

PETRIĆEVA KRITIKA ARISTOTELOVE METAFIZIKE

GORAN GRETIĆ

Sveučilište u Zagrebu
Centar za povijesne znanosti
Odjel za povijest filozofije

UDK 101 (457.13) »501«

Izvorni znanstveni tekst,
primljen 25. 6. 1986

II. PLATONIZAM I ARISTOTELIZAM RENESANSE

Kada se govori o platonizmu renesanse prethodno treba postaviti općenito pitanje o pojmu renesanse kao takvom. Taj takozvani problem renesanse tema je vrlo opširnih rasprava i vrlo raznorodne literature, a o tome mi ovdje, dakako, ne možemo detaljnije raspravljati.¹

Pod renesansom se općenito podrazumijeva epoha zapadnoevropske povijesti koja traje otprilike od 1350. do 1600. godine, a renesansi pripada doista mnoštvo najistaknutijih pojava evropske povijesti na gotovo svim područjima. Njihova je međusobna različitost vrlo velika, pa je vjerojatno i nemoguće reći koja je pojedinačna osoba bila odlučujuća pojava razdoblja renesanse. Naravno, može se reći da su vodeću ulogu u tome imale Italija i Nizozemska, dok je središte srednjovjekovne evropske kulture bila Francuska.

Nasuprot raznorodnosti renesanse obično se govori o srednjem vijeku kao o dobu univerzalne i jedinstvene kulture, o epohi koja traje znatno duže od renesanse, naime od 500. do 1300. ili 1350. godine. Ipak, takvo je stajalište dosta jednostrano. Dapače, imamo razloga govoriti o znatnoj različitosti tradicija srednjeg vijeka, a to se posebice lijepo vidi u razmatranju podrijetla dviju osnovnih struja renesansne filozofije, naime platonizma i aristotelizma.² Govoreći u grubim

¹ Usp. klasična djela o renesansi uopće: J. Burckhard: *Die Kultur der Renaissance in Italien*; J. Huizinga: *Herbst des Mittelalters*, Stuttgart 1969; E. Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt 1977; E. Wind: *Pagan Mysteries in the Renaissance*, New Haven 1958; E. Walser: *Gesammelte Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance*, Basel 1952; K. Burdach: *Reformation, Renaissance, Humanismus*, Berlin/Leipzig 1926; E. Panovsky: *Idea*, Leipzig/Berlin 1924; E. R. Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948; G. W. Ferguson: *The Renaissance in Historical Thought*, Boston 1948. Cjeloviti pregled stanja istraživanja kao i upute u daljnju literaturu daje: *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, Darmstadt 1969.

² Usp. P. O. Kristeller: *Humanismus und Renaissance*, München 1974. i E. R. Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948.

obrisima o duhovnom razvoju srednjeg vijeka, kao prvo treba upozoriti na razvoj tradicije gramatičkih i retoričkih studija, koje su značajno povezane s pokretom renesansnoga humanizma. Gramatika i retorika bile su dva osnovna predmeta školske nastave, a to je bio studij čitanja i interpretacije klasičnih latinskih pjesnika i pisaca, kao i vježbe u pisanju i govorništvu. Potrebno je naglasiti da u Zapadnom Rimskom Carstvu nisu postojale službene škole filozofije, medicine i matematike, kao na grčkom Istoku, a pri tom je srednji vijek utemeljen na rimskoj, tj. latinskoj tradiciji.³ Kršćanski učenjaci kasne antike, a koji su postali utemeljivači srednjeg vijeka, preuzeli su iz poganskih škola gramatičko i retoričko obrazovanje, kao npr. Augustin i Boetije, koji su uz to poznavali i grčku filozofiju, pa tako cjelokupno antičko znanje postaje tradicija kasnijih stoljeća.⁴ U ranom srednjem vijeku obrazovanje je bilo monopol crkve, i to uglavnom benediktinskog reda, u čijim se školama nastava temeljila na kanonu takozvanih sedam slobodnih umijeća kao cjelini znanja, a sve je to skupa identificirano s filozofijom.⁵ U okviru te nastave retorika i posebno gramatika imale su najvažniju ulogu. Doduše, nastankom sveučilišta u doba skolastike u 13. st. dolazi do opadanja u studiju gramatike i klasike, ali već u 14. st. rani renesansni humanisti ponovno oživljavaju tu tradiciju, a njihovi komentari latinskih klasika jasno pokazuju značajan kontinuitet učenosti i same nastave. Međutim, treba naglasiti da su renesansni humanisti bili bolji i produbljeniji poznavaoi latinskog jezika i latinskih klasika nego srednjovjekovni gramatičari. Ta razlika postaje osobito značajna pri usporedbi klasičnih humanista i srednjovjekovnih gramatičara s obzirom na poznavanje grčkog jezika. Jer, iako grčki nije bio nepoznat u srednjem vijeku, ipak je krug poznavalaca bio neusporedivo manji nego u renesansi, pa su tako mnoge tekstove značajne za studij aristotelovske filozofije i filozofije prirode na latinski preveli tek humanisti. Oni su doista vladali grčkim jezikom i njegovom frazeologijom, i dali su prijevode cjelokupne antičke grčke literature te time nadopunili sve ono što nije bilo poznato u srednjem vijeku. Tako je niz autora i njihovih djela prvi put postao pristupačan publici Zapada. Ukratko, humanisti su bili prvorazredni klasični filozofi. Zahvaljujući renesansnim humanistima, postale su ponovno poznate i na određeni način utjecajne ostale antičke filozofijske škole, naime stoa, epikureizam, skepticizam i, dakako, platonizam, koji zauzima sasvim posebno mjesto.⁶ Humanisti su, prema antičkom uzoru, stvorili pojam »studia humanitatis« i time oblikovali novi pedagoški i kulturni ideal, koji je važio mnoga stoljeća, a u tom kontekstu oblikovan je i pojam »renesansa«. U okviru filozofije posebni interesi humanista

³ Usp. H.-J. Morau: *Histoire de l'education dans l'antiquité*, Paris 1948, i Ch. S. Baldwin: *Ancient Rhetoric and Poetic*, New York 1924.

⁴ Usp. E. K. Rand: *Founders of the Middle Ages*, Cambridge/Mass. 1928.

⁵ Usp. H.-J. Morau: *Saint Augustin et la fin de la culture classique*, Paris 1928, i M. Grabmann: *Geschichte der scholastische Methode*, II, 1957.

⁶ Usp. H. Baron: *Humanistic and Political Literature in Florence and Venice at the Beginning of the Quattrocento*, Cambridge/Mass. 1955.

bili su problemi moralne filozofije, pa su tako moralne predodžbe, primjerice Petrarke, Albertija, Erazma i Montaignea sastavni dio povijesti zapadnjačkog mišljenja.

Međutim, naše je osnovno pitanje problem renesansnog platonizma, odnosno neoplatonizma, a pri tome ćemo se svakako morati osvrnuti i na renesansni aristotelizam, jer on je, oprečno popularnom mnjenju, važan i, moglo bi se reći, komplementaran filozofijski smjer platonizmu. Na prvom mjestu treba istaknuti dvojaki izvor renesansnoga platonizma: zapadni, koji je znatno slabiji, i istočni, grčki, koji je bio odlučujući. U klasičnoj antici Platonova škola bila je najdužeg vijeka, i njegovo je učenje bilo dominantno antičko tumačenje čovjeka i svijeta. Rani srednji vijek naslijedio je od Rimljana fragmentarni prijevod *Timeja*, dok su Ciceron, Augustin i Boetije dali prilično opširne izvještaje o Platonovoj filozofiji, dakako, u prvenstveno neoplatoničkoj interpretaciji.⁷ Augustin je, izvan svake sumnje, pod odlučnim neoplatoničkim utjecajem, a njegovo je učenje bilo glavni izvor utjecaja platonizma u srednjem vijeku. Dapače, kontinuitet tog utjecaja vidljiv je u čitavom srednjem vijeku pa je čak ustanovljen i utjecaj platonizma na Tomu Akvinskog.⁸ Svakako je Augustinov utjecaj bio odlučujući i on je osnovni inspirator kako filozofijskog, tako i teologijskog mišljenja rane skolastike, tj. do uvođenja aristotelizma. Osim Augustina značajnu ulogu u platoničkoj tradiciji imali su spisi pripisivani Dioniziju Areopagiti, kršćanskom neoplatoničkom mistiku, koji je vršio stalan utjecaj na teologiju srednjeg vijeka. Isto je tako i najznačajniji mislilac karolinške epohe I. Scot Eriugena bio u velikoj mjeri platonički orijentiran, a osim toga bio je jedan od malobrojnih koji je čitao na grčkom. Tu se može spomenuti i ranoskolastička škola u Chartresu, jedna od najznačajnijih rane skolastike, u kojoj je dosegnuta visoka razina spekulacije u kozmologijskim pitanjima — utemeljena na *Timeju* i na Halcidijevu latinskom komentaru tog djela. U tijeku 12. i 13. st. prevedeni su još Platonovi dijalozi *Fedon* i *Menon*, kao i neka Proklova djela, a što je najvažnije, njegovo glavno djelo *Elementi teologije*, kao i njegov komentar *Parmenida* koji sadrži dosta Platonovog originalnog teksta. Iako su tijekom 13. st. augustinizam i platonizam potisnuti od strane aristotelizma, ipak je, primjerice, red franjevaca zadržao augustinovsku orijentaciju. I još je u 14. st. jedan dominikanac izdao opširan komentar Proklovih *Elementa teologije*,⁹ dok je Meister Eckhart, također dominikanac, s velikim utjecajem na sve struje srednjovjekovne mistike svoje osnovne ideje crpio od Prokla i Dionizija Areopagite. To je, dakle, bila živa tradicija platonizma, na koju su se nadovezivali N. Kuzanski, Ficino, Pico, F. Petrić i G. Bruno. Svi su oni čitali i poznavali te autore, a Ficino je bio posebno inspiriran učenjem sv. Augustina. No po-

⁷ Usp. R. Klibansky: *The Continuity of the Platonic Tradition*, Ages 1950.

⁸ Usp. A. Little: *The Platonic Heritage of Thomism*, Dublin 1949.

⁹ Usp. Proklo: *Elementi teologije*, izd. Dodds, Uvod; i Klibansky: *The Continuity* . . .

red neospornog kontinuiteta srednjovjekovne i renesansne tradicije, postoje među njima i značajne razlike, jer, a to posebice važi s obzirom na tradiciju poteklu iz Zapadnog Carstva, nije doista isto poznavati dva-tri Platonova dijaloga i nekoliko komentara ili, kao renesansni platonisti, imati pred sobom cjelokupna djela Platona i Plotina.

Međutim, u oblikovanju renesansnoga platonizma svakako je bio presudan utjecaj filozofa iz Grčke. Tako je već Petrarca dobio s Istoka grčke manuskripte, a to su vjerojatno i prvi Platonovi rukopisi koji su dospjeli na Zapad nakon helenizma. S početkom intenzivne nastave grčkog jezika, koju je započeo Manuel Hrisolora, počinje i od strane njegovih učenika obuhvatno prevođenje Platona. Po dolasku bizantskog platoničara G. Pletona u Italiju (na koncil u Ferraru i Firencu 1438/39), dolazi doista do renesanse platonizma i, po Ficinovom izvještaju, do ideje otvaranja Platoničke akademije u Firenci. Ovdje se moramo malo opširnije osvrnuti na bizantski platonizam, jer, kao prvo, tamo je neprekinuta platonička tradicija bila u stalnom kontaktu s Platonovim *corpusom*, a osim toga platoničari, kao Pleton i kardinal Besanion, neposredno su utjecali na Petrića. Povijesno je važna činjenica da se nakon zatvaranja Akademije u Ateni 529. godine platonizam ipak uspio održati. Naime, Simplicije je s nekoliko kolega prvo otišao u Perziju, ali se ubrzo vratio u Atenu i dapače većina njegovih sačuvanih radova nastala je tek tada.¹⁰ Zatim kršćanski pisci, kao Klement, Origen, Gregorije iz Nise i takozvani Dionizije Areopagita bili su pod očitim i snažnim utjecajem toga bizantskog platonizma. Isto nam je tako poznato da su u Konstantinopolu i ostalim kulturnim središtima prepisivana, čitana i studirana Platonova djela, ali također i Aristotel, kao i ostali grčki prozni pisci i pjesnici. Tamo je, dakle, na određen način klasična antička kultura bila integralni dio obrazovanja i učenosti, i to na temelju originalnih tekstova. Posebno mjesto među tamošnjim učenjacima zauzima Mihael Psel, koji u 11. st. razvija spekulativni platonizam i pokazuje veliku učenost i utjecaj.¹¹ Njegov rad predstavlja pokušaj sinteze neoplatonizma i kršćanske teologije, dakle pokušaj koji će u kasnijim stoljećima mnogi često činiti, a osobito F. Petrić. Pselova uloga još je posebno važna i po pitanju apokrifne platoničke literature, naime literature nastale u kasnijoj antici, a pripisivane autorima kao što su Hermes Trismegist, Zoroaster, Orfej i Pitagora. Sva ta literatura sadrži dosta elemenata platonizma, što je, ako se uzme u obzir da je djelomično nastala u Aleksandriji, i savim razumljivo. Od značajnijih neoplatoničkih filozofa Proklo je bio onaj koji je ta učenja u potpunosti prihvatio i, dapače, te autore tretirao kao mudrace koji su već prije Platona posjedovali platoničku mudrost i time bili njegovi izvori i prethodnici. Psel i je, slijedeći Proklov primjer, spise koji su pripisivani H. Trismegistu kao i »Kaldejska proroštva« držao za istinitu Platonovu tradiciju, a *Corpus Herme-*

¹⁰ Usp. Tatakis: *La Philosophie bysantine*, Paris 1949.

¹¹ Usp. Tatakis, *ibidem*.

ticum, kako nam je sačuvan u svojoj izvornoj grčkoj formi, vjerojatno je antologija koju je on sastavio. Isto je tako i današnja zbirka *Kaldejskih proroštava* za koje je on napisao komentar, sačuvana zahvaljujući Pselu, a taj njegov komentar bio je poznat i Ficinu i Petriću.

Svakako treba naglasiti da je u Bizantu isto tako bila živa i aristotelovska tradicija; dapače kasnije, u 14. i 15. st., ona je bila prevladavajuća. Ali tamo je Aristotelova filozofija tretirana drukčije nego na Zapadu. Naime, Aristotela se nije studiralo odvojeno od retorike i ostalih antičkih pisaca, općenito se nije smatralo da njegova filozofija čini neku specifičnu suprotnost platonizmu. Filozofija na Istoku bila je kombinacija Aristotelove logike i fizike i Platonove metafizike, naime u skladu s antičkim neoplatoničarima i aristotelovim komentatorima, tj. više-manje u skladu s čitavom antičkom tradicijom koja je Aristotela smatrala samo jednim, no i najvažnijim Platonovim učnikom.¹² Prema tome, u bizantskom platonizmu ponavlja se isto duhovno stajalište tako karakteristično za doba neoplatonizma, naime, izričita svijest o pripadnosti vrlo staroj, dapače najstarijoj filozofijskoj školi, koja od davnina, a najmanje od Platona, posjeduje sva znanja o bogu, čovjeku, društvu i kozmosu, a to se učenje može razvijati i nadopunjavati samo u skladu s tom tradicijom.

Najznačajnija i najutjecajnija pojava bizantskog platonizma bio je, bez sumnje, Georgije Gemist Pleton (otprilike 1360—1452. godine). Bizarna je povijesna činjenica da je on planirao rekonstrukciju, tj. spašavanja Bizantskog Carstva političkom reformom prema antičko-grčkom uzoru. Njegovo glavno djelo *Zakoni* sačuvano nam je samo u fragmentima, a tu je on, između ostalog, planirao i ponovno uvođenje grčke poganske religije.¹³ Djelo je nakon njegove smrti uništio jedan od njegovih kršćanskih neprijatelja — Sholarije, a sačuvao je kao opravdanje tog čina samo ona mjesta koja govore o grčkoj religiji. Odmah treba naglasiti da je on lučio jasno razlikovanje između filozofije i teologije, te da nikada nije ni pokušavao, što je prilično izuzetno, dovesti u sklad oba učenja. On se u svojim radovima otvoreno izjašnjavao kao poklonik Platona i nasljednik neoplatoničara, posebice Prokla. Podjednako često citira onijentalne i grčke mudrace, a posebno spise pripisivane Pitagori i *Kaldejska proroštva*, koja je izgleda pripisivao Zoroasteru i za koja je napisao komentar.¹⁴ Dakako, poznaje orifičke i hermetičke spise, kao i stoičare i skeptičare, a neprijateljski je raspoložen spram Aristotela, no takvo stajalište općenito nije bilo tipično za bizantske platoničare. Njegovo glavno djelo o razlici između Platona i Aristotela, *De differentia*, nastalo je u Italiji, pa moguće podrijetlo njegovog antiaristotelizma treba upravo objasniti okolnošću njegovog nastanka u Italiji. Čini nam se plauzibilna

¹² Usp. Tatakis, *ibidem*.

¹³ Usp. Pléthon: *Traité des Lois*, ed. C. Alexandre et A. Pellissier, Amsterdam 1966.

¹⁴ Usp. F. Cumont: *Les Mages hellénisés*, Paris 1938.

teza P. O. Kristellera da je njegovo antianристotelovsko stajalište nastalo kao reakcija na davanje prednosti Aristotelu od strane zapadnih teologa, na davanje prvenstva koje je njemu moralo izgledati, s obzirom na njegovu ukorijenjenost u antičkoj tradiciji, svakako neopravdano i neumjereno.¹⁵

Pletonovi spisi protiv Aristotela *De Platonicæ et Aristotelicæ philosophiæ differentia* iz 1439. godine i *Contra Scholarii defensionem Aristotelis*, zajedno s još dva pisma Besarionu u kojima odgovara na pitanja s obzirom na Platonovu i Aristotelovu filozofiju, predstavljaju početak znamenite rasprave o nadmoći Platonove ili Aristotelove filozofije, koja je bila vrlo intenzivna i trajala je do konca 16. stoljeća. Pleton promatra Aristotela kao čovjeka nepodobnog za rješavanje apstraktnih problema i kao onoga koji odbija priznati ono što duguje svojim prethodnicima, a posebice Platonu. Kritizirajući Platona, on upotrebljava sofističke argumente praveći pri tome elementarne silogističke pogreške, a njegovi protuargumenti mogu se najbolje primijeniti upravo na njega samog. Primjerice, on upotrebljava četrnaest sofističkih smicalica, koje je sam opisao, a pri tome nedostatnost argumentata prikriva mnoštvom riječi. Po njemu Aristotel pokazuje grandiozno znanje malih stvari, primjerice embrija i školjaka, vrlo je vješt u pobijanju protivnika, ali je vrlo kolebljiv kada se radi o implikacijama njegovih stavova u značajnim filozofijskim pitanjima. Stalno je u proturječnostima, a s obzirom na njegovu intelektualnu sljepoću i nemoć diferenciranja, može ga se usporediti sa šišmišem pri danjem svjetlu. Logička metoda kojom se najviše služi, naime indukcija, nije dostatna za diferencijaciju, organizaciju i jedinstvo činjenica (kao Platonova metoda, tj. metoda logičke diferencijacije (pri tom Pleton misli na dihotomije u Platonovom *Sofistu*). Manje zamjerke su da je u jezičnom smislu inferioran Platonu, a ponekad opskuran i nejasan. Osim toga Aristotel naginje bezbožnosti i ateizmu, što je svakako jedna od najvećih optužaba. Naravno, »bezbožnost« i »ateizam« moraju se razumjeti u okviru tada aktualnih rasprava, odnosno kao Pletonova namjera da se takve kvalifikacije pripišu upravo Aristotelu. Pleton pri tom posebice misli na Aristotelovo metafizičko učenje po kojem su osjetilni objekti prvotne supstancije, a ne ideje, zatim na njegovu negaciju vladavine zakona i božanske svrhovitosti u prirodi i na očitu naklonost teoriji o smrtnosti duše. Ti se prigovori potkrepljuju Aristotelovim vjerovanjem u apsolutnu vrijednost osjetilnih užita, kao i njegovim mehaničkim objašnjenjem pojma vrline.¹⁶ Iz ovog »popisa« optužaba može se zaključiti na širinu i oštrinu napada na Aristotela, a upravo radi povijesne djelotvornosti te kritike zadržat ćemo se na nekoliko odabranih primjera. U spisu *De differentia* Pleton tvrdi da prema Aristotelu bog nije stvoritelj svijeta budući da je po njemu kozmos vječan (*De caelo* 290 a5), a to znači da je ne

¹⁵ Usp. P. O. Kristeller: *Humanismus und Renaissance*, München 1976.

¹⁶ Usp. Schultz: *Philosophie der Renaissance*, I, Jena 1874, J. W. Taylor: *G. G. Pletho's Criticism of Plato and Aristotle*, 1921.

samo beskonačan već i bez početka (*Metafizika*, 1091a12). No, s druge strane, Aristotel je tvrdio da je Platon bio neodređen po pitanju ima li kozmos početak ili ne. Platon to pobija na slijedeći način: navodi dva mjesta iz Platonovog *corpusa* (koja bi mogla izgledati proturječna po tom pitanju i dokazuje da zapravo to nisu. Naime, u *Fedru* Platon govori o duši kao o nenastaloj, ali kada se »duša« generalizira pa čini dušu kozmosa, iz toga bi se moglo zaključiti da je sam kozmos nastao, odnosno da je bez početka. S druge strane u *Timeju* se tvrdi da je kozmos stvoren. Međutim ta dva stajališta po Pletonu nisu proturječna, već impliciraju dva različita smisla pojma »stvarenje«. U *Timeju* je vrijeme zadobilo egzistenciju s kozmosom, dakle kozmos nije bio stvoren u vremenu, tj. bio je oduvijek, odnosno, ako se o bogu govori kao o stvoritelju, on to nije bio u vremenu, nego samo u mislima. To znači da je bog samo bog kozmosa kao što su kvaliteti uzorci onog što kvalificiraju. Drugim riječima, logička kreacija, u mislima, samo je drugi način opisa ovisnosti kozmosa o principu bitka, a po čijoj vrlini jest sve što jest. Dakle, *Timej* se odnosi na logičku kreaciju, i duša je nestvorena u smislu da nije stvorena u vremenu.¹⁷ Isto tako s obzirom na pitanje o besmrtnosti duše Aristotelovo učenje puno je proturječja, jer u spisu *De anima* i u *Metafizici* Aristotel tvrdi da duša nastavlja egzistirati nakon smrti, dok u *Etici*, doduše, nije izričito rekao da duša propada, premda je rekao dosta toga što upućuje u tom smjeru. Dapače, u *Etici*, gdje je trebalo najviše govoriti o duši, kaže se da je smrt kraj i da ništa dobro ne ostaje nakon čovjeka, a to je upravo bilo mjesto gdje je trebalo naglasiti besmrtnost duše. Usprkos tome, Platon smatra da Aristotel vjeruje u besmrtnost duše, samo to izražava konfuzno, kao uvijek kada se radi o bitnim pitanjima.¹⁸ Osim toga Platon je svoju teoriju o besmrtnosti duše potkrijepio učenjem o preegzistenciji i Platon smatra da je i Aristotel zastupao to učenje, stajalištem da je duh prije tijela

¹⁷ Inače Taylor pokazuje da je ova, izvan svake sumnje uspjela interpretacija Platona bila prilično poznata među neoplatoničarima. Nalazimo je npr. kod Prokla, i Plutarha, ali i kod Filopona i Psela.

¹⁸ Platon sam daje pet povijesnofilozofijskih interesantnih argumenata o besmrtnosti duše. 1) U to su svi oduvijek vjerovali, a osim toga, to je bitno povezano s vjerovanjem u egzistenciju Boga. 2) Čovjek po prirodi poznaje uzroke i vječnost, i urođena mu je žudnja k besmrtnosti. On je dio vječnosti i stoga povezan s božanskim, a taj božanski element u njemu teži k besmrtnosti po svojoj božanskoj prirodi, a to negirati značilo bi stvaranje neke nesavršenosti koje nigdje nema u kozmosu. 3) Nijedan organizam ne želi vlastito uništenje, osim u slučaju samoubojstva, a u odluci o samoubojstvu čovjek ne uništava onaj dio sebe koji je donio tu odluku, već ga samo oslobađa smrtnog tijela. 4) Čovjek je po nekim aktivnostima povezan s nižim životinjama, ali sudjelujući u višim djelatnostima, kao što je razmišljanje o istini i o stvoritelju kozmosa, po čemu se razlikuje od životinja, povezan je sa stvoriteljem kozmosa. A kako Bog nije zavidan, on ne odriče besmrtnost stvorenjima njemu najbližijima, tj. ljudima. Zato i dio čovjeka koji je najbliži Bogu najvjerojatnije dijeli s njim besmrtnost koja je njemu svojstvena. 5) Vjerovanje u smrt kao kraj svega proizvodi kvarenje karaktera, a ta činjenica je sama po sebi jamstvo vlastite pogrešnosti, tj. istinitosti suprotnog učenja.

u vremenu, ali je i tu pokazao nedosljednost napadajući Platonovu teoriju sjećanja, koja međutim podupire i opravdava to učenje. A Pleton sa svoje strane dodaje da, ako je duh stariji od tijela u vremenu, on je svakako već prije posjedovao znanje, a ako se pokazuje da je pri rođenju naučeno zaboravljeno, pa se tek kasnije upozna ono što je već bilo znano, da je, dakle, takva vrst učenja svakako sjećanje. Ili još jedan primjer Aristotelovih opskurnosti: on tvrdi da je duh nepokretan i aktualan (*De anima*, 430a17). Pleton oprečno tvrdi da je to istina samo za božanski duh, pa ako je to Aristotel mislio, trebao je jasno kazati. Jer ljudski je duh nepokretan u smislu da nije pokretan u prostoru, ali je pokretan u smislu da se kreće od potencijalnosti k aktualnosti i od jedne vrste aktualnosti k drugoj. Naime, duh egzistira u potencijalnosti kada je nesvjestan ili u stanju neznanja, a djelomično je aktualan kada ne posjeduje potpuno znanje, tj. misleći različito zahvaća različita područja aktualnosti sve dok ne zahvati cjelinu realnosti.

Dakle, Pleton je osporio Aristotelovu filozofiju praktički na svim područjima pobijajući njegovu kritiku Platonovih ideja, tj. zastupajući realnost univerzalija; kritizirao je učenje o vrlinama kao mehaničku teoriju i zastupao je krajnji determinizam, što je svakako više stoički nego platonički element u njegovom učenju. I kao što se vidjelo u navedenim primjerima, zastupao je stajalište, a to je uvijek bilo prijeporno pitanje platoničke tradicije, o božanskom podrijetlu svijeta i besmrtnosti duše.

Već 1443. Sholarije, tada znameniti teolog, odgovorio je Pletonu pobijajući stav po stav njegove antiaristotelovske teze. Sholarije je bio izvanredni poznavalac Aristotela pod utjecajem zapadne teologije, posebno tomizma, a i preveo je veliki broj djela Tome Akvinskog na grčki. Svojim drugim radom Pleton je odgovorio Sholariju, a historijski je interesantno da je on osporavao da je u antici postojala načelna suglasnost o jedinstvu Platonovog i Aristotelovog učenja. Smatramo da je to zastupao jedino Simplicije u težnji spajanja oba učenja naspram kršćanske teologije. Međutim, danas znamo da je Pleton tu u krivu, jer to je doista bilo pretežno antičko mišljenje, koje je u neoplatonizmu dovodilo ponekad do pravog sinkretizma i eklekticizma.

Ta značajna diskusija nastavljena je i zatim vođena od strane kardinala Besariona, Pletonova učenika i prijatelja, Teodora Gaze, A. Kalista i drugih grčkih učenjaka. Posebno je vrijedan spomena rad Georgija iz Trapezunta pod naslovom *Comparationes philosophorum Platonis et Aristotelis*, u kojem su oštro napadnuti Platon i Pleton, a istaknuta nadmoć Aristotelove filozofije i njena suglasnost s kršćanskim učenjem. Na to je opet odgovorio kardinal Besarion u svom značajnom djelu *In calumniatorem Platonis* (između 1450—1469), prvo na grčkom, a zatim na latinskom. On je s entuzijazmom branio Platonov život i njegovo učenje opisujući univerzalnost Platonovog doprinosa filozofiji i, dakako, podudarnost njegova učenja s kršćanstvom.

Besarion zapravo manje kritizira Aristotela, a više pokušava uspostaviti, tj. pokazati identičnosti u učenju oba filozofa, i u tu svrhu opširno citira latinske teologe, kao Tomu Akvinskog i Dunska Scota. U tom nepristranom i odmjerenom radu dat je po prvi put na zapadu detaljan pregled Platonove filozofije, utemeljen na velikom poznavanju originalnih rukopisa kao i antičkih komentara.¹⁹ On je bio obražovan, kako u latinsko-humanističkom duhu, tako i u bizantskoj tradiciji, a njegov utjecaj bio je potenciran njegovim položajem kardinala katoličke crkve. Te rasprave o Platonu i Aristotelu, dakako, nisu završile pojavljivanjem Besarionovih spisa; dapače, one traju sve do konca 16. stoljeća, a Petrić je jedan od posljednjih i najvehementnijih sudionika tih rasprava.

Najznačajniji predstavnici renesansnog platonizma bili su svakako N. Kuzanski, Ficino i Pico. Naravno, mi ovdje ne možemo dati ni površan prikaz njihovih učenja, no neophodno je naglasiti da je nedvojbeno utvrđen jak utjecaj platonizma na Kuzanskog, i to preko Augustina, Dionizija Areopagite i Prokla, a bio je u osobnim kontaktima s Besarionom. Ustanovljeno je da su za njega sačinjeni prijevodi Platonovog *Parmenida*, Proklove *Theologia Platonica* i Pletonova spisa *De fato*.²⁰ Posebno značenje za njegovo filozofiranje ima utjecaj D. Areopagite i njegova negativna teologija, i to je učenje bilo inspiracija za pojam *docta ignorantia* N. Kuzanskog. No kako je njegovo poznavanje grčkog bilo nedostatno, njegovo je razumijevanje Platona srednjovjekovno i neoplatonističko, a pri tom je utjecaj D. Areopagite zaseban problem.²¹ Sam problem datira još od početka 6. stoljeća, otkada su u Grčkoj poznati spisi pod imenom Dionizija Areopagite, koji je navodno od sv. Pavla preobraćen na kršćanstvo, i koji je prema legendi bio prvi biskup Atene i Pariza. Sva su ta izvješća vrlo nepouzdana, mada je danas opće prihvaćeno da je bio učenik sv. Pavla, a na Zapadu su njegovi spisi poznati od 9. st. i vrše snažan utjecaj na kršćansku mistiku i skolastičku teologiju. U doba renesanse veliki poštovatelji njegovog učenja bili su Besarion, Ficino i Pico. Doduše, Lorenzo Valla, jedan od najkritičnijih renesansnih humanista, u svom djelu *In Novum Testamentum annotationes* (1505) kategorički je osporavao tradiciju pripisivanu Dioniziju, smatrajući je jednostavno legendom. Iako su moderni historičari filozofije utvrdili znatnu Dionizijevu ovisnost o neoplatonizmu, posebice Prokla, u vrijeme Kuzanskoga smatralo se da je Proklo bio učenik Dionizija i, dapače, da ga je kompilirao. Sam Kuzanski nije, pak, zauzimao neko određeno stajalište po tom pitanju, već ističe da su obojica svakako učenici Platona, a isto takvo stajalište zastupao je Besarion.

¹⁹ Usp. Mohler: *Kardinal Bessarion*, Paderborn 1927.

²⁰ Usp. R. Klibansky: *Platon's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*; E. Vansteenberghe: *Le Cardinal Nicholas de Cues*, Frankfurt 1963; W. Beierwaltes: *Identität und Differenz*, Frankfurt 1980.

²¹ Čitav kompleks problema u vezi s D. Areopagitom dat je u: *Dictionnaire de Spiritualité Asétique et Mystique*, III, 1957.

Pico della Mirandola, čije se temeljno stajalište može označiti kao sinkretističko i eklekticističko, smatrao je Platona najvažnijim misliocem, a njegovo je učenje kombinirao s mnogim drugima. U kojoj se mjeri on može označiti kao platoničar, prijeporno je povijesnofilozofijsko pitanje, no izvjesno je da se radi prvenstveno o neoplatoničkom tumačenju Platona,²² mada je njegovo djelo prožeto i jakim utjecajem aristotelizma i skolastike. U svom čuvenom djelu *De hominis dignitate* s udivljenjem govori o Platonu kao o čovjeku koji govori na božanski način o božanskim stvarima, a o ljudskim na način iznad čovjeka. Doduše, on se u jednom važnom pitanju razlikuje od neoplatoničke tradicije interpretacije Platona. U djelu u kojem je namjeravao pokazati jedinstvo Platonove i Aristotelove filozofije — to djelo nikada nije završeno i sačuvana je samo rasprava *De ente et uno* (1491. godine) — raspravlja o problemu odnosa Jednog i bitka, a koji su identični, jer oboje jesu Bog. Takvo stajalište implicira odbacivanje neoplatoničke interpretacije *Parmenida*, tj. one koju je dao Proklo u svom komentaru, a koja je na Zapadu poznata i prihvaćena od 13. st. zahvaljujući prijevodu W. od Moerbekea. Naime, prema Proklu, prva hipoteza *Parmenida* pokazuje da je po Platonu Jedno iznad bitka, kako se to općenito tumačilo u neoplatoničkoj metafizici! Pico odbacuje tu interpretaciju i smatra da taj dijalog ne tvrdi ništa pozitivno, tj. da ne predstavlja ništa drugo već dijalektičku vježbu.²³ Takvo stajalište Ficino je, dakako, odbacio u svom vlastitom komentaru *Parmenida* i, iako je ono izolirani slučaj Picove kritike neoplatonističke tradicije, ta je teza povijesno interesantna s obzirom da je takvo tumačenje prihvaćeno od mnogih modernih historičara filozofije.

Svakako najznačajnija osoba renesansnoga platonizma bio je M. Ficino, koji je dao zaokruženi sistem platoničke, tj. neoplatoničke filozofije, a kao voditelj Akademije u Firenci i prevoditelj grčkih tekstova imao je doista veliki utjecaj i ugled. Ficino je sebe izričito nazivao platoničarom i obnoviteljem platonizma, a takva je bila i njegova reputacija među suvremenicima. Međutim, odmah treba reći da se i kod njega radi prvenstveno o oživljavanju Platona neoplatonizma.²⁴ Nakon što je preveo na latinski sve Platonove rukopise, autentične i dubiozne, Ficino je 1492. godine preveo Plotinove *Eneade*. U napomeni za čitatelje Plotina on dodaje da je čitanje tih knjiga isto kao da se

²² Usp. *L'opera e il pensiero di G. Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo*, I, II, Firenze 1965. s puno vrijednih priloga; E. Cassirer: *G. P. della Mirandola, u: Renaissance Essays*, ed. P. O. Kristeller i Ph. P. Wilmer, New York 1968; E. Mannerjahn: *G. P. della Mirandola*, Wiesbaden 1960.

²³ Usp. Klibansky: *Parmenides...*; Vrlo dobar pregled problema daje Paul J. W. Miller u svom predgovoru engleskog prijevoda Picova djela, New York 1965.

²⁴ Usp. klasičan rad o Ficinu P. O. Kristeller: *Philosophie des M. Ficino*, Frankfurt 1972; W. Dress: *Die Mystik des M. Ficino*, Berlin Leipzig 1929; R. Marcel: *M. Ficino*, Paris 1958; kao i P. O. Kristeller: *Supplementum Ficinianum*, Firenze 1937.

sluša sam Platon, jer kroz Plotina nam govori drugi Platon, isto tako visok kao i prvi, a ponekad čak i dublji. Njegovo mišljenje o Plotinu bilo je tako visoko da je slijedeći ga čak odbacio kršćansku interpretaciju *Timeja*. Nakon Plotina prevodio je djela Jambliha, Prokla, Porfirija, Albina i druge neoplatoničare i komentatore Platona, kao i djela pripisivana Hermesu Trismegistu. Za Ficina Platon je bio samo jedan, mada i najvažniji od antičkih mislilaca i poganskih teologa koji su zajedno sa židovstvom, a i inspirirani od njega, najavili dolazak Krista i omogućili povijesni razvitak kršćanstva.²⁵ Svi oni zajedno čine ono što se zove *pia philosophia*, a Ficino je bio uvjeren da je on osobno pravi nasljednik i promicatelj te tradicije. Takav njegov pristup povijesti filozofije ne znači samo platoniziranje kršćanstva i neoplatoničko tumačenje platonizma, već prije svega kristijaniziranje platonizma i neoplatonizma, a to, dakako, otvara prijeporno pitanje da li je njegovo filozofiranje sintetičkog ili sinkretističkog karaktera. Ficinov autoritet bio je neosporan i velik, pa je i njegova neoplatonička interpretacija Platona bila vrlo utjecajna. Doduše, njega se isto tako može promatrati i kao kršćanskog mislioca, naravno u ovisnosti od perspektive promatranja njegovog filozofiranja.

U svom glavnom djelu *Theologia Platonica*, u kojem uglavnom slijedi neoplatoničku tradiciju i svoja kršćanska vjerovanja, on razlikuje šest akademija u okviru povijesti platonizma: antičku atensku pod vodstvom Ksenokrata, srednju pod Arkesilajem, novu pod Karneadom, egipatsku pod Amonijem (Saka), rimsku pod Plotinom i ponovno atensku pod Proklom. (Interesantno je da na tom popisu u okviru srednjeg platonizma, kako se on danas naziva, nedostaju Albin i Apulej, mada obojica poznati Ficinu). Tih šest akademija predstavljaju kontinuitet platonizma, koji zapravo završava s Proklom, ali, kako naglašava Kristeller, Ficino produžava tu tradiciju preko arapskih filozofa sve do srednjeg vijeka. I, naravno, autoritet pojedinih akademija nije podjednako važan, primjerice kada se radi o za njega tako važnom pitanju kao što je problem seljenja duše. Tako, recimo, on daje prednost Ksenokratovoj i Amonijevoj školi i, dapače, vrši za nas neobično odvajanje Plotina od njegovog učitelja, koji, kao što je poznato, nije nikada ništa napisao. A kao neku vrstu objašnjenja navedimo da Ficino u svom komentaru *Eneada* na jednom mjestu kaže da je Amonije za razliku od Plotina ostao »semper christianus«. Naime, u tome za njega osjetljivom pitanju o problemu duše Platon je bio poetičan, pa ga se ne smije doslovce interpretirati, a osim toga, ono što je o tome rekao svakako nije sam izmislio, već je samo navodio ono što je naučio od drugih. Tako se po tom pitanju Ficino jasno odvajava, tj. razilazi s neoplatoničarima, i to ne samo s Proklom, već i s Plotinom, koga općenito smatra jednako značajnim autoritetom kao i Platona.

Isto tako relativno odvojeno mišljenje imao je Ficino i s obzirom na pitanje podrijetla i važnosti spisa pripisivanih Dioniziju. Naime,

²⁵ Usp. P. O. Kristeller: *Ficino*, ibidem; Marcel: *Ficino*, ibidem.

zanimljivo je da je vođa renesansnoga platonizma u tom pogledu bio daleko manje tolerantan od kardinala rimske crkve Kuzanskog i Besariona. Za njega je izvan sumnje da su ne samo Proklo, već i ostali stariji neoplatoničari, kao što su Filon, Numenije, Plotin i Jamblih, bili pod utjecajem Dionizija, i ne samo njega, već i sv. Pavla i Ivana.²⁶ I on doista ponekad govori da su platoničari »uzurpirali« Dionizijevo učenje, a slično tvrdi i o Platonu, koji je navodno bio učenik Židova i tako ovisan o njihovim učenjima da ga je Numenije s pravom nazvao »Mojsije koji govori atički«. Dakako, takve teze nisu bile nikakva Ficinova originalnost; naime, stajalište o ovisnosti Platona i ostalih grčkih mislilaca o židovskoj religiji zastupano je već u pretkršćansko doba od strane židovskih apologeta i zatim često ponavljano od kršćanskih pisaca.²⁷ U svakom slučaju Ficino je ta stajališta zastupao s velikim entuzijazmom, pa je u okviru njegovih sinkretističkih nazora navodno platoničko prihvaćanje ideja kršćanstva samo dokaz vrijednosti te filozofije, koja u sebi ujedinjuje u skladnu cjelinu i židovstvo, i Platona, i kršćanstvo. Međutim, ponekad Ficino i uviđa razlikovanja koje i naglašava, primjerice u pitanju o stvaranju svijeta ili povodom problema triniteta, no usprkos tome on uvijek nastoji pokazati kako je platonička filozofija najsukladnija s kršćanstvom. Zato za njega ne predstavlja nikakav interpretativni problem da Dionizije upotrebljava platoničke termine i ideje, kao što je to naglašavao Besarion, ili ako platoničari interpretirajući Platona upotrebljavaju »božansko svjetlo kršćanstva«. Te ga okolnosti ipak ne sprečavaju da prihvati, s malim izuzecima, neoplatonizam, jer po njegovom mišljenju svi ti mislioci dijele istu temeljnu istinu. Doduše, kršćani je sasvim izvjesno prihvaćaju znatno jasnije nego ostali. To je isto tako bilo i mišljenje njegovog mlađeg prijatelja Pica, koji je bio još veći sinkretist i tvrdio da su platoničari oduvijek bili imitatori hebrejske mudrosti.²⁸

Time je Ficinovim učenjem dat zaokružen sistem platoničke filozofije koja je stoljećima imala veliki utjecaj u čitavoj Evropi.²⁹ Tako je tada ponovno uspostavljen izričiti kontinuitet platoničke filo-

²⁶ Usp. R. Marcel, *ibidem*.

²⁷ Usp. R. Marcel, *ibidem*; tamo je navedena i ostala relevantna literatura.

²⁸ Usp. Garin: *Pico della Mirandola*, Firenze 1937.

(U naše vrijeme već je duže moda, i to ne samo u popularnim spisima, govoriti o našoj duhovnoj tradiciji kao o židovsko-kršćanskoj kulturi i civilizaciji. To stajalište ne samo da je historijski pogrešno, već ukazuje na začuđujuće nepoznavanje naše duhovne povijesti. Upravo u okviru razmatranja filozofije neoplatonizma i platonizma renesanse jasno se pokazuje da je naš duhovni temelj i podrijetlo antičkogrčka filozofija i iz nje nastale znanosti. Kršćanstvo kao religija svakako je autonomni i osebujan svjetsko-povijesni religiozni pokret, dok je kao teologija, tj. sistematsko učenje o bogu, čovjeku i svijetu, stvoreno i omogućeno grčkom ontoteologijom. Njegova kasnija intelektualna i moralno-etička dominacija samo je rezultat vrlo složenih okolnosti, ali koje ni na koji način ne mogu prikriti prvobitnost grčke kulture i civilizacije za zapadnjačku povijest.)

²⁹ Za njegov utjecaj u Francuskoj usporedi: W. Moench: *Die italienische Platonrenaissance und ihre Bedeutung für Frankreichs Literatur und Geistesgeschichte*, Berlin 1936.

zofije od antičkih vremena, a na osnovi kojeg je katolički teolog 16. stoljeća A. Steuco u svojoj *De perenni philosophia* (1542) stvorio novi pojam koji upravo označava tu tradiciju. No kako njegova *philosophia perennis* u sebe uključuje isto tako i aristotelovsku i kršćansku tradiciju, to je stajalište u tom sinkretističkom pogledu blisko Ficinu i Picu, a valja dodati da taj pojam za sebe također prisvaja i tomistička tradicija, ali s nedostatnim filozofijskopovijesnim argumentima.³⁰

Iako je platonizam najznačajniji i autonomni filozofijski pokret renesanse, on nije i jedini, naime, postojale su isto tako značajne tradicije aristotelovske filozofije, teologije, pravne znanosti i različite prirodosnanstvene orijentacije. Dakako, za nas je osobito značajno ustanoviti značenje daljnjega velikog utjecaja aristotelovske tradicije. Naime tvrdnja mnogih povjesničara filozofije da je renesansa doba Platona, a srednji vijek Aristotela sasvim je uvjetno točna. Utjecaj Aristotela u renesansi neosporan je i važan i, naravno, neposredno ukorijenjen u kasnoj srednjovjekovnoj tradiciji, a povezan je s nekim osobitostima Aristotelove baštine, tj. s povijesnom sudbinom njegove ostavštine.³¹ Nakon Aristotelove smrti ostale su dvije vrste njegovih radova:

1. Veliki broj dijaloga i drugih popularnih spisa, koji su u antici bili vrlo rašireni i mnogo čitani i vjerojatno sastavljeni u mlađim godinama, pa i stoga dosta bliski Platonu. Međutim, svi su ti radovi nestali pod konac antike i za nas definitivno propali.

2. Aristotelovi radovi koji su nam sačuvani, a to su sačuvana predavanja koja je on držao u svojoj školi u Ateni. Tu se radi o čisto znanstvenim radovima koji su vrlo precizni u argumentaciji i sistematični u cjelini i kao takvi predstavljaju, moglo bi se reći, enciklopedijski prikaz filozofijskih i prirodosnanstvenih spoznaja antike. Međutim, te radove Aristotel nije nikada objavio, a ni njegovi neposredni učenici, već su stoljećima bili pohranjeni u bibliotekama njegove škole i samim tim dostupni samo dotičnim učenicima i sljedbenicima. Ti su radovi objavljeni tek na prijelazu stare u novu eru i ostali su u početku bez osobitog utjecaja, i samo se tom okolnošću može objasniti kuriozna činjenica da do 2. stoljeća n. e. njegovi radovi nisu imali, osim unutar škole, skoro nikakav utjecaj, a sam Aristotel promatran je kao Platonov najveći učenik, ali nikako ne i kao glavni protivnik. Aristoteličari od Teofrasta do Aleksandra Afrodizijskog (oko 200. godine n. e.) studirali su i tumačili Aristotela bez ikakvog osobitog utjecaja na vodeće škole antike, naime akademiju, stoicizam, epikureizam i skepticizam.

U filozofskopovijesnom smislu osobito je značajno da je upravo uspon neoplatonizma u 3. stoljeću vrlo važan za razvoj aristotelizma budući da su neoplatoničari zapravo radili na osebujnoj sintezi Platona i Aristotela, stoga i neki od najvrednijih komentara Aristotela,

³⁰ Usp. Ch. B. Schmitt: *Studies in Renaissance Philosophy and Science*, London 1981.

³¹ Usp. W. Jaeger: *Aristotle*, 2. ed. Oxford 1948.

oni Simplicijevi i Porfirijevi, potječu iz te škole. Ta neoplatonička sinteza vrlo je značajna za povijest aristotelizma, a u toj povijesti u srednjem vijeku jasno se razlikuju tri tradicije: bizantska, arapska i latinska. Bizantska je tradicija do danas još nedostatno proučena,³² mada izgleda da je i tamo Aristotel proučavan zajedno s Platonom i ostalim grčkim misliocima i pjesnicima, i izgleda da ga se nije specifično povezivalo s teologijom. Povijest aristotelizma kod Arapa znatno je kompleksnija, a i djelovanje te recepcije na srednji vijek mnogo je značajnije. Arapi su preveli skoro cijeli *corpus* Aristotelovih sistematskih djela kao i neke komentare, a među njima i dosta neoplatoničkih, pa je njihovo poimanje Aristotela pod snažnim dojmom neoplatonizma. Zanimljivo je da je Aristotel kod Arapa postao najveći filozofski autoritet kakav, primjerice, nikada nije bio u antičkoj Grčkoj. Najznačajniji arapski filozofi, Avicena i Averoes, bili su komentatori i pristalice Aristotela, a kao što je poznato, Averoesov utjecaj na filozofiju kršćanskog zapada (kao i na židovsku kasnoga srednjeg vijeka, tj. na Majmonida) bio je izvanredno jak.

Na latinskom Zapadu situacija je bila drugačija s obzirom da je temelj kulture Zapada činila rimskoantička tradicija, a ne grčkoantička. U Rimu nisu bile razvijene originalne filozofijske škole, filozofijska terminologija bila je prilično nerazvijena, a sačuvani filozofijski spisi uglavnom su popularnog karaktera. Za rimske autore, npr. za Lukrecija, Seneku ili sv. Augustina, Aristotel je bio nepoznat ili bez osobitog značenja naspram Platona, stoika, skeptika i epikurejaca. Dapače, i Ciceron, koji je poznavao za nas izgubljene radove Aristotela, ali i njegova sistematska djela, jedva ga i spominje. Pravi izuzetak je Boetije, koji je na latinski preveo *Kategorije* i *De interpretatione*, i Porfirije, koji je preveo *Isagoge*. Stoga je u ranom srednjem vijeku pa sve do 11. stoljeća obrazovanje Zapada bilo odsječeno od grčke tradicije i u potpunosti utemeljeno na rimskoj kulturi, a to znači bez pravoga filozofijskog temelja. Obrazovanje u samostanima bilo je svedeno na elementarnu enciklopediju sedam slobodnih umijeća tj. na gramatiku, retoriku, dijalektiku, aritmetiku, geometriju, astronomiju i muziku, a filozofija se učila jedino u okviru dijalektike, tj. elementarne logike zasnovane na Boetijevim prijevodima Aristotela. To znači da je filozofija u svom originalnom grčkom značenju bila u potpunosti zamrla. Jedini izuzetak cijeloga tog perioda bio je kršćanski neoplatoničar I. S. Eriugena.

Ta se situacija radikalno promijenila u razdoblju od 11. do 13. stoljeća kada je preveden znatan dio grčke literature i arapskih prijevoda na latinski. Preveden je skoro cijeli *corpus Aristotelicum* s nekim grčkim i posebno arapskim komentarima, kao i Proklo i drugi neoplatoničari, pa tako u 13. stoljeću Aristotelova djela postaju temeljem sveučilišne nastave, mada se teško može govoriti o nekom jedinstvenom aristotelovskom sistemu, već prije o zajedničkoj terminologiji, definicijama, problemima i metodi. Tu se suočavamo s mnoštvom

³² Usp. L. Brehier, *La civilisation bysantine*, Paris 1950.

filozofijskih stajališta koja su svakako djelomično utemeljena i u Aristotelovim radovima, a iz toga vremena potječu i konvencionalne, tj. često neprecizne oznake kao tomizam, skotizam, okamizam i averoizam. Poseban je problem u razmatranju tog razdoblja nedovoljno lučenje filozofije od teologije, mada su to bile dvije zasebne discipline, kao i često prenaplašavanje uloge tomizma. Jamačno je Toma Akvinski poduzeo najprodubljeniji pokušaj usklađivanja Aristotelove filozofije i kršćanske teologije, i to u sveobuhvatnom i sistematskom smislu. Međutim, bilo bi pogrešno smatrati ga jedinim i najznačajnijim autoritetom, dapače njegovo je učenje bilo u stalnoj konkurenciji s učenjima Dunska Scota i W. Ockhama i zapravo ova dvojica bila su dugo vrijeme utjecajnija, a to se najbolje vidi na primjeru razvoja logike i fizike u 14. stoljeću u Oxfordu i Parizu, koji je bio prvenstveno pod utjecajem škole okamizma. Posebice je neprecizan i konfuzan pojam averoizma kao smjera srednjovjekovnog aristotelizma.³³ Naime, ako se ta oznaka ograniči na uporabu Averoesovih komentara Aristotela, tada su svi srednjovjekovni aristoteličari, uključujući i Tomu Akvinskog, bili averoisti. Ako se pak pod tim terminom shvaća razlikovanje između uma i vjerovanja, tj. aristotelovske filozofije i kršćanskog vjerovanja, tada takvo stajalište zastupaju uglavnom svi profesori filozofije naspram teologa. I konačno, kada se pod time razumije specifično učenje Averoesa o jednom umu koji je zajednički svim ljudima, tada se radi o maloj grupi filozofa koji se usprkos tome razlikuju u čitavom nizu pitanja.

Ovo su samo osnovne crte pregleda povijesti aristotelizma do vrhunca njegovog razvoja u 13. stoljeću, međutim, potrebno je osvrnuti se i na jednu osobitost aristotelovske tradicije. Naime, od vremena samog Aristotela pa do propasti aristotelizma kao glavne duhovne snage, a to se događa tek negdje koncem 17. stoljeća, prisutno je trajno protivljenje njegovoj filozofiji. Zapravo pojedina Aristotelova učenja odbacivana su već od njegovih neposrednih učenika, primjerice Teofrast je dovodio u pitanje neke temeljne metafizičke postavke, uključujući i učenje o nepokretnom pokretaču, a Straton je odbacivao karakteristično učenje o *horror vacui*. Ta kritika nastavlja se do konca antike i to kako u okviru Aristotelove škole tako i izvan nje, a u srednjem vijeku mislioci kao Al-Gazali, Bonaventura i Crescas odbacivali su odlučno peripatetičku filozofiju i ta se tradicija nastavlja s Nikolom od Autrecourta, koji između ostalog odbacuje učenje o kauzalnosti, sve do renesansnih humanista. Međutim, s druge strane aristotelizam ne zamire s Kopernikom, Galilejom i Baconom, već nasuprot tome doživljava značajan procvat u 16. stoljeću. Kada je Gassendi početkom 17. stoljeća držao u Aix-en-Provence antiaristotelovska predavanja, to je bilo doista nešto neobično, isto kao što je Petrić kao profesor platoničke filozofije u Ferrari i Rimu bio izuzetak među mnoštvom peripatetičkih kolegija. A kao što pokazuju istraživanja situacije u Nizozemskoj, najprogressivnijoj i najliberal-

³³ Usp. E. Renan: *Averoës et l'averisme*, 3. ed. Paris 1867.

nijoj zemlji Evrope, aristotelizam nije zamro ni usponom humanizma ni kopernikanskom i znanstvenom revolucijom 17. stoljeća. Stoga se može reći da se škola aristotelizma u 15., 16. i 17. stoljeću razvijala u smjeru široko utemeljenih interpretacija, koristeći se ne samo latinskom verzijom Aristotela i srednjovjekovnim komentarima, već isto tako i grčkim tekstovima i komentarima, kao i Aristotelovim antičkim sljedbenicima. Dakle, aristotelovska tradicija nastavlja se i u doba renesanse, pa se tako znatni napredak u razvoju logike i filozofije prirode u 14. st. u Oxfordu i Parizu temelji na aristotelizmu i Ockhamovoj školi, a slična situacija bila je i na ostalim sveučilištima gdje se nastava filozofije temeljila na Aristotelovim radovima, osobito u Španjolskoj sve do 16. i 17. st. U Italiji, za koju se obično smatra da je potpuno pod utjecajem humanizma i platonizma, prilike nisu drugačije; dapače, koncem 13. st. aristotelizam se uvodi na sveučilište u Bologni, a zatim i na ostala.³⁴ Taj se razvoj kontinuirano nastavlja u 14. i 15. st. pod utjecajem Pariza i Oxforda, da bi u 16. i 17. stoljeću dosegao vrhunac u liku poznatih filozofa kao što su Pomponazzi, Zabarella i Cremonini. Prema tome, značajni razvoj aristotelizma u renesansnoj Italiji u osnovi je paralelni fenomen razvoju renesansnoga platonizma. Taj se aristotelizam obično označava kao »padovanski averoizam«, što je prilično proizvoljno.³⁵ Njegove su osnovne oznake odvajanje između filozofije i teologije, odnosno Aristotela i vjere, tj. religioznog autoriteta, dok je jedini izvor znanja racionalni argument i osjetilni opažaj, naime iskustvo, pa se u tome smislu može govoriti o nekoj vrsti empirizma. Osobito se mnogo raspravljalo o Averoesovom učenju o jednom umu zajedničkom svim ljudima, i u svezi s time u središtu pažnje bio je ponovno problem besmrtnosti duše. Tako je primjerice Pomponazzi smatrao da se besmrtnost duše ne može dokazati racionalnim argumentima, tj. Aristotelovom filozofijom, pa se općenito može reći da su aristoteličari renesanse bili pod snažnim utjecajem okamizma. Međutim, taj renesansni aristotelizam ima i svoje specifičnosti naspram onog sjeverne Evrope, pa je tako već Petrarca ustvrdio da je Aristotel bolji od njegovih srednjovjekovnih komentatora i time započeo raspravu o Aristotelu ne kao školskom autoritetu, već naprosto jednom od najvažnijih filozofa grčke tradicije.³⁶ Iako je u srednjem vijeku preveden skoro čitav Aristotelov *corpus*, humanisti prevode ponovno Aristotela s grčkog, i po sudu stručnjaka mnogi od tih prijevoda bolji su i kvalitetniji od onih srednjovjekovnih, i to prvenstveno s obzirom na poznavanje grčkog jezika. Između ostaloga, po prvi je put prevedena *Eudemonova etika* i *Mehanika*, a *Teologija*, apokrifni tekst arapskog podrijetla, upotrebljavana je kao dokaz jedin-

³⁴ Usp. M. Grabmann: *Mittelalterliches Geistesleben*, München 1926—56.

³⁵ Usp. H. J. Randall jr.: *The Development of Scientific Method in the School of Padua*, u: *Renaissance Essays*, ed. P. O. Kristeller i Ph. P. Wilmer, New York 1968.

³⁶ Usp. P. O. Kristeller: *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Rim 1956.

stva Platonove i Aristotelove filozofije. Posebno su proučavani *Nikomahova etika* i *Politika*. *Retorika* je u 16. stoljeću igrala vrlo značajnu ulogu i, naravno, *Poetika*, koja je u srednjem vijeku bila skoro nepoznata, u 16. stoljeću postaje temeljnim djelom u diskusijama oko umjetnosti. I konačno, uz studij spisa *Analitica posteriora* u 16. stoljeću istraživani su i Aristotelovi prirodosnanstveni radovi, koji su pomagali tadašnji značajni napredak različitih disciplina. I za razliku od srednjeg vijeka koji je poznavao komentare Aristotela uglavnom samo preko Averoesa, u 15. i 16. st. prevedeni su svi najznačajniji antičkogrčki komentari, pa stoga i neki moderni autori govore o aleksandrijskoj struji u renesansnom aristotelizmu. Stoga klasično obrazovani humanisti zadobijaju novi pristup i razumijevanje Aristotela u odnosu na srednji vijek, a to se osobito dobro vidi na primjeru dvojice najznačajnijih predstavnika, P. Pomponazzija i J. Zabarelle.³⁷ Osim originalnih Aristotelovih radova, u renesansi je otkriven velik broj antičkih tekstova iz peripatetičke škole: Teofrastovi botanički radovi, Aleksandrovi i Simplicijevi komentari spisa *De anima*, i Simplicijevi i Filoponovi komentari *Fizike*. Svi su ti tekstovi imali duboki utjecaj na filozofiju i znanstvenu misao toga razdoblja, a kako je Aristotelova filozofija prirode bila postupno apsorbirana u okviru neoplatoničke sinteze te postala sastavni dio mišljenja epohe, taj se posredni utjecaj Aristotela jasno uočava i kod antiaristoteličara, npr. kod G. Pica, N. Kopernika, P. Ramusa i B. Telesija. Dapače i kod oba najznačajnija kritičara Aristotela, naime kod Kopernika i Galileja, jasno je vidljiv utjecaj Aristotelove metodologijsko-sistematske misli.

Međutim, važno je napomenuti da je antiaristotelovska polemika često bila usmjerena prvenstveno protiv skolastike, a ne protiv samog Aristotela, isto kao što i renesansni platonizam nije bio bezuvjetno protivnik Aristotela jer su neki njegovi najznačajniji predstavnici bili pod utjecajem neoplatonizma, dakle specifične sinteze, dok su drugi bili pod neposrednim utjecajem srednjovjekovnog aristotelizma. Tako je primjerice Petrić pokušavao skupiti nestale Aristotelove rukopise da bi dokazao istovjetnost Platonove i Aristotelove filozofije u svojim *Discussiones peripateticae*, dok je s druge strane P. della Mirandola branio srednjovjekovne aristoteličare od napada humanista E. Barbara.³⁸

Tek je u 16. st. došlo do odlučnog napada na temelje Aristotelove filozofije od strane mislilaca kao što su Paracelsus, Telesio, Petrić, Bruno i drugi,³⁹ a kolikogod ti napadi bili žestoki i efektni, oni ipak nisu uspjeli ukloniti aristotelizam, i to prvenstveno ne na području filozofije prirode, budući da im je svima zajedno u odnosu na Aristotela nedostajala jedinstvena i prihvatljiva metoda. Taj dubokومان i izvanredno sistematičan sustav svakako su poljuljali huma-

³⁷ Usp. C. B. Schmitt: *Studies in Renaissance Philosophy*, London 1981.

³⁸ Usp. P. O. Kristeller: *The Scholastic Background of M. Ficino*, u: *Studies...*, E. Cassirer: *P. della Mirandola*, ibidem.

³⁹ Usp. C. B. Schmitt: *Aristotle and Renaissance*, Cambridge/M—London 1983.

nisti, neoplatoničari i filozofi prirode, no konačno ga otkloniti uspjelo je tek Galileju i ostalim kritičarima 17. st. Općenito se može reći da je dugotrajnost i postojanost aristotelovske tradicije prije svega počivala na utemeljenoj logici metodologije i isticanju racionalnog i valjanog načina argumentacije. Tako su Zabarellini radovi o logici i metodologiji prihvaćani od autora inače vrlo neprijateljski raspoloženih spram Aristotela i njegove metafizike i filozofije prirode; tu se pokazuje neizmjerni potencijal djela kao što je *Organon* od antičkih vremena (prisjetimo se samo Kantove ocjene), a kojem nije suprotstavljen uspješni alternativni model sve do najnovijeg doba. Osim toga Aristotelov pedagogijski model i metoda usavršavana stoljećima u liku različitih skolastičkih udžbenika bili su vrlo pogodni za prenošenje i usavršavanje znanja. Time je aristotelizam postizavao slijedeće: već na temelju tradicije kritike Aristotelovog vlastitog učenja sistem je bio sposoban za prihvaćanje i integriranje novih argumenata i stajališta, ne ugrožavajući pri tome vlastite temelje. Tom svojom karakteristikom omogućavao je povezanost s tradicijom (za mnoge jamačno vrlo važno) i otvorenost spram suvremenosti.

FRANJO PETRIĆ: NJEGOVO MJESTO I ZNAČENJE U OKVIRU RENESANSNOG PLATONIZMA

Jedna od najopćenitije prihvaćenih karakteristika renesansnog života svakako je razvitak individualizma, odnosno individualnosti sasvim subjektivno, pa time sama osoba i njeno osobno iskustvo postaju posebno značajni, i to kako za samu osobu tako i za okolinu. To se osobito dobro može vidjeti na biografskoj i autobiografskoj literaturi tog razdoblja, i u vezi s time se pretpostavlja da je izvanredni razvoj portretnog slikarstva tog doba jamačno izraz toga novog vrijednosnog položaja individualnosti u renesansnom mišljenju.⁴⁰ Čuveni i klasični primjer te nove svijesti o značenju osobnog iskustva jest Petrarkin opis njegovog uspona na Mont Ventaux. Isto se tako može zamah i kultiviranje pisanja pisama i njihovo čuvanje kao vrijednih dokumenata promatrati kao jedna od manifestacija renesansnog individualizma.

No usprkos tome, činjenica da su nam poznati detalji Petrićeve mladosti svakako je vrlo sretna okolnost. Naime, u pismu upućenom B. Valoriju,⁴¹ datiranom od 12. 1. 1587, Petrić izvještava o svom ži-

⁴⁰ Usp. E. Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt 1977; P. O. Kristeller: *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma 1965; R. Witkower: *Individualism in Art and Artist, a Renaissance Problem*, u: *Journal of the History of Ideas*, 22, 1962.

⁴¹ Usp. *Autobiografia di Francesco Patricio (1529—1597)*, ed. A. Solerti u: *Archivio Storico per Trieste, l'Istria ed il Trentino*, III, 1884—86. Valori je bio bibliotekar laurencijanske knjižnice u Firenci, a Petrić ga je zanimao s obzirom da je namjeravao pisati Ficinovu biografiju. O Petrićevoj biografiji općenito usp. V. Premec: *Franciskus Patricijus*, Beograd 1968.

votnom putu do 1577. godine u kojem opisuje kako poteškoće oko sređivanja svojih financijskih prilika, tako i zanimljive pojedinosti svoje intelektualne biografije. Nakon posjećivanja različitih nižih škola 1547. godine dolazi u Padovu studirati medicinu, ali prekida studije nakon očeve smrti, a zatim u Padovi započinje njegovo studiranje grčkog jezika. Doduše, za vrijeme školovanja u Ingolstadt u pokušavao je čitati latinsko-grčki tekst Ksenofonta, ali sada u Padovi želi čitati Aristotela na grčkom kao i antičke komentare logike. To ga je dovelo do otkrivanja Platona i pobudilo želju za upoznavanjem Platonova djela i života, pa po savjetu prijatelja, franjevačkog redovnika, poseže za Ficinovom *Teologijom* kao najboljim uvodom, a to je ujedno bio i početak dugotrajnog i strastvenog bavljenja Platonovom filozofijom. Međutim, kako je bio prisiljen sam se uzdržavati, zarađivao je primjerice čitajući Aristotelovu *Etiku* grofu di Zaffo, a to ga je zatim odvelo na Cipar gdje je bio upravitelj grofovih imanja. Mada je, kako izgleda, bio uspješan kao upravitelj imanja, tu je službu morao napustiti pa je kasnije radio kao sekretar ciparskog nadbiskupa Filipa Moceniga i potom se vratio u Italiju. Po vlastitom izvješću u tom razdoblju nije imao vremena za ozbiljne studije, ali je jamačno na Cipru imao izvanrednu priliku usavršiti svoje znanje grčkog, a kao što je poznato, tamo je uspio kupiti neke vrlo dragocjene grčke manuskripte.⁴² Zatim je boravio u Španjolskoj kao filozof vojvode od Francavilla, ali ni to službovanje nije sretno završilo i tom prilikom predao je sedamdeset pet grčkih rukopisa biblioteci Escoriala. Po povratku u Italiju, a posredstvom vojvode Alfonsa II d'Este, postavljen je za profesora sveučilišta u Ferrari (1578) ne spominjući izuzetnost tog imenovanja, jer ono je to svakako bilo s obzirom da je on bio prvi profesor platoničke filozofije na bilo kojem sveučilištu.

Na tom mjestu Petrić završava svoju intelektualnu biografiju ne govoreći dalje o svom djelovanju u Ferrari i pri tome izostavljajući neke za nas dosta važne stvari. Primjerice ništa na žalost ne govori o svome školovanju kod Robertella u Padovi. No prije svega ništa ne govori o svojoj tada izašloj knjizi *Della historia dieci dialoghi* koja je pouzdano imala znatan uspjeh, a moderni historičari smatraju to djelo doista revolucionarnim manifestom čiji je utjecaj tada dopirao čak do Engleske.⁴³

Petrićev prvi filozofijski rad pojavio se 1571. kao prvi dio djela koje je u cjelini objavljeno deset godina kasnije u Baselu. Taj rad pod naslovom »Discussiones peripateticae« nije samo filozofijski rad, već ga se može promatrati kao klasično djelo renesansne humanističke

⁴² Usp. E. Jacahs: *F. Patrizi und seine Sammlung griechischer Handschriften in der Bibliothek des Escorial*, u: *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, 25 (1908).

⁴³ To djelo objavljeno je 1560. u Veneciji i to je bio njegov treći objavljeni rad. Giorgio Spini označava taj rad kao »prvi manifest doista kopernikanske revolucije... na polju teorije historije« u eseju G. Spini: *Historiography: The Art of History in the Italian Counter Reformation*, u: Erich Cochrane ed. *The Late Italian Renaissance (1525—1630)*, London 1970.

učenosti. U njemu snažno dolazi do izražaja Petrićev antiaristotelizam i to je stajalište provedeno dosljedno i radikalno, pa utoliko više začuđuje da ga je G. Bruno označio kao beznačajno djelo, a samog Petrića kao pedantnu i antipatičnu osobu.⁴⁴ Doduše, to što G. Bruno naziva pedanterijom može se promatrati, usprkos često veherentnom Petrićevom načinu izražavanja, kao minuciozna argumentacija i eruditska učenost. Petrićev je općeniti naum prikazati proturječja i slabosti cjeline Aristotelova sistema, ali pri tom ne nudi nova i vlastita rješenja, pa je možda zbog te nedostatnosti G. Bruno ocijenio taj pokušaj kao neuspješan. No usprkos indignaciji G. Bruna to je korektna metoda kritike, barem kao polazište, jer konačno Petrić je kasnije napisao svoju »Nova de universis philosophia«, tj. svoj novi filozofski sistem. Međutim, drugi suvremenici jasno su uvidjeli vrijednost kritike u djelu *Discussiones*, odnosno Petrićev doprinos istraživanjima Aristotela; primjerice, spominje ga Paulo Beni u predgovoru svog rada o *Timeju*,⁴⁵ a drugi suvremenik, ali ovaj put tradicionalni skolastički mislilac Filippo Fabri, isto tako spominje Petrića kao kritičara Aristotela u svom skolastičkom komentaru Aristotelove *Metafizike*.⁴⁶

Godinu dana nakon objavljivanja prvog dijela *Discussiones*, Petrić je pisao B. Telesiju, tada već znamenitom filozofu, kritizirajući njegovo djelo *De rerum natura*, no ta je kritika pisana s poštovanjem i znatno se razlikuje od njegove polemike s T. Tassom i J. Mazzonijem.⁴⁷ Telesijev odgovor Petriću isto je tako pisan s respektom, ali sama argumentacija nešto je drugačija, no potrebno je naglasiti da su oba mislioca često označavani kao članovi grupe talijanskih filozofa prirode i mora se reći da doista postoje znatne sličnosti između *De rerum natura* i *Nova de universis philosophia*.⁴⁸ Osnovno stajalište Telesijeve filozofije bila je njegova teorija da se svi fenomeni mogu

⁴⁴ Usp. G. Bruno: *De la causa, principio, et uno*.

⁴⁵ Usp. Paulo Beni Eugubini: *In Platonis Timaeum sive in naturalem omnem atque divinam Platonis et Aristotelis philosophiam decades tres*, Romae 1594. U jednoj marginalnoj bilješci Beni citira *Discussiones*.

⁴⁶ »...ultimo Particius, passim in suis operibus, et alii, quod Aristotelis in his libris et iniquus et falsus fuerit.« st. 116. u: Philippi Fabri Faventini: *Expositiones et disputationes in XII libros Aristotelis Metaphysicorum; quibus doctrina Ioanis Duns-Scoti magna cum facilitate illustratur et contra adversarios omnes tam veteres, quam recentiores defenditur*, Venezia 1637. usp. također: C. B. Schmitt: *G. P. della Mirandola and his Critique of Aristotle*, Den Haag 1961.

⁴⁷ O tim raspravama usp. Bernard Weinberg: *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*, Chicago 1961.

⁴⁸ Prikaz cjelokupne diskusije o značenju Telesija u renesansnoj filozofiji dat je u: Neil C. Van Deusen: *Telesio: The first of the Moderns*, New York 1932. Kao još jedan dokaz duhovne srodnosti Telesija i Petrića može se navesti obrana Petrića od strane F. Mutija, Telesijeva učenika, koji ga naziva »maximus philosophus«, od kritike aristoteličara T. Angeluccija, a ta Mutijeva obrana bila je posvećena Telesiju. Vidi F. Muti: *Disceptationum Libri V contra calumniam Theodori Angelutii in maximum philosophum Franciscum Patritium*, Ferrara 1588.

svesti na stvari koje se otkrivaju jedino pomoću osjetila. Stoga Petrićeva kritika započinje s metodologijske točke. Po Petriću samo osjetilno promatranje nije dostatno kao spoznajno načelo, naime ono kao prvo mora biti vođeno pravilnim prosuđivanjem. Taj prigovor je svakako valjan, jer kada se uzme u obzir cjelina Telesijevog učenja, njegova stajališta sadrže elemente metafizičke prirode, a koji naravno ne mogu biti dostatno potvrđeni samo promatranjem. To se prije svega odnosi na njegovo stajalište da svi fenomeni proizlaze iz međugre ili borbe toploga i hladnoga, koji su aktivna načela, i njihovog utjecaja na tvar kao treće pasivno načelo, a potvrda takvog stajališta se, dakako, ne može zadobiti iz pukog promatranja. Nasuprot tome, Petrić smatra da moć prosuđivanja kao načelo svakog mišljenja mora biti upotrebljavana zajedno s promatranjem da bi se dospjelo do istine. Petrić naglašava da Telesio nesvjesno, ali i neizbježno upotrebljava moć razuma u koncepciji svoga velikog djela.⁴⁹

To posebno obraćanje pažnje metodologijskim pitanjima izgleda da je bilo karakteristično za rani razvoj Petrićevog mišljenja. Metodologijska razmatranja bila su isto tako osobito izražena u radu *Della historia*, a ideja da filozofija prirode mora sadržavati promatranje i razum izgleda da je bila konzistentno prihvaćena u vrijeme pisanja djela *Nova de aniversis philosophia*. Razvoj je znanstvenog mišljenja bez sumnje u velikoj mjeri ovisio o razvoju znanstvene metodologije, a Petrićeva uloga, tj. pokušaji razvitka plodotvornije metode u okviru renesansne filozofije, još nisu dostatno procijenjeni.⁵⁰ Iako Petrić može biti uvršten među filozofe prirode, njega se isto tako može označiti kao renesansnog humanista s obzirom na njegovu prevodilačku djelatnost s grčkog na latinski i, dakako, njegovo bavljenje pitanjima poetike i historije. (Termin »studia humanitatis« referirao je u petnaestom i šesnaestom stoljeću na pet disciplina: gramatiku, retoriku, poetiku, historiju i moralnu filozofiju. Mnogi humanisti bavili su se skoro isključivo literaturom ili bili naučenjaci koji su se vrlo malo bavili filozofijom. U tom pogledu Petrić je izuzetak s obzirom na širinu svoje djelatnosti i može ga se pribrojiti među humaniste. Naravno, ta oznaka ne smije se brkati sa suvremenim značenjem termina »humanist«.) Međutim Petrić je prije svega izuzetno važna pojava u pokretu renesansnog platonizma i vjerojatno bi samoga sebe prvenstveno nazvao platoničarom. U tom pokretu on je bio jedna od najvažnijih osoba i može se pretpostaviti da je činio najjaču sponu između M. Ficina, jamačno najznačajnijeg renesansnog mislioca, i škole platonizma u Cambridgeu u 17. stoljeću.

Svakako je važno podsjetiti da Ficino, utemeljitelj Platoničke akademije u Firenci, nikada nije imao mjesto na sveučilištu niti je

⁴⁹ Petrićeva pisma Telesiju data su u F. Fiorentino: *B. Telesio, ossia studi storici sull' idea della natura nel risorgimento italiano*, Firenze 1872—74.

⁵⁰ O problemu razvoja metode u renesansnom mišljenju usp. J. H. Randal: *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, Padova 1961.

njegova Akademija bila povezana sa sveučilištem u Firenci.⁵¹ No to zapravo nije i iznenađujuće ako se zna da je vladajuće filozofsko učenje na sveučilištima bio aristotelizam. Naime, premda paradoksalno zvuči, ali ako bi se renesansno filozofijsko učenje procjenjivalo prema profesionalnoj i institucionalnoj tradiciji, tada renesansni platonizam i ne postoji. Dakako to je osobito važno napomenuti da bi se vidjelo značenje Petrićeva imenovanja za prvoga sveučilišnog profesora platoničke filozofije. Ipak, poznati su nam izolirani slučajevi uvođenja Platonove filozofije u sveučilišna *curricula*; primjerice, povremeno su Platonova djela služila pri učenju grčkog, a poznato je da je Kornelije Agripa predavao o »Gozbi« u Paviji početkom 16. st.⁵² Prvi tečaj platoničke filozofije uopće izgleda da je održan na sveučilištu u Pisi 1576. godine, naime točno godinu dana prije Petrićeva imenovanja za profesora u Ferrari, ali to ne može umanjiti Petrićevo prvenstvo budući da se tamo radilo o predavanjima od strane profesora čija je osnovna preokupacija bilo naučavanje tradicionalne aristotelske filozofije. Prvi koji je držao takva predavanja bio je Francesco de' Vieri i, kao što je lako pretpostaviti, pokušavao je izmiriti Platona i Aristotela, a obojicu s kršćanskom teologijom. Interesantno je napomenuti da je Petrić čitao *Vere conclusioni di Platone* od F. de' Vieri⁵³ i o tom se djelu pohvalno izražavao u pismu B. Valoriju, a njegov nasljednik u Pisi bio je Jacopo Mazzoni, isto tako poznat po nastojanjima izmirenja Platona i Aristotela.⁵⁴ On je 1576. godine objavio rad *De triplici hominum vita* (Cesna 1576) u kojem nije data samo sinteza Platona i Aristotela već su integrirani i neki drugi antički autori, primjerice neki stoičari. Do 1597. on je bio profesor u Pisi, a nakon Petrićeve smrti preuzeo je njegovu katedru, i izgleda da je na njega pao izbor s obzirom na njegovu težnju pomirenja Platona i Aristotela, koja je posebno došla na vidjelo u njegovom, te godine objavljenom djelu *De comparatione*.⁵⁵ Vjerojatno je Roberto Bellarmino, koji je upravo u to vrijeme imenovan za savjetnika Svete stolice, podržavao stajalište da je platonizam znatno pogubniji za teologiju nego aristotelizam, i to upravo zbog njihovih pojedinačnih sličnosti. Po njemu je platonizam navodno podmukliji na isti način kao

⁵¹ Usp. A. Della Torre: *Storia dell' Accademia Platonica di Firenze*, Firenze 1902.

⁵² Usp. N. A. Robb: *Neoplatonism of the Italian Renaissance*, London 1935; R. Klibansky: *Continuity of the Platonic Tradition in the Middle Ages*, London 1939; P. O. Kristeller: *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma 1969.

⁵³ Francesco de' Vieri: *Vere conclusioni di Platone, conformi alla dottrina christiana et a quella d'Aristotele*, Firenze 1590.

⁵⁴ Usp. F. Purnell: *Jacopo Mazzoni and his comparison of Plato and Aristotle*, Ph. D. Columbia University, 1971. i F. Purnell: *J. Mazzoni and Galileo*, u: *Physis*, XIV, 1972.

⁵⁵ J. Mazzoni: *In universam Platonis et Aristotelis philosophiam praeludia, sive de comparatione Platonis et Aristotelis*, Venezia 1597.

što je hereza podmuklija od poganske ignorancije i, dapače, išao je tako daleko te je predlagao ukidanje katedre za platoničku filozofiju.⁵⁶

Iako se papa nije odlučio na dokidanje katedre za platoničku filozofiju, pozivanje pomirljivog Mazzonija na to mjesto zorno pokazuje konačnu propast Petrićevih nada da će Aristotelova filozofija na sveučilištima biti zamijenjena Platonovim učenjem.

Petrićeva iznimnost i značajnost jasno se vidi u činjenici da je on ipak 1577. godine bio konačno imenovan za profesora platoničke filozofije u Ferrari, a djelovao je u okviru sveučilišta gdje su svi ostali profesori predavali o Aristotelu i bili njegovi sljedbenici, dok je on jedini bio zadužen da predaje samo Platonovu filozofiju. Dapače, od većine svojih suvremenika razlikovao se svojom jednostranom privrženosti Platonu, pa stoga nikada nije mogao imati ni igrati posredničku ulogu kao Vieri i Mazzoni u Pisi. Pomirenje dva najveća grčka filozofa za njega je bilo nemoguće, jer njegova ljubav prema Platonu bila je, izgleda, jednaka strastvenom odbijanju skoro svega što je naučavao Aristotel. Njegova je misao vrlo konzistentna u otklanjanju svega što je napisao Aristotel i peripatetičari, i to ne samo filozofije u teorijskom smislu, već primjerice njegova polemika s T. Tassom i J. Mazzonijem nastaje iz njegove oporbe spram Aristotelovog učenja o poeziji kao imitaciji.

Petrić je smatrao da su Aristotel i njegova filozofija, upravo u razlici spram platonizma, pogubni za učenje katoličke crkve. U uvodnoj posveti papi Grguru XIV na početku *Nove sveopće filozofije* on slijedećim riječima opisuje učinak Aristotela na samo ime filozofije: »Uobičajilo se mišljenje među svijetom i mnogim ljudima od knjige . . . onaj je filozof, pa u Boga ne vjeruje. A to zaista nije slučajno. Vide kako se u svim gimnazijama Europe, u svim samostanima, s velikim nagradama i silnim žarom naučava jedino Aristotelova filozofija. I doznaju i slušaju da ona jedina . . . oduzima Bogu i svemoć i providnost.«⁵⁷ Na drugom mjestu on s bijesom govori o Aristotelovim različitim greškama; tako povodom antičkoga atomističkog pojma praznog prostora kaže da je upravo Aristotel bio taj koji je razorio taj pojam, a istovremeno ocjenjivao sve svoje prethodnike kao budalaste ili čak bezumne. U Aristotelovim protuargumentima Petrić ne vidi ništa drugo do sofizme koji osim toga odaju i njegov karakter. On ga isto tako optužuje za besramnu taštinu koja čini stvarnu pozadinu njegova neprestanog pobijanja Platona i njegovih učenika i, naravno, tim vehementnim napadima isto tako ne nedostaje različitih argumenata ad hominem. Njegovo mišljenje da je Aristotel plagijator svojih prethodnika ili da ih je predstavljao nerazumnima samovoljno kritizirajući njihove ideje, dato je sažeto u zadnjem do-

⁵⁶ Usp. L. Firpo, *op. cit.* Treba dodati da je Mazzoni, kao što naglašava Purnell, predstavljao platoničko-sinkretističku tendenciju. Međutim on u usporedbi s Petrićevim vehementnim antiaristotelizmom izgleda gotovo kao sljedbenik Aristotela.

⁵⁷ F. Petrić: *Nova sveopća filozofija*, Zagreb 1979.

datku za *Novu sveopću filozofiju* pod naslovom *Veritatis studiosis*. Na slijedeći način on obrazlaže svoje uvjerenje: »I peti razlog je, a koji nam je dat predanjem, da je on najvećim dijelom spalio knjige svojih predšasnika da bi iz njih ukrao njihove ideje i da bi zatim one izgledale kao njegova vlastita otkrića.«⁵⁸

Ponovno oživljavanje platonizma kod Ficina⁵⁹ i njegove Platoničke akademije uvijek je bilo neraskidivo povezano s duhovnom sklonošću k sinkretizmu.⁶⁰ Naime, Ficino nije samo prevodio Platonova djela i pisma, već i takozvane *Orfičke himne* i djela pripisivana Hermesu Trismegistu, kao i Plotinove *Eneade*. Iskreno je vjerovao da platonička filozofija može biti prava nadopuna za kršćansku teologiju i osim toga dovesti zabludjele mislioce na ispravni put.⁶¹ Takve sklonosti, koje su bile vrlo raširene među platoničarima i sinkretističkim misliocima, nisu iznenađujuće s obzirom na opće religiozno raspoloženje koje vlada u orfičkim i hermetičkim tekstovima. I s obzirom na poznatu neodređenost i mijene religioznih osjećaja, ne treba nas iznenaditi kada se ustanove sasvim određene sličnosti između hermetičkih učenja i kršćanske religiozne sinteze. Imajući u vidu zbiljsku historijsku pozadinu tih religioznih nazora, te sličnosti su, dakako, shvatljive, a za naša razmatranja ta su pitanja važna s obzirom na značajnu ulogu tih fenomena kod renesansnih mislilaca. U predgovoru svog prijevoda *Corpus Hermeticum*, Ficino tvrdi da je Hermes Trismegist bio oduvijek smatran za originalnog utemeljitelja teologije, a zatim je slijedio Orfej, pa Aglaofem koji je također bio upućen u orfičke misterije. Njegov učitelj u teologiji bio je Pitagora i zatim dolazi Filolaj koji je bio učitelj božanskog Platona. Tih šest teologa čine savršeni slijed antičke teologije koja počinje Hermesom i završava Platonom. U djelu *Platonička teologija* dao je lagano izmijenjenu genealogiju, naime tu je prvi teolog Zoroaster. No sve je to uvjetovalo i stvorilo čvrsto uvjerenje o kontinuiranoj tradiciji od hermetičkih i kaldejskih spisa do Platona, Plotina i ostalih neoplatoničara. Čak štoviše, Ficino i ostali neoplatoničari renesanse sve do platoničara iz Cambridgea u 17. st. bili su fascinirani vjerovanjem da je Hermes bio Mojsijev suvremenik, a ta predodžba nije bila samo fikcija Ficina, budući da je on došao do tog podatka kod Cicerona,

⁵⁸ Usp. *Veritatis studiosis*, desno prva str. nenumerirana. Sigurno bi bilo zanimljivo saznati povijesnu pozadinu tog mišljenja, tj. kako je nastalo to predanje.

⁵⁹ Klibansky s pravom primjećuje kako Ficino nije smatrao da obnavlja neku zaboravljenu filozofiju, već da je nastavljao neprekinutog platoničkog pokreta, posebice rimske tradicije.

⁶⁰ O problemu sinkretizma u renesansi usp. C. B. Schmitt: *Perennial Philosophy, from A. Steuco to Leibniz*, u: *Journal of the History of Ideas*, 27 (1966); i D. P. Walker: *The Ancient Theology, Studies in Christian Platonism from the fifteenth to the eighteenth Century*, London 1972.

⁶¹ S obzirom na filozofijskopovijesne motive Ficinovog mišljenja usp. Ardis B. Collins: *The Secular is Sacred: Platonism and Thomism in M. Ficino's Platonic Theology*, Den Haag 1974.

sv. Augustina i takozvanoga »kršćanskog Cicerona«, tj. Laktancija.⁶² Po tome je Platon bio sljedbenik Mojsijevih zakona, ali je umovao kao Pitagora i Sokrat, i na koncu je pretkazao kršćanske nazore. Ta je historijska zabluda imala međutim dalekosežne posljedice, naime cjelokupni pokret renesansnoga platonizma bio je strastveno zaokupljen ne samo Platonovim dijalozima već cjelokupnom tom tradicijom. Cilj tog sinkretizma bio je zadobivanje nepatvorene teologije (kršćanske) s obzirom da je njima suvremena bila razorena i bez prvotnog smisla. Mislioci ili učitelji poput Hermesa, Zoroastera, Orfeja i Platona smatrani su teolozima i njihova *prisca theologia* bila je znatno bliža razumijevanju božanskog nego suvremena crkvena teologija, budući da su oni bili bliži suvremenici Mojsijevi. Doduše, neki su mislioci, kao G. Bruno, Campanella i F. Petrić, smatrali Hermesa starijim od Mojsija. Tako su platoničari petnaestog i šesnaestog stoljeća ponovno oživjeli *prisca theologia*, odnosno uspostavili *philosophia perennis*.

F. Petrić kao vatreni platoničar bio je, naravno, u potpunosti uvjeren u sveze drevnih teologa i platonizma, i bio je vjeran sljedbenik Ficina u vjerovanju da je Platonova filozofija podobna da otpadnike od vjere dovede u krilo katoličke crkve. U posveti na početku *Nove sveopće filozofije* on kaže: »Stoga sam svim silama prionuo uz tu pravu i božansku filozofiju, filozofirajući samim razumom... Toj sam filozofiji pridao družice koje nazvah pobožnim. Jer svima je njima svrha dokazati da je Bog utemeljitelj, upravljač, skrbnik i nadziratelj svih stvari. I da ljudi spoznaju kako njega tako i sebe same; te da nauče kojim se načinima ljudske duše vraćaju Bogu i u njemu uživaju vječito blaženstvo.«⁶³ On isto tako jasno izražava nadu da će diskreditirajući Aristotela pripomoći širenju Platonove filozofije. »I zašto se od Aristotelove filozofije predaju samo oni dijelovi koji su uvelike neprijateljski i prema Bogu i prema njegovoj Crkvi, dok se sve one pobožne pomagalice nimalo ne cijene. I zaista Hermesova knjižica o pobožnosti i filozofiji sadrži više filozofije negoli cjelokupna Aristotelova filozofija.«⁶⁴ I on daje razloge za svoju tvrdnju: »Poemander obuhvaća stvaranje svijeta i čovjeka gotovo isto s Mojsijevskim naukom. I tajnu Trojstva mnogo bjelodanije iznosi negoli sam Mojsije. Mnoge su njegove knjige pune istinske pobožnosti i istinske filozofije.«⁶⁵ I zatim: »Dočim svi stari teolozi, koji postavije temelje presvetoj vjeri i tako visoko uzdigoše Crkvu (sv. Dionizije, Justin, Klement Aleksandrijski, Origen, Ćiril, Bazilije, Euzebije, Teodoret, Arnobije, Laktancije, Augustin, Ambrozije i mnogi ostali), jerbo znadijahu da uz male izmjene platonici lako mogu postati kršćanima — služim se Augustinovim riječima —: pretpostavljali su Platona i

⁶² Usp. C. H. Dodds: *The Bible and the Greeks*, London 1935; W. Scott: *Hermetica*, Oxford 1924. Usp. također Ficino: *Pimander*, Ciceron: *De natura deorum*, Laktancije: *Divinarum institutionum epitome*.

⁶³ F. Petrić, *op. cit.*

⁶⁴ F. Petrić, *ibidem*.

⁶⁵ F. Petrić, *ibidem*.

ove njegove sljedbenike svim ostalim filozofima. A Aristotela su samo po zlu spominjali.«⁶⁶ Istovremeno on spominje sve knjige Plotina kao da se radi o Platonovim dijalozima i, dapače, smatra da se kod platoničara, tj. neoplatoničara, nalazi više svete teologije nego filozofije. Stoga se i Petrićevo upućivanje na razum treba shvatiti u svjetlu Ficinovog platonizma kada kaže: »Samo se razumom vodi ljudski razum, i razum Razum rado slijedi. Hoćeš—nećeš, razum se ipak razumom pokreće. Stoga valja razumom voditi ljude Bogu.«⁶⁷ U toj tvrdnji možda se može vidjeti odjek Sokratove metode iz dijaloga *Menon*, mada je s druge strane poznato da je Ficino prihvatio srednjovjekovno načelo o *ratio* (naime filozofijsko načelo koje stoji pokraj teologijskog, a oba se navodo nadopunjuju) i rabio ga u osobitom smislu kao *ratio platonica*. Tako bi se ta Petrićeva posveta papi mogla promatrati kao jedna lijepa reminiscencija, no ona ipak upućuje na nešto bitnije, naime *Nova sveopća filozofija* doista je pod presudnim utjecajem vrlo raznorodne platoničke tradicije. Djelo je podijeljeno u četiri dijela: prvi pod naslovom *Panaugia*, a taj termin već nalazimo kod Filona Aleksandrijskog,⁶⁸ a i ostali dijelovi imaju naslove u sličnoj maniri: *Panarchia*, *Pampsychia*, *Pancosmia*. Središnja je tema prvog dijela raspravljanje o svjetlu kao metafizičkom načelu, a to pripada u tradiciju takozvane »metafizike svjetla« koja se obično smatra platoničkom baštinom. Analogija između Boga i svjetla data je i u tako popularnim književnim djelima kao što je Danteova *Božanstvena komedija* i, naravno, nalazimo je kod mnogih neoplatoničara, a kod Ficina nalazi se u djelu *Liber de Sole*. Kod Petrića svjetlo igra značajnu fizikalnu ulogu i, dakako, metafizičku, jer je jedno od četiri sveopća načela, kako je to izloženo u *Pankozmiji*.⁶⁹ U *Panarhiji* Petrić je izložio hijerarhijsku sliku svemira u tradiciji neoplatonizma, posebice Ficina.⁷⁰ U *Panpsihiji* je razrađeno Platonovo učenje o svjetskoj duši, koje on zastupa kao vlastito, i brani od različitih prigovora. Kako je u samoj složenoj konstrukciji *Nove sveopće filozofije* sasvim bjelodan utjecaj Platona na Petrićevo mišljenje, taj utjecaj nije potrebno ovdje posebno razlagati, to više jer se u Dodacima za *Novu sveopću filozofiju* (koji u našem izdanju nisu prevedeni) on sam o tome sažeto i jasno izražava, pa su stoga ti Dodaci u

⁶⁶ Petrić, *ibidem*.

⁶⁷ Petrić, *ibidem*.

⁶⁸ Filon upotrebljava taj termin u *De opificio mundi*.

⁶⁹ Platonov kult sunca kod renesansnih mislilaca izgleda da je bio i jedan od izvora Kopernikove inspiracije, usp. T. S. Kuhn: *The Copernican Revolution*, Harvard 1957. Međutim, specifični problem metafizike svjetla zanima historičare jedino ukoliko je plodotvoran za razvoj znanosti. U tom slučaju historičari se koncentriraju na razvoj geometrijske optike kod metafizičara svjetla kao Grossetesta i Bacona, međutim, ne postoji sistematski prikaz te prvenstveno kozmološke tradicije. Usp. A. C. Crombie: *R. Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100—1700*, Oxford 1962.

⁷⁰ Usp. vrlo korektan prikaz u B. Brickman: *An Introduction to Francesco Patrizi's Nova de universis philosophia*, New York 1941.

povijesno-filozofijskom smislu vrlo dragocjeni.⁷¹ Svi se dodaci izravno odnose na pojedine vidove renesansnoga platonizma, a tu dolazi do izražaja njegova humanistička učenost, pa on daje prijevode tri stotine dvadeset »proroštava« Zoroastera (koje su skupili platoničari), sve poznate Hermesove spise i tri Asklepijeve knjige. Jedan od dodataka daje novi redosljed Platonovih spisa (o tome će biti govora kasnije) i isto tako pokazuje kako je Platonovo učenje sukladno s katoličkom vjerom, dok to Aristotelovo nije. I, konačno, Petrić je dao novi prijevod apokrifnoga Aristotelovog spisa *Mystica Aegyptiorum Philosophia*, a taj »aristotelovski« dodatak općenito nije izvan cjelokupnog konteksta Petrićevog mišljenja, jer taj je tekst po intonaciji više platonički nego aristotelovski. To je, dakako, isto tako i on vidio, no radije je vjerovao da ga je pisao mladi Aristotel (Aristoteles Mysticus), naravno, pod utjecajem Platona. Stoga zastupa stajalište da su kasnija Aristotelova djela proizvod takozvanog Aristoteles Exotericus, a koji je zabludio s ispravnoga puta platoničke filozofije. Petrić je, dakle, zastupao stajalište o razlici egzoteričkog filozofova djela i njegovog ezoteričkog učenja, pa na početku kratkoga odjeljka pod naslovom *Plato et Aristoteles, mystici atque exoterici* kaže slijedeće: »Mi smo već opširno pokazali u 1. svesku 5. knjige *Discussiones peripateticæ* da su postojale dvije vrste knjiga među antičkim filozofima. Jedna vrsta su one koje su date u javnost i koje su nazivali encikličke, eggedomeničke i egzoteričke. No one su druge obično saopćavane tajnim jezikom među najdražim i najoštromnijim učenicima, a te su se knjige zvale mističke, akroamatičke, akroastičke, akuzmatičke, epoptičke, ezoteričke i tajne.«⁷² Prema Petriću učitelji (praeceptores) nisu ništa pisali, ali su njihovi učenici sačuvali ta učenja za budućnost tako da su ih ugradili u svoja vlastita učenja. Petrić potvrđuje to svoje stajalište citirajući Aristotelovu *Fiziku*: »I tako u *Timeju* Platon kaže da su stvar i mjesto ista stvar. Jer 'ono što prihvaća' i mjesto jedno su i isto. Reći ovdje 'ono što prihvaća' drugi je način za ono što se zove njegovo nenapisano učenje.«⁷³

⁷¹ Dodaci za *Nova de universis philosophia* su: »Quibus postremo sunt adiecta, Zoroastris oracula CCCXX, ex Platonis collecta. Hermes Trismegisti libelli, et fragmenta, quotcumque reperiuntur, ordine scientifico disposita. Asclepii discipuli tres libelli. Mystica Aegyptiorum, a Platone dictata, ab Aristotele excepta, et perscripta Philosophia. Platoniorum dialogorum novus penitus a Francisco Patritio inventus ordo scientificus. Capita demum multa in quibus Plato Concors, Aristoteles vero Catholice fidei adversarius ostenditur.«

⁷² »Duplex fuisse apud veteres philosophantes librorum genus satis, superque est a nobis Discussionum peripateticarum tomus I lib. 5. demonstratum. Alterum, qui in vulgus edebantur, quos encyclos, eggedomenos, et exotericos vocabant. Alterum vero, eorum, qui fere in archanis charionibus et acutioribus discipulis, communicabantur, quos Mysticos, Acroamaticos, Acroases, Acusmaticos, Epopticos, Esotericos in secreto et ad veritatem appellabant.« »Plato et Aristoteles mystici atque exoterici.«

⁷³ »Ideo et Plato materiam, et locum, idem ait esse, in Timaeo. Nam quod recipit, et locus, unum et idem. Alio modo ibi dicens, id quod recipit et iniis quae diciuntur, non scripta dogmata.« *Plato et Aristoteles*, a Petri-

Petrić zatim smatra da se Aristotelu pogrešno pripisuju mnoga djela, međutim djelo *Mystica Aegyptorum* s pravom se pripisuje Aristotelu, a to se najbolje vidi po tome jer se u tekstu čuje živi glas Platona.⁷⁴

U uvodu za *Hermetica* jasno se opet vidi Petrićev način sasvim minucioznog raspravljanja, naime, on istovremeno razmatra pitanja podrijetla Hermesa Trismegista i pokušava definitivno ustanoviti vrijeme njegova života. U razmatranju te genealogije ne pojavljuju se samo Mojsije i Farah, već i Izida i Oziris, tj. djeca mlađeg Saturna. Za njega je pitanje Hermesova podrijetla vrlo važno, pa se zato i osvrće na sve primjedbe s tim u vezi, a u obranu svojih stajališta primjenice navodi da nije nevjerojatno da je jedno te isto ime neprestano postojalo kod različitih članova iste obitelji, npr.: »Što je tako čudno u tome da se sin od prethodnog Hermesa zove Tat? I da se čak sin od drugog Hermesa, koji je bio nećak od prethodnog, od Tata, isto zove Tat. Jer u istim obiteljima među Rimljanima, Grcima i drugim narodima sve do našeg doba sinovi se nazivaju prema očevima, a nećaci prema ujacima i pradjedovima. Stoga nije ništa neobično da se i među Egipćanima u istoj srodstvenoj liniji tako nešto događalo.«⁷⁵ Putem te kronologije Petrić je pokušao dovesti u vezu vrijeme života Hermesa i Mojsija i to pomoću Ozirisa, a na slijedeći način: »I Oziris je bio rob kod svog brata Tifona u 568. godini poslije potopa. Od tada je prošlo 149 godina do rođenja Mojsija, a to je bilo 717. godine poslije potopa. Ali 15 godina nakon Mojsijeve smrti, kako je rekao Euzebije, živio je Tat (koga je on zvao Chat), sin Trismogista, pa je stoga od smrti Ozirisa do vremena u kojem je živio Tat prošlo 252 godine. Taj proračun godina ne izgleda neskladan kada čitamo da je taj isti Mojsije u to vrijeme živio 120 godina.«⁷⁶ Na osnovi svega toga

čeva referenca je »4 physico cap. 2«, kod Bekkera je to tekst 209 b. 10—15. Zanimljivo je ustanoviti kako je stajalište o ezoteričkom i egzoteričkom učenju nekoliko stoljeća kasnije zastupao W. Jaeger u svojoj čuvenoj knjizi *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923, a ta je prijeporna teza desetljećima izazivala mnogobrojne rasprave, usp. F. Grayeff: *Aristotle and his School*, London 1974, gdje je dat prikaz tih rasprava.

⁷⁴ To se djelo obično citira kao Aristotelova teologija, a zapravo se radi o arapskom spisu temeljenom na Plotinu.

⁷⁵ »Quid mirum, Hermetis prioris filium, nomine fuisse Tatum? et filium etiam secundi Hermetis, qui prioris nepos, ex Tato fuit, Tatum fuisse nominatum? Quando quidem in eadem familia, et apud Romanos et apud Graecos et apud alias nationes, nostro quoque tempore, iisdem nominibus et filii patrum, et nepotes avorum et proavorum nominentur. Non est ergo mirum si apud priscos etiam Aegyptios in eadem prosapiae linea, idem contingerit.« Hermes Trismegist.

⁷⁶ »Occisus autem est Osiris a Typhone fratre anno post diluvium 568. A quo tempore usque ad Mosis nativitatem, quae fuit anno 717 a diluvio anni intercurrerunt 149. Sed annis 15 antequam Moses moretur, Eusebius tradit, Tatum (quem ipse nominant Chat) Trismegisti filium floruisse. Itaque ab Osiridis nece, usque ad hanc Tati aetatem anni intersunt CCLII. Cui annorum supputationi, non videtur dissona... quando legimus iisdem temporibus Mosem unum, 120 annis vixisse.«, *ibidem*.

F. Petrić uglavnom zaključuje da je Hermes doista bio suvremenik Mojsija ili malo stariji.⁷⁷ Taj je uvod u hermetičke spise uopće vrlo dugačak i u njemu je dat puni pregled povijesne pozadine hermetizma, a pri tom se Petrić u potpunosti kreće u okviru historijske zablude oko te problematike kako je to već ustanovljeno kod Ficina i ostalih renesansnih mislilaca. Međutim smatrao je da je bio prvi koji je uvidio da naslov *Poemander*, koji je rabljen kao naslov svih četrnaest knjiga Ficinovog izdanja, zapravo treba biti naslov samo za prvu knjigu. Tako on tvrdi: »Ali mi osjećamo da *Poemander*, koji je razdijeljen u četrnaest poglavlja kod Ficina, ne čini jednu knjigu, već upravo toliko posebnih knjiga za sebe odijeljenih od *Poemander*a, a trebao bi biti samo prva knjiga. U preostalima se ne spominje *Poemander* i one ne ovise od nje niti po redoslijedu učenja ni po nekoj drugoj svezi, pa se za njih ne može reći da su dijelovi *Poemander*a.«⁷⁸ I zatim zaključuje, a otprilike isto bi mogao reći i Ficino, naime: »Stoga izgleda da je čitava grčka filozofija, pitagorejska, platonička o božanskim stvarima, isto i Aristotelova učenja o moralu i stoička o fizici, pa čak i prva načela medicine — sve su te filozofije uzete od njihovih (Hermesovih i Asklepijevih) knjiga i iz drugih koje su izgubljene.«⁷⁹ I zatim opet pokušava ustanoviti značenje hermetičkih spisa za kršćanstvo pa nastavlja: »Iz tog razloga bilo bi mnogo probitačnije, a za kršćanskog čovjeka mnogo važnije i znatno korisnije da su hermetički spisi bili daleko moćniji nego Aristotelovi koji svagdje zrače velikom bezbožnošću.«⁸⁰

Izgleda da je za Petrića Hermes bio još značajniji nego sam Platon, a to općenito i nije tako začuđujuće s obzirom na Petrićeve religiozne ideje, kao i na pojam i tradiciju *prisca theologia*. U dvanaestoj knjizi *Panarhije* Petrić čak sugerira da je Zoroaster bio prvi filozof koji je opisao takozvane platoničke »ideje«. »Ne bijaše, dakle, Platon prvi uvoditelj ideja. Nego, prije njega Parmenid, njegova ele-

⁷⁷ U Ainsworthovom *Latin Dictionary* (London 1783) data je *Tabula Chronologica* gdje je datum potopa dat kao 1656 anno mundi, rođenje Mojsija 2373 a. m. i smrt 2493 a. m. Godina smrti Ozirisa nije data, ali je on gradio Memfis u 2203. a. m. Ti podaci daju razliku od 275 godina između gradnje Memfisa i života Tata, ako se prihvati Euzebijev komentar dat kod Petrića. U *Tabula Chronologica* nisu uključeni Hermes i Tat, međutim hermetička literatura datirana je točnije 1614. od Isaaca Causubona i od tada se hermetička tradicija polako gubi. Usp. W. Scott: *Hermetica* i F. A. Yates: *G. Bruno and the Hermetic Tradition*.

⁷⁸ »Sed nostra sententia *Poemander* ille a Ficino in 14 capita dissectus, non unus liber est sed totidem libelli per se a *Poemandro* separati. Cui solus primus deletur. Reliqui cum nullam *Poemandri* mentionem faciant, nec ab eo pendent, aut ordine dogmatum aut connexione ulla, *Poemandri* partes dici non possunt.«, *ibidem*.

⁷⁹ »Apparebit, quoque, Graecas philosophias omnes; Pythagoream, Platoniam in divinis, ac morum dogmatibus Aristotelicam autem, et Stoicam in Physicis, et medicinae etiam prima principia, et ex his, et ex aliis, qui perierunt eius libris fuisse desumptas.«, *ibidem*.

⁸⁰ »Quamobrem, longe satius, et christianis hominibus consultius, et utilius longe futurum esse, si Hermetis dogmata, potius quam Aristotelica, quae ubique magna scatent impietate...«, *ibidem*.

ćanska škola, Pitagora i pitagorejci. A Pitagora je to možda primio od Aglaofema, kao orfički nauk... Zacijelo je cijeli taj nauk došao od Kaldejaca, od Zoroastera.«⁸¹ Petrić i ovdje nalazi odličnu povijesnu potvrdu autoriteta u Proklovom komentaru Parmenida, pa stoga i citira Prokla.⁸²

I na koncu skoro je ironično da je Petrićev bez sumnje iskreni pokušaj zagovaranja *prisca theologia* kao anticipacije kršćanskog vjervanja postao nešto vrlo nesretno i krivo shvaćeno, i to na sasvim osobnoj razini, a ubrzo nakon njegovog dolaska na rimsko sveučilište 1592. godine. Naime, uskoro su on i njegovo djelo privukli pažnju Kongregacije za vjeru, i već šest mjeseci nakon njegovog slavnog dolaska u Rim bio je pozvan da odgovara pred Kongregacijom. Petrić je živio i radio u doba protureformacije u kojem se općenito promijenila klima teologijskih rasprava. Naime, dok su ranije sličnosti između platonizma i kršćanstva pozitivno uočavane, sada su se počele naglašavati razlike. *Congregatio pro Indice Librorum Prohibitorum*, koja je ustanovljena 1571. godine za pape Pija V, u Petrićevo je vrijeme bila već dobro organizirana i sposobna za istraživanje njegovog slučaja.⁸³ U početku čitavog tog slučaja Petrić je bio dosta samouvjeren, jamačno i djelomično ohrabren prijateljstvom s papom Klementom VIII, koje datira još iz Padove i kome je upućena posveta za XIV knjigu Pankozmije, a koji je još kao kardinal Aldobrandini u pismu Petriću izrazio svoje simpatije za *Novu sveopću filozofiju* i, dapače, rekao »da izgleda da se slaže s kršćanskom pobožnošću«.⁸⁴ Spremajući se na polemiku s Kongregacijom, Petrić je vjerojatno očekivao i stvarnu pomoć od pape, a njegov odgovor sastojao se iz kombinacije citata iz njegovog glavnog djela u sažetom obliku pod naslovom *Apologia ad Censuram*. A njegova obrana, tj. napad na cenzora nije bio osobito diplomatski. Optužio je naime cenzora za razaranje smisla njegovog djela citiranjem izoliranih rečenica izvan konteksta, za konkretno izmjenjivanje riječi, pa čak i njihovo izmišljanje, i na koncu je optužio cenzora da je sam počinio herezu.⁸⁵ Citirajući u svoju obranu mnoge autoritete po pitanju platonizma, svoju kritiku cenzorovih zamjerki daje u tri glavne teze: *Confictae*, tj. pokazujući da nije rekao ono što mu se pripisuje; *Mutilatae*, tj. raspravljajući s cenzorovim

⁸¹ Petrić: *Nova sveopća filozofija, Panarchia*, knj. XII.

⁸² Usp. D. P. Walker: *The Ancient Theology*. Walker isto tako citira Proklovu rečenicu: »Sva grčka teologija plod je orfičkih mističkih učenja«; naime neoplatoničar Proklo svakako je bio pogodan autoritet u toj široko rasprostranjenoj tradiciji gdje je Petrić mogao naći potvrdu svojih stajališta.

⁸³ Njegova borba s kongregacijom dokumentirana je u: T. Gregory: *L'Apologia e la Declarationes di Francesco Patrizi*, u: *Medioevo e Rinascimento: Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze 1955. i *L'Apologia ad censuram di Francesco Patrizi*, u: *Rinascimento IV*, 1953; Francesco Patrizi da Cherso: *Emendatio in libros suos novae philosophiae*, a cura di P. O. Kristeller, *Rinascimento* anno X, 1970.

⁸⁴ »... quae cum christiana pietate congruere et convenire videtur«, usp. T. Gregory, *ibidem*.

⁸⁵ Usp. Gregory, *ibidem*.

izvrtanjem smisla njegovih tekstova; *Externae*, tj. još jedanput raspravljajući o onim momentima kod pretkršćanskih pisaca koji su po njemu utjecali na oblikovanje kršćanstva. Zatim spominje neke stare teologijske kontroverze sugerirajući da one nisu riješene ni među suvremenim teolozima, no usprkos tome oni povodom njih druge optužuju. I na koncu ustrajno zastupa mišljenje da načela njegove prirodne filozofije nisu ni od kakvog interesa i značenja za teologiju.⁶⁶ Zatim navodi šest Aristotelovih načela koja su po njemu sasvim oprečna kršćanstvu i postavlja pitanje što je više protivno vjeri, ta načela ili stavovi »mističara« koje navodi cenzor. Aristotel, dakle, tvrdi da ništa ne dolazi od ništa, da svijet nije stvoren i neće biti razoren, da jedino Bog pokreće *primum mobile* i ne čini ništa drugo, zatim da je ljudska duša smrtna i da nema povratka od privacije k imanju.⁶⁷ Takav oštar odgovor Petrić je jamačno pisao prije nego što se osobno morao pojaviti pred Kongregacijom pod sumnjom da je »paratus retractare errata«. Ali i pod pretpostavkom da je bio suzdržaniji u toj polemici i svoja stajališta iznosio jasno i uvjerljivo, ali s umjerenošću, vjerojatno ne bi ništa postigao. Jer navedena načela Aristotelove filozofije bila su u potpunosti i perfektno uklopljena u filozofiju crkve i stoga je napad na njih bio u potpunosti bezizgledan.

Kada se Petrić pojavio pred Kongregacijom priložio je na brzinu napisane *Emendatio in libros suos novae philosophiae*, a korekcije koje je sada poduzeo očito su bile zahtijevane od cenzora P. di Saragozza. Naime, još u Apologiji branio je tvrdnju iz naslova svoga djela »tota in contemplationem venit divinitas«, pri čemu je, naravno, riječ »tota« prijeporna točka. Njegov je središnji argument da on pod »tota« vidi cjelinu božanskog djela, a nikako ne njegovu dubinu i mudrost, a što je i nemoguće. Međutim u *Emendatio* prvi red jednostavno glasi: »In titulo delevi illud tota divinitas.« Izgleda kao da više nije bio uvjeren da se može obraniti pa stoga izravno poseže za Hermesom, možda i kao izraz nevjerice u vlastite argumente. »I uistinu, kao što sam već rekao, Hermes je pisao da nužnost slijedi volju Božju, a ja to i predlažem.«⁶⁸ Međutim, kada je siguran u svoje argumente, ostaje nepopustljiv i kaže: »On mi podmeće da životinje imaju intelekt. A to treba pronaći u knjizi. Tako nešto ne mogu izbrisati.«⁶⁹ Kao drugi uzrok pogrešaka cenzor je izgleda (prema samom Petrićevom izvješću) smatrao njegov antiaristotelizam, koji je bez sumnje postojao, međutim cenzor ga je interpretirao kao Petrićev antiskolasticizam pod svaku cijenu. On se jednostavno brani tvrdeći da iako je u opreci s tako nepobožnim ljudima kao Aristotel, Averoes, Avicena i Avicbron, svakako nije sa sv. Tomom Akvinskim (za koga je

⁶⁶ Usp. T. Gregory, *ibidem*.

⁶⁷ »Ex nihilo nihil fit. Mundus non est factus. Mundus non corrumpetur. Deus nihil facit praeter quam movere primum mobile. Anima humana est mortalis... A privatione ad habitum non fit regressus.«, *ibidem*.

⁶⁸ Usp. T. Gregory, *ibidem*, i *Emendatio, ibidem*.

⁶⁹ *Insinuat quod bruta habeant intellectum. Haec nusquam in libro est, nec possum delere. Emendatio*, str. 218.

navodno sam Krist rekao »ti dobro govoriš o meni Toma«). U svakom slučaju u *Emendatio* Aristotel se jedva spominje i nije optuživan. Treća vrsta grešaka koju spominje Petrić jest njegov prezir spram Alberta Velikog, pa na početku *Emendatio* kaže da je precrtao sve referencije o odnosu na njega.⁹⁰

Ali, bez obzira na njegovo pokoravanje, tj. prihvaćanje predloženih ispravaka, Petrić se nije uspio spasiti od, kako sam kaže, »vječne infamije« time što je njegovo djelo stavljeno na Index. Jer usprkos njegovim *Declarationes... in quaedam novae suae philosophiae loca obscuriora* koje su po tonu bitno blaže, druga verzija *Apologije* pisana s mnogo većim respektom. Usprkos pismima papi, biskupu Ascaliju i Kongregaciji kao i riječima podrške jezuitskog oca Azora,⁹¹ konačno je ipak doživio da je njegovo djelo osuđeno. Međutim, mogao je biti zahvalan da je osuđen samo s *nisi fuerit ab auctore correcta*, a zahtijevane korekcije bile su očito brojnije od onih koje je izvršio u *Emendatio*.⁹²

Zanimljiv i ironičan momenat u Petrićevoj osudi svakako je činjenica da je odvažan povratak G. Bruna u Italiju vjerojatno djelomično potaknut Petrićevim početnim uspjehom s hermetičkom filozofijom. Navodno je u sudskoj raspravi Z. Mocenigo rekao slijedeće: »Kada je Petrić došao u Rim, Giordano je rekao da je 'ovaj papa dobar čovjek jer podupire filozofe pa se i ja mogu nadati potpori, a znam da je Petrić filozof i ni u što ne vjeruje'. A ja sam odgovorio da je Petrić bio dobar katolik.«⁹³ I zatim: »Kada je Petrić došao u Rim rekao je da se nada da će njega (Bruna) papa primiti u svoju milost, jer vjerujući na takav način on nikoga ne vrijeđa.«⁹⁴ Izgleda da je Bruno gledao na Petrićeve početne uspjehe kao na znak ohrabrenja u smislu da je Italija spremna prihvatiti njegovu mesijansku poruku. Na žalost, kao što je poznato, on je mnogo gore nego Petrić prosudio intelektualno stanje svoga doba u Italiji.

To je vrijeme kada se polako približava kraj Petrićeva života. Doduše, nastavio je predavati o Platonu, i to vjerojatno zahvaljujući prijateljstvu s papom. 1596. godine piše svom prijatelju B. Valoniju, kojem je prije mnogo godina poslao svoj životopis, i obavještava ga da je ponovno u potpunosti zaokupljen svojom vlastitom filozofijom.⁹⁵ Međutim, o kakvim se to novim projektima radilo ne znamo, jer je Petrić umro u veljači slijedeće godine.

Svrha je ovoga uvodnog pregleda ukazivanje na općenito značenje i mjesto Petrića u okviru renesansnog platonizma. Pri tome je on

⁹⁰ Usp. *Emendatio*, str. 215.

⁹¹ Usp. Firpo, *ibidem*.

⁹² Njegova knjiga nije, naime bila u potpunosti zabranjena i to zahvaljujući nakladniku Mammarelliju, usp. Firpo, *ibidem*.

⁹³ Usp. F. A. Yates: *G. Bruno and the Hermetic Tradition*. Brunovo označavanje Petrića kao onog koji ne vjeruje ni u šta odnosi se na rečenicu iz posvete »hic philosophus est, in deo non credit«. Mocenigo je jamačno bio više u pravu kada ga je označio kao dobrog katolika.

⁹⁴ Usp. F. A. Yates, *ibidem*.

⁹⁵ Usp. Firpo, *ibidem*.

ponosno samoga sebe smatrao platoničarom, a očito isto tako i Kongregacija. U modernim raspravama njega se često svrstava među filozofe prirode i to s dobrim razlozima. Zadnje poglavlje njegove *Nove sveopće filozofije, Pancosmia*, kani biti opis cjeline kozmosa, tj. objašnjenje svih prirodnih fenomena. Veći dio te knjige originalan je mada u polazištu sadrži površnu sličnost s Aristotelovom teorijom, jer Petrić je usprkos svemu bio previše obuhvaćen skolastičkom tradicijom da bi bio u stanju odbaciti primjerice teoriju o četiri elementa. Svakako, uspio je zamijeniti Aristotelove elemente vlastitim početima: prostor, svjetlost, toplina i vlažnost.⁹⁶ Prostor i svjetlost posrednici su između duhovnog i tvarnog svijeta; toplina je aktivno počelo proizišlo iz svjetlosti, a koja je pak preko vlastite aktivnosti na pasivno počelo topline odgovorna za različite vidove tvari. Tu se možda može vidjeti i Telesijev utjecaj, budući da se on pozivao na dva počela, toplinu i hladnoću, a koja mogu dati objašnjenje za sve pojave u fizičkom svijetu. Dakako, mora se reći da su takvi pogledi zajednički mnogim filozofijskim sistemima koji nastoje iznaći zajednička i općenito važeća počela za sveukupnost pojavnog svijeta. Međutim, najvažnije je potcrtati da je to upravo i bila jedna od naj snažnijih odrednica Aristotelove filozofije prirode, naime da je priroda u potpunosti objašnjiva, pa stoga nikako nije bilo dostatno preoblikovati neki od vidova Aristotelove filozofije, već je u tu svrhu trebalo izmijeniti, preokrenuti sistematsku filozofijsku cjelinu znanja Aristotelove filozofije.

PETRIĆEVA KRITIKA ARISTOTELOVE METAFIZIKE

II. PLATONIZAM I ARISTOTELIZAM RENESANSE

III. F. PETRIĆ: NJEGOVO ZNAČENJE I MJESTO U OKVIRU RENESANSNOG PLATONIZMA

Sažetak

U prvom dijelu rada analizirane su opće odrednice platonizma renesanse, odnosno razvoj zapadnog, rimskog platonizma preko srednjeg vijeka do renesansnih mislilaca i istočnog, grčkog, koji je bio presudan u oblikovanju platonizma renesanse. Stoga je prvenstveno razmatran utjecaj grčkih učenjaka, posebice Plethona, te dan prikaz već od njih započetih rasprava o odnosu Platonove i Aristotelove filozofije, kao i nastavak tih rasprava do Kuzanskog, Pica i Ficina.

Zatim je dan prikaz razvoja i opće značenje aristotelizma renesanse, jer on protivno popularnom mišljenju predstavlja još uvijek najmoćniju

⁹⁶ Usp. Petrić, *ibidem. Pancosmia*. Nakon što je ustanovio svoja počela, razmatrao je različite fenomene fizičkog svijeta, primjerice o naravi vatre, zraka, zemlje i vode, zatim o moru, plimi i oseci (što ponovno upućuje na Telesijev spis *De mari*, Napulj 1570). Raspravljajući o strukturi svemira otklonio je kristalne sfere srednjovjekovnog aristotelizma i smatrao je da su zvijezde sačinjene iz vatre, a ne da su peti element. Isto tako prihvaćao je dnevnu rotaciju Zemlje, ali ne i godišnje okretanje oko Sunca, tj. Zemlja je za njega još uvijek bila središte kozmosa.

duhovnu struju, pogotovo u akademskim okvirima, a koja zadržava svoj primat sve do 17. stoljeća.

U uvodnom dijelu o Petriću dane su osnovne crte njegove intelektualne biografije, kao i temeljni motivi njegovog filozofiranja. To su, kao što je poznato, njegova strastvena sklonost k Platonu i platoničkoj tradiciji, i antipatija spram Aristotela i peripatetičara kao i, opet u skladu s platoničkom tradicijom, snažan utjecaj poganskih religija, posebice hermetizma, na njegovo mišljenje. Stoga se on općenito pokazuje kao originalni mislilac u okviru platoničke tradicije, koji se međutim uprkos svemu nije uspio (i ne samo on) u potpunosti osloboditi od onog što bi se moglo označiti kao sistematska bit Aristotelove filozofije.

PETRIĆ'S CRITIQUE OF ARISTOTLE'S METAPHYSICS

II. THE PLATONISM AND ARISTOTELISM OF THE RENAISSANCE

III. F. PETRIĆ: HIS IMPORTANCE AND PLACE WITHIN THE FRAMEWORK OF RENAISSANCE PLATONISM

Abstract

In the first part of the work the general guidelines of Renaissance Platonism are discussed, actually the development of western, Roman Platonism through the Middle Ages to Renaissance thinkers and eastern, Greek Platonism which was decisive in shaping the Platonism of the Renaissance. The influence of Greek scholars is predominantly considered, especially Plethon, and a survey of the discussion that began with them on the relation between Plato's and Aristotle's philosophy, as well as a continuation of this discussion by Kuzanski, Pico and Ficin.

Then a survey of the development and general importance of the Aristotelism of the Renaissance, for, contrary to popular opinion, it still represented the most powerful spiritual tenet, especially within the academic framework, and held its dominance until the 17th century.

In the introductory section on Petrić the basic features of his intellectual biography are given, as well as the fundamental motifs of his philosophy. These are his passionate preference for Plato and the Platonic tradition and his antipathy towards Aristotle and the peripathetics as well as, in accordance with the Platonic tradition, a powerful influence of pagan religion, especially hermetism, on his thinking. He shows, in general how an original thinker within the framework of the Platonic tradition did not, in spite of everything, manage to free himself completely from what could be defined as the systematic essence of Aristotle's philosophy (which applies to others as well).