

HAMVAS ENDRE ÁDÁM

Francesco Zorzi és Hannibal Rosseli a *prisca theologia*ról

1584-ben Krakkóban megjelent egy *Pymander Mercurii Trismegisti, De Coelo* című mű, amely formáját tekintve kommentár a Marsilio Ficino által latinra fordított hermetikus corpushoz. A több kötetes mű szerzője a ferences Hannibal Rosseli volt, aki művében nemcsak a skolasztikus módszert követte, hanem a reneszánsz hermetizmus hagyományához is kapcsolódott. A tanulmányban azt a kérdést vizsgálom, hogy Rosseli miként használta fel a Marsilio Ficino által vázolt *prisca theologia* fogalmát, és a pogány bölcsességnek a katolikus teológiával való ötvözése milyen lehetséges következményekkel járt.

Következtetésem az, hogy Rosseli művére Ficino mellett komoly hatást gyakorolt a ferences spiritualitás is, mégpedig a velencei ferences Francesco Zorzi munkásságának köszönhetően. Azonban a szerző műve hangvételét a trienti zsinat utáni helyzethez igazította, ügyelve arra, hogy elkerülje annak látszatát, hogy a hermetikus filozófiával eretnek tanításokat keverne a katolikus teológiába.

Függelékben közlöm Ficinónak a *Corpus Hermeticum* latin fordításához írott előszavát.¹

Kulcsszavak: Hannibal Rosseli, Francesco Zorzi, Marsilio Ficino, hermetikus hagyomány, *prisca theologia*, *Pymander*

1584-ben egy monumentális teológiai mű első (valójában a negyedik, időrendben azonban első) kötete jelent meg Krakkóban *Pymander Mercurii Trismegisti, De Coelo* címen, amely formáját tekintve egy kommentár a Marsilio Ficino által latinra fordított hermetikus corpushoz. Az eredetileg tíz kötetesre tervezett munkából a következő években még hat könyv látott napvilágot, amelyek nemcsak a hermetikus irodalom ked-

¹ A publikáció az MTA-SZTE Antikvitás és Reneszánsz: Források és Recepció Kutatócsoport (TK2016-126) támogatásával jelent meg.

velt témáit, hanem a katolikus teológia főbb dogmáit is tárgyalják és magyarázzák, betekintést engedve abba a rendkívül érdekes módszer-tani eljárásba, amely egy eirénikus teológiai álláspont alapján használja fel egyes pogány írások tanításait a keresztény dogmák magyarázatához. A szerző, Hannibal Rosseli nagy műveltségű ferences volt, aki 1581 szeptembere óta oktatott és prédikált Krakóban, nem mellékesen azzal a feladattal, hogy megerősítse a katolikus egyház lengyelországi helyzetét. Rosseli műve és munkássága roppant érdekes kérdéseket vet fel nemcsak a korabeli felekezeti, vallási vitákat tekintve, továbbá Báthory István politikájának értékelése szempontjából, hanem a hermetikus corpus recepcióját illetően is. A következő tanulmányban ez utóbbi kérdésre fókuszálok, és bemutatom, hogy miként jelenik meg a *prisca theologia* koncepciója Rosseli művében, továbbá, hogy a kérdés vizsgálata során milyen forrásokkal és kontextussal kell számolnunk.

Maria Muccillo a 2002-ben megjelent, *Das Ende des Hermetismus* című kötetben egy kiváló és részletes tanulmányt közölt Hannibal Rosseli Szentháromság-tanáról, amelyben a jeles szerző művét a „skolasztikus hermetizmus” jelzővel illeti.² Magam a közelmúltban két tanulmányban³ mutattam be Rosseli működését és alakját, részben olyan krakkói kéziratok alapján, amelyek a kutatók számára eddig nemigen voltak ismertek. Ezek a kéziratok – pl. azok a hallgatói jegyzetek, amelyek Rosselinek Arisztotelésről szóló előadásai alapján készültek – bizonyítják, hogy a szerző az oktatásban is alkalmazta a skolasztikus módszert. Mindazonáltal Rosseli *opus magnum*a szélesebb kontextusának és egyes lehetséges forrásainak vizsgálata bemutathatja, hogy a trentói zsinat után megjelent mű mennyiben kapcsolódik a korábban, Marsilio Ficino által kidolgozott *prisca theologia* koncepciójához, illetve, hogy ennek következtében Rosseli művének hermetizmusa kapcsolódhat-e egyfajta anti-arisztotelianus polémiahoz, amelynek célja a platonikus-hermetikus filozófia előtérbe helyezése.

Ebben a keretben alapvetően két forrás vizsgálatára fogok támaszkodni; az egyik Ficino *prisca theologia* értelmezése, amely az általa fordított Pimanderhez (*Pimander, sive de potestate et sapientia Dei*) írt beveze-

² MUCCILLO (2002).

³ HAMVAS (2017); HAMVAS (2019).

tésben olvasható, a másik pedig egy olyan forrás, amit Rosselivel kapcsolatban eddig nem vetettek fel, azonban véleményem szerint mindenképpen számolni kell vele, nevezetesen Francesco Zorzi *De Harmonia mundi* című monumentális műve.⁴

A kérdés végső soron az, hogy mi inspirálhatta Rosselit arra, hogy éppen a hermetikus *corpust* tegye meg teológiai műve kiindulópontjának? Megelőlegzett válaszunk a következő: az egyik inspirációs forrás mindenképpen Ficino híres fordítása, a másik – némileg hipotetikus, ám meggyőzőnek tűnő válasz – pedig az, hogy a ferences Rosseli esetében észszerű feltételeznünk az ugyancsak ferences Francesco Zorzi hatását és közvetítő szerepét. Utóbbi munkássága arra is példa (és itt merül fel egy újabb inspirációs forrás lehetősége), hogy miként lehet ötvözni a hermetikus misztériumot a ferences spiritualitással. A ferences szellemiség hatását azért is látszik indokoltnak feltételeznünk, mert Rosseli életrajzából tudjuk, hogy tanulmányait Nápolyban,⁵ Párizsban és Oxfordban végezte, márpedig ezek olyan ferences oktatási központok voltak, amelyeknek lehetőségük volt arra, hogy minden provinciából válogatott, azaz a legjobb képességű diákokat fogadják,⁶ vagyis Rosseli műveltségére magyarázatot ad az a tény, hogy a lehető legjobb oktatásban részesült. Tanulmányai során minden bizonnyal megismerkedett Francesco Zorzi munkásságával,⁷ annál is inkább, mert utóbbi szűkebb hazáján kívül is ismert személyiség volt, így valószínűtlen, hogy Rosseli ne tudott volna híres rendtársáról, aki 1517-ben részt vett az általános káptalanon, és nagy szerepe volt abban, hogy X. Leo pápa elismerje a rend obszerváns ágát, amelyhez Zorzi mellett maga Rosseli is tartozott.⁸

Zorzi előkelő velencei család sarja volt, és származása révén kapcsolatban maradt a város jelentős családjaival, így mindvégig alkalma volt arra, hogy a közéletben is részt vegyen. Ezek mellett kiemelkedően művelt tudós, akinek hozzáférése volt a gazdag velencei könyvtárak anya-

⁴ CAMPANINI (2010).

⁵ A nápolyi oktatásról ld. BERT (2000: 50).

⁶ BERT (2000: 46).

⁷ Maria MUCCILLO is megjegyzi, hogy Rosseli számára Zorzi bizonnyal nem volt ismeretlen szerző. MUCCILLO (2002: 73).

⁸ CAMPANINI (2010: xiv).

gához, így a korban az érdeklődés középpontjába kerülő héber kéziratokhoz is, amelyek tanulmányozása révén egyedülálló módon tudta továbbfejleszteni a Pico della Mirandola által megalapozott keresztény kabbala rendszerét. Mindezek mellett műveiben (*De harmonia mundi, Problemata*) a hermetikus filozófia is jelentős szerepet játszik. Ahogyan Giulio Busi írja, Zorzi művében együtt létezik a ferences hagyomány mély miszticizmusa és egyszerűsége, és az igen magas műveltséget jelentő humanista örökség.⁹ Az utóbbira kétségkívül jó példa a keresztény kabbala és hermetikus hagyomány erőteljes jelenléte, amelyek egyfajta értelmezési keretet is nyújtanak teológiai spekulációihoz.

Ugyanez mondható el Rosseliről is, és nem elképzelhetetlen, hogy Rosseli esetében ezt a két elemet – azaz a humanista műveltséget és a ferences sipiritualitást – éppen Zorzi kapcsolja össze és közvetíti. Ha ezekkel a hatásokkal számolunk, akkor jobban kirajzolódik az, hogy miként születhetett meg Rosseli műve, ami Zorzi koncepciójához hasonlóan krisztianizálja a hermetikus forrásokat.

Mivel Rosseli művében Ficino fordítására támaszkodik, érdemes megismernünk azt is, hogy a Hermész-Mercuriusra vonatkozó klasszikus források mellett honnan meríthette a hermetikus hagyományra vonatkozó ismereteit. Bár a korban nem Ficino volt az egyetlen lehetséges forrás, és ahogyan már utaltam is rá, Rosseli esetében más keresztény, sőt minden bizonnyal ferences hatásokkal is számolnunk kell, közlésre érdemesnek látszik Ficinónak a corpus fordításához írt bevezetése (*Argumentum*), amely világosan kifejti a ficinói koncepciót.¹⁰ A szöveg azért is érdekes, mert egyaránt támaszkodik Szent Ágoston és Lactantius egymásnak egyébként ellentmondó Hermész-képére, ami jól mutatja, hogy lehetett Hermész keresztény recepciójának szöges ellentétben álló stratégiáit összebékíteni úgy, hogy azok megfeleljenek a keresztény hagyomány, illetve a *pia philosophia* humanista-keresztény értelmezésének.

Mindamellettt érdemes figyelembe vennünk Claudio Moreschini Zorzival kapcsolatos megállapítását, ami Rosselire is érvényes: bár az igaz, hogy bizonyos szövegeket, így a hermetikus corpust, Ficino helyezte a filozófiai irodalom körforgásába, mindazonáltal a két említett

⁹ BUSI (1997: 98).

¹⁰ A szöveget ld. a függelékben.

szerző – ugyan az ő fordítására támaszkodva –, de jelentősen átalakította koncepcióját, hogy sokkal jobban kihangsúlyozzák keresztény értelmezésüket.¹¹ Azt már mi tesszük hozzá, hogy még ez sem volt elég arra, hogy ne kerüljék el annak gyanúját, hogy művük eretnek tanokkal van tele, és pogány tanításokkal „fertőzik meg” a kereszténységet. Zorzi esetében biztosan tudjuk, hogy érték ilyen támadások, Rosseli esetében pedig a mű koncepciójának és a kiadás körülményeinek megváltozása erősíti meg ezt a gyanúinkat.¹²

A következőkben főleg a *prisca theologia* elméletére és megjelenési formáira koncentrálnunk.

A ficinói koncepció és forrásai

Mivel Rosseli kommentárja Ficino latin szövegét veszi alapul, ezért joggal feltételezhetjük, hogy nemcsak a fordítást ismerte, hanem a rövid, de rövidegében is kerek értekezésnek tekinthető bevezetést is.¹³ Ficino itt kidolgozott filozófiatörténeti koncepciója, ami a keresztény tanítás lényegi elemeit az ősi bölcsesség vezet vissza, és így a kereszténység és pogány teológia, illetve filozófia meglehetősen újfajta – és teológiai szempontból kétségtelenül radikális – szintézisét nyújtja,¹⁴ fontos a hermetika recepciótörténetének szempontjából, ezért, mielőtt Rosseli vonatkozó sorait is szemügyre vennénk, érdemes lehet kiemelni Ficino szövegének néhány jellemző és fontos pontját. A következő ismertetés némely eleme talán már eléggé ismert, a kontextus egészének szempontjából felidézésük mégis megkerülhetetlennek tűnik.

Ficino elárulja, hogy a szöveg korábban latinul még nem volt olvasható, és hangsúlyozza, hogy a fordítás megszületése Cosimo Medici határozott unszolására (*tuis exhortationibus provocatus*) történt. Úgy vélem, hogy e figyelemre méltó megjegyzést – nevezetesen, hogy Cosimo szerepe külön is kiemelendő a fordítás megszületése szempontjából – nem tekinthetjük pusztán a címzettnek szóló, kötelező udvariassági formulá-

¹¹ MORESCHINI (2014: 97).

¹² Erről bővebben ld. HAMVAS (2019: 192).

¹³ A bevezetés (*Argumentum*) szövegét ld. a függelékben. A szövegről ld. CAMPANELLI (2011).

¹⁴ Vö. MUCCILLO (1996); IDEL (2002); SALAMAN (2002).

nak; ennek megértéséhez viszont érdemes egy kitérőt tennünk, amely megvilágítja a hermetikus irodalom firenzei megjelenésének rendkívüli körülményeit.¹⁵

Talán nem túlzás azt állítani, hogy a latin nyelvű hermetikus hagyománynak egy újabb korszaka kezdődik a bázeli-ferrari-firenzei zsinattal, mégpedig akkor, amikor 1439-ben Firenzébe helyezték át.¹⁶ Bár a zsinatnak olyan nagy jelentőségű, és az utókor számára is érdekes kérdésekben kellett döntenie, mint az egyházi unió és az úgynevezett *Filio-que-vita* újabb fejleményei, számunkra itt az az aspektus bír kiemelkedő jelentőséggel, hogy a keleti küldöttség révén az élő platonizmus jelent meg nyugaton. Manapság úgy tartják, hogy ennek a szinte felmérhetetlen jelentőségű kulturális eseménynek a híres bizánci tudós, *Gergios Gemistos* volt a motorja, akit később egyesek szerint Platón után *Pléthón*-nak neveztek.¹⁷ Bár úgy tűnik, hogy közvetlenül a hermetikus hagyomány elterjedésében *Pléthón*nak nincs szerepe, mivel filozófiai-teológiai rendszerében maga nem számolt Hermésszel és a hermetikus corpusszal, azzal, hogy a firenzei humanisták és az őket támogató *Cosimo Medici* számára elérhetővé tette platonizmusát, kiemelkedően fontos szerepe van a Ficino által kidolgozott platonikus-hermetikus filozófia megszületésében. *Gemistos* egyébként is korának egyik rendkívül érdekes figurája volt; forrásaink szerint nemcsak kiváló filozófiai képzettségben részesült, hanem egy *Elisha* nevű zsidó révén megismerkedett bizonyos keleti tanításokkal.¹⁸ Nem kevésbé jelentős tény, hogy hat orákulum elhagyásával kiadta és kommentálta a Káldeus orákulumokat, és ő volt az, aki azokat elsőként tulajdonította Zoroaszternek. *Pléthón* számára nem Hermész, hanem Zoroaszter volt az ősi bölcsesség kútfeje. Mindez annak fényében kap különös hangsúlyt, hogy a zsinaton részt vevő, és az egységet egyébként ellenző *Pléthón* egyesek szerint valójában a pogányság híve volt, és a vallási reformot úgy látta megvalósíthatónak, ha a kereszténységet és a muszlim vallást a jövőben az általa kidolgozott platonikus pogányság fogja felváltani. Legalább is erről szá-

¹⁵ A kérdés összefoglalásához ld. SZÖNYI (2015).

¹⁶ A zsinatról ld. WOODHOUSE (2000: 171–177).

¹⁷ WOODHOUSE (2000: 186–187).

¹⁸ *Pléthón*ról röviden ld. TAMBRUN (2006: 960–963).

molt be Georgiosz Trapezountiosz, aki 1455-ben azt állította, hogy maga hallotta Firenzében, amint Pléthón úgy nyilatkozott, hogy nemsokára az egész világ egy vallást fog követni, de nem Krisztus, vagy Mohamed vallását, hanem egy olyat, amely a pogányságtól semmiben sem különbözik. Sőt, halála előtt nem sokkal azt is megjósolta, hogy Krisztus és Mohamed vallása hamarosan el fog tűnni a világból, hogy felragyogjon végre az igazság.¹⁹

A pléthóni vallási reform egészen speciális elméletnek tűnik: miközben maga is felvázolja az ősi filozófiának genealogikus rendszerét, mégpedig a Zoroaszter-mágusok-Püthagorasz-Platón-platonikus filozófia vonalon, úgy tűnik, hogy a maga részéről ebben a visszatérésben a monoteisztikus vallások meghaladását látja. Brigitte Tambrun szerint Pléthón ebben az összefüggésben szándékosan hallgatta el Hermész Triszmegisztosz alakját. Ennek oka az lehet, hogy már a görög patrisztikus hagyomány összekapcsolta Mózes és Hermész alakját, és egyesek úgy tartották, hogy Hermész írásaiban fellelhetők egyes mózesi tanítások, továbbá az isteni Logoszra, azaz Krisztusra történő utalások, tehát a hermetikus hagyományt Pléthón szerint túlzottan meghatározta a keresztény kinyilatkoztatás, ezért a kereszténységhez hasonlóan azt el kellett hagyni.²⁰ Mózes és Hermész alakjának mellőzésével Pléthón az ősi teológiát – amely tehát a platonikus tanításokban csúcsonylik ki – a perzsa mágusok vallására, és Zoroaszterre vezeti vissza, mondván, hogy ez az a tanítás, amely megőrizte azt az eredeti egységet, amely azután különböző vallásokra és felekezetekre bomlott. Pléthón célja meglehetősen nagyratörő volt, mivel úgy vélte, hogy ez az eredeti egység nemcsak a különböző keresztény felekezetek, hanem az összes monoteisztikus vallás közötti különbség felszámolásának lehetőségét jelenti; ennyiben tehát megelőlegzi Rosseli eirénikus teológia-koncepcióját.

Mindazonáltal Plótinosz fordításához írt bevezetésében maga Ficino számol be arról, hogy Cosimo Medici a firenzei zsinat alkalmával olyan lelkesedéssel hallgatta Pléthónt, aki a 'platonikus misztériumokról'

¹⁹ Idézi WOODHOUSE (2000: 168).

²⁰ TAMBRUN (2006: 961).

adott elő, hogy megfogant benne egy akadémia megalapításának terve.²¹ Pléthon firenzei működését tehát Ficino összekapcsolja a firenzei platonizmus programjával, bevezetésének további részeiben pedig leírja, hogyan ösztönözte később patrónusa és Pico della Mirandola arra, hogy ne csak Platont, hanem Plótinoszt is fordítsa le. Ám 1463-ban az akkor harmincéves Ficinótól Cosimo azt kérte, hogy Platón művei előtt a hermetikus corpust ültesse át latinra.²²

Akár az események utólagos mitizálásával van dolgunk, akár nem, az idézett beszámoló alapján kétségtelen, hogy Ficino számára Pléthon és Cosimo Medici is kulcsfigura (az *Argumentum*ban utóbbi egyenesen Hermészként jelenik meg)²³ annak a platonikus programnak a kialakulásában, amelynek a Pimanderhez írt bevezetés olyan ékes bizonyítéka.²⁴ Tekintve, hogy a firenzei zsinat idején Marsilio Ficino még meglehetősen fiatal volt (6-9 éves), a Pléthon és Cosimo Medici viszonyára történő, említett tudósítása hallomáson alapulhat. Ettől függetlenül nincs okunk kétségbe vonni, hogy fenti következtetéseink alapvetően helyesek: Pléthon firenzei tartózkodása, és a görög filozófiáról tartott előadásai lehetővé tették a platonizmus hatásának kibontakozását.

²¹ Ld. FICINO (1492): *Magnus Cosmus, Senetusconsulto patriae pater, quo tempore Concilium inter Graecos atque Latinos sub Eugenio pontifice Florentiae tractabatur, philosophum Graecum, nomine Gemistum, cognomine Plethonem, quasi Platonem alterum, de mysteriis Platonis disputantem frequenter audivit. E cujus ore ferventi sic afflatus est protinus, sic animatus, ut inde Academiam quandam alta mente conceperit: hanc opportuno primum tempore pariturus. Deinde dum conceptum tantum magnus ille Medices quodammodo parturiret, me electissimi medici sui Ficini filium, adhuc puerum, tanto operi destinavit, ad hoc ipsum educavit in dies: operam praeterea dedit, ut omnes non solum Platonis, sed etiam Plotini libros Graecos haberem. Post haec autem anno millesimo quadringentesimo sexagesimo tertio, quo ego trigesimum aegbam aetatis annum, mihi Mercurium primo Termaximum, mox Platonem mandavit interpretandum.*

²² Pléthon hatása Zorzira egyértelműen kimutatható, ld. MORESCHINI (2014: 99).

²³ CAMPANELLI (2019: 58).

²⁴ Arról, hogy Ficino hogyan alakítja át Hermész portréját, illetve Hermész-képének változásáról ld. CAMPANELLI (2019). A tanulmányból kiderül, hogy Ficino fordítása és előszava azért is fontos, mert szakítva a középkori Hermész-képpel, egy újfajta portrét rajzol meg, amelyben tudatosan elfedi a mágus Hermész alakját. A továbbiakban látható lesz, hogy ez az a kép, amely Zorzi és Rosseli műve számára is kiindulópontot jelent és referenciaként szolgál.

Ficino leírásában tehát a firenzei platonizmus kánonjának kialakulásában maga Cosimo az a figura, aki mintegy a háttérből, műveltsége és isteni bölcsessége segítségével a munkára ösztönzi Ficinót és megteremti annak lehetőségeit. Másrésztől nem könnyű felmérnünk Pléthón hatását; talán úgy foglалhatjuk össze a helyzetet, hogy Ficino narratívájában Cosimo az a központi jentőségű szereplő, aki felismeri a platonikus hagyomány jelentőségét, és Pléthón az a figura, aki közvetíti az eredeti platonikus hagyományt.

Miért kellett ezeket a kérdéseket Rosseli műve szempontjából ilyen részletesen tárgyalni? Egyrészt Ficino művének tagadhatatlan hatása miatt, másrészt pedig azért, hogy – ahogyan erre máshol már utaltunk – érzékeltesük, hogy a trienti zsinat utáni katolikus megújulás idején Rosselinek ebből a hagyományból is táplálkozó műve helyenként akár az eretnekség gyanúját is felvető tanításokat is tartalmazhatott.

Zorzi és a velencei hermetizmus

Mivel tézisünk szerint Rosseli művével kapcsolatban jelentős hatásként kell számolni a velencei Francesco Zorzi munkásságával, érdemes kiemelnünk azt a tényt, hogy 1468-ban Bésszarión révén olyan kéziratok kerültek Velencébe, amelyek a hermetikus corpust is tartalmazták.²⁵ Ez alapján két következtetést vonhatunk le:

1. A hermetikus irodalom elterjedése Ficino munkássága előtt is feltételezhető. Ugyanis az egyik Velencébe került kézirat bejegyzéseiből tudjuk, hogy a korábban egy bizonyos Jannész Gatanarész birtokában lévő kötet 1458 júniusában Bésszarión tulajdonába került. Ez a könyv nem a *Corpus Hermeticum* Ficino által ismert rövidebb, hanem a bővebb változatát tartalmazza, azokkal a szövegekkel együtt, amelyek így Ficino fordításából kimaradtak.²⁶ Az mindenesetre érdekes, hogy bár bizonyíthatóan volt kapcsolat Ficino és Bésszarión között, arról nem tudunk, hogy utóbbi ismerte volna az előbbi fordítását, hiszen ez esetben min-

²⁵ *Cod. Marc. Gr. Z. 242* (=993); *Cod. marc. Gr. Z. 263* (1025). A kéziratok leírását ld. GILLY-VAN HEERTUM (2002: II, 15–19). Ld. még SLAVENBURG (2012: 230–232).

²⁶ ff 222r–256v.

den bizonynal jelezte volna a kéziratokkal kapcsolatos ismertett problémákat.²⁷

Nem tűnik tehát túlzásnak, ha a hermetikus hagyomány szempontjából Velencének is fontos szerepet tulajdonítunk, amennyiben itt is rendelkezésre állt a hermetikus corpus – ráadásul egy teljesebb és jobb kiadásban annál, mint amit Ficino volt kénytelen használni. Cesare Vasoli szerint az jelenti a város kiemelkedő szerepét, hogy itt találkozott össze és alkotott sajátos elegyet először a ficinói koncepció Pico kabbalisztikus rendszerével, ami Zorzi művének keletkezése szempontjából rendkívül fontos adalék.²⁸

2. A fentiek alapján van okunk azt feltételezni, hogy Zorzi már Velencében megismerkedett a hermetikus irodalommal, ami, mint már említettük, munkásságában igen jelentős szerepet játszott.²⁹ Egyelőre csak annyit szeretnék hangsúlyozni, hogy azok az ismertett elméletek, amelyek Ficino már kidolgozott koncepciójában olyan jól tetten érhetőek, gyorsan terjedtek, alakultak, hogy aztán – Rosseli *Pymander*ének kiadása révén – ennek Lengyelországban is kézzelfogható eredményük legyen. Francesco Vasoli egyébként több példa segítségével meggyőzően világít rá, hogy a kortárs teológiai kérdések – mint pl. az eucharisztia lényege, a szakrementumok funkciója – hogyan *lesznek 'lefordítva' a hermetika nyelvére*³⁰ – bizonyára nem függetlenül Zorzi munkásságának hatásától. Frances Yates pedig azt vetette fel, hogy maga Zorzi volt az, aki a ferences rend spirituális tradíciójába beemelte a hermetikus és kabbalisztikus hagyományokat.³¹ A kabbalával kapcsolatban itt csak azt jegyezzük meg, hogy Rosseli esetében ennek hatását nem vizsgáljuk; azt azonban

²⁷ GILLY–VAN HEERTUM (2002: II, 16).

²⁸ VASOLI (2002: 50).

²⁹ Az természetesen kérdéses, hogy Zorzi konzultált-e Bészarión görög kézírataival, mindenesetre érdemesnek tűnik annak rögzítése, hogy a hermetikus irodalom korán megjelent Velencében is. Bészarión egyik Velencébe került kézírata latin nyelvű volt, benne az Asclepiussal, amelyet a kardinális tanulmányozott is. Cod. marc. lat. Z. 467 (=1557). Ld. GILLY–VAN HEERTUM (2002: II, 22–26).

³⁰ VASOLI (2002: 59).

³¹ YATES (2004: 27). Zorzi és minden bizonynal Rosseli esetében is számolnunk kell annak a teológiai hagyománynak a hatásával, amelyet Bonaventura és Duns Scotus nevével fémjelezhetünk. Ld. VASOLI (2002: 50).

érdemes látni, hogy ebben a tekintetben Zorzi jelentős lépéseket tudott tenni, mivel Velencében kiváló alkalmá volt arra, hogy első kézből sajátítsa el a kabbalisztikus módszereket, tekintve, hogy 1509-től kezdve egyre több zsidót fogadtak be a városba, 1511-ben pedig Daniel Bomberg már ki is nyomtatta az első héber nyelvű könyvet.³² Zorzi kabbalisztikus³³ ismereteit Rosselivel kapcsolatban is érdemes figyelembe venni, mivel a kabbalának jelentős szerepe van abban, ahogy Zorzi az angyaltant értelmezi és magyarázza. Mivel pedig ez utóbbi Rosseli művében is igen jelentős téma, a velencei ferences ilyen irányú munkássága újabb forrást jelenthet Rosseli művének értékelésében.

A *prisca theologia* koncepciója Zorzi és Rosseli művében

A következőkben azt vizsgáljuk meg, hogy Rosselinek Hermésről alkotott képe hogyan helyezhető el a vázolt kontextusban, a humanista és a katolikus hagyomány metszéspontján, mégpedig, hogy a krisztológiai kérdések miképpen köthetők össze a *Poimandrész* című dialógus (ez alatt a corpus első darabját, és nem Ficino fordítását értve) logoszteológiájával. Rosseli művének Zorzi munkásságával való lehetséges kapcsolata, illetve előbbi művének, a *Pymandernek* alapjaiban humanista hermetizmusra visszanyúló alapvetése azért is érdekes, mert bármekkora tekintélye is volt Zorzi művének, olyan jeles szerzők bírálták, mint Bellarmin Róbert, vagy Marin Mersenne, így 1576 után mindkét jelentős írása (*Problemata*, *De Harmonia Mundi*) felkerült a tiltott könyveknek több, helyi listájára,³⁴ és ahogyan arra már utaltam korábban, igen valószínű, hogy hasonló eljárástól Rosseli is tarthatott.

Annak ellenére, hogy Ficino hatása és szerepe tagadhatatlan Zorzi és Rosseli műveiben, a *prisca theologia* koncepciójának kidolgozásában többé-kevésbé eltérnek tőle. Míg Zorzi egy olyan sajátos elméletet alkot meg, amelyben a hangsúly mindvégig a zsidó hagyományon van, amelynek középpontjában Mózes áll, addig Rosseli e tekintetben kevés-

³² BUSI (1997: 101).

³³ CAMPANINI (2010: xciii–cxvi) több mint 50 kabbalisztikus forrást azonosított. A platonikus hatásokat illetően ld. még MORESCHINI (2014).

³⁴ A művek megítéléséről, és arról, hogy milyen heterodox elemeket találtak bennük, ld. VASOLI (2001); CAMPANINI (2010: 22); SPRUIT (2018). 1590–1596 között a római Indexeken a *donec corrigatur* figyelmeztetéssel látták el Zorzi műveit.

bé ambíciózus és egyáltalán nem újító, hiszen művének az olvasóhoz írt bevezetésében a témának kevesebb teret szentel, és a jól ismert, Ficino által is használt klasszikus és keresztény szerzőkhöz nyúlik vissza. Amellett, hogy a téma átalakításában szerepet játszhatott művük eltérő koncepciója, valószínűleg mindkettőjük számára fontos szempont lehetett a már emlegetett óvatosság is, nevezetesen, hogy elkerüljék azt, hogy írásukat eretnek tanítások terjesztésével vádolják. Ezt a gyanút a szövegekben található egyes belső következetlenségek is táplálják. Például Maria Muccillo³⁵ felhívta a figyelmet arra, hogy Rosseli szövegében a Ficino koncepciójától való eltérések igen beszédesek. Hozzátehetjük: annál is inkább beszédesek, mivel Hermész alakját illetően a bevezetésben egy fontos ponton eltér mind Ficinótól, mind Zorzitól, ugyanis velük ellentétben nem említi meg a hermetikus filozófiának Mózes tanításaival való párhuzamait, vagy azt, hogy milyen időbeli viszonyban álltak egymással. Míg Ficino *in medias res* vezeti be azt a kronológiai számítást, amely Mózeset Hermésznél valamivel korábbra datálja, Zorzi pedig a kronológiai kérdést megkerülve, pusztán a doktrinális függőséget hangsúlyozza, Rosseli egyáltalán nem utal Mózes és Hermész kapcsolataira, azaz Hermész alakját és műveit mintegy függetleníti Mózesstől, ám éppen ellentétes okból kifolyólag, mint ahogyan azt Pléthon tette. Ugyanakkor kommentárjában már kevésbé óvatos:³⁶ míg a bevezetésben ügyel arra, hogy Hermészt bár kivételes, sugalmazott embernek, de mégis csak embernek ábrázolja, az első könyv végén Poimandrészt *sanc-tus Pymander*ként emlegeti, akinek segítségével a szent titkok feltárhatók.³⁷

A kronológiai probléma meglehetősen fontos, és további vizsgálata segít jobban megérteni a történeti kontextust.³⁸ Nem sokkal Ficino fordí-

³⁵ MUCCILLO (2002: 72–73).

³⁶ MUCCILLO (2002: 73).

³⁷ *Unus ergo est verus Pymander, sanctus, innocens, bonus, cuius voluntas nedum sanctissima, verum etiam omnipotentissima est, qui per suum verbum omnia condidit, ac sapientissimus Mercurium instruxit, ut haec, et gratia divini Pymandri cum suo lucidissimo verbo: quibus gratias refero immortales, quod suis me donis in scribendo, interpretandoque cumulare dignati sunt. Laus tibi, Pymander sancte, qui per tuum verbum linguas infantium facis disertas, et revelas profunda de tenebris, sancte Pymander.* Vö. MUCCILLO (2002: 73).

³⁸ A koncepcióról ld. még: MUCCILLO (1996).

tásának és az *Argumentum*nak befejezése után, 1488-ban Giovanni di Stefano elkészítette a sienai dóm híres padlóképét, amelynek közép-pontjában Hermész látható, aki a kép felirata szerint „Mózes kortársa”.³⁹ Lodovico Lazzarelli még messzebb ment, és kijelentette, hogy művének minden kiválósága ellenére Ficinónak egy dologban bizonyára nem volt igaza, hiszen, ahogyan azt Diodórosz Szikulosz is bizonyítja, Hermész nem Mózes után, hanem jóval előtte élt.⁴⁰ Ha elfogadjuk, hogy a kronológiai konstrukciók mögött az az elképzelés húzódik, hogy a hermetikus művek azt az özönvíz előtti tudást őrzik, amely az emberiség ősi és univerzális emlékezetét idézi, ez egyúttal azt is bizonyítja, hogy az isteni tanítások megismerése szempontjából az egyiptomi források egyenrangúak a héber szövegekkel,⁴¹ és implicit módon kétségbe vonjuk a kinyilatkoztatás elsődlegességét. Láttuk, hogy ezt a gyanút elkerülendő Ficino és Zorzi hangsúlyozza Mózes elsőbbségét, Rosseli pedig lényegében megkerüli a kérdést, így még a ficinói kronológiánál is óvatosabban fogalmaz. Azt is figyelembe kell vennünk továbbá, hogy a sienai Hermész-ábrázolás és Lazzarelli elmélete révén a corpus első darabjának híres kozmológiai leírása és értelmezése implicit módon egyenrangúvá válik a mózesi teremtéstörténettel. Látható, hogy az első pillantásra egyszerűnek tűnő kronológiai kérdésnek jelentős teológiai implikációi lesznek.⁴²

Ahogy említettük, Zorzi művére a keresztény kabbala a legpontosabb jelző, azonban a hermetikus irodalomnak is jelentős szerep jut benne. A munka előszavában egyértelművé teszi, hogy megírásával mi a célja: olyan munkát alkotni, amely hozzásegít ahhoz, hogy elérjük az isteni bölcsességet, amely azonban nem pusztán az emberi tudáson, és a szillogisztikus okoskodáson alapul – teszi hozzá nyilvánvalóan némi anti-skolasztikus éllel.⁴³ Zorzi nyelvezete már itt emelkedett, ami az iga-

³⁹ A lehetséges hermetikus ikonográfiához ld. FAIVRE (1995: 40; 127 skk).

⁴⁰ *Longe potius ante Mosis aetatem (ti. floriut Trismegistus)*. HANEGRAAFF–BOUTHORN (2005: 156).

⁴¹ MAHÉ (2000: 376–378).

⁴² A kronológiai vitákhoz ld. MULSOW (2002: 161–185).

⁴³ *Quam aquam haurientes ii, qui primi evangelicae doctrinae iecere fundamenta vere filii Dei effecti, stultitiam existimarunt sapientiam huius mundi, quae viribus propriis, et ab humana industria excogitatis innititur, nulli veritati cedens, nisi quam syllogisticis rationibus sese*

zi tudás misztikus jellegére utal: ugyanis ez a tudás isteni, és a lélek megtisztulását feltételezi, így a tudományos nyelv nem is alkalmas a jellemzésére. A kívülállók, akik erre a megtisztulásra nem képesek, csak egy kicsiny isteni szikrát képesek felfogni (ez a leírás talán CH. V.2-re utal),⁴⁴ azonban azoknak, akik az isteni tudást akarják megragadni, minden erejükkel a lélek megtisztítására kell törekedniük.⁴⁵ Ez viszont nemcsak lelki és szellemi folyamat, hanem testi aszkézist is követel. Zorzi már itt utal egyéb, kereszténységen kívüli misztikus hagyományokra.⁴⁶ A tudomány célja végső soron az, hogy a megtisztított lélek alkalmassá és készsé váljon arra, hogy beragyogja az isteni fényt. A kérdés az, hogy az aszkézis gyakorlata mellett az ember milyen művekben találhatja meg azt az isteni tudást, amelynek tanulmányozása révén a lélek kívánatos állapota elérhető.

Csekély azok száma, akik képesek e fény szemlélésére, Zorzi dolga pedig az, hogy azon ösvényen vezesse a megvilágosodni vágyókat, amelyet e kevesek követtek.⁴⁷ Az isteni titkok megismerésének kulcsa a

ostendere posse confidunt, qui eam sectantur. Sed eae deductiones compositae et in ipsis sensibus radicitus fundatae solitariam illam, atque intellectualem Opificis naturam (ut Proculus docet) attingere nequeunt. Sed neque inferioris naturae effectus, proprietates, aut passiones (ut aiunt) docere possunt, cum harum causae, ex quibus ipsas conicere suis argumentationibus opinantur, sint (omnium eorum consensu) mortalibus penitus ignotae. Insuper ex sensibus procedentes, qui fallaces sunt (sicuti multis rationibus probat Pyrrho Heliates) nullam nobis synceram praeberere possunt veritatem. (2.o.)

⁴⁴ Ficino fordítása szerint: *Tu igitur, o fili mi Tati, imprimis piis precibus obsecra dominum, patrem, unicum, unum et a quo unus, ut sis illius misericordia dignus; sic tandem deum tantum percipere poteris, si vel unus dumtaxat illius radius intelligentie tue benigne refulxerit. Sola siquidem intellectio latens latentia perspicit; itaque si mentis oculis inspexeris, o Tati, ille tibi, crede mihi, patebit. Deus sane totius expers invidie per singulas mundi particulas ubique splendet atque adeo se notum prestat ut non intelligere modo, sed manibus etiam ipsis (ut ita dixerim) liceat attractare; nam undique nostris oculis eius obversatur seque obijcit et inculcat imago.*

⁴⁵ *Ideo si externi, ut vel minimam scintillam divinarum rerum perciperent, omni cura, quae animum offuscant, amovere studuerunt, quanto magis ii, quibus divina eloquia, et altissimarum rerum sacramenta credita sunt, animi purificationem omni studio perquirere debent.*

⁴⁶ *Brachmanae enim nullum ad ipsorum admittebant sapientiam, nisi abstinentes a vino, et carnibus, sed a vitiis super omnia, ut Deum ipsum, quem intelligere cupiebant, divina conversatione aemularentur. Itidem apud Indos inferiores docebat Pharaotes, si Philostrato credimus. (4.o.)*

⁴⁷ *Sed cum brevissimus sit collustratorum numerus, qui possint rutilans lumen illud suscipere, hinc eos, qui huiusmodi initiari cupiunt, per eas semitas deducendos existimo, per quas ad illud*

világban lévő harmónia és összhang feltárása és megértése, amihez elsősorban a kabbala vezet el, mindamellert meglelhető minden olyan hagyományban, amelyben a számok (ideértve az egyről, illetve egységről szóló platonikus kutatásokat is) szerepet játszanak. Zorzi monumentális műve lényegében nem más, mint az e világban lévő, zenei összhang feltárása. Ennek a világnak pedig kozmológiai értelemben is Krisztus a középpontja.⁴⁸ (Ez a gondolat, amely a kozmosz középpontjába Krisztust helyezi, talán arra a ferencesek körében népszerű elképzelésre megy vissza, amely szerint Krisztus az élet fája; *lignum vitae*).

Mindezek alátámasztásának érdekében Zorzi a *prisca theologia* tanítóinak Ficinóétól egészen eltérő sorát adja meg. Az isteni tudás eredetét egészen Szetig vezeti vissza, akit Énokh és Noé követ. Zorzi lényegében minden pátriárkának szerepet tulajdonít ebben a láncolatban egészen Mózesig, akiben ez a tudás kicsúcsosodik. Ábrahám szerepe különösen fontos, hiszen ő ismerte fel elsőként a Szentháromságot, továbbá ő tanította meg a káldeusokat, a föníciaikat és az egyiptomikat az isteni titkokra. Zorzi így kiküszöbölheti azt a problémát, hogy mik lehettek azok az egyiptomi tudományok, amelyekbe az Apostolok cselekedeteinek egy megjegyzése szerint Mózeset beavatták.⁴⁹ Hiszen, ha az egyiptomikat Ábrahám tanította, akkor az általa átadott tudás nyilvánvalóan a Szetig visszavezetett zsidó hagyomány volt. Márpedig az első, aki Mó-

supremum lumen percipiendum facilius disponi possint. Eae autem semitae proculdubio sunt per haec visibilia ad invisibilia Dei ex harmonica cognatione, quam consonantissimam habent ad invicem. (6.o.)

⁴⁸ Arról, hogy Krisztus a Világ közepe Zozi már a bevezetésben is szót ejt. Itt a számmal és a harmóniával kapcsolja össze Isten égi házának elrendezését: *quia mundana haec domus sphaerica est in medio rotae, et sphaerae illius intelligibilis, et supremae, id est in verbo, quod in illa supramundana rota medium possidet, dicente Iohanne: Quod factum est, in ipso vita erat, in ipso inquam verbo, quo Pater portat, et sustentat omnia, et quod Iohannes verus vates vidit in bicipiti Parnaso, CHRISTI videlicet pectore, in quo bina divinae scilicet et humanae naturae fastigia eminent, id ipsum Moses horum sacramentorum primus reserator vidit in bicipiti Sina, a quo Arabia illa vere foelicis non dicam nomen, sed rem assequuta est. Unde faciei divinae, coram quam saepius loquebatur, et posteriorum effectuum est cacumina contemplatus.* Ld. CAMPANINI (2010: 12).

⁴⁹ ApCsel 7, 21.

zest követte, Hermész Triszmegisztosz volt, akit ezért *Moseus*nak is neveznek, tehát Hermész összes tanítása megtalálható már Mózesnél.⁵⁰

Látható, hogy a *prisca theologia* elméletét Zorzi úgy alakítja át, hogy olyan spirituális, illetve misztikus tudomány legyen, amely a testi aszkézissel karöltve képes arra, hogy a lelket felkészítse az isteni fény befogadására. Ez a mozzanat, nevezetesen az isteni fény jelentőségének, és annak hangsúlyozása, hogy a tudás lényegében ennek a fénynek a befogadása, alkalmas arra, hogy segítségével a hermetikus filozófiát is beépítse rendszerébe; a hermetikus corpusban számtalan erre utaló helyet találhatunk.⁵¹

Hogyan kapcsolódik ehhez az erősen spirituális szemlélethez Rosseli műve? Mindenekelőtt érdemes kiemelni, hogy Zorzihoz hasonlóan Rosseli is fontosnak tartja, hogy műve elején rögzítse a platonikus tudományokhoz való kötődését, ugyanis hangsúlyozza, hogy Todiban való működése előtt olyan városokban tanult (pl. Párizs), ahol érezhető a híres akadémiában művelt tudományok hatása.⁵² Ami pedig Rosselinek Hermésztől megrajzolt képét illeti, feltűnő, hogy mennyire a klasszikus Hermész alakjára nyúlik vissza, mégpedig Cicero és Diodoros tudósítását használva fel. Rosseli tehát tartózkodik mind Ficino eretnekgyanusnak értelmezhető, mind Zorzi kabbalisztikus hermetizmusától, és igyekszik egy jóval visszafogottabb kontextust alkotni. Figyelembe kell azonban vennünk, hogy a *Pymander*hez írt előszavakat és ajánlásokat nem Todiban, hanem Krakkóban írta, ami felveti annak lehetőségét, hogy olyan szövegekkel van dolgunk, amelyek a kommentár egészéhez képest koncepcionális különbségeket jeleznek. Ezt a változtatást Rosselinek Krakkóban betöltött pozíciója magyarázza, hiszen nem

⁵⁰ *Horum primus magnus Trismegistus fuit, qui in tantum Mose sequutus est disciplinam, ut Moseus a priscis illis sapientibus appellaretur. Ostendit enim Artabanus, quaecumque de Trismegisto dicuntur, haec eadem in Mose fuisse, Plato quoque philosophantium magister ut cum Cicerone, Augustino, Apuleio, Proculo, et multis sapientibus conveniam (dicant alii quicquid velint) adeo cum Mose consentit, ut Numenius Pythagoraeus dicat Platonem nil aliud esse, nisi Mosen Attica lingua loquentem.*

⁵¹ Ld. pl. CH. I. 32; X. 4–6. Vö. KLEIN (1962), CAMPANINI (2010: 29–30).

⁵² *post aliquot annos expletos Lutaetiae Parisiorum, et Louanii, quibus in locis tum temporis omnium artium atque disciplinarum inclytae Academiae resonabant.* (*Pymander*, vol. 4, Praefatio ad lectorem.)

engedhette meg magának, hogy gyanús, illetve eretnek nézetek terjesztésével vádolják.⁵³

Érdekes, hogy Rosseli semmit nem mond el a hermetikus irodalom előzményeiről: miután felsorolja, hogy hány Hermész ismert, röviden ismerteti Hermész-Mercurius funkcióit, feltűnően kerülve, hogy alakját isteni attribútummal ruházza fel; sokkal inkább sugalmazott embernek, illetve bölcsnek állítja be. Pedig – mint láttuk – nem áll tőle távol, hogy például a „*sanctus*” Poimandrészt az isteni logosszal, így végső soron Krisztussal azonosítsa. Hermész tulajdonságai a klasszikus szövegekből is jól ismert attribútumok: az istenek és emberek közötti közvetítő, aki az isteni tanítások magyarázója, illetve az ezen magyarázatokon alapuló tudomány megalapozója. Fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy Hermésznek Egyiptomban hármasként tulajdonítottak: király, pap és kiemelkedően bölcs ember.⁵⁴ Viszont annak megokolásakor, hogy miért kell a hermetikus könyvekhez fordulni, Zorzi érveléséhez hasonló indoklást alkalmaz. Először Szent Ágostonra hivatkozva csak annyit mond, hogy ha bármely filozófusnál valami igazat találunk, azt – ha a szerző nem keresztény – mintegy vissza kell lopnunk tőle, hiszen jogtalanul birtokolja; utána viszont kiemeli, hogy Hermészt minden más filozófus elé kell helyoznünk, mégpedig ősisége, tanításának komolysága, és a dolgokban mutatott istenessége okán, hiszen minden igyekezetével azon volt, hogy az isteni misztériumokat feltárja.⁵⁵ Bár az olvasóhoz írt előszóban Hermész alakjára koncentrálnak, a Karnkovsi püspöknek írt ajánlóban már utal a bölcsek sorára, azaz ő sem veti el a *prisca philosophia* elméletét, és maga is hangsúlyozza, hogy a bölcsek azok, akik a bölcsesség útján járnak és a megfelelő módon élnek.⁵⁶ Rosseli szerint a filozófia

⁵³ Erre a lehetőségre MUCCILLO (2002: 74) hívta fel a figyelmet.

⁵⁴ Ez a Triszmegisztosz melléknév egyik szokásos magyarázata. A másik elterjedt nézet, amit Steuco is képviselt, a Sudára megy vissza, és azt tartja, hogy Hermész felismerte a Szentháromságot, ezért lett Háromszor legnagyobb. Vö. CAMPANELLI (2019: 59).

⁵⁵ *Recte enim Magnus ille Trismegistus, antiquitatis dignitate, dictorum gravitate, divinarumque rerum pietate, caeteribus omnibus philosophis est anteposendus. Quippe qui omnem mentis suae aciem, ad divinissima mysteria investiganda direxerit.* (Pymander, vol. 4, Praefatio ad lectorem.)

⁵⁶ Pymander, vol. 4, Praefatio ad S. Karnkovsi: *Hanc, qui secuti sunt sapientiae viam, normamque vivendi, ut apud Hebraeos Prophaetae, apud Persas Magi, apud Indos Brachmanes,*

célja végső soron a lélek tökéletesítése és a test gyógyszere, azaz ebben az esetben is egy Zorziéhoz hasonló megoldást ajánl.

Összegzés

Hannibal Rosseli művének ösztönző forrásait keresve két szerzőt emelünk ki. Marsilio Ficino hatása nyilvánvaló, hiszen Rosseli kommentárjának megírásához előbbi fordítását használta. Azonban felmerül a kérdés, hogy milyen megfontolások vezették a *Pymander* Hermész-képének megrajzolásához. Először is, a mű szövege azt sugallja, hogy ez a kép nem egységes; a kiadáshoz már Krakkóban írt ajánló szövegei jóval visszafogottabbak, mint a kommentár helyenként elragadtatott utalásai. A bevezetőben Hermész-Mercurius klasszikus képétől nemigen tér el, némileg eltávolodva a *prisca theologia* merészebb, ficinói értelmezésétől. Erre pedig meg is volt az oka. Amint láttuk, Ficino elmélete magában hordozta egyfajta „pogány platonizmus/hermetizmus” kialakulásának veszélyét – amit Gemisztosz Pléthón működése igazolni is látszik –, és a látszólag történeti kronologikus konstrukciónak komoly teológiai implikációi lehettek, amelyek a bibliai teremtéstörténetet, illetve a krisztológia egyes aspektusait érintették. Ezek elkerülésére az ismertetett ferences szerzők két utat választottak; míg Zorzi a kabbalát alkalmazta, hogy annak segítségével bemutassa az isteni teremtés harmóniáját, addig Rosseli a pogányság befolyásától eltávolítva igyekezett tompítani a *prisca theologia* hagyományának lehetséges eretnek értelmezésit (legalábbis az előszavakban), azonban mint láttuk, mindezen törekvések mellett is a hermetikus szövegek krisztianizálásában mindketten sajátos módszert választottak, mivel hangsúlyozták és középpontba emelték az isteni Logosz szerepét.⁵⁷ Zorzinak erre a kabbala, Rosselinek pedig a hermetikus filozófia Logosz-tana adott olyan alapot, amelyre grandiózus építményüket felhúzhatták.

apud Aegyptios Sacerdotes, apud Aethiopes Gymnosophistae, apud Graecos Poetae antiquissimi, apud Romanos Oratores, sapientes sunt appellati.

⁵⁷ Arról, hogy rendszerében milyen fontos szerepe van az emberi léleknek ld. SPRUIT (2018).

Függelék

Marsilio Ficino összefoglalása Mercurius Trismegistus könyvéről, a haza atyjának, Cosimo Medicinek

Mózes születésének az idejében volt élete virágjában az asztrológus Atlasz, a természetfilozófus Prométheusz bátyja, és az idősebb Mercurius anyai nagyapja, az utóbbi unokája volt Mercurius Trismegistus. Ezt írja róla Szent Ágoston, ámbar Cicero és Lactantius úgy tartja, hogy sorjában öt Mercurius volt, és az ötödik volt az, akit az egyiptomiak Themnek, a görögök pedig Trismegistusnak neveztek. Őröla mondják, hogy megölte Argust, kormányozta az egyiptomiakat, törvényeket és az írás tudományát adta nekik, a betűk formáját pedig állatok és növények alakjában alkotta meg. Az emberek olyannyira tisztelték, hogy az istenek közé sorolták; istenségének jó néhány templomot alapítottak; nevét a tisztelete miatt még véletlenül sem volt szabadott nyilvánosan kiejteni; az egyiptomiaknál a hónap első nevét az ő neve után nevezték el; alapított egy várost, amit a görögök még most is Ἐρμούπολις-nak, azaz Mercurius városának neveznek. Trismegistusnak, azaz „Háromszor legnagyobbnak” azért nevezték, mivel a legnagyobb filozófus, a legnagyobb pap és a legnagyobb király volt. Ugyanis, ahogyan Platón írja, Egyiptomban az volt a szokás, hogy a papokat a filozófusok közül, a királyokat pedig a papok köréből választották. Tehát, mivel minden filozófust felülmúlt bölcsességben és tanításában, ily módon pappá választva, életének szentségével, és az isteni szertartások iránti tiszteletével az összes pap közül kitűnt, és végül elnyerve a királyi tisztséget, a törvények szolgáltatóval és viselt dolgainak dicsőségével olyannyira elhalványította a korábbi királyok nevét, hogy méltán nevezték el háromszor legnagyobbnak.

A természetfilozófiától és a matematikától a filozófusok közül elsőként ő fordult az isteni dolgok szemlélete felé: ő értekezett elsőként igen bölcsen az Isten fenségéről, a daimónok rendjéről, a lelkek változásáról, ezért nevezték elsőként a teológia megalapítójának. Őt követve foglalta el az ősi teológia második helyét Orpheus; Orpheus titkos tanításaiba Aglaophemus lett beavatva, Aglaophemusnak a teológiában Pythagoras lépett nyomdokaiba, akit pedig Philolaus, a mi isteni Platónuk tanára,

követett. Így tehát az egyetlen ősi teológiának minden részében egybehangzó rendszere hat teológus csodálatos sorából született meg, ami Mercuristól nyerte kezdetét, teljességét pedig az isteni Platón révén érte el.

Mercurius jó néhány, az isteni dolgok ismeretét csodás módon tartalmazó könyvet írt, amelyekben – a halhatatlan Istenre! – olyan titkos misztériumok, olyannyira megdöbbenő jóslatok tárulnak fel, hogy nemcsak filozófusként, hanem gyakran prófétaként szól és hirdeti a jövőt. Előre látta a régi vallás pusztulását, az új hit születését, Krisztus eljövetelét, az eljövendő ítéletet, az emberek feltámadását, a világ megújulását, a boldogok megdicsőülését és a bűnök büntetését. Ezért aztán Szent Ágoston bizonytalan volt a tekintetben, hogy vajon nem az asztrológiában való jártassága, és démoni kinyilatkoztatás révén mondott-e annyi mindet. Lactantius viszont nem habozik a Szibillák és próféták közé sorolni.

Mercurius sok könyve közül leginkább kettő szól isteni dolgokról: az egyiket az isteni akaratról, a másikat Isten hatalmáról és bölcsességéről írta. Az előbbinek Asclepius, a másiknak Pimander a címe. Ezt Apuleius, a platonikus filozófus fordította latinra, a másik ez ideig a görögöknél volt; azonban, miután nemrég Leonardo Pistoia, egy igen művelt és tapasztalt szerzetes buzgalmának köszönhetően Macedóniából Itáliába került, eljutott hozzánk.

Én pedig, amikor biztatásodon felbuzdulva, elhatároztam, hogy görögből latinra fordítom, úgy gondoltam, Boldog Cosimo, úgy illő, hogy e kis művet nevednek ajánljam. Mert úgy helyes, hogy annak ajánljam görög tanulmányaim első gyümölcseit, akinek támogatásával és könyveivel bőven ellátva merültem el görög tanulmányaimban, és nem volt ildomos másnak szentelni egy olyan bölcs filozófus, istenfélő pap és hatalmas király művét, csakis annak, aki bölcsességben, istenfélelemben, és hatalmában maga is kiemelkedik az emberek között.

Most pedig, térjünk rá Mercurius írásaira. Könyvének címe Pimander, mivel abból a négy személyből, akik ebben a dialógusban beszélgetnek, Pimanderé az első rész. A könyvet valójában egyiptomi nyelven adta ki, és mivel a görögben ugyancsak jártas volt, az egyiptomiból lefordítva a görögökkel is közölte az egyiptomiak misztériumait. A mű

célja szerint Isten hatalmáról és bölcsességéről szól. Mivel ezek egymással rokon természetű isteni működések, az előbbi magának Istennek a természetén belül marad, az utóbbi pedig a legtávolabbi dolgokig ér, emez egy első, örök világot fogan, az pedig megszüli a második, időbeli világot, ezért mindkét isteni működéstről és mindkét világról igen komolyan értekeznek, tudniillik arról, hogy micsoda Isten hatalma, mi a bölcsessége, hogy milyen rend szerint fogannak belül, és milyen folyamat révén szülnék önmagukon kívül; továbbá, hogy teremtményeik milyen viszonyban vannak egymással, mennyiben egyeznek, mennyiben különböznek, és végül, hogyan szemlélik alkotójukat. A könyv tizenöt fejezetre oszlik; a dialógus első részei Pimandernek jutnak, a második részei Trismegistusnak, a harmadik Esculapiusnak, a negyedik pedig Tatnak. Tehát Mercurius Esculapiust és Tatot az isteni dolgokra akarja megtanítani. Nem taníthatja az isteni dolgokat az, aki maga nem tanulta meg. Azonban emberi értelemmel nem találhatjuk meg azt, ami túl van az emberi természetén. Tehát isteni fényre van szükség, hogy magát a Napot a Nap fényénél szemléljük. De az isteni értelem fénye csak az olyan lelket önti el, amelyik teljes mértékben Isten értelmé felé fordul oly módon, ahogyan a Hold fordul a Nap felé. A lélek csak akkor fordul az értelemhez, ha maga is értelemmé válik, ám csak akkor válik azzá, ha elvetette az érzéki csalódásokat és a képzelet ködképeit. Mercuriusunk ezért elúzi az érzékek és képzelet homályát; az értelem szentélyébe vonul vissza; majd beléárad Pimander, azaz az isteni értelem, és attól fogva szemléli az istenből eredő és benne megmaradó dolgok rendjét; végül pedig elmagyarázza a többi embernek mindazt, ami az isteni fényben feltárult neki.

Ez tehát a könyv címe, a célja és beosztása. Te pedig, Boldog Cosimo, olvasd boldogan, és élj sokáig, hogy szülőfölded is éljen soká.⁵⁸

Források

- CAMPANELLI 2011 M. CAMPANELLI (a cura di), *Mercurio Trismegisto. Pimander sive de potestate et sapientia Dei*, Torino, 2011.
- CAMPANINI 2010 S. CAMPANINI (a cura di), *Francesco Zorzi, L'armonia del mondo*, Milano, 2010.

⁵⁸ Ld. CAMPANELLI (2011: 3–6); COPENHAVER (1993: 162–165).

- FICINO 1492 M. FICINO, *Plotini opera interprete Marsilio Ficino cum eiusdem argumentis et commentariis*, Florentia, 1492.
- HANEGRAAFF–BOUTHORN 2005
W. HANEGRAAFF – R. M. BOUTHORN (ed., transl.), *Lodovico Lazzarelli. The Hermetic Writings and Related Documents*, Tempe, 2005.
- ROSSELI 1584 H. ROSSELI, *Pymander Mercurii Trismegisti cum commento fratris Hannibalis Rosseli. Vol. IV. De coelo*, Cracow, 1584.

Felhasznált irodalom

- BERT 2000 R. BERT, *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)*, Leiden – Boston, 2000. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004280731>
- BUSI 1997 G. BUSI, *Francesco Zorzi. A Methodical Dreamer*, in: D. JOSEPH (ed.), *The Christian Kabbalah. Jewish Mystical Books and their Christian Interpreters*, Cambridge, 1997, 97–125.
- CAMPANELLI 2019 M. CAMPANELLI, *Marsilio Ficino's portrait of Hermes Trismegistus and its afterlife*, *Intellectual History Review*, 29 (2019/1), 53–71. DOI: <https://doi.org/10.1080/17496977.2019.1546439>
- COPENHAVER 1993 B. P. COPENHAVER, *Hermes Theologus: The Sienese Mercury and Ficino's Hermetic Demons*, in: J. O'Malley – T. M. Izbicki – G. Christianson (ed.), *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: Essays in Honor of Charles Trinkaus*, Leiden, 1993, 149–182.
- FAIVRE 1995 A. FAIVRE, *Eternal Hermes: From Greek God to Alchemical Magus*, Grand Rapids, 1995.
- GILLY–VAN HEERTUM 2002
C. GILLY – C. VAN HEERTUM (eds), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto/Magic, Alchemy and Science 15th-18th centuries*, Florence, 2002.
- HAMVAS 2017 HAMVAS E. Á., *A filozófikus hermetika Krakkóban: Hannibal Rosseli és Jakubus Vitellius*, *Deliberationes*, 10 (2017/2), 9–32.
- HAMVAS 2019 HAMVAS E. Á., *Báthori István, az ideális uralkodó – megjegyzések egy 16. századi oratio kapcsán*, *Deliberationes* 12 (2019/2), 187–218.
- IDEL 2002 M. IDEL, *Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in some Jewish Treatments*, in: M. Allen – V. Rees (eds), *Marsilio Ficino His Theology, his Philosophy, his Legacy*. Leiden, 2002, 137–158. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789047400547>
- MAHÉ 2000 J. P. MAHÉ, *La Renaissance et le mirage égyptien*, in: R. van den Broek – C. van Heertum (eds.), *From Poimandres to Jacob Bohme: Hermetism, Gnosis and the Christian Tradition*, Leiden, 2000, 369–384.
- MORESCHINI 2014 C. MORESCHINI, *Francesco Zorzi e la pia philosophia: alcune ricerche sulle fonti*, *Bruniana e campanelliana: ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*, 20, (2014/1), 97–114.

- MUCCILLO 1996 M. MUCCILLO, *Platonismo, ermetismo e "prisca theologia"*. *Ricerche di storiografia filosofica rinascimentale*, Firenze, 1996.
- MUCCILLO 2002 M. MUCCILLO, *Der 'scholastische' Hermetismus des Annibale Rosselli und die Trinitätslehre*, in: M. Mulsow (ed.), *Das Ende des Hermetismus*, Tübingen, 2002, 61–104.
- MULSOW 2002 M. MULSOW, *Reaktionärer Hermetismus vor 1600? Zum Kontext der venezianischen Debatte über die Datierung von Hermes Trismegistos*, in: M. Mulsow (ed.), *Das Ende des Hermetismus*, Tübingen, 2002, 161–188.
- SALAMAN 2002 C. SALAMAN, *Echoes of Egypt in Hermes and Ficino*, in: M. Allen – V. Rees (eds), *Marsilio Ficino His Theology, his Philosophy, his Legacy*. Leiden, 2002, 115–136.
DOI: <https://doi.org/10.1163/9789047400547>
- SLAVENBURG 2012 J. SLAVENBURG, *The Hermetic Link: From Secret Tradition to Modern Thought*, Lake Worth, 2012.
- SPRUIT 2018 L. SPRUIT, *Francesco Giorgi on the Harmony of Creation and the Catholic Censorship of His View*, in: J. Prins – M. Vanhaelen (eds), *Sing Aloud Harmonious Spheres. Renaissance Conceptions of Cosmic Harmony*, New York – London, 2018, 123–159.
- SZŐNYI 2015 GY. SZŐNYI, *The Hermetic Revival in Italy*, in: Ch. Partridge (ed.), *The Occult World*, New York, 2015.
DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315745916>
- TAMBRUN 2006 B. TAMBRUN, *Pletho*, in: W. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden, 2006.
- VASOLI 1988 C. VASOLI, *L'hermétisme à Venise, de Giorgio à Patrizi*, in: A. Faivre (ed.), *Présence d'Hermès Trismégiste*, Paris, 1988, 120–152.
- VASOLI 2001 C. VASOLI, *Nuovi documenti sulla condanna all'indice e la censura delle opere di Francesco Giorgio Veneto*, in: C. Stango (a curadi), *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento*, Florence, 2001, 55–78.
- VASOLI 2002 C. VASOLI, *Hermeticism in Venice. From Francesco Giorgio Veneto to Augustino Steuco*, in: GILLY–VAN HEERTUM, 2002, 50–67.
- WOODHOUSE 2000 C. M. WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*, Oxford 2000.
- YATES 2004 F. A. YATES, *The occult philosophy in the Elizabethan age*, London – New York, 2004.

Francesco Zorzi and Hannibal Rosseli on *prisca theologia*

In the year 1584 a huge volume called Pymander Divinus Pymander Hermetis Mercurii Trismegisti, cum commentariis R.P.F. Hannibalis Rosseli appeared in Cracow. This is a part of a monumental commentary to the Corpus Hermeticum, a collection of dialogues attributed to the great pagan sage, the Thrice-Greatest Her-

mes. Its author, Hannibal Rosseli was a Franciscan friar, who adopted the scholastic method in his work but followed also some ideas of the Humanist Hermetic Tradition. In my paper I examine the question how the concept of prisca theologia appears in Rosseli's work, and the consequences of the fact that a pagan sage was the main authority and the starting point for a Catholic scholar to write a theological compendium.

According to my conclusions amongst the main sources of Pymander are Ficino's Latin translation of the Corpus, the tradition of Franciscan spirituality, and some ideas of the famous Venetian Franciscan friar, Francesco Zorzi. To avoid the possible charges of Heterodoxy, Rosseli revised Ficino's conception of prisca theologia and tried to temper Zorzi's bold methodological innovations.

In an appendix I publish the Hungarian translation of Marsilio Ficino's foreword to his translation of the Corpus Hermeticum.

Keywords: Hannibal Rosseli, Francesco Zorzi, Marsilio Ficino, Hermetic Tradition, *prisca theologia*, Pymander