez które Mojżesz otrzymał «prawo», postanowienia Nowego Testamentu zostały uchwalone i Hermes poznał boskie tajemnice. Bez tego jaśniejącego Słowa *Pimandra* każda nauka jest szkodliwym zabobonem, kultem demonów, nauką fałszywą i zmienną. Znajomość prawdziwej religii, którą posiadamy przez Słowo *Pimandra*, łączy nas i jednoczy z Bogiem”³⁸, czyli sam Syn Boży objawił Hermesowi tę mądrość, którą on zawarł w *Pimandrze* i *Asclepiusie*. Widzimy, jak na początku lat siedemdziesiątych XVI wieku Hermes nie jest już tym, który jedynie w bardzo mądry sposób pisał o Bogu i stworzeniu świata, ani nawet tym, któremu częściowo tylko Bóg objawił prawdę, a częściowo popadł w magiczny zabobon, lecz tym, którego cała nauka pochodzi od Boga i jest zgodna z nauką Kościoła katolickiego. — „Wszystko to — stwierdza Rosseli — co zostało powiedziane przez Hermesa, jest zgodne z wiarą katolicką”³⁹

Rosseli nigdzie u Hermesa nie wykazuje żadnego błędu ani teologicznego, ani filozoficznego, nie pozwalało mu na to zaufanie, jakim go obdarzył. Czyni on jedynie zastrzeżenia co do sposobu rozumienia nauki Hermesa: naukę tę należy właściwie zrozumieć; jeżeli dobrze ją się zrozumie, to wówczas jest ona w całej swej rozciągłości zgodna z nauką Kościoła katolickiego⁴⁰. Co jednak znaczy dobrze zrozumieć naukę Hermesa? Na to pytanie nie znajdziemy bezpośredniej odpowiedzi w tekstach Rosseliego. Zastanowienie się jednak nad jego sposobem komentowania pism hermetycznych pozwala na uzyskanie jednoznacznej odpowiedzi. Naukę Hermesa należy wyjaśnić w świetle Pisma świętego i filozofii chrześcijańskiej, nigdy natomiast nie należy postępować odwrotnie. Teksty hermetyczne wyjaśnia Rosseli w świetle nauki Kościoła i dostosowuje ich treść — przy pomocy różnorodnych sposobów interpretacji, posługując się oczywiście filozofią — do tego, czego naucza Kościół. Autor nasz staje w pozycji kogoś, kto zna prawdę (a jest nią „*veritas christiana*” nauczana przez Kościół katolicki) i uważa siebie za jej żarliwego obrońcę. Szuka nowych i najbardziej skutecznych sposobów obro-

³⁷ *Pimander* ..., t. I, s. 87.

³⁸ Tamże, s. 334.

³⁹ Tamże, s. 238.

⁴⁰ „*Haec est Mercurii antiquissima theologia, quae si recte intelligatur a vera, plique theologia minime discrepare videbitur*”. *Pimander* ..., t. III, s. 43.

ny tej prawdy, chociaż jak to jeszcze stwierdzimy, stoi on na stanowisku bardzo liberalnego dogmatycznie katolicyzmu.

Mimo poczynionych wyjaśnień poglądy Rosseliego na temat Hermeasa i rzekomych jego pism są ciągle przynajmniej zaskakujące, jeżeli weźmie się pod uwagę treść tych pism, nie wnoszących zresztą doktrynalnie nic nowego w stosunku do tego, co Rosseli znał skądinąd. Staje jeszcze ciągle przed nami pytanie, jak mogło dojść do tego, aby teksty pogańskiej gnozy z II i III wieku po Chr. urosły do rangi pism objawionych w oczach kogoś, kto bez wątpienia posiadał olbrzymią wiedzę teologiczną i filozoficzną. Do problemu tego powrócimy jeszcze przy okazji analizy celu, w jakim Rosseli pisał swój komentarz.

„Koniec w. XVI i początek w. XVII to złoty wiek hermetyzmu religijnego”⁴¹ — pisze J. Dagens. Zainteresowanie „starożytną mądrością egipską” osiągnęło wówczas swój punkt kulminacyjny. Pisma hermetyczne mają już ustaloną pozycję zarówno na terenie teologii, jak i filozofii. Religijno-filozoficzna treść tych pism, oczyszczona z magii względnie mocno z nią związana, utrwalona w języku enigmatycznym i alegorycznym dawała wprost nieograniczone możliwości różnorodnych interpretacji. W związku z tym „król, kapłan i mędrzec egipski”, autor *Pimandra* i *Asclepiusa*, uważany jest za pisarza chrześcijańskiego, zapowiadającego lub wprost wykładającego prawdy chrześcijańskie u samych początków ludzkości, u samych źródeł „złotego wieku cywilizacji”. François de Foix de Candal łączy hermetyzm ze spekulacjami pitagorejskimi. Ta linia hermetyzmu jest kontynuowana w XVII w. przez Keplera i Mersenne'a. Duplessis-Mornay (protestant) propaguje irenizm. Łączy naukę „pierwszego filozofa pogańskiego” — Hermesa — z nauką „pierwszego filozofa chrześcijańskiego” — Pseudo-Dionizego. Kontynuuje tradycję hermetyzmu odizolowanego od magii. Jean-Pierre Camus wzbogaca myśl chrześcijańską spekulacjami z kabały i pism hermetycznych w oparciu o doktrynę Pseudo-Dionizego. Patrizzi używa hermetyzmu połączonego z kabałą (powrót do tradycji Pica) w służbie tzw. kontrreformacji; uważa, iż pisma hermetyczne zawierają więcej prawdziwej filozofii niż wszystkie dzieła Arystotelesa razem wzięte. Początkowo popiera go papież, w końcu Patrizzi ma wiele kłopotów z inkwizycją. Giordano Bruno stoi poza chrześcijańską interpretacją pism hermetycznych. Bérulle tłumaczy w sposób mistyczny teksty hermetyczne⁴². Są to zasadnicze sposoby wykorzystywania gnozy hermetycznej w czasach, gdy w Krakowie publikuje Rosseli kolejne tomy swego komentarza.

W r. 1614 Izaak Causabon stwierdził, że „[...] Księga, która od wieków krążyła pod imieniem Hermesa Trismegistosa, bez wątpienia jest

⁴¹ J. Dagens, op. cit., s. 9.

⁴² Por. cytowane prace na temat hermetyzmu renesansowego.

pseudoepigrafem [...]. Nie zawiera ona egipskiej nauki Hermesa, lecz częściowo teorie greckie zaczerpnięte z ksiąg Platona oraz platoników i to często z tymi samymi słowami, częściowo teorie chrześcijańskie zapożyczone z Ksiąg świętych”⁴³. Jeszcze w kilka lat po ukazaniu się tej demaskatorskiej rozprawy wywiązała się wielka polemika na temat pism hermetycznych z udziałem tak wielkich autorytetów ówczesnej nauki, jak Kepler, Mersenne i Gassendi. Polemika ta nie wyjaśniła problemów historyczno-krytycznych literatury hermetycznej, zamknęła natomiast okres świetności tych pism⁴⁴. Zbiorowe wydanie komentarzy Rosseliego w 1630 r. w Kolonii wraz z grecko-lacińskim tekstem pism hermetycznych w edycji François de Foix de Candal, może również świadczyć o żywych zainteresowaniach hermetyzmem jeszcze w czasach po ukazaniu się krytycznej rozprawy I. Causabona. Okres jednak świetności pism hermetycznych minął bezpowrotnie, przestawały one stopniowo być obiektem zainteresowań uczonych. „Doktryna Hermesa” połączona z kabałą, magią, astrologią i alchemią stała się wyłącznie doktryną różnych tajemnych sekt, będąc przedłużeniem hermetyzmu magicznego.

„Wówczas, gdy I. Causabon — pisze E. Garin — ukazał właściwe źródła uwielbianych tekstów, wypełniły one już swą właściwą funkcję”⁴⁵. Za właściwą funkcję pism hermetycznych należy uznać przede wszystkim ich funkcję religijną, związaną ściśle z aktualnymi w renesansie dążeniami religijnymi. Właściwa funkcja pism hermetycznych nie byłaby dla nas zbyt interesująca, gdyby nie była ściśle związana z różnymi tendencjami filozoficznymi, które nas interesują w sposób szczególny. Wyjaśnienie właściwej funkcji pism hermetycznych w komentarzu Rosseliego pozwoli na wyjaśnienie celu, w jakim pisał on ten komentarz, oraz celu, w jakim obdarzył „hermetyki” autorytetem równym autorytetowi Pisma świętego. Wyjaśnienie tych problemów rzuci wiele światła na postawę filozoficzną Rosseliego, na jego sposób podejścia do problematyki filozoficznej, czyli na sposób uprawiania filozofii.

4. HERMETYZM PODSTAWĄ IRENIZMU

Podczas czytania komentarza Rosseliego, szczególnie dwu pierwszych tomów, narzuca się pytanie: czy w pierwotnym zamierzeniu autora nie było napisanie czegoś w rodzaju encyklopedii teologiczno-filozoficznej, w której teksty hermetyczne miałyby spełniać rolę haseł opracowywanych przy pomocy całej dostępnej dla autora literatury. Ujęcie jednak

⁴³ I. Causabon, *Exercitationes XVI in Baronii prolegomena*, London 1614, „Wstęp”. (Cyt. przez E. Garin, op. cit., s. 143).

⁴⁴ E. Garin, op. cit., s. 143.

⁴⁵ Tamże, s. 154.

komentarza Rosseliego w świetle współczesnych mu prądów religijnych i filozoficznych pozwala, w tym na pozór encyklopedycznym zbiorze przeróżnych poglądów i cytatach, dostrzec specyficzną metodę: o jasno spreżywanych celach badawczych, pozwala wnikać w inspiracje twórcze autora. Za tym pozornie bezładnym gromadzeniem opinii na wybrane z *Pimandra* i *Asclepiusa* teksty-tematy ukryte są dążności religijne i filozoficzne, charakterystyczne dla renesansowych zwolenników „*prisca theologia*”, wskazujące dość jednoznacznie na cel przyświecający Rosselemu przy pisaniu komentarza do pism hermetycznych.

Do podanego we wstępie do pierwszego i drugiego tomu komentarza celu, w jakim komentarz został napisany, musimy odnieść się z dużą rezerwą. Rosseli stwierdza w tych wstępach, iż napisał swój komentarz w celu obrony wiary katolickiej przed heretykami. Włącza się tym samym w nurt tzw. kontrreformacji. Powstaje jednak pytanie: przed kim Rosseli broni wiary katolickiej, przeciwko jakim występuje heretykom? Autor nasz żyje i tworzy w czasach najbardziej krwawych walk religijnych, wówczas gdy na ustach niemal wszystkich teologów katolickich pojawia się imię Lutra i Kalwina. W komentarzu zaś nie spotykamy żadnych ataków skierowanych przeciwko doktrynie teologicznej odłączonych od Kościoła katolickiego chrześcijan. Komentarz został napisany tak, jak by jego autor nic nie wiedział o Lutrze i Kalwinie, o walkach religijnych i o wielkich dysputach między katolikami i protestantami. Dzieje się zaś to wszystko w latach, w których Rosseli podróżuje po Europie i studiuje w głównych ośrodkach ówczesnego życia umysłowego, a szczególnie teologicznego. Czasy studiów teologicznych Rosseliego to czasy obrad Soboru Trydenckiego. Staje on jakby ponad katolicko-protestanckimi polemikami — które zresztą nie przyniosły oczekiwanych rezultatów — pomijając teologicznie drażliwą problematykę. Zajmuje się tylko tymi prawdami wiary, które zostały zaakceptowane przez Lutra i Kalwina. Nie znaczy to wcale, aby sympatyzował z doktryną protestancką. Wszystkie te fakty naprowadzają nas jedynie na ślady irenicznych dążności Rosseliego, dążności ściśle związanych z programem działalności pewnego odgałęzienia zwolenników „*prisca theologia*”, tego mianowicie, które nie ogłosiło programu powrotu do religii przedchrześcijańskiej w czystej postaci, lecz uważało chrześcijaństwo za dalszy ciąg, za kontynuację „*prisca theologia*”.

Rosseli, podobnie jak M. Ficino, uważa religię za pierwszą i podstawową wartość, daną przez Boga wszystkim ludziom, wartość wynikającą z samej natury człowieka i wyróżniającą go od zwierząt. Człowiek pozbawiony prawdziwej religii byłby najniezszczęśliwszym stworzeniem ze wszystkich zwierząt, do czego Bóg nie może dopuścić⁴⁶. „Zmieniają

⁴⁶ „[...] id per quod homo, cuncta animalia excedit, falsum esse nequit, excedit

się mniemania, upodobania i ludzkie zwyczaje, religia zaś nie zmienia się”⁴⁷. Pisma hermetyczne, Stary Testament, wyrocznie chaldejskie, hymny orfickie, wersety pitagorejskie i dialogi Platona — to wszystkie dokumenty „prisci theologia”, zawierające objawione prawdy teologiczne i filozoficzne. Pisma hermetyczne to najstarsze dokumenty zawierające prawdy objawione ludziom przez Boga. Hermes, autor *Pimandra* i *Asclepiusa*, jest, według Rosseliego, pierwszym i najstarszym spośród „prisci theologi”; po nim kolejno następują prorocy żydowski, Zoroaster, Orfeusz, Pitagoras i Platon⁴⁸.

Co Rosseli chciał osiągnąć, do czego zmierzał ustalając listę „prisci theologi”, na czele której znajduje się Hermes Trismegistos jako ten, który rozpoczął tradycję prawdziwej religii, której doktrynę teologiczną i filozoficzną zawarł w *Pimandrze* i *Asclepiusie*?

Program twórczości Rosseliego jest ściśle związany z nurtem humanistów chrześcijańskich końca XV wieku i wieku XVI. Humanści ci propagują idee jedności duchowej wśród ludzi, dążą do złączenia wszystkich na płaszczyźnie religijnej, podkreślają w swej twórczości wszystko to, co może ludzi zbliżyć. „Ich ideałem jest nie tyle tolerancja, ile zmniejszenie rozbieżności religijnych drogą szczerych wysiłków pojednawczych. Są oni irenistami”⁴⁹. Za prekursora tego nurtu uważa

autem religione: religio ergo hominis sanctissima est et a falsitate libera. Amplius, vaticinium a tota aliqua animalium specie, non potest esse falsum: communi namque hominum vaticino, religio vera esse probatur, cum omnes ubique Deum colant, ut naturae auctorem, ac beatæ vitæ largitorem: perfectissima enim animalium species, perfectissimum habet iudicium, quod est sibi maxime omnium naturale: mutantur siquidem opiniones, affectus, et hominum mores, religio autem non mutatur”. Rosseli, *Pimander*, t. I, s. 335. „Communi quoque hominum vaticinio religio vera est, omnes namque semper ubique colunt Deum, vitæ futuræ gratia. Verum est igitur providere nobis Deum, et vita alia fore, si modo perfectissima species animalium verissimum habet iudicium illud, quod sibi est maxime omnium naturale. Talem autem esse religionis assertionem apparet, non solum ex eo quod solius omnique hominis est, verum etiam ex eo quod omnes hominum opiniones, affectus, mores, leges, excepta communi quodam religione, mutantur”. M. Ficino, op. cit., s. 2. Zależność Rosseliego od Ficino jest aż nader widoczna.

⁴⁷ Por. przypis 46.

⁴⁸ Rosseli, *Pimander*, t. I, s. 335. Por. listę „prisci theologi” podaną przez M. Ficino we wstępie do *Pimandra* (patrz s. 127). Lista „prisci theologi” z *Theologia platonica*: 1. Zoroaster, 2. Hermes, 3. Orfeusz, 4. Aglaophemus, 5. Pitagoras, 6. Platon. Por. Ficino, op. cit., s. 156. Tzw. typowa lista „prisci theologi”: 1. Adam — Abraham, 2. Zoroaster, 3. Mojżesz, 4. Hermes, (5. Druidzi), 6. Orfeusz, 7. Pitagoras, 8. Platon. Por. D. P. Walker, *Orpheus the Theologian and Renaissance Platonist*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, XVI (1953) 100—120.

⁴⁹ J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku Reformacji* (tłum. Lesława i Halina Kühn), Warszawa 1964, t. I, s. 131.

się Mikołaja z Kuzy⁵⁰. W pracy *Cribatio alchorani* Kuzańczyk przedstawił judaizm, chrystianizm i mahometanizm jako religie wywodzące się z jednego Objawienia, jako odmienne aspekty tej samej drogi wiodącej do Boga. W drugiej pracy, *De pace fidei*, rozwija Kuzańczyk swe poglądy w formie wizji powszechnego chrześcijaństwa, opartego na kilku wspólnych dla Kościoła i różnych sekt „artykułach fundamentalnych”. Ireniczne poglądy były rozwijane i modyfikowane przez całe grono humanistów chrześcijańskich takich, jak: M. Ficino, Pico della Mirandola, Lefèvre d'Étaples, Symphorien Champier i François de Foix de Candal. Wszyscy oni, podobnie jak Rosseli, wykraczają poza obręb tradycyjnej teologii włączając do niej spekulacje „prisca theologia”.

Co skłoniło Rosseliego do oparcia chrześcijaństwa na autorytecie nadanym przez niego Hermesowi? Niewątpliwie to, iż wyczytał on w rzekomych pismach Hermesa oraz pozostałych „prisci theologi” naukę o jednym Bogu w trzech Osobach, obowiązku człowieka służenia Bogu oraz naukę o nieśmiertelności duszy⁵¹. I te właśnie prawdy uznał on za sam rdzeń nauki chrześcijańskiej, w oparciu o który należy zjednoczyć we wspólnej religii wszystkich chrześcijan; prawdy te dla Rosseliego to wspomniane przez Kuzańczyka „artykuły fundamentalne”, na jakich należy zbudować wspólną dla wszystkich chrześcijan religię. Zgodność nauki Kościoła z nauką Hermesa, tak często podkreślana przez niego, dotyczy tych artykułów fundamentalnych jako bazy pojednania wszystkich chrześcijan.

U Pico della Mirandoli, podobnie jak u Mikołaja z Kuzy i M. Ficino, istnieje „dążenie, by ze wszystkich kierunków filozoficznych i religijnych niechrześcijańskich wybrać nie to, co je różni, ale to, co je zbliża do religii Chrystusowej. Stąd jawi się u niego ta dążność do stworzenia religii uniwersalnej, chrystianizmu mniej rygorystycznego w swej istocie dogmatycznej, który połączyłby w jedną więź wszystkie dążenia do Boga”⁵². To samo dążenie wykrywamy w komentarzu Rosseliego. Od roku 1517, czyli od czasu wystąpień Lutra, centralnym problemem dla irenistów nie jest już pojednanie chrześcijaństwa z islamem czy też z niewierzącymi. Poszukiwanie płaszczyzn porozumienia między antagoniście nastawionymi stronnictwami w łonie samego chrześcijaństwa oto program tzw. irenizmu erazmiańskiego, niezmiernie żywotnego niemalże do końca XVI w. Teoretyk irenizmu erazmiańskiego Jerzy Cas-sander (1513—1566), działający kilka lat wcześniej od Rosseliego, uważał, iż porozumienie między Kościołami może i powinno odbyć się na „fundamencie nauki apostołskiej”; wzywa on do jedności w ramach

⁵⁰ Tamże, s. 134.

⁵¹ Por. Rosseli, *Pimander*, t. I, s. 97—280, t. II, s. 1—123.

⁵² J. Lecler, op. cit., t. I, s. 138.

samych podstaw wiary⁵³. Po Soborze Trydenckim tak teologowie protestancy, jak i katolicy dochodzą do coraz to większego przekonania, że ich systemy dogmatyczne nie dadzą się pogodzić. W związku z tym tendencje ireniczne pod koniec XVI w. wygasają⁵⁴. Rosseli jeszcze w kilka lat po Soborze Trydenckim był przekonany, iż jedność wśród chrześcijan zapanuje wówczas, gdy przez obie strony zostanie zaakceptowane bardziej liberalne dogmatycznie chrześcijaństwo oparte na kilku fundamentalnych prawdach chrześcijańskich występujących już w „prisca theologia”. I właśnie autorytet nadany przez niego pismom hermetycznym — jako pismom objawionym przez Boga — miał przekonać wszystkich chrześcijan, że te prawdy nauki chrześcijańskiej, które Bóg objawił Hermesowi już w czasach wcześniejszych od czasów proroków żydowskich, są fundamentalnymi prawdami chrześcijańskimi i właściwie na nich kończy się w ścisłym tego słowa znaczeniu „veritas christiana”.

5. PROGRAM UPRAWIANIA FILOZOFII

Należy mocno podkreślić to, że Rosseliemu w komentarzu do pism hermetycznych nie chodzi ani o teologię, ani o filozofię, tzn. o całościowe wyłożenie określonej doktryny teologicznej lub filozoficznej. Zachwyciły go pisma hermetyczne ze względu na swe rzekomo starożytne pochodzenie, ich treść wydała mu się niezmiernie głęboka, a nawet, jak tego próbuje dowodzić, całkowicie zgodna z nauką Kościoła katolickiego oraz objawiona⁵⁵. W związku zapewne z tym uznał on pisma hermetyczne za dogodny materiał do skomentowania, aby w ten sposób wyłożyć szereg problemów filozoficznych bardzo żywo dyskutowanych w jego czasach. Stanął on wobec tego na stanowisku minimalizmu filozoficznego, minimalizmu tak charakterystycznego dla tzw. humanistów, obcy jest mu maksymalizm scholastyków. Wymieszanie elementów uznawanych dość powszechnie za elementy humanistyczne z elementami scholastycznymi⁵⁶ występuje w komentarzu Rosseliego tak odnośnie do formy, jak języka i treści. Ma ono swe wytłumaczenie w dwu źródłach jego wiedzy filozoficznej.

Tomizm i szkotyizm, a ściślej mówiąc dysputy między tomistami i szkotyistami, oto pierwsze i zasadnicze źródło wiedzy filozoficznej Ros-

⁵³ Tamże, s. 60.

⁵⁴ Tamże, s. 131 i n.

⁵⁵ Por. *Pimander*, t. I, s. 2, 3.

⁵⁶ Na temat przeciwstawiania scholastyce humanizmu por. S. Swieżawski, *Z problematyki metodologicznej badań filozofii XV wieku*, „Roczniki Filozoficzne”, 13 (1965), z. 1, s. 47—49.

seliego⁵⁷. Chociaż nie wymienia on w komentarzu ani nazwiska św. Tomasza, ani Dunsza Szkota⁵⁸, ani żadnego z ich zwolenników, to jednak szkotyzm i tomizm odegrały decydującą rolę w kształtowaniu jego poglądów metafizycznych. Drugim źródłem wiedzy filozoficznej Rosseliego są dzieła M. Ficino, a szczególnie jego tłumaczenia pism „prisci theologi” oraz dzieła św. Augustyna, Pseudo-Dionizego i Plotyna. I właśnie wiedza zdobyta podczas studiowania tychże dzieł oraz wiedza scholastyczna stanowią filozoficzny materiał, przy pomocy którego komentowane są teksty hermetyczne. Czy ten materiał potrafił Rosseli twórczo wykorzystać, czy jedynie biernie zasymilować? Na to pytanie będzie można dopiero odpowiedzieć po licznych szczegółowych pracach analitycznych.

Na terenie teologii Rosseli głosi program pojednania religijnego (irenizm), natomiast na terenie filozofii program w swym wyrazie bardzo bliski, który nazwiemy syntetyzmem. Syntetyzm to tyle, co programowa niechęć do wykrywania całkowicie nowych rozwiązań problemów filozoficznych, uznanie historii problemu za podstawowe źródło służące do wyjaśnienia danego problemu; dążność do zacierania różnic między znanymi z historii rozwiązaniami przez wykazywanie, iż widoczne różnice są jedynie różnicami słownymi i w konsekwencji przyjęcie rozwiązania, które uznało się za rozwiązanie jedyne, względnie ujawnienie przynajmniej dwu różnych stanowisk (rozwiązań problemów filozoficznych) i dążenie w związku z tym do zajęcia stanowiska pośredniego. I tak właśnie w ogólnych zarysach przedstawia się program uprawiania filozofii, czyli metoda filozofowania Rosseliego.

Według kronikarzy zakonu bernardynów Rosseli był szkotystą⁵⁹. Ocena ta jest trafna, lecz tylko i wyłącznie w stosunku do jego późnej twórczości, twórczości związanej przede wszystkim z działalnością dydaktyczną⁶⁰. W komentarzu do pism hermetycznych doktryna Dunsza Szkota jest tylko jedną z wielu doktryn wykorzystywanych do interpretacji tekstów hermetycznych. Na równi z doktryną Dunsza Szkota wykorzystywana jest doktryna św. Tomasza, św. Augustyna, Pseudo-Dionizego i Plotyna. Z tego względu na podstawie analizy komentarza

⁵⁷ Por. szczególnie *Pimander*, t. III, s. 46—443.

⁵⁸ Zyni to jedynie Rosseli w komentarzu do *Asclepiusa*, s. 228—278. Na stronach tych znajduje się systematyczny wykład metafizyki Dunsza Szkota. Tekst ten należy uznać za owoc późnej twórczości Rosseliego, dołączony do dawniej napisanego komentarza do *Asclepiusa*.

⁵⁹ K. K a n t a k, *Bernardyni polscy*, Lwów 1933, t. II, s. 304—306.

⁶⁰ Por. *Explicationes in librum tertium de anima inceptae ad scribendum per me fratrem Andream Vilnensem sub R. P. Annibale Rosello de Calabria lectore generali, Cracoviae AD 1583*, rkps Bibl. Czartoryskich 3681, s. 1—108. Rosseli, *Asclepius ...*, t. VI, s. 228—278.

trudno jest nazwać Rosseliego szkotystą, tomistą czy też augustynistą, stoi on bowiem na skrzyżowaniu wszystkich tych doktryn. Jest to niewątpliwie konsekwencja stosowanego przez niego syntetyzmu.

Należy zwrócić uwagę na to, że Rosseli jest członkiem zakonu franciszkańskiego i rok jego śmierci (1593) zbiega się z rokiem uznania doktryny Dunsza Szkota za oficjalną doktrynę tego zakonu. Z pewnością grunt pod dekret z r. 1593 był przygotowany wcześniej przez centralne władze zakonu. W związku z tym ostatni okres twórczości Rosseliego mógł być jakoś zdeterminowany planami władz zakonu, których zresztą sam był jednym z wysokich dostojników. Wydaje się jednak, że nie tylko z planami władz zakonu franciszkańskiego należy wiązać zmianę zainteresowań filozoficznych Rosseliego. Zmiana ta, być może, miała bardziej zasadnicze, pozaadministracyjne podłoże, wynikające ze zmiany, jaka dokonała się na przestrzeni kilkudziesięciu lat w życiu umysłowym epoki. Pojedynczy program na terenie teologii i filozofii, który Rosseli propaguje w komentarzu do pism hermetycznych, był „na czasie” jeszcze w latach siedemdziesiątych XVI w. (czyli wówczas, gdy komentarz faktycznie był pisany), natomiast w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych nie był właściwie już zbyt aktualny, przynajmniej w pewnych sferach kościelnych, ze względu na świetne prosperowanie reformacji katolickiej. I z tego faktu Rosseli mógł zdać sobie sprawę, odступując pod koniec życia od programu pojedynczego.

Artykuł niniejszy jest pierwszą próbą analizy twórczości Hannibala Rosseliego. Celem artykułu jest wykrycie najogólniejszych, podstawowych inspiracji twórczych autora jedyne go wydrukowanego w Polsce siedmiotomowego komentarza do pism hermetycznych. Jest to wstęp do przeprowadzenia analiz doktrynalnych tego komentarza.

Według Rosseliego autorem pism hermetycznych był Hermes Trismegistos — król, kapłan i mędrzec egipski, żyjący wcześniej od proroków żydowskich. Wiedza, którą posiadał Hermes i zawarł w *Pimandrze* (14 traktatów *Corpus hermeticum* w tłumaczeniu M. Ficino) oraz w *Asclepiusie* jest wiedzą boską, objawioną. Hermes jest pierwszym, najstarszym spośród „prisci theologi”, po nim kolejno następują prorocy żydowscy, Zoroaster, Orfeusz, Pitagoras i Platon. Na podstawie analizy komentarza do pism hermetycznych należy umieścić Rosseliego w nurcie hermetyzmu religijnego i filozoficznego, czyli hermetyzmu odseparowanego od magii. Akcentuje on szczególnie walory apologetyczne tekstów hermetycznych, przez wykazywanie (przy pomocy filozofii) zgodności podstawowych prawd religii chrześcijańskiej z prawdami „nauki Hermeza” oraz pozostałych „prisci theologi”. Uważa chrześcijaństwo

za kontynuację „*prisca theologia*”. Dąży do pojednania religijnego wszystkich chrześcijan, propagując mniej rygorystyczne, z punktu widzenia katolicyzmu ortodoksyjnego, chrześcijaństwo, oparte na kilku fundamentalnych prawdach religii chrześcijańskiej, występujących już w „*prisca theologia*” (irenizm). Na terenie filozofii Rosseli propaguje również program pojednawczy, który został nazwany „syntetyzmem”. Rozwija on treści filozoficzne pism hermetycznych przede wszystkim przy pomocy chrześcijańskich doktryn filozoficznych oraz bardzo różnorodnych sposobów interpretacji. Niepokoi go wielość i różnorodność doktryn filozoficznych i dlatego dąży do dokonania ich syntezy. Program uprawiania filozofii, który wytyczył sobie Rosseli, jest z pewnością dość karkołomny. Zmierza bowiem do połączenia tak różnorodnych typów filozofii, jak tomizm, szkotyizm oraz różne wersje platonizmu na kanwie platońsko-stoicko-arystotelesowskiej gnozy pism hermetycznych. Jak przebiegała realizacja tego programu? Oto problem, który powinien być rozwiązany w szeregu monografii na temat filozofii bytu Rosseliego (szczególnie ważna jest w tym względzie analiza tomu trzeciego i pierwszego), filozofii człowieka (tomy: szósty i trzeci) oraz filozofii przyrody (tomy: czwarty, pierwszy i drugi). Zgodnie z przyjętą metodą uprawiania filozofii w komentarzu do pism hermetycznych Rosseli nie wyznaczył sobie żadnego „patrona filozoficznego”, na którym chciałby oprzeć wartość zaproponowanych przez siebie rozwiązań problemów filozoficznych, nie uprawia filozofii „*ad mentem*”. Inaczej Rosseli uprawia filozofię w swej późnej twórczości, twórczości związanej z działalnością dydaktyczną w Akademii Krakowskiej oraz w szkole zakonnej OO. Bernardynów w Krakowie. W twórczości tej stanął on wyraźnie po stronie doktryny filozoficznej Dunsza Szkota.

HANNIBAL ROSSELI

REPRESENTANT DE L'HERMETISME PHILOSOPHIQUE EN POLOGNE

L'article représente un premier essai d'analyse de l'oeuvre d'Hannibal Rosseli. Il cherche à découvrir la source d'inspiration philosophique de l'auteur du commentaire sur les écrits hermétiques, le seul publié en Pologne.

Selon Rosseli, les écrits hermétiques eurent pour auteur Hermès Trismegistos, roi, prêtre, et sage égyptien, ayant vécu avant les prophètes juifs. Il enferma la sagesse qu'il possédait dans *Pimandre* (14 traités du *Corpus hermeticum* dans la traduction de M. Ficino) et dans *Asclepius*; c'est une sagesse divine, révélée. Hermès est donc le premier, le plus ancien d'entre les „*prisci theologi*”; après lui vinrent successivement les prophètes juifs, Zoroastre, Orphée, Pithagoras et Platon. De l'analyse du commentaire sur les écrits hermétiques il apparaît que Rosseli est à placer dans le courant de l'hermétisme religieux et philosophique, c'est-à-dire de l'hermétisme séparé de la magie. Il met un accent particulier sur les valeurs apologétiques des textes hermétiques en montrant la concordance entre les

vérités fondamentales de la religion chrétienne et celles de la „doctrine d'Hermès” et des autres „prisca theologi”. Il cherche l'unité religieuse de tous les chrétiens en propageant un christianisme moins rigoureux, du point de vue du catholicisme orthodoxe, christianisme appuyé sur quelques vérités fondamentales de la doctrine chrétienne, qui se trouvent déjà dans la „prisca theologia” (irénisme). Rossetti développe le contenu philosophique des écrits hermétiques avant tout à l'aide des doctrines philosophiques chrétiennes (augustinisme, thomisme et scotisme). La multiplicité et la diversité de ces doctrines l'inquiète, aussi cherche-t-il à en opérer la synthèse.

