

Elementi hermetičkog u (novo)platonizmu Hermana Dalmatina

Banić-Pajnić, Erna

Source / Izvornik: **Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine, 2016, 42, 7 - 33**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:742910>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2025-02-23**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

Elementi hermetičkog u (novo)platonizmu Hermana Dalmatina*

ERNA BANIĆ-PAJNIĆ
Institut za filozofiju, Zagreb

UDK 1 Herman Dalmatin
1 (091)(497.5)"11"
133.52
141.131

Izvorni znanstveni članak
Priljubljen: 25. 6. 2016.
Prihvaćen: 22. 9. 2016.

Sažetak

Platonov *Timej* temeljni je tekst na koji se oslanja Herman Dalmatin pri formuliranju ključnih stavova svoje kozmologije izložene u djelu *De essentiis*. Glavni izvor poznavanja toga Platonova dijaloga Hermanu je prijevod *Timeja* što ga je koncem 4. stoljeća sačinio Kalcidije, koji je svoj prijevod popratio i komentarom. Kalcidijev prijevod i komentar odnose se samo na dio *Timeja* od 17A–53C.

U tekstu se ukratko iznose sličnosti i razlike u Kalcidijevim i Hermanovim stavovima. Naročita pozornost pridaje se razlikama, pri čemu se naglasak stavlja na ulogu astrologije i hermetizma u Hermanovoj filozofiji. U tekstu se posebno obraća pažnja na hermetizam koji, po mišljenju onih koji su se bavili Hermanovom filozofijom, predstavlja značajan sloj Hermanova mišljenja. Ch. H. Haskins naprimjer tvrdi da je Hermes najveći autoritet za Hermana. Na temelju takvih stavova postavlja se prije svega pitanje igra li hermetizam doista tako značajnu ulogu u Hermanovoj filozofiji. Da bi se odgovorilo na to pitanje u tekstu se analiziraju sva mjesta iz *De essentiis* na kojima se Herman poziva na Hermesa. Potom se propituju izvori Hermanova poznavanja Hermetičkih spisa. U dva se poglavlja prorađuje recepcija tih spisa u latinskih i arapskih pisaca.

U zaključnom se dijelu konstatira kako je Herman spise pripisane Hermesu poznavao i iz latinskih i iz arapskih izvora. Na Zapadu je naime, počevši od crkvenih Otaca, prisutna kontinuirana recepcija jednog od Hermetičkih spisa, *Asklepija*, spisa koji pripada skupini tzv. 'učenog' hermetizma (to je u skladu s podjelom Hermetičkih

* Tekst je donekle izmijenjeno izlaganje održano na znanstvenom skupu »S Petrićem u žarištu: Hrvatski filozofi u europskom kontekstu«, održanom od 23. do 26. rujna 2015. na Cresu u sklopu 24. *Danā Frane Petrića*, a rezultat je rada na projektu *Hrvatska filozofija i znanost u europskom kontekstu između 12. i 20. stoljeća* (no. 3524) što ga financira Hrvatska zaklada za znanost.

spisa na spise učenog i popularnog hermetizma prema A. J. Festugièrea), iz kojega Herman u svom djelu *De essentiis* donosi većinu izvoda koji se odnose na Hermetičke spise. Hermes je predstavljao veliki autoritet i predstavnicima škole u Chartresu, s kojom je Herman bio usko povezan. No Hermanov glavni izvor poznavanja hermetičke tradicije su spisi arapskih autora, što se može zaključiti iz činjenice da mu je Hermes autoritet primarno kao učitelj astrologije. Tako je Hermes percipirala većina arapskih autora. Za recepciju Hermetičkih spisa u tih autora odredbeno je da poznaju uglavnom spise tzv. popularnog hermetizma, tj. spise magijsko-alkemijsko-astrologijskog značaja. No i u većini navoda iz *Asklepija*, dakle spisa učenog hermetizma, koje Herman donosi u *De essentiis*, radi se uglavnom o temama koje su bile predmetom interesa arapskih proučavatelja *Hermetike*, pri čemu se misli primarno na astrologiju.

Herman poznaje i neke druge hermetičke spise (osvrće se npr. na mjesta iz traktata *Kore kosmou* ne navodeći izvor) pa tako i jedan spis rane arapske *Hermetike*, za kojega Ch. Burnett tvrdi da je znatno utjecao na Hermanovu filozofiju. To je spis *Liber de secretis naturae* (Sirr al-haliqa ili al-Khaliqia) ili *Knjiga o tajni stvaranja* pripisan Balinusu ili pseudo-Apoloniju tj. Apoloniju iz Tijane, što ga je u 12. stoljeću na latinski preveo Hugo od Santalle. U spisu se prožimaju elementi učenog i popularnog hermetizma. Na temelju izloženih osnovnih teza toga spisa te usporedbe s osnovnim crtama Hermanove filozofije u tekstu se konstatira kako među spomenutim tekstovima ima mnogo dodirnih točaka.

U zaključku se na pitanje »Što je to hermetičko u Hermanovoj filozofiji?« odgovara kako se to hermetičko ne odnosi na neko konkretno učenje, već prije svega na jedan *generalni stav* spram svijeta koji je odredben za Hermetičke spise, na ono što Garth Fowden označava kao »Hermetic mind«, pri čemu se misli na stav o sveproduševljenosti, o povezanosti svega u svijetu, o bitnoj svezi mikrokozmosa i makrokozmosa itd. No ti stavovi nisu odredbeni isključivo za hermetičke spise. Oni se javljaju u okviru sinkretističkih tendencija helenističkog doba i doba Carstva u okviru kojih se prožimaju različite tradicije antičke filozofije, ali i mnogi elementi istočnjačkih religija.

Možda bi najtočnije bilo Hermanove stavove odrediti Haskinsovom sintagmom prema kojoj je Hermanova filozofija 'novoplatonizam Hermesa Trismegista', što bi trebalo razumjeti kao novoplatonizam koji se poziva na autoritet Hermesa Trismegista. U temelju 'Hermanova platonizma' zapravo je arapski novoplatonizam s naglašenom ulogom astrologije, u kojem se stapaju elementi Platonove, Aristotelove, stoičke filozofije s elementima 'učenog' i 'popularnog' hermetizma.

Ključne riječi: Herman Dalmatin / Hermannus Dalmata, hermetizam, *De essentiis* / *O bitima*, filozofija u Chartresu

To da je upravo Platonov *Timej* bio temeljni spis na koji se Herman Dalmatin oslanja pišući svoje djelo *De essentiis* proizlazi ne samo iz činjenice da mu je u razradi ključnih tema njegove filozofije, a to su *postanak* odnosno *stvaranje*, *sastav* i *struktura* svijeta, pitanje vremena, svjetske pa onda i ljudske

duše,¹ polazište bio upravo Platonov *Timej* već proizlazi i iz sagledavanja ostalih značajnih odrednica njegove filozofije.² Prije svega temelj i pretpostavka Hermanove kozmologije jest pitanje o počelima, napose o prvom i drugom počelu, pitanje svjetske duše, pitanje temeljnog sastava svijeta – elemenata i njihovih svojstava te proporcija što određuju odnose među njima. Pritom su i temeljne kategorije njegova tumačenja svijeta, na primjer Isto i Različito, kojima je određena struktura svijeta, preuzete upravo iz Platonova *Timeja*.³

Kad govorimo o Hermanovu poznavanju *Timeja*, mislimo naravno na Kalcidijev prijevod i komentar dijela toga dijaloga iz 4. stoljeća, koji je sve do 11. stoljeća bio jedini izvor poznavanja Platonove filozofije na Zapadu. Kalcidije je svojim komentarom, u kojem je preuzeo neke od najznačajnijih interpretacija Platona koje mu prethode i posredovao ih srednjovjekovnome Zapadu, znatno utjecao na sve kasnije srednjovjekovne tumače Platona. Dosad međutim nije detaljnije istražen Kalcidijev utjecaj na srednjovjekovne filozofe.⁴

¹ To su, prema Margaret Gibson, »The Study of the Timaeus in the Eleventh and Twelfth Century«, *Pensamento* 25 (1969), pp. 183–194, »karakteristične preokupacije platonizma 12. stoljeća«.

² S obzirom na prisutnost mnogih elemenata Aristotelove filozofije u Hermanovu djelu postavlja se pitanje njegova poznavanja Aristotelovih djela. Od Aristotelovih su djela na Zapadu, sve do 11. stoljeća kad počinje prevodilačka djelatnost u Španjolskoj, poznati uglavnom neki logički spisi koje je preveo i komentirao Boetije, a uvod im u 3. stoljeću napisao Porfirije (*Isagoge*). Osim Aristotelovih logičkih spisa koji su bili poznati na Zapadu Herman je, s obzirom na to da je znao arapski, mogao poznavati i druge Aristotelove spise prevedene na arapski već u 8. i 9. stoljeću; no u njegovu djelu *De essentiis*, osim izričitog spominjanja spisa *De anima*, nema nijednog izravnog navoda iz kojeg Aristotelova djela, pa se postavlja pitanje je li uopće i, ako jest, koja je Aristotelova djela Herman izravno poznao. Ona učenja koja u svom djelu pripisuje Aristotelu preuzima Herman uglavnom iz djela arapskih autora. Slično je i s nekim kozmološkim postavkama Aleksandra iz Afrodisijade, čija su neka djela bila prevedena na arapski već u 9. stoljeću u al-Kindijevu prevoditeljskom krugu. U *De essentiis*, govoreći u drugoj knjizi o propadljivom porodu, Herman tek spominje da Aristotel o tome piše u tri knjige. Vidi Erna Banić-Pajnić, »Platonizam u djelu Hermana Dalmatina *De essentiis*. Uz pitanje o izvorima Hermanove filozofije«, *Filozofska istraživanja* 35/1 (2015), pp. 117–135, gdje je pokazano da od arapskih filozofa Herman preuzima jednu zapravo *novoplatoničku* interpretaciju i Platona i Aristotela, u kojoj je i mnogo elemenata stoičke filozofije. Valja napomenuti da su Arapi već u 9. stoljeću imali prevedenog čitavog *Timeja*. Iz Hermanova spisa *De essentiis* ne da se jednoznačno zaključiti da je poznao taj prijevod Platonova dijaloga.

³ O izvorima Hermanove filozofije usp. Charles Burnett, »The Establishment of Medieval Hermeticism«, u: Peter Linehand, Janet Nelson (eds), *The Medieval World* (London: Routledge, 2013), pp. 109–130, na p. 115: »The form of the *De essentiis* is based on that of the *Timaeus*, but its contents betray Hermann's intelligent use of a wide range of Latin and Arabic sources. Prominent among these are *Hermetica*.«

⁴ O tome vidi: Stephen Gersh, »A Twelfth Century Metaphysical System«, u: Robert Louis Benson, Giles Constable (eds), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, (Cambridge,

Ni Kalcidijev utjecaj na Hermana Dalmatina nije bio istražen sve do naših radova posvećenih 'platonizmu' u Hermana Dalmatina.⁵ U tim smo radovima poredbenom analizom Kalcidijeva i Hermanova tumačenja *Timeja* pokazali da se u interpretaciji Platona Hermanovi stavovi u znatnoj mjeri podudaraju s Kalcidijevima. Pritom smo ustanovili da je i kod Kalcidija i kod Hermana evidentno i odstupanje od Platonova nauka. U obojice je prisutna ista tendencija premošćivanja jaza između svijeta ideja i stvarnoga svijeta. Osim toga u obojice nalazimo mnogo elemenata Aristotelove i stoičke filozofije, što je u Kalcidija posredovano utjecajem srednjoplatoničkih mislilaca, ponajprije Numenija, a u Hermana je rezultat utjecaja arapskih filozofa i uglavnom eklektičkog karaktera njihove filozofije. Istovremeno smo konstatali da osim slaganja u stavovima dvojice filozofa među njima ima i znatnih razlika.⁶

Na temelju dosad provedenih analiza Kalcidijevih i Hermanovih tekstova ustanovljeno je da su bitne razlike između Hermana i Kalcidija očituju prije svega u izričito kršćanskom poimanju Boga kao Trojstva u Hermana, njegovu insistiranju na poimanju stvaranja *ex nihilo*, isticanju značenja astrologije i pridavanju znatne uloge *hermetizmu* u njegovu djelu, s tim da je u njega istovremeno prisutno i insistiranje na racionalno utemeljenom kozmičkom poretku. Herman naime ističe kako je sve stvoreno *ex nihilo* »prema razumnom zakonu i redu«. U Hermana je evidentno nastojanje da se zbivanja u prirodi objasne iz prirode same, nastojanje da se istakne autonomnost prirodnog događanja koje se odvija prema razumskom zakonu. U tim se razlikama između Hermana i Kalcidija ujedno očituje razlika između platonizma Kalcidijeva razdoblja i onoga 12. stoljeća.

MA: Harvard University Press, 1982): »Unfortunately, there is as yet no adequate survey of Calcidius's influence during the Middle Ages«, p. 533.

⁵ Vidi moje radove: »Platonizam u djelu Hermana Dalmatina *De essentiis*. Uz pitanje o izvorima Hermanove filozofije«, *Filozofska istraživanja* 35/1 (2015), pp. 117–135; »Na Platonovu tragu: Kalcidije i Herman Dalmatin o problemu materije«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 41 (2015), pp. 301–323; izlaganje *Jedno čitanje Platonova Timeja u 12. stoljeću* održanom na simpoziju »S Petrićem u žarištu: hrvatski filozofi u europskom kontekstu« održanom na Cresu od 23. do 26. rujna 2015. u sklopu 24. Dana Frane Petrića; izlaganje »Tumačenje Timeja: o nebu, nižim božanstvima i nebeskim duhovima« na simpoziju *Hrvatska filozofija i znanost: jučer, danas, sutra 2* održanom na Institutu za filozofiju u Zagrebu od 19. do 20. svibnja 2016.

⁶ Usp. Banić-Pajnić, »Na Platonovu tragu: Kalcidije i Herman Dalmatin o problemu materije«, pp. 304, 317–319, 321.

Uloga i značenje hermetizma u filozofiji Hermana Dalmatina

O astrologiji i njenoj ulozi u Hermanovoj filozofiji dosad je već dosta pisano.⁷ Pritom je svagda isticano kako su izvori toga sloja njegova mišljenja poglavito tekstovi arapskih mislilaca, prije sviju Abu Ma'shara čije je djelo *Introductorium in astronomiam / Uvod u astronomiju*, što je zapravo uvod u astrologiju, Herman preveo na latinski. No ovdje nas prvenstveno interesira onaj sloj Hermanova mišljenja koji se odnosi na hermetizam, uz napomenu da su ta dva sloja mišljenja, astrološki i hermetički, zapravo usko povezana zahvaljujući astrološkom segmentu prisutnom u Hermetičkim spisima.⁸

Od samih početaka istraživanja Hermanove filozofije mnogi komentatori ističu značenje hermetizma kao važnog sloja njegove filozofije. Tako Charles Homer Haskins, na primjer, u svom tekstu o Hermanu iz 1924. kaže: »Njegov (sc. Hermanov) se pristup može vidjeti iz uvodnih stranica gdje nalazimo čudnu mješavinu šartrovskog platonizma, aristotelovske fizike i novopltonizma Hermesa Trismegista«,⁹ te na jednom drugom mjestu: »Nedugo zatim vraćamo se Albumasaru i njegovom (sc. Hermanovu) najvećem autoritetu Hermesu.«¹⁰

Charles Burnett pak o značenju hermetizma u Hermana Dalmatina piše u članku »The Legend of the three Hermeses and Abu Ma'shar's Kitab al-Uluf in the Latin Middle-Ages.«¹¹ U tom članku Burnett prorađuje djelo Abu Ma'shara *Kitab al-Uluf* u kojem ovaj, čini se prvi put, donosi legendu o tri Hermesa. Ši-

⁷ Navest ću samo neke od radova na temu astrologije u Hermana: Franjo Zenko, »Herman Dalmatin: putokaz u tamno porijeklo evropske znanosti«, uvodna rasprava u: Herman Dalmatin, *Rasprava o bitima* (Pula: Čakavski sabor, 1990), pp. 43–61, na pp. 45, 48, 51, 53, 55, 60; Ivana Skuhala Karasman, *U potrazi za znanjem o budućem: predviđanje u srednjovjekovnoj i renesansnoj prirodnoj filozofiji – H. Dalmatin, F. Grisogono i J. Dubrovčanin* (Zagreb: Institut za filozofiju, 2013), u poglavlju »Herman Dalmatin«, pp. 127–156; Alojz Čubelić, »O astronomiji i astrologiji prema djelu *De indagazione cordis* Hermana Dalmatina«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 31 (2005), pp. 71–78.

⁸ To se odnosi prije svega na prvi traktat zbirke *Corpus hermeticum*, prema izdanju: *Hermès Trismégiste*, T. I, tekst uspostavio Arthur D. Nock, s grčkoga na francuski preveo André-Jean Festugière (Paris: Les Belles Lettres, 1980⁵) – *Poimandres*, pp. 7–255, u kojem se govori o sponu duše u njen izvor kroz astralne sfere, pri čemu se duša oslobađa svojih krvnika, tj. demonā ili mana, no astroloških elemenata ima i u nekim drugim traktatima *Corpusa* i u drugim Hermetičkim spisima, napose u Stobejevu *Anthologiumu*.

⁹ Charles Homer Haskins, *Studies in the History of Medieval Science* (Cambridge: Harvard University Press, 1924), p. 57.

¹⁰ Haskins, *Studies in the History of Medieval Science*, p. 61. Kurzivom istaknula E. B. P.

¹¹ Charles Burnett, »The Legend of the Three Hermeses and Abu Ma'shar's Kitab al-Uluf in the Latin Middle-Ages«, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 39 (1976), pp. 231–234.

renju legende o Hermesu, po Burnettovu mišljenju, znatno je doprinio upravo Herman s dvije referencije na spomenuti Abu Ma'sharov spis u *De essentiis*.¹²

U svom članku »The Establishment of Medieval Hermeticism«¹³ Burnett pak naglašava da Hermanovi citati u *De essentiis* pokazuju kako mu je bio dostupan bogat hermetički materijal, i to kako na arapskom, tako i na latinskom.

U vezi s hermetizmom u Hermana referirat ću se i na izvod iz moje knjige *Smisao i značenje Hermesove objave. Uloga elemenata hermetičke filozofije u djelima hrvatskih renesansnih filozofa* iz 1989. gdje piše: »Hermanov interes za djela Hermesa Trismegista predstavlja značajnu kariku u lancu što ga čini recepcija hermetičkih spisa na Zapadu, pogotovo zato što Herman prevodi arapska djela znanstvenog karaktera, a poznato je da je u ovima hermetizmu često pripadalo značajno mjesto <...> Ta su djela odigrala značajnu ulogu u renesansi 12. stoljeća, pa bi zbog svega toga bilo dragocjeno izučiti Hermanovo djelo iz toga aspekta. Svakako jednim od zadataka u istraživanju naše filozofske baštine ostaje i izučavanje uloge hermetičkih elemenata u Hermanovu najznačajnijem djelu.«¹⁴

Ono što prije svega u vezi s tim valja istražiti jest pitanje igra li hermetizam doista tako značajnu ulogu u Hermanovu djelu kako to proizlazi iz Haskinsova navoda i, ako da, u čemu se to značenje sastoji.

Navest ću najprije mjesta u spisu *De essentiis* na kojima Herman spominje Hermesa Trismegista, a spominje ga na ukupno 12 mjesta. U prvoj knjizi *De essentiis* (I, 9), gdje govori o astrologiji i Isusu Kristu, poziva se Herman na Abu Ma'shara, koji »prema perzijskim astrolozima Hermesu i Astaliju«, donosi da se Isus pojavljuje »u prvom dekanu *Djevice djevojke*«. ¹⁵ Zatim donosi da je Hermes bio slušač indijskog kralja Abidemona (Abidemon je prema Burnettu Agathodaimon hermetičke tradicije), kojega arapske povijesti navode kao prvog začetnika astronomije/astrologije. ¹⁶ Iz toga proizlazi da je i Herman bio uvjeren

¹² Herman Dalmatin, *Rasprava o bitima*, 2 sveska, uspostava latinskog teksta, prijevod s latinskog na hrvatski i kritički komentar Antun Slavko Kalenić (Pula: Čakavski sabor, 1990), I, 42, p. 105; I, 59, p. 121.

U daljnjim bilješkama: Herman Dalmatin, *O bitima*.

¹³ Burnett, »The Establishment of Medieval Hermeticism«, pp. 109–130, na p. 118.

¹⁴ Usp. Erna Banić-Pajnić, *Smisao i značenje Hermesove objave. Uloga elemenata hermetičke filozofije u djelima hrvatskih renesansnih filozofa* (Zagreb: Globus – Institut za povijesne znanosti Sveučilišta u Zagrebu – Odjel za povijest filozofije, 1989), bilješka 24, p. 79.

¹⁵ Arapi to zovu *adre nedefa* (prema A. S. Kaleniću *azra nazifa*) što znači 'čista' djevica; Herman se poziva na svoj prijevod Abu Ma'sharova djela *Introductorium in astronomiam*, usp. Herman Dalmatin, *O bitima* I, 9, p. 71.

Burnett pretpostavlja da je Astalije zapravo Asklepije; Franz Boll u knjizi *Sphaera* (Leipzig: B. G. Teubner, 1903) piše kako je siguran da je to tako.

¹⁶ I Abu Ma'shar u uvodu svoga djela *Introductorium in astronomiam*, što ga je Herman preveo na latinski, spominje Abidemona kao najstarijeg indijskog astrologa. f. d4v.

u to da astrologija potječe iz Indije. Hermes i Astalije su mu perzijski astrolozi učenici indijskog kralja, iz čega je vidljivo da Herman povezuje perzijsku i indijsku tradiciju astrologije.

Herman zatim Trismegista spominje kad govori o značenju glazbe (I, 48).¹⁷ Potom navodi Trismegista koji se bavi Merkurom kao svojim pradjedom (II, 6).¹⁸ Kao prvake astrologije spominje Hermesa, Mašahalaha tj. Messehallu ili, kako stoji u Hermanovu latinskom tekstu, Masha'allahu¹⁹ te Ptolemeja. Hermesa povezuje prvenstveno s Masha'allahom – dakle s arapskim izvorima. U drugoj knjizi, u odjeljku 70, raspravlja Herman o duši nakon smrti i, navodeći različita mišljenja o tome, osvrće se između ostaloga na Hermesovo mišljenje iz djela *Zlatna šiba*, u kojem se govori o komunikaciji s duhovima.²⁰ U istoj knjizi, u odjeljku 72, navodi Trismegistovo stajalište o nebeskim duhovima, pri čemu ovaj tvrdi da su oni djelomice osjetilni te da se na njih može utjecati.²¹ U toj istoj knjizi (II, 74),²² navodi mjesto na kojem Trismegist govori o Eskulapu, tj. Asklepiju, o značenju i ulozi Sunca i Mjeseca za život na Zemlji,²³ o srdžbi zemaljskih bogova²⁴ koji su prema Trismegistu postali od ljudi. Napokon on donosi izvod iz *Asklepija* u kojem Trismegist govori o stvaranju bogova (II 74).²⁵ Preuzima i neka opća mjesta iz Hermetičkih spisa (npr. o čuvanju znanja tajnima i dr.).

¹⁷ Herman Dalmatin, *O bitima*, p. 112: »Prema Trismegistu višnjima se najveća pažnja iskazuje glazbom; on kaže: 'glazba [je] jedina dostojna obožavanja božanskog bića.'«

¹⁸ Herman Dalmatin, *O bitima*, p. 126: »Tako se naime i Trismegisto hvali Merkurom kao pradjedom«; odnosi se na mjesto u *Asklepiju* u poglavlju 37.

¹⁹ U sekundarnoj literaturi uobičajeno je navoditi ga kao Masha'allah pa se i mi toga pridržavamo.

²⁰ Dosad nije otkriveno o kojem se pritom hermetičkom djelu radi.

²¹ Herman Dalmatin, *O bitima*, p. 133: »Ovo dakle sve služi kao znak da su nebeski duhovi sjetilni. I to ne, kako izlaže Trismegisto, jer podliježu našim sjetilima, nego jer nasrću na naša sjetila ili – zato što sami osjećaju – jer na njih ovakva iskazivanja štovanja i uljudnosti na različite načine djeluju.«

²² Herman Dalmatin, *O bitima*, p. 135: »Pišući dakako o Eskulapu Trismegisto veli: 'Tvoj djed, o Asklepije, prvi izumitelj liječništva, kojemu je posvećen hram među gorama Libije u kojem leži njegov ovozemaljski čovjek <...> A ne piše drugačije ni o Hermesu, bilo da je, kako misli većina, bio na neko vrijeme utjelovljen demon, bilo da je demon postao od čovjeka, kako je ovaj držao da jest, sudeći prema onome što dodaje kada govori o Izidi <...>«.

Prema ovome Trismegist, Asklepije (Eskulap) i Hermes nisu ista osoba. To je vjerojatno povezano s legendom o tri Hermesa.

²³ Herman Dalmatin, *O bitima*, p. 100: »Trismegisto uistinu od jednoga uzajmljuje život poroda (sc. od Sunca), a od drugoga rastenje (od Mjeseca)«; prema *Asclepius*, c. 39.

²⁴ Herman Dalmatin, *O bitima*, p. 135: »I doista se zemaljskima i svjetovnim bogovima lako srditi jer su postali od ljudi i jer su sastavljeni iz jedne i druge prirode«.

²⁵ Herman Dalmatin, *O bitima*, p. 136: »Tako naime pripovijeda i Trismegisto da su njegovi pradjedovi pronašli umijeće s pomoću kojega su tvorili bogove, a kojemu su primetali, veli, vrlinu

To što Herman Hermesa povezuje prije svega s astrologijom, prema Burrettu je rezultat nastojanja nekolicine autora europskog Zapada (prije svega Huga od Santalle, Roberta od Kettona i dr.) da »praznovjernu astrologiju zamijene jednom uzvišenom znanošću«, pri čemu joj je Hermes kao autoritet trebao osigurati dignitet.

Na temelju iznijetog postavlja se prije svega pitanje s kojih izvora Herman preuzima uvide vezane uz hermetizam koje iznosi u svome djelu. Da bismo mogli odgovoriti na to pitanje, potrebno je ukratko rekapitulirati povijest recepcije Hermetičkih spisa na Zapadu i u Arapa.

Hermetički spisi,²⁶ prema A. J. Festugièreu, dijele se na dvije skupine: na spise tzv. popularnog hermetizma, koji nastaju u posljednja tri stoljeća stare ere, a odnose se uglavnom na astrologiju, magiju, iatromatematiku i alkemiju te na spise tzv. učenog hermetizma koje čine *Corpus hermeticum*, *Asclepius* i Stobejev *Anthologium*, što je tzv. filozofska *Hermetika*.²⁷ Dijelove spisa učene *Hermetike* navode prije svega neki crkveni oci poput Tertulijana, Laktancija, Arnobija, Cirila i dr. Oni donose navode uglavnom iz *Asklepija*. Laktancije, koji jedini donosi i grčke fragmente *Asklepija*, u cijelosti poznaje taj spis u literaturi češće navođen pod grčkim naslovom kao *Logos teleios*. *Asklepije* je kroz srednji vijek bio pripisivan Apuleju iz Madaura i još 1469. godine, kad su bila objavljena Apulejeva djela, taj je traktat objavljen među njegovim spisima. Jedan od onih starijih autora u kojega nalazimo najviše citata iz Hermetičkih spisa jest Augustin, koji se u svom djelu *De civitate Dei* kritički odnosi prema Hermesu kao paganskom proroku, premda istovremeno priznaje da je on mnogo istinitog kazao o istinskom Bogu.²⁸

Hermesa i njegov nauk spominju i neki novoplatoničari. Tako ga spominje Jamblih u *De mysteriis*, alkemičar i filozof Zosim iz 4. stoljeća, koji osim *Asklepija* poznaje i neke traktate unutar zbirke *Corpus hermeticum* te neke druge spise pripisane Hermesu (naročito alkemijske).

Hermetičkim spisima, točnije *Corpusu* i Stobejevim fragmentima između 6. i 11. stoljeća gubi se na Zapadu svaki trag. U 11. stoljeću nekolicinu hermetičkih traktata nalazi Mihael Psel u Konstantinopolu i redigira zbirku koju

od prirode svijeta i nju miješajući, kad već nisu mogli načiniti dušu, dozivali su duše demona ili anđela i njih polagali u svete kipove i božanske misterije tako da su preko njih idoli mogli imati moć da čine dobro i zlo.«

²⁶ Kad u tekstu pišemo velikim slovom 'Hermetički spisi', mislimo na zbirku traktata učenog hermetizma koju čine *Corpus*, *Asclepius* i Stobejev *Anthologium* i koji se obično naslovljuju s *Hermetica*.

²⁷ Usp. André-Jean Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, T. I: L'astrologie et les sciences occultes (Paris: Les Belles Lettres, 1944), u predgovoru na pp. VII–X.

²⁸ Usp. Walter Scott, Alexander Stewart Ferguson, *Hermetica*, I–IV (Oxford: Clarendon Press, 1924), *Testimonia* sv. IV, pp. 179–191.

danas poznajemo kao *Corpus hermeticum*. Ta je zbirka prema Walteru Scottu, priređivaču *Hermetike*, sačuvana zahvaljujući paganskoj zajednici u Harranu, u kojoj su njegovali tradiciju hermetičke literature. Za Scotta je sigurno da su stanovnici Harrana posjedovali neke, ako ne i sve knjige *Corpuse* na grčkom. Oni su u 9. stoljeću tu zbirku prihvatili kao svoje svete spise. O tome tko su Haranci i kako oni poznaju Hermesa i njegove spise bit će riječi kasnije.

Osim preko djelā Otaca Herman je neke od Hermetičkih spisa, prije svega *Asklepija*,²⁹ mogao poznavati i preko nekih drugih izvora. Tako je u 12. stoljeću *Asklepije* fragmentarno bio poznat zahvaljujući Quodvultdeusu, biskupu Kartage, koji u svom djelu *Adversus quinque haereses* donosi Laktancijeve izvode iz *Logos teleios* odnosno *Asklepija*.³⁰ Nije poznato je li Herman poznao baš taj tekst, ali je sigurno da je dobro poznao djelo Thierryja od Chartresa, značajnog predstavnika škole u Chartresu, koji mu je bio i učiteljem. Thierry često citira Trismegista, napose u svom najznačajnijem djelu *De sex dierum operibus*.³¹ I ostali predstavnici škole u Chartresu uvažavaju Hermesa kao veliki autoritet. Bernardus Silvestris u djelu *De mundi univervitate*, za koje je evidentno da je pisano pod utjecajem Kalcidija i Makrobija, sadrži mnogo elemenata hermetičkog nauka. I Alanus de Insulis³² i Thomas Bradwardine navode mjesta iz *Asklepija*.

Za spise tzv. popularnog hermetizma drži se da nastaju u posljednjim stoljećima prije Kr. U tu skupinu, koju suvremeni tumači Hermetičkih spisa označuju kao »tehničku Hermetiku«, spadaju spisi astrologijsko-medicinsko-alkemijskog značaja, a osim Hermesu pripisuju se mitskim osobama Nehepsu, egipatskom kralju, svećeniku Petozirisu i drugima. Spise poznaje Galen, a spominju ih i Zosim i Olimpiodor. Čini se da su barem neki od tih spisa prevedeni najprije na sanskrt, a kasnije i na arapski, pri čemu su ulogu posrednika najvjerojatnije imali upravo platoničari iz Harrana. No o tome zasad nema preciznijih saznanja. U srednjem vijeku nastaje velika skupina pseudohermetičkih spisa sadržajno srodna sa spisima nastalima krajem stare ere. S hermetičkom se tradicijom napose povezuje spis *Picatrix* iz 11. stoljeća.³³

²⁹ *Asclepius* je objavljen još 1469. godine u okviru Apulejevih djela.

³⁰ Važno je napomenuti da Laktancije jedini donosi i grčke citate iz *Asklepija*.

³¹ Thierry de Chartres, »De sex dierum operibus«, u: Martin Häring (ed.), *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1971).

³² Prema: Carlos Gilly, »Die Überlieferung des Asclepius im Mittelalter«, u: Roelof van den Broek, Cis van Heertum (eds), *From Poimandres to Jacob Böhme* (Amsterdam: Pelikan, 2000), pp. 335–367.

³³ Jedno od poznatijih izdanja toga djela jest ono Hellmuta Rittera, *Pseudo-Magriti. Das Ziel des Weisen* (Leipzig – Berlin: B. G. Teubner, 1933).

U vezi s dvjema skupinama Hermetičkih spisa valja napomenuti da je vrlo teško precizno ih razgraničiti. I iz samog *Asklepija* vidljivo je da i u skupini spisa ‘učenog’ hermetizma nalazimo elemente ‘popularnog’ hermetizma, a isto se može ustvrditi i za spise ‘popularnog’ hermetizma. Mnogi su istraživači povijesti hermetizma isticali kako su objema skupinama tekstova zapravo iste teorijske pretpostavke. I učenja izložena u spisima učenog hermetizma naime svagda su usmjerena na određenu praksu, tj. na postizanje čovjekova savršenstva ili obogotvorenje. Ostvarenje toga cilja ne postiže se, ni prema spisima ‘učenog’ hermetizma, isključivo teorijom, već uključuje i neke prakse koje su usko povezane s onima prikazanim u spisima ‘popularnog’ hermetizma.

Herman je dakle mogao poznavati Hermetičke spise iz latinskih izvora (sudeći prema navodima u *De essentiis* to se odnosi prije svega na *Asklepija*), ali ih je, s obzirom na to da je bio dobro upoznat s djelima arapskih autora, mogao poznavati i preko arapskih izvora.

Hermetička tradicija u arapskih autora i Herman Dalmatin

Uvriježen je stav da je arapska recepcija *Hermetike* najuže povezana s već spomenutom zajednicom u Harranu u gornjoj Mezopotamiji (danas u Turskoj). Nakon 6. stoljeća, kad intelektualci iz filozofske škole u Aleksandriji sele uglavnom u kršćansku Antiohiju, a oni iz Atene, nakon zatvaranja posljednje filozofske škole 529. godine, u Perziju i Siriju (npr. Damascije, Simplicije, Jamblih), Hermetički spisi nastavljaju živjeti u Harranu, nazvanom Helenopolis. Čini se da je to bila jedna od posljednjih paganskih zajednica u Siriji.

Pagani iz Harrana vrlo se često izjednačuju sa Sabij(an)cima. Stanovništvo Harrana predstavljalo je zapravo jednu heterogenu zajednicu u kojoj su bile prisutne različite religijske tradicije. Premda je za one njegove stanovnike koji su se nazivali Sabijancima karakteristično štovanje primarno astralnih božanstava, oni su uz to štovali i neka drevna mezopotamska i sirijska božanstva. U njihovoj je religiji i filozofiji, prema svjedočanstvima, bilo mnogo elemenata novoplatoničke i aristotelovske filozofske tradicije, ali i grčke astrologije i astronomije (poglavito Ptolemejeve) te elemenata nauka Mezopotamije, Indije, Irana, Sirije i židovske tradicije.

Prema Michelu Tardieuu, koji se oslanja ponajviše na svjedočanstva al-Ma'sudija, koji je osobno posjetio Harran u 10. stoljeću, ondje je postojala škola nastavljača grčke filozofije, i to primarno one platoničke odnosno novoplatoničke. To je, prema Tardieuu, bilo nešto poput Platoničke akademije. Tu su se navodno u razdoblju od 6. do 10. stoljeća proučavala Platonova djela – pogla-

vito *Alkibijad I, Timej i Parmenid*.³⁴ To mišljenje o Harranu prihvaća i Ilsetraut Hadot,³⁵ a priklanja mu se, premda s izvjesnom rezervom, i David Pingree.³⁶ Svi koji tvrde da se u Harranu njegovao novoplatonizam temelje to na podatku da je ondje jedno vrijeme, nakon raspuštanja Platonove Akademije u Ateni, boravio Simplicije.³⁷ Prema Tardieuu, ta je platonička škola u Harranu bila u funkciji još u 10. stoljeću kad Harran posjećuje al-Ma'sudi. Novoplatoničkim su naukom haranski Sabijanci pokušavali prije svega opravdati prakticiranje astralne magije (zazivanje i štovanje astralnih božanstava, izrada talismana kojima se privlače astralni utjecaji itd.), potvrdu čega nalazimo u religijskim kalendarima,³⁸ a o čemu opet svjedoče spisi al-Nadima i al-Birunija. Prema Michelu Tardieuu, Simplicije je upravo u Harranu napisao svoje komentare Aristotelovih djela *O nebu, Kategorije, Fiziku, O duši* te komentar *Metafizike*. Tardieu, pišući o haranskoj zajednici, pokušava ispraviti neke, po njegovu mišljenju, pogrešne stavove znanstvenika koji su stanovnike Harrana povezivali s Mandejancima i upće gnosticima. Na temelju etimologije i značenja arapske riječi *sabi'a* on insistira na distinkciji dviju grupa Sabijanaca u Harranu. Pripadnici jedne bili bi intelektualci koji su njegovali (novo)platonički nauk i proučavali Hermetičke spise, dok su pripadnici druge bili štovaoci drevnih paganskih kultura.

Richard Reitzenstein hermetizam kao »helenizirano učenje egipatskih svećenika« nalazi u samom srcu islama, u Harranu.³⁹

No o tome tko su zapravo bili haranski Sabijanci i može li se prihvatiti takva striktna podjela na kojoj insistira Tardieu još danas se vode polemike među

³⁴ Usp. Michel Tardieu, »Sabiens coraniques et 'Sabiens' de Harran«, *Journal asiatique* 274 (1986), pp. 1–44. Do toga zaključka Tardieu dolazi na temelju dvaju natpisa na »školi/hramu« u Harranu koje je pribilježio al-Ma'sudi, a koji su izvučeni iz Platonovih dijaloga *Alkibijad I. i Timej*.

³⁵ O tome opširno u: Ilsetraut Hadot (ed.), *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris...* (Berlin – New York: Centre de recherches sur les oeuvres et la pensée de Simplicius (RCP 739 – CNRS), 1987).

³⁶ Usp. David Pingree, »The Sabians of Harran and the Classical Tradition«, *Journal of the Classical Tradition* 9/1 (2002), pp. 8–35.

³⁷ Simplicije, Damascijev učenik, zajedno s nekolicinom novoplatoničara bježeći iz Atene sklonio se na perzijskom dvoru. Vrlo je vjerojatno da je jedno vrijeme proveo ili u Harranu ili u blizini toga grada.

³⁸ Michel Tardieu, »Les calendriers en usage à Harran d'après les sources arabes et le commentaire de Simplicius à la Physique d'Aristote«, u: Ilsetraut Hadot (ed.), *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris...* (Berlin – New York: Centre de recherches sur les oeuvres et la pensée de Simplicius (RCP 739 – CNRS), 1987).

³⁹ Usp. Richard Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen* (Leipzig – Berlin: B. G. Teubner, 1920) i *Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen Literatur* (Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1966).

istraživačima. Čini se da je najbliže istini tvrdnja prema kojoj su stanovnici Harrana, uglavnom pagani, sebe proglasili »narodom knjige«, tj. Sabijancima koje spominje Kur'an⁴⁰ kako bi izbjegli progon islamskih poglavara.

Jedna je frakcija Sabijanaca iz Harrana kasnije nastavila djelovati u Bagdadu, a najznačajniji njen predstavnik, koji je djelomično sačuvao ostatke hermetičkog nauka, bio je Tabbīt ibn Qurra, astronom, matematičar i prevoditelj. On i njegov sin Sinan koji su djelovali u Bagdadu navodno su na arapski preveli mnoga grčka filozofska i znanstvena djela, pa i neke od Hermetičkih spisa. Gotovo ništa se od toga međutim nije sačuvalo. Tek jedan izvod iz nama poznate *Hermetike* koji je na arapski preveo Sinan ben Thabit čuva se u British Museumu.

O toj zajednici i o spisima ondje nastalima nažalost saznajemo ponešto uglavnom iz svjedočanstava kasnijih autora i navoda sačuvanih u njihovim djelima. Sačuvanih originalnih spisa iz toga ranog razdoblja nema. Prema svjedočanstvima jedino što je sigurno u vezi sa sabijanskom naukom jest da Hermesa smatraju prorokom i utemeljiteljem astrologije komu su sva znanja bila objavljena od Boga. Njegova je objava ujedno držana za početak znanosti.

Valja naglasiti da je prema svjedočanstvima opsežna astrološka literatura prisutna u Harranu i prije negoli ondje postaju poznati astrološki spisi Hermesa Trismegista. Harran je već u 1. mileniju pr. Kr. bio posvećen božanstvu Mjeseca Sinu, akademskom bogu. I u drugim dijelovima Mezopotamije štovala su se astralna božanstva. Prvo svjedočanstvo o prisutnosti grčke astrologije u Harranu jest iz 3. stoljeća. U 5. stoljeću u Harranu su u uporabi Ptolemejeve astronomske tablice. Prema Pingreeu upravo je Simplicije zaslužan za posredovanje Ptolemejevih astronomskih i astroloških spisa arapskim autorima.

U etabliranju Hermesa kao autoriteta u astrologiji najznačajniju ulogu igra Masha'allah (ca 762. – ca 815), kojega Herman navodi na nekoliko mjesta u *De essentiis*.⁴¹ Osim s astrologijom Hermesa rani arapski prijevodi s grčkog, odnosno sirijskog povezuju uglavnom s alkemijom i magijom, dakle s disciplinama tzv. popularnog hermetizma.

Arapska recepcija Hermesa započinje otprilike u 8. stoljeću. Iz suvremenih kataloga arapskih rukopisa očito je da je postojala obimna literatura na arapskom u kojoj se Hermes javlja uglavnom kao autor djelā iz astrologije, magije i alkemije. To su većinom prijevodi sa sirijskog koji su opet bili prijevodi s grčkog.⁴²

⁴⁰ Stihovi 2:62, 5:69 i 22:17.

⁴¹ Masha'allah je bio perzijski Židov koji je pisao uglavnom djela iz astrologije; u njima navodi Hermesa kao autoritet. Iz tih djela proizlazi da je poznavao neke aramejske i perzijske astrološke tekstove koje je preveo na arapski. Prema Kevinu Van Bladelu, većina ranih arapskih autora koji pišu astrološke spise oslanja se na perzijske izvore iz razdoblja vladavine al-Mansura (abasidsko razdoblje).

⁴² Perzijska literatura u kojoj se spominje Hermes uglavnom se nije sačuvala. Postoje tek

Prema autoru opsežnog djela *The Arabic Hermes* Kevinu Van Bladelu međutim nije sigurno da sva literatura na arapskom pripisana Hermesu, postojanje koje je izvjesno, ima direktne veze s Harranom. Nema naime sačuvanih spisa koji bi to posvjedočili. Isto tako prema ovom autoru, barem za sada nije moguće dokazati recepciju nama poznatih spisa učenog hermetizma u arapskih autora.⁴³ Dosad je prevedeno svega nekoliko djela arapske *Hermetike*. Spomenuti autor konstatira »kako će povijest te arapske *Hermetike* unutar arapske tradicije zahtijevati ekstenzivno istraživanje <...> a pozamašna arapska hermetička tradicija još uvijek čeka svoje suvremene istraživače«.⁴⁴

Od svjedočanstava o recepciji hermetičkih spisa u Arapa filozofski je najznačajnije ono al-Kindijevo iz 9. stoljeća. Upravo u njegovim spisima nalazimo potvrdu veze između platonizma koji se njeguje u Harranu i Hermetičkih spisa. Prema al-Kindiju, kako navodi njegov učenik al-Sarakhsi, Sabijanci se pozivaju na Aristotelove knjige *Fiziku*, *O nastajanju i propadanju*, *Meteorologiju*, *O duši*, *O osjetu i osjetnom*, *Metafiziku*. U knjizi *De radiis (O zrakama)* al-Kindi izričito navodi da Sabijanci prihvaćaju novoplatoničko učenje o Jednom kao najvišem počelu. U jednom od svojih spisa al-Kindi, prema al-Nadimovom *Kitab al-fihristu*, tvrdi da je u Harranu vidio knjigu koja se sastoji od traktata pripisanih Hermesu. On izvještava o djelu na arapskom koje donosi hermetički nauk sličan onome izloženom u grčkom *Corpus hermeticum*.

U izdanju *Hermetica* među svjedočanstvima (*Testimonia*, sv. IV.) Scott-Fergusson navodi se al-Kindi kao jedan od važnih svjedoka recepcije hermetičke literature u Arapa. U tom izdanju kao srž filozofskog nauka »grčkih Sabijanaca« navodi se mjesto iz *Asklepija* prema kojem je počelo svega – Jedno koje je sve (*unum – omnia*), »jedincato, bez mnogosti«, na koje se ne mogu primijeniti atributi uzrokovanih bića.⁴⁵ Njihovi su mudraci Arani,⁴⁶ Agathodaimon i Hermes. Valja napomenuti da je već al-Kindi uvidio sličnost između hermetičkog nauka i nauka izloženog u spisu *Theologia Aristotelis*.⁴⁷ Sam Walter Scott smatra da

neki tragovi o tome da je ta literatura postojala, a sačuvana je uglavnom u arapskim prijevodima. O tome vidi: Kevin Van Bladel, *The Arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science* (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 23. Ovaj autor naglašava da su prvi tekstovi na arapskom u kojima se spominje Hermes prijevodi sa srednjeperzijskog.

⁴³ Van Bladel, *The Arabic Hermes*, p. 114.

⁴⁴ Van Bladel, *The Arabic Hermes*, p. 17: »The history of these Arabic Hermetica within Arabic traditon itself will require extensive study as well <...> The massive arabic Hermetic tradition <...> still awaits its modern students«.

⁴⁵ Walter Scott, Alexander Stewart Ferguson, *Hermetica*, IV. svezak *Testimonia*, p. 249.

⁴⁶ Nije poznato na koga se to ime odnosi.

⁴⁷ O značenju toga spisa za Hermanovo djelo *De essentiis* usp. Banić-Pajnić, »Platonizam u djelu Hermana Dalmatina *De essentiis*«, *Filozofska istraživanja* 35/1 (2015), o *Teologiji* na pp. 126–132.

je Mihael Psel u Konstantinopolu našao zapravo hermetičke spise koji su se sačuvali u Harranu.

U arapskim se spisima često navodi legenda o dva odnosno tri Hermesa. Jedno od najranijih svjedočanstava nauka o dvojici Hermesa, egipatskom kralju i babilonskom Hermesu – proroku nalazimo u 1. stoljeću u grčkom tekstu *Carmen astrologicum* Dorotheusa, koji je kasnije preveden na arapski. Najranija postojeća verzija legende o tri Hermesa u arapskom svijetu javlja se u Andaluziji u 10. stoljeću kod Ibn Gulgula, koji izvješće o Hermesu preuzima iz *Kitab al-Uluf* ili *Knjige tisuća* Abu Ma'shara,⁴⁸ najznačajnijeg astrologa na abasidskom dvoru u Bagdadu. To je u stvari knjiga o povijesti astrologije. Knjiga nije sačuvana, ali opsežne izvode iz nje donose mnogi arapski pisci, između ostalih i al-Biruni. U njoj se kaže da je prvi Hermes, onaj koji se javlja prije potopa, bio iz gornjeg Egipta, da je bio utemeljitelj znanosti i, što je najvažnije, astrologije, prorok koji je primio revelaciju od Boga, a Biblija ga spominje kao Henoka.⁴⁹ Drugi Hermes koji dolazi poslije potopa podrijetlom je bio Babilonac, a treći, koji je djelovao u Egiptu kao filozof, astrolog i liječnik da je bio pisac Hermetičkih spisa. Taj Abu Ma'sharov spis navodi i Herman na dva mjesta u *De essentiis*.⁵⁰ Čini se da su upravo al-Kindi i Abu Ma'shar, uz Masha'allaha, oni autori iz čijih djela Herman ponajviše crpi znanja o Hermesu.

O Sabijancima i njihovim učenjima od arapskih autora podrobnije izvještavaju još al-Masudi,⁵¹ al-Nadim koji je napisao *Kitab al-fihrist*, tj. katalog

⁴⁸ Usp. David Pingree (ed.), *The Thousands of Abu Ma'shar* (London: Warburg Institute, University of London, 1968).

⁴⁹ Prema Abul E. Affifju Arapi pod utjecajem židovskih i istočnjačkih pisaca Hermesa vrlo rano izjednačuju s prorokom Idrisom ili Henokom kojega spominje Biblija.

Priču o tri Hermesa donosi Hermanov prijatelj Robert od Chestera u 12. stoljeću u prijevodu alkemijskog djela *Liber de compositione alchemiae*.

⁵⁰ U 37. poglavlju *Asklepija* govori se o dva Hermesa, djedu i unuku. Čini se međutim da al-Kindi nije poznao tekst *Asklepija* koji mi danas poznajemo, da dakle taj podatak o tri Hermesa nije preuzeo iz tog dijaloga. Prema van Bladelu, izvor njegova poznavanja legende o tri Hermesa jest kršćanska kronografska tradicija. No za istraživanje hrvatske filozofske tradicije važno je da tu legendu o više Hermesa preuzima i Frane Petrić u *Nova de universis philosophia*, »Panarchia«, IX, 19, gdje iznosi genealogiju Hermesa:

»U Egiptu se kaže da je Oziris bio sin Hama, čiji savjetnik bijaše prvi Hermes. A njegov unuk – drugi Hermes s nadimkom Trismegistus – bijaše malo stariji od Mojsija. Taj je napisao mnoge tisuće knjiga o svim naucima. Ono malo njih što je preostalo čini se da su božanskim nadahnućem napisane.«

U Dodatku *Nove sveopće filozofije*, u uvodu prijevod *Corpus hermeticum-a* i *Asklepija*, Petrić izričito razlikuje dva Hermesa Trismegista, djeda i unuka, oslanjajući se pritom na izvješće sv. Augustina u *De civitate Dei*.

Herman Dalmatin, *O bitima*, 42, pp. 105, 59, 121. Herman djelo navodi pod arapskim naslovom kao *fi kiteb ululuf* i pod latinskim naslovom kao *Liber millenarius*.

⁵¹ Al-Ma'sudi iz 10. st. svjedoči o zajednici u Harranu koju je osobno posjetio i stoga je

slavnih arapskih pisaca i njihovih spisa i al-Khwarizmi u 9/10. stoljeću, koji djeluju u vrijeme kad je paganizam još bio živ. Prema tim svjedočanstvima Harranci su tvrdili da se nauk koji oni prihvaćaju kao istinu nalazi u Hermetičkim spisima i da su njihovi proroci Hermes i Agathodaimon, koji su tu istinu primili izravno od Boga, otkrivenjem. Nauk koji se njeguje u Harranu u svim se tim izvješćima povezuje s astrologijom. To u svojim spisima potvrđuje i al-Biruni.

Značajna svjedočanstva o sabijanskom nauku donose i al-Shahrastani te Suhrawardi u 12. stoljeću.⁵² Izričito povezivanje Platonova nauka i nauka Hermesa, kojega on smatra Idrisom, tj. Henokom nalazimo u Suhrawardijevu djelu *Filozofija prosvjetljenja* napisanom 1186. godine.⁵³ On izričito kao velike filozofe navodi Hermesa iz Egipta, koji je po njemu ujedno prorok Idris, te Empedokla, Pitagoru i Platona. Njihova učenja povezuje s učenjima Perzijaca, poglavito Zoroastra. Na temelju tih svjedočanstava čini se opravdanim »haranski sabi(jani)zam« promatrati kao spoj hermetizma i platonizma.

Mnogi povjesničari arapske filozofije u novije vrijeme analizom tekstova arapskih filozofa nastoje pokazati kako je evidentan snažan utjecaj što su ga hermetički spisi izvršili na te filozofe i to se ne odnosi samo na *Asklepija* već i na zbirku *Corpus hermeticum*.⁵⁴ Van Bladel piše:

»Vjerojatno ima više djela pripisanih Hermesu sačuvanih na arapskome negoli na bilo kojem drugom jeziku, a većina njih još je uvijek nepoznata i neobjavljena.«⁵⁵

jedan od najvažnijih izvora za poznavanje sabijanskog nauka. Prema tom svjedočanstvu Hermesa, za kojega smatraju da je Henok, Sabijanci su držali za proroka zajedno s Agathodaimonom, Homerom, Aratom itd. Al-Ma'sudi opisuje i ostatke hrama paganskih Grka u Harranu, za koji drže da ga je dao sagraditi Asklepije. On se posebice osvrće na natpis (iz Platona) na hramu: »Tko spoznaje svoju bit, postaje božanski (bogolik)«. O tome usp. Walter Scott, Alexander Stewart Ferguson (eds), *Hermetica*, svezak IV. *Testimonia*, p. 255.

⁵² Usp. *Hermetica*, IV. svezak, *Testimonia*, pp. 264–269. Ferguson pretpostavlja da je al-Shahrastani hermetički nauk upoznao preko Sabijanaca.

⁵³ Prema Van Bladelu izjednačavanje Hermesa s Henokom nalazimo već u Abu Ma'shara.

⁵⁴ Tako Charles Genequand, »Platonism and Hermetism in al-Kindi's *Fi al-Nafs*«, *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 4 (1987–1988), pp. 1–18, analizirajući djelo al-Kindija piše:

»To sum up, al-Kindi's Epistle on the soul evinces in its general lay-out as well as in many of its expressions and specific doctrines striking resemblances to the productions of *late Greek Platonism, particularly of the hermetic kind*.« Kurzivom istaknula E. B. P.

Genequand napose u al-Kindijevu nauku o duši pronalazi sličnosti s hermetičkim naukom izloženim u *Corpus hermeticum*. Ovaj autor smatra da je al-Kindi došao u dodir s hermetičkim naučavanjem preko Sabijanaca u Harranu.

⁵⁵ Van Bladel, *The Arabic Hermes*, p. 10: »There are probably more works attributed to Hermes surviving in Arabic than in any other language, and the majority of them are still unknown and unpublished.«

Ovaj autor međutim naglašava da su se za spise pripisane Hermesu Trismegistu interesirali uglavnom autori *magijskih, astroloških i alkemijskih spisa*, a ne filozofi.

U uvodu *Hermetike* u Scott-Fergussonovu izdanju pak čitamo:

»Arapski izvori predstavljaju veliku tekstualnu zbrku, za koju je djelomično zaslužna nesigurnost u pogledu grčkih imena. Agathodaimon i Hermes najveći su proroci, a s njima su povezani ostali Grci, Indijci ili Iranci, čija su imena iskvarena.«⁵⁶

Hermetička tradicija u latinskih autora i Herman Dalmatin

Znanje o Hermesu i njegovu nauku Herman, sudeći po navodima iz *De essentiis*, preuzima prije svega iz Hermesova *Asklepija*, poznavanje kojega je značajka latinske recepcije Hermetičkih spisa. Navode iz toga hermetičkog dijaloga koji je već u 3. odnosno 4. stoljeću preveden na latinski nalazimo u mnogih srednjovjekovnih pisaca, a nalazimo ih i u djelima Hermanovih suvremenika u Chartresu. Pritom se ne može precizno utvrditi iz koje verzije teksta Herman preuzima navode iz *Asklepija*. Najvjerojatnije je da ih preuzima iz latinskih izvora (pri čemu valja napomenuti da se tekst koji donosi *Hermès Trismégiste*⁵⁷ donekle razlikuje od latinskog teksta koji donosi Herman). Van Bladel je naime istražujući arapsku Hermetiku došao do zaključka da arapski autori uglavnom ne poznaju filozofske dijaloge pripisane Hermesu, već da im je Hermes autoritet poglavito kao učitelj astrologije, alkemije i izrade talismana, što potvrđuju stotine sačuvanih rukopisa na arapskom napisanih o tim temama.⁵⁸

Činjenica je međutim da u Hermanovu djelu, i onda kad donosi navode iz spisa koji pripadaju skupini tzv. 'učenog' hermetizma, dakle spisa u kojima se iznose filozofijsko-teološka hermetička učenja, što je slučaj s *Asklepijem*, ne nalazimo značajniji trag *tih* učenja. Obratimo li naime pozornost na teme u

⁵⁶ Scott-Ferguson, *Hermetica* IV, »Introduction«, p. XLIV: »Arabic sources present great textual confusion, which is partly due to uncertainty about greek names. Ahathodaimon and Hermes are major prophets, and with them are linked others (Greek or Indian or Iranian) whose names have been mutilated.«

⁵⁷ *Hermès Trismégiste*, T. II (Paris: Les Belles Lettres, 1980⁵), pp. XIII–XVIII.

⁵⁸ Van Bladel, *The Arabic Hermes*, p. 237, u vezi s arapskim poznavanjem spisa učenog hermetizma kaže:

»The philosophical dialogues of Hermes Trismegistus, although so influential in Europe, were practically unknown in premodern Arabic. Instead, Hermes was famous more strictly as a teacher of astrology, alchemy, and talisman making. This is reflected in hundreds of Arabic manuscripts of works on these subjects attributed to Hermes extant today.«

vezi s kojima Herman donosi navode, vidjet ćemo da se pritom radi uglavnom o temama koje su bile predmetom interesa arapskih proučavatelja *Hermetike*, pri čemu se misli primarno na astrologiju, ali i na tekstove u kojima se iznose upute za prakticiranje astralne magije (zazivanje planetarnih duhova, izrada talismana itd.).⁵⁹ Valja napomenuti i da najviše navoda iz *Asklepija* nalazimo u onom dijelu Hermanova teksta (od odjeljka 68 do odjeljka 75) u kojem se govori o duhovima i komunikaciji s duhovima. Tu nalazimo i opsežan navod iz *Asklepija* o oživljavanju kipova, tj. o zazivanju i uvođenju duhova u kipove.⁶⁰

Iz navoda u *De essentiis* razvidno je da mu je Hermes autoritet prvenstveno kao astrolog. Znanje o Hermesu kao proroku i astrologu stekao je Herman najvjerojatnije iz arapskih izvora, jer na Zapadu do upoznavanja s djelima arapskih autora u 10/11. stoljeću nisu bili poznati astrološki tekstovi pripisani Hermesu. Herman je poznao i neke specifične Hermesove stavove o astrološkim pitanjima. U jednom poglavlju njegova prijevoda Abu Ma'sharova *Introductoriuma*, onomu u kojem se govori o djelovanju zvijezda u pojedinim njihovim aspektima, iznosi Herman Hermesove stavove o astrologiji, »ne mijenjajući pritom nijednu riječ njegova izlaganja« (»nullum verbum sermonis eius mutantes«). U 15. poglavlju pete knjige kaže se:

»Hermes autem eiusque seguaces primi singulorum graduum naturas ita distribuabant, ut primus cuiusque gradus ipsius signi naturam traheret.«⁶¹

Hermes i njegovi sljedbenici tako su dakle rasporedili naravi pojedinih stupnjeva da prvi stupanj bilo kojega znaka nosi narav samoga znaka. Pritom značenje znakova zodijaka Abu Ma'shar tumači prema grčkim, indijskim, perzijskim, egipatskim i kaldejskim astrološkim teorijama. S tim u vezi valja istaknuti kako većina autora koji pišu o hermetizmu u Arapa i napose u Harranu, naglašava da još u predislamskom razdoblju dolazi do miješanja različitih religijskih i filozofskih tradicija od grčke i perzijske do indijske i židovsko-kršćanske što se očitovalo u svoj literaturi na arapskom pripisanoj Hermesu, a kako smo vidjeli, očituje se i u Hermana, koji Hermesa i Astalija smatra *perzijskim* astrolozima kojima je učiteljem bio *indijski* kralj Abidemon. *Asklepije* međutim nipošto nije bio jedini hermetički tekst koji je Herman poznao. Osim spisa *Liber de secretis naturae* on spominje i neka druga mjesta iz Hermetičkih spisa; tako

⁵⁹ Pri tom se konkretno misli na njegovo navođenje djela *Data neiringet* pogrešno pripisanog Aristotelu u kojem se govori o zazivanju planetarnih duhova. Usp. Herman Dalmatin, *O bitima*, II, 70, p. 132.

⁶⁰ Vidi navod u *O bitima*, 74, p. 136.

⁶¹ *Introductorium in astronomiam Albumasaris*, prijevod na latinski Herman Dalmatin (1140) (Venetiis: Per Jacobum Pentium Leucensem, 1506), f. e1r.

spominje tekst *Djevica svijeta (Kore kosmou)*, legendu o Izidi i Ozirisu itd. Kako ne navodi precizno prema kojim djelima parafrazira hermetička učenja, najvjerojatnije je da ih preuzima od arapskih autora, jer je *Corpus* s ostalim spisima ‘učenog’ hermetizma na latinski preveo tek Ficino u 15. stoljeću.

Značenje hermetičkog spisa Liber de secretis naturae za filozofiju Hermana Dalmatina

No postoji i jedan arapski tekst koji se može svrstati u arapsku *Hermetiku* jer se u njemu na nekoliko mjesta navodi Hermes kao autor u spisu izloženog nauka. Prema Burnettu taj je tekst znatno utjecao na Hermana. To je *Liber de secretis naturae* (Sirr al-haliqa ili al-Khaliqua) ili *Knjiga o tajni stvaranja*. Knjiga je bila pripisivana Balinusu ili pseudo-Apoloniju, tj. Apoloniju iz Tijane,⁶² neopitagorovcu iz 1. stoljeća. Arapski tekst datira se u 9. stoljeće. Prijevod djela na latinski sačinio je Hugo od Santalle u 12. stoljeću i time, prema Burnettu, »arapski materijal prenio u latinsku hermetičku tradiciju«. Taj se spis svrstava u »ranu arapsku Hermetiku.«⁶³ Djelo je bilo vrlo cijenjeno među Arapima jer utvrđuje poimanje prirodne znanosti kao objavljenog znanja. Arapski tekst postoji u dvije verzije, duljoj i kraćoj, a latinski je prijevod Huga od Santalle rađen prema kraćoj verziji, kako ustvrđuje priređivačica teksta F. Hudry.⁶⁴ Herman spominje spis u 70. odjeljku druge knjige *De essentiis*, gdje ukratko referira o njegovu sadržaju. U odjeljku 38 istog djela spominje autora djela, Apolonija Tebankskog. Pritom navodi stav o Suncu i Mjesecu kao roditeljima svijeta.

Značajan dio spisa predstavlja u njemu objavljen, u srednjem vijeku vrlo popularan tekst, tzv. *Tabula smaragdina*, spis značajan naročito u povijesti alkemije.⁶⁵

⁶² O Apoloniju opširno piše Flavije Filostrat u 3. stoljeću u djelu *Život Apolonija iz Tijane*, u kojem opisuje kako je ovaj izvodio čuda zahvaljujući tablicama na kojima je bio zapisan Hermesov nauk.

Herman, pozivajući se u *De essentiis* na spis *De secretis naturae*, Apoloniju pridjeva oznaku *Thebanus*. Usp. Herman Dalmatin, *O bitima*, I, 38, p. 100.

⁶³ Usp. Van Bladel, *The Arabic Hermes*, p 22.

⁶⁴ Usp. »Cinq traités alchimiques médiévaux. Ps.-Apollonius de Tyane (Balinus), *Liber de secretis naturae* (Kitab sirr al-haliqa)«, prii. Françoise Hudry et al., u: *Chrysopoeia*, Revue publiée par la Société d'Étude de l'Histoire de l'Alchimie, sv. VI, S:E:H:A (Paris – Milan: Arche, 1997–1999), p. 2. Nadalje u bilješkama: »Cinq traités alchimiques médiévaux«.

⁶⁵ *Tabula smaragdina* međutim nije na Zapadu postala poznata zahvaljujući spisu *Liber de secretis naturae* u prijevodu Huga od Santalle, nego preko knjige *Secretum secretorum*, u srednjem vijeku vrlo popularnog djela pripisivanog Aristotelu. Najstariji rukopis čuva se u Parizu u Bibliothèque nationale de France.

U uvodnom se dijelu spisa *Liber de secretis naturae* navodi kako je Apolonije od nekog mudrog starca u spilji dobio knjigu u kojoj se iznose »geniturae rerum omnium secreta«, dakle tajne rađanja svih stvari, te dobiva ploču na kojoj su ispisane *archana naturae*, tajne prirode. Na kraju spisa kaže se da je Apolonije zapravo našao knjige s Hermesovim naukom.

Tematski se spis *Liber de secretis naturae* dijeli na dva glavna dijela – teološki i kozmološki. Sadržaj se djela ukratko svodi na sljedeće: postanak svega biva iz jednog, iz kojeg proizlazi dvojstvo. Bog, *opifex* svega jest jedan. On stvara preko Riječi kao posrednika.⁶⁶ Premda se ističe kako Bog stvara preko Riječi koja je uzrok stvorenja i premda se na samom početku navode dvadeset i četiri imena – atributa Božja, u tekstu se nigdje ne spominje trojdnost Boga. Iz Riječi potom proizlazi gibanje, a iz gibanja toplina. Gibanje je sam život, mirovanje je smrt. Gibanje je korijen i temelj topline, svjetla i samog života, mirovanje izvor hladnoće i smrti. Sve je u svijetu povezano i sastoji se iz četiri naravi – toplog, hladnog, vlažnog i suhog. Temeljno kozmičko dvojstvo čine toplina i hladnoća.

Četiri naravi na koje se svodi sve što jest proizlaze iz jedinstvene prvotne materije i *sjemena* (»ex eadem namque materia et ex eiusdem seminarii germine procedunt«)⁶⁷ i taj ih jedinstveni zajednički temelj sve povezuje. Strukturu bića određuju parovi suprotnosti, koje se međusobno prožimaju. Uzrok uzdizanja jest lakoća, a mirovanja težina. Temeljne su suprotnosti između suhog – muškog, aktivnog i vlažnog – ženskog, pasivnog principa/naravi, iz kojih proizlazi sve stvorenje, te između gibanja i mirovanja. Među svime što jest vlada *discordia concors*. Svime na Zemlji upravljaju nebeska gibanja, uzrokujući svu raznolikost kombinacija četiriju naravi. Četiri naravi odredbene su i za nebeski svijet. Pritom se planetima pripisuju ljudska svojstva (npr. Veneri »dobrohotnost«, *benignitas*). Na četiri temeljne naravi svode se sve pojave u prirodi. Zemaljski se svijet dijeli na carstvo minerala, biljaka i životinja, a stvaranje kulminira u čovjeku, koji je mikrokozmos. I u čovjeku su sjedinjene dvije suprotne naravi, tijelo i duh. U njemu je sažeto sve stvorenje. U spermi je skupljeno sve što će činiti jednog čovjeka. Pojedine faze u čovjekovu životu povezane su neposredno s djelovanjem pojedinih planeta i znakova zodijskih. Među bićima vladaju okultne korespondencije, s tim da sve proizlazi iz prvog sjemena.

Iz izloženog je vidljivo da je *Liber de secretis naturae* jedan od onih hermetičkih spisa u kojima se prožimaju elementi 'učenog' i 'popularnog' hermetizma.

⁶⁶ Riječ je i počelo dvojstva, o čem usp. »Cinq traités alchimiques médiévaux«, p. 56: »Totius itaque bonitatis auctor, Deus, verbum suum primo generavit, ipsum totius geniturae causam praestans. Omnia enim ex ipso facta sunt; porro hoc est dualitatis principium.«

⁶⁷ »Cinq traités alchimiques médiévaux«, p. 22.

No u čemu je značenje toga spisa, koji Herman navodi izričito u *De essentiis*, za njegovu filozofiju?

Iz svega navedenog vidljivo je da je Herman mogao inspiraciju za mnoge teme što ih obrađuje u *De essentiis* dobiti upravo u tome spisu. Najznačajnija podudarnost između Hermanove filozofije i toga spisa jest svodenje pojava iz triju carstava – nebeskog, nadnebeskog i zemaljskog na četiri temeljne naravi – *toplo, hladno, suho* i *vlažno*. Te su četiri *naturae* kod Hermana sjemena o kojima se govori i u spisu *Liber de secretis naturae*, a koja su odredbena i za podmjesečnu i za nadmjesečnu regiju. Ni u *Liber de secretis naturae* ni u Hermanovu djelu *De essentiis* nema striktnog razlikovanja zemaljskog i nebeskog područja što se tiče temeljnog sastava. Osim pojedinih specifičnih učenja (npr. povezivanje gibanja s rađanjem, razdioba smrtnog poroda na mineralni, biljni i životinjski, određenje čovjeka kao mikrokozmosa itd.) na Hermana je moglo utjecati u spisu vrlo izraženo nastojanje da se bez pozivanja na teološki autoritet, prirodnim svojstvima, istumače sva događanja u prirodi. To je nastojanje, u kojem se detaljno govori o spajanju muškog i ženskog elementa u koitusu, o značajkama koje u sebi krije sperma itd. u spomenutom spisu prisutno ipak u mnogo većoj mjeri negoli u Hermana. Osim toga u spisu je Herman mogao naći stav o polarnosti kao temelju strukture svijeta i istovremeno izričito nastojanje da se suprotnosti pomire u tezi o prožimanju višeg i nižeg dijela svijeta. Valja napomenuti kako se osim mnogih drugih stavova i nauk o božanskom rađanju preko Riječi, što se ne mora nužno dovesti u svezu s kršćanskim poimanjem Sina Božjeg, a što ga nalazimo u *Liber de secretis naturae*, javlja i u spisu *Theologia Aristotelis*, za koji smo ranije ustanovili da je mogao biti inspirativan za Hermanovu filozofiju.⁶⁸ To da se sadržaj *Liber de secretis naturae* dobrim dijelom podudara s onim što nalazimo u spisu *Theologia Aristotelis* uočio je već al-Kindi.

Valja napomenuti da nauk o jedinstvu svijeta što ga nalazimo kao hermetički nauk u *Liber de secretis naturae* i u njegovu završnom dijelu *Tabula smaragdina* al-Kindi navodi kao hermetički nauk što ga je našao među Sabijancima u Harranu.

O tome koliko je značenje spisa *Liber de secretis naturae* za Hermanovu filozofiju piše i priređivačica teksta *Sirr al Khaliqia* Francoise Hudry: »Herman iz Karintije, suvremenik Huga od Santalle, bez sumnje je onaj koji se najviše inspirirao spisom *De secretis*, i to polazeći neposredno od arapskog teksta.«⁶⁹

⁶⁸ Usp. Banić-Pajnić, »Platonizam u djelu Hermana Dalmatina *De essentiis*«, pp.126–132.

⁶⁹ Hudry, »Cinq traités alchimiques médiévaux. Ps.-Apollonius de Tyane (Balinus), *Liber de secretis naturae* (Kitab sirr al-haliqa)«, p. 15: »Herman de Carinthie, contemporain de Hugues de Santalla, est sans doute celui qui s'est le plus inspiré du *De secretis*, mais directement à partir de l'arabe.«



Zaključno se može konstatirati kako je Herman spise pripisane Hermesu mogao poznavati i iz latinskih i iz arapskih izvora. Pritom je od latinskih izvora najznačajniji svakako spis *Asklepije* iz kojega u *De essentiis* donosi najviše navoda.

Sadržajno je većina navoda iz Hermetičkih spisa u Hermana vezana uz teme koje su predmetom bavljenja arapskih istraživača *Hermetike*. Upravo iz činjenice da mu je, kako je jasno iz navoda u *De essentiis*, Hermes autoritet primarno kao učitelj astrologije, ali i iz pregleda temā u vezi s kojima donosi navode iz Hermetičkih spisa, proizlazi da su primarni izvor informacija o Hermetičkim spisima Hermanu arapski pisci, kojima su temeljni predmet interesa spisi tzv. popularnog hermetizma, tj. spisi astrologijsko-magijsko-alkemijskog značaja.⁷⁰

U analizu uloge hermetizma u Hermanovoj filozofiji krenuli smo od pitanja o utemeljenosti tvrdnje Charlesa Homera Haskinsa prema kojoj je Hermes Trismegist Hermanu »najveći autoritet«. Odgovor na to pitanje ovisi o tome što mislimo pod »autoritet«. Herman se doista na mnogo mjesta u *De essentiis* poziva na Hermesa Trismegista *kao na autoritet*. Stav o Hermesu kao autoritetu, utemeljitelju mnogih disciplina, prisutan je i u latinskoj i u arapskoj recepciji hermetizma. No iz toga se nipošto ne bi mogao izvesti zaključak da, osim spisa *Liber de secretis naturae*, neka konkretna učenja izložena u spisima pripisanima Hermesu, koja bismo mogli prepoznati kao izričito *hermetička*, igraju značajniju ulogu u Hermanovu filozofiranju. Prije svega njegovi navodi iz *Asklepija* vrlo su šturi. Slično je i s drugim hermetičkim spisima koje navodi. Tako na primjer iz *Liber de secretis naturae* navodi Herman samo naslov i vrlo šturo izlaže o okolnostima u kojima je Apolonije, po njemu autor knjige, našao nauk pripisan Hermesu. Pa ipak je očito da u Hermanovoj filozofiji ima mnogo dodirnih točaka s naukom izloženim u tome spisu. A kako je rečeno, to je spis u kojem se prožimaju elementi 'popularnog i 'učenog' hermetizma. Zahvaljujući utjecaju upravo toga spisa na Hermanovu filozofiju može se reći da je za njegovu recepciju hermetizma⁷¹ odredbeno isto ono što je odredbeno

Burnett međutim zaključuje kako se iz Hermanova kratkog izvješća o knjizi ne može zaključiti je li rabio Hugov prijevod ili se koristio originalom na arapskom. Usp. njegovo izdanje: Hermann of Carinthia, *De essentiis*, p. 317.

⁷⁰ O tome usp. Van Bladel, *The Arabic Hermes*, p. 114: »It was these talismanic and astrological texts, along with Hermetic alchemical texts and not the *Corpus hermeticum* more familiar to scholars today, that gave Hermes his fame in Arabic and, in latin translation from the twelfth century until Ficino's time, in Europe. The difficulty in finding any trace of the greek *Corpus hermeticum* in Arabic demonstrates the difference between the Hermetica known in Arabic and those that became famous in early modern Europe.«

⁷¹ Problem određenja značajki recepcije hermetizma u nekog autora vezan je uz problem određenja samog hermetizma. Ako se pod tim misli na sadržaj spisa pripisanih Hermesu Trismegistu, nailazimo na sljedeći problem. Hermesu se naime pripisuju tematski raznorodni spisi.

i za arapsku recepciju. U njoj je često vrlo teško precizno povući liniju razgraničenja između dviju, po karakteru različitih skupina hermetičkih spisa. U arapskoj *Hermetici* najčešće dolazi do izražaja ono što čini zajednički temelj obiju skupina spisā, a to su određene teorijske pretpostavke povezane s konkretnim uputama za djelovanje, s tim da u toj recepciji preteže upravo interes za praktičnu primjenu teorijskih pretpostavki.

Zaključno dakle pitamo: što bi onda zapravo bilo »hermetičko« u Hermanovu filozofiranju osim pozivanja na Hermesa kao autoritet? To »hermetičko« svakako se ne bi odnosilo na neko konkretno učenje, već prije svega na jedan *generalni stav* spram svijeta na neki način odredben za Hermetičke spise, ono što Garth Fowden označava kao »Hermetic mind«,⁷² pri čemu se misli na stav o sveproduševljenosti, o povezanosti svega u svijetu, o bitnoj svezi mikrokozmosa i makrokozmosa, iz čega proizlazi mogućnost djelovanja na pojave u svijetu. No navedeni stavovi nipošto nisu odredbeni isključivo za hermetičke spise. Kao što naime znamo, ti su spisi proizvod sinkretističkih tendencija helenističkog doba i doba Carstva i u njima su sažete različite tradicije antičke filozofije, ali i mnogi elementi istočnjačkih religija.

Možda bi najtočnije bilo Hermanove stavove odrediti jednom Haskinsovom pomalo čudnom sintagmom. On naime Hermanovu filozofiju određuje kao »novoplatonizam Hermesa Trismegista«, što bi trebalo razumjeti kao novoplatonizam koji se poziva na autoritet Hermesa Trismegista.⁷³ Pritom valja konstatirati kako je u temelju »Hermanova platonizma« zapravo arapski novoplatonizam, pri čemu se misli na novoplatonizam u najširem smislu riječi. To je učenje s mnogo elemenata Platonove, Aristotelove i stoičke filozofije s naglašenom ulogom astrologije, u koje su integrirani elementi i 'učenog' i 'popularnog' hermetizma i to će ujedno biti ono što nalazimo kao glavne značajke renesansnog platonizma odnosno novoplatonizma o kojima govori i Raymond Klubansky u svom tekstu iz 1939, u kojem propagira tezu o kontinuitetu između srednjovjekovne i renesansne platoničke tradicije.⁷⁴

Učenja u njima izložena teško je svesti na jedan zajednički nazivnik, na jedno specifično učenje koje bi se moglo odrediti kao 'hermetizam'. Pa ipak, kako je to već istaknuto u knjizi *Smisao i značenje Hermesove objave* (vidi bilješku 16), ima nešto što povezuje sve hermetičke spise, ma koliko se sadržajno oni razlikovali. To nije neko specifično učenje, već prije jedno određeno viđenje svijeta i uloge čovjeka u njemu, jedan stav spram zbilje, što čini teorijski temelj svih spisa pripisanih Hermesu Trismegistu. To bi bilo ono što Jamblih naziva »the way of Hermes«, kako navodi Garth Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993²), p. 75.

⁷² Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993²), p. 75.

⁷³ Pingree pak govori o »novoplatonizirajućim Sabijancima iz Harrana«.

⁷⁴ Usp. Raymond Klubansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages, Outlines of a Corpus platonicum medii Aevi* (London: The Warburg Institute, 1939).

Literatura

- Affifi, Abbul E. »The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought«, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 13 (4/1951), pp. 840–855.
- Banić-Pajnić, Erna. *Smisao i značenje Hermesove objave. Uloga elemenata hermetičke filozofije u djelima hrvatskih renesansnih filozofa* (Zagreb: Globus – Institut za povijesne znanosti Sveučilišta u Zagrebu – Odjel za povijest filozofije, 1989).
- Banić-Pajnić, Erna. »Platonizam u djelu Hermana Dalmatina *De essentiis*. Uz pitanje o izvorima Hermanove filozofije«, *Filozofska istraživanja* 35/1 (2015), pp. 117–135.
- Banić-Pajnić, Erna. »Na Platonovu tragu: Kalcidije i Herman Dalmatin o problemu materije«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 41 (2015), pp. 301–323.
- Bladel Van, Kevin. *The Arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science*, Oxford Studies in Late Antiquity (Oxford: Oxford University Press, 2009).
- Broeck, van den, Roelf; Heertum, van, Cis (eds). *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and Christian Tradition* (Amsterdam: Pelikan, Brill, 2000).
- Burnett, Charles. »The Legend of the three Hermeses and Abu Ma' shar's Kitab al-Uluf in the Latin Middle-Ages«, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 39 (1976), pp 231–234.
- Burnett, Charles. »The Establishment of Medieval Hermeticism«, u: Peter Linehand, Janet Nelson (eds), *The Medieval World* (London – New York: Routledge, 2013), pp. 109–130.
- Burnett, Charles. »Arabic, Greek and Latin Works on Astrological Magic Attributed to Aristotle«, u: Jill Kraye, William F. Ryan, Charles B. Schmitt (eds), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages* (London: Warburg Institute, 1986), pp. 84–90.
- Ebeling, Franz. *The Secret History of Hermes Trismegistus. Hermeticism from Ancient to Modern Times*, prijevod s njem. David Lorton (Ithaca – London: Cornell University Press, 2007).
- Fowden, Garth. *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993²).
- Genequand, Charles. »Platonism and Hermetism in al-Kindi's *Fi al-nafs*«, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 4 (1987–88), pp. 1–18.
- Gersh, Stephen. »A Twelfth Century Metaphysical System«, u: Robert Louis Benson i Giles Constable (eds), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982).
- Gilly, Carlos. »Die Überlieferung des Asclepius im Mittelalter«, u: Roelf van den Broek, Cis van Heertum (eds), *From Poimandres to Jacob Boehme* (Amsterdam: Pelikan, 2000), pp. 335–367.
- Haskins, Charles Homer. *Studies in the History of Medieval Science* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1924); navedeno prema: Franjo Zenko uvodni članak prijvodu *De essentiis / Rasprava o bitima* (Pula: Čakavski sabor, 1990).

- Herman Dalmatin. *Rasprava o bitima*, 2 sveska, uspostava latinskog teksta, prijevod s latinskog na hrvatski i kritički komentar Antun Slavko Kalenić (Pula: Čakavski sabor, 1990).
- Hermès Trismégiste*, T. I, tekst uspostavio Arthur D. Nock, s grčkoga na francuski preveo André-Jean Festugière (Paris: Les Belles Lettres, 1980⁵) – *Poimandres*, pp. 7–255
- Hudry, Françoise, et al. (eds). »Cinq traités alchimiques médiévaux. Ps.-Apollonius de Tyane (Balinus), *Liber de secretis naturae* (Kitab sirr al-haliqa)«, u: *Chrysopoeia*, Revue publiée par la Société d'Étude de l'Histoire de l'Alchimie, T. VI, S:E:H:A (Paris – Milan: Arche, 1997 – 1999), pp. 1–153.
- Introductorium in astronomiam Albumasaris*, prijevod na latinski Herman Dalmatin (1140) (Venetiis: Per Jacobum Pentium Leucensem, 1506), www.wdl.org/en/item/2998/.
- Jauneau, Edouard. *Lectio philosophorum. Recherches sur l'école de Chartres* (Amsterdam: A. Hakker, 1973).
- Klibansky, Raymond. *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages, Outlines of a Corpus platonium medii Aevi* (London: The Warburg Institute, 1939).
- Pingree, David. »The Sabians of Harran and the Classical Tradition«, *Journal of the Classical Tradition* 9/1 (2002), pp. 8–35.
- Reitzenstein, Richard. *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen* (Berlin: B. G. Teubner, 1920).
- Reitzenstein, Richard. *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen Literatur* (Stuttgart: B. G. Teubner, 1966).
- Ritter, Hellmut. *Pseudo-Magriti. Das Ziel des Weisen* (Leipzig – Berlin: B. G. Teubner, 1933).
- Ruska, Julius. *Tabula smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur* (Heidelberg: C. W. Universitätsbuchhandlung, 1926).
- Scott, Walter; Ferguson, Alexander Stewart (eds). *Hermetica I–IV* (Oxford: izdavač, 1924).
- Scott, Walter; Ferguson, Alexander Stewart (eds). *Hermetica*, The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophical Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus, sv. IV (Oxford: Clarendon Press, 1936).
- Tardieu, Michel. »Sabiens coraniques et 'Sabiens' de Harran«, *Journal asiatique* 274 (1986).
- Thierry de Chartres. *De sex dierum operibus. Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, ed. Martin Häring (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1971).
- Zenko, Franjo. »Herman Dalmatin: putokaz u tamno porijeklo evropske znanosti«, uvodna rasprava u: Herman Dalmatin, *Rasprava o bitima* (Pula: Čakavski sabor, 1990), sv. 2, pp. 43–61.

The Elements of Hermeticism in the (Neo)platonism of Hermann of Carinthia / Hermannus Dalmata

Abstract

Plato's *Timaeus* is the basic text on which relies Herman when formulating the key positions of his cosmology exposed in his work *De essentiis*. The only source of knowledge of Plato's dialogue *Timaeus* for Hermanus is the translation made by Calcidius toward the end of the 4th century. Calcidius accompanied his translation with the commentary. His translation and commentary relate only to part of the *Timaeus* from 17A to 53C.

In our article we are outlining the similarities and differences in Calcidius's and Herman's attitudes. Particular attention is paid to the differences, with the emphasis on the role of astrology and hermeticism in Hermann's philosophy. The paper pays particular attention to hermeticism, which, in the opinion of those who interpreted the philosophy of Herman, played a significant role in his philosophy. Ch. H. Haskins for example, argues that Hermes was the highest authority for Herman. On the basis of such views arises first of all the question of whether the hermetic element played really such an important role in Hermann's philosophy. In order to answer that question in the paper we analyze all the places in *De essentiis* where Herman is referring to Hermes. Then we examine the sources of Herman's knowledge of the Hermetic writings. In two chapters we elaborate the reception of these writings in Latin and Arabic writers.

In the final part we come to the conclusion that Herman knew the writings attributed to Hermes from Latin and from Arab sources. In the West, namely, starting from the Fathers of the Church, there was present the continuous reception of one of the Hermetic writings, *Asclepius*, the writing that belongs to a so-called learned hermeticism (that is in accordance with Festugière's division of the Hermetic writings in the writings of learned and of popular hermeticism), from which Herman in his *De essentiis* draws most of the citations relating to the Hermetic writings. Hermes was also a great authority for the representatives of the school of Chartres, with whom Herman was closely connected. But Herman's main source of knowledge of the hermetic tradition were the writings of Arab authors, as can be inferred from the fact that for him Hermes was authority primarily as a teacher of astrology. So was Hermes perceived by the most of Arab authors. It is characteristic for reception of the Hermetic writings in these Arab authors that they knew and interpreted mainly the writings of the so-called popular hermeticism, i.e. the writings of magical and alchemical-astrological character. But most citations which Herman in *De essentiis* brings forth from *Asclepius*, the writing belonging to the learned Hermeticism, refer to the issues that were the subject of main interest for Arab students of hermetic tradition, by which is meant primarily astrology.

Herman knew some other Hermetic writings (he mentions the issue from *Kore kosmou* not adducing the source), so he knew also one writing of early Arab *Hermetica*, for which Ch. Burnett argues that it significantly influenced the philosophy of Herman. This is a *Liber de secretis naturae* (Sirr al-haliqa or al-Khaliqia) or *Book*

of *Secrets of Creation* attributed to Balinus or pseudo-Apollonius i.e. Apollonius of Tyana, which in the 12th century was translated in Latin by Hugh of Santalla. In this text the elements of learned and popular hermeticism are intermingled. Based on the main theses exposed in this writing and on the comparison of them with the outline of Herman's philosophy the article states that those texts have a lot in common.

In conclusion, we answer the question "What is hermetic in Hermann's philosophy" stating that 'hermetic' does not refer to a specific learning in *Hermetica*, but above all to the more general attitude towards the world that we find in Hermetic writings, on what Garth Fowden referred to as "hermetic mind", which implies the attitude of an ensouled universe, the interconnection of all that is in the world, the essential relation of the microcosm and the macrocosm and so on. But these attitudes are not representative exclusively for hermetic writings. They occur within syncretistic tendencies of the Hellenistic period and during the empire within which the different traditions of ancient philosophy are merged with elements of Eastern religions.

Perhaps the most accurate description of Herman's attitudes would be the phrase of Ch. Haskins according to which Herman's philosophy is "neoplatonism of Hermes Trismegistus", which should be understood as neoplatonism that appeals to the authority of Hermes Trismegistus. The basis of 'Herman's Platonism' is actually Arabic neoplatonism with an accentuated role of astrology, which blend elements of Plato's, Aristotle's and Stoic philosophy.

Plato's *Timaeus* is the basic text on which relies Herman when formulating the key positions of his cosmology exposed in his work *De essentiis*. The only source of knowledge of Plato's dialogue *Timaeus* for Hermanus is the translation made by Calcidius toward the end of the 4th century. Calcidius accompanied his translation with the commentary. His translation and commentary relate only to part of the *Timaeus* from 17A to 53C.

The article starts with the question how much does Herman, in the formulation of the fundamental positions of his philosophy and in the interpretation of Plato's views on certain issues owes to Calcidius' commentary. In order to answer that question in the text we expose the similarities and differences in Calcidius' and Herman's attitudes. Particular attention is paid to the differences, with the emphasis on the role of astrology and hermeticism in Hermann's philosophy. These are those layers of thought and tradition, which Herman takes over and elaborates primarily under the influence of Arab philosophers.

In the final part of the text we come to the conclusion that Herman knew Hermes's writings from two sources i.e. Latin and Arabic. In the West, namely, starting from the Church Fathers, there is a continuous reception of one of the Hermetic writings, *Asclepius*, from which Herman delivers citations in his *De essentiis*. Hermes was also a great authority for the representatives of the school of Chartres, with whom Herman was closely connected. But the main source of Herman's knowledge of the hermetic tradition are still the writings of the Arab authors, as can be inferred from the fact that for Herman Hermes is primarily the authority as a teacher of astrology. One of the main features of the reception of the Hermetic writings by Arab authors is

that they know mostly the writings belonging to the so-called popular hermeticism, ie. the writings of magical, alchemical and astrological character. On the example of Herman's reception of the hermetic tradition we have shown that the West even thanks to the Arab sources, from the 10th century on, became acquainted with the Hermetic tradition. In this final part of the text we particularly stress the importance of one of the most important works of the so-called Arab Hermetica, *Liber de secretis naturae* for the forming of Herman's philosophy.

Eventually we point out that the Arab philosophers contributed to the introduction of the Hermetic tradition to the West, which corrects the current belief that this tradition is present in the West only thanks to the Latin sources. Finally, the importance of the text *Liber de secretis naturae* for the formation of Hermann's philosophy is particularly emphasized.

In the article we are also trying to show that thanks to those layers of Herman's thought, which he developed under the Arabic influences, the thesis of Raymond Klibansky of the continuity between medieval and Renaissance, especially platonic philosophical thought, can be confirmed.

Key words: Hermannus Dalmata / Hermann of Dalmatia / Hermann of Carinthia, Hermeticism, *De essentiis*, Philosophy of Chartres

