

Značenje i uloga »priscae theologiae« i »philosophiae perennis« u okviru renesansnog filozofijskog mišljenja

Erna Banić-Pajnić

Zagreb

Primljeno:
24. listopada 1985.

Izvorni znanstveni tekst
UDK 101:2:1 (091)

O temi kojom se bavi ovaj tekst razgovarala sam s profesorom Filipovićem u nekoliko navrata uoči obrane moga doktorskog rada, otprilike mjesec dana prije negoli nas je profesor Filipović zauvijek napustio. Bila je to ujedno posljednja obrana koju je profesor Filipović vodio. No, da u duhu teme »philosophiae perennis« primijetimo; naši odlasci ne sprečavaju nastavljanje dijaloga o vječno aktualnim pitanjima; jedino nam se sudjelovanjem u njima zapravo i otvara izgled u ono besmrtno . . .

Avec celui que nous aimons,
nous avons cessé de parler,
et ce n'est pas le silence.

René Char

U ovom radu polazištem nam je konstatiranje stanja istraživanja ove teme danas, odnosno pokušaj da se ispita opravdanost nekih, na osnovi dosadašnjih istraživanja izlučenih stavova i teza, i to na pretpostavci naših vlastitih uvida u renesansnu situaciju u vezi s naznačenom temom (pri čemu su nam kao predložak služila prije svega djela nekih značajnih renesansnih mislilaca, napose Marsilia Ficina, na kojega nadovezuju gotovo svi renesansni filozofi, koji će posegnuti za tradicijom »priscae«, Franje Petrića, koji je sačinio najobimnije prijevode i komentare najznačajnijih spisa što ih nalazimo u okviru te tradicije, te Agostina Steuca, koji je najvjerojatnije prvi upotrijebio sintagmu »philosophia perennis« (u svom djelu *De perenni philosophia*).¹

[1] Pristupajući ovoj temi nadovezujemo uglavnom na sve ono što su dosad o tome napisali, istraživačima renesansnog mišljenja dobro poznati D. P. Walker (*The Ancient Theology*, Studies in Cristian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century, London, 1972. i »The Prisca Theologia in France«, ed. Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, Warburg Institute, University of London, 1954.), te Ch. B. Schmitt (u *Perennial Philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz*, u: Journal of the History of Ideas, XXVII, 1966. i »Prisca theologia e Philosophia perennis: due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna« u: Il pensiero italiano del

U vezi sa stanjem istraživanja moglo bi se rezimirati slijedeće: kad je tridesetih godina P. O. Kristeller upozorio na to da je kroz čitav period renesanse (koji on određuje vemenskim razmakom od 1300—1600. godine) u gotovo svim zemljama Zapadne Evrope u opticaju jedna obimna literatura, čiji su spisi označavani kao »prisca theologia« (što je potkrijepio doista pažnje vrijednim podacima o mnogobrojnim izdanjima, komentarima, te uopće »eksploatiranošću« u djelima renesansnih filozofa), čime je ujedno ukazao na jedan mogući, dotad neistraženi izvor razumijevanja geneze i značajki renesansnog doživljaja svijeta i čovjeka, jedna grupa povjesničara filozofije prionula je na posao otkrivanja prisutnosti tih spisa u različitim renesansnim mislilaca. Detekcija prisutnosti i recepcija tekla je paralelno s pokušajima da se iz ovog izvora istumače neki dosad nejasni aspekti promišljanja tih filozofa, pa smo u nekim slučajevima, nakon takove obrade njihovih djela dobili jednu posve drugačiju sliku o njihovu značaju (mislimo ovdje prije svega na prikaz djela Giordana Bruna, koji je u *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, 1964. iznijela F. A. Yates).

Pri tom su se svi, koji su s tog aspekta pokušali interpretirati djela renesansnih filozofa, nužno suočili sa slijedećim problemom: pokušavajući uočenoj popularnosti te literature (napose hermetičkih odnosa pseudo-hermetičkih spisa te »Kaldejskih proroštava« i orfičkih himni) primjeriti njeno (pretpostavljeno) značenje u uobličavanju filozofijskih stavova svakoga pojedinog renesansnog filozofa u kojega je konstatirana recepcija, morali su nužno ići ne samo na identificiranje i izlučivanje onog za samu tu literaturu, odnosno pojedinu skupinu njoj pripadnih spisa, specifičnog već i na razlučivanje pojedinih misaonih slojeva renesansnog platonizma u okviru kojeg dolazi do recepcije. Osnovna poteškoća leži pri tom u činjenici da su i sami ti spisi kao i čitav renesansni platonizam uglavnom tvorevine eklektičkog karaktera, nastale u okviru snažnih sinkretističkih tendencija, te se zapravo procesom razlučivanja i razdvajanja čini svojevrsna »prisila« nad jednom duhovnom tvorevinom što se konstituirala u obrnutom usmjerenju duha, u tendenciji naime da se objedini različito, da se pronađe i poveže ono zajedničko u različitim misaonim tvorbama prošlosti.

Oni manje oprezni istraživači renesansnog mišljenja odvažili su se tako često za po jedan, za tekstove po njima bitan aspekt i pokušavali ga potom otkriti u djelima renesansnih filozofa (kao primjer bi mogli poslužiti danas već mnogobrojni istraživači renesansne misli koji ono magijsko-astrolojsko čine bitnom oznakom hermetičkih spisa, pa bez nužnih razgraničenja između različitih mogućih značenja »hermetičkog«, »hermetizma« odnosno »hermeticizma«, naprosto identificirajući taj aspekt s »hermetičkim«, govoreći o prisutnosti tog sloja mišljenja i djelovanja u renesansi govore ujedno o recepciji hermetičke literature).

U novije vrijeme žučne polemike i polariziranje stavova među povjesničarima filozofije i znanosti izazivaju teze po kojima je

Rinascimento e il tempo nostro (Atti del convegno del Centro di studi rinascimentali 5, Firenze, 1970), i to tako da preispitujući njihove stavove pokušamo produbiti uvid u problem.

utjecaj tekstova »*priscae theologiae*« prisutan u temelju velikih znanstvenih otkrića 17. stoljeća (npr. dokazivanje utjecaja hermetičke literature na Kopernikovo uobličjenje heliocentričke teorije ili njen utjecaj na uobličjenje nekih bitnih Newtonovih postavki itd.).

Reakcije na takove stavove i same su, međutim, uglavnom jednostrane u tom smislu, što se svagda koncentriraju na jedan aspekt čitavog problema, pa pobijajući mogućnost utjecaja magijsko-astrološkog sloja »hermetizma« odnosno »hermeticizma« na rađanje novih prirodnoznanstvenih teorija, pobijaju utjecaj hermetičke literature uopće. One su onda ujedno i netočne, prije svega zato što ne dopiru do potpunog uvida u situaciju.

Po našem mišljenju sve ove diskusije preskaču jedno bitno pitanje i koncentriraju se na ono sekundarno čitavog problema, gubeći uvid u onu dimenziju problema iz koje jedino proizlazi mogućnost potpunog i koliko je to mogućeg objektivnog odgovora na pitanje o značenju pojedinih slojeva te tradicije, odnosno njoj pripadne literature, a to je pitanje o motivima uspostavljanja tradicije »*priscae theologiae*« kao cjeline. Tek iz odgovora na to pitanje moguće je, po nama, zahvatiti mišljenjem pojedine specifične probleme što su vezani uz uspostavljanje tradicije i recepciju njoj pripadne literature. Čini nam se, osim toga, da je takav smjer rješavanja problema primjereniji i već naznačenom karakteru literature »*priscae*« a i karakteru misaonog pravca u okviru kojega do recepcije dolazi. Ovakav, naime, pristup kojim se ponajprije pita o motivima pozivanja za jednom skupinom tekstova, vodi nadalje računa upravo o cjelini misaonog sklopa u kojem do recepcije dolazi, pokušavajući i te motive i funkciju recepcije sagledati iz onoga što je bitno za cjelinu. Čini se da je tek tako, napose kad je riječ o renesansnom platonizmu odnosno neo-platonizmu, moguće izbjeći mnoge nespornosti.

Ovime smo na neki način naznačili distinkciju o kojoj ćemo pri obradi ove teme voditi računa: jedno je, naime, pitanje motiva uspostavljanja genealogije tzv. »*prisci theologi*« u okviru renesansne filozofije, odnosno pitanje ideje što predleži uvođenju takove tradicije u misaoni horizont renesanse, što je najuže povezano s karakterom te literature; drugo je pitanje sadržaja spisa, koje nas vodi do problema implikacija uvođenja te tradicije u okvire renesansnog mišljenja s obzirom na interpretacijske mogućnosti što su proizlazile iz samih spisa. Bez obzira na to što smo uvjereni da je tek uz uvažavanje oba aspekta moguće doprijeti do odgovora na pitanje o ulozi »*priscae*« u renesansi, čini nam se potrebnim održati ovu distinkciju, ako ni zbog čega, a ono zbog toga što se njome barata u tezama nekih istraživača renesanse (reprezentativnom nam se čini teza već spomenute F. A. Yates: »Kad je Hermes Trismegist [kao »*priscus theologus*«, op. E. B. P.] ušao u Crkvu, historija magije uvučena je u historiju religije u renesansi«). Istovremeno, ova distinkcija je u funkciji našeg pristupa po kojem je nužno govoriti o recepciji pojedinih aspekata vodeći računa o općem okviru recepcije. U recepciji je naime moguće govoriti o razlikama među pojedinim autorima. Različiti mislioci renesanse ak-

tualizirali su svagda drugi aspekt spisa »priscae«. Postoje i razlike među samim spisima (u spise »priscae theologiae« ubrajaju se uglavnom »Corpus Hermeticum«, »Asclepius« te »Stobejevi fragmenti« od hermetičkih spisa, »Kaldejska proroštva«, Orfičke himne te Sibilinska proroštva), napose što se tiče kronologije recepcije. Ipak je činjenica da svi renesansni filozofi koji posizuju za spisima govore o jedinstvenoj tradiciji »priscae theologiae« i to zahvaljujući određenom karakteru, kojim se spisi, za renesansne filozofe, odlikuju.

Sve dosad rečeno predstavlja uglavnom kritički osvrt na jedan određeni pristup izučavanju recepcije tekstova »priscae« u renesansi. Bilo je, međutim, i autora koji su, trudeći se oko globalnog sagledavanja situacije u vezi s »priscae theologia«, postavili neke teze o toj tradiciji i njenom značenju u okviru renesansnoga filozofijsko-teologijskog mišljenja. Na dvije od njih ovdje ćemo se osvrnuti, s obzirom na to da nam se čine reprezentativnima za mnoge pokušaje određenja značenja »priscae« u renesansi, te će naš pokušaj određenja toga značenja proizići iz odmjeravanja naših uvida s tim tezama.

Konstatirajući da je pozivanje za »priscae theologia« svagda povezano s uspostavljanjem jedne šire shvaćene tradicije, jedne uglavnom platonički impostirane »piae philosophiae«, te određivši karakter spisa »priscae« kao nešto »srednje« između revelacije i filozofije, ali i uočivši bitnu činjenicu da se u renesansnom platonizmu svagda naglašava sukladnost učenja »priscae theologiae« i čitave platoničke filozofijsko-teologijske tradicije s temeljnim kršćanskim učenjima, ti su autori smatrali da se kroz »priscae« išlo zapravo na pomirenje platonizma odnosno neo-platonizma i kršćanstva (u već spomenutoj knjizi *The Ancient Theology*, D. P. Walker npr. smatra da je osnovni motiv renesanse »integrirati platonizam i neoplatonizam u kršćanstvo kroz »priscae theologia« s tim da je cilj renesansnih platoničara bio uspostavljanje jednoga kršćanskog platonizma). S ovom je, dosta opreznom tezom srodna, no ipak različito intonirana ona Y. E. McGuirea u »Neoplatonism and Active Principles: Newton and the Corpus Hermeticum« u: *Hermeticism and the Scientific Revolution*, William Andrews Clark Memorial Library, University of California, L. A. 1977), u kojoj ističe da su »priznavajući hermeticizam, stvorivši jednu hermetičku ideologiju, platoničari (poglavito oni iz Cambridgea) i Newton nastojali uvući u širi religiozni i kulturni realitet toga perioda spoj neoplatonizma i onoga što su smatrali istinskom prirodnom filozofijom«.

D. P. Walker izvodi svoju tezu iz jednoga opsežnog uvida u renesansnu situaciju u vezi s recepcijom spisa »priscae« te, uočavajući kao bitnu oznaku pozivanja za tom tradicijom pozivanje na svjedočanstva ranokršćanskih, uglavnom apologetički nastrojenih pisaca, ističe kako je »priscae theologia izvjesna tradicija kršćanske apologetičke teologije koja počiva na krivo datiranim tekstovima« (u gore spomenutom djelu).

Preispitujući ove teze polazimo prije svega od pokušaja da se razriješe sva ona pitanja u vezi s recepcijom »priscae« na koja za-

stupnici tih teza nisu odgovorili. Pri tom mislimo prije svega na pitanje zašto se uopće išlo na platoničku odnosno neoplatoničku liniju i njeno »pomirenje« s kršćanskim učenjima, te na što je zapravo čitav taj pokret ponovnog oživljavanja platonizma i neoplatonizma bio reakcijom (pitanje dobiva na značenju uvaži li se činjenica da se u čitavom tom periodu paralelno s aktualiziranjem platoničke tradicije javljaju upozorenja koja upućuju na neke ranije pokušaje približavanja platoničke filozofije kršćanskom nauku i ističu platoničku provenijenciju sviju značajnih hereza). Drugo pak značajno pitanje na koje bi valjalo odgovoriti, a autori gore iznijetih teza na nj ne odgovaraju u potpunosti, jest pitanje kako je, s obzirom na sam karakter i sadržaj spisa »priscae«, »pomirenje« uopće bilo izvodivo.

Da bismo se približili odgovoru na ova pitanja, a time i odgovoru na pitanje što smo ga postavili na početku, valja poći od uvida u način na koji renesansni filozofi određuju tradiciju »priscae theologiae« te njoj pripadne spise. Pri tom usputno podsjećamo da oni u oživljavanju platoničke tradicije, koje se zbiva paralelno s oživljavanjem interesa za spise »priscorum theologorum«, nadovezuju prije svega na pokušaje M. Psella u 11. stoljeću, koji pokušava aktualizirati platoničku odnosno neo-platoničku interpretaciju kršćanskih učenja, ali tako da su u ishodištu platoničke filozofije tekstovi »prisci theologi« tj. »Oracula chaldaica« (od nje ga sakupljeni fragmenti tih spisa iz djela neoplatoničkih filozofa predstavljaju temelj renesansnim izdanjima i komentarima). Njega slijede neposredni preteče Marsilija Ficina, Gemistos Plethon i Bessarion. Na Ficina i na od njega uspostavljenu genealogiju »priscorum theologorum« nadovezuju gotovo svi pobornici »priscae« u renesansi, poput Pica, Petrića, Agrippe od Nettेशeima, Bruna, Campanelle, Lazzarellija, Jacopa Mazzonija².

Bez obzira na to što je literatura koja će u renesansi biti označena sintagmom »priscae theologia« bila poznata i u ranijim razdobljima, ta se sintagma doista javlja tek u renesansi, točnije s M. Ficinom, koji na mnogim mjestima u svojim djelima donosi genealogiju »prisci theologi« za koje uglavnom drži Zoroastra, Herimesa Trismegista, Orfeja, Pitagoru i Platona.

Iz uvoda u njegov »Argumentum in Librum Mercurii Trismegistici« (njegov prijevod hermetičkog »Corpusa« s komentarima posvećen Cosimu Medičejskom), vidljivo je da tu grupu »teologa« smatra jednom homogenom skupinom: »Itaque una priscae theologiae undique sibi consona secta, ex theologis sex miro quidam ordine conflata est, exordia sumens a Mercurio, a divo Platone penitus absoluta.«

No, da ponovimo ukratko već toliko citirane stavove renesansnih filozofa u vezi s »prisci theologi«: Ficinu je Merkurije Trismegist,

[2] Među talijanskim misliocima valja navesti još Joannesa Mercuriusa da Coregio, Francesca Giorgia Veneta, Camilla Delminija, Giovannija Nesija, među Francuzima Philippea de Mornayaa, La Boderija, Lefèvea d'Étaplesa, Ponta de Tyrda, Symphorienaa de Champiera, Guillaumea Postela, Françoisa od Candallea, Petra Ramusa, među Englezima Roberta Fludda, Cudwortha, Henrija Moreaa, a među hrvatskim filozofima uz spomenutog Petrića još Jurja Dragišića (Georgius Benignus), Pavla Skalića, N. V. Gučetića.

baš kao i Petriću, »philosophus maximus et sacerdos maximus et rex maximus« koji se među filozofima »prvi od fizike i matematike uzdigao do kontemplacije božanskog« te je prvi prozvan autorom teologije. Od Zoroastra »manavit omnis theologorum veterum sapientia«, a Orfej je »božanski nadahnut pjesnik«, utemeljitelj svetih spisa i misterija (jedne »secretior« religije) koji je u zanosu primio i iznio svoja znanja o božanskom. I za Petrića su Zoroaster i Hermes »antiquissimi sapientes«, »auctores theologiae«, ali i »pii philosophi« i »totius sapientiae patres«. Od njih su »tajna znanja« na svojim putovanjima u Egipat primili Orfej, Pitagora, Filolaj i Platon, a od ovih kasnije neoplatonički filozofi.

Od značenja je sasvim ukratko navesti kako renesansni filozofi određuju karakter njihovih spisa. Za Ficina učenja drevnih teologa sadrže jednu vječnu mudrost (sapientia aeterna), a do nje su se oni uzdigli »osvijetljeni božanskom svjetlošću«. Karakteristično je da su »philosophiae studium semper cum religiosa pietate coniunxerunt« pa je njihova filozofija zapravo »sapiens pietas cultusque divinus«.

U svojim spisima Merkurije Trismegist ne otkriva »ut *philosophus tantum*, (istakla E. B. P.) sed et ut propheta« »arcana mysteria«. Najpotpunije o karakteru njegovih spisa govori u već spomenutom »Argumentum« gdje kaže: »Divino itaque opus est lumine, ut solis luce solem ipsum intueamur. Lumen vero divinae mentis nunquam infunditur animae nisi ipsa ceu luna ad solem, ad Dei mentem penitus convertatur. Non convertitur ad mentem anima, nisi cum ipsa quoque sit mens. Mens vero non prius sit, quam deceptiones sensuum et phantasiae nebulas deposuerit. Hac de causa Mercurius modo sensus et phantasiae caligines exuit, in aditum mentis se revocans, mox Pimander id est mens divina, in hunc influat, unde ordinem rerum omnium et in Deo existentium et ex Deo manantium, contemplatur. Demum, quae divino sunt numine revelata, coeteris hominibus explicat.« Predstavnicu te drevne sapiencije iznose po njemu »sacra divinatorum mysteria« »divinitus afflati« i »oraculo pleni«.

Petrić o »prisca theologia« govori kao o jednoj »secretior philosophia«, tradicija koja se od intelektualne elite — svećenika u Armenaca i Egipćana, te Kaldejaca — nastavlja u Grka, kojima je prenose Orfej i Pitagora. Označava je kao »božanska proroštva«, no Hermesova su mu učenja istovremeno »pia quaedam erga Deum philosophia fidei dogmatibus ut plurime consona« i jedna »a Duo revelata philosophia« (iz njegove »Nove sveopće filozofije«), a i »multi apud eum et vera pietate et vera philosophia, sunt plenissimi liberali« (iz posvete papi Grguru XIV. u spomenutom djelu). I on drži, navodeći svjedočanstva Cyrilla i Augustina, da su Hermesovi spisi »divinitus scripti«.

Značajno je da je za sve renesansne filozofe, koji posizu za spisima »priscae theologiae«, ova viđena u ishodištu jedne duge i neprekinute duhovne tradicije koju označavaju sintagmom »pia philosophia«. S uspostavljanjem takove tradicije najuže je povezano upravo naglašavanje sukladnosti u njoj sadržanih spoznaja o božanskom s kršćanskim učenjima.

Za tu se »*pia quaedam philosophia*« drži da u Perzijanaca cvate pod Zoroastrom, u Egipćana pod Merkurijem, u Grka i Itala pod Pitagorom, a u Ateni biva dovršena s Platonom. Preko neoplatoničkih filozofa prelazi zatim k skolastičkim misliocima, koji su podržavali pretežno platoničku liniju filozofiranja o kršćanskoj istini (pri tom se navode »*theologi veteres omnes*« od Damasciusa, Sv. Dionizija, Justina, Klementa Aleksandrijskog, Origena, Cyrilla i Bazilija, do Eusebija, Teodoreta, Arnobija, Laktancija, Ambrozija i Augustina). Renesansni pobornici te tradicije smatraju se njezinim nastavljačima proglašavajući izričito i svoje filozofijske sustave za »*pia philosophia*«.

Bez obzira na ovo viđenje »*piae philosophiae*« kao jedinstvene tradicije, u njenu uspostavljanju i doživljaju njena značenja moguće je u renesansnih filozofa uočiti neke razlike. Dok su tako jedni, poput Plethona, Ficina, Petrića i Bruna, insistirali prvenstveno na platoničkom karakteru te tradicije, odričući vrijednost Aristotelovoj filozofiji prije svega s obzirom na mogućnost usklađivanja s kršćanskim učenjem, što će radikalni oblik poprimiti upravo u djelu F. Petrića, dotle se drugi pobornici te tradicije trude da pokažu kako je u svim oblicima filozofijsko-teologijske i religijske tradicije iskazana jedna istina (što je karakteristično napose za konkordistički nastrojene pokušaje Pica i Steuca).

Uz već spomenutu razliku u recepciji dadu se konstatirati i druge. Već smo pokazali da svi pobornici ove tradicije »*piae philosophiae*« u okviru renesansnog platonizma tvrde kako su učenja platoničkih filozofa i teologa koji im prethode i čija učenja o božanskom preuzimaju, u skladu s kršćanskim učenjima. U tom se najčešće pozivaju na svjedočanstva ranokršćanskih autora te nastavljaju njihove apologetičke tendencije naglašavajući kako je kršćanska istina i prije kršćanske objave na neki način poznata paganskim teozozima i filozofima. Pri tom nije bilo bez značenja da li se u toj tvrdnji išlo i na kršćanske misterije (napose »*mysterium Divinae Trinitatis*«) ili ne. Za razliku npr. od, u tom pogledu, dosta opreznog Ficina, Petrić, Steuco i Bruno zastupat će liniju koja sadrži prilično radikalne teze o tome kako je tajna Trojstva poznata u tradiciji »*piae philosophiae*« odnosno »*priscae theologiae*« (Petrić će npr. za Zoroastra ustvrditi: »*Apud quem in tam pauculis, tam admiranda, tam divina, de Trinitate deque divinis ordinibus, et animae excellentiae leges ut obstupescas et possit videri non immerito, catholicae fidei, omnium primus, (istakla E. B. P.) etsiamsi rudia, fere icisise fundamenta*«, iz predgovora prijevoda »*Kaldejskih proroštava*«).

Isticanjem Zoroastrova primata uvedeni smo u problem datacije.

Poznato je da su hermetički odnosno pseudo-hermetički spisi, »*Kaldejska proroštva*« i ostali spisi »*priscae*« sve do ispravne datacije I. Casaubona sredinom 17. stoljeća, smatrani za spise velike starine. Dok su, međutim, neki autori u pogledu datacije slijedili stajališta ranokršćanskih pisaca te tvrdili kako su Hermes i Zoroaster i svi platonički filozofi poslije njih u svojim filozofijsko-teologijskim učenjima na neki način slijedili Mojsija, filozofi koji predstavljaju tzv. radikalniju struju recepcije i u pogledu datacije

ostaju dosljedni takovu usmjerenju, pa tvrde da »prisici theologi« — Hermes i Zoroaster prije svega — prethode Mojsiju.

Kako smo dosad na nekoliko mjesta ukazali na posebno mjesto što u uspostavljanju tradicije »piae philosophiae« pripada Picu Mirandulanskom i Agostinu Steucu koji se smatraju predstavnicima konkordističke struje u okviru renesansnog mišljenja, valja nam se osvrnuti na značajke njihovih pozicija. To je ujedno prilika da se tematizira u naslovu naznačena veza između »priscae theologiae« i »philosophiae perennis«.

Za Pica, kako je vidljivo iz njegovih »Conclusiones«, sve filozofije i teologije sadrže jedno zajedničko jezgro istine. Ovakvo stajalište dokraja će razraditi Agostino Steuco u svom djelu »De perenni philosophia« (1540), poruka kojega bi se mogla smatrati sažetom u njegovoj tvrdnji: »Ut unum est omnium rerum principium, sic unam atque eandem de eo scientiam semper apud omnes fuisse, ratio multarum gentium ac litterarum monumenta testantur« (citirano prema reprint-izdanju spomenutog djela, New York, 1972., c. I, 1)

Srž te istine (najsazetije određene kao monoteizam i vjera u besmrtnost ljudske duše) prisutna je u različitim filozofijskim i teologijskim tradicijama i ta, kroz različite oblike iskazana istina jest zapravo jedna »perennis philosophia«. Kako se ova pak svagda podudara s kršćanskom istinom, može se i čitava filozofijsko-teologijska tradicija držati za manifestiranje kršćanske istine, no tako da se među različitim oblicima manifestiranja dadu konstatirati razlike u stupnju jasnoće i razgovijetnosti poimanja te istine. Radikalnost Steucova pristupa leži u tome što drži, a to nastoji potkrijepiti opsežnim materijalom uzetim iz cjelokupne filozofijsko-teologijske tradicije, da je i tajna Trojstva zajednički posjed svijlu ljudi, do kojeg su se i filozofi uzdizali prirodnom svjetlom razuma od samih početaka, ali tako da se je u toj spoznaji svjetlo božanske istine izlivalo na ljude. U početku je to znanje ljudima božanski posredovano (Steuco polazi od pretpostavke da je čovjek stvoren od Boga, te u skladu s tim određuje i podrijetlo ljudskog znanja o božanskom, ali insistira na konstantnosti toga znanja bez obzira na to što govori o »početku« i stvaranju), te je bilo dano ponajprije kaldejskim, egipatskim i hebrejskim prorocima. Teza, da se u čitavoj tradiciji spoznaje božanskog očitovala jedna istina, biva potvrđena na taj način, da se učenja, što se u čitavoj povijesti filozofije pojavljuju kao učenja o najvišem principu, interpretiraju u trinitarijanskom duhu. Pronalazeći anticipaciju kršćanskih učenja u grčkoj filozofiji poziva za svjedoke ona učenja grčkih filozofa u kojima prepoznaje nauk o pojedinom članu trojnog božanstva (tako uglavnom za većinu filozofa tvrdi, da, kad za najviši princip stvaranja drže Um, misle na Sina Božjeg).

U ishodištu pak duge tradicije spoznaje istine o božanskom i čitave duhovne povijesti čovječanstva, koje za tom istinom traže, nalazi se ona »sapientia, tradente Deo perfecta, notissima primis saeculis, posteris . . . ignorata, obscura, incerta«. Značajka je filozofije koja na tu sapijenciju nadovezuje da teži za istim ciljem ko-

ji je ondje »božanski« objavljen, tj. za spoznajom i sjedinjenjem s božanskim počelom, pa tako rezimirajući stavove svojih prethodnika, Ficina i Pica, Steuco zaključuje, da i nema razlike između filozofije i religije, jer istina istječe iz jednog izvora, ali se manifestira u različitim oblicima. »Philosophia et religio germanae sunt« tvrdio je Ficino, a »prava je filozofija ujedno prava religija«. Iz toga je jasno da je prilično teško, u okviru nastojanja oko jedne neprekinute tradicije »piae philosophiae«, postaviti stroge granice između »priscae theologiae« i »philosophiae perennis« (osim naravno u kronološkom smislu).

Iz svega rečenog očito je i jedno specifično poimanje odnosa filozofije i teologije, u kojemu je svakako prisutan već uvid u onto-teologijski karakter metafizičke tradicije, ali isto tako i svijest da se u svim oblicima kroz koje se božanska istina čovjeku objavljuje, radi svagda o objavi te istine boga u spoznaji. Kako se pri tom nastoji oko ukidanja hijata između naravnog i nadnaravnog, između filozofijske i teologijske spoznaje, odnosno objave, jasno je iz Ficinova stava da »Istinite stvari pod pojmom istine pokreću um, pa tako istina sama dovodi um kroz istinu do istine same, i tako um ne misli ništa doli samu istinu« (Op. omnia, Basel, 1576, 267).

Razlika između filozofijskog i teologijskog puta spoznaje božanskog gubi se u stvari u onom obliku spoznaje, koji Ficino označava kao kontemplaciju Boga, a koja predstavlja najviši oblik umske spoznaje i karakteristična je za »pia philosophia«. U tom obliku spoznaje potvrđuje se mogućnost intelektualnog, odnosno umskog uzdizanja do Boga, ali isto tako i uvid u božanski izvor istine, kojega se milost još uvijek smatra pretpostavkom takove spoznaje božanskog. U takovoj spoznaji uzdiže se čovjek do spoznaje božanskog počela intelektualnim nastojanjem da se Bog spozna i da se s njim sjedini. U kontemplaciji, međutim, postaje jasno da je takova spoznaja božanski posredovana, tako da Bog u njoj spoznaje sebe sama. Iz takve se spoznaje rađa pobožnost. Upravo takova spoznaja povezana s pobožnošću sadržana je u spisima »priscae theologiae«, u kojima je filozofija, koja se uzdiže do takve spoznaje, ujedno (baš kao i za Ficina) »donum coeleste«.

Ficino ističe kako se istina Boga kroz povijest manifestira svagda u drugačijem obliku (jednom neposredno prorocima, drugi put umskom uviđaju koji za njom traga) te iz okvira takva sagledavanja povijesti ljudske spoznaje Boga proizlazi i određenje njegova vlastita povijesnog trenutka kojemu je dosuđeno da bude vrijeme koje će filozofijom voditi k učvršćenju vjere. U takovu sagledavanju istine povijesnog trenutka slijedi ga F. Petrić, koji će, suprotstavljajući se jednom već uvriježenom mišljenju o odnosu filozofije i vjere (»Ovaj je filozof pa u Boga ne vjeruje«), u predgovoru svoje *Nove sveopće filozofije* reći: »I dok sam tako o tome jednom razmišljao i u mozgu okretao izreku mudroga Trismegista da je vrhunski pobožnim nemoguće biti bez filozofije (jer žarku ljubav posjeduje i zaboravlja na sva zla ona duša koja je spoznala svojeg tvorca; ta od dobra više ne može odstupiti, i načinjena Bogu sličnom ona postaje čisti um, ili postaje Bog), pomislio sam da se može otkriti drugačija i istinitija filozofija od peripatetičke, s pomoću

koje se možemo vratiti tvorcu našem, besmrtnom Bogu, i postati čisti umovi i gotovo bogovi . . . Samo se razumom vodi ljudski razum i razum Razum rado slijedi. Stoga sam svim silama prionuo uz tu pravu i božansku filozofiju, filozofirajući samim razumom«.

Nakon svega rečenog postavlja se pitanje odnosa između kršćanskog doživljaja zbilje i te tako uspostavljene tradicije »*piae philosophiae*«, odnosno implikacijâ koje je neposredno dovodenje u vezu te tradicije i u njoj sadržanih učenja, s kršćanskom naukom, sadržavalo. Bez obzira na to, naime, da li se u uspostavljanju tradicije »*piae philosophiae*« radilo o jednom fičinijanskom, umjerenim stavu ili o jednom od Pica, Steuca, Petrića i Bruna zastupanom radikalnijem stavu, bez obzira čak i na različito ustanovljenu dataciju spisa »*priscae*« u odnosu na jedinu, od kršćanstva priznatu pred-kršćansku objavu, ostaje činjenica da se, u tom procesu takova uspostavljanja tradicije spoznaje božanskog, »*prisca*« s filozofijskom tradicijom što na nju nadovezuje dovodila u vezu s kršćanskim učenjima i sadržajem kršćanskog vjerovanja, i to tako da se time što se za čitavu tu tradiciju pokazuje kako izražava temeljnu kršćansku istinu, zapravo ova želi razumjeti i intepretirati kroz sadržaj one tradicije. U većine pobornika »*piae philosophiae*« nailazimo tako na pokušaje da se iz sadržaja spisa »*priscae*« i na nju nadovezujuće filozofije, tj. osnovnim kategorijama platoničke odnosno neoplatoničke filozofije, zadobije uvid u bit kršćanskih učenja, ali i najviših kršćanskih misterija. Radikalni oblik ova tendencija poprima u onih pobornika »*piae philosophiae*« u kojih se osobe Trojstva identificiraju s platoničkim i neoplatoničkim metafizičkim principima (pri čemu se Jedno-Um-Svjetska duša tumače kao Otac, Sin i Duh Sveti).

Važno je pri tom napomenuti da je aktualiziranje tradicije »*piae philosophiae*« s »*prisca theologia*« u njenom temelju u renesansnoj filozofiji najuže povezano s nastojanjima oko obnove kršćanstva i povratka na njegove iskonske oblike.

Kad se tako srž kršćanskih učenja pokušava razumjeti iz okvira »*piae philosophiae*« odnosno »*priscae*«, valja izvidjeti kakovo je moguće tumačenje tih učenja u njima sadržano. To napose postaje važno u slučaju onih filozofa koji su, poput Petrića, spise »*priscae*« pretpostavljali ne samo kršćanskoj nego i mojsijevskoj tradiciji, tvrdeći: »Te jasne i prejasne riječi o neizrecivome Trojstvu-utemeljitelju i gospodararu svih stvari — jedan Kaldejac i jedan Egipćanin — najstariji mudraci prije Mojsija, božanski su izrekli, primivši ih, kako rekosmo, od svetih otaca, kojima bijaše otkrivena tajna Trojstva« (*Nova sveopća filozofija*, Panarchia, IX, 19).

Tako Zoroastrovo i Hermesovo poimanje Trojstva kao iskonski oblik nauka o trojednom božanskom počelu postaje na neki način mjerodavno za ispravno razumijevanje. Kako to onda izgleda, da se vidjeti iz dijelova Petrićeve »Panarchia« gdje on, tumačeći nauku o jednome trojednome počelu, započinje izlaganje iznošenjem Hermesovih iskaza o monás kao korijenu i počelu svega (*ríza kai arhé*) i Zoroastrovih o »očinskoj monadi« (*patrikè monás*), koja budući očinska nužno rađa dvoje (*dyás*), što po Petriću treba shvatiti tako

da »kad se jednoća (monás) proširi, rađa dvoje (dyás). Oni pak, monada i diada, ili jedno i dvoje, jesu troje.«

Petrić zatim sakuplja i citira različita mjesta iz Hermesovih spisa, na koja su se uostalom, sve do Laktancija, pozivali i mnogi kršćanski pisci, a koja su se doista, zahvaljujući izričitom spominjanju Sina Božjega-Logosa, dala dovesti u vezu s mjestima iz Geneze te navodi: »Gospodar svega je i Otac, i Bog, i izvor i život, i mogućnost, i svjetlo, i um, i duh« pa tumačeći izvodi: »Tu je čini se, obuhvatio sve tri (božanske) osobe (hypostases)« kao i dalje: »Jedno razumsko svjetlo bijaše prije razumskog svjetla. I uvijek bijaše svijetli um uma. I ne bijaše ništa drugo njegovo ujedinjenje, nego duh koji sve sadržava...« Odnos članova Trojstva smatra da je najjasnije i najistinskije prikazan u načinu na koji Hermes i Zoroaster prikazuju odnos Jednog (Oca) i Uma (njegove mogućnosti — Potentia Patris u Zoroastra) koji stvara kroz drugi um (demijurgički), s tim da su Jedno i Um konstupstancijalni jer je Sin neprestano u Ocu okrenut k njemu ljubavlju.

U vezi s ovakovom mogućnošću interpretiranja Trojstva iz okvira »priscae« valja istaći da su je renesansni filozofi, bez obzira na izvjesne teškoće na koje su pri tom nailazili (i to je upravo »ideološki« momenat o kojemu se u čitavom procesu uspostavljanja »piae philosophiae« može govoriti), nalazili i u djelima filozofa (napose Platona, pri čemu su se najčešće pozivali na Drugo i Sedmo pismo). Iz toga se onda nameće, a i dalje u vezi s našim na početku postavljenim pitanjem o motivima recepcije, potreba određenja »differentiae specificae« spisa »priscae« u odnosu na filozofijsku tradiciju.

Jedan od mogućih motiva recepcije mogao bi se naći u gore već ukratko naznačenoj Petrićevoj interpretaciji trojednog počela što se temelji na izvodima iz Hermesovih i Zoroastrovih spisa. Doista, kombinacijom elemenata učenja sadržanih u »Kaldejskim proroštvima« i »Hermetičkom korpusu« bilo je moguće izvesti jednu »prihvatljivu« interpretaciju trojednosti najvišeg počela, prije svega zbog naglašene konstupstancijalnosti Prvog (Jedno) i Uma. Drugi je važan momenat predstavljalo svakako isticanje uloge volje, najuže povezane s božanskim umom, tako da je Otac često nazvan Dobrim (počelo po kojem jest sve što jest), a Um (ono Jedno koje je ujedno već mnogo) povezan s voljom da bude što jest. Postajanje (pojavljivanje onoga što jest) po počelu koje je »ono što jest i ono što nije«, tumači se ovdje niti striktno u smislu kreacije niti pak posve u smislu emanacije, već u tom smislu da je biće ono u čemu i kroz što se pojavljuje ono po čemu sve jest, koje samo nije ni jedno od bića, i to kroz umno (božanski um je tvorački princip), po kojem se u svemu što jest Jedno otkriva svagda kao nešto.

Treći bi momenat moglo predstavljati već spomenuto gotovo doslovno podudaranje nekih mjesta iz Hermesovih i Zoroastrovih spisa s mjestima iz temeljnih spisa judejsko-kršćanske tradicije.

No svi spomenuti mogući motivi odnose se na sadržaj spisa. Teza o pomirenju platoničke filozofije s kršćanskim učenjima kroz

»priscae«, odnosno teza o »hermetičkoj ideologiji« cilja, međutim, prije svega na karakter spisa, pa nam stoga valja ispitati opravdanost teze s obzirom na taj aspekt spisa.

Činjenica je da renesansni filozofi označuju spise »priscae« kao »božanska proročanstva«, napisana u »božanskom nadahnuću« (Hermes i Zoroaster, Orfej i Pitagora »Deo afflati locuti sunt«). Spisi su, uostalom, kao *theódota* preuzeti iz neoplatoničke tradicije. No, ni u tom pogledu iskazi renesansnih filozofa nisu jednoznačni. Tako se »Corpus Hermeticum« i »Asclepius« označavaju kao jedna »vera pietas« ali i »vera philosophia«, kao jedna »pia philosophia« i jedna »a Deo revelata philosophia«. Posve je sigurno da je u renesansnih mislilaca postojala tendencija da se za stavovima autora spisa koji su »divinitus scripta« posize kao za autoritetima u pogledu razumijevanja najviših tajni o božanskom (primjerom bi mogao biti upravo Petrić koji na nekoliko mjesta izričito kaže da svoju novu filozofiju utemeljuje »veris rationibus et vetustissimorum sapientum autoritatibus«).

Istovremeno, kad se radilo o razumijevanju sadržaja vjerovanja, svima je još i te kako prezentno Ficinovo isticanje »kako je bez božanskog svjetla nemoguće ugledati božansko svjetlo«. Na to, dakle, cilja gore spomenuta teza o »ideološkom okviru«. No, njeni autori pri tom ispuštaju iz vida mnoge značajne i dalekosežne konsekvencije što su proizlazile iz takova pokušaja »pomirenja«. Prije svega ispušta se iz vida činjenica da »paganske revelacije« u kojima bi bila naslućena kršćanska istina, nikad doista takovima nisu bile priznate. Pri tom se isto tako zaboravlja, da je isti onaj Augustin, na kojega će se pozivati mnogi pobornici »priscae«, izričito izjavio u osmoj knjizi *Države Božje* u vezi s proročanstvima Hermesa Trismegista: »Ali to mu nije objavio Duh Sveti kao svetim prorocima . . .« On mu odriče da je bio osvjetljen Duhom onako kao što su bili »oni koji su u Kristu spoznali Sina živoga Boga«. Istovremeno, zaboravlja se da se tvrdnjom o prisutnosti kršćanske istine u »paganskim revelacijama«, te naglašavanjem kontinuiteta tradicije spoznaje i štovanja Boga, na izvjestan način ukidala isključivost bilo kojeg oblika manifestiranja i spoznaje istine o božanskom. I na kraju, ispušta se iz vida ne baš nevažna činjenica da se uvođenjem Hermesa i Zoroastra u okvire kršćanskog tumačenja svijeta otvarala mogućnost infiltracije vrlo »nezgodnih« elemenata (od natruha mnogoboštva, do uvođenja magije kao kulta božjeg, idolatrije itd.).

To pak da su sve implikacije ovog poduhvata, koji neki autori označavaju pokušajem »pomirenja«, često izmicale i uvidu samih pobornika »priscae«, dovodimo u vezu s onim što nam se čini pravim motivom posizanja za tom tradicijom, a dade se očitati kako iz karaktera i sadržaja u okviru te filozofijsko-teologijske tradicije sadržanih spisa, tako i iz filozofijskih i teologijskih stavova renesansnih mislilaca što su razvijeni na temelju recepcije te tradicije.

Bez obzira na to što su renesansni filozofi posizujući za tim tekstovima njihovu sadržaju željeli pribaviti dignitet time što su isticali kako su napisani božanskim nadahnućem i »bogomdani«, te

time što su se pozivali na njihovu drevnost, smatramo da osnovni razlog njihove popularnosti leži upravo u njihovoj temeljnoj poruci, koja je međutim u najužoj vezi s karakterom spoznaje božanskog o kojoj se pri tom radi.³ Pokušat ćemo stoga ukratko izložiti na što pri tom mislimo iznoseći, na pretpostavci današnje istraženosti spisa koju svagda dovodimo u vezu s onom perspektivom iz koje ih renesansni mislioci čitaju, razumijevaju i citiraju, ono za spise specifično.

U spisima se, napose hermetičkim, govori o takovom obliku spoznaje koji je označen kao vizija, neposredni uvid u istinu božanskog (he théa), kao o stanju u kojem posvećenik u najviše tajne o božanskom biva »nadahnut bogom i ispunjen istinom«. To je stanje u kojem onaj koji želi »spoznati ono što jest, promisliti narav toga (bića) i spoznati boga« neposrednim uvidom u božanskim umom (Poimander) posredovanu istinu spoznaje postanak svega što jest. Stanje vizije prikazano je kao jedan viši oblik spoznaje (gnósis) u kojem se onaj koji teži za istinom onoga po čemu sve jest, poniranjem u istinu vlastite spoznaje i u sebe reflektiranog svijeta, uzdiže do spoznaje Uma, po kojem jest što jest, i onoga Jednog, koje premašuje i sam božanski Um ukoliko je ono po čemu i sam Um jest, a koje se, ujedno kao ono što nije ništa od onoga što jest, kroz sve pojavljuje i čini da sve bude, pa mu ne pripada nijedno ime, i ujedno mu pripadaju sva imena, pa je ono nepojavno što se najvećma pojavljuje.

Spoznaja pak da se kroz sve što jest, po Umu, otkriva ono Jedno, po čemu sve jest, doživljena je i sama kao »dar Božji«, kao božanskim umom posredovana istina u kojoj čovjek koji se uzdigao do te istine biva osvjetljen svjetlom božanskog uma. U dopiranju do tog uvida čovjek se u svojoj spoznaji doživljava uvjetovanim spoznatim počelom i vlastito sagledanje istine božanskog izvora svega vidi kao ozbiljenje božanski usađene svrhe a to je upravo spoznaja toga božanskog izvora koji se izliva u i kroz sve što jest. Iz takova uvida u vlastitu bit i svrhu te bit i svrhu onoga što jest (bića), te iz doživljaja prisustva, u korijenu »sebe«, onoga što je korijen »Sebe« uopće, rađa se pobožnost, pa onaj koji je tako spoznao zahvaljuje »onome po čemu sve jest« za razumljivost svega, obraća se životu i svjetlosti i zahvaljujući ističe: »Ova zahvala dolazi od vas i vama se vraća«, te pjevajući himnu zahvalnicu Jednom i Svemu, izljev pobožnosti završava molbom: »Sve koje si u nama, spasi nas!«

Ovdje se tako iskazuje istina da se čovjek umskom spoznajom, koja nastoji spoznati božansko počelo, uzdiže do istine božanskog uma koji je tvorac svega što jest, te da se tek spoznaji uma, koji za istinom teži, ona otkriva. Tek po tom božanski mu danom umu čovjek jest mogućnost da mu se istina otkrije i to je upravo ono na čemu su toliko insistirali renesansni filozofi, ističući poput Pe-

[3] U ovoj analizi spisa »priscae« oslanjamo se prije svega na hermetičke odnosno pseudo-hermetičke spise iz kojih se najjasnije dade sagledati specifičnost karaktera i sadržaja tih spisa te time i motiva posizanja za njima, do kojih nam je stalo.

trića Hermesov stav da je bez filozofije nemoguće biti pobožnim. Tek, dakle, um koji je spoznao istinu božanskog počela, može ga štovati, jer se ovo otkrilo tek u toj spoznaji.

Takova je dakle poruka stavljena u samo ishodište tradicije »*πιαε philosophiaε*« kao dokaz njene mogućnosti i upravo kroz posizanje za njom nastoji se riješiti problem odnosa »prirodnog« i »natprirodnog« svjetla spoznaje, objave i znanja. Takav uvid u iskon spoznaje božanskog primijenjen onda na cjelokupnu povijest ljudskog dopiranja do istine (ili bolje ljudskog nastojanja oko spoznaje božanskog počela) vodio je k tezi da se kroz različite oblike spoznaje istine onoga najvišeg po čemu sve jest, ono samo otkrivalo toj spoznaji. Istovremeno se upravo pozivanjem na spise »*priscae*« isticalo kako se istina svagda otkrivala tek spoznaji ljudskog uma, koji jest sama ta božanska istina bivajući upravo spoznaja božanskog.

S obzirom na to da nam ovdje nije osnovnim predmetom razmatranja analiza spisa »*priscae*«, ne možemo se upuštati u sve aspekte recepcije sadržaja njoj pripadnih spisa. No, čini nam se da smo, izlažući ono što nam se u pogledu karaktera i sadržaja spisa čini bitnim, dovoljno istakli što smatramo bitnim za recepciju te tradicije. Iz same činjenice što se u renesansi iz tradicije jedne »*πιαε philosophiaε*« s jednom »*a Deo revelata philosophia*« (i jednom specifičnom koncepcijom trojednosti božanskog počela što ju je ova sadržavala) išlo na razumijevanje i tumačenje nekih kršćanskih učenja, otvarala se mogućnost jednoga drugačijeg rješenja starog problema odnosa boga-svijeta-čovjeka. Tek iz tako, tom tradicijom posredovanog tumačenja kao jednoga općeg okvira, otvara se onda i mogućnost razumijevanja svih ostalih problematskih sklopova što su u vezi s već uočenim elementima recepcije u renesansnoj filozofiji (u okviru toga onda i značenje magijsko-astrološkijskog poimanja uzročnosti, zakonitosti događanja u svemiru i mogućnosti djelovanja u skladu s njom). Sve su to, naime, samo aspekti gore naznačenih interpretacijskih mogućnosti što su proizlazile iz posredovanosti sadržaja kršćanskog vjerovanja tradicijom »*πιαε philosophiaε*« i »*priscae*« napose.

Kako se pak u onoj tezi što smo je poduzeli ispitati tvrdilo da se na uspostavljanje tradicije »*priscae*« išlo prije svega iz potrebe da se kroz jedan »ideološki okvir« afirmira zapravo platonička odnosno neoplatonička filozofija, valja nam tek ukratko izvidjeti, jer se ovdje ne možemo upuštati u detaljnu analizu svih relevantnih aspekata toga problema, kakav je uistinu pristup Platonu u renesansnih mislilaca.

Ispitaju li se u okviru renesansnog platonizma odnosno neoplatonizma postavljene teze o značenju Platonovu, te interpretacije i određenje karaktera njegovih spisa, vidjet ćemo da to ne odudara od opće usvojene tendencije dokazivanja mogućnosti jedne »*πιαε philosophiaε*« te da je razumijevanje Platonove filozofije njome uvjetovano u velikoj mjeri, što znači da je većina filozofa koje smo u vezi s tradicijom »*priscae*« spomenuli, išla prije svega na izlučivanje onih elemenata Platonove filozofije koji su se dali pokazati sukladnima s kršćanskim učenjima. U tom smislu Platon je

držan za jednog od »prisci theologi«, za »adumbratio Christi«, za »atički govorećeg Mojsija« ili bar za učenika »prisci theologi«. Pri tom je važan momenat predstavljala svakako datacija »prisci« u odnosu na Platona. No, čini nam se da, kad se sagleda čitav napor renesansnih filozofa oko uspostavljanja tradicije »piae philosophiae«, to i nije bio presudan momenat. Činjenica je, naime, da su već u vrijeme kad Petrić još s toliko žara brani autentičnost i drevnost spisa »priscae«, sve snažniji glasovi onih koji je osporavaju, na koje se pobornici »priscae« ili oglašuju ili ih gorljivo pobijaju. Drugi vrlo važan momenat u interpretaciji Platona predstavljaju svi oni elementi njegovih učenja koji su se dali interpretirati u smislu »piae philosophiae«, a zahvaljujući kojima je Platonova filozofija prikazivana kao jedna »mistička« filozofija kojoj je cilj sjedinjenje s Bogom (»lo indearsi« za Ficina i Petrića).

Osnovni motiv ovakove interpretacije Platona valja, po našem mišljenju, tražiti kako u karakteru i sadržaju one spoznaje što je iskazana u spisima »priscae«, odnosno poruke što su je u njima pronalazili renesansni filozofi, tako i u specifičnosti onog pogleda na svijet iz kojeg izrastaju renesansni filozofi. Rijetkim, doduše, mjestima iz Platonovih spisa, ali i njegovim stilom i načinom izražavanja, koji renesansni mislioci označavaju enigmatskim, simboličkim i mističkim (upućujući pri tom prije svega na »Pisma«), dokazuje se da Platonova filozofija, koja je ujedno i teologija, proizlazi iz jednoga višeg oblika uvida u istinu božanskog u kojem čovjek osvijetljen božanskim svjetlom dokučuje neposrednim uvidom tajnu božanskog počela (pa će tako Ficino isticati kako se Platonovom filozofijom »indice Deo et Deo duce« dolazi do spoznaje Boga i time do sreće).

Iz perspektive koja je omogućena ispravnom datacijom spisa »priscae«, jasno je da su ti spisi razvili neke linije platoničkog mišljenja u smislu jedne »religio mentis«. Da je za renesansne filozofe bilo lako povjerovati kako se iz razvijenog oblika jedne religiozne filozofije razvila Platonova filozofija, biva shvatljivo, pomisli li se da oni izrastaju iz kršćanskog pogleda na svijet, iz jednog načina promatranja i doživljavanja zbilje u kojemu je stvorenost svijeta i odnos ovisnosti spram transcendentnog tvorca pretpostavkom, te da se sada kroz čitavu tradiciju »piae philosophiae« ide zapravo na to da se pred razumom ispituju i opravdaju pretpostavke toga doživljaja zbilje, napose s obzirom na konkretan oblik u kojemu su izražene kršćanskom objavom.

Tek iz uvida u bit tumačenja zbilje koje se razvija u okviru renesansnog platonizma odnosno neo-platonizma, a koje prije svega ide na tezu o božanskosti svega što jest i na svijet kao manifestaciju božanskog počela (što je proizišlo iz pokušaja da se iz tradicije »priscae« razumije tajna kršćanske istine), biva jasnim da se tu išlo na jednu specifičnu interpretaciju Platona.

Na osnovi svega rečenog, čini se da je nemoguće bez ostatka govoriti o tome kako su renesansni filozofi, napose oni platonički orijentirani, iz jednog već usvojenoga platoničkog tumačenja svijeta išli na to da ga uvedu, pokazujući kroz »prisca« njegovu sukladnost s kršćanskim učenjima, »u širi religiozni i kulturni re-

alitet«, te da su iz tako usvojenog tumačenja svijeta uz nužno »ideološko« prilagođavanje kršćanstvu išli na nove prirodnoznanstvene spoznaje. Pored svega što smo već naveli, valja upozoriti još i na to da bi pristaše teze po kojoj se za spisima »priscae« posizalo samo za to kako bi se opravdala neoplatonička vizija prirode, teško odgovonili na pitanje zašto je uopće renesansnim platoničarima bilo potrebno posizati za tim »revelationes quaedam divinarum rerum«, kad se pokazalo kakove je sve »nezgodne« implikacije sadržavao takav poduhvat. Koliko je uistinu čitav poduhvat pozivanja na »priscae theologi« bio opasan, o tome najbolje svjedoči činjenica da je većina gorljivih pobornika »priscae« (poput Pica, Petrića, Steuca, Bruna, Campanelle) doživjela oštre osude koje su u »najlakšim« slučajevima završile stavljanjem njihovih djela na indeks zabranjenih knjiga, i to prije svega u pogledu stavova što su u njima izloženi, a razvijeni su na temelju recipiranih i interpretiranih učenja »priscae theologi«.

Pri postavljanju, dakle, one teze ne elaboriraju se dokraja mnogi aspekti renesansnoga filozofijskog mišljenja. Prije svega ne sagledavaju se dokraja sve značajke i implikacije sadržane u onoj struji renesansnog mišljenja kojom se ide na dokazivanje mogućnosti »piae philosophiae«, kojom se ide na to da se pokaže kako je isti izvor znanja i vjerovanja, i to iz jedne »božanski dane spoznaje«, a pri čemu se, kako smo istakli, radilo prije svega o tome da se razvije nova linija interpretacije sadržaja kršćanskog vjerovanja.

Pri tom nipošto nije bilo bez značenja razvijanje interpretacije Jednog (kao Oca), onoga po čemu sve jest, kao onog što je ujedno kroz sve manifestirano (Hen esti tà pánta) i koje se upravo u tom smislu, a ne više kao jedna apsolutna, svemoguća volja, uskraćuje čovjekovu dohvat (odatle onda razvoj te ideje u smislu božje beskonačnosti kao beskonačnosti mogućih oblika pojavljivanja, proizlaženja, proizvođenja), a koja je renesansnom platonizmu bila posredovana upravo ovim, starinom i pobožnošću posvećenim i stoga štovanja dostojnim svjedočanstvima »otaca cjelokupne mudrosti«. Time je upravo dopiralo mišljenje do jednoga novog doživljaja zbilje. No, ukoliko se ne vide izvori, odnosno sam proces dopiranja do rezultata, koje možemo konstatirati u 17. stoljeću, te misaono okružje u kojem se aktualizira određena problematika na osnovi koje se dopire do tih rezultata, naša spoznaja misaonih procesa što su na djelu u razdoblju od 1400-1600. ostaje krnja, a u njoj mnoga pitanja ostaju otvorena.⁴

Smatramo da upravo na području rješavanja filozofijsko-teoloških problema leži značenje spisa »priscae«, ne samo u okviru renesansnog platonizma nego i u kasnijoj evropskoj filozofiji, te

[4] Kad dakle Dilthey (*Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Leipzig-Berlin, 1914) renesansni panteizam odnosno panenteizam izvodi uglavnom iz stoičke tradicije, recipirane u humanizmu i renesansi, onda se time preskače jedna značajna dimenzija renesansnog mišljenja, i onda je iz analize isključeno čitavo jedno značajno područje u kojem se rješava, kako za renesansu tako i za novovjekovlje, značajan problem.

da su upravo s obzirom na moguća, specifična rješenja problema što se nameću renesansnim filozofima, uočljivi motivi posizanja za tom tradicijom i da je tek iz na tom području sagledanog značenja moguće onda u potpunosti razumjeti recepciju ostalih elemenata učenja i ideja sadržanih u spisima.

Sažetak

Erna Banić-Pajnić / Značenje i uloga »priscae theologiae« i »philosophiae perennis« u okviru renesansnoga filozofijskog mišljenja

Iz uvida u obimnu literaturu nastalu u posljednja dva desetljeća, što se bavi problemom geneze i aktualiziranja »priscae theologiae« i »philosophiae perennis« te njihove uloge u uobličanju renesansnog pogleda na svijet, u prvi plan nameće se metodološki problem u obradi ovoga problematskog sklopa. Naznačujući osnovne točke u kojima se taj problem očitava, u ovom tekstu pokušava se, kroz kritičko odnošenje spram dosadašnjih pristupa, ukazati na takav pristup kojim se dopire do jasnog i sveobuhvatnog uvida u pravo značenje i ulogu »priscae theologiae« i »philosophiae perennis« u okviru renesansnoga filozofijskog mišljenja. Taj je pristup određen kao traganje za motivima osvješćivanja tradicije jedne »priscae theologiae« u renesansi najviše povezane s pojmom »philosophiae perennis«, a to kroz relevantne iskaze najznačajnijih renesansnih filozofa poput Marsilija Ficina, Frane Petrića i Agostina Steuca. Iz analize njihovih stavova proizlazi da se u vezi s problematikom »priscae theologiae« i »philosophiae perennis« u renesansnih filozofa (jer stavovi navedenih filozofa na neki su način reprezentativni za sve renesansne filozofe koji uvažavaju tradiciju »priscae« te se bave problemom »philosophiae perennis«) može zaključiti slijedeće: bez obzira na razlike u rješavanju pojedinih problema, za navedene autore »priscae theologiae« predstavlja jedinstvenu duhovnu tradiciju koju označavaju kao »vera pietas« i »vera philosophia«, a njenim duhovnim začetnicima smatraju paganske proroke poput Zoroastra, Hermesa Trismegista, Orfeja itd.

Istovremeno oni se trude da pokažu kako su temeljna kršćanska učenja sukladna s postavkama »priscae theologiae« te ih, nastojeći oko kontinuiteta *jedne istine*, i promatraju i interpretiraju upravo kroz prizmu učenja »priscae«. U nekih autora takove interpretacije poprimit će heretički prizvuk i bit će uzrokom osuda ovih filozofa (npr. Pico, Petrić, Bruno) od strane Crkve.

U tekstu se ujedno pokazuje da je upravo zahvaljujući aktualiziranju »priscae theologiae« koja se u renesansnih mislilaca tek neznatno razlikuje od tradicije »philosophiae perennis«, u okviru renesansnoga filozofijskog mišljenja, a napose platonizma, uobličena specifična filozofijsko-teologijska sinteza, čije su okosnice

upravo tome što ih renesansni mislioci crpu iz bogatog nasljeđa »priscae«. Među njima sve izraženijom biva ona razvojna linija filozofijskog mišljenja koju karakterizira sve izrazitije naglašavanje značenja ljudske spoznaje kojoj se ono božansko posreduje, kojoj se i kroz koju se ono tek otkriva te po kojoj tek biva istina božanskog. U tom misaonom sloju ujedno su već prisutni elementi jednoga drugačijeg viđenja odnosa bog-svijet-čovjek.

Zusammenfassung

Erna Banić-Pajnić / Die Bedeutung und die Rolle von »priscae theologiae« und »philosophiae perennis« im Rahmen des philosophischen Denkens der Renaissance

Angesichts der umfassenden Literatur, die in den letzten zwei Jahrzehnten entstanden ist, und die sich mit dem Problem der Genese und des Aktualisierens von »priscae theologiae« und »philosophiae perennis« und deren Rolle in der Bildung der Weltanschauung der Renaissance beschäftigt, stellt sich zuerst das methodologische Problem in der Bearbeitung dieses Problemzusammenhanges.

In diesem Text wird versucht, unter kritischen Bezug auf die bisherigen Interpretationen, die Hauptpunkte, in denen sich das Problem darstellt, anzuzeigen und somit auf den Ansatz hinzuweisen, der zu der klaren und umfassenden Einsicht in die richtige Bedeutung und Rolle von »priscae theologiae« und »philosophiae perennis« im Rahmen des philosophischen Denkens der Renaissance führt. Dieser Ansatz ist bestimmt als die Suche nach den Motiven des Bewusstwerdens der Tradition von »priscae theologiae« in der Renaissance und ist dabei am engsten mit dem Begriff »philosophiae perennis« verbunden, und das wird durch die relevanten Aussagen bedeutendster Renaissancephilosophen wie Marcilio Ficino, Frane Petrić und Agostino Steuco dargestellt. Aus der Analyse deren Stellungnahme im Zusammenhang mit der Problematik von »priscae theologiae« und »philosophiae perennis« bei den Renaissancephilosophen (weil die Behauptungen der angeführten Philosophen auf gewisse Weise repräsentativ für alle Renaissancephilosophen sind, die die Tradition von »priscae theologiae« anerkennen, und die sich mit dem Problem der »philosophiae perennis« beschäftigen) kann man folgendes schliessen: Abgesehen von den Unterschieden in der Lösung einzelner Probleme, stellt die »priscae theologiae« für die angeführten Autoren eine einheitliche geistige Tradition dar, die als »vera pietas« und »vera philosophia« bezeichnet wird, und als ihre geistigen Vorläufer werden die heidnischen Propheten wie Zoroaster, Hermes Trismegistos, Orpheus etc., betrachtet. Gleichzeitig bemühen sie sich aufzuzeigen, daß die grundlegenden christlichen Lehren mit den Ansätzen von »priscae theologiae« übereinstimmen, und so betrachten und interpretieren sie, die christlichen Lehren eben im Spiegel der Lehre von »priscae« und sind somit um die Kontinuität einer Wahrheit bemüht. Bei manchen Autoren erlangen solche Interpretationen

einen häretischen Unterton, und dies war die Ursache für die Verurteilung dieser Philosophen (Pico, Petrić, Bruno) seitens der Kirche.

Im Text wird auch gleichzeitig aufgezeigt, daß gerade dank der Aktualisierung von »priscae theologiae«, die sich bei Renaissance Denkern unwesentlich von der Tradition von »philosophia perennis« unterscheidet, im Rahmen von philosophischen Denkern der Renaissance und insbesondere des Platonismus, sich eine spezifische philosophisch-theologische Synthese bildet, deren Gerüst eben die Themen sind, die Renaissance Denker aus dem reichen Erbe von »priscae« schöpfen. Zwischen ihnen tritt mehr und mehr die Entwicklungslinie des philosophischen Denkens hervor, welches durch eine besondere Betonung der Bedeutung der menschlichen Erkenntnis, in der sich das Göttliche vermittelt, und in welcher und durch welche sich das Göttliche erst offenbart, und durch welche erst die Wahrheit des Göttlichen seiend wird, charakterisiert ist. In diesem Denkkontext sind schon Elemente einer anderen Sicht des Verhältnisses Gott-Welt-Mensch vorhanden.