

FRANE PETRIĆ I HERMETIČKA TRADICIJA

Cesare Vasoli

U Uvodu svojega izdanja *Hermetike*¹ Scott je napisao da je Frane Petrić bio potaknut »istinskim entuzijazmom na to da ostvari zadatak ponovnog uspostavljanja prave vjere« i da je, upravo zato, smatrao dokumente hermetičke tradicije glavnim putem koji će voditi ostvarenju tog cilja, predlažući ujedno radikalnu promjenu doktrinalne tradicije u kojoj se je, u jeku protureformacije, potvrdila vodeća filozofija Crkve i to — moglo bi se dodati — ne samo rimske.

U novije vrijeme slične je stavove ponovio na nekim svojim poznatim stranicama i Jung², dok je Yates-ova³, naglašavajući ova

¹ Usp. *Hermetica*. The ancient greek and latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus, izdana s engleskim prijevodom i bilješkama od W. Scotta, I, Oxford, 1924, pp. 36—40.

² Usp. Jung, C. G. *Psychologie und Alchimie*, Zürich, 1944. ad ind.

³ Usp. F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, ad ind.; ali vidi i: D. P. Walker, *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, don, 1972, ad ind.

Bibliografija Frane Petrića vrlo je opsežna (usporedi naznake makar i djelomične, sadržane u: *U počast Frani Petriću s Cresa. Mostra bibliografica*, Trieste, 1957, pp. 31—39 i u: *Frane Petrić — Franciscus Patritius*, Cres, 1979). Ograničit ću se na to da naznačim samo slijedeće studije: E. Solmi, *Nuove ricerche su Francesco Patrizi*, u »Atti e memorie della R. Deputazione di Storia Patria delle Province Modenesi«, V, vii (1913), pp. 101—146; P. M. Arcari, *Il pensiero politico di Francesco Patrizi da Cherso*, Roma, 1953; L. Thorndike, *A History of magic and experimental Science*, New York, 1923—1958, VI, pp. 373—377; G. Brickman, *An Introduction to F. Patrizi's »Nova de unicersis philosophia«*, New York, 1941; E. Garin, *Noterella telesiana: Antonio Persio*, u »Giornale critico della filosofia italiana«, XXVIII, 1949, (usp. ID., *La Cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze, 1961, pp. 432—441); ID., *Note su alcuni aspetti delle retoriche rinascimentali e sulla »Retorica« del Patrizi*, u *Testi umanistici sulla retorica »Archivio di Filosofia«*, 1953, br. 3, pp. 48—56 (usp. ID., *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Bari

Petrićeva nastojanja u svojoj sad već »klasičnoj« monografiji o Giordanu Brunu i hermetičkoj tradiciji ipak dobro uočila i istakla i neke sporne aspekte povratka »izvornoj mudrosti« (»sapienza delle origini«) na koju je ovaj potakao, te moguću rušilačku komponentu njegova prijedloga.

Pa i ja, u stvari, smatram da napor, koji je uložio u sakupljanje svih spisa »Corpus hermeticum-a«, u grčki tekst u Turnèbea i Foix de Candalea, *Asklepija* i odlomke iz Stobeja, koje je opremio novim latinskim prijevodom da bi ih, zajedno s drugim bitnim dokumentima »starodrevne bogoslovijske« (»prisca theologia«) ugradio u tkivo *Nove sveopće filozofije* (*Nova de universis philosophia*), nije samo potvrda jednog dugog intelektualnog nagnuća već i najizrazitiji način izražavanja jedne teme uvijek prisutne u njegovu razmišljanju.

U tom smislu upravo posveta *Nove sveopće filozofije* papi Greguru XIV⁴ s izričitim pozivom upućenim najvišem katoličkom autoritetu, da bi se, nakon što se sa sveučilišta i samostana ukloni »bezbožno« aristotelovsko učenje, kršćanska filozofija ponovo utemeljila na »božanskoj mudrosti« (»divina sapientia«) Hermesa, Zoroastera i Orfeja, pruža nam možda ključ tumačenja pomoću kojega je moguće doprijeti do najskrivenijih aspekata Petrićeva djela. Sigurno je, naime, da je on od svoje mladosti gajio čvrstu nadu da će

1954, pp. 124—127, 144—149); L. Firpo, *Filosofia italiana e Controriforma*, izvadak s dodacima iz »Rivista di filosofia«, XLI (1950), pp. 150—1773; XLII (1951), pp. 30—47, Milano, s. a.; T. Gregory, »L'Apologia« e le »Declarationes« di Francesco Patrizi, u *Medioevo e Rinascimento; Studi in onore di B. Nardi*, Firenze, 1955, I, pp. 387—442; F. Patrizi, *L'amorosa filosofia*, pripremio J. C. Nelson, Firenze, 1963; J. C. Nelson, *L'amorosa filosofia* di Francesco Patrizi, u »Rinascimento«, Serija II, II (1962), pp. 89—105; P. O. Kristeller, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, London, 1964, pp. 110—126; P. Zambelli, *Aneddoti patriziani*, u »Rinascimento«, S. II, VII (1967), pp. 309—318; F. Patrizi, *Emendatio in libros suos Novae philosophiae*, priredio P. O. Kristeller u »Rinascimento«, S. II, X (1970), pp. 215—218; G. Marcianni, *Un filosofo del Rinascimento editore e librario: Francesco Patrizi e l'incisore Giovanni Franco da Cherso*, u »La bibliofilia« LXXII (1970), br. 2, 3, pp. 178—198, 303—313; K. Whitaker, *Francesco Patrizi and Francis Bacon*, u »Studies on Literary Imagination«, april 1971, pp. 106—120; D. Aguzzi-Barbagli, *Un contributo di Francesco Patrizi alle dottrine rinascimentali sull'amore*, u »Yearbook of Italian Studies«, 1972, pp. 19—50; F. Purnel, *Francesco Patrizi and the critics of Hermes Trismegistus*, u »The Journal of Medieval and Renaissance Studies«, VI (1976), br. 2, pp. 155—174; L. Bolzoni, *La »Poetica« di Francesco Patrizi da Cherso: il progetto di un modello universale della poesia*, u »Giornale storico della Letteratura italiana«, CLI (1975), pp. 33—56; ID., *A proposito di una recente edizione di inediti patriziani*, u »Rinascimento«, S. II, XVI (1976), pp. 133—156; P. Rossi, *La negazione delle sfere e l'astrobiologia di Francesco Patrizi*, u *Il Rinascimento nelle corti padane. Società e cultura*, Bari, 1977, pp. 401—437 (usp. ID., *Immagini della scienza*, Roma, 1977, pp. 109—147).

moći iznova otvoriti »onaj zaboravljeni put ljudskog znanja« koji će voditi misao i riječ na njihova izvorišta, u mitsko doba »pjesnika-bogoslova« (»poeti teologi«), u posjedu kojih bijahu sve tajne svijeta.⁵

Nije nimalo čudno, što su poslije strogi čuvari rimske pravovjernosti dobro shvatili značenje jednog takvog prijedloga, procijenili moguće opasnosti te uočili kako će se njime promaknuti izvjesne ideje, prevratničke u odnosu na onaj zatvoreni teorijski sklop na kojem je počivala čvrsta sveza između teološkog autoriteta i »službene znanosti«.

Isto je tako prirodno, što im nije promakla i vrlo očita činjenica da se je Petrić opredjelio za jednu doktrinalnu liniju već jasno raspoznatljivu i osuđenu, koja svakako nije imala mnogo zajedničkog s protestantskim shvaćanjima, no koje se zbog toga nije trebalo ništa manje pribojavati.

Bez obzira na to što se filozof predstavio kao gorljivi branitelj katoličke »istine« (»verità«), u službu koje je htio staviti nove i odlučne argumente kojima će se opovrći teze heretika i nevjernika, bogoslovi Kongregacije Indeksa uvidjeli su jasno implikacije jednog projekta, koji je u stvari, rastvarao katoličko bogoslovlje u jednu mističko-magijsku magmu, svu nabujalu od opasnih ezoterijskih značenja i dalekih demonijačkih i idolatrijskih prizvuka.

Pa ipak, ni oni nisu do kraja sagledali posljedice jednog intelektualnog stava, koji je u biti mogao voditi do korjenitog obrata u odnosima što su postojali između harizmatске moći i ljudske »muद्रosti« (»sapienza«), obarajući se na podređenost »adoktriniranih« neprijepornom naučavanju institucija.

Ne želim reći da je Petrić bio u potpunosti svjestan sviju mogućih ishoda potpunog povratka na »starodrevno bogoslovlje« (»prisca theologia«) i da je svjesno stavio preda se jedan prevratnički zadatak, koji je istovremeno bio i tako osjetljiv i tako glasan. Ne može se kao dokaz prihvatiti ni ono što je rekao Giordano Bruno, da je u »rimskoj« sudbini dalmatinskog filozofa, kojega je smatrao nevjernikom, vidio »znak vremena« (»segno dei tempi«) uoči otpočinjanja novog toka ljudske sudbine⁶.

Čini se ipak čudnim, u svakom slučaju da Petrić objavljujući 1591. *Novu sveopću filozofiju* nije bio svjestan činjenice da su daleko vremena Marsilia Ficina i njegova poziva — pa i u ono vrijeme vrlo opreznog — na povratak magijsko-religijskim mitovima hermetizma. Povrh svega još i nedavna osuda stavljanjem na indeks djela

⁵ Usp. dalje od str. br. 23.

⁶ Usp. A. Mercati, *Il sommario del processo di Giordano Bruno*, Città del Vaticano, 1942, pp. 56—57.

Harmonia mundi (Sklad svijeta) i *Problemata* Francesca Giorgia Veneta morala ga je odvratiti od pretjeranog uzdanja u jedan korjeniti preokret kulturne politike Rimske crkve, koja je, premda spremna da prihvati jedan »književni« i »petrarkeski« platonizam, izvjestan, nimalo nepriličan, akademski »konkordizam«, pa čak i izlete u predjele tajnih umijeća, ipak bila uvijek vrlo odlučna u pobijanju svakog nezgodnog uplitanja u područje »nauke o božanskom« (»scientia de divinis«) i svakog onog učenja koje bi dovelo u pitanje ustaljenu »sliku svijeta« (»imago mundi«) već posve sraslu sa (svim) teološkim pretpostavkama. Uostalom, već znatno prije teorijskog ukrućivanja i stege koje je sa sobom donijela Proturformacija, slavni slučaj Giovanni Pica⁸ bio je jasno i grubo upozorenje, od strane bogoslova i rimske hijerarhije, svima onima iz redova »laika« i »svjetovnjaka«, koji bi pokušali osporiti »učiteljima« (»magistri«) vlast, u koju se nije smjelo dirnuti.

Takva razmišljanja — a u nastavku ću ih pokušati pojasniti — sama su po sebi dostatna da naznače važnost trajne vjernosti hermetičkoj tradiciji u cjelokupnom Petrićevu djelu, njegovu razvoju i povijesnom utjecaju. Ona nas, s druge strane, navode na to da pokušamo odrediti barem bitne momente (te vjernosti) i njihov neposredan utjecaj na neke najtipičnije stavove.

Nije lako, bar u sadašnjoj fazi istraživanja, naznačiti koji je bio najneposredniji put Petrićeve hermetičke »vjere« (»fede«), koja se je zasigurno temeljila na Ficinovim i Picovim tekstovima, ne zanemarujući ni učenja Paracelza i Agrippe, no koju su isto tako morali podsticati neposredni utjecaji, što su dolazili iz krugova u kojima se kretao kao mladić. Doista, vrlo oskudni podaci što ih posjedujemo o njegovu filozofskom razvoju, o njegovim prvim intelektualnim vezama, ni u ovom slučaju ne mogu nas zadovoljiti, jer još uvijek samo upućuju na neke moguće pravce istraživanja.

Ipak vjerujem da treba usmjeriti pažnju prije svega na neke dosta poznate autore i djela, koje je Petrić mogao lako upoznati u vrijeme kad je stjecao prva iskustva u onom intelektualnom svijetu između Venecije i Padove, u svjetovnim i crkvenim krugovima, među književnicima i ljudima »od vjere«, umjetnicima i patricijima, poligrafima i poklonicima astrologije i alkemije, svijetu, koji

⁷ U vezi s osudom djela Francesca Giorgia Veneta usp. A. Rotondo, *Nuovi documenti per la storia dell'Indice dei libri proibiti*, u »Rinascimento«, S. II, III (1963), pp. 145—212, djelom. str. 165; ID., *La censura ecclesiastica e la cultura*, u *Storia d'Italia*, V, Documenti, 2, Torino, 1973, pp. 1428, 1436—1438, 1456, 1457.

⁸ U vezi »slučaja« Giovanni Pica, usp. E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze, 1937, pp. 21—36; ID., *Giovanni Pico della Mirandola*, Mirandola-Parma, 1963, pp. 37—45 (sada u *Ritratti di umanisti*, Firenze, 1967, pp. 204—209); vidi također L. Dorez-L. Thuasne, *Pic de la Mirandole et la France (1485—1488)*, Paris, 1897.

je toliko bio pogodovao izuzetno sretnoj sudbini neoplatoničkih, hermetičkih i kabalističkih učenja.

Nije ovdje potrebno podsjećati na svima već dobro poznate stvari koje su stručnjaci dosad opširno obradili, jer bi nas obnavljanje takovih istraživanja odvelo isuviše daleko od našeg predmeta.

To ipak ne priječi da i u zasebnom Petrićevom slučaju ne izrone na površinu barem neki znaci koji će nas uputiti na određene ličnosti. Pritom je, nesumnjivo, prvo ime koje čovjeku pada na um — ime Francesca Giorgia Veneta, venecijanskog fratra iz samostana »Sv. Franje od Vinograda«, koji je 1525. u Veneciji objavio djelo *Harmonia mundi*, a 1536. djelo *In Sacram Scripturam problemata*, djela, u kojima su učenje Ficina i Pica, te hermetičke i kabalističke tema isprepletene s aluzijama magijskog i eshatološkog značaja (karaktera) bile usađene u temelje jedne nove, sumnjive »pobožne filozofije« (»pia philosophia«)⁹.

Postoje mnoga značajna svjedočanstva o širenju i sudbini tih spisa, u čitavom tom stoljeću pa i kasnije, sve do trenutka dok ih P. Mersenne¹⁰ nije onako pedantno pobio, a poznate su i reakcije koje su ideje ovoga fratra izazvale u najnaprednijim krugovima tzv. »reformatorske stranke« (»partito riformatore«), kod Contarinija, Cortesea i Fregosa, te iscrpne osude na koje su naišle zbog nekih s dogmatskog¹¹ stanovišta krajnje osjetljivih točaka.

Ne možemo, doduše navesti dokumente ili odlučne dokaze koji bi potvrdili na izričit način neposredan Zorzijev utjecaj na Petrićev razvoj i njegove ideje. Njegovo se ime, koliko je meni poznato, ne pojavljuje u Cresaninovu djelu (premda je lako objasniti izostavljanje imena jednog kompromitiranog pisca, koji je već bio predmetom napadaja kako Sista iz Sijene¹² tako i Bellarmina¹³ i čija su djela bila na indeksu).

Sama pak *Nova sveopća filozofija* ne pridaje ni kabali ni hebrejskim »secretiores theologi« onako istaknuto mjesto i značaj kakove imaju u razmišljanjima franjevačkog filozofa. Smatram ipak da je teško povjerovati kako Petrić nije poznavao tu vrstu spisa, uostalom dosta poznatih u raznim društvima i venecijanskim vjerskim i filozofskim »akademijama«, a teme kojih su privlačile napose one, koji su se kao i on, vrlo brzo udaljili od filozofskih učenja »padovanskih peripatetičara«, da bi se priklonili nečem drugom.

⁹ Što se tiče Francesca Giorgia Veneta dozvoljavam si da uputim na izvješće i bibliografiju koju sam sakupio u *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*. Napoli, 1917, pp. 129—403.

¹⁰ U vezi s oštrom kritikom P. Mersennea upućenom učenjima Francesca Giorgia Veneta (1623), usp. R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, 1971², pp. 103—105.

¹¹ Usp. *Profezia e ragione*, cit., pp. 224—228.

¹² Ibid., p. 136.

¹³ Ibid.

S tim u vezi neizbježno je pitanje: je li vjerojatno da onaj franjevac iz Padove, koji je, kako čitamo u njegovu (sc. Petrićevom — op. prev.) poznatom pismu autobiografskog sadržaja — »podržavao platonističke stavove«¹⁴ te naveo mladog studenta da čita djelo *Theologia platonica*, nije poznavao djela jednog svog subrata toliko zadojenog fičinijanskim »duhom« (»spiriti« ficiniani).

Uostalom, kad se bolje pogleda, postoji još jedna nit koja bi nas mogla voditi do veze između Petrićeve mladosti i onih, koji su nastavili sa štovanjem Zorzijeva lika i koji su još uvijek širili njegove ideje. Onaj, naime, pop »Andrea Fiorentino« ispravljač tekstova Giunta (Junctae), koji je bio njegov prvi učitelj »gramatike« ista je ona osoba, koja je popularizirala *Život* vizionarke — venecijanske redovnice Chiare Bugni, djela koje je napisao upravo Francesco Giorgio¹⁵.

U naglašavanju Zorzijeve uloge ne želim ići tako daleko, da bi nas to onemogućilo da se podsjetimo na jedan drugi put, ovaj put siguran i neprijeporan, koji nas vodi do izvjesnih Petrićevih nagnuća. Radi se o autoru kojega je on sam često spominjao i hvalio, citirajući upravo ona njegova djela koja su puna magijsko-hermeti-

¹⁴ Usp. Francesco Patrizi, *Lettere ed opuscoli inediti*, priredio D. Aguzzi Barbagli, Firenze, 1975, p. 47.

¹⁵ U vezi s firentinskim popom Andrea Pillolinijem, usp. G. Degli Agostini, *Notizie storico-critiche intorno la vita e le opere degli scrittori viniziani*, II, u Veneciji, 1754, p. 358, gdje se, između ostalog čita iz teksta kojega je Pallolini stavio ispred jedne kopije latinskog teksta o životu Chiare Bugni: »Život blažene Clare Bugni, redovnice Sv. Gorba u Veneciji, koji je opisao brat Francesco Giorgio, brat Svetoga Franje. A ja, svećenik firentinski Andrea inače korektor knjiga u tiskarskoj radioni Juncatā, vjerno sam ga prepisao, započevši u spomenutom samostanu 1541. svoju božansku stvar...«

Isto sam tako ja, gore spomenuti svećenik Andrea preveo ovo isto djelo na materinji tj. firentinski jezik, i to za utjehu redovnica spomenutog samostana 1562., a u drugoj knjizi, koju redovnice kod sebe čuvaju, a koju sam posudio nekom peruzijskom svećeniku Gregoriju, koji je četiri lista ove knjige tako umrljao, morao sam ponovo napisati.«

Prema onom što navodi Degli Agostini kodeks *Života* Chiare Bugni nalazio se, još u njegovo vrijeme, u samostanu Sv. Groba kojega je Andrea, čini se, postao kapelanom 1541. godinu dana nakon smrti Zorzijeve (1. travanj 1540) koji je dugo bio ispovjednikom i duhovnim vođom onih redovnica, ostajući umiješan u onaj izuzetni slučaj Bugnijeve. Bio je, dakle, već upoznat s tim ambijentom, u kojem je još uvijek bilo prisutno sjećanje na venecijanskog fratra i njegove ideje, i to godinu dana prije negoli će u Veneciju stići mladi Petrić, da bi »učio gramatiku« kod firentinskog klerika. Rukopis talijanske verzije *Života* koju je postavio Pillolini nalazio se, međutim, u samostanu franjevacu u službi Sv. Joba.

Još u vezi s popom Andreom vidi: P. Camerini, *Il testamento di Tommaso Giunti*, u »La Bibliofilia«, XXXI (1929), pp. 401—413, napose str. 411: »za Andreu Pillolinija našeg korektora u tiskari da me se sjeti u svojim besjedama« (slijedi zavještanje od 130 dukata u knjigama; testament nosi datum 27. srpnja 1564.

čko-kabalističkih natruha. To je Giulio Camillo Delminio. Ni u vezi s tim neću ponavljati sve ono što sam čak i nedavno rekao o piscu djela *Idea del Teatro*¹⁶, o njegovim vjerskim stajalištima koja su sve prije negoli jasna i o njegovim vezama s određenim osobama dosta karakterističnim za venecijanske krivovjerske struje.

Neću isto tako, kad govorim stručnjacima za ove probleme, spominjati koliko su o njemu i njegovim vezama s hermetičko-kabalističkom tradicijom te tradicijom djela *Ars memoriae* (*Umijeće pamćenja*) pisali opće poznati znanstvenici kao Paolo Rossi, Yates-ova i François Secret¹⁷.

Dodat ću samo da je i sam Camillo bio pod vrlo snažnim Zorizijevim utjecajem, a da je on opet sa svoje strane izvršio na Petrića utjecaj koji se ne može ograničiti samo na područje retoričkih učenja i na isto toliko odvažan koliko i ponešto nejasan plan da se »topika« preobrazu u jedan »sveopći teatar« (»Teatro universale«) svijeta, u kojem bi se sakupljala i čuvala »istina« (»verità«) ezoterijskog tipa oslanjajući se na preciznu hermetizirajuću simbologiju.

Vrlo je vjerojatno da je »božanski« (»divino«) Delminio-tipični predstavnik vatrenog vjerskog »spiritualizma« usmjerenog na osobno »obogotvorenje« (»deificazione«) mogao najmlađem »literati« dati i podsticaje drukčije naravi, podržavajući ga u ideji o iskonskoj magijsko-vjerskoj prirodi ljudske riječi i njene moći, koja je toliko svojstvena upravo Petriću i toliko jasno izrečena u posljednjim *Dekadama* (*Deche*) *Poetike*.

Kako bilo da bilo, mislim da nam o prisustvu hermetičkih utjecaja sve od prvih iskustava mladog Petrića može nešto više reći djelo *La città felice* (*Sretan grad* 1551—1553)¹⁸, spis koji bi trebalo čitati u jednoj perspektivi posve drukčijoj od one koju su u svojoj obradi djela usvojili povjesničari političke misli, a koji su u njemu

¹⁶ Što se tiče religioznih ideja Giulia Camilla Delminia dopuštam si da uputim na ono što sam napisao u *I miti e gli astri*, Napoli, 1977, pp. 185—245.

¹⁷ Usp. P. Rossi, *Studi sul lullismo e l'arte della memoria: i teatri del mondo e il lullismo di Giordano Bruno*, u »Rivista critica di storia della filosofia«, XIV (1959), pp. 28—59; ID., *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz* Milano-Napoli, 1960, pp. 82, 83, 96—101, 107, 112, 133, 184, 187, 295; F. A. Yates, *The Art of Memory*, Harmondsworth, 1970², cap. 6 i 7; ID., *Theatre of the World*, London, 1969, pp. II, 38, 165; F. Secret, *Les cheminements de la Kabbale à la Renaissance: le Théâtre du monde de Giulio Camillo Delminio et son influence*, u »Rivista critica di storia della filosofia«, XVI (1959), pp. 418—436; ID., *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, 1964, pp. 186, 291, 302, 309—311, 314, 318; ID., *Le Zohar chez les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, 1964, pp. 49—50.

¹⁸ Francesco Patrizi, *La città felice, II Barignano o dialogo dell'onore. Discorso della diversità de' furori poetici. Lettura sopra il sonetto del Petrarca: »La gola el sonno, e l'ociose piume«*, Venezia, Giov. Griffio, 1553. Ipak citiram izdanje koje je priredio C. Curcio, u *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento*, Bologna, 1941, pp. 119—142.

vidjeli samo jedan od brojnih izraza činkvečentesknog »venecijan-skog mita« (»mito di Venezia«).

Sigurno je, da je autor ove »utopije« imao pred očima veneci-janski model, kao primjer najbolje aristokratske vladavine, preo-bražen u klasične oblike platoničkog mita. Pa ipak, kad dođemo do stranica koje se bave »srećom građana« (»felicità de'cittadini«) te čitamo da u »blaženi grad« (»città beata«) imaju pristup tek »rat-nici, upravljači i svećenici« (»guerrieri, governatori e sacerdoti«) koji su jedini dostojni da obuku »svadbeno ruho« (»vesta nuziale«) te sjednu uz stol znanja, uzdižući se do spekulativnog blaženstva, teško je ne pomisliti na tipično hermetičko shvaćanje o jednoj »skrovitaj istini« (»verità segreta«), povjerenoj samo malom broju posvećenih (u tajne upućenih), koji nisu tek slučajno upravo »sve-ćenici« (»sacerdoti«) i oni predodređeni da upravljaju svima neiza-branima (»non eletti«).¹⁹

Čini mi se ipak dosta značajnim, da ta vjera koju propagiraju ovi svećenici-mudraci ne samo da nema nikakva izričita kršćanska obilježja, koja bi bila označena u dogmi ili nekim posebnim obre-dima ili vezana uz svojevrstu »objavu« (»rivelazione«), nego je što-više prikazana kao jedna »prirodna vjera« (»fides naturalis«) čije »tajne i žrtvovanja... umilostivljuju bogove« (»misteri e sacrifi-ci... facciano benigni e placabili i Dei«).²⁰

Pritom itekako pazim da ne pretjeram u nastojanju oko jednog odviše jednostranog tumačenja teksta, u kojem se, kao u svim pra-vim utopijskim tekstovima, izmjenjuju vrlo potanko obrađeni dije-lovi s onima koji nužno ostaju nejasni.

Uza sve to, slika toga grada u kojem čitav jedan narod živi i radi, da bi nekolicina mudrih mogla u potpunosti uživati u istini i sreći čini se da je povezana s mitom o nepromjenljivoj mudrosti, koju u to vrijeme propagira »genealogija« filozofa-svećenika i maga.

S druge strane, djelo *Discorso sulla diversità dei furori poetici* (Besjeda o različenosti pjesničkih zanosa)²¹ iz 1553. čini se da potvr-đuje opravdanost takvog tumačenja, jer je u njemu već prisutno poistovjećivanje pjesničkog »zanosa« (»furore«) s izuzetnom moći spoznavanja i združivanjem s božanskim (što je, povrh svega, pro-uzročeno i određenim astralnim utjecajima) sličnim onima, što se pripisuju čuvenim »starodrevnim bogoslovima« (»prisci theologici«).

Potvrdi takvog tumačenja može doprinijeti i čitanje jednog od najpoznatijih Petrićevih djela, objavljenog devet godina kasnije, tj. 1562. Radi se o djelu *Dialoghi della Retorica (Dijalozi o reto-rici)*.²²

¹⁹ Cit. izd., pp. 136–138.

²⁰ Ibid., p. 134.

²¹ Usp. br. 18.

²² F. Patrizi, *Della retorica dieci dialoghi, nelli quali si favella dell' arte oratoria con ragioni repugnanti all'openione che intorno a quella hebbero gli antichi scrittori*, Venezia, kod Francesca Senese, 1562.

Po mom mišljenju radi se o tekstu koji nije lako protumačiti. U njemu se, naime, kritika često radikalna u odnosu na opću retoričku tradiciju i iznad svega njenu »civilnu uporabu« (»uso civile«) isprepliće s iznalaženjem mitova i priča znatne privlačnosti, što čitatelja može navesti na krive zaključke.

Petrić doista razračunava ovdje odlučno s nizom učenja, tehnika i metoda, duboko ukorijenjenih u humanističkoj kulturi, a koje su po njegovu mišljenju »unizile« (hanno svilito) jezik, svodeći ga, od dragocjenog puta kojim se dopire do najskrovitijih istina i kojim se izvode »čudesne« (»mirabili«) radnje, na puko oruđe političkog uvjeravanja, a često i prijevaru.

Upravo zato nastoji on da toj dvojakoj i varavoj uporabi moći jezika suprotstavi nacrt jedne »nebeske retorike« (»retorica celeste«), obdarene spoznajnim moćima matematike, koja će biti u stanju da, pomoću razuma, ponovo uspostavi iskonsku vrijednost jezika.

Mislim, ipak, da najdublje značenje ovog djelca leži u onom mitu kojim završava drugi dijalog, koji, iza svoga providnog alegorijskog privida otkriva upravo hermetičku i orfičku jezgru Petrićeva promišljanja. Mit priča o jednom zamišljenom vremenu prije strašne propasti zemlje, kojom bijaše kažnjena ohola težnja ljudi za spoznajom, te otad bijahu prisiljeni da žive odvojeni od neba, osuđeni na znanje koje će uvijek biti jedno i varavo.²³

U to davno doba o kojem se ni sjećanje ne zadrža, dodirivahu se nebo i zemlja, a bogovi stanovahu zajedno s ljudima i družahu se s njima, i nad svime vladade jedinstven božanski duh, na kojemu udjela imadahu i mudrost ljudska i riječ.

Perzijanci, Egipćani, Tračani — piše Petrić, lačajući se teme već tako omiljene u mitskoj historiografiji — posjedovali su »moć da i najokorjelije zločince privode k vrlini, da ozdravljaju bolesne, oživljavaju mrtve, pa ih čak i besmrtnima čine«. Svojim su riječima mogli krotiti »divlje zvijeri« (»fiere selvaggie«) i »jezovitim šumama« (»orridi bosci«) gospodariti, mogli su učiniti da procvjetaju stabla i urode plodom, da se zazelene polja ili osuše trave, mogli su podići ili umiriti silinu rijekâ, učiniti da poteče voda ili presahnu izvori, podizati ili smirivati oluje, pomicati planine, privući mjesec i zadržati sunce u mjestu.

Vrlo moćan i tajnovit gospodar kozmičkih silâ — ljudski jezik bio je sposoban za svako čudo. No, sad nakon propasti zemlje i »velikog uništenja ljudskog jezika« (»gran ruina del linguaggio umano«) izgubila se »istina stvari« (»la verità delle cose«), koju posjedovahu drevni mudraci, a naš duh dodiruju tek »daleke prispodobe« (»lontane simiglianze«) istinitog, koje nam nejak i mračan jezik tek teškom mukom uspijeva uobličiti.

²³ Ibid., p. 5.

Reći će se — a i istina je — da Petrić na tim svojim stranicama ocrtava tek jedan platonički mit, alegorijsku priču, jednu od mnogih koje bijahu tako omiljene u književnosti, koja se uvijek iznova zanosila svakim oblikom paraboličkog i ukrasnog izraza.

Svejednako se i taj sud može promijeniti kad na jednoj drugoj stranici *Dijaloga* pročitamo ove riječi koje nam otkrivaju mnogo toga:

»Reći ću zatim, što mi je kazivao jedan mudrac i veliki Mag; da bi blažen bio svijet, da nijesu unijeti u nj toliki ukrasi jezičnih izraza, koji su zamračili znanje o stvarima. I još kazivaše veliki Mag: da su se zadržala drevna svojstva imena stvari, zadržali bismo i znanje o njima²⁴ a s tim znanjem, napokon, i izgubljenu moć da činimo »čudesu« (»meraviglie«), ona, o kojima govore teurgijski tekstovi hermetičke tradicije.

Čežnja za mitskim vremenom u kojem riječ bijaše čudo, a pjev pjesnika-bogoslova prosvjetljavaše stvari i upravljaoše njima, podređujući ih čovjeku, želja za ponovnim uspostavljanjem, pa makar i pomoću znanstvene retorike, sakrivene snage jezika — to su središnje teme ovoga spisa, koji je sav u znaku alegorije i priče.

Upravo takvo intelektualno nastrojenje pomaže da se shvati neobičan trud *Discussiones peripateticæ* (*Peripatetičke rasprave*) (1571),²⁵ ono potanko, neumoljivo istraživanje i kritika sviju teorijskih slabosti, nesigurnosti i unutarnjih proturječja aristotelovske filozofije i njene predaje, koje je izveo s neumornom sitničavošću i polemičkim žarom bez premca.

U vođenju te svoje bitke (koja u izvjesnom smislu podsjeća na slične suvremene motive polemike Pietra Rama) Petrić postupa tako da pažljivo raščlanjuje aristoteličke tekstove kao i tekstove komentatora, ne zaustavljajući se na analizi već ih posebno razglaba, suprotstavljajući pojedine dijelove jedne drugima uz neprestano otkrivanje filozofskih »točaka optužbe«, što ima pokatkad karakter pravničke istrage.

Shvatljivo je otud zašto je Giordano Bruno izrekao onako oštar sud na račun toga napora, svrstavajući njegova autora u »smeće cjepljaka« (»sterco de'pedanti«).²⁶

Isto tako i sama primjenjena metoda biva jasnijom kad se pomisli na to da za Petrića aristotelička filozofija nije samo krivo i nadasve »bezbožno« (»empia«) učenje nego je prije svega krajnji ishod propadanja i kvarenja, koje je započelo napuštanjem »mudrosti«

²⁴ Ibid., p. 31.

²⁵ Citiram iz slijedećeg izdanja: *Discussionum peripateticarum* tomi VI, Basileae, kod Pernaë Luythum, 1581.

²⁶ Usp. Giordano Bruno, *Dialoghi italiani*, s bilješkama G. Gentilea treće izdanje, koje je priredio G. Aquilecchia, Firenze, 1958, pp. 260 i dalje.

(»sapientia«) a koje je ljude stajalo gubitka kako »prave spoznaje« (»vera conoscenza«) tako i »prave vjere« (»vera religione«).

No, ni to nije sve: poštovanje, naime, koje se općenito iskazuje Aristotelu jedna je od najvećih, ako ne i glavna prepreka neopodnošljivom povratku jednoj predugo odbacivanoj istini.

Nije slučajno da upravo iz neprestanog suprotstavljanja najznačajnijim temama aristoteličke tradicije izvire uvijek iznova implicitan poziv na povratak jednoj tradiciji koju Cresanin nalazi još objašnjenju u filozofa predsokratika, u Heraklita i Parmenida, Pitagore, Anaksagore i Demokrita a onda i u Platona, a koja u stvari vuče svoje korijenje iz daleke zemlje prvotnog otkrivenja mudrosti. Mitski likovi Hermesa, Zoroastera i Orfeja uvijek su u pozadini neumoljivog rušenja jedne filozofije koja je bila vladajućom filozofijom kroz tako dugo vrijeme, a to je rušenje trebalo osloboditi ljudsku sudbinu od tisućgodišnje zablude vodeći je na pravi put.

Rušenje temelja službenog učenja, osnovano upravo na najosjetljivijim dijelovima njegove kozmologije, koje je već nagrizala rastuća povijesna svijest o njihovim protivrječnostima, izvedeno je do svojih krajnjih konzekvenci s ciljem, koji još nije izričito izražen, no koji se već nazire.²⁷

Jer, Petrić ne ide samo za tim da iz svakog područja znanja protjera »čudovišnost« (»monstruosità«) i »ludilo« (»deliri«) te beskraje »zablude« (»erramenti«) koji su, po njemu, i ono malo učenih ljudi odvratile od njihova istinskog zadatka, već želi obnoviti onaj jezik i ideje koje će omogućiti razumijevanje duboke i tajne božanskosti svemira, i to pomoću jedne sporne filologije i neumoljive kritike.

U tom smislu najrječitijim su primjerom upravo one stranice koje pripremaju smione teze »Pankozmije« (a koje nisu tek slučajno privukle pažnju znanstvenika).

Već i samo uništenje peripatetičkog »svjetskog stroja« (»machina mundi«) moglo je voditi ne samo do radikalnog preokreta u klasičnoj astronomiji već i do shvaćanja da su »i zvijezde živa bića i to božanska živa bića« (»animali e animali divini«) i da sve u svemiru živi beskonačnim i savršenim životom.²⁸

Iza nesumnjivo sjajne i dosljedne kritike naslućuje se već, sve u svemu, drevna hermetička vizija, jedina istina, koja bi nas mogla spasiti od poplave lažnog i zamračenog znanja i jezika.

Ne može nas stoga začuditi, što u svom djelu koje možda najviše govori o njegovim najskrovitijim nastojanjima, u *Poetici*, na-

²⁷ Usp., naročito, *Discussiones peripateticae*, ed. cit., pp. 180, 198, 200, 208, 291, i dalje.

²⁸ Ibid., pp. 251, 252, 463, 464.

stalnoj između 1586. i 1588., te napose u njenim posljednjim *Dekadama* (*Deche*), tek nedavno izdanima, Petrić izražava tu sigurnost na dosta jasan način.

A čini to predlažući ideju o rađanju pjesništva, koja u stvari proglašava duboko magijsko-vjerski značaj pjesništva, zahtijevajući od njega iskonsku moć (*»potenza«*) tako usko povezanu s prvotnom *»mudrošću«* (*»sapientia«*). Upravo kad govori o *»podrijetlu i napredovanju pjesništva«* (*»origini e progressi della poesia«*) filozof piše u stvari, da *»pjesništvo otpoče tad', kad čovjek započe pjevati ... pjevom riječi«* (*»ch'allora cominciò la poesia quando huom cominciò a cantare ... con canto di parole«*) i da je ta sveta uporaba riječi, izgubljena u *»velikom razaranju«* (*»gran rovina«*) potopa bila obnovljena ne samo Zoroasterovim *»proroštvima«* (*»oraculi«*), već i u Egiptu, i to, *»ako ne prije, a ono u vrijeme Ozirisovo«*.³⁰

Kakvi su poslije bili snaga i značenje tog pjesništva naznačeno je u preuzimanju orfičkog mita, u onoj slici *»pjevača«* (*»cantore«*), koji je znao pokoriti *»i ljude i zvijeri, i šume i planine«*, a koji nije tek slučajno od egipatskih svećenika preuzeo znanja i žrtve i magijske obrede i koji se tim darom želio poslužiti, da bi ublažio žestoki gnjev bogova te izljevio ljude od sviju zala tijela i duše.³¹

Smisao priče o Orfeju, očito izložene u svom najpunijem alegorijskom značenju, kao aluzija na snagu i *»čudesu«* (*»meraviglie«*) što su se još sačuvala u ljudskoj riječi, nije zasigurno ni nov ni stran, budući tako usko vezan uz dugu književnu tradiciju, koju kultura Quattrocenta i Cinquecenta (petnaestog i šesnaestog stoljeća) nije slučajno toliko uzvisivala.

Ostaje činjenica da u *Svetoj dekadi*³² (*Deca sacra*) Petrić odlučno potvrđuje da su prvi među svim rodovima pjesništva bili onaj *»božanski«* (*»divino«*) i onaj *»proročki«* (*»profetico«*), i da je pjesništvo u svojim začecima bilo uvijek objava, gatanje i proricanje, zakriveno velom zagonetke i tajne, pa ipak razumljivo svakom onom, tko bi bio sudionikom istog *»zanosa«* (*»furore«*).

Creski filozof dobro zna da su mitska vremena prošla, da su proricateljske i magijske moći iscrpljene, te da je pjesništvo postalo stvar ljudskog *»umijeća«* (*»arte«*), što se oslanja na tehniku, čiju retoričku narav i nužno *»umjetan«* značaj on dobro poznaje.

Sa svim tim, njegova teorija o *»čudesnom«* (*»mirabile«*) kao svojstvenom i karakterističnom elementu pjesništva ima, po mom mišljenju, za njegova opća filozofska uvjerenja dublje značenje nego li se priznaje.

²⁹ Francesco Patrizi da Cherso, *Della Poetica*, prir. D. Aguzzi Barbagli, sv. 3, Firenze, 1969—1971.

³⁰ Ibid., I, pp. 9—10.

³¹ Ibid., pp. 23 i dalje.

³² Ibid., III, p. 267.

Čini se, stvarno, da kroz svoju klasifikaciju raznih »izvora« (»fonti«) i topičkih »mjesta« (»luoghi«) »čudesnog« (»mirabile«) i književnih rodova koji iz toga slijede Petrić nastoji osloboditi pjesničku riječ iz »ropstva« (»servitù«) na koje ju je osudio Aristotel zatvorivši je u bijednu tamnicu »oponašanja« (»imitazione«). Kad se bolje pogleda, cijela povijest pjesništva, kako je naznačena u *Poetici* proteže se između dva bitna momenta: vremena postanka, u kojem je jezik sam po sebi činio »čudesa« (»meraviglie«) te posjedovao božansko, i sadašnjeg vremena, u kojem treba ponovno uspostaviti, pa i sredstvima ljudske umjetnosti, ono »čudesno« (»meraviglioso«), koje je jedna slijepa filozofija izagnala iz svijeta.

Posljednje *Dekade Poetike* koje čine tako jasnim Petrićevo izlaganje i u prva dva dijela, a koje su jedine objavljene, potječu iz 1587—88. Tri godine kasnije Petrić iskušava svoj najsmioniji plan, za ostvarenje kojega se uzda u pomoć moćnih prijatelja a možda i u povoljnost izuzetnih okolnosti, koje su Rimsku crkvu trebale uvjeriti da promijeni svoju kulturnu politiku, kako bi izmakla tada već sve očitijoj krizi aristoteličke kozmologije.

U najmanju ruku već od 1580. — kako priopćava Girolamu Mercurialu i svom protestantskom prijatelju i ramisti Jakobu Zwingeru — sakuplja on *Tesoro (Riznicu)* drevne istine, dragocjene ostatke onog znanja o kojem svjedoče hermetički tekstovi, kaldejska proroštva i orfička tradicija, i sad je spreman da to blago preda onom, tko će moći osigurati da se to znanje proširi slavodobitnim pohodom, jer je uvjeren, kako se čini, da je nakon velike vjerske i kulturne krize, koja je na djelu bila već cijelo stoljeće, došao čas povratka na savršeno jedinstvo.

Mora da je kasnije, objavljivanje u Krakovu 1585—90. onih šest velikih svezaka, u kojima je talijanski kapucin Annibale Roselli³³ sakupio i prokomentirao *Pimandera* s čisto pobožnim i apologetičkim namjerama, još više podstaklo njegove nade na osnovi kojih se dotad već konstituirao jedan zaokruženi doktrinalni korpus, koji je u očitom neskladu s učenjem što je vladalo na sveučilištima i u velikim intelektualnim institucijama Crkve.

Tako Petrić ne oklijeva da se obrati neposredno poglavaru Rimske crkve, kako bi i on postao zagovarateljem i širiteljem obnovljene »mudrosti« (»sapientia«), onog oblika spoznaje svijeta, čiji mističko-magijski prizvuci nisu nikako mogli promaći filozofu, a

³³ Usp. naročito: Ibid., pp. 3—125.

³⁴ Usp. *Lettere ed opuscoli inediti*, cit., pp. 25 i dalje. A o odnosima između Petrića, Mercuriala i Zwingera usp. što piše A. Rotondo, *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, I, Torino, 1974, pp. 398 i dalje, s važnim naznakama o odnosima između Petrića i Agostina Dona.

³⁵ *Pymander Hermetis Mercurii Trismegisti, cum commentariis*, Cracoviae, 1585—1590.

koja je istodobno trebala biti u skladu s duboko magijskom i sakralnom naravi protureformatorskog pokreta.

Izvori su toga znanja tada već uređeni i sakupljeni te složeni u jedan zbir tekstova i učenja, koji mora da je bio u optičaju ne samo u katoličkoj Evropi već i u »odvojenim« (»separati«) zemljama, preko granica stvorenih konfesionalnim rascjepom, gdje se Petrić nadao da će naići na prijateljski prijem. Slaganje, pak, počela toga učenja s dogmama jednog »prosvijetljenog« (»illuminato«) kršćanstva, sposobnog da se uzdigne do prvobitnog izvora »vjere« (»religio«), čini se i očitim i dokazanim.

Na kraju se iz ruševina »bezbožne« (»empia«) filozofije, koju je svu raščlanio i razriješio *Peripatetičkim raspravama* (*Discussiones peripateticæ*) izdiže nova zgrada jedne enciklopedije »in nuce« koja će dati konačne odgovore na sve bitne probleme te, prije svega, predložiti »sliku svijeta« (»imago mundi«) koja, ništeći onu opasnu »bezbožnost« (»empietà«) peripatetičke fizike, razračunava definitivno s njenim tako opasnim teorijskim zabudama i potom se onda nastoji nadovezati na temelje pravovjernog bogoslovlja.

Došlo je, dakle, vrijeme, da se otkriju u svom konačnom obliku one istine koje su se tek nazirale u dosadašnjim Petrićevim djelima.

Možda se je i u njemu kao uostalom u mnogih njegovih obrazovanih suvremenika učvrstilo uvjerenje da su nedavna astronomska »čuda« (»prodigi«), (kao npr. »nova zvijezda« (»stella nova«) iz 72. ili konjunkcija iz 84. godine) znaci velike »promjene« (»mutazione«) i da očitovanje veličanstvenih nebeskih događaja označava skori povratak drevnog »čuda« (»prodigio«).³⁶

Uvodna posveta *Nove sveopće filozofije* ne ostavlja mjesta sumnji u pogledu namjere njena autora. Pišući Grguru XIV., Petrić izjavljuje kako će u ovom djelu izložiti (pred čitatelja) četiri »pobožne« (»pie«) filozofije, koje su sve u skladu s katoličkom vjerom, i to svoju vlastitu, onu Zoroasterovu, zatim Hermesovu i Platonovu.

On zahtijeva od pape da ih zaštiti i podrži kao lijek protiv zabuda koje su toliko dugo uništavale ljudsko znanje i samu kršćansku filozofiju.

Njegova je optužba protiv aristoteličke »bezbožnosti« (»empietà«) korjenita i odlučna:

»Uobičajilo se mišljenje među svjetinom i mnogim ljudima od knjige, kako većina onih što se bave filozofijom o katoličkoj vjeri ne misle ni dobro ni pobožno, te niti ispravno, niti išta vjeruju, pa na sve strane ismijavaju filozofe već poznatom uzrečicom: Ovaj je filozof, pa u Boga ne vjeruje. A to zaista nije slučajno. Vide kako se u svim gimnazijama Evrope, u svim samostanima, s velikim na-

³⁶ Usp., u vezi s tim što piše A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze, 1978, pp. 1–25.

gradama i silnim žarom naučava jedino Aristotelova filozofija. I doznaju i slušaju da ona jedina (jer Epikurova, koja jedva preostade u Lukreciju, leži gotovo nepoznata) oduzima Bogu i svemoć i providnost.³⁷ (prijevod citata iz: Nova sveopća filozofija, izd. »Liber«, Zagreb 1979., Posveta, prijevod T. Ladan)

No, pronađen je lijek i za to zlo, a to je upravo jedna druga filozofija, ona, što je po riječima Trismegista — nezaobilaziv put za pravu pobožnost, pa bi ga svaki mudrac trebao slijediti. Danas pagani i muhamedanci preziru istinu Božje riječi — piše Petrić, a Židovi i heretici odbacuju autoritet rimske Stolice i ne mogu ih uvjeriti ni odluke koncila ni pravovjerne dogme a niti ih mogu sklonuti primjeri izuzetne svetosti niti privući obećanja časti i izvanrednih probitaka.

No nijedan pametan čovjek neće moći ostati ravnodušan pred razumskim dokazima jednog učenja istodobno i tako starog a opet i novog, koje uči da je Bog stvoritelj, upravitelj, skrbnik i nadzornik sviju stvari, koji nam otkriva kako ćemo ga spoznati te ujedno spoznati i sami sebe i uči nas na koji će se način naše duše vratiti Bogu stvoritelju, da bi pored njega uživale u vječitom blaženstvu.³⁸

Petrić ne sumnja da će papa ne samo prihvatiti ovu »pobožnu« (»pia«) filozofiju već učiniti i to da se ona podučava u svom kršćanskom svijetu pod njegovom vlašću, a prije svega u Rimu i u svim kršćanskim školama i samostanima.

Nema, zapravo, nikakve sumnje da i sasvim neznan spis Hermesa Trismegista sadrži više filozofskih istina i pobožnih učenja nego li cjelokupno Aristotelovo djelo, tako puno lažnih učenja, zabluda i očite bezbožnosti, te da *Pimander* pripovjeda priču o stvaranju svijeta »gotovo« (»quasi«) na isti način kako ju je iznio i sam Mojsije (nadahnut) neposrednim božanskim nadahnućem i da govori o Trojstvu jasnije nego li je govorio i sam »zakonodavac« (»legislatore«) izabranog naroda.

Sve to znači da se uspostavljanje »prave vjere« (»vera religione«) zbiva kroz zamjenu pogrešnog peripatetičkog učenja »instinskom pobožnošću« (»vera pietà«) i »istinskom hermetičkom filozofijom« (»vera filosofia«), usvajanjem egipatske »mističke filozofije« (»philosophia mystica«), čiji su teološki dokazi rijetko snažne uvjerljivosti, i zatim potpunim prihvaćanjem jedne spekulativne »predaje« (»traditio«) koja obuhvaća, uz Plotinove dijaloge, toliko ispunjene »pobožnošću« (»pietà«), sve Plotinove knjige, Proklova *Teološka počela* (Elementatio theologica), te divljenja dostojne Damascijeve ogleda o Bogu, Trojstvu i božanskim redovima.

³⁷ Francisci Patricii *Nova de universis philosophia in qua aristotelica methodo, non per motum, sed per lucem et lumina, ad primam causam ascenditur*, Ferrariae, Kod Benedikta Marella, god. 1591. pp od 2 dalje.

³⁸ Ibid. str od 2 v.

Razotkrivajući skandaloznu činjenicu da su već barem četiri stotine godina bogoslovi, ne poznavajući starih jezika, zavedeni »bez-božnošću« aristoteličke filozofije živjeli u uvjerenju da će na toj filozofiji moći utemeljiti obranu kršćanske vjere, Petrić toj njihovoj zabludi suprotstavlja učenja koja je već četrnaest godina podučavao u Ferrari, a koja su trebala osigurati potpunu obnovu božanske istine.

Petrić ne sumnja ni najmanje da će, jednom kad se izvrši ovaj neophodni izbor, svi učeni kršćani, kako »oštroumnici« Španjolci i »vatrenici« Gali tako i one »njemačke škole« (*»scuole tedesche«*) koje se sad bore protiv Rima i koje sila oružja neće nikad slomiti, slijediti ovaj put.

I svi mudri nevjernici vratit će se vjeri, ali ne nagnani silom oružja već uvjereni sigurnim i neoborivim hermetičkim i neoplatoničkim dokazima.

Petrić drži sigurnim da će takav program prihvatiti i isusovci, koje u zaključku svoje posvete papi uzvisuje kao najupornije branitelje katoličke vjere, pozivajući ih otvoreno na savezništvo u ostvarenju njegove reforme pravovjernog znanja.³⁹

Ove Petrićeve tvrdnje i prijedloge treba vrednovati krajnje oprezno. Prije svega, treba ih dovesti u neposrednu vezu s vrlo smionim i »prevratničkim« (*»eversivo«*) teološkim, filozofskim i kozmološkim učenjima, kojih ima dosta u *Novoj sveopćoj filozofiji*, a koje su crkveni cenzori ubrzo jasno uočili i izdvojili.

Smatram da se, prije svega, radi o takvom prikazivanju odnosa između katoličkog učenja i hermetičke istine punog dvosmislenosti i neizbježive dvoznačnosti, koje će pokazati da cjelokupno razlaganje filozofa, koje on razvija u *Novoj sveopćoj* a i u drugim svojim djelima, odaje uvjerenje da je službena teologija u biti samo »popularniji« oblik savršenog učenja sačuvanog u hermetičkoj tradiciji.

Petrić izričito izjavljuje, i to ne slučajno, da su hermetički tekstovi stariji i od same Biblije kojoj su najvjerojatnije služili kao književni predložak, pun alegorijskih značenja.

On naglašava da egipatska religija, koje Hermes bijaše prvim prorokom, sadrži u sebi apsolutnu srž istine, kojoj je suđeno da bude shvaćena tek od nekolicine izabраниh, ali koja je istodobno u stanju da privuče narode svojom čarobnom »čudesnošću« (*»meraviglia«*).

Ne čudi nas stoga što tvrdnja o prirodnom slaganju, čak što više i podudaranju hermetizma i katolicizma u svakom slučaju podrazumijeva jasnu distinkciju stupnjeva razumijevanja same istine kojoj učeni ljudi teže u svojoj njoj vječitoj čistoći, oslobađajući je od »privida« (*»infigimenti«*), kojima se, međutim, nužno zaodjeva,

³⁹ Ibid. str. od 3 r —r.

kad se u vidu »zakona« (»legge«) i stroge »discipline« pruža neukima.

Sve u svemu, čini se da je Petrić svjestan da najviši »politički« razum nalaže i nalogat će uvijek da ostanu sakrivenima najskrovitija značenja one vječne istine koja se prosječnim ljudima predstavlja u obliku dogme, obreda i autoriteta, upravo onako kao što se i sam jezik od magijske moći preobrazio u oruđe vlasti i vladanja ljudima.

To je tako što se tiče sviju onih, kojima je suđeno da žive svoj svakodnevni život ispunjen uobičajenim ljudskim bavljenjima, daleko od svakog učenja i znanja; učenici, pak, ljudi treba da traže ono, što su im u nasljedstvo ostavili istinski mudraci i da upravo na tome temelje jedno više razumijevanje onih istih počela koja će drugi tek naknadno prihvatiti.

U tom smislu (promatran) onaj poziv na kraju upućen isusovcima znak je Petrićeve oštroomne domišljatosti. On, naime, znade da se obraća onima upravo, koji su dobro shvatili političku funkciju vjerskih »institucija«, i koji su, po svom aristokratskom ustrojstvu »elite« mogli ponajbolje razumjeti ezoterijsku vrijednost jednog znanja, koje je trebalo predstavljati zajedničko »blago« (»tesoro«) »gospode« i »mudraca« (»signori« e »sapienti«).

U ovom se Petrićevu stavu (a čini mi se da ga potvrđuju uvodne stranice u tekstove Hermesa i Zoroastera, tako očito usmjerene na obranu jedne neprolazne »jezgre« (»nucleo«) istine posvećenih, u tajne upućenih zaključuje čitav jedan krug mišljenja, preuzimanje jedne intelektualne tradicije već prilagođene određenom društvenom modelu i povijesnom redu, te pozivanje učenih ljudi na jedan »viši« (»superiore«) zadatak, koji zajedničkoj sudbini većine ljudi ostaje posve stran.

Uvjeren da je došao čas da se ponovo učvrsti pravedna i plodna vladavina »božanskog« (»divino«) znanja, koje je magijskom riječju iskupljeno iz svog dugotrajnog propadanja, filozof se nada da će najodličniji čuvari »reda« (»ordine«) razumjeti njegovo izlaganje, te da neće oklijevati da ga prihvate, kako bi se uzdigli do samih izvora »pobožnosti« (»pietas«) i »istine« (»veritas«).

No, izmiče mu iz vida činjenica, da je katolicizam Proturreformacije, ma kako bio spreman da pregovara s vladarima i njihovim političkim mitovima, ipak jedinstven blok, nerazdvojitiv i totalitaran, u kojem nad svime treba da vlada apsolutni autoritet svećeničke hijerarhije, jedinog čuvara i tumača same »istine« (»verità«), kojoj su se svi dužni povinovati, a koja se oprezno ali neumoljivo počinje protezati nad svaki oblik spoznaje i znanja.

On ne shvaća da čak i vladavina jezika, »čudesnog« (»meraviglioso«) i »uzvišenog« (»sublime«) jest i mora ostati podložna zajedničkoj moći (commune potere) i da svaki doktrinalni zahvat koji bi ugrozio kompaktnost jedne već »posvećene« (»consacrata«)

slike svijeta predstavlja, u stvari, napad na ideološko jedinstvo »reda«, jer je sad već fizika poglavlje »bogoslovije« (»teologia«), a sustav nebeski tek bitan vid sveopće hijerarhije i svaka magija, pa bila ona i najpobožnija (»più pia«), predstavlja opasnost za jedinstvenu i nepovredivu karizmu.

U svijetu, u kojem se katoličko svećenstvo postavlja kao krajnji temelj i garancija svake institucije sigurno je da nema mjesta za one »mudre« (»sapienti«) koji snuju o povratku hermetičke objave a s njom i »čudesa« (»prodigi«), te magijske moći jednog jezika koji nije utvrđen obrednim riječima.

Za onoga tko vodi kulturnu politiku protureformatorske Crkve, međutim, nemoguća je bilo kakva neizvjesnost ili sumnja u pogledu izbora između jedne filozofije, koja je već barem tri stoljeća osiguravala, ako ne potpunu vladavinu nad njima, a ono barem kontrolu intelektualnih institucija i centara znanja, i naputaka jednog učenja čiji su daleki demonski korijeni (le lontane radici demoniche) dosta poznati i koje bi bilo u stanju čak i »svjetovnom« (»profano«) pripisati »ugled« (»prestigio«) i »moć« (»potere«), te intervenciju u sam vjerski život, koji bi bili čak i iznad svećeničkog.

Bez obzira, dakle, na posvete papi i kardinalima, sudbina *Nove sveopće filozofije* bijaše zapečaćena već od njenog objavljivanja, upravo zbog implicitno prevratničkog značaja onoga što predlaže, a to je zahtijevalo energičan odgovor.

Može se pretpostaviti da je upravo poziv Petriću da dođe u Rim, koji mu je uputio tek izabrani papa Klement VIII. pospješio izricanje osude, uperene, u vidu upozorenja, ne samo protiv starog filozofa s dvora obitelji d'Este, već i protiv svakog onog tko bi se zavaravao da će nekom »novošću« (»novità«) ili sumnjivim i dvojakim učenjima slomiti »disciplinu« koju je »učiteljstvo« već bilo nametnulo.

A da je, s druge strane, kratkotrajna sreća Petrićeva podstakla na dosta neosnovane nade, na to ukazuju neoprezne riječi koje Giordano Bruno upućuje Mocenigu, a kojima i za sebe predviđa sličnu sudbinu, u okrilju jednog katolicizma koje, koliko je bilo kruto na »političkom« planu toliko je bilo blago i tolerantno prema »učenim ljudima«.⁴⁰

U svakom slučaju osuda knjige od strane Kongregacije Indeksa pokazala je, da »veliki Hermes« nije više mogao imati ono mjesto, koje mu je pripadalo među bijelim mramorima sijenske katedrale i da drevna »egipatska vjera« (»religio aegyptiaca«) neće moći biti preporođena u vidu integralnog obnavljanja katoličke »pobožnosti« (»pietas«). Bijaše to ujedno znakom da su blizu još teža vremena koja će nametnuti varke, popuštanja te vrlo teško zastupanje i obranu svake »zastranjujuće« (»deviante«) zamisli a ubrzo zatim i

⁴⁰ Usp. br. 6

obnavljanje sustavnog suzbijanja takvih ideja, koje će završiti tako dramatičnim slučajevima Giordana Bruna i Galilea Galileja.

Petrić je na prijetnju osudom reagirao odlučnom *Apologijom*, u kojoj se brani od optužbe cenzora, »druga« (»socius«) »meštra od Svete palače«, Juan Pedra od Saragoze, predbacujući mu da je izvrnuo značenje njegova djela i iskrivio ga navođenjem izdvojenih rečenica, istrgnutih iz njihova konteksta, i dok pokušava pojasniti smisao inkriminiranih stavova na način, koji je u najvećem mogućem skladu sa shvaćanjima Svetog Uficia potvrđuje, ipak, vlastitu nakanu da utemelji jednu novu filozofiju, položenu na sigurne i pobožne temelje »starodrevna bogoslovlja« (»prisca theologia«).

Napisao je — kao što je poznato — i *Declarationes* (Izjave), da bi potvrdio svoje potpuno pokoravanje odlukama crkvenog autoriteta, ali i da bi u prilog vlastitoj obrani naveo tekstove Otaca, Sv. Pisma te navode doktora. Ostao nam je i koncept jednog njegovog pisma papi kojim zaziva njegovu »pravednost« i »pobožnost« da mu prizna pravovjernost, pri čemu ne zaboravlja podsjetiti da su *Declarationes*, koje je odobrio isusovac P. Azor, bile napisane upravo na njegov zahtjev.

No, ni ti spisi ni *Emendatio in libros suos novae philosophiae* (Popravlak knjiga njegove nove filozofije) nisu spriječili da Kongregacija, na čelu s kardinalom Franciscom od Toleda 2. srpnja 1594. godine donese odluku »quod liber omnino prohibeatur« (»da se knjiga potpuno zabrani«), premda je kasnije osuda ublažena formulacijom »donec corrigatur« (»dok se ne popravi«).

Čak ni odustajanje, naime, od nekih škakljivih i proturječnih dijelova njegova učenja (poput nekih sumnjivih postavki o trojstvu i stvaranju, zatim odlučno izrečenih teza da postoji jedno jedino nebo, da se zemlja okreće, da zvijezde žive i obdarene su razumom, te da izvan svijeta postoji beskonačni prostor ispunjen »svjetlom« (»lumen«) zvijezda koje se i samo pruža u beskraj itd.) koje je iznio u *Emendatio*, nije zadovoljilo rimske cenzore koji su vjerojatno, i pored pojedinih točaka učenja, dobro uočili bitnu namjeru djela⁴¹.

Sve to, međutim, nije spriječilo da i tekstovi *Nove sveopće filozofije*, zahvaljujući čak i izdavačkim smicalicama, koje je nedavno osvijetlila Paola Zambelli⁴², pridonesu ponovnom uspjehu hermetizma, koji je, u periodu između kraja Cinquecenta i početka novog vijeka još tako živ i to kako u katoličkom, tako i u protestantskom svijetu.

Neću na ovom mjestu, naravno, posizati za dokazima koji prelaze okvire našeg simpozija, a koji su još uvijek u žarištu živih

⁴¹ Usp. F. Patrizi, *Emendatio in libros suos* ..., cit.

⁴² Usp. P. Zambelli, *Anedotti patriziani*, cit., gdje se nalaze važni detalji o tiskanju *Novae de universis philosophiae* i o samom izdavanju djela.

rasprava povjesničara filozofije, znanosti i kulture, no koji su sasvim sigurno bitni u prosuđivanju utjecaja Petrića i njegove filozofije na intelektualni život XVII. stoljeća i na zbivanja, koja su od izuzetne važnosti za rekonstrukciju povijesti toga stoljeća.

Nije ovo mjesto ni čas da se postavi veliki historiografski problem, koji upravo proizlazi iz duge prisutnosti hermetičke tradicije, čak i poslije izdavanja djela *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI (Vježbe u svetim i crkvenim stvarima)* Isaaca Casaubona⁴³, koje je ukazivalo na podrijetlo i pravo značenje one »vrlo stare teologije« (»antichissima teologia«) (1614).

Kako je Petrić s mnogo povjerenja izrazio nadu da će ga gorljivi i nadareni sinovi Ignacija Loyole podržati u njegovoj hermetičkoj obnovi katoličke filozofije, bit će dobro da se podsjetimo da se još polovicom Seicenta (sedamnaestog stoljeća) jedan upravo tipičan a slavan predstavnik isusovačke kulture, Atanazije Kircher⁴⁴, ponovo laća mnogih najtipičnijih hermetičkih tema s ciljem koji možda i nije mnogo drukčiji od onoga kojim se rukovodio autor *Nove sveopće filozofije*.

No, P. Atanazije bijaše čovjek Crkve, predstavnik jednog moćnog reda koji je spretno i bez predrasuda vodio akciju kulturnog prodiranja usmjerenog na to da se osigura još čvršća prevlast i u onim područjima intelektualnih iskustava i tradicija, čija se duboko ukorijenjena i zabrinjavajuća prisutnost još uvijek osjećala.

U stvari, kad se pažljivo pročita njegov *Oedipus Aegyptiacus*⁴⁵ teško je oteti se dojmu da je i to bio samo jedan od puteva da se dođe do onih »ezoterijskih kanala«, u kojima su nastavljali živjeti mitovi i tradicija, koji su uskoro trebali poprimiti i izričito politički značaj ili pak jedan od načina da se učvrsti jedna druga linija obrane protiv nadirućeg od-svećenja (desacrazione) svijeta.

Prevela s talijanskoga: Erna Banić-Pajnić

⁴³ Usp. Isaaci Casauboni ... *Exercitationes XVI ad Cardinalis Baroni Prolegomena in Annales, Londini...*, MDCXIII. Exercit. 1, 10, pp. 70 i dalje.

⁴⁴ Usp., s tim u vezi D. Pastine, *La nascita dell'idolatria. L'Oriente religioso di Athanasius Kircher*, Firenze, 1978.

⁴⁵ Usp. *Oedipus Aegyptiacus hoc est Universalis Hieroglyphicae Veterum doctrinae temporum iniuria abolitae instauratio. Opus ex omni Orientalium doctrina et sapientia conditum, nec non vigenti diversarum linguarum auctoritate stabilitum*, Romae, 1652—1654. Usp. još što piše o odnosu Petrić-Kircher P. Rossi, *Le sterminate antichità. Studi vichiani*, Pisa, 1969, pp. 134—135.

Riassunto

FRANCESCO PATRIZI E LA TRADIZIONE ERMETICA

Nell'introduzione alla sua edizione degli *Hermetica*, lo Scott scrive che il Patrizi fu spinto «da un genuino entusiasmo religioso ad assumersi il compito di restaurare la vere religione»; ed aggiunge che, proprio per questo, il filosofo Chersino considerò i documenti della tradizione ermetica uno strumento indispensabile per attuare questo suo disegno. Sono giudizi questi che, nella sostanza, sono stati fatti propri dalla Yates, nella sua notissima monografia su Giordano Bruno e la tradizione ermetica, ove, peraltro, non ha taciuto gli aspetti più ambigui e inquietanti della ripresa ermetica così sollecitata dal Patrizi. E, invero, la faticosa opera di raccolta di tutti gli scritti del «Corpus Hermeticum», nel testo greco del Turnèbe e di Foix de Candale, dell'*Asclepius* e dei frammenti tratti da Stobeo, e la nuova traduzione latina, e il loro complessivo inserimento come parte integrante della *Nova de universis philosophia* non è soltanto un episodio della sua lunga attività di filologo e filosofo, bensì l'indicazione di un dei temi dominanti del suo pensiero, forse il più costante e coerente. La lettura della dedica della *Nova de universis philosophia*, con il notissimo invito al Papa affinché espella dalle scuole e dalle istituzioni religiosi l'«empia» dottrina di Aristotele e rifondi la filosofia cristiana su una tradizione che, al di là di Platone, risale ad Ermete, a Zoroastro, a Orfeo e ai primi favolosi poeti-teologi dell'umanità, conferma pienamente questa opinione. Né stupisce che una proposta di questo genere fosse presto condannata dai custodi della «fides romana» che ne compresero chiaramente la portata eversiva e le temibili implicazioni ideologiche.

Tutto ciò induce a indagare più a fondo il legame tra il Patrizi, e la tradizione ermetica, a cercare di individuarne le origini, e a segnalarne la crescente importanza nello sviluppo della sua riflessione filosofica. Certo, è ancora oggi difficile individuare il tramite più diretto della «fede» ermetica del Patrizi che non può essere ricondotta soltanto alle influenze ficiniane e pichiane. Giacché alcuni indizi inducono a ritenere che su di lui abbia pesato, e in maniera notevole, l'esempio di Francesco Giorgio Veneto, il cui *De harmonia mundi* presenta, spesso, singolari affinità con l'opera conclusiva del Patrizi; mentre un'altra via diretta è forse costituita dagli scritti di un autore che il Patrizi ebbe assai caro, Giulio Camillo Delminio, anch'egli legato all'influenza dello Zorzi e che, con il suo «Teatro del mondo» offrì l'esempio di uno schema di sapere «totale» fondato, appunto, principalmente su temi ermetici e cabbalistici, suggestioni astrologiche e una considerazione dell'ordine cosmico ispirata al principio dell'assoluta, organica corrispondenza di tutti i suoi elementi, ugualmente partecipi della comune potenza vitale. Comunque, influenze ermetiche sono già presto visibili anche se non chiaramente dichiarate; e danno anche a talune delle prime opere del Patrizi quella tipica impronta che le distingue dalle espressioni, ormai «accademiche», di molta filosofia platoneggiante

del tempo. In questo senso, anche certi tipici atteggiamenti di un'opera apparentemente «politica» come *La città felice*, possono essere meglio interpretati sullo sfondo di una convinzione filosofico-religiosa che induce il Patrizi a porre la più rigida e precostituita separazione tra i «sapianti» detentori della «verità» e perciò fruitori della vera «foelicitas» e coloro che di tale verità e felicità mai potranno essere capaci. Né escluderei — anzi vi sono molte tracce che inducono a riflettere anche su questo tema — che proprio la certezza dell'esistenza di un'eterna verità, già posta alle origini del mondo civile umano e coincidente con la piena rivelazione dei segreti del mondo influisca sulla stessa posizione del Patrizi nei confronti della retorica, non tanto radicalmente condannata e distrutta, quanto piuttosto ricondotta a strumento dell'espressione poetica, all'interno di una concezione che tende inevitabilmente a identificare la poesia con la religione o, almeno, a coglierne le comuni origini primordiali. Sono idee queste delle quali è, del resto, agevole seguire lo sviluppo nelle ultime *Deche* della *Poetica*, nelle quali già sono avanzati esplicitamente temi di singolare interesse, come l'antichità dell'esperienza ermetica, più antica della stessa sapienza biblica, l'indicazione delle profonde affinità anche «strutturali» fra i testi ermetici e quelli della tradizione ebraica e la particolare valutazione della religione «egiziana» come forma iniziatica di conoscenza, suscettibile delle interpretazioni più riposte e più ricche di significati inaccessibili alle menti comuni. Ma, soprattutto, queste certezze fondamentali (che si estendono, naturalmente, a tutto il complesso dei documenti della «prisca theologia» e alle manifestazioni di un'originaria conoscenza umana, ricca di possibilità e poteri eccezionali) alimentano anche la lunga polemica antiaristotelica del Patrizi che nell'opera dello Stagirita riconosce appunto la fine e la meditata distruzione di quel «sacro sapere». L'immane polemica affidata alla *Peripateticae discussiones* (e non ignara, forse, della più limitata critica condotta da un altro umanista, anch'egli attratto dalla tradizione platonico-ermetica, Pietro Ramo) ha forse, soprattutto, questo significato: vuole essere il momento negativo di un lungo processo al cui termine sta il sicuro ritorno dell'antica verità e dell'antica religione. Ma si comprende che, in questa prospettiva, il Patrizi possa poi procedere alla sua ricostruzione filosofica, ossia alla ripresa, adattamento e rinnovata presenza della tradizione ermetica e «caldea» destinata a costituire il fondamento di una «filosofia cattolica», interpretabile a diversi livelli e il cui nucleo essenziale sia ben comprensibile a quei dotti che sanno guardare oltre l'esteriore apparenza delle dottrine e dei miti. In altre parole, il filosofo dalmata sembra mirare a svuotare il cristianesimo dei suoi caratteri specifici, annegandolo in una comune teologia di cui è evidente il segreto carattere magico e teurgico.