

Frane Petrić. Od »antropološkog« problema do novoplatoničkog sustava

Girardi-Karšulin, Mihaela

Source / Izvornik: **Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine, 1991, 17, 139 - 158**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:172562>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2024-11-26**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

FRANE PETRIĆ. OD »ANTROPOLOŠKOG« PROBLEMA DO NOVOPLATONIČKOG SUSTAVA

MIHAELA GIRARDI KARŠULIN

*(Institut za filozofiju
Sveučilišta u Zagrebu)*UDK 101 (457.13) »501«
Izvorni znanstveni članak
Primljeno: 30. 10. 1991.

U dva neosporno pionirska i istovremeno klasična rada o renesansi i renesansnoj filozofiji, u knjizi J. Burckhardta, *Kultura renesanse u Italiji*¹ i u knjizi E. Cassirera, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*² apostrofira se fenomen renesanse i renesansne filozofije kao novo poimanje svijeta i korelativno novo poimanje subjekta. Taj horizont razumijevanja fenomena renesanse bitno je novovjekovne provenijencije, odnosno određen novovjekovnom aktualizacijom i tematizacijom subjekt-objekt problema i odnosa. Osnovni problem renesanse pojmljen kao novi odnos svijeta i čovjeka u kojem se konstituira i novi pojam prirode i novi pojam subjekta temelji se ponajprije u nepobitnoj činjenici nove prirodne matematičke znanosti (prirodnoznanstvene fizike) i korelativno u zahtijevanom (ali nejednako neupitnom) pojmu subjekta. U tom smjeru, tj. iz zamisli da je osnovni renesansni filozofski problem još neadekvatno, ali ipak intendirano dohvaćanje novovjekovnog pojma subjekta usmjerava se istraživanje renesansne filozofije na pokušaje da se renesansna filozofija interpretira u različitim segmentima kao anticipacija novovjekovlja i preciznije novovjekovne prirodne znanosti. Ti pokušaji da se renesansna filozofija utvrdi kao anticipator novovjekovne prirodne znanosti nailaze, međutim, na poteškoće u tom smislu da se granice anticipacije u istraživanjima neprestano pomiču (Keßler)³. S obzirom na te poteškoće da se precizno odredi granica anticipacije ili

¹ J. Burckhardt, *Kultura renesanse u Italiji*, Matica hrvatska, Zagreb, 1953.

² E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977.

³ Usp. Eckhard Keßler, Duhem-Meier-Rendall-Wallace - Aristotelovsko podrijetlo novovjekovne znanosti, *Godišnjak za povijest filozofije*, br. 8/1990, str. 150-176.

kauzalno objasni nastanak novovjekovne prirodne znanosti, dolazi u pitanje i sama metodologija istraživanja renesansne filozofije ili načelni pristup fenomenu renesansne filozofije. Da li smo, dakle, suočeni s nužnošću da odstupimo od temeljne sheme: priroda - čovjek i svijet - subjekt koju nalazimo u osnovi kao pretpostavku kako Burckhardtova tako i Cassirerova prikaza renesanse?

S obzirom na činjenicu da Galilei u renesansi zaista utemeljuje novovjekovnu prirodnu znanost kao i na činjenicu da novovjekovna filozofija zaista vremenski neposredno slijedi za renesansom, nemoguće je u istraživanju renesanse izostaviti svaki pogled unaprijed prema onome što slijedi kao što je nemoguće izostaviti pogled unatrag prema onome što vremenski prethodi. I pod pretpostavkom (jednako nedokazanog) sadržajnog i problematskog potpunog diskontinuiteta vremenski se kontinuitet ne može u svakom smislu staviti u zagrada. Novovjekovna znanost i filozofija shvaćena i kao "radikalna intelektualna mutacija" (Koyré) pojavila se u vremenu kojemu je nešto prethodilo i u kojem, ako i ne možemo otkriti neprekinute linije povezanosti, možda možemo naići na neke više ili manje određene putokaze. Pritome također ne zaboravljamo da putokazi ne pristižu cilju kojem upućuju.

Bez obzira na to što su prethodno spomenute knjige J. Burckhardta i E. Cassirera naišle na različite kritike i bez obzira na to što su njihove pojedine teze u mnogočemu opovrgnute, korigirane i nadopunjene, one ipak predstavljaju "klasična djela" u istraživanju renesanse i uporišta u odnosu prema kojima noviji istraživači vrlo često, bilo kritički bilo i pozitivno, formuliraju vlastite teze. One plijene, moglo bi se reći, svojim pogledom koji iz novovjekovne perspektive i problematike želi jedinstveno dohvatiti cjelinu jednog djela, autora ili jedne epohe. Ma kako problematičan bio takav pristup iz horizonta rigorozne historiografske metodologije, teško je a limine osporiti opravdanost "pristrane interpretacije", odnosno mogućnost jedne interpretacije koja iz vlastita horizonta razumijevanja onog što je bitno određuje ono što smatra relevantnim (u renesansnim tekstovima).

Ako je, dakle, i problematična teza da je središnji problem renesanse i renesansne filozofije problem čovjeka i odnosa čovjeka i svijeta, moguće je tezu formulirati opreznije: iz horizonta suvremene filozofske problematike koja u renesansi kao centralni događaj utvrđuje nastanak novovjekovne znanosti u renesansnoj filozofiji prvenstveno je relevantan problem čovjeka i njegova odnosa prema svijetu.

Paradigmatički renesansni tekst na koji se autori u tom smislu pozivaju (a posebno i Cassirer i Burckhardt) jest *De hominis dignitate. Ioannis Pici Mirandulae (...) oratio*. Unatoč inače nezatnoj pažnji i malom značenju koje pridaje renesansnoj filozofiji, Burckhardt to djelo

smatra jednim od najznačajnijih doprinosa epohe, a Cassirer ga tumači u smislu spoznajne teorije po kojoj je spoznaja potpuno predana svijetu i istovremeno distancirana i odvojena od svijeta. Čovjek je otvoren prema svijetu i tek tako obuhvaća sveukupnost ili ostvaruje sve svoje mogućnosti, ali on se pritom ne gubi i ne nestaje u njemu kao njegov integralni dio. Njegova je tajna u tome da u sebi nosi uvijek nove mogućnosti koje principijelno nadilaze svaki ostvareni stupanj tako reći u smislu novovjekovnog beskonačnog progressa. U horizontu takva teksta (i takve interpretacije teksta), shvatimo li ga paradigmatičnim i karakterističnim tekstom ili "najplemenitijom oporukom renesanse" (Burckhardt) bez sumnje možemo renesansu tumačiti i u smjeru novovjekovne koncepcije čovjeka i novovjekovne spoznajne teorije.

Tim više, međutim, upada u oči da u *jedinom*, ali *kasnom*, filozofskom renesansnom filozofskom sistemu, u *Nova de universis philosophia* Frane Petrića u potpunosti nedostaju ne samo takve nadahnute misli o čovjeku i horizontu njegovih mogućnosti kakve čitamo kod Pica nego da tim sistemom nije ni obuhvaćena, niti dotaknuta, niti čak nagoviještena, uvjetno rečeno, antropološka tematika. U sistemu koji sebe reklamira kao sveobuhvatan (*de universis*) kako u predmetnom, tako i u metodološkom smislu, u kojemu je obuhvaćeno sve od metafizičkih principa do različitih posebnih pojava u zraku, zemlji i vodi, kao što je npr. plima i oseka, nema riječi o čovjeku. A kada se problematika sasvim približava toj temi, kada je, naime, riječ o duši - tada Petrić izrijeком ističe da ne govori o ljudskoj duši⁴. U Petrićevim djelima koja prethode *Novoj sveopćoj filozofiji* problem je čovjeka ne samo dotaknut nego i na određen način centralan kao problem dobre i smislene (ljudske) zajednice, kao problem (ljudskog) govorenja i jezika i kao problem (ljudske) povijesti. Kroz ta Petrićeva djela možemo pratiti kako problem čovjeka biva postupno istisnut iz fokusa filozofske problematike i pokušati odrediti motive, probleme i rješenja koji su do toga doveli.

Petrićev mladenački spis *Sretan grad (La Città Felice - 1553)*⁵ (Petrić je imao 22 godine kada ga je objavio), u onim malobrojnim radovima u kojima se posebno obrađuje, tematiziran je kao problem utopije. Temeljni je problem dilema da li se tu radi o jednom utopijskom projektu ili tek pukom zadatku "preobrazbe" antičkog polisa u srednjovjekovnu komunu⁶. Dok Vladimir Filipović govori da *Sretan grad*, poput svih "utopija" prije i poslije Petrića, ukazuje prvenstveno na idealne

⁴ Usp. F. Petrić, *Nova sveopća filozofija*, Pampsychia, Zagreb, 1979, str. 50 rb.

⁵ Franjo Petrić, *Sretan grad*, Zagreb, 1975.

⁶ Lino Veljak, Petrić i počeci utopijskog socijalizma, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, br. 10/1979, str. 63.

oblike koji nisu u ostvarenoj zbilji, ali s vjerom da bi se ipak mogli ili - (...) - morali ostvariti u budućnosti⁷ (ali riječ *utopija* stavlja ipak u navodnike), a K.-H. Gerschmann - citirajući Blocha - kao utopiji bez reda vožnje⁸ (bez navodnika), Vladimir Premec⁹ i Lino Veljak¹⁰ izričito odriču da se u *Sretnom gradu* može govoriti o utopijskom projektu, "kritici faktičkog stanja", nego da je riječ o "tumaču i branitelju međuljudskih odnosa koje je nepunih četvrt milenija kasnije idejno ukinula još francuska revolucija« (Premec). Ma kako razriješili to pitanje - ono ovdje nije u središtu pažnje. Temeljno je da se ovdje radi o problemu čovjeka i smislenog reguliranja odnosa među ljudima. U tom smislu koncipira Petrić i početak svog djela. Čovjek nije jednostavno, nego složeno biće. Sastoji se od duše i tijela, od kojih je duša jednostavna, besmrtna, neraspadljiva i dovoljna sama sebi, dok je tijelo materijalna stvar, sastavljena iz dijelova, nesamodostatna koja za svoje održanje treba niz stvari izvan sebe sama. Prije svega, tijelo treba biti vođeno dušom, a potom ono treba i niz materijalnih dobara za svoje održanje. Cjelinu materijalnih dobara koje tijelo treba za svoje održanje ne može pojedinac priskrbiti sam za sebe. Zato on treba zajednicu ljudi u kojoj se te potrebe tijela mogu lakše osigurati. U tom smislu zajednicu ljudi Petrić naziva čovjeku svojstvenom i prirodnom, te navodi Aristotela po kojemu samo bog ili životinja mogu opstajati bez zajedništva¹¹.

U literaturi je svakako odmah uočeno da se tu radi o kontaminaciji aristotelovskih i kršćanskih motiva (Premec). Dihotomija duše i tijela može se pozvati kako na aristotelovsku, tako i na kršćansku tradiciju, a određenja duše proizlaze iz kršćanskog horizonta. S obzirom na tezu da je zajednica svojstvena čovjeku kao i smijeh, referenca na Aristotela je nesumnjiva. Obrazloženje, međutim, nije aristotelovsko. Aristotel se, naime, poziva na to da je zajednica ljudi po prirodi prije pojedinog čovjeka (i daje primjer: nakon raspada ljudskog tijela na pojedine dijelove ne možemo to što je nestalo više zvati čovjekom), a pojam autarkije u tom smislu ne bismo smjeli povezati samo s potrebom za zajedničkim pribavljanjem materijalnih dobara. Petrić, međutim, potrebu za zajednicom naziva prirodnom, ali je izričito izvodi iz nedostatka, tj. iz nužnosti da materijalna sredstva potrebna samo tijelu (a ne i duši) budu

⁷ Vladimir Filipović, Uvodna napomena, *Franjo Petrić, Sretan grad*, Zagreb, 1975, str. 11

⁸ K.-H. Gerschmann, Frane Petrić, La Città felice - Jedna utopija između Thomasa Morusa i Campanelle, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 10/1979, str. 54

⁹ Vladimir Premec, Utopija-zbilja-politika, *Franjo Petrić, Sretan grad*, Zagreb, 1975, str. 45—63

¹⁰ Lino Veljak, op. cit., str. 57-66.

¹¹ Franjo Petrić, *Sretan grad*, Zagreb, 1975, str. 21.

zbrinuta u zajedničkom radu i zalaganju. Tu možemo nazrijeti jedan platonički motiv težnje koja proizlazi iz nedostatnosti, jednu autarkičnu ideju duše i jednu "materijalističku" ili "pragmatičku" ideju zajednice ili polisa. U Petrićevu konceptu zajednice zajednica, iako je čovjeku prirodna (kao što mu je prirodno nesamodostatno tijelo), ni u kojem slučaju nije po prirodi stvari prije čovjeka, jer čovjek nije funkcija zajedništva, nego, naprotiv, zajedništvo stoji u funkciji zbrinjavanja materijalnih dobara neophodnih tijelu. U tom smislu *Sretan grad* je koncipiran "zdravorazumski", tj. kao niz uputa proizašlih iz refleksije o konkretnim problemima i iz empirijskih zapažanja o teškoćama koje se konkretno javljaju u zajedništvu ljudi. To su racionalni prijedlozi koji mogu poboljšati zajednicu kako bi ona što racionalnije ispunjavala svoju svrhu, tj. opskrbu bez ometanja. U tom smislu i pojam pravednosti i pojam sreće imaju u odnosu i prema tradicionalnom i platonovskom i aristotelovskom i prema kršćanskom određenju sasvim suženo značenje.

Takav stav najradikalnije se pokazuje i na ulozu koju Petrić pridaje religiji u svojem sretnom gradu. Iako je na početku odredio dušu kao besmrtnu, neraspadljivu i dovoljnu samoj sebi, bez neke pripomoći izvana i koja posjeduje sposobnost vlastitog održavanja, uvodi on kult i religiju u svoj sretni grad radi duševnog zadovoljstva građana¹². Ne radi spasenja duše ili obvezatnog štovanja Stvoritelja i objavljene riječi Božje, ne radi spoznaje, nego radi nesmetanog funkcioniranja zajednice. Vjera je čovjeku jednako prirodna kao i žudnja za životom u zajednici. A kako žudnja za životom u zajednici proizlazi iz potrebe za reguliranom opskrbom tijela, tako se čini da i religija proizlazi iz potrebe za reguliranim zadovoljavanjem potreba duše. U tom je smislu *Sretan grad* koncept zajednice u kojoj bi bile zbrinute sve duševne i tjelesne potrebe ljudi.

Takav projekt bio je, međutim, nezadovoljavajući prije svega za samoga Petrića. Njegova vizija svijeta hranjena, čini se, iz platoničkih, novoplatoničkih i kršćanskih izvora doživljava svijet kako izvire "iz najdubljeg vrtloga beskonačne božanske dobrote". Silazeći u svijet stvari nose spoznaju svoga iskona, "prisjećajući se tog dobra"¹³. Udaljavajući se od svojeg početka sve stvari gube izvorno dobro iz kojeg potječu, ali istodobno "žeđaju nebeske vode tog izvora obuzete žudnjom i žeđu."¹⁴ Njihova je svrha i zadatak da ugase svoju najžešću žeđ, od koje čovjek pati više nego sva ostala stvorenja i koju on teško može utažiti. U tom smislu koncipira Petrić ideju svog sretnog grada kao zajednicu u kojoj

¹² Franjo Petrić, op. cit., str. 33.

¹³ Franjo Petrić, op. cit., str. 21.

¹⁴ Franjo Petrić, op. cit., str. 22.

će biti zadovoljena iskonska žeđ za izvorom, za spoznajom "vrtloga beskonačne božanske dobrote" iz kojega potječu, ali kojega se samo u žeđi čežnje prisjećaju. U horizontu takvog zadatka Petrićeva konkretna zamisao sretnoga grada zaista se čini nedostatnom i nezadovoljavajućom, jer sve institucije grada ustvari stoje u funkciji zbrinjavanja potrebe. Pa i kad se radi o potrebama duše (npr. o religiji), one su sagledane u funkciji općeg funkcioniranja grada kao osiguranja uvjeta za neometano opskrbljivanje tjelesnih potreba.

U temelju tog promašaja izvorno zacrtanog zadatka čini se da leži Petrićeva koncepcija čovjeka. S jedne strane stoji platonički pojam nedostatka, težnje i anamneze, s druge strane aristotelovsko-kršćanska dihotomija duše i tijela. U horizontu zadatka da se osigura mirno, obilno i neometano odvijanje života grada u prvi plan iskaču tjelesne potrebe, čime problem čovjeka općenito biva stisnut u naturalističku sferu i terminologiju. U odnosu na filozofsku tradiciju pojam sreće i pravednosti biva sužen na pojam neoskudijevanja i legalnosti, a pojam autarkije na nezavisnost od materijalnih dobara. Temeljni impetus - a to je povratak Dobru i spoznaja Iskona - ostaje nezadovoljen, čime "antropološko" polazište ili promišljanje čovjeka kao bića zajednice gubi metafizički dignitet. Iz refleksije o biti čovjeka kao jedinstva duše i tijela i njegove prirodne upućenosti na zajednicu nema za Petrića puta prema onome što čini temelj njegova filozofskog poriva - nema puta prema prisjećanju "najdubljeg vrtloga beskonačne božanske dobrote".

Ipak, Petrić još ne napušta "antropološko" polazište. U sedam godina kasnije objavljenom spisu: *Deset dijaloga o povijesti (Della Historia diece Dialoghi - 1560)* polazištem mu je opet jedno za čovjeka bitno određenje - povijest. To Petrićevo djelo pobudilo je svakako mnogo više interesa kod istraživača nego njegov mladalački rad *Sretan grad*. Istraživanja su prvenstveno usmjerena na otkrivanje i interpretaciju humanističko-renesansne teorije o povijesti te na vrednovanje Petrićeve uloge i doprinosa u odnosu na djela Speronija, Robortella, Atanagija i drugih. U vezi s našom temom, koja nije prvenstveno koncentrirana oko problema humanističko-renesansne teorije, filozofije ili znanosti o povijesti, nego želi odrediti Petrićev put od "antropološke" problematike do novoplatoničkog sistema bez čovjeka, želimo se samo osvrnuti na članak: S. Otto: *Die mögliche Wahrheit der Geschichte. Die "Dieci Dialoghi della Historia" des Francesco Patrizi (1529-1597) in ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung.*¹⁵ Otto konstatira da je Petrićev projekt jedne

¹⁵ Stephan Otto, *Die mögliche Wahrheit der Geschichte. Die "Dieci Dialoghi della Historia" des Francesco Patrizi (1529-1597) in ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung*, u: S. Otto, *Materialien zur Theorie der Geistesgeschichte*, München, 1979.

teorije povijesti prvenstveno kritički usmjeren protiv humanista orijentiranih prema Ciceronu i da zahtijeva prije svega istinu, bit i definiciju povijesti. Petrićev odlomak od retoričke tehnike u pisanju povijesti interpretira Otto kao "oznanstvenje" ("Verwissenschaftlichung") povijesti dovodeći to u vezu s Bodinom i Grynaeusom: Otto zastupa tezu da se Petrić svojim pojmom "moguće istine povijesti" u teoriji povijesti orijentira prema geometrijskom misaonom modelu, iako mora priznati da u *Deset dijaloga o povijesti* ni na jednom mjestu nema riječi o geometriji ili geometrijskoj metodi ili geometrijskom načinu. U članku daje Otto također kratki pregled svih dijaloga tog Petrićeva spisa.

U potpunosti bismo se mogli složiti s Ottom kad tumači Petrićevu temeljnu intenciju kao "oznanstvenje" povijesti koja je usmjerena na određenje istine, biti i definicije, a u suprotnosti s retoričkim i ciceronskim humanističkim koncepcijama. Drugo je, međutim, pitanje da li Petrić zaista želi ili konačno dolazi do zaključka da može pisanje povijesti koncipirati u jednom geometrijskom modelu. Pritom je također i pitanje u kojem smislu koncipira Petrić istinitost "geometrijskog načina".

Prije svega razlikuje Petrić, sasvim u horizontu kršćanskog učenja, istinu povijesti do koje čovjek može sam doprijeti i objavljenu istinu o stvarima vjere¹⁶. To ne znači da čovjek ili povjesničar namjerno izriče laž. I Ciceronova su pravila za pisanje povijesti usmjerena na to da se izbjegne laž i osigura nepristranost. Hotimična nepristranost ipak nije sva garancija istine. Ostaje prisutan, naime, fenomen "rašomon", odnosno činjenica da različiti ljudi različito doživljavaju i interpretiraju isti događaj. Govoreći (subjektivnu) istinu iskazi im se ne podudaraju - a to za Petrića znači da nisu istiniti¹⁷. Odgovor na pitanje zašto ljudi govoreći istinu iskazuju neistinu (o povijesti) jest utome da je ne poznaju. Istina o povijesti ne može biti dosegnuta ne samo zato što se proteže na vrijeme koje je prošlo i u kojem povjesničar nije bio prisutan nego 1. zato što se ciceronski princip nepristranosti ne može praktički ostvariti i 2. zato što događaji sami po sebi ne čine automatski transparentima svoje uzroke. Uzroci događaja nisu transparentni dijelovi događaja, nego su odvojeni i udaljeni od samih događaja. Slijedi zaključak da nije moguće znati cjelovitu istinu o ljudskim djelima i događajima ili da za povijest nema nikakva lijeka i nikakve utjehe¹⁸. Ne odustajući od određenja istine povijesti pokušava Petrić spasiti istinitost povijesti na

¹⁶ Usp. Frane Petrić, *Deset dijaloga o povijesti*, Pula, Rijeka, 1980, str. 24 b.

¹⁷ Usp. Frane Petrić, op. str., 25a.

¹⁸ Usp. Frane Petrić, op. cit., str. 26ab.

taj način da je odredi kao načelno ili "uglavnom" (grossamente) istinitom¹⁹. Istiniti su ili poznati učinci, rezultati, ali je nemoguće da budu poznate ili istinite i sve okolnosti. S obzirom na nezadovoljavajući ishod istraživanja istine povijesti (s obzirom na velike početne pretenzije za istinom) nadaje se teza da, što se tiče povijesti, možda uopće i nije važna istina, nego samo predaja (la fama)²⁰. No to je zaista nezadovoljavajuće rješenje jer prepušta povijest proizvoljnosti da se kazuje sad jedno sad drugo. U horizontu nemogućnosti da jednoznačno utemelji istinu povijesti (o tome se kasnije govori i u četvrtom dijalogu)²¹ Petriću se postavlja pitanje o svrsi i koristi povijesti²². Ako povijest nije istinita, aktualizira se problem kako je moguće da ona bude putokaz u smjeru ljudske sreće. Slijedi dokazivanje i zaključak da je povijest politički manipulirana i da stoji u funkciji političke manipulacije.²³ Manipuliranje poviješću rezultat je opće dekadencije čovjeka i ljudskog društva, tako da Petrić smatra da je bilo "istinite" povijesti, koliko to ovisi o volji i istinoljubivosti ljudi, u starodrevnim vremenima kada su svećenici bilježili i čuvali sjećanja.²⁴ No ta se istina odnosi samo na vrijeme ili slijed događanja, na onoga tko je događanje pokrenuo i mjesto događanja, a ne i na pravi uzrok događanja. Pravi uzrok događanja izmiče i ne ovisi o volji i istinoljubivosti povjesničara. Zaključak poglavlja jest: povijest (nam) je postala poezija.²⁵ Pri ovom Petrićevu određenju: povijest je poezija ne treba asociirati Aristotelovu usporedbu. Petrić ne misli da je njegovom analizom došlo na vidjelo da je povijest općenitija ili filozofskija (nego što je to smatrao Aristotel), nego naprotiv da ona ne pruža spoznaju pojedinačnog, jer povijesti izmiče i pravi uzrok događanja koje iznosi (jer filozofija se bavi uzrocima po kojima sve na svijetu nastaje). Povijest nije spoznaja pojedinačnog, jer su uzroci događanja netransparentni i jer povijest u svojoj biti služi političkoj manipulaciji i ovisi o subjektivnoj perspektivi povjesničara. U tom smislu povijest je subjektivna konstrukcija u svrhu postizavanja određenih ciljeva - ili poezija.

Zanimljivo je da je po Petriću povijesti kao poeziji transparentno i za spoznaju osigurano jedino *vrijeme*. U prethodno interpretiranom tekstu radi se o vremenu kao slijedu događanja. Povjesničar, ali samo kao promatrač i sudionik događanja određuje ono što je bilo prije i

¹⁹ Usp. Frane Petrić, op. cit., str. 26b.

²⁰ Usp. Frane Petrić, op. cit., str. 26b.

²¹ Usp. Frane Petrić, op. cit., Donato ili o koristi povijesti str. 49a - 54a.

²² Usp. Frane Petrić, op. cit., str. 27a.

²³ Usp. Frane Petrić, op. cit., str. 27b.

²⁴ Usp. Frane Petrić, op. cit., str. 29a.

²⁵ Usp. Frane Petrić, op. cit., str. 30a.

ono što slijedi kasnije. I u tom određenju ne dolazi do varke, ono je sigurno i istinito. Događanje može biti subjektivno ili rašomonski interpretirano s obzirom na svoj smisao ili uzroke, ali sam slijed događanja time nije pogođen, on je osiguran ili istinit. U sedmom dijalogu²⁶ Petrić nešto opširnije, ali metaforično govori o vremenu. U sklopu dokazivanja da je zadatak historičara ne samo izlaganje posljedica (dakle događanja) nego i istraživanje uzroka koji su i sami događanja ili djelovanja, Petrić obraća pažnju i problemu vremena. Za vrijeme kaže Petrić da je vrlo velika životinja (*grandissimo animale*), okruglo poput neba (*rotondo in guisa quasi del cielo*) i stalno se okreće. Lagano je i sklisko tako da izmiče dohvaćanju. Kao ribu treba ga uhvatiti na udicu, jer postoji opasnost da kao jegulja izmigolji iz ruku.²⁷ Uхватiti vrijeme na udicu znači osigurati mogućnost da se ono mjeri ili bilježi ili da se pojedini događaji lociraju u vremenu. Lociranje u vremenu može se ostvariti na više načina. Ono je dakle na određen način proizvoljno. Na drugi način bilježili su vrijeme Židovi i Kaldejci, na drugi Grci i Rimljani, na drugi način drugi narodi. Bilježenje je vremena, dakle, proizvoljno, ali s druge strane neminovno. Nemoguće je bilježiti povijest, a da se na neki način ne mjeri ili ne bilježi vrijeme. Ne samo da se svaka povijest kao djelovanje zbiva u vremenu, nego bi bez bilježenja ili mjerenja vremena sva povijesna događanja pala u zaborav. Saturn bi proždri vlastitu djecu. Neobilježeno ili nemjereno vrijeme prazni je beskraj u kojem bi se sve izgubilo. S jedne strane, dakle, povjesničar kao sudionik i suvremenik događanja kao jedino sigurno i "objektivno" bilježi slijed događanja, njihovo "prije" ili "kasnije" onako kako ga neposredno doživljava i zamjećuje (a uzroci su događanja stvar procjene, interpretacije, stvar subjektivnog gledanja), dok se s druge strane to bilježenje vremena, ili određenja onog "prije" i "kasnije" pokazuje kao proizvoljno određenje kojim neki narod ili država mjeri protjecanje svojeg postojanja. Objektivno vrijeme mjereno okretanjem neba niti je sigurno i istinito vrijeme povjesničara sudionika događanja u njegovu identificiranju onog "prije" i "kasnije" u zamjećivanju događanja, niti je proizvoljno vrijeme povijesti naroda i država. Vrijeme je nešto sklisko i migoljivo ili nešto višeznačno. Sigurno vrijeme povjesničara kao sudionika događanja niti je objektivno vrijeme mjereno pravilnim okretanjem neba, niti je proizvoljno vrijeme kojim narodi i države bilježe svoje postojanje. Ono je nešto srednje. S objektivnim vremenom okretanja neba veže ga njegova sigurnost i istinitost,

²⁶ Usp. Frane Petrić, op. cit., Guidone ili o maloj povijesti str. 36b-43b.

²⁷ Usp. Frane Petrić, op. cit., str. 41b.

s proizvoljnim vremenom pak njegova zavisnost o čovjeku, neposrednom sudioniku događanja koji određenja onog "prije" i "kasnije" izvodi iz vlastita zamjećivanja.

U horizontu tog Petrićeva razlikovanja triju vremena teško je slijediti Otta u njegovoj tezi da Petrićevih *Deset dijaloga o povijesti* prate geometrijsku "znanstvenu paradigmu". Mogli bismo se složiti s tvrdnjom da za Petrića geometrijska "znanstvena paradigma" predstavlja ideal znanstvenosti (ali time nije određeno što Petrić zamišlja pad geometrijskom metodom) i da mogućnost povijesti kao znanosti zavisi od mogućnosti da se na povijest primijeni geometrijski znanstveni model. Ipak, kao rezultat Petrićevih *Deset dijaloga o povijesti* treba shvatiti njegov uvid u to da povijest kao ljudska povijest ili spoznaja vremenskog tijeka ljudskih događanja *izmiče* geometriziranju. Mjerljivo vrijeme okretanja neba nije izvorno vrijeme povijesti. Vrijeme povijesti jest prije svega subjektivno, ali istinito vrijeme sudionika događaja, a zatim proizvoljno vrijeme naroda i država. Istina u povijesti nije zagwarantirana objektivnim protjecanjem vremena, niti sigurnom spoznajom uzroka, čak uopće nije istina, nego samo *moguća (ili vjerojatna)* istina do koje se dolazi uspoređivanjem različitih izvora. Na temelju vremenskih podudarnosti, na temelju podudarnosti događanja i na temelju poznavanja ili uvida u događanja u svijetu utvrđuje se samo moguća, a ne i nužna istina povijesti. Spoznaja svega ljudskoga pa tako i povijesti, uslijed nestalnosti svega što je ljudsko, ne može nikako biti spoznaja, nego tek mnijenje. Ali ipak ona nije naprosto neistinita i iako ne može biti koncipirana kao (nužna) znanost, ipak je podložna nekim pravilima na temelju kojih se može doprijeti do (moguće) istine.

Ipak je prvotna Petrićeva intencija bila zasnovati povijest kao znanost. Pojmovno ili filozofski Petrić ne nalazi načina da koncipira povijest kao znanost (istina je samo povijest Duha Svetoga i to ne o bilo čemu, nego samo o stvarima vjere²⁸). Stoga u dobroj platoničkoj tradiciji poseže za mitom. U trećem dijalogu *Contarino ili što je povijest* izlaže Petrić kroz usta egipatskog pustinjaka Hamuna povijest kao kontinuitet neometanog sjećanja ili kao "veliku godinu" koja sadrži trideset šest tisuća malih godina nakon čega slijedi tisuću godina kaos, a potom slijedi nova velika godina.²⁹ Učenje o velikoj godini ne izvodi se, međutim, niti iz volje Božje niti pojmovno iz nužnosti prirodnog gibanja, nego kao objektivno i empirijsko sjećanje jedne povlaštene zajednice koja ima sreću da je ne pogađaju prirodne kataklizme. Vrijeme te zajednice nije

²⁸ Usp. Frane Petrić, op. cit., str. 24b.

²⁹ Usp. Frane Petrić, op. cit., str. 15a-18a.

proizvoljno vrijeme određeno prema kraljevima ili nekim povlaštenim događajima, nego je sigurno vrijeme sudionika koji bez zabune ili varke bilježe ono prije i ono kasnije kontinuirano od početka do kraja u cjelosti. Takvo vrijeme sigurno je vrijeme povijesti i takva povijest je istiniti i cjelokupni tijek događaja, ali u odnosu na faktičke povijesti i mogućnosti koje se nadaju povjesničaru tek mitska konstrukcija. Nasuprot istinitoj povijesti ili *kontinuiranom sjećanju* ako ne i jedinke, ipak jedne povlaštene zajednice, Petrić pojmovno može formulirati tek racionalna pravila kojima se maksimalno osigurava načelo "sine ira et studio" ili objektivnost povjesničara, ali ne i istinitost povijesti ili povijest kao znanost.

Rezultat *Deset dijaloga o povijesti* može se sagledati paralelno rezultatu do kojega je Petrić došao u *Sretnom gradu*. U *Sretnom gradu* ideal sreće i sretne zajednice splašnja na pravila za neometanom opskrbom i funkcioniranjem građanskih potreba, a u *Deset dijaloga o povijesti* ideal povijesti kao znanosti o cjelini vremena splašnja na zdravorazumske upute za isključenje svjesnih ili nesvjesnih subjektivnih pristranosti, čime znanstvenost ili istinitost ipak ne može biti osigurana.

U trećem "antropološki" utemeljenom pokušaju polazi Petrić od fenomena govora. U svojem spisu: *Deset dijaloga o retorici* (Della Retorica dieci Dialoghi, Venetia, 1562) polazeći od fenomena jezika i govora i opet je Petrićevo pitanje: kako je moguća retorika kao znanost.

I taj je Petrićev spis kao i dijalozi o povijesti pobudio značajan interes istraživača. U okviru našeg istraživanja i interesa spomenut ćemo samo radove F. Zenka,³⁰ E. Grassija³¹ i H.B. Gerl.³² U predgovoru dvojezičnom izdanju Petrićevih *Deset dijaloga o povijesti* (Pula, Rijeka, 1983) tumači Zenko taj spis u okviru Petrićeva "zanimanja za humanističke teme u strogo kulturnopovijesnom smislu" locirajući ih kao "ranije autorovo razdoblje" u odnosu na njegov kasniji "interes za filozofiju prirode, metafiziku, matematiku i teologiju". U sadržajnom smislu određuje Zenko Petrićev stav kao "radikalnu kritiku retoričke pedagogije utemeljene na načelu oponašanja", te stoga "golemu gradu klasične retorike ne nalazimo sustavno izloženu u Petrića". E Grassi i H. B. Gerl naprotiv ne promatraju to Petrićevo djelo u okviru ranijeg ili humanističkog razdoblja, nego iz horizonta kasnijeg Petrićeva filozofskog

³⁰ Usp. Franjo Zenko, Predgovor, *Frane Petrić, Deset dijaloga o retorici*, Pula, Rijeka, 1983, str. 7-19.

³¹ Usp. Ernesto Grassi, Pripada li Frane Petrić specifičnoj humanističkoj tradiciji, *Frane Petrić, Deset dijaloga o retorici*, Pula, Rijeka, 1983, str. 287-306.

³² Usp. Hanna Barbara Gerl, Humanistička i geometrijska filozofija jezika. Promjena paradigme od Leonarda Brunia do Frane Petrića, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* br. 10/1979, Zagreb, 1979, str. 139-159.

sustava i iz vidokruga geometrijske metode. U tom smislu oni tumače Petrićev stav kao “promjenu paradigme” (Gerl) i kao “suprotnost prema humanističkoj predaji” (Grassi) čime se zapravo prikriva “novo uporište humanističke problematike”. Kako su oba ta autora prije svega zainteresirana za mišljenje humanizma u njegovoj “ulozi ‘novog’ mišljenja koje određuje novi vijek” (Grassi) - Grassi za Vallu, Gerl za Bruna - to im je Petrićevo učenje interesantno prije svega u smislu “otkrivanja granica između tradicionalnog i uistinu novog mišljenja” (Grassi). U svim spomenutim radovima, međutim, konstatira se pomak od humanističke tematike bilo da se tumači kao “kritika” (Zenko), bilo kao povratak metafizičkom modelu (Grassi, Gerl). Nasuprot tim stavovima čini nam se da je najprimjerenije tumačiti *Deset dijaloga o retorici* kao Petrićev pokušaj da se jedan “antropološki fenomen” - govorenje - filozofski, sistemski objasni ili da se retorika, učenje o nagovoru, digne u rang znanosti o govorenju. Rezultat je neuspjeh, ili, Petrić u okviru svojih filozofskih principa i terminologije ne uspijeva formulirati retoriku kao znanost ili zasnovati znanost o fenomenu govora.

Prvo je Petrićevo pitanje kako rječitost može biti istinita. Rječitost kao pohvala (laus) ne može biti istinita, jer ne govori isto o predmetu, nego ga uveličava.³³ Rječitost ili riječ kao istinita može biti samo univerzalni, a ne isključivo ljudski fenomen. “Sve je u svemu. Visoko u niskom, i nisko u visokom. I sve moli i sve pjeva hvalospjev božanskim vođama svojih redova: jedno na shvatljiv, jedno na razuman, jedno na prirodan, a jedno na neosjetan način”³⁴. Međutim, taj istiniti govor ili istinito govorenje nešto je izgubljeno. Način na koji Petrić može izložiti taj gubitak također nije racionalno providan, nego samo mitski ili u kršćanskom smislu priopćiv kao ponos, gordost i samoljublje.³⁵ Rezultat pada i gubitka jest ljudsko govorenje ili fenomen ljudskog i neistinitog govora o stvarima. “Ali poslije velikog pada zemlje i poslije velike propasti ljudskog roda izgubili smo gotovo svu istinu o stvarima i od nje nam ostade samo nešto nalik na nju. I zato više ne stvaramo čuda, a govor nam je slab i nejasan.”³⁶ Na temelju tog shvaćanja ljudskog govora kao deficijentnog, od svoje biti otpalog i otuđenog fenomena dovodi Petrić u vezu retoriku i dijalektiku. Retorika se kao i dijelektika odnosi na ono vjerojatno (a ne nužno) ili, kako će to Petrić kasnije izložiti u *Peripatetičkim raspravama*, na mišljenja ljudi o stvarima, a ne na stvari same. To za retoriku znači prije svega da ne posjeduje svoj

³³ Usp. Frane Petrić, *Deset dijaloga o retorici*, Pula, Rijeka, 1983. str. 1a.

³⁴ Frane Petrić, op. cit., str. 4b.

³⁵ Usp. Frane Petrić, op. cit., str. 6a.

³⁶ Frane Petrić, op. cit., str. 5b.

vlastiti predmet ili da joj nedostaje osnovni preduvjet da bi bila istinita, da bi bila znanost.³⁷ Povrh toga, retorika se ne odnosi na sve ili na sve predmete jer za svako područje postoje posebni znalci ili stručnjaci u odnosu na čije znanje se retorika pokazuje kao ne-znanje.³⁸ U tom smislu Petriću se retorika pokazuje kao ne-znanje ili nesigurno znanje koje dobiva privid znanja time što je regulirano određenim iskustvenim pravilima.³⁹ Takvo znanje ili pričin znanja svakako nije i ne može biti znanost.

Ipak, još u zadnjem pokušaju želi Petrić utemeljiti retoriku kao znanost ili kao savršenu retoriku, savršeno znanje koje svoj predmet znade "u cijelosti i iznutra u svim pojedinostima". Određenje "savršene retorike" ne može Petrić izvesti iz pojma neke starodrevne ili izvorne retorike, jer je retorika umijeće koje se usavršava. Vremenski slijed učenja o retorici nije kvarenje ili nazadovanje, nego napredovanje ili usavršavanje.

Savršena retorika (koja omogućava i savršenu refleksiju ili savršeno znanje o retorici) pretpostavlja, međutim, potpunu ulančanost uzroka da bi što se tiče znanja bila znanost, a što se tiče djelovanja savršeno umijeće, dok se zbiljske retorike temelje na empirijskim pravilima koja propisuju samo način na koji se mogu postići određene poželjne posljedice. Savršena retorika stoji nasuprot zbiljskim retorikama kao paradigma ili uzor prema svojoj slici ostvarenoj u materiji.

Petrić rješava problem platonički-fabulativno, mitom o demijurgu, tvorcu.⁴⁰ Jupiter, oduzevši vlast Saturnu (vremenu), biva obuzet željom da ga obožavaju sva stvorenja. Iz straha da ne bude svrgnut ne može napustiti nebo pa šalje Prometeja na zemlju da prema njegovim razmjerima načini živi kip koji će biti njegova - Jupiterova prividna, ali srazmjerna prisutnost na zemlji. Prometej obavi naloženi mu zadatak, ali je nezadovoljan rezultatom i povrh onoga što mu je naređeno usadi u svoje djelo, kip-čovjeka božansku vatru. Tu vatru sada je bilo nemoguće izvaditi ili uništiti, a da se ne uništi cjelokupno djelo kip-čovjek. Kad Jupiter shvati što je Prometej učinio - razljuti se, ali nije mogao uništiti cjelokupno djelo-čovjeka, nego tamom obavije božansku vatru tako da se ona u čovjeku ne vidi, niti čovjek njome može gledati što je prije gledao dok nije bila obavijena tamom. Čovjek je otada lišen znanja o nutrini stvari, a i vanjščina mu je nepouzdana jer je od božanske vatre preostalo vrlo malo svjetlo. Ono što je, međutim, čovjeku preostalo to su Jupiterovi-božanski

³⁷ Usp. Frane Petrić, op. cit., str. 15a.

³⁸ Usp. Frane Petrić, op. cit., str. 15b, 22b, 24ab, 25a.

³⁹ Usp. Frane Petrić, op. cit., str. 52a.

⁴⁰ Usp. Frane Petrić, op. cit., str. 51b-52a.

razmjeri prema kojima je sagrađen, tako da, nakon što mu je nutrina stvari postala neprovidna, čovjek ostade siguran u onome što se tiče *broja, mjera i težina i razmjera*. I Petrić komentira svoju priču: “mi ne znamo ništa pouzdano osim matematike, a i nju samo dok je gola, jer čim se zaodjene materijom i gibanjem, njena je znanost također u gibanju i u materiji pa stoga nestalna i nesavršena.⁴¹ Konsekvencija je priče s obzirom na retoriku u tome da se u retorici moramo zadovoljiti pravilima jer je put uzroka i počela skriven i nepristupačan.

Ta Petrićeva priča o stvaranju i osakaćenju čovjeka koja završava tezom o matematici kao jedinom što pouzdano znamo glavni je dokazni materijal E. Grassiju i H. B. Gerl u tumačenju Petrićeve retorike kao *more geometrico* utemeljene retorike.

Neosporno je da tu Petrić govori o matematici kao o onome što jedino pouzdano znamo, *mos geometricus* potvrđuje se, međutim, iz *Nova de universis philosophia*. Postavlja se, međutim, pitanje da li je ta veza nužna i u kojem smislu Petrić govori o matematici.

Čovjek ostade siguran samo u onome što se tiče broja i mjera i težine i razmjera. Taj Petrićev zaključak priče o stvaranju i sakaćenju čovjeka parafraza je starozavjetnog teksta iz *Knjige Mudrosti*: “Ali ti si sve uredio po broju, utegu i mjeri”, koji je bio obilno citiran i korišten ne samo u renesansi nego i tijekom cijelog srednjeg vijeka. Što on govori o matematici? Upravo ništa. U tom tekstu se, naime, govori o Božjoj popustljivosti (ili bolje pravednosti) prema Egiptu i egipatskim grijesima. Egipćani su kažnjeni tako da spoznaju kako se svatko kažnjava onim čime i sagriješi. S obzirom na Božju svemoć oni su mogli biti kažnjeni i neusporedivo teže, ali Bog je sve uredio po broju, utegu i mjeri, tj. tako da je kazna srazmjerna počinjenom grijehu. Da i Petrić ima u vidu upravo taj smisao teksta, upućuje njegova parafraza u kojoj se u razlici prema izvornom stihu nalazi termin *razmjer* (proportio): “Ostade siguran što se tiče broja i mjera i težine i razmjera (...).”⁴²

Ipak Petrić tu tezu izriječkom dovodi u vezu s matematikom: “I stoga mi, gospodine Cornaro, uopće ne poznajemo stvari iznutra i njihova počela, a ako nam se i učini da o tome nešto znamo, to ostaje u sjeni do koje drhtavo svjetlo našeg božanstva ne može doprijeti, te ništa ne znamo pouzdano osim matematike. A i nju, dok je gola, jer čim se zaodjene materijom i gibanjem, njena je znanost također u gibanju i u materiji, pa stoga nestalna i nesavršena”.⁴³ Međutim, u kojem je smislu

⁴¹ Frane Petrić, op. cit., str. 52a.

⁴² Frane Petrić, op. cit., str. 52a.

⁴³ Frane Petrić, op. cit., str. 52a.

tu riječ o matematici? Svakako, matematika nije tu znanost koja daje spoznaju o stvari iznutra, nije znanost koja omogućava znanje o materiji i znanje o gibanju. Matematika je čista ili gola znanost o apstraktnom i nije ideal prema kojem bi se trebala ili mogla konstituirati znanost o govorenju ili retorika. Matematika je preostali ili osakaćeni vid znanosti nakon pada ili osakaćenja čovjeka. Rezultat činjenice da je matematika preostala kao još jedini sigurni vid znanja jest za retoriku u tome da njoj, kao još jedini prohodni put, preostaje put pravila ili da je retorika nužno nesavršeno znanje. "I budući da je to tako moramo se u retorici zadovoljiti putem pravila, jer nam je drugi put uzroka i počela skriven i čovjek ne može u nj proniknuti."⁴⁴

Sva tri rana Petrićeva spisa koja polaze od jednog "antropološkog" fenomena, ljudske zajednice, ljudske povijesti i ljudskog govorenja završavaju neuspjehom. Petrić ne uspijeva utemeljiti zajednicu u kojoj će biti zadovoljena iskonska želja ljudi za spoznajom "vrtloga beskonačne božanske dobrote", nego samo formulirati upute i pravila za obilno i neometano opskrbljivanje i funkcioniranje grada. On ne uspijeva utemeljiti povijest kao znanost o cjelini vremena, nego samo izlučiti pravila koja osiguravaju relativno veću objektivnost povjesničara. Ni on ne uspijeva zasnovati retoriku kao znanost istinitog govorenja svih stvari o svim stvarima, nego se mora zadovoljiti pravilima koja se vremenom mogu i poboljšavati. Upada u oči da Petrić polazeći od "antropološkog" fenomena ljudske zajednice, povijesti i govorenja tendira tome da te fenomene sagleda u njihovu univerzalnom aspektu ili da ih protumači iz njima nadređenih i od njih odvojenih uzroka, što je posebno uočljivo u dijalozima o povijesti i dijalozima o retorici. Ljudska (zajednica) i povijest i govorenje imaju filozofski dignitet ili se mogu formulirati kao znanost o povijesti i znanost o govorenju samo ako se mogu shvatiti iz totaliteta bića kao jedan član tog totaliteta. Petriću svakako ne uspijeva da to pojmovno formulira, pa u dijalozima o povijesti i dijalozima o retorici u platoničkoj maniri pribjegava mitskom govorenju koje svjedoči o granici pojmovnog govorenja o tim fenomenima. U tim mitovima u središtu stoji (kršćanski) motiv pada i otpadništva. Fakticitet i ograničenost ljudskog opstanka izraženi kao vremenska ograničenost čovjeka kojemu je zatvoren totalitet vremena i kao ljudskom govorenju nedostupna unutrašnja bit stvari istiskuju čovjeka ili istinske antropološke fenomene iz vidokrugla jednog platonički-novoplatonički koncipiranog filozofskog sistema.

⁴⁴ Isto mjesto.

U tom smislu govorimo o neuspjehu, tj. nemogućnosti da se učenje o idealnoj zajednici, povijesti i govorenju zasnue kao znanost. U sadržajnom smislu i u smislu recepcije i kritike tradiranih shvaćanja Petrićeve su rasprave pobudile interes istraživača i zauzimaju svakako značajno mjesto u renesansnim razmatranjima o tim problemima.

Bitnu prekretnicu u Petrićevu djelu predstavljaju *Discussiones peripateticae*.⁴⁵ Počevši s bitno humanističkom tematikom u čijem se središtu nalazi čovjek sa svojim svojstvenim određenjima, preko kritike cjelokupne Aristotelove filozofije u *Discussiones peripateticae*, završava Petrić zasnivanjem jedne univerzalne filozofije o svim bićima - s *Nova de universis philosophia* - u kojoj se problem čovjeka ne samo više ne apostrofira nego više uopće i ne susreće.

U sedmoj knjizi trećeg sveska *Peripatetičkih rasprava* razrješava Petrić Aristotelovu kritiku Platona u vezi s problemima praktične filozofije, što znači da tu možemo naći Petrićevu interpretaciju i kritiku Aristotelove praktične filozofije. Navest ćemo samo tri izvoda, a u okviru naše teme.

1. Petrić osporava Aristotelov stav da je druga vrlina muškarca, druga žene. Smatra da su muškarac i žena iste prirode, a da se razlikuju samo po spolu. Razlika u vrlini može biti eventualno s obzirom na više ili manje, s obzirom na to da li se ista vrlina posjeduje u većoj ili manjoj mjeri. Sama vrlina, međutim, jedna je ista.⁴⁶ U odnosu na formalno Aristotelovo određenje vrline kao sredine (Petrić - osrednjosti: *mediocritas*) vrlina je ista i u žena i u muškaraca. S obzirom na trostruko Aristotelovo razumijevanje određenja: isti - vrlina je u muškaraca i žena ista s obzirom na rod i vrstu, a različita jedino s obzirom na broj. Već s obzirom na društveni i politički položaj žene u Platonovoj *Državi* vrlina žene ne može biti pomoćna (ministra), jer žene u Platonovoj *Državi* vladaju, bore se, čuvaju i dobivaju isto obrazovanje kao i muškarci.⁴⁷ Mimo te ravnopravnosti žene i muškarca u Platonovoj *Državi* Petrić svakako poznaje i akceptira društveno-političku različitost uloga u faktičnom društvu. On, međutim, smatra da činjenica što je žena faktički u društvu *ministra*, pomoćnica muškarcu, ne znači ujedno da je ženina hrabrost pomoćna u odnosu na muškarčevu hrabrost. Žena obavlja druge poslove u društvu nego što ih obavlja muškarac, te u tom smislu ima i posebne vrline, a ti su poslovi pomoćni, ali, ukoliko je hrabra - ili prema Aristotelovu određenju - ukoliko ima *mediocritas circa terribilia* - onda je ta hrabrost s obzirom na vrstu, ali ne nužno i stupanj, istovrsna s muškarčevom.⁴⁸

⁴⁵ Frane Petrić, *Discussionum peripateticarum Tomi IV*, Basileae, 1581.

⁴⁶ Usp. Frane Petrić, op. cit., str. 349.

⁴⁷ Usp. Frane Petrić, op. cit., str. 349 i 350.

⁴⁸ Usp. Frane Petrić, op. cit., str. 350.

Nije baš nužno tumačiti ovaj Petrićev izvod u smislu borbe za ravnopravnost žena. Prihvaćajući mogućnost jednakih uloga, ali i akceptirajući faktičnu pomoćnu ulogu žene u društvu, zalaže se Petrić ustvari za ujednačavanje ili niveliranje svih razlika. Pojmom je jednoznačno i tiranski određeno i kvalificirano djelovanje. Niti namjera, niti svojstveni pristup, niti horizont razumijevanja, niti savjest ne određuju djelovanje, nego nadređeni i transcendentni pojam pod koji se neko djelovanje supsumira. Vrline su paradigmatične sheme, unaprijed dane i o djelovanju nezavisne u koje se pojedinačna djelovanja uvrstavaju. Put razumijevanja ide od uvida u vrlinu do prepoznavanja djelovanja u odnosu na njegov uzor. Takva koncepcija, prije svega, ne omogućuje uvid i ne dopušta mogućnost dohvaćanja ili funkcionaliziranja specifičnih i uvijek novih vrijednosti i u razumijevanju ne polazi od faktičnog djelovanja, nego od konstruktivnih i shematskih uzora djelovanja.

2. Jednakost muškaraca i žena, odn. istovrsnost muških i ženskih vrlina u Platonovoj *Državi* utemeljuje Petrić u svrsi Platonove *Države*. Platon, prema Petriću, oblikuje (konstruira?) žene prema svrsi koju daje svojoj državi (ad finem ac formam illius Reipublicae format).⁴⁹ Svrha te države je maksimalno moguće jedinstvo (ut quam maxime una esset civitas).⁵⁰ Aristotel to osporava. On, naime, smatra da je najbolje za državu ili svrha države ono što čuva državu kao državu. Jedinstvo, međutim, svodi državu na kuću, porodicu i konačno na čovjeka pojedinca. Ta je Aristotelova objecka, po Petriću, neprihvatljiva. I Platon znade da je država mnoštvo ljudi s različitim dužnostima (hominum multitudinem, muneribus distinctam), ali jedinstvo treba da se sastoji u slozi i u duhu (mente ac concordia). Ako Aristotel ne želi imati takvo jedinstvo, neka mu njegova država - tj. neka mu nesložena i sukobljena, posvađana zajednica. Slogu zajednice Platon je želio osigurati jedinstvom, odn. jedinstvenim duhom (animo uno), dokidanjem privatnog vlasništva i zajedništvom žena i djece. Tu istu slogu želio je Aristotel osigurati vrlinom.⁵¹ Petrić, dakle, ističe da je cilj - sloga države - isti i u Aristotela i Platona, samo što su Platonove zamišljene mjere kojima to treba postići svrsishodnije i primjerenije, a Aristotelove primjedbe su neopravdane i neprimjerene, pa Petrić posebno polemizira s pojedinim Aristotelovim objeckijama. On, dakle, s jedne strane prihvaća Aristotelovo shvaćanje empirijske pluralnosti interesa, obveza i dijelova društva, a s druge strane insistira na tome da ta pluralnost može opstati jedino ako je ujedinjena jednim jedinstvenim planom, jedinstvenim duhom. Pri određenju smisla države međutim ne treba polaziti od pojedinačnog i parcijalnog interesa ili zadatka, nego od jedinstvene svrhe cjeline, uzora, paradigme.

⁴⁹ Usp. Frane Petrić, op. cit., str. 350.

⁵⁰ Usp. Frane Petrić, op. cit., str. 350.

⁵¹ Usp. Frane Petrić, op. cit., str. 350.

3. Nadalje, Petrić navodi također Aristotelovu objekciju iz *Magna moralia* I prema kojoj je Platon pomiješao raspravu o vrlini s raspravom o dobru.⁵² Kako je poznato, to je bitna Aristotelova primjedba Platonu (a nalazimo je u različitim formulacijama i u drugim Aristotelovim spisima), koja smjera tome da se utvrdi razlika između praktične i teorijske filozofije i kojom Aristotel upravo konstatira da Platon griješi ne akceptirajući tu razliku. Ono dobro u okviru praktične filozofije jest ono dobro za nas, a ne ideja dobra kako je to zamislio Platon. Ideja dobra nema smisla ne samo zato što se dobro izriče u različitim smislovima i odnosi na sve kategorije, nego prije svega zato što se u praktičnoj filozofiji radi o dobru koje je u stvarima, a ne odvojeno kao njihov uzor.

Kako je spomenuto, riječ je o bitnoj razlici između Aristotela i Platona i svakako je značajno da to Petrić uočava i komentira. On identificira tu Aristotelovu objekciju približno na način kako smo je interpretirali, ali poriče da se s pravom odnosi na Platona. Petrić poriče Aristotelovu tezu i tvrdi da Platon nigdje nije pomiješao raspravu o vrlini i raspravu o dobru.⁵³ Nigdje gdje Platon govori o biću ne govori o vrlini. Kad, međutim, govori o najboljim zaštitnicima (vladarima) grada-države kaže da su to oni koji su pravi filozofi i stoga prelazi na istraživanja spoznaje, bića, istine, znanosti, mnijenja i drugo.⁵⁴ No pritom ne dolazi, smatra Petrić, do brkanja vrline i dobrog. Aristotel predbacuje Sokratu (Platonu) da je od vrlina učinio znanosti, ali, kaže Petrić, toga u Platonovim dijalozima nema, a nema ni u Ksenofana. Naprotiv, Platon dokazuje u *Menonu* i *Protagori* da se vrlina ne može poučavati. Stoga Aristotel pogrešno tvrdi da je Platon (Sokrat) smatrao kako je vrlina znanost.⁵⁵ Čini se da je Petrić svjestan razlike između teorijske i praktične sfere i da znade da to ne treba brkati, no čini se da također smatra kako je praktična sfera (ukoliko je filozofski relevantna) u tom smislu utemeljena u teorijskoj da je treba logički izvesti iz principa teorijske filozofije.⁵⁶

U horizontu takva zahtjeva, međutim, Petrićevi se rani radovi o problemu ljudske zajednice, povijesti i govorenja pokazuju kao nedostadni, jer ti problemi izmiču teorijskom utemeljenju u smislu jednog no-

⁵² Usp. Frane Petrić, op. cit., str. 358.

⁵³ Usp. Frane Petrić, op. cit., str. 358.

⁵⁴ Usp. Frane Petrić, op. cit., str. 358.

⁵⁵ Usp. Frane Petrić, op. cit., str. 358.

⁵⁶ O problemu čovjeka Petrić je napisao još jedan spis koji nam je ostao sačuvan u rukopisu: *Adversaria philosophica de homine graeca et latina*. Rukopis se čuva u Vatikanskoj biblioteci. Iako sam pokušala, nije mi bilo moguće nabaviti fotokopije ili film iz Vatikanske biblioteke, tako da taj spis u ovom radu nije uzet u obzir niti obrađen. Moguće je, ako mi jednom taj spis bude pristupačan, da će ovaj rad doživjeti bar nadopune, ako ne i korekcije te dodatne argumente.

voplatoičkog sistema, tako da Petrić s jedne strane mora pribjeći mitu, a s druge strane zadovoljiti se pukim empiričkim, "zdravorazumskim" pravilima. Napokon, tu problematsku sferu mora potpuno isključiti iz svog nacrtu filozofije o svim bićima.

U kojem smislu se, međutim, tu još ipak može govoriti o problemu čovjeka i kozmosa kao središnjem problemu? Možda jedino u tom smislu da svojstveno "antropološki fenomeni" koji izmiču teorijskoj sferi izlaze ili ispadaju iz filozofskog interesa pa tako u fokusu konsekventno (ali još nepromišljeno) preostaje još samo čovjek kao apstraktni gledalac ili apstraktni konstruktor sistema.

FRANE PETRIĆ. OD "ANTROPOLOŠKOG" PROBLEMA DO NOVOPLATONIČKOG SUSTAVA

Sažetak

U članku se želi pratiti Petrićev put od "antropološke" problematike do zasnivanja svojstvenog novoplatoničkog sustava bez čovjeka. Na temelju analize i interpretacije ranijih Petrićevih *spisa Sretan grad 1553, Deset dijaloga o povijesti 1560 i Deset dijaloga o retorici 1562* tumači se Petrićev put na kojem on humanističku tematiku ili "antropološke" probleme ne uspijeva filozofski utemeljiti, odnosno utemeljiti na način koji mu se ukazuje i bitno nameće kao znanstveno-filozofski, te biva usmjeren u pravcu zasnivanja vlastita novoplatoničkog sistema. Ukoliko se tu još može govoriti o problemu čovjeka, tada samo u smislu puta od kompleksnosti antropološkog problema do apstraktnog gledatelja ili konstruktora sistema.

FRANE PETRIĆ. FROM THE "ANTHROPOLOGICAL" PROBLEM TO THE NEO-PLATONIC SYSTEM

Summary

The article intends to follow the way in which Petrić advances from an "anthropological" set of problems to the establishing of a peculiar Neo-Platonic system that man is excluded from. Petrić unsuccessfully tries to ground humanistic or "anthropological" themes and problems philosophically, that is, in a way which poses itself to him as a scientific-philosophical, and is therefore forced to turn to founding a Neo-Platonic system of his own; this follows from the analysis and interpretation of Petrić's early works *Le Città Felice 1553, Della Historia dieci Dialoghi 1560 and Della Retorica dieci Dialoghi 1562*. If it still remains possible to speak of the problem of man here, then it is only possible in the sense of the way from the complexity of the anthropological problem to the abstract observer or the designer of the system.