

JAN CZERKAWSKI

Lublin

HERMETYZM W POLSCE W XVI WIEKU

W ostatnich latach zaczęto przypisywać coraz większe znaczenie wpływom, jakie hermetyzm wywarł na kulturę czasów renesansu. Pod wpływem hermetyzmu powstały nie tylko wielkie kompozycje artystyczne, lecz również formowały się podstawowe koncepcje nowej filozofii. E. Garin uważa hermetyzm za „punkt centralny całej odnowy kulturalnej w XV i XVI w. we Włoszech i w Europie, nie był to relikwiarz średniowiecza skazany na zatarcie, ale temat wszędzie podstawowy”¹. Istotną zaś nowość renesansowego powrotu Hermesa Trismegistosa, w relacji do średniowiecza, dostrzega włoski historyk filozofii w „ściślejszej więzi między hermetyzmem teologicznym i praktykami magiczno-astrologicznymi”². Teza dotycząca istoty renesansowego hermetyzmu jest wielce dyskusyjna, lecz dyskusyjne jest również radykalne przeciwstawienie przez F. A. Yates hermetyzmu włoskiego (magicznego) hermetyzmowi francuskiemu (filozoficzno-religijnemu)³. Mogą budzić się także wątpliwości czy przynajmniej niektórych myślicieli, zaliczanych przez F. A. Yates do hermetyzmu filozoficzno-religijnego, nie należałoby w ogóle wykluczyć z renesansowej tradycji hermetycznej i uznać za reprezentantów „nowej apologetyki”.

Renesansowy hermetyzm, zdaniem E. Garina, jest nierozzerwalnie związany z „wierzeniami i praktykami magicznymi, i alchemicznymi, jako że niełatwo jest odgraniczyć ściśle teologię hermetyczną od okultyzmu”⁴. Trudności z przeprowadzeniem prostej linii demarkacyjnej między różnymi nurtami hermetycznymi nie mogą zwalniać historyka filozofii od podejmowania prób wyznaczenia takiej linii podziału.

¹ E. G a r i n. *Studia włoskie nad odrodzeniem*. „Człowiek i Światopogląd” 1973 nr 7 s. 89.

² T e n Ź e. *Powrót filozofów starożytnych*. Tłum. A. D. Dutka. Warszawa 1987 s. 88.

³ Zob. F. A. Y a t e s. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London 1964 s. 216.

⁴ *Powrót filozofów starożytnych* s. 88.

Powszechnie przyjmowany jest, dokonany przez A. J. Festugière'a, podział hermetyzmu na „hermetyzm ludowy” i „hermetyzm uczony”⁵. Literatura hermetyczna zawiera dwa rodzaje pism. Jeden rodzaj dotyczy astrologii, alchemii, magii, czyli nauk tajemnych – okultystycznych (hermetyzm ludowy). Drugi rodzaj pism dotyczy filozofii i teologii (hermetyzm uczony). Nie ulega wątpliwości, że zachodzą pewne związki między tymi dwoma rodzajami pism hermetycznych. Istnieją wątki astrologiczne w wielu traktatach hermetyzmu uczonego, a w niektórych z nich także wątki alchemiczne. W pismach alchemicznych z III w. po Chr. występują wyraźne wpływy gnostyckich spekulacji hermetyzmu uczonego. W *Asclepiusie* natomiast znajduje się słynny fragment magiczny. Niemniej jednak związki te i wpływy nie sięgają samej istoty tych pism, a zachodzące między nimi różnice są bardzo wyraźne.

Zasadniczym celem nauki hermetycznej, według E. Garina, jest „działanie, czyli przekształcanie świata”⁶. Należy zauważyć, że termin „działanie” nie jest jednoznaczny i domaga się doprecyzowania. Zarówno w hermetyzmie ludowym, jak i w hermetyzmie uczonego chodzi rzeczywiście o działanie, a nie wyłącznie o poznanie dla samego poznania. Zasadniczym jednak celem hermetyzmu ludowego jest działanie zewnętrzne, czyli jakaś forma „przekształcania świata”, wpływania na bieg wydarzeń. Zasadniczym natomiast celem hermetyzmu uczonego jest działanie wewnętrzne, odnoszące się do samego podmiotu poznającego, tzn. zdobycie wiedzy doskonalącej ten podmiot.

W renesansowym hermetyzmie astrologiczno-alchemiczno-magicznym wskazuje się na konieczność wzniesienia się „mistrza sztuki” na wyżyny duchowe (odrodzenie hermetyczne), w celu bycia skutecznym w działaniu. Doskonałość mistrza sztuki tajemnej nie jest jednak traktowana jako cel sam w sobie, lecz jedynie jako środek wiodący do celu, tzn. do uszlachetniania metali, przewidywania przyszłości lub wywierania wpływu na innych ludzi. Hermetyzm filozoficzno-religijny uważany był także za „sztukę królewską”, która potrafi tworzyć złoto. Lecz nie chodzi tu o złoto jako szlachetny kruszec, ale o wyzwolenie człowieka z ołowiu, czyli z ciemności, ku złotu – światłości. Człowiek, odzyskując dzięki poznaniu swoje własne „złoto”, powraca do stanu pierwotnej doskonałości, oddziela duszę od ciała i jego wpływów, a tym samym uwalnia się od wpływów ciał niebieskich – wyzwala się spod dominacji fatum.

Te dwa sposoby rozumienia działania wyznaczają w sposób dość precyzyjny zasadniczą linię podziału zarówno między hermetyzmem ludowym i uczonego, jak i między renesansowym hermetyzmem magicznym i filozoficzno-religijnym.

⁵ Zob. A. J. F e s t u g i è r e. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. T. 1. Paris 1949 s. 106 nn.

⁶ *Powrót filozofów starożytnych* s. 88.

Nie wydaje się natomiast uzasadnione włączanie do renesansowej tradycji hermetycznej tych myślicieli, którzy wykorzystywali pisma hermetyzmu uczonego wyłącznie w celach apologetycznych.

Pisma hermetyczne, a ściślej dwa podstawowe utwory hermetyzmu uczonego: *Corpus hermeticum* i *Asclepius*, były bestsellerami renesansowej literatury filozoficzno-religijnej. Świadczy o tym dobitnie zarówno liczba wydań tych pism, jak i zakres ich oddziaływania⁷. Zasadniczym celem niniejszego artykułu jest udzielenie odpowiedzi na pytanie, w jakim zakresie pisma hermetyczne były znane i wykorzystywane w Polsce w XVI w.? Najważniejszym niewątpliwie wydarzeniem w dziejach renesansowej recepcji hermetyzmu w Polsce było wydanie w latach 1584-1590 w Krakowie sześciu monumentalnych tomów komentarzy do *Corpus hermeticum* i *Asclepiusa* włoskiego bernardyna Hannibala Rosselego. Najpierw przedstawiony zostanie zakres znajomości pism hermetycznych w Polsce w okresie poprzedzającym wydanie komentarzy H. Rosselego, następnie przeprowadzone będą analizy poglądów włoskiego bernardyna, ukazujące zasadność uznania go za reprezentanta renesansowego hermetyzmu, na koniec zaś ukazane zostaną wpływy komentarzy H. Rosselego na polską literaturę filozoficzno-religijną końca XVI i początków XVII w.

Należy znacznie złagodzić stwierdzenie H. Barycza, w myśl którego pisma hermetyczne przed przybyciem do Krakowa w r. 1581 H. Rosselego były „zupełnie nieznanymi w Polsce poza drobnym utworem polemicznym Jakuba Górskiego z r. 1563”⁸. Jan Schilling z Krakowa studiował w Paryżu pod kierunkiem słynnego humanisty J. Lefèvre’a d’Etaples (Jacobus Faber Stapulensis) i współpracował ze swym mistrzem w przygotowaniu edycji pism hermetycznych z r. 1505⁹. Edycja ta ma doniosłe znaczenie dla dziejów renesansowej recepcji tekstów hermetycznych.

Corpus hermeticum, zbiór traktatów przypisywanych Hermesowi Trismegistosowi, nie wzbudził przez wiele stuleci – przynajmniej w zachodniej Europie – większego zainteresowania. Traktaty te, powstałe w latach 100-300 po Chr., nie zostały przełożone z języka greckiego na łacinę. Odkryto je ponownie w XV w. Około r. 1460 został przewieziony z Macedonii do Florencji grecki rękopis *Corpus hermeticum*, zawierający jedynie czternaście kolejnych traktatów. M. Fi-

⁷ Zob. P. O. Kristeller. *Catalogus translationum et commentariorum*. W: *Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*. Vol. 1. Washington 1961 s. 138-139, 146-147.

⁸ H. Barycz. *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*. Kraków 1935 s. 566.

⁹ Zob. S. Kot. *Michał Twaróg z Bystrzykowa i Jan Schilling. Pośrednicy między ruchem filozoficznym paryskim a Krakowem na przełomie XV i XVI w.* W: *Archiwum Komisji do Badań Historii Filozofii w Polsce*. T. 2. Cz. 1. Kraków 1921 s. 153-155.

cino, na polecenie Kosmy Medyceusza, przetłumaczył je na łacinę w r. 1463. Drukiem wydano je po raz pierwszy w r. 1471 pod wspólnym tytułem *Pimander*, wraz z obszernym wstępem, w którym M. Ficino ustalił listę starożytnych mędrców zwanych „prisci theologi”, na których czele stoi Hermes Trismegistos, a listę kończy sam „boski Platon”¹⁰.

J. Lefèvre d’Etaples w paryskim wydaniu pism hermetycznych, którego korektorem był Jan Schilling, do *Corpus hermeticum* w tłumaczeniu M. Ficina dołączył znanego już w średniowieczu *Asclepiusa* i każdy z traktatów opatrzył osobnym komentarzem. W komentarzach tych podkreślił walory apologetyczne pism hermetycznych oraz wyakcentował zbieżności doktrynalne między nauką Kościoła i nauką Hermesa. Wydanie to stanowiło podstawę kilkunastu następnych edycji.

Rękopis Biblioteki PAN w Krakowie (nr 1717) zawiera wczesnohumanistyczną antologię tekstów filozoficznych. Wszystko wskazuje na to, że Biernat z Lublina sam sporządził tę antologię, z całą pewnością można natomiast stwierdzić, że to on własnoręcznie wykonał jej rękopis w r. 1505. Antologia dzieli się na trzy części: najpierw umieszczone zostały fragmenty pism hermetycznych (*Asclepius* i *Corpus hermeticum*), następnie zaś urywki dzieł Platona i Arystotelesa¹¹. Bardzo prawdopodobna wydaje się hipoteza, w myśl której Biernat z Lublina korzystał z paryskiej edycji pism hermetycznych dzięki Janowi Schillingowi, propagatorowi poglądów J. Lefèvre’a d’Etaples w środowisku krakowskim.

Michał Falkener z Wrocławia był jednym z najsłynniejszych scholastyków działających na Uniwersytecie Krakowskim na początku XVI w., ujawniającym także zainteresowania humanistyczne. Wśród książek jego dużej biblioteki, którą w testamencie przekazał Uniwersytetowi, znajdowały się również pisma hermetyczne¹².

Jerzy Liban z Legnicy, grekista, pozostający pod wpływem renesansowego neoplatonizmu, w *De philosophiae laudibus oratio* (1537) nie wymienia wprawdzie wprost imienia Hermesa Trismegistosa, zaznacza jednak – powołując się na św. Augustyna – że „Mojżesz poznał wszelką mądrość Egipcjan” i „przystąpił do rozmyślenia o Bogu dopiero po wyćwiczeniu umysłu w naukach egips-

¹⁰ Zob. Yates, jw. s. 12-14.

¹¹ Zob. J. Domański. *La fortuna di Marsilio Ficino in Polonia nei secoli XV e XVI*. W: *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*. Studi e documenti a cura di G. C. Garfagnini. Firenze 1986 s. 575-576; J. S. Gruchała. *Biernata z Lublina antologia filozoficzna z początku XVI w.* „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 38:1988 s. 63-77.

¹² Zob. W. Szelińska. *Biblioteki profesorów Uniwersytetu Krakowskiego w XV i początkach XVI wieku*. Wrocław 1966 s. 209.

kich”¹³. Pisma hermetyczne uważane były za świadectwa mądrości egipskiej, ich autorem miał być staroegipski mędrzec Thoth, identyfikowany z greckim Hermesem Trismegistosem. J. Liban był także wydawcą *Carmina Sybillae Erythraeae* (1528). Twórczość Sybilli uznawano w czasach renesansu za integralną część tej tradycji, której inicjatorem miał być Hermes Trismegistos.

Mikołaj Kopernik, stawiając hipotezę heliocentryczną, powołuje się na zawartą w *Asclepiusie* wypowiedź Hermesa o Słońcu: „Wszakże nie bez słuszności nazywają je niektórzy latarnią świata, inni rozumem jego, jeszcze inni władcą. Trismegistos zwie je widzialnym bogiem, Sofoklesowa Elektra wszystko-widzącym”¹⁴. G. Bruno, wyjaśniając system Kopernika, będzie bronił tezy o ruchu Ziemi powołując się na hermetyczną naukę, w myśl której Ziemia jest żywa, a zatem nie jest nieruchoma¹⁵.

Uniwersytecki humanista Wojciech Nowopolczyk w *Oratio de laude physices* (sic!) (1551), podobnie jak J. Liban, nie wymienia imienia Hermesa Trismegistosa, lecz podkreśla, że „Mojżesz posiadał całą mądrość Egipcjan” i zachęca do poznania tej mądrości¹⁶. Jan z Trzciany, także uniwersytecki humanista z połowy XVI w., w *De natura ac dignitate hominis* (1554), omawiając godność człowieka wynikającą z nieśmiertelności duszy, podaje obszerny cytat z *Asclepiusa* jako dzieła Hermesa Trismegistosa¹⁷.

Jakub Górski jest autorem polemicznego utworu *Mercurius sive de Trinitate contra Gregorium Bresinensem* (1563)¹⁸. We wstępie do tego utworu – po opisanu okoliczności jego powstania – przedstawił poglądy na temat osoby i twórczości Hermesa (Merkurego). Hermes żył później od Mojżesza, nazywany był przez Egipcjan Thothem, a przez Greków Trismegistosem, tzn. Trzykroć Wielkim, ponieważ był wielkim filozofem, kapłanem i królem. On to, jako jeden z pierwszych filozofów, z poznania rzeczy filozoficznych i matematycznych, wniósł się do poznania rzeczy boskich. W sposób niezmiernie przenikliwy nauczał o majestacie Boga, porządku duchów, rodzajach dusz; dlatego też nazwany został pierwszym teologiem. Napisał wiele ksiąg, w których nie jak

¹³ J. L i b a n u s. *Mowa pochwalna na cześć filozofii*. Tłum. M. Cytowska. W: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*. Pod red. L. Szczuckiego. Warszawa 1978 s. 110.

¹⁴ M. K o p e r n i k. *O obrotach sfer niebieskich*. Tłum. M. Brożek. Warszawa 1953 s. 71.

¹⁵ Zob. Y a t e s, jw. s. 241.

¹⁶ W. N o w o p o l c z y k. *Mowa pochwalna na cześć fizyki*. Tłum. M. Cytowska. W: *700 lat myśli polskiej ...* s. 152.

¹⁷ J a n z T r z c i a n y. *De natura ac dignitate hominis*. Ed. J. Czerkawski. „Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia” 1974 t. II 2 s. 290-291.

¹⁸ Por. H. B a r y c z. *Pierwsza polemika religijna Jakuba Górskiego*. „Reformacja w Polsce” 6:1934 s. 176-197.

filozof, lecz jak prorok przepowiedział upadek religii egipskiej, powstanie nowej wiary, przyjście Chrystusa, przyszły sąd ostateczny, zmartwychwstanie ciał, chwałę zbawionych i karę grzeszników. Z ksiąg napisanych przez Hermesa dwie mają szczególną wartość, a mianowicie *Pimander* i *Asclepius*. W księgach tych Hermes wniknął w tajemnicę Trójcy Świętej jako trzech osób bożych połączonych jedną substancją. Grzegorz Paweł z Brzeziny i jego zwolennicy, za pomocą sofistycznych argumentów, odrzucają prawdę o Trójcy Świętej, którą głosi nie tylko Kościół katolicki, lecz która była znana już poganom. J. Górski polemizuje z poglądami Grzegorza Pawła z Brzeziny z pierwszego okresu jego działalności, kiedy stał on na stanowisku zwanym „trydeizmem” (trójbóstwem).

Poglądy na temat osoby i twórczości Hermesa Trismegistosa J. Górski przedstawił na podstawie wstępu M. Ficina do pierwszej łacińskiej edycji czternastu traktatów *Corpus hermeticum*. Zawarte jednak w tym wstępie dane wydobyl w sposób bardzo selektywny. Pominął całkowicie te fragmenty, w których M. Ficino ukazuje jedność objawiającego się ludzkości Logosu i ustala listę „prisci theologi”. Wyakcentował natomiast zbieżności między nauką Hermesa i wiarą chrześcijańską, które nie zostały uwzględnione przez M. Ficina, pojawiły się bowiem dopiero u J. Lefèvre’a d’Etaples i u późniejszych komentatorów pism hermetycznych. Liczba zbieżności między „veritas christiana” i „veritas hermetica” rosła w miarę oddalania się od Ficina i zbliżania do połowy XVI w.

Fakt, iż J. Górski polemizował z Grzegorzem Pawłem z Brzeziny za pomocą odpowiednio dobranych i skomentowanych cytatów z pism hermetycznych, nie może stanowić dostatecznej podstawy do uznania go za przedstawiciela renesansowego hermetyzmu. Korzystał on z tych pism wyłącznie w celach apologetycznych i nie propagował żadnych specyficznie hermetycznych treści doktrynalnych. Można natomiast uznać go za reprezentanta tzw. nowej apologetyki, czyli apologetyki, w której obok tradycyjnych argumentów broniących prawd wiary chrześcijańskiej podawano także argumenty zaczerpnięte z pism hermetycznych lub żydowskiej Kabały.

Na podstawie wyżej przedstawionych danych faktograficznych – zapewne niekompletnych – można stwierdzić, że pisma hermetyczne (*Corpus hermeticum* i *Asclepius*) znane były w Polsce przynajmniej od r. 1505, czyli na wiele lat przed przybyciem do Krakowa H. Rosselego. Nie były one jednak w szerszym zakresie wykorzystywane w twórczości filozoficznej i teologicznej.

W r. 1581 przybył do Krakowa włoski bernardyn Hannibal Rosseli, przywożąc z sobą rękopisy komentarzy do *Corpus hermeticum* i *Asclepiusa*. Głównie dzięki staraniom i finansowemu wsparciu polskiego duchowieństwa sześć obszernych tomów tych komentarzy ukazało się drukiem w latach 1584-1590¹⁹.

¹⁹ Przez „Komentarz” będziemy rozumieli następujące pisma Rosselego: *Pymander Mercurii*

Niektóre rozdziały tomu piątego i szóstego zostały zapewne napisane w Krakowie, ponieważ tematycznie i doktrynalnie różnią się one od tych, które H. Rossego rozpoczął pisać w r. 1571 w klasztorze Mons Sanctus, położonym w pobliżu Todi (Umbria). Mimo iż nie zdołał on wydać, z racji finansowych, dwóch tomów komentarzy do *Asclepiusa*, to i tak jego dzieło stanowi najobszerniejszy komentarz do pism hermetycznych, jaki powstał w czasach renesansu.

F. A. Yates uznała Rossego za reprezentanta chrześcijańskiego hermetyzmu filozoficzno-religijnego. Autor „Komentarza” – zdaniem tej znakomitej znawczyni renesansowego hermetyzmu – jest bardzo ostrożny w tym, co mówi na temat magii i wprost ostrzega przed nią; wprawdzie bardzo obszernie omawia hierarchię anielską i podkreśla związki zachodzące między światem niebiańskim i podksiężycowym, lecz nie korzystając z Kabały prawdopodobnie nie usiłuje stworzyć magii anielskiej. Rossego koncepcja hermetyzmu – podsumowuje swe uwagi F. A. Yates – „jest głęboko religijna i chrześcijańska”²⁰. Jeżeli za przedstawiciela hermetyzmu uznamy wyłącznie tego autora, na którego twórczość istotny wpływ wywarły specyficzne dla pism hermetycznych treści doktrynalne, to należy zauważyć, że F. A. Yates nie podaje żadnego argumentu, który mógłby stanowić podstawę do uznania Rossego za reprezentanta hermetyzmu. Trzeba zatem postawić dość paradoksalne, jak może się wydawać, pytanie: czy autora najobszerniejszego komentarza do pism hermetycznych można w ogóle zaliczyć do grona przedstawicieli renesansowego hermetyzmu? Był on, być może, wyłącznie jednym z licznych w Europie w drugiej połowie XVI w. przedstawicieli nowej apologetyki.

H. Rosseli we wstępie do pierwszego i drugiego tomu „Komentarza” wprost stwierdza, że napisał swe dzieło w celu obrony wiary katolickiej przed heretykami. O ile jednak w przypadku niewielkiego utworu J. Górskiego sprawą oczywistą jest, przed kim autor broni prawd wiary katolickiej, to z obszernego dzieła Rossego nie dowiemy się, jakie i czyje poglądy religijne stanowią cel jego krytyki. Rosseli nikogo nie zwalcza, nikogo nie potępia, lecz zdanie po zdaniu komentuje teksty hermetyczne.

Niemal wszyscy autorzy korzystający z pism hermetycznych, począwszy od M. Ficina, podkreślali zgodność nauki Hermesa z wiarą chrześcijańską. Poglądy Rossego na temat tych pism stanowią końcowy etap uchrześcijanienia doktryny Hermesa. Wynosi on te pisma niemal do rangi kanonicznych Ksiąg świętych.

Trismegisti cum commento F. Hannibalis Rosseli Calabri. T. 1-5. Cracoviae 1585-1586 (t. 2-1585, t. 3 – 1586, t. 4 – 1584 (sic!), t. 5 – 1586); *Asclepius Mercurii Trismegisti cum commento* ... t. 6 – 1590. Dzieło to podaję dalej skrótem: Kom., oznaczając cyfrą rzymską tom, a arabską stroną.

²⁰ Yates, jw. s. 179.

Wiedza, którą zawarł Hermes w *Pimandrze* i *Asclepiusie* nie jest wiedzą ludzką, wypracowaną przez człowieka, lecz wiedzą, która została objawiona – tak jak Mojżeszowi i Ewangelistom – Trismegistosowi przez Boga. Z konieczności zatem musi zachodzić całkowita zgodność między nauką Hermesa i nauką chrześcijańską. Hermes Trismegistos był pierwszym i najstarszym spośród „prisci theologi”, stąd jego wyjątkowe znaczenie, po nim kolejno następowali: prorocy żydowscy, Zoroaster, Orfeusz, Pitagoras i Platon. Komentując pisma hermetyczne, Rosseli sądzi, że włącza się do tradycji odwiecznie objawiającego się ludzkości Logosu, sięga do samych korzeni tej tradycji²¹. „Zmieniają się mniemania – pisze Rosseli pod wpływem M. Ficina – upodobania i ludzkie zwyczaje, religia zaś nie zmienia się”²². W ten sposób autor „Komentarza” przekracza granice nakreślone przez nową apologetykę i ujawnia wyraźne dążności ireniczne. „Hermes – jak trafnie pisze E. Garin²³ – umieszczony w najodleglejszej starożytności, zdawał się twórcą wizji rzeczywistości i człowieka w pełni zgodnej z przesłaniem chrześcijańskim interpretowanym w ujęciu platonicznym i gnostycznym. Rzutowana na początek dziejów, jako pierwotne objawienie, hermetyczna koncepcja mogła się jawić jako rodzaj racjonalnej religii rodzaju ludzkiego, jedyna matryca wszystkich doktryn, zdolna stać się głębokim źródłem jednoczącym wszelką wiarę i wszelką filozofię”.

Metoda, jaką stosował Rosseli komentując pisma hermetyczne, pozwalała mu na przypisywanie Hermesowi takich poglądów, jakich życzył sobie komentator. Jeżeli np. w pismach hermetycznych występuje stwierdzenie „Deus est materia”, to zdaniem komentatora Hermes Trismegistos, przewyższający swą mądrością Platona i Arystotelesa, nie mógł twierdzić, że Bóg jest materialny, lecz twierdził, że Bóg stworzył materię, co w sposób jednoznaczny potwierdza cały szereg innych jego wypowiedzi²⁴. Czy mimo stosowania takiej metody komentowania pism hermetycznych treści tych pism wywarły jakiś istotny wpływ na poglądy Rosselego? Dobrym punktem wyjścia do udzielenia odpowiedzi na to pytanie będzie przeanalizowanie jego poglądów na temat magii i astrologii.

Poglądy Rosselego na temat „magii demonicznej”, a tylko na jej temat się wypowiada, są zdecydowane i jednoznaczne. Różne narody określały rozmaitymi nazwami swoje idole i demony, czyniły fałszywych bogów, czyli podobieństwa demonów. „Czyż jednak boski prorok [Hermes Trismegistos – J. Cz.] nie

²¹ Por. J. C z e r k a w s k i. *H. Rosseli jako przedstawiciel hermetyzmu w Polsce*. „Roczniki Filozoficzne” 15:1967 z. 1 s. 121-134.

²² Kom. I 335. Por. S. S w i e ż a w s k i. *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*. T. 3. Warszawa 1978 s. 207-213.

²³ Jw. s. 84.

²⁴ Kom. III 365-367.

przewidział upadku kultu demonów?”²⁵ Jedynym zarządcą świata i człowieka jest Bóg, zarówno duchy dobre, jak i złe mogą czynić tylko to, co im nakazał ich Stwórca. Wszystkie duchy podlegają Jego rozkazom, są narzędziami działania Boga, a nie człowieka. Wzywanie w jakiegokolwiek sprawie na pomoc demonów jest świadectwem stawiania ich ponad Boga, jest zatem wyrazem niewiary. Równie gwałtownie potępia Rossego wszelkie rodzaje wróżbiarstwa²⁶.

W r. 1585 doszło w Krakowie do spotkania Rossego ze znanym ze swych kabalistycznych i hermetycznych zainteresowań Johnem Dee. A oto krótka notatka o tym spotkaniu zawarta w diariuszu Anglika: „Byłem członkiem Duchowej Rady doktora Hannibala, wielkiego duchownego, który obecnie wydał niektóre ze swych komentarzy do »Pimandra« Hermesa Trismegistosa”²⁷. J. Dee sprowadził do Polski znany ze swych alchemicznych i spirytystycznych zainteresowań wojewoda sieradzki Olbracht Łaski. Nie interesują nas tu burzliwe dzieje pobytu tego „czarnoksiężnika” w Polsce, godny natomiast odnotowania jest fakt, iż wydał on w Krakowie w r. 1584 *Clavis angelica*. W owym „Kluczu anielskim” podany został sposób na wywoływanie trzydziestu życzliwych demonów panujących nad wszystkimi częściami świata²⁸. Ulegając wpływom okultyzmu Korneliusza Agryppy, J. Dee był jednym z reprezentantów magicznej wersji renesansowego hermetyzmu.

Zgodnie z wielowiekową tradycją, poglądy Rossego na temat astrologii ściśle związane są z takimi zagadnieniami, jak: wolność woli, determinizm, przypadkowość, opatrność i przewidywanie przyszłości.

Jeden Bóg w trzech osobach, dając świadectwo swej troistości, stworzył trzy rodzaje bytów: 1) duchy czyste, które są istotami wolnymi od połączenia z ciałami, 2) rzeczy materialne, czyli ciała, 3) ludzi, którzy są złożeni z duszy i ciała²⁹. Bardzo szeroko omówiona w „Komentarzu” doktryna o duchach czystych, czyli aniołach i demonach, jest efektem oddziaływania i uzupełniania się różnorodnych elementów. Ma ona, przejęte z wcześniejszych doktryn, trzy różne źródła: 1) arystotelesowskie teorie astronomiczne dotyczące substancji duchowych uważanych za przyczyny ruchu sfer niebieskich, 2) neoplatońskie spekulacje o duchach czystych, ujmowanych jako stopnie bytu, poprzez które wielość wyłania się z Jedności, 3) biblijne wyobrażenia o aniołach i demonach oraz hermetyczni bogowie³⁰. Ogólna klasyfikacja aniołów, według porządków

²⁵ Kom. II 385.

²⁶ Kom. II 390-420.

²⁷ Cyt. za: Yates, jw. s. 148.

²⁸ Yates, jw. s. 187.

²⁹ Kom. VI 52.

³⁰ Por. Kom. II 173.

i hierarchii – którą Rosseli zapożyczył od Dionizego Pseudo-Areopagity i św. Tomasza – zależna jest od odmienności ich działania. Ostatecznie autor „Komentarza” dochodzi do wniosku, że porządek hierarchii anielskiej decyduje o tym, co dzieje się w całym wszechświecie. „Rozum, Bóg – według *Pimandra* – będąc męsko-żeński, życiem i światłością zrodził przez Słowo drugi Rozum, Demiurga. Ten będąc bogiem ognia i ducha wytworzył Siedmiu Zarządców, którzy na okręgach otaczają świat widzialny, a ich rządy nazywa się Przeznaczeniem”³¹. Owych „Siedmiu Zarządców” utożsamia Rosseli z aniołami poruszającymi sfery niebieskie, będące powszechnymi przyczynami, od których pochodzą wszystkie szczegółowe skutki wywoływane w przyrodzie. Sfery niebieskie nie są jednak ożywione, czyste inteligencje wprowadzają je w ruch mocą swej woli³².

Byty materialne zawdzięczają wszystko naturze, są one całkowicie zależne od wpływów ciał niebieskich. Byty wolne od materii, czyli duchy czyste, nie podlegają oddziaływaniu ciał niebieskich, to one wprawiają te ciała w ruch. Człowiek jako byt cielesny jest jedną z istot świata materialnego i tym samym podlega wpływom ciał niebieskich, natomiast jako byt duchowy – nie podlega ich wpływom. I na tym stwierdzeniu można by zakończyć rozważania na temat wpływu ciał niebieskich na człowieka, gdyby człowiek składał się z dwóch oddzielonych od siebie substancji, tzn. substancji duchowej i materialnej. Rosseli nie głosił jednak antropologicznego dualizmu. Pod wpływem św. Tomasza uważał, że człowiek jest substancjalną jednością, złożoną z materii i duszy. Dlatego też zagadnienie wpływu ciał niebieskich na człowieka domaga się uściślenia. Dochodzi on ostatecznie do wniosku, zgodnego całkowicie z poglądami św. Tomasza, że wprawdzie ciała niebieskie nie mogą wprost oddziaływać na duszę rozumną, tzn. na ludzki umysł i wolę, lecz mogą oddziaływać nie wprost, poprzez niższe władze duszy, które związane są z narządami cielesnymi³³.

„Opatrzność – według Hermesa – dokonała za pomocą przeznaczenia i układu sfer zjednoczenia i spowodowała narodzenie i wszystkie byty dokonały się zgodnie z rodzajem”³⁴. Komentując ten tekst Rosseli podkreśla, że Trismegistos przyznaje Bogu opatrzność, przeznaczenie natomiast pojmuje jako „dispositio stellarum”, które w odniesieniu do ludzi jest narzędziem boskiej opatrzności. „Dispositio” jest to przystosowanie przyczyn wtórych do powodowania odpo-

³¹ Kom. II 289; por. *Poimander*. Wstęp, przekład, komentarz W. Myszor. „Studia Theologica Varsaviensia” 15:1977 nr 1 s. 210.

³² Kom. II 289.

³³ Kom. IV 121; por. S. T h o m a s. *Summa theologica* I 115, 4.

³⁴ Kom. IV 121.

wiednich skutków. Przyczyny wtóre wywierają wpływ na nasze ciało, mogą także – poprzez niższe władze duszy – wpływać na nasz umysł i wolę. Mogą, ponieważ nasze władze wyższe podlegają wpływom władz niższych, lecz nie muszą, gdyż wpływy te nie powodują konieczności, a tylko skłonności. Skłonności natomiast można się przeciwstawić. Wielu jednak ludzi ulega rozmaitym pożądaniam i namiętnościom, na których powstanie wpływają ciała niebieskie. „Niewielu – pisze Rosseli – jest tylko mądrych, którzy im się opierają”³⁵.

„Przeznaczenie – stwierdza Rosseli za św. Tomaszem – rządzi rzeczami cielesnymi i ludźmi, którzy nie używają rozumu. Rozum ludzki panuje nad gwiazdami, to tylko ludzie nierozumni podlegają gwiazdom. I dlatego astrologowie w wielu wypadkach mogą przepowiadać przyszłość, która się sprawdza, najczęściej w sposób ogólny. Nie mogą jednak tego czynić dla poszczególnych wypadków, bo nic nie stoi na przeszkodzie, żeby jakiś człowiek wolną wolą oparł się namiętnościom czy uczuciom. Stąd to nawet i sami astrologowie powiadają: mądry człowiek panuje nad gwiazdami”³⁶. Częściej jednak oporu nie będzie, bo większość ludzi nie jest mądra.

W ten sposób dochodzi Rosseli do określenia istotnego celu uprawiania filozofii. W procesie poznania filozoficznego nie chodzi wyłącznie o wzbogacenie umysłu ludzkiego w nowe treści poznawcze; filozofia powinna prowadzić do mądrości, tzn. nabycia wiedzy, dzięki której człowiek może zrealizować ideał człowieczeństwa – stać się istotą boską, doskonałą, czyli mędrce panującym nad gwiazdami.

Centralną tendencją pism hermetycznych jest dążność do ukazania niezawodnej drogi prowadzącej człowieka do zjednoczenia z Bogiem³⁷. Dzięki temu zjednoczeniu człowiek staje się istotą boską, a ściślej – odzyskuje swą pierwotną boską naturę. Według pesymistycznej tendencji pism hermetycznych, człowiek nie jest zdolny do poznania Boga, a tym samym również do zjednoczenia się z Nim, za pomocą swych naturalnych władz poznawczych. Zjednoczenie to może nastąpić jedynie poprzez wiarę w słowa „oświeconych” oraz różne zabiegi kultowo-magiczne. Jest to postawa typowo fideistyczna, będąca wyrazem dominacji elementów religii orientalnych nad elementami filozofii greckiej. Fideizm logicznie wynika z metafizycznych podstaw tej tendencji. Bóg pojmowany jest tu jako transcendentne Dobro, świat natomiast jako sfera zła. Stąd też z poznania świata nie można wznieść się do poznania Boga. Rosseli pozostaje pod wpływem optymistycznej tendencji pism hermetycznych, w której ukazana jest możliwość wzniesienia się człowieka od poznania świata do pozna-

³⁵ Kom. IV 125.

³⁶ Kom. IV 126; por. S. T h o m a s. *Summa theologiae* I 115, 4.

³⁷ Zob. A. J. F e s t u g i è r e. *Hermétisme et mystique païenne*. Paris 1967 s. 69-87.

nia Boga. Autor „Komentarza” stwierdza: „W Bogu, jak mówi Hermes, nie ma zazdrości, dlatego też Bóg w jakiś sposób udzielił się wszystkim rzeczom, aby każda z nich posiadała obraz Boga, Jego dobroci, jedności, mocy i mądrości. [...] Świat jest najświętszą i najczcigodniejszą Świątynią Boga”³⁸.

Stojąc na stanowisku możliwości poznania Boga przez człowieka, Rosseli zapytuje Hermesa, słowami jego ucznia Thotha z piątego traktatu *Corpus hermeticum*, w jaki sposób można zrealizować tę możliwość. „Jeżeli chcesz poznać Boga – odpowiada Hermes – poznawaj Słońce, poznawaj bieg Księżyca, poznawaj planety, Ziemię, morza, rzeki, powietrze, ogień, bieg gwiazd i ciało ludzkie”³⁹. Wskazania te Rosseli traktuje bardzo dosłownie, dlatego też większa część „Komentarza” poświęcona jest zagadnieniom z zakresu przyrodoznawstwa i filozofii przyrody. Należy jednak podkreślić, że zainteresowania przyrodnicze Rosselego nie wypływają z dążności do ukazania możliwości opanowania przyrody i podporządkowania jej człowiekowi. Mają one przede wszystkim znaczenie filozoficzno-religijne: „Poznawajcie, pisze Hermes Trismegistos, naturę wszystkich rzeczy”, „po to bowiem – komentuje ten tekst Rosseli – zostaliście stworzeni, abyście posiadli wiedzę o wszystkich rzeczach i dzięki temu stali się boscy”⁴⁰.

„Człowiek – stwierdza Rosseli za Hermesem – jest istotą godną uwielbienia i czci”⁴¹. Jest on istotą zupełnie wyjątkową, ponieważ może wznieść się do poznania Boga, może natomiast dokonać tego, ponieważ obdarzony jest rozumem. „Zasadniczą funkcją rozumu – pisze Rosseli – jest dyskursywne poznanie i dociekanie przyczyn bytu. I rzeczywiście nie ma niczego, nie mówię nawet o człowieku, lecz w całym niebie i na całej ziemi, bardziej boskiego od rozumu. Rozum, gdy wzmacnia się i staje się doskonały słusznie bywa nazywany mądrością, która jest wszystkiego panią i królową”⁴². Mądrość nie jest najwyższą cnotą moralną, praktyczną umiejętnością postępowania w sprawach życiowych; mądrość jest wiedzą nabudowaną na poznaniu rozumowym, jest ona „inteligencją”, to znaczy kontemplacją Boga.

Zgodnie z głównymi nurtami myśli greckiej oraz optymistyczną tendencją pism hermetycznych Rosseli uważa aktywność poznawczą za najbardziej godną człowieka. Poznanie jest najdoskonalszym przejawem aktywności bytu ludzkiego. Życie w pełnym tego słowa znaczeniu ludzkie to życie intelektualne, to

³⁸ Kom. V 125.

³⁹ Kom. V 42.

⁴⁰ Kom. V 41.

⁴¹ Kom. III 11.

⁴² Kom. VI 364.

poznanie⁴³. Pogląd ten łączy się ściśle z tezą przyjmowaną *implicite* w optymistycznej tendencji pism hermetycznych i neoplatonizmie, w myśl której sposób poznania decyduje o sposobie bycia. W procesie poznania nie chodzi o proste uzgodnienie intelektu z rzeczą poznawaną, lecz o doskonalenie się bytu poznającego. Aktywność poznawcza ma ostatecznie na celu ontyczną transformację poznającego.

Rosseli, mimo licznych wahań i niekonsekwencji, stoi na stanowisku genetycznego empiryzmu. Dzięki ciału wyposażonemu w organy zmysłowe dusza jest duchem istniejącym w świecie rzeczy materialnych. Kontakt z tym światem jest podstawą wszelkiej aktywności poznawczej człowieka. Dusza rozumna, ze względu na swój status ontyczny, może dokonywać aktów poznawczych bądź to na płaszczyźnie poznania zmysłowego, bądź też czysto duchowego. Jeżeli człowiek ogranicza swe możliwości poznawcze do poznawania wyłącznie materialnego, to żyje życiem zwierzęcym, kształtuje swą naturę na poziomie natury zwierzęcej. Posiada on jednak moc wzniesienia się od poznania rzeczy materialnych do poznania przyczyny tych rzeczy – Boga. W Bogu istnieje archetyp świata materialnego, w archetypie tym rzeczy istnieją na sposób boski, czyli o wiele doskonałej niż same w sobie. Umysł ludzki poznając boskie idee ujmuje świat z perspektywy Boga, a tym samym upodabnia się do Stwórcy, staje się istotą boską – osiąga najwyższy stopień wolności, doskonałości i szczęścia. Na płaszczyźnie poznania zmysłowego człowiek jest częścią świata materialnego, natomiast na płaszczyźnie poznania czysto intelektualnego jest on częścią świata duchowego. Proces separacji duszy od ciała jest paralelny spirytualizacji przedmiotu poznania. Dusza poznając Boga jako przyczynę świata, nabywa doskonałości poznawanego przedmiotu, wyzwala się od wszelkich wpływów materialnych, wstępuje na wyższy stopień bytu, staje się istotą boską⁴⁴. W ten sposób wszelka ułomność bytu ludzkiego zostaje ostatecznie przezwyciężona, urzeczywistnia się tęsknota za doskonałym człowiekiem, tzn. za ubóstwieniem natury ludzkiej.

W „Komentarzu” możemy odkryć typowo hermetyczną logikę, w myśl której człowiek jest zdolny do rekonstrukcji pierwotnej jedności świata. Rekonstrukcja ta wymaga odtworzenia kosmicznego scenariusza. Mędrzec wie, że na początku wszystko było Jednością. Jedność powołała najpierw do istnienia względną wielość (świat duchów czystych), a następnie wielość rzeczy świata materialnego. Zwieńczeniem procesu przechodzenia Jedności w wielość jest człowiek – byt materialno-duchowy. Dzięki człowiekowi cały proces kosmiczny może zatoczyć koło, przejść od wielości świata materialnego do pierwotnej jedności

⁴³ Kom. III 13; V 199; VI 522.

⁴⁴ Kom. II 386; III 8; IV 426; VI 37.

świata duchowego. Mędrzec, według Rosselego, jest „Hymenajosem uszlachetniającym wszystkie stworzenia, łącząc je z ich źródłem – Jednością”⁴⁵. Jest on kresem ruchu kołowego wszechświata, to dzięki niemu następuje restauracja pierwotnej jedności świata.

Rosseli jest racjonalistą w tym znaczeniu, w jakim mówi się o racjonalizmie Arystotelesa lub scholastyków. Nie ulega on myśleniu magicznemu, owej swoistej logice magii, opartej na przekonaniu o nieograniczonych wprost możliwościach przekształcania świata przez człowieka; nie proponuje nawiązywania kontaktów z demonami i wykorzystywania ich pomocy do wpływania na bieg wydarzeń, jak Johannes Trithemius, Korneliusz Agryppa, John Dee i Giordano Bruno.

Prezentowane przez Rosselego poglądy filozoficzne mają określony sens religijny, w tym znaczeniu, że dotyczą one bezpośrednio ludzkiej egzystencji. Nie chodzi tu o rozstrzygnięcie kwestii ortodoksyjności komentatora pism hermetycznych, czyli tekstów należących do pogańskiej gnozy. Nie podważa on zapewne żadnej z podstawowych prawd religii chrześcijańskiej. Chodzi o kwestię proponowanego przez niego modelu religijności. Nie jest to zapewne model występujący w pismach Tomasza a Kempis czy Erazma z Rotterdamu, ani też św. Jana od Krzyża lub św. Teresy z Avilla. Celem życia ludzkiego jest wiedza, religijność polega głównie, chociaż zapewne nie wyłącznie, na możliwie pełnym poznaniu wszechświata, poprzez które to poznanie człowiek dochodzi do poznania Boga i uzyskuje pełnię doskonałości. I w tym właśnie względzie pisma hermetyczne, a ściślej optymistyczna tendencja tych pism – a także M. Ficino i G. Picco della Mirandola – wywarły głęboki wpływ na swego komentatora. Z tej racji Rosselego można uznać za przedstawiciela renesansowego hermetyzmu, oczywiście hermetyzmu filozoficzno-religijnego, a nie magicznego.

J. Dee, w cytowanym już tekście, stwierdza, że „był członkiem Rady Duchowej doktora Hannibala”⁴⁶. Trudno jest z tej lakonicznej informacji wyciągać daleko idące wnioski. Najprawdopodobniej jednak Rosseli skupiał wokół swej osoby grono ludzi dyskutujących na temat „starożytnej mądrości” zawartej w *Corpus hermeticum* i *Asclepiusie*. Wskazywać się na to zdaje wielkie poparcie udzielane mu przez grupę duchownych w związku z drukiem poszczególnych tomów „Komentarza”.

Pisma hermetyczne, jak wiemy, znane były w Polsce na wiele lat przed przybyciem Rosselego do Krakowa. Lecz to on niewątpliwie przyczynił się do ich szerszego spopularyzowania. Powoływanie się na te pisma oraz wykorzysty-

⁴⁵ Kom. VI 3.

⁴⁶ Por. s. 161 niniejszej pracy.

wanie „Komentarza” stało się dość powszechne pod koniec XVI i na początku XVII w. Nawet w wydanych w tym okresie kazaniach pojawiają się wątki tematyczne zaczerpnięte wprost z dzieła Rosselego⁴⁷. Kanonik H. Powodowski, jeden z wybitniejszych polskich teologów i polemistów religijnych końca XVI w. – bardzo aktywnie zaangażowany w druk „Komentarza” – uważał Rosselego za swego mistrza⁴⁸. Poglądy mistrza na temat nauki Hermesa różnią się jednak w sposób istotny od poglądów jego ucznia. Rosseli, na co zwróciliśmy już uwagę, twierdził, że wiedza, którą zawarł Hermes w swych pismach jest wiedzą objawioną mu przez Boga. Według H. Powodowskiego natomiast Hermes był wyłącznie „księciem wiedzy naturalnej”, jednym ze starożytnych mędrców żyjących później niż żydowscy prorocy⁴⁹. Wyjątkowość Trismegistosa polega na tym, że poprzez rozważania filozoficzne, niedoskonałą znajomość proroków oraz być może jakieś natchnienie Boże doszedł on – podobnie jak Sybille – do poznania niektórych prawd wiary chrześcijańskiej. Był to pogląd popularny wśród teologów drugiej połowy XVI w. korzystających z pism hermetycznych w celach wyłącznie apologetycznych, czyli uprawiających tzw. nową apologetykę.

Bardzo interesująca, z punktu widzenia filozoficznego, jest pierwsza część utworu K. Warszawickiego *De cognitione sui ipsius*, zawierająca wykład antropologii filozoficznej⁵⁰. Cała strona erudycyjna tej części utworu została zaczerpnięta z „Komentarza”. Zachwyty nad wspaniałością, wielkością i godnością człowieka wyraża K. Warszawicki słowami Rosselego, chociaż, zgodnie z panującym wówczas zwyczajem, nie ujawnia tego faktu. Należy jednak podkreślić, że poglądy, które w „Komentarzu” ubrane są w niezwykle ciężką i zawiłą szatę erudycyjną, pod piórem K. Warszawickiego nabierają wyjątkowej wprost lekkości. Bardzo wymowny jest fakt, że poglądy antropologiczne wydobyte z komentarza do pism hermetycznych zostały przez K. Warszawickiego przypisane św. Tomaszowi z Akwinu, czyli autorowi, którego imię w ogóle nie pojawia się na kartach „Komentarza” (nie znaczy to oczywiście, że Rosseli nie korzystał z twórczości św. Tomasza), podobnie jak imiona innych myślicieli scholastycznych.

Od początków swej działalności dydaktycznej w Polsce, tzn. od r. 1581, Rosseli wykładał na Uniwersytecie Krakowskim oraz w szkole zakonnej szkotyżm. W r. 1585, jako komisarz generalny bernardynów polskich, przewodniczył

⁴⁷ Por. A. B z o w s k i. *Flores aurei*. Venetiis 1602.

⁴⁸ H. P o w o d o w s k i. *Christologiae seu sermonum de Christo pars prior*. Cracoviae 1602 s. 10.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ K. W a r s z e w i c k i. *De cognitione sui ipsius, libri tres*. Cracoviae 1600 f. 3v-8r.

kapitule zakonnej, na której zobowiązano lektorów bernardyńskich do wykładania filozofii i teologii według nauki Jana Dunska Szkota⁵¹. Krótko mówiąc: Rosseli był zaangażowany w potrydencki nurt odnowy scholastyki. Jako członek zakonu franciszkańskiego propagował szkotyizm, będący wyrazem tożsamości doktrynalnej tego zakonu, w opozycji do tomizmu. W tym samym czasie, gdy zdobywał on w Krakowie uznanie jako nieprzejednany szermierz szkotyizmu, drukowane były kolejne tomy „Komentarza”, których treść pozwala na zaliczenie go do grona renesansowych przedstawicieli hermetyzmu.

W r. 1630, czyli w szesnaście lat po wykazaniu przez Izaaka Causabona, że pisma hermetyczne nie zostały napisane przez żyjącego w zamierzchłej starożytności Hermesa Trismegistosa, lecz powstały w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, opublikowane zostało w Kolonii drugie wydanie „Komentarza”⁵². Wydanie to jest wierną kopią wydania krakowskiego, z tym tylko, że do dzieła Rosselego dodany został grecko-łaciński tekst *Corpus hermeticum* w edycji i tłumaczeniu francuskiego biskupa François de Foix de Candal. Z czego można wyciągnąć wniosek, że jeszcze w tych czasach „Komentarz” Rosselego nie był dziełem całkowicie martwym, lecz budził zainteresowanie czytelników.

⁵¹ B a r y c z, jw. s. 566-570.

⁵² *Divus Pymander Hermetis R. P. F. Hannibalis Rosseli Calabri*. Coloniae 1630.

HERMETISM IN POLAND IN THE 16TH CENTURY

S u m m a r y

The basic aim of this paper is to give an answer to the following question: to what extent were the hermetic writings known in Poland in the sixteenth century? *Corpus hermeticum* and *Asclepius* were known at least as early as 1505. They were not, however, used to the larger extent in philosophical and theological works until the edition of six volumes of commentaries on those writings. They were edited in Cracow in the period of 1584-1590 by Hannibal Rosseli, an Italian Bernardine. If we claim this author to be the only representative of hermetism, whose writings were considerably influenced by doctrinal contents specific to hermetic texts, then there arises a question: Can H. Rosseli be called the representative of the Renaissance hermetism? He was perhaps only one of the number of representatives of a „new apologetics”, similarly to Jakub Górski. There were many of them in Europe in the second half of the sixteenth century. Rosseli’s standpoints on the teaching of Hermes and the irenic attitude which is abased on them, as well as the model of religiousness which they promote (being influenced by an optimistic tendency of hermetic writings authored by M. Ficino and G. Pico della Mirandola) can make the basis for accepting him as the representative of philosophico-religious hermetism. At the end of the sixteenth and the beginning of the seventeenth century many Polish philosophers and theologians made reference to hermetic writings and used H. Rosseli’s commentaries.

Translated by Jan Kłos