

Ishodište Petrićve promišljanja jednog

Banić-Pajnić, Erna

Source / Izvornik: **Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine, 1986, 12, 99 - 126**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:791881>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2025-02-28**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

ISHODIŠTE PETRIĆEVA PROMIŠLJANJA JEDNOG

ERNA BANIĆ-PAJNIĆ

*Sveučilište u Zagrebu
Centar za povijesne znanosti
Odjel za povijest filozofije*

UDK 101 (457.13) »501«
Izvorni znanstveni tekst,
primljen 20. 6. 1986.

*A sada dodajemo: budući da je jedno počelo,
sve su stvari u jednome. Ovo je pak filozofija
najnemogućija od svih nemogućnosti.*

F. Petrić, *Nova sveopća filozofija*

Kod svakog ponovnog susreta s nekim mišljenjem jednog (o jednom) nameće nam se nužno za pozadinu, na kojoj sagledavamo specifičnost novog pristupa, cjelokupna tradicija promišljanja jednog, u kojoj ključne točke predstavljaju npr. Heraklitov 50-fragmenat (»ako poslušate ne mene, nego logos, mudro je priznavati da je sve jedno«), Parmenid s tezom o jednom, vječnom i nepromjenljivom (biću), Platon i njegovo svestrano ispitivanje mogućnosti mišljenja pa onda i »biti« jednog (napose kako je izloženo i razrađeno u »Parmenidu«, gdje je na neki način smjerodavno postavljeno u središte filozofijskog interesa), Platonovi učenici (napose Stare akademije), te Aristotelovo preuzimanje i rješavanje problema, koje se umnogome upravo na potonje osvrće i (kritički) odnosi.

U okviru te tradicije valjalo bi nadalje kao značajne karlike u lancu svakako navesti Plotina i pripadnike neoplatoničke škole, ali isto tako i čitavu neoplatoničku struju prvih stoljeća naše ere, potom u kršćanskoj filozofiji na neoplatoničkom tragu razvijeno i transformirano promišljanje jednog, te napokon renesansne mislioce, nadalje pripadnike tzv. renesansnog platonizma, koji se nadovezuju na tu tradiciju, vraćajući se, međutim, na njene antičke izvore, ugrađujući ih u jedan novi doživljaj svijeta što se temelji upravo na specifičnom određenju odnosa jedno—mnogo kao izraza odnosa Bog—sve(tukupnost). S obzirom na daljnje tokove metafizičkog mišljenja, problem jednog kao sastavni dio istraživanja o biću te početima i uzrocima bića neće više biti explicite tematiziran s istim pretpostavkama i polazišnim pitanjima kao središnja tema filozofijskih traganja, ostajući ipak svagda na neki način primišljenim ili pod-mišljenim u temelju svih bitnih filozofijskih rasprava. Iz toga proizlazi da tu imamo posla s jednim od nezaobilaznih filozofijskih pitanja, na koje je svaka filozofija,

ukoliko je htjela biti odgovorom na bitna pitanja, bez obzira na to koliko je taj problem učinila eksplicitnim svojim zadatkom, svagda već nekako odgovorila.

A kad taj problem dovodimo u vezu s bitnim pitanjima filozofije, osvještavamo činjenicu, što je došla do izražaja već u najranijim oblicima tematiziranja jednog, a napose u Platonovim i Aristotelovim filozofijskim razglabanjima problema, da je naime pitanje mogućnosti mišljenja i određenja jednog i odnosa jedno-mnogo najuže povezano s temeljnim ontološkim pitanjima.

Kad već spominjemo Platona i Aristotela, valja istaći da su upravo pitanja što su ih oni akualizirali u vezi s mišljenjem jednog nezaobilazna za sve buduće pokušaje filozofijskog promišljanja jednog.

Jedan od primjera je i sam F. Petrić (Patritius), koji se, posvećujući najznačajniji dio svoje *Nove filozofije o sveopćem* problemu jednog (počela) i temeljeći je upravo na Jednosve-počelu, uvrštava u spomenutu tradiciju, s tim da je njegova razrada problema jednog određena upravo kritikom Aristotelove filozofije s jedne te opredjeljivanjem za platoničku filozofiju s druge strane.

Kad smo tako naznačili Petrićevo mjesto u okviru spomenute tradicije, odredili smo ujedno i problematski okvir iz kojega ćemo ovdje pokušati interpretirati njegovo djelo, što znači da će interpretacija njegovih rješenja nužno biti funkcijom dovođenja u vezu ovoga sa svim relevantnim prethodnim rješenjima, napose pak onima na koja se *expressis verbis* poziva i za kojima posize kao za uzorima. Tako ćemo uz kritičku distancu spram nekih dosadašnjih (uobičajenih) kvalifikacija Petrićeva mišljenja, a rukovodeći se u pristupu njegovu tekstu nekim temeljnim pitanjima što su u vezi s tim kvalifikacijama, identificirajući u problematskom okviru i Petrićevim rješenjima ono (s)poznato i određujući mu podrijetlo, pokušati doprijeti do točnijeg određenja Petrićevih rezultata, te mogućih izvora i utjecaja na uobličenje njegova mišljenja jednog a time i temelja njegove koncepcije tumačenja zbilje. Uobičajene, pak, kvalifikacije išle su uglavnom na to da Petrićevu filozofiju odrede kao neoplatoničku, pa će se pokušaj određenja izvora i utjecaja rukovoditi prije svega pitanjima o tome da li Petrić u sferi mišljenja jednog doista nasljeđuje neoplatoničko rješenje (da li npr. u Plotinovu duhu, a što bi onda značilo i za neoplatoničku školu reprezentativno, rješava odnos transcendentnog-imanentnog, nerelacionalnog-relacionalnog jednog, da li u svom filozofijskom sustavu zastupa emanacijsku ili kreacionističku teoriju, itd.), pa ako to ne čini sasvim, s kojim bi se najbližim uzorima dalo dovesti u vezu njegovo rješenje. No, ovdje neka bude dopuštena prethodna napomena:

Već pri površnom čitanju Petrićeve *Nove filozofije o sveopćem*, zapravo već iz samog uvodnog dijela, jasno je da se tu ne može raditi o izvornom obliku neoplatoničke filozofije (koji bi izvorni oblik, po općem uvjerenju trebao biti utjelovljen u filozofijskim tezama glave neoplatoničke škole Plotina), ako ni zbog čega drugog a ono

zbog eksplicitnog nastojanja Petrićeva da svoje tumačenje zbilje, pa onda i razradu problema jednog prilagodi kršćanskom tumačenju. Temeljna ustrojenost njegova mišljenja uvjetovana je pokušajem uspostavljanja jedne »*phia philosophia*«, pa je i recepcija neoplatoničkih, odnosno neo-platoničkih rješenja u funkciji toga nastojanja.¹

U neposrednoj je vezi s tim onda i pitanje specifičnosti Petrićeva pokušaja interpretacije sadržaja kršćanske poruke u duhu neo-platoničke tradicije ili točnije pitanje implikacija što ih sadrži njegovo nastojanje da dokaže sukladnost teza neoplatoničko-hermetičko-mističke tradicije i temeljnog kršćanskog nauka.

Premda je do potpunog razumijevanja Petrićeva ontologijsko-teologijskog sustava utemeljena na učenju o jednom-počelu svega moguće doprijeti tek na osnovi uvida u cjelokupnu zgradu njegova tumačenja zbilje, pa bi i u razglabanju problema jednog bilo potrebno referiranje, kako na ostale dijelove *Nove filozofije o sveopćem* (temeljna struktura odnosa jedno — sve(ukupnost) razrađena u *Panarchiji* u vidu okosnice Petrićeve ontologije nalazi se potom u temelju njegova promišljanja svjetla i svjetlosti u *Panaugiji*, duše u *Panpsychiji*, te svemira u *Pancosmiji*, koji bi (kao dijelovi jedne filozofije o sveopćem koje je jedno predstavljali zapravo različite moguće vidove manifestiranja iste temeljne strukture zbilje), tako i na ostala Petrićeva djela, mi ćemo se ovdje ograničiti na iznošenje bitnih momenata njegova učenja što se oslanja na iskaze o jednom u *Panarchiji*. U tom dijelu *Novae de universis philosophiae* izlaže Petrić svoju koncepciju počela, odnosno »prapočela i svepočela« (kako

¹ Uobičajilo se u povijesti filozofije svako raspravljanje o jednom pozivati s »neoplatoničkom« filozofijom. Nadasve to vrijedi za obrade renesansnih filozofija. Ni najpoznatiji povjesničari filozofije nisu se oslobodili te »predrasude« ili se pak nisu potrudili da budu precizniji u određenju, napose kad se radi o renesansnom mišljenju, izvora učenja o jednom. Upravo u renesansi evidentna je recepcija različitih slojeva paganskog filozofijsko-teologijskog pristupa problemu jednog, što obvezuje na preciznija i opreznija određenja utjecaja. S obzirom na recepciju učenja pripadnika neoplatoničke škole ali i mnogih koja bi se mogla odrediti kao neo-platonička ili post-platonička (budući da se kreću na tragu od Platona zacrtanih tema i problema) a nisu u neposrednoj svezi s neoplatoničkom školom, pa se može ustvrditi samo paralelizam interesa ali ne i međusobni utjecaji, nužno je provesti razgraničenja između različitih slojeva. Razlika utjecaja upozorava, naime, i na različitost motiva recepcije. U posljednjih desetak godina pojavio se čitav niz djela o renesansnoj filozofiji koja nastoje uvažiti ta razlikovanja. Ovo nas ujedno uvodi u problem, što je kao zadatak naznačen naslovom rada, a odnosi se na eventualne uzore i izvore iz kojih Petrić crpi inspiraciju za svoje učenje o jednom. Osim, naime, neosporne upoznatosti s nekim neoplatoničkim filozofima (čija djela doduše ne citira in extenso, pa je teško zaključiti da li ih poznaje iz prve ruke), u Petrića je evidentna i prisutnost jedne literature i jednog sloja mišljenja koje bi se s obzirom na sadržajne karakteristike isto tako dalo okvalificirati kao neo-platoničko, no koje se dade odrediti, identificirati u svoj svojoj specifičnosti, te stoga pri utvrđivanju predložaka Petrićeva mišljenja jednog, valja uz sličnosti uvažiti i specifičnosti svakog pojedinog sloja tradicije učenja o jednom.

stoji u naslovu hrvatskog prijevoda tog djela, što ga je preveo T. Ladan, iz kojeg su preuzeti citati kojima ćemo se u ovom tekstu služiti).

Ipak, s obzirom na, u uvodnom dijelu, istaknuto značenje razračunavanja, u vezi s problemom jednog, između Aristotela i Platona, odnosno Platonovih sljedbenika, te s obzirom na istaknutu Petrićevu pripadnost tradiciji, kojoj je ovo razračunavanje na neki način okosnicom, analizi dijela »*Nove filozofije*« pristupit ćemo kratkim osvrtom na neke dijelove Petrićeva ranijeg djela *Discussiones peripateticae* (1571). U njemu Petrić, naime, polemizirajući s Aristotelom, odnosno njegovim nacrtom jedne znanosti o počelima i uzrocima bića kao bića, postavlja smjernice za izgradnju svoje »nove« filozofije. Razrješavajući ujedno proturječnost Aristotelova nacrtu *jedne* znanosti o biću kao biću (»*quae ens et eius accidentia atque contrarietates considerat*«), te one o počelima i uzrocima bića »*quae Aristoteles sibi proposuit inquirenda*« u vidu jedne sapijencije, prve filozofije, koja je zapravo o prvim nepokretnim odvojenim supstancijama, Petrić upozorava na rješenje što je moguće u »*platoničkom, parmenidovskom i pitagorejskom duhu*« (»*. . . nisi tu ens hoc loco intelliges Platonicum, Parmenidicum et Pythagoricum more: ens scilicet id esse, quod revera sit, ideas, substantias immateriales, immobiles, immutabiles. Sed hunc sensum Aristoteles ubique respuit, ensque id dicit esse, quod omnibus praedicamentis est commune*«, *Discussiones peripateticae*, sv. I, knj. VIII, 106; (kurziv E. B. P.).

Iz kritike Aristotelova nacrtu proizlazi da Petrić teži k uspostavljanju jedne filozofije »*de universis*« koja bi istumačila sve što jest iz počela i uzroka bića kao bića (a to su po Petriću »*omnia entia et ens uti ens*«, odnosno »*ens universum*«), kojim bi se rješavalo i pitanje »*ustanovljivanja i proizvođenja*« svega, u smislu znanosti o Bogu kao »*causa efficiens*« (upravo u smislu *Deus omnium causa*, vidi prigovor Aristotelu u *Discussiones* sv. II, II, 199 te kritiku Aristotelove »*teologije*« u III. knjizi). Ukratko, to bi, kako proizlazi iz kritika upućenih Aristotelu, a opet u skladu s platoničkom tradicijom, bila i filozofija (»*scientia entis universalissimi, omnibus entibus, communi*«) i sapijencija, dakle *jedna* znanost koju Aristotel, premda je k tome težio, nije uspio utemeljiti. Kako bi takva znanost uključivala takvo tumačenje zbilje, pod koje bi se dalo podvesti ono što ga pronalazi u temelju kršćanskog prijedloga tumačenja, a upravo s obzirom na onakvo uspostavljanje počela, bila bi ona ne samo jedna »*philosophia de universis*« već i »*pia philosophia*«.

Određujući na tragu platoničke tradicije vlastiti put, Petrić napominje: »*Pythagorico et Parmenidico more ens intelligemus. Entiaque contemplari uti entia, nihil aliud erit quam substantias separatas et intelligibiles causas nostratium harum substantiarum speculari. Eademque erit entis contemplatio, cum sapientia atque theologia.*« (*Discussiones*, I, VIII, 107). Ujedno naznačujemo već ovdje

da prigovarajući Aristotelovu konceptu prve filozofije, sapijencije i filozofije (znanosti o biću kao biću), Petrić ovome suprotstavlja, napose u pitanju o biću i bogu, između ostalih i stavove Hermesa Trismegista o najvišem početlu koje je ujedno i bog, pa tako za svoj budući projekt jedne »nove« filozofije smjerodavno navodi njegove stavove poput: »Deus igitur quid est? Quod nec quicquam horum existit (sc. entium), existens tamen, et his esse causa, et omnibus et singulis partibus in singulis eorum entium omnium . . . ; Et in »Sermone sacro« . . . Principium entium appellat«, (*Discus. II, II, 198*).

Taj citat iz Hermesova teksta navodi na mjestu gdje pokazuje kako je ovome uspjelo da iznađe »causam et principium entium«, ono, dakle, što je Aristotel tražio, a koje je počelo tako da je »ne bivajući ništa od onoga što jest, ipak u svemu i svemu početlom i uzrokom« ujedno kao »Pater omnium«, koji »efficit omnia« (sve stvar) i kao princip svega jest ujedno »uzrok neba i prirode« (»causa coeli et naturae«).

Nadalje, što se tiče počela nasuprot Aristotelu, Hermes npr. nije izjednačio jedno (unum) i biće (ens), nego slaveći monadu, slavi jednoću koja je »principium et radix omnium«, a i Orfej jedno ne drži samo za mjeru već i za stvoritelja, proizvođača (productor) i kralja svijeta (»ab uno pronata omnia sunt«). I po njemu je monada »entium principium«, ističe Petrić.

Tu se, zatim, nasuprot Aristotelovim (krivim) stavovima o bogu (sv. II, III, *Discus.*), navode Hermesovi stavovi o bogu poput slijedećih: »Omnia enim plena Deo«, »Deus per omnia penetret«, »Hoc ergo ipsius virtus, ut ipse appareat per omnia«, »Deus vero et circa omnia et per omnia; est enim actus et potentia«.

Sve ovo u vezi s Petrićevom kritikom Aristotela u *Discussiones*, ali i stavove koje Petrić u vezi s bićem, početlom i uzrokom te bogom (pripadne jednoj određenoj duhovnoj tradiciji), navodi nasuprot Aristotelovima naveli smo, da bismo uputili na pretpostavke njegove *Nove filozofije* u djelu *Discussiones peripateticae*. Iz ovoga je ujedno jasno da su te pretpostavke obilježene prije svega kritičkim odnošenjem spram Aristotelovih rješenja, te da je upravo ta filozofija kao predmet kritike, odnosno Petrićevo (ne)razumijevanje i interpretacija iste polazište u izgradnji njegove vlastite filozofije.

Nastavkom ovih diskusija valja, na neki način, smatrati prve knjige *Panarchije* u *Novoj filozofiji o sveopćem* (napose, možda, IV knjigu o početlu). No, zapravo čitava *Panarchija* razvija stavove o početlu u onom smislu kako je to već naznačeno kao nužno u utemeljenju jedne filozofije koja bi bila i sapijencija u *Discussiones*. Koliko se *Panarchia* doista nadovezuje na *Diskusije* vidljivo je i iz činjenice što i u tim prvim knjigama *Panarchije* nastavlja polemiku s Aristotelovim stavovima, i ujedno »korigirajući« Aristotela gradi vlastitu filozofiju; uostalom i istraživanje o onom »prvom u sveukupnosti« započinje slijedeći Aristotela, tj. istražujući uzroke gibanja.

*

Petrićevo razmatranje počela određeno je pitanjima: postoji li štogod prvo u sveukupnosti, postoji li kakav početak stvarima, može li biti više počela od jednog te, napokon, što je počelo? Rezimiramo li Petrićeve odgovore na gornja pitanja proizlazi: tražeći nešto što bi bilo prvo u sveukupnosti (*»in universitate«*; pa je stoga *»Nova de universis philosophia«* filozofija o sveukupnom, sve-općem prema *»universitas«*-sveukupnost, i *»universum«*-sve-ukupno, sveopće, sve, pa onda i svemir), filozofi su dolazili do različitih rješenja. Petrić se napose osvrće na rješenja Platona i Aristotela, ističući kako je potonji *»uzeo samo gibanje (sc. kao način dopiranja do onog prvog u svemu), iznašavši svojeg prvog pokretnika«*. Tražeći sâm to prvo, Petrić nastavlja: *»A mi ćemo se poslužiti gibanjem, ali istinitijim, i još ponečim drugim, da bismo dokazali ne samo prvog pokretača prvog neba . . . nego i prvog ustavljača (primus stator), i prvog ustanovljivača svih stvari«* (Panach. I, 1, kurziv E. B. P.). Na temelju podjele bića na pokretna i nepokretna, Petrić gradi hijerarhiju uzroka gibanja te se uzdiže do *»pokretača kretanja«* — duše. Dakle: prvi pokretnik prvog neba bila bi duša, a ne razum (intellectus), a još manje sam najviši Bog (Panarch. I, 1v.). No time se uspinjanje ljestvicom uzroka ne završava. Duše, naime, participiraju na Umu i Razumu, koji je iznad kretanja (*»taj će Um po sebi biti viši, kao što od duše tako i od svakog kretanja«*). Ne radi se dakle više o uzroku kretanja. Iznad Uma je život što nužno pridolazi Umu, a povrh ovoga biće i bit (ens et essentia). No, kako je bit bića nužno neka jednoća, ova će biti prvotnija od bića i biti. Prvo će pak biti *»ono jedno što ujedinjuje bit«*. Ispod duše ostali su pak tijelo i priroda. Tako je *»na putu gibanja«,* a iznad Aristotelova prvog pokretača, iznađeno po Petriću šest stupnjeva stvari: um, život, bit, bitno jedno, jednoća, prvo jedno. Kad zatim ustanovi da su sva po-jedinačna bića i jedno i mnogo, konstatirat će, da je upravo ovako iznađeno prvo jedno, iznad svega, prije svega, prvo u svemu, uzrokom miješanja u pojedinačnom, uzrokom pojedinih bića i *»cijele sveukupnosti«*. A to prvo jedno je *»naprosto jedno i samo jedno«*.

Dok se je, kao što vidimo, do duše uzdigao tragajući za uzrokom kretanja (u okviru traganja za prvim u sveukupnosti), *»rodovi stvari (rerum genera) koje iznalazi iznad duše ne pripadaju istom redu ispitivanja, jer se tu više ne radi o onom što pokreće. Isto tako Um, život, biće i bit, jednoća i jedno što su »iznad« duše i kretanja leže zapravo u istoj ravni i na neki način »opisuju« isto. Što je iznad duše (um-život-biće i bit-jednoća-jedno), zapravo su odvojene biti (essentiae separatae) (koje su povrh onih što po Aristotelu pokreću nebeske sfere, tj. »abstractae essentiae intellectuales, intelligibiles, ipse mundus archetypus, ipse Deus« (kako naznačuje već u *Discussiones*). Kako ustanovljivanju tih najviših »rodova stvari« ne pred-leži isti postupak koji je primijenjen u uzdizanju do duše, postavlja se pitanje o tome, kojim se pitanjem rukovođen Petrić uzdizao do tih rodova*

stvari, koji su »iznad Aristotelova prvog pokretnika i prije njega«. Petrić odgovara na to pitanje na kraju prve knjige *Panarchije*, gdje iz kritike Aristotelova sustava koji »ništa nema iznad pokretačkog uzroka«, pa onda i iz mnogih drugih mjesta *Panarchije* (npr. III, 8v. gdje kaže »Mi opet istražujemo ono načelo koje će biti *graditelj i tvorac svijeta*«, kurziv E. B. P.), proizlazi da valja tražiti uzrok »biti« bića i »prvog ustanovljivača« stvari.

Kad je pak to načelo našao u jednom, kao onom prvom u sveukupnosti i onom od svega izdvojenom, proglasio ga je i onim što »čini sve (agere omnia), sveukupnost stvari«. To jedno prvo u sveukupnosti što kao uvjet svega (sc. svakoga; naime: »Bića bez jednog ne mogu ni biti, niti biti mnogo. Dakle: bića — da bi se zaista mogla nazvati bićima — trebaju jedno. Ona su, dakle, bića po jednom. Jedno je, dakle, uzrok bića. *Panarch.* V, 9v.) iz svega izdvaja (kao prvo, početak, uvjet), drži za uzrok bića (»Dakle: ono jedno koje je samo jedno i nije ne-jedno uzrok je bića i svih stvari i cijele sveukupnosti«, I, 2v.; svi naredni citati, ako nije drukčije naznačeno, odnose se na dio *Panarchia* u *Novoj filozofiji o sveopćem*).

Tako se već na samom početku, na osnovi prvih iskaza o jednom, ocrtavaju konture, a na pretpostavci pitanja o prvom u sveukupnosti, jednog piramidalnog modela, koji je to u stvari tek djelomično, s obzirom na različitost pristupa u izgradnji »baze« i »vrha« piramide. Valja, međutim, odmah konstatirati da Aristotelova predodžba o umu i onom što nepokretno pokreće nije posve isključena iz »gornjeg« dijela Petrićeva modela, naime prikaza onoga što je povrh duše. U skladu, naime, s mišljenjem »starih« (»prisci theologi«) koje navodi na nekoliko mjesta u *Discussiones* (»illi enim *primam omnium rerum causam et principium*, nedum coeli solius primi, *motorem* appellarunt«), a s kojim se je i Aristotel djelomično složio, premda je djelatnost prvog pokretnika potom vezao uz prvo nebo (»Quod esset immobilis Deus, et aeternus, et actus, cum veteribus Aristotelem consensisse vidimus, esse essentiam non vidimus, quando illi ἐπέκεινα, ultra omne ens et omnem vitam, ipsam primam causam collocarunt. Quod vero moveat non solum primum coelum, *sed omnia*, dixerat Parmenides . . .«, *Discussiones* . . ., II, knj. III, 211), i Petrićevo jedno kao samo Dobro na neki način pokreće sve, kao ono za čim se žudi i što se spoznaje, jer svemu je dobro jednim biti (pa će jedno biti i načelo svrhe i povratka; u vezi s tim vidi mjesto XX, 42v. koje citiramo u drugom dijelu teksta).

I sam Um, kao što ćemo vidjeti, spoznajući i razumijevajući sebe, spoznaje svoju bit i svoj izvor — jedno, te se obraća (obrće) k njemu.

Jedno ujedno, pro-izvedeći sve, sve pokreće, ali u jednom koje je sve, gibanje je mirovanje, a mirovanje gibanje.

Ipak, kretanje nije uzrokovano iz jednog (najvišeg) mjesta, nego je zahvaljujući duši, koja sve prožima (»omnia penetrante«), istinskom pokretaču svega, kretanje zapravo sveprisutno. Prvo je kretanje, dakle, pro-izlaženje, raz-lučivanje (iznošenje iz ništa-nerazluče-

nosti, jednodobnosti jednog) u nešto-biće, drugo »spuštanje« jednoća, ideja arhetipskog svijeta u »niže« stupnjeve sveukupnosti posredstvom duše. No, to »spuštanje« je zapravo vezano uz onaj prvi proces.

Isto je tako već u početnim Petrićevim tezama prisutna u zametku sva složenost, i dvosmislenost Petrićevih određenja jednog (ovdje, naime, dolazi do izražaja to da traženje onoga »po čemu« bića može biti tražanje za onim u biću što ga čini time što jest i onim izvan bića, po kojem kao ne-biću po sebi biće jest).

Promotri li se, naime, поближе bit (ako se o njoj u tom slučaju uopće može govoriti) onoga što Petrić biću i biti, ali i umu i životu nadređuje kao ono prvo »po čemu« sve jest, proizlazi da je kao to prvo uspostavljeno nešto što je zapravo najviše kao najopćenitije (najopćenitiji predikat) onoga što jest, što se na sve odnosi ako svemu što jest »nešto« pridolazi (dakle biću kao biću, uzetom kao jedno, cjelina, i biću — sve-ukupnosti, dakle svim bićima). To, međutim, da se tu radi o takvu počelu koje je kao prvo u svemu, početak i uvjet svega, ujedno takvo da obuhvaćajući sve (jedno sveukupnosti), pridolazi svakom po-jedinom, kao za nj upravo konstitutivno, u prvim knjigama *Panarchije* još nije toliko naglašeno.

To počelo, postavljeno na najviše mjesto u sveukupnosti, kao uvjet i konstituens svakog onog što jest, po-jedinog (koje se u svemu, ako jest, nužno primišlja), mora nužno biti po sebi bez određenja, bez-bitno, pridolazeći svemu tek uz određenje, bit. I doista: »Stoga će jedno biti vezano uz bit, a bit će biti vezana s jednim« (V, 9, v.) Tu je, dakle, uspostavljena veza bit-biće-jedno. No, ukoliko je za samu bit i biće jedno ono ujedinijuće, u biti uzrokom, ono je nužno kao ono *iznad* biti, nad-bitno. To prvo jedno, uvjet svega, kao apsolutno prvo jest ono po sebi najjednostavnije, i kao ono iznad biti i bića, nadilazno, neodredivo, jer mu ne pripadaju ni biće ni biti (»Et ens et esse ei non convenit«), ono je »ono što se ne može imenovati, o njemu se ne može govoriti, ono se ne može spoznati« (V, 9v.). Kao uzrok biti, ono nužno premašuje sva određenja te je i tako nad-bitno, pa ipak, ako je uzrokom svega (i određenja, dakle i razlike), mora ono u sebi sadržati i mnogo. Kao uzrok svega, jedno je, naime, i najviše Dobro (kao što ćemo vidjeti) »jer je najsvršenije i naj dostatnije. I dobro ukoliko je punoća (plenum) sebe sama, punoća svih stvari, punoća sebi i punoća svemu« (VII, 13v.) No, po Petriću, prvo apsolutno jedno je najjednostavnije. To pak najjednostavnije prvo u sveukupnosti, utvrdit će potom kao ono »što je prije svega, ako je uvjet da nešto bude, ono u kome je sve, po kome je sve i poslije kojega je sve« — dakle kao počelo, pri čemu valja uputiti na dvojako značenje termina »principium« (što je vidljivo i iz prijevoda na str. 3v. II knjige, gdje se ovaj jednom prevodi kao »počelo«, drugi put kao »početak«). Uvažavajući tu razliku kao razliku između onoga »primum« i »efficientia«, Petrić će za sveukupnost ustvrditi da ne samo da ima počelo po kojem jest (»ab alio est, igitur a principio«) nego i početak (»Ergo principium aliquid universitatis corporum fuit«).

Kad je, dakle, uspostavio bez-bitno i kao bit premašujuće nad-bitno jedno u njegovu negativnu određenju, tvrdnjom »Dakle; takovo jedno (sc. neodredivo) . . . bit će početak sebi i drugima. Sebi samome, jer mu ništa ne treba, drugima jer su od njega sve stvari« (Ibid.), prelazi on na pozitivno određenje. Kako je, naime, jedno postavljeno za ono najviše kao izvor i uzrok svega, pa dakle i sviju određenja, premašujući kao uzrok i svu puninu određenja bića, te kako jedno zapravo pridolazi svemu upravo uz bit, valjalo je odrediti odnos između onog prvog najjednostavnijeg, neodredivog uzroka i izvora svega i uzroka biti, određenja, dakle razlike, odnos dakle neodredivog prvog, onog prije svega i punine sviju određenja, dakle onog »pozitivnog« u počelu, koje jest jedno ali ne više i najjednostavnije. Tu razliku uspostavlja Petrić kao razliku između jednodno jednog, prvog jednog i bitnog jednog, prve jednoće, Ideje Dobra. Tako uspostavljena razlužba unutar počela na jedno koje je samo jedno, odvojeno od svih stvari i iznad svega i onog već razlučenog jednog, punine određenja, biti, koje je jedno i mnogo, bitno jedno, pomiješano s množinom (*u stvarima*), zapravo drugo jedno, po kojem je svako pojedinačno alko je svagda jedno i mnogo, ne priječi Petrića u postavljanju teze da bi lučiti u jednom prvo i drugo značilo u nj unijeti raznoću (*distinctio*) a ono je ipak »jednostavno, čak najjednostavnije«. Drugo jedno — bitno jedno, jedno u bićima, ima doduše svoj uzrok u jednodno jednom (»Dakle: to prvo jedno uzrok je onog jednog koje je u bićima«, V, 9v.), no, to su zapravo dva aspekta počela koje je jedno (prvo u sveukupnosti može biti samo jedno!).

U vezi s tim postavlja se pitanje kako će jedno kao počelo sveukupnosti (biti onoga što jest) biti ujedno uzrokom i počelom mnogih, dakle različitosti bića (pri čemu bi mogao vrijediti i jedan od prigovora što ih Aristotel upućuje onima koji su jedno učinili počelom, te koji su jednom pristupali *ujedno* polazeći od rasprava o matematičkom i rasprava o općim (pojmovima). Da i Petrićevo traganje za istinom jednog pripada tom krugu filozofijskih interesa, proizlazi iz VI knjige *Panarchije*, u kojoj se o jednom raspravlja kao o počelu broja. Svoje raspravljanje započinje on tezama o monadi kao onom prvom u sveukupnosti (prema Hermesu i Zoroastru², koji je drže za »počelo i korijen« svega). Raspravu o jednom provodi Petrić ovdje iz aspekta odnosa jedno-broj-mnoštvo/množina (*multitudo*), s tim da se ujedno mnoštvo promatra kao mnoštvo bića, jer, množina bića je broj bića a »svi su brojevi, osim prvog, bića«. *Stoga, množina stvari koja se vidi, koja se dotiče, koja se čuje, koja se kuša, koja se miriše — tvori broj po sebi samoj. Broj iz nje stvo-*

² Cijeli odlomak iz *Corpus Hermeticum* IV što se odnosi na monadu glasi: »Monada, budući počelo i izvor svega, postoji u svemu, kao korijen i počelo svega (ἐν παντί ἔστιν ὡς ἄν βίβα καὶ ἀρχή). Ništa ne postoji bez počela. Počelo samo ne proizlazi iz ničega, nego iz sebe sama, jer je počelo svega ostalog. Budući počelo, monada obuhvaća svaki broj, a od nijednog nije obuhvaćena. I rađa svaki broj, a da sama nije rođena ni od jednog broja . . . Takova je, o Tat, slika boga . . .!«

ren različit je zbroj jednoća (sve na VI, 11v.). I dalje: »Pa ako je množina bića — koja se vidi i osjeća svim osjetilima — broj bića, i ako je pojedino od bića — koja tvore taj broj bića — jedno, — nužno je da dođemo do onog prvog jednog, koje je prije svih bića« (Ibid.). Ukupnost, naime, bića kao jednoća bit će jedna, ističe Petrić (»zbroj jednoća je jedan« a »iz mnogih jednih nastaje jedno cijelo«), pri čemu se ne kaže da je mnoštvo kao mnoštvo doduše jedno te da je svako pojedino što čini mnoštvo isto tako jedno, no da to jedno nije u svakom slučaju isto nego jest u svima tako jedno da je u svakom drukčije. Kako su »Jedno i jednoća uzrokom svih brojeva i to na mnoge načine«, a to što je ustvrdio za jedno-počelo broja, Petrić transponira na ontološki plan (»A sad ovo sveopće razmatranje o brojevima, jednom i jednoći, valja primijeniti na ono prvo jedno, te na broj i množinu bića . . .« (VI, 11v.), proizlazi da će za prvo jedno, počelo množine bića slijediti da je: načelo »bez kojeg nije« (nešto), načelo poretka, nabranjanja, proizvedbe, ustrojstva, biti, stvari, načelo kao oblik, načelo očuvanja pojedinačnih bića (jesu dok su jedno), no i načelo savršenstva (»To je Bog koji oživljava sve i sve dato najbolje, i svaki savršeni dar je odozgor, spuštajući se od oca svjetlosti« (VI, 12), kao i načelo svrhe i povratka (»sve se stvari, naime, njemu samom vraćaju«). Ujedno to je i samo Dobro. To, naime, da su jedno, bićima čini dobro, to jest njihovo dobro, a to im dolazi od najvišeg, jednog, koje je najviše Dobro, i »dobro je njima uzrok svega«.

Čineći, kako smo vidjeli, od prvog apsolutnog jednog korak k mnoštvu razlučivanjem prvog jednog i drugog jednog (a jednog počela), Petrić rješava odnos sve-ukupnosti, svega što jest po počelu i počela. U skladu s onim što je na početku ustvrdio za počelo (između ostalog ono »u čemu je sve«) slijedi: kako je jedno počelo, sve su stvari u jednome. To je upravo »filozofima najnemogućija od svih nemogućnosti«. Petrić pak razrješava tu »nemogućnost« time što će ustvrditi: »jedno svojom jednostavnošću jednostavno obuhvaća sve stvari« (VIII, 13). »I jedno, time što je jedno, jest i sve« te »Budući sve, ono je iznad svega. I sva bića u jednom jesu jedno« (Ibid.) A »Sve su stvari u jednom, ali na svoj način; kao što su, na svoj drugačiji način, sve stvari u jednoći. A na treći, i tome svojstven način: sve su stvari u mnoštvu« (VII, 12v.) Ta se istina ne dosiže razumom već onom »jednoćom« u nama što je kao »apex intellectus« (vrh uma). I što mi spoznajemo kao mnogo, jedno je (»I ono što je u jednom samo jedno, kod nas je mnogo, jer smo i mi sami mnogo«, VII, 13). Jedno-najjednostavnije je punoća svih stvari i »Jedno sadržavaše u sebi sva bića prije nego što su ona proizašla izvan njega«, »I sve su stvari u jednom ali jednotno. I jedno jednotno je sve. I jedno . . . jest: Jedno-sve (unomnìa)« (Ib.) Sva su bića, i vidljiva i nevidljiva, u jednom. Ali i ne-bića. Ono je beskonačno i kao što mu je beskonačna hyparxis, tako mu je beskonačna moć (potentia). Tako je to Otac stvari »koji stvari proizvodi i proizvođači sjedinjuje ih« (X, 29).

Jednosve iz sebe emanacijom pro-izvodi jedno i sve (*unum et omnia*) proizvođači prvu jednoću i prvotnu množinu (između jednog, prvog i množine postavljena je prva množina, koju Petrić zove »porodom jednog«). A »Druga množina bića (jer je prva ona što je u najjednostavnijem, prvom jednom jednotno — to je najprvotnije i najviše mnoštvo) proizlazi emanacijom iz Svejednoga (*ab' Unomnia*). A taj provor opet nije ništa drugo nego nekakvo odvajanje (*secretio*) ili proistjecanje iz onoga Svejednoga« (VIII, 15v.).

Prvo je jedno, dakle, otac svemu, dobar i svemoguć i kao takav on nužno proizvodi. Ta nužnost pak rađa volju za proizvođenjem. Jedno »kad ushtjedne iznosi bića iz sebe«. A proizlaženje bića je zapravo umnožavanje. Jedno pak tako sve proizvodi da iz sebe sve iznosi ostajući u sebi. A iznosi tako da razlučuje (*discernit*).

Lučeći, dakle, u jednom prvo jedno — jednotno jedno i drugo jedno kao jednosve nerazlučeno i jednosve razlučeno, ujedno kao proizvedeno i neproizvedeno, te potom proces proizvođenja iz jednosve (počela) kao iz-laženja iz jednog u mnoštvo (razlučeno jedno) koji je ujedno i ostajanje u jednom, jer je izlaženje i neprestano vraćanje u jedno, Petrić dopire do trojake ustrojenosti počela koja uz statički (aspekti počela-jednog) sadrži i dinamički moment (proizlaženja iz jednog, pro-izvođenja, razlučivanja, umnožavanja, te vraćanja u jedno).

Tako se prelazi na izlaganje trećeg momenta u raspravi o jednom-počelu, na govor o »jednome trojednom počelu« (kako glasi i naslov knjige IX *Panarchije*). Svih, pak, šest knjiga koje se time bave nose naslov *O najvišem Trojstvu i božanstvu*.

S obzirom na to da je već u III knjizi *Panarchije* izričito istakao (u skladu s polazištem u *Discussiones*) da će tragati za onim načelom/počelom koje će biti ujedno »graditelj i tvorac svijeta«, a u IV knjizi počelo nazvao Bogom, stvoriteljem, jasno je da sve što je potom iskazao o počelu nosi u sebi dodatne implikacije s obzirom na ovako impostirano počelo. Napose se to odnosi na ustanovljenu trojaku ustrojenost počela.

U IX knjizi izlaže se, dakle, trojaka strukturiranost počela, i to tako da je prikazana, zahvaljujući citatima iz »Kaldejskih proroštava« i hermetičkih spisa (spisa pripisanih Hermesu Trismegistu), terminima što su ključni i u kršćanskoj predaji (što je u ovoj literaturi uočeno i eksploatirano u apologetičke svrhe već u prvim stoljećima naše ere). Tako je najviše počelo otac, koji »očinskim umom posija simbole po svijetu«. A »Prvo svjetlo je otac; drugo svjetlo sin. A ujedinenje ovoga s ocem jest duh koji sve sadržava«. I po Hermesu »Iz prvog uma, svjetla riječ (logos), sin Božji« (IX, 18v.). Tu se ujedno odnos triju ustanovljenih aspekata počela uspostavlja kao odnos osoba Trojstva, te tako pomoću tekstova kaldejsko-hermetičke tradicije učenje o trojednom počelu biva povezano s temeljnim kršćanskim naukom.

Prema Zoroastru »kad se jednoća ($\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$) proširi, rađa dva ili dvoje ($\delta\upsilon\acute{\iota}\varsigma$). Ono, pak, monada i diada, ili jedno i dvoje, jesu troje« a jednoća (monada) je ujedno Otac koji imade sposobnost pro-izvo-

đenja svega i koji proizvevši sve, predaje to očinskom umu-Sinu, te tvoračkom (drugom) umu; ovaj, pak, i monada i prvi um su-bitni su. O tome da ovaj nauk direktno povezuje s učenjem o Trojstvu, svjedoče riječi: »A to je i sam Krist, jedan od triju, naučavao dok je boravio među ljudima, što su potvrdili sveti apostoli i učvrstila Sveta Crkva« (IX, 19v.). Petrić potom ovaj »najbožanskiji nauk najstarijih mudraca« podupire vlastitim filozofskim dokazima u X knjizi *Panarchije*. Time prije svega nastoji riješiti odnos najjednostavnijeg jednog-jednotno jednog i bitno jednog u počelu pa ga ustanovljuje kao odnos Oca i sina, »drugog i trećeg načela«.

Oca, jednotno sve, i Sina, mnogotno sve (omnia pluriter una), razlikuje prije svega čin proizvodbe. Oni se razlikuju ukoliko je »prvo jedno proizvelo, a drugo jedno primilo«. No, roditelj pro-izvodi to drugo jedno ne gibanjem, nego ostajući u sebi, jednak samom sebi (kao što sunce puštajući zrake ne odlazi od sebe!). »Dakle: između njih se pojavljuje drugoća, po kojoj je Otac jedno, a Sin drugo«. Istovremeno oni su isti. A »kako rođeni jest tako da sveudilj žudi da se spoji s onim što ga rađa »ta je ljubav, dakle, ono treće što se javlja između njih«. »Stoga su tri osobe (hypostases) i preblaženo Trojstvo . . . te i tri načela« (X, 21). Tako monada »protegnuta iz sebe same, prvotnim protegnućem, nužno rađa dvoje. A dvoje s jednim je troje, i jedno i dvoje-troje. A to troje je jedno« (X, 21v.) A ipak na kraju X knjige ustvrdit će »Tako su utemeljena tri počela svih stvari«.

Nakon tako ustanovljene trojake ustrojenosti počela, ostalo je i nadalje da se riješi pitanje odnosa takva počela i svega što je po počelu, u počelu i iz počela. To, naime, pitanje sada dobiva novu težinu s obzirom na implikacije što ih u sebi sadrži tumačenje trojednog počela u smislu Trojstva i odnosa božanskih osoba.

Petrić ponajprije konstatira da se sve što jest razlikuje od počela upravo po tome što jest po počelu, no da to počelo-jednosve ujedno sva bića imade u sebi i »sva je bića već unaprijed ima(l)o u sebi«. A to počelo je Bog. On je isto tako posjedovao nužnost da sva bića proizvede »Jer dobrota je stvorila volju za proizvodbom, a volja nužnost«. Sva bića, pak, nisu ono samo jedno (jednosve). Dok su u počelu jednotno, ona su prva sva (prima omnia), kao pro-izvedena bića ona su druga sva (omnia secunda). »Jedno ne može biti isto s mnoštvom, jer onda ne bi bilo razlike«. Dakle, »druga sva« bića razlikuju se od »prva sva« (u počelu) onako kako se proizvedeno razlikuje od neproizvedenog i uzrokovano od uzroka. No, zapravo, stvarnog prekida između počela i bića nema. Jer »prvo mnoštvo, proizišavši iz jednoga, zapada u drugoću istovremeno sudjelujući na jednom« (XI, 23). Prvo, pak, mnoštvo-jednoća sadrži u sebi sve ostale jednoće. Prva jednoća-Ideja dobra ustanovljena je ujedno kao druga božanska osoba. Po jednoćama, pak, nastaju bit i biće te život koji je »bit koja rađa činom«. Iz Ideje dobra, koja se bitnom ljubavlju obraća u oca proizlazi treća osoba — treće počelo stvari. Ispod prvog jednog, dakle, Boga oca i od njega rođene Očinske dubine, »u kojoj je prvotna jed-

noća, a u njoj su sve jednoće, koje drugim imenom nazivamo ideje. Bit i prvotno biće, te istinske biti i sva istinska bića. Prvotni život i svi životi. Prvotni razum i svi razumi. I sama prva jednoća, Ideja dobra, koja se sastoji od svih tih« (XI, 23).

Poslije prvog razuma je duša (već pala (!) u tijela) — to je priroda koja tijelima podaruje oblike (ideje su, naime, prema stupnjevima: u razumu razumni pojmovi, u duši razlozi, u prirodi sjemena, u tvari oblici); tako se, zapravo, poslije prvog jednog, cjelokupna sveukupnost stvari (»tota universitas rerum«) sastoji od devet stupnjeva. Stupnjuje se s obzirom na udaljenost od prvog počela. Prve su do počela nevidljive (i izvrsnije) stvari: jednoće, biti, životi, duhovi. Vidljive-proizvedene izvan dubine: duše, naravi, svojstva, oblici, tijela. No, svi se stupnjevi-redovi bića (entium ordines) međusobno prožimaju i sve su više stvari u svim nižima i sve niže u svim višima. Osim prvog vertikalnog poretka ustanovljena su još tri poretka odnosa stvari u sveukupnosti. A ipak sve su stvari u prvom jednom. I »toliko je i bića u onoj subitnoj jednoći i tolike su po jednome i od jednoga prelivene jednoće u prvotnu jednoću«.

Kao što vidimo, između počela i svega što jest (po počelu) ustanovljena je razlika proizvedeno—što proizvodi, uzrokovano—što uzrokuje, razlučeno—nerazlučeno, vidljivo—nevidljivo. Bez obzira na takvo razlikovanje, te na razlučivanje sveukupnosti u devet stupnjeva, težom o počelu koje u sebi sve sadrži, i sve pro-izvodi ne izlazeći iz sebe, i sve te razlike na neki su način obuhvaćene jednim. U Petrića, naime, nije dokraja jasno gdje je granica između proizvedenog i onoga koji proizvodi, s obzirom na to da prva jednoća, bitno jedno emanira iz prvog jednog-oca i su-bitno je s njim, a ipak od ovoga se razlikuje kao proizvedeno. I prva jednoća je, dakle, proizvedena, a nju je smjestio u Očinsku dubinu. Sve pak izvan Očinske dubine (u *Pancosmiji* smjestit će to u prostor, »prvo proizvedeno izvan Očinske dubine«) smatra proizvedenim i to što je izvan nje su bića koja su »druga sva«, jer su izvan dubine. Proizvođenje, naime, pro-izlaženje, nije drugo doli »zapadanje u drugoću« i *razlučivanje*, ali kao što smo vidjeli ono se događa u samom jednom, koje izlazeći iz sebe, sve rađa ostajući u sebi. Granica, pak, između jednog i mnogotog jednog je prva jednoća (Um-Sin). Ona je, međutim, subitna s Ocem, dakle, jedno počelo, a već je i ono jedno u bićima. Proizvedena bića tako su i »ista s njim«. I »ne tvori ih, jer ih već postojeće u sebi, samo razlučuje od sebe. A tvori ih opet, jer ih iz sebe iznosi, i one iz njega proistječu«. Isto tako prave granice nema ni između vidljivih i nevidljivih stvari, jer vidljive su to po obliku, a ovaj je od ideja i jednoća, zapravo vidljive ideje i jednoće, a po riječima apostola, na koje se Petrić poziva »stvari nevidljive od stvorenja svijeta, opažaju se (!) razumijevanjem po onima koje su načinjene«.

Uza svo uspostavljanje razlika u sveukupnosti, kontinuitet stupnjeva i jedinstvenost cjeline osigurana je, uz načelnu tezu da je sve u jednome, isprepletenošću poredaka stvari i svestranim i mnogostru-

kim utjecajima kategorija bića što im pripadaju, pruža prije sliku jedne sveopće ukrštaljke negoli sliku piramide. To će napose biti potvrđeno u posljednjem dijelu *Panarchije*, gdje se istražuju božanska svojstva te ispituje da li je božanstvo (divinitas) svugdje, nigdje ili negdje. Tu se, naime, ispituje odnos počela—jednog—Boga i svega s obzirom na određenja što pridolaze bićima što čine sveukupnost, prema ustanovljenim stupnjevima.

Bog je, dakle, »samo jedno i po kojem je istodobno sve, i u njemu su sve stvari« (XX, 42). Najviše, pak, svojstvo Boga je dobro, ka kojem svi teže. To je kao neko središte bića, koje bića ipak nigda ne dosežu. »Jer, ono je odvojeno od svih bića, ali je i svima prisutno, i tom prisutnošću pokreće sve oko sebe i ulijeva im žudnju prema sebi samom« (XX, 42v., kurziv E. B. P.).

Kako je, naime, utvrđeno da su sve stvari u Bogu (utemeljene u prvorođenom, Sinu Božjem), Petrić razmatra način toga »u Bogu« te ustanovljuje kako to ne bi moglo značiti kako je »on za sve te stvari i mjesto i prostor i površina«. No, kad preuzima apostolove riječi, da je Bog »sve u svima« i da su »u njemu sve stvari«, onda to ipak cilja na mjesto u kojem su.

»Stoga, što da se kaže? Sve stvari iz Boga, kao iz mjesta; sve u Bogu, kao u mjestu, i da je Bog u svim (stvarima), kao u mjestima? A to su čudesa Božanstva i njegovi putovi i njegova neizreciva djela. Pa iako se ti izriječci čine međusobno podoprečni (subcontrari), ipak su u cijelosti posve istiniti« (XX, 43). Da su sve stvari u Bogu i da je On u svim stvarima, potvrđuje i Hermes: »Bog ima bića; ni jedno nije izvan njega, niti je on izvan kojega« (Ibid.), i dalje: »Tvorac je, naime, u svima stvarima.« Po Hermesu, Bog je i svebitak (τὸ πᾶν), s čim se očito Petrić slaže kad izvodi: »... čini se da je nužno da onaj koji svemir obuhvaća taj svemiru dade mjesto. A onaj koji prožima sva tijela, da bi bio u tijelima, tomu i sva tijela pružaju mjesto« (XX, 42). A prožima ih kao ono netvarno i netjelesno. Boga, dakle, dovodi u svezu sa svime, ako je to i ono u mjestu, smještено kao tijelo. Bog se prema tome odnosi kao ono netjelesno, netvarno, pa stoga i ne-smještено, ipak prožimajući, pa onda i pružajući mjesto, kao mogućnost tijelu da uopće bude(-negdje).³ Dakle, »Bog i cjelokupno božanstvo« (universa divinitas) ... je svugdje ... i moglo je načiniti i načinilo je sve stvari... A isto tako jest i nigdje... prožimajući sve stvari, odvojen od svih stvari...« (XX, 42v.).

Kad kaže: »Bog i jedno-isto. Isto je tako dokazano da jedno tako jest, da je samo jedno i ništa do jedno, a da je istodobno sve, i da su u njemu sve stvari«, jasno je da se to, da je jedno-sve, s obzirom na ono iskazano u dvadesetoj knjizi *Panarchije* odnosi i na tijela (a

³ Nadasve bi dragocjena, na temelju ovih izvoda, bila jedna detaljnija analiza Petrićeva poimanja božanstva (kao ono što pruža i jest mjesto svemu), u vezi s problemom prostora, što je dosad tek djelomično učinio J. Henry u svom tekstu *Franc. Patrizi da Cherso's Concept of Space and its later Influence*, u: »*Annals of Science*«, 36 (1979), pp. 549—575.

sva su tijela po ideji tijela), pa se stoga »universum« u tom slučaju može držati i za svemir. Kad je tako počelo, jedno, Boga, odredio spram svega što jest, s obzirom na to da ono u njegovu sustavu treba da funkcionira i kao »causa efficiens«, postavlja se pitanje načina toga »efficere« svega. Teško je dati jednoznačan odgovor na pitanje kako Petrić rješava problem stvaranja i pro-izvođenja svega. Teško je jednoznačno odgovoriti na pitanje postavljeno na samom početku, da li u svom sustavu zastupa emanacijski ili kreacionistički model, jer ovaj uključuje i stvaranje (creatio) kao nastajanje nečega iz ništa, i tvorenje (fabricatio), i provor (emanatio), i proizlazak (proditio). Razlikuje ih pak prema stupnju uz koji je svaka radnja vezana. Emanacija će tako označavati »proizašašće stvari koje iz Oca nastaju u njegovoj dubini«, a stvaranje proizlaženje stvari izvan dubine. U Petrića ipak ne može biti govora o stvaranju (iz ništa) u pravom smislu, jer stvari nisu iz ništa, budući da su u Ocu prije nego su proizvedene. Isto tako, s obzirom na to da su stvari proizvedene po volji Očevoj, i to »kad se Trojstvu prohtjelo« (što je apsolutni početak stvari), ne može se govoriti ni o emanacijskom modelu u čistom obliku. Stvari su osim toga proizvedene istodobno-činom volje, i to Riječju, »To jest: On reče, i načinjene su. Dakle, kao što riječ iz usta izlazi, tako izvan njega i bića od njega proizađoše. A budući da su izašla izvan njega, više nisu onakva kakva su ona što su u njemu ostala. To jest, jer su odijeljena od jednog, nisu više jedno, nego su mnoštvo, i to različito, te razliveno u mnoge stupnjeve, širine, nizove i lance« (XXII, 47v.).

A jednotrojni Bog uzrok je, počelo, tvorac i utemeljitelj sveg mnoštva, i kao onaj koji sadrži i sva bića i ne-bića, on u sebi nužno imade i princip lučenja. »Bića je objavio (entia manifestavit) a ne-bića zadržao u sebi« (non entia, ut ait Hermes, in se retinuit), prema Hermesovim riječima. »Causa finalis«, pak, što pokreće Božju volju jest »biti spoznat i biti objavljen«. Jer, kako i opet kaže Hermes, »Zbog toga i jest načinio sve stvari, da ga po svima prepoznaš. To je dobro samoga Boga, i to je njegova krepost: da se objavi preko svega« (XXII, 48).

*

Ostaje još da, nakon što smo u glavnim crtama izložili Petrićevo promišljanje jednog, oslanjajući se na njegov vlastiti tekst, ispitamo i ponešto u vezi s onim što smo si postavili za glavni zadatak ovog rada, tj. da preciznije odredimo karakter Petrićevo »neoplatoničke« filozofije ili, još točnije, ustanovimo inspiracije, izvore i eventualne utjecaje prije svega u uobličenu njegovu koncepciju jednog-počela. Pitanje je to, dakle, o neoplatoničkom ili neo-platoničkom u njegovu mišljenju u onom smislu u kojem smo to na samom početku razlučili. Na samom početku naglasili smo da će nam pritom kao svojevrstan indikator poslužiti i ustanovljive činjenice što se odnose na Petrićevu upoznatost s literaturom i duhovnim tradicijama koje su

mogle utjecati na uobličenje njegovih stavova (vidi napose bilješku 1). Pri tom je konstatirano da je uz neoplatoničke filozofe Petrić poznavao literaturu kaldejsko-hermetičko-pitagorejske tradicije, što je napose značajno kad se govori o eventualnim predlošcima u razradi problema jednog.* S tim u vezi valja naznačiti neke donekle indikativne bio-bibliografske Petrićeve podatke.

S tekstovima kaldejsko-hermetičke tradicije upozna je se već za vrijeme studija u Padovi. Od J. V. Pinellija, poznatog venecijanskog bibliofila, antikvara i mecene 1571. godine moli pismom neke hermetičke spise, te mu piše kako namjerava izdati tekstove »degl anti-chissimi philosophi gentili e greci, qui ante Platonem et Aristotelem scripserunt« u vidu jednog »Thesaurus sapientiae« koji bi sadržavao Kaldejska proroštva, učenja Asiraca, Brahmana, Egipćana prema Merkuriju (sc. Hermes Trismegist), Jamblihu i drugima, Orfejeve fragmente te Pitagorina učenja . . . Takvu zbirku nije izdao, ali 1581. eksploatira te tekstove u djelu Discussiones peripateticae, a u izdanju iz 1591. i potom 1593. godine Nove filozofije o sveopćem objavljuje u Dodatku tekstove hermetičkih traktata i Kaldejskih proroštava u grčkom originalu s latinskim prijevodom i uvodima, a u samom tekstu ih, kao što smo vidjeli, obilno citira. Godine 1593. u Hamburgu objavljuje tekstove Dodatka u posebnom izdanju kao Magia philosophica hoc est Zoroaster et eius CCCXX Oracula chaldaica.⁴

U Petrićevu promišljanju jednoga, koje je kompleksno i višeslojno, imade svakako elemenata koji se dadu dovesti u vezu s tezama

* Uvidi u značajke Petrićeva mišljenja što ih iznosimo u ovom dijelu teksta djelomično su rezultat istraživanja Petrićeva djela što smo ih proveli u doktorskom radu »Uloga i značenje elemenata hermetičke filozofije u djelima hrvatskih renesansnih filozofa« obranjenom na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, 1984.

⁴ Radi se o spisima nastalim uglavnom u prva dva-tri stoljeća naše ere (premda poneki fragmenti sežu i u treće stoljeće pr. n. e.). Najsažetije rečeno, oni predstavljaju nastojanje ljudskog duha da se preko dosega grčkog mišljenja u potrazi za temeljem i iskonom svega što jest posegne ne samo za sredstvima racionalne spoznaje, već i drukčijim iskustvima. U prikazu takvih iskustava »onostranog« u spisima je često uporabljena komplicirana aparatura mitološko-religijske simbolike koju su mnogi istraživači dovodili u vezu s istočnjačkim i misterijskim religijama. Velik dio tih spisa mogao bi se, s obzirom na svoju duhovnu impostaciju i poruku, označiti terminom »gnoze« (u širem smislu, zapravo onako kako je »gnozu« odredio G. Quispel u *Gnosis als Welt-Religion*, kao jedan opći duhovni pokret koji se ne može ograničiti na unutarkršćansku reakciju, već predstavlja prije svega jedan paganski fenomen). Za spise je karakteristično da temeljne probleme grčke filozofijske tradicije razvijaju u novom smjeru zahvaljujući novom duhovnom interesu, tj. da ove uistinu povezuju s elementima prisutnim u orijentalnim mitološko-religijskim tvorevinama. U skladu s tim je onda i novi pristup problemima: teme školske filozofije, preuzete kao grčko nasljeđe, prikazuju se kao objavljeno znanje, pri čemu se dosizanje istine boga—svijeta—čovjeka opisuje kao revelacija, neposredno intuitiranje istine božanskog—svjetskog uma, što biva uz njegovu milost. Ono čime se ova literatura nadasve odlikuje, a što predstavlja pomak u odnosu na iskustvo grčke filozofije, jest specifično iskustvo božanskog. Istraživači te literature su, konstatirajući u njoj uglavnom dva temeljna nastojanja spram zbilje, ono »dualističko«, dovodili najčešće u vezu s gno-

neoplatoničkih filozofa (poglavito Plotina), no isto tako i specifičnih elemenata što se dadu dovesti u vezu s hermetičko-kaldejskim spisima (napose s hermetičkim traktatima o jednom). Naravno, takvu raslojavanju tradicije učenja o jednom, počelu svega, pretpostavkom je specifičnost nekih stavova svojstvena svakom od tih slojeva spomenute tradicije. Tako bi ujedno i najtočnije rezultate o Petrićevu oslanjanju na ovaj ili onaj sloy tradicije dala jedna precizna usporedba stavova o pojedinim aspektima problema jednog svakog autora ili spisa. Zbog ograničenosti mjesta i karaktera ovog rada, to ovdje nije moguće u potpunosti provesti.

Mogli bismo isto tako, u svrhu točnijeg određenja karaktera Petrićeva »neoplatonizma«, kao glavni argumenat u prilog tezi o pretežućem utjecaju elemenata hermetičkog učenja o jednom na uobličene Petrićevih stavova navesti mnogobrojne citate iz hermetičkih traktata pa onda i *Kaldejskih proroštava*, što ih Petrić obilno navodi da bi ih potom potkrijepio svojim »točnim filozofijskim dokazima«, iz kojih bi bilo vidljivo da Petrić napose ekstenzivno citira mjesta iz tih spisa, čiju »ideju« će inkorporirati u svoj sustav; tako je činjenica da ti spisi sadrže tri ključna momenta Petrićeva određenja jednog-počela, naime jedno-počelo-Bog, jedno-trojedno počelo, i jednosve-počelo, da je u njima jedna od centralnih teza ona o jednom-počelu iznad svega, od svega izdvojenom transcendentnom jednom, neizrecivom, nespoznatljivom, što je ipak korijen i počelo svega, i to tako da je, ne budući ništa od onoga što jest ipak ujedno u svemu, te mu bez-imenom pripadaju sva imena, te se samo nepojavno kroz sve manifestira, pa isto tako tezu o jednom-prvom umu (*Sinu* onog najvišeg — τῆς αὐθεντίας, u I *Corpus Hermeticum* nazvanom *Sinom Božjim*) i drugom, demijurgičkom umu kao trojako ustrojenom počelu, no prije svega dominantnu tezu spisa o *Ἐν τὰ πάντα*, o jednom koje je sve, koje je u svemu, koje je u svemu upravo kao ono što to jest, ujedno kao uzrok »da to jest« i »da to jest«. Tezama o jednom-počelu i u tim tekstovima predleže numerološke spekulacije o monadi i broju (vidi bilješku br. 2), i princip stvaranja svega što jest smješten je u volju da bude bića, povezanu s božanskim umom, što izvire iz samog jednog i s njim je su-bitan. (Već smo, uostalom, u prvom dijelu teksta pokazali kako bi se iz citata što ih Petrić preuzima iz ovih spisa u *Discussiones* dale odčitati konture njegove zgrade »nove« filozofije).

No, s obzirom na činjenicu da je preuzimanje i jednog i drugog sloja tradicije učenja o jednom uzidano u kompleksnu i višeslojnu zgradu Petrićeva promišljanja jednog kao jedinstveni kompleks, te s obzirom na to da se u postavkama o jednom u mnogo vidova isprepliću hermetičko-kaldejski i neoplatonički iskazi, čini nam se nepri-

stičkim (i orijentalnim) utjecajem, a panteističko s grčkim ili, točnije, stoičkim utjecajem. U svakom slučaju filozofijski interes traganja za počelom svega ovdje je već donekle podređen interesu za neposrednim dodirnom s onim po čemu sve biva kao s božanskim izvorom svega, i svemogućom voljom.

mjerenim poći tim putem. Umjesto toga, pokušat ćemo iz ustanovljene temeljne usmjerenosti i bitnih linija Petrićeva mišljenja o jednom razaznati specifičnost mogućih utjecaja.

Pri tome polazimo od uvažavanja razvojne linije Petrićevih intelektualnih nastojanja, tj. od pokušaja da se motivi njegove »nove« filozofije, za koju i sam tvrdi da je »partim vetustissima« s obzirom na to da »gradi« na već poznatim elementima, sagledaju iz čitavog sklopa kritike Aristotelova nacrtat filozofije i sapijencije i paralelnog sazrijevanja ideje o adekvatnijem utemeljenju jednog tumačenja zbilje, koje bi doista objedinjavalo obje sfere. Upravo iz tog sklopa pokušavamo onda razumjeti i Petrićevo traganje za određenim »uzorima« i osloncima u cjelokupnoj filozofijsko-teologijskoj tradiciji, pa tako i uvažavanje i recepciju (kako neoplatoničkih tako i, za njega starijih i aureolom »proročkog« okruženih spisa (kaldejsko-hermetičke tradicije. Prvi nivo razgraničenja utjecaja čini nam se da treba tražiti u ovom općem okviru u kojem izrasta i dozrijeva njegov misaoni sustav. Njegove su temeljne točke-oslonci s jedne strane Aristotelova filozofija (čijim je temeljnim odrednicama razumijevanja zbilje impregnirana čitava Petrićeve filozofija, a da to često, jer je u sustav inkorporirano u vidu nekritički preuzetih pretpostavki, nije osviješteno), a s druge strane ono na čemu gradi svoju »novu« filozofiju — Platonova filozofija, te mistička i kaldejsko-hermetička filozofijsko-teologijska tradicija svagda viđena i doživljena od, u okvirima kršćanskog svjetonazora odgajana filozofa, koji se kritički nadnosi nad njegove misaone pretpostavke želeći ih razumjeti i filozofijski utemeljiti. Preuzimanje jedne duhovne tradicije koja u svojem temelju imade »priscam theologiam«, a čitava bi zapravo mogla biti označena kao tradicija jedne »piae philosophiae«, treba onda vidjeti prije svega u funkciji tako obilježenog Petrićeva duhovnog horizonta. Pa i utemeljenje »nove« filozofije i tumačenja zbilje, kojem je okosnica učenje o jednom, o Jednosve, o trojednom počelu, u funkciji je, kroz kritiku Aristotelova pokušaja projektirane jedne »piae philosophiae« (po čemu se onda Petrić ujedno uklapa u jednu već jasno profiliranu struju renesansnog mišljenja, čiji su začetnici Ficino i Pico, koja nastoji oko probijanja okvira jedne »dotrajale« slike svijeta,⁵ a temeljnom joj je linijom nastojanje da se cjelokupna, prije svega neo-platonička filozofijsko-teologijska tradicija pokaže sukladnom s kršćanskom naukom, što je u nekim radikalnijim slučajevima za krajnji rezultat imalo svođenje temeljnog sadržaja vjerovanja na filozofski dosegnete i utemeljene istine). Sagledavanje krajnjih konsekvencija toga nastojanja upućuje već na to, kako je ova tendencija za rezultat morala imati znatnu transformaciju ustaljene slike svijeta, sa svim

⁵ Do danas je eksploatiran popriličan broj formulacija kojima se željelo opisati procese što su na djelu u okviru renesansnog mišljenja; sve su one, zapravo, stavljale u prvi plan poneki aspekt kompleksnog zbivanja i značajnih duhovnih previranja, rezultati kojih se jasno razaznaju tek u 17. st., pa smo, izabравši jednu moguću formulaciju, svjesni da njome naznačavamo tek jedan mogući aspekt ukupnog duhovnog događanja.

moogućim implikacijama, kako u interpretaciji neoplatoničke tradicije, tako i cjelokupne kršćanske poruke. Upravo u tom duhovnom previranju, što se je manifestiralo u okviru ove tako grubo ocrtane linije renesansne filozofije, značajno mjesto pripada spisima poput *Hermetike*, *Oracula chaldaica*, Orfičkih himni itd. koji i sami nastaju kao izraz potrebe da se sve što jest razumije kao manifestacija božanskog počela (jedno-um). *Božanskost svega postojećeg, jedinstvo života što sve objedinjuje, simpatija što povezuje sve dijelove svemira, čovjek kao mikrokozmos, što na jedinstven način sažima u sebi čitav svemir, spoznaja i samospoznaja što u božanskom »sebe« pronalazi božansko svemira, isticanje u prvi plan upravo spoznaje kao prosvjetljenja, neposrednog uvida u istinu koja se ujedno događa kao obrat, odraz božanskog uma u sebi samom ili onom »drugom« sebe sama; spoznaje što se poimlje kao revelacija a biva po božanskom umu i po sakrivenom izvoru svega (s čim su u vezi onda i teze o bogu, nepoznatljivom i nel(s)poznatom kakav je po sebi, koji se čovjeku (ipak) otkriva kroz ono što jest, te se onda revelacijom u širem smislu može smatrati i objavljivanje božanskog iskona kroz sve, i to prije svega kroz ono umno svega), naglašavanje nužnosti obrata »unutra«, okreta od »vanjskog« svijeta u »Sebe«, u hram u kojem se skriva božansko, s istovremenom tvrdnjom o prožetosti svega jednom božanskom silom, — temeljne su crte doživljaja zbilje sadržanog u toj literaturi, što su ujedno služile kao teorijski temelj tzv. »hermetičkim« disciplinama od astrologije do alkemije. Bez obzira na to, što pri pažljivom pročitavanju Petrićevih tekstova imade i elemenata površnog zadiranja i u područje ovih disciplina, u traganju za utjecajima na njegovo uobličenje sustava tumačenja svijeta u obzir dolaze prije svega spomenute teorijske pretpostavke.⁶ Upravo u horizontu tog temeljnog stremljenja što je prisutno u recepciji samih spisa, kao upravo osnovnog motiva recepcije, čini se da treba tražiti i odgovor na pitanje o utjecajima u pogledu formiranja osnovnih teza o jednom.*

Napokon ostaje još da se odgovori na gore naznačena pitanja u vezi s razgraničenjima i specifičnostima pojedinih slojeva recipirane tradicije učenja o jednom kao eventualnih uzora pri uobličanju Petrićevih stavova o jednom.

Prije svega nam se čini značajnim odgovoriti na pitanje da li u Petrića doista nalazimo jedan piramidalni model zbilje i hijerarhijsko

⁶ U vezi s motivima recepcije ove literature i cjelokupne tradicije »priscaae theologiae«, odnosno »philosophiae« često su se čule teze po kojima je Petrić pomoću ovog sloja duhovnog nasljeđa želio »pomiriti« Platonovu filozofiju s temeljnim kršćanskim zasadama, što bi se dalo potkrijepiti i mnogim Petrićevim izjavama. No, iz pomnijeg uvida u neke bibliografske dokumente (napose: Gregory, T., *L'apologia e le Declaraciones di Francesco Patrizi*, te *L'apologia ad censuram di Francesco Patrizi* istog autora) ali i iz sagledavanja krajnjih konsekvencija Petrićeva projekta »pomirenja«, proizlazi u kojoj mjeri je upravo inkorporiranje ove filozofijsko-teologijske tradicije u njegov vlastiti sustav, napose s obzirom na implikacije sadržane u dijelovima gdje se iz ove tradicije interpretiraju temelji kršćanskog nauka, mogla biti (a i bila je) predmetom osuda.

postavljanje redova (i »rodova«) stvari, koje je opravdano s obzirom na način kako se Petrić u prvoj knjizi *Panarchije* uspinje najprije do uzroka gibanja a potom, »drukčijim načinom od kretanja i putem od kretanja drugačijim, što je istinitiji od Aristotelova«, do onog prvog u sveukupnosti, što je *iznad* svega. No, kao što smo već na samom početku natuknuli, s obzirom na značaj tog prvog, počela svega, što je *iznad* svega, piramidalnog modela u pravom smislu i nema. Bez obzira na stupnjeve »rodova stvari«, te vertikalni poredak stvari u sveukupnosti uspostavljen s obzirom na udaljenost od onog najvišeg, prvog, počela svega, time što počelo od početka koncipira kao jednove, on na neki način i stupnjeve »poravnava«. Nesumnjivo je da je u Petrića uspostavljanje ontološke hijerarhije praćeno vrijednosnim rangiranjem, pa će se tako vječna bića, bliža onom prvom razlikovati od propadljivih kao izvrsnija (». . . i od onih koji ispravno razmišljaju nitko to ne nijeće . . . da su vječne stvari izvrsnije i plemenitije od onih propadljivih, tako da se jedne od drugih u cijeloj vrsti razlikuju, i nemaju između sebe ništa zajedničko, osim činjenice da jesu, da jesu jedne i mnoge. Osim toga, propadljive ovise o vječitim stvarima kao o svojem korijenu« (XIII, 28v.). Kad npr. govori o nebu i zemlji (bez obzira na tvrdnju o beskonačnosti prostora), ustanovit će da su zvijezde božanska bića, a Zemlja zbog »gnusobe svoje naravi« smještena u središte svemira. O vrijednosnom rangiranju bića govori najrječitije mjesto iz *Pancosmije*: »Napokon, trećim naporom po stupnjevima prirodnog poretka, stigismo od najviših (!) do najnižih (!) stvari: od najgornjeg, do najdonjeg, od netjelesnina, do najtjelesnijih, od najrjeđih do najgrubljih, od onih što su najčistije do izmeta svih stvari, to jest: do same zemlje« (XXXI, 148v.).

Dok se u neoplatoničkom modelu prikaza zbilje (napose Plotinova tipa) ekstremi (ono najviše, izvor svega i ono najniže, materijalni svijet) nastoje pomiriti upravo stupnjevanjem nizova bića od najsavršenijeg do najmanje savršenog u jedinstvenom procesu izlivanja iz transcendentnog izvora-jednog, kako bi se dobio kontinuitet, Petrić to želi postići, uz uvođenje stupnjeva i međučlanova između ekstrema, tako tjelesnih netjelesnina i netjelesnih tjelesnina, te mnogostruke povezanosti poredaka, nizova i lanaca bića (zahvaljujući kojima su sva viša u nižima i sva niža u višima), utvrđivanjem takva počela koje svojim značajkama, načinom na koji ga Petrić određuje (a koji je u velikoj mjeri vidljiv iz iskaza o jednom—počelu broja, koje dovodi u neposrednu vezu s iskazima o jednom—počelu sveukupnosti) dokida efekat vrijednosnog rangiranja.

I sam način na koji Petrić počelo određuje spram bića različit je od onoga gore spomenutog modela. Po onom, naime, iz transcendentnog izvora svega-jednog, koje svojom savrшеноšću premašuje svako određenje, istječe sve, ali tako da svaki viši stupanj biva neposrednim uzrokom i uvjetom nižeg stupnja. No, i um/duh-ukupnost biti, protječe iz onog prvog i apsolutno je ovisan o njemu (kao o svom uzroku. U Petrića, pak, počelo je samo složeno (i jednostavno, i tro-

jedno, ali tako da ipak ostaje jedno) strukturirano tako da um/duh-prva jednoća-ukupnost svih jednoća (kao hermetički prvi um i drugi, demijurgički um), dakle počelo u svom stvaralačkom aspektu, s čime je najuže povezana volja za proizvođenjem, biva učinjen su-bitnim s transcendentnim jednim, jednodnojednim. A taj je um/duh (drugo jedno, bitno jedno prvih knjiga *Panarchije*) ujedno ona kartika koja apsolutno prvo, najjednostavnije jednodnojedno povezuje sa svime što jest (proizvedeno), budući istovremeno ono prvo mnogo, jedno i mnogo, jedno u bićima (razlučeno jedno). Um-jedno i mnogo (već proizveden premda Očinska dubina) uvučen je u počelo po kojem sve, pa ipak nema načina da ga se razgraniči spram onog »sve što jest«.

Ovdje ujedno valja istaći: s obzirom na različite putove dopiranja do onog što je *prvo u svemu*, što je *uzrok svega, tvorac svega, po čemu je sve*, što je *izvor i početak i uvjet svega* (svakog) što jest, Petrić jedno određuje mnogostruko, i to kao:

jedno-prije svega
jedno-iznad svega (izdvojeno od svega),
jedno-što sve sadrži,
jedno-što se sve proizvodi,
jedno-sve,
jedno-trojno (božanstvo),
jedno-u svemu.

U Plotina će npr. svagda biti isticana transcendentnost jednog s obzirom na to da kao apsolutni izvor svega sve nadilazi, i to je dominantna crta njegova određivanja jednog. Petrić, zahvaljujući različitim mogućim aspektima promatranja jednog, što dolazi do izražaja u navedenim načinima njegova određivanja jednog (a kompleksnost njegova raspravljanja o jednom predstavlja upravo to što određenja jednog aspekta prenosi na druge), jedno čini počelom i uzrokom bića kao bića, sve-ukupnosti, a onda i svakog bića (na pretpostavci analize jednog-počela broja što je primjenjuje na ontološki plan), pa tako dobiva ponešto drukčije rješenje odnosa počelo-sve: »Tako, naime, ujedno jesu načela i sve i nije načelo prije svega. Ili, pak, istinitije — i jedno i drugo. I načelo jest prije svega, i sve je u načelu i zajedno s načelom. Naime: prije svih onih stvari koje su izvan načela od njega proizvedene, a zajedno s načelom, i u načelu su sve one koje jesu njegove, i unutar njega su još i one što još nisu proizvedene, te će se možda proizvesti jedino po njegovoj volji« (IV, 8v.).

Pri razumijevanju onoga »sve što jest«, o kojem Petrić govori, valja imati na umu što to »sve« u njegovu sustavu znači. Njemu je, naime, istinsko biće (verum ens) = bit (essentia; vidi *Panarch.* XIII, 28), za razliku od propadljivih bića koja su gotovo ne-bića (između »pravih i ništavila«). No, jedno koje je sve, ono prvo jedno, izvor svega, jest i sva bića i sva ne-bića! Osim toga razlikuje Petrić i biti (essentiae): »Postoje u sveukupnosti stvari stanovite biti, što su ne-propadljive i vječite, te odličnije po mjestu i dostojanstvu. A postoje

i druge, koje su propadljive i raspadljive, koje od onih kao da otpadaju . . . » (XIII, 28v.). I, napokon, i ono propadljivo, ne-biće, (jest) po ideji, biti, jednoći, jednom koje je sve i koje »sve« obuhvaća. »Jer, jedna bit proizvodi u sebi mnoge sile, i izvan sebe mnoge čine. Cijelo jedno, mnoge dijelove. Ne kažem tjelesno cijelo, ni tjelesne dijelove, nego sve netjelesnine. Samo, mora se priznati; poslije toga i sve tjelesnine i svi tjelesni dijelovi jesu od jednoga, kao od izvora« (VIII, 17).

Premda mnogi elementi Petrićeva filozofijskog sustava upućuju na to da su u njemu prisutne natruhe dualističke tendencije u smislu čuvanja određenih opreka (tjelesno-netjelesno, razlučeno-nerazlučeno, proizvedeno-neproizvedeno, te napose one na kojoj insistira s obzirom na izjednačavanje jednog-počela s Bogom, tj. na opreku prvog jednog-Očinske dubine i onoga izvan dubine, kao opreke vječnih, nepromjenljivih bića naspram propadljivih i prolaznih), pri pomnijoj analizi ovih distinkcija, s obzirom na temeljnu koncepciju počela po kojem su, koje dakle sadržeći sve sadrži i te distinkcije i opreke, proizlazi da je Petrićeva temeljna preokupacija problem transcendenције i imanencije počela-Boga, te da je uza svo uvažavanje spomenutih opreka i vrijednosno rangiranje što prati ontološko raščlanjivanje, u njegovu tumačenju dominantno nastojanje da se utemelji i dokaže sve-jedinstvo, svepovezanost, sveopća simpatija svega što jest, u okviru koje bi se ujedno i sve navedene razlike i opreke mogle doživjeti naprosto kao aspekti iste zbilje, sve-ukupnosti kao jednog. U najužoj vezi s tim (dokidanjem opreka) jest i prisutnost teofanijskog tumačenja (pri čemu se i opet oslanja uglavnom na Hermesove stavove), a po kojoj se Bog, sam ono »najnepojavnije, kroz sve što jest pojavljuje«, i po kojoj je Bog »načinio sve stvari, da ga po svima prepoznaš«, a kojom se rješava razlika između bića »koja bijahu i jesu u jednome« (dakle u Očinskoj dubini kao prva sva) i onih koja su izvan dubine, druga sva, vječna i propadljiva, te razlika vidljivih i nevidljivih bića jer se u vidljivima razaznaju nevidljiva po kojima prva uopće jesu. Ukidanjem razlika i opreka u sveukupnosti gubi se, u stvari, vertikalna hijerarhija i hijerarhijska strukturiranost zbilje, te se počelom koje kao Bog čini da bića jesu i da jesu to što jesu, kao onim iznad svega što (je) nijedno od bića, iskazuje da sve što jest stoji naspram onog mračnog iskona — iz kojeg sve, kao iz beskonačne »možnosti« (da bude bića) izvire (»jedno je možnost svih stvari i u njemu su sve stvari u mogućnosti«, VII, 14), i to po onoj iskonskoj volji koja luči bića od ne-bića tako da bića izvodi iz Ništa u nešto-biti (u vidljiva i nevidljiva bića, tj. ona što se dokučuju razumom), a ne-bića zadržava u sebi, jer »prije svih bića, ono (sc. jedno) bijaše i sva bića i sva ne-bića«.

To je ujedno temeljna tendencija hermetičko-kaldejskih spisa da se, naime, Bog koji proizvodi Riječju (lučeći bića od ne-bića), voljno, pojmi ujedno kao počelo što se određuje kao ono što svemu što jest pribiva, koje je štoviše svemu što jest »izvorom i korijenom« (ῥίζα καὶ

ἀρχῆ), ali tako da samo nije (ništa) od onoga što jest, te je u jednom-Bogu objedinjen dvojaki značaj: jednog, naime, kao konstitutivnog elementa svakog (bića) i jednog, koje je kao ono po čemu sve što jest-jest, a samo (je) tako da nije, nadilazno, iznad svega (prema *Hermetici* nadilazno kao εἷς καὶ μόνος i ἕν καὶ μόνον) a ujedno ono što »sam(o) jest sve« (αὐτὸς ἅπαντά ἐστιν C. H. IX). Prema tome valja vidjeti u Petrića: »Jer je Jednosve, ono je i jedno i sve, i svako pojedino od toga svega jest jedno i sve. I jer je jedno, ono je svagdje, i dok je svagdje, jest u sebi samome. Pa čitavo sve, i sve u sebi sobom samim ispunjava« (VII, 15v.).

No, sve što smo dosad naveli najuže je povezano s Petrićevim raščlanjivanjem počela-jednog u jednotno jedno i prvu jednoću, koje u srednjim knjigama *Panarchije*, gdje govori o trojednom početlu, uspostavlja kao odnos Oca i Sina (jednog i prvog te drugog Uma), a koje, čineći ih su-bitnima vidi ujedno kao proces (jedno-Otac, sve u sebi sadržeći, izlazi iz sebe u drugoću—ono razlučeno jedno, jedno i mnogo, koje su-bitno s Ocem i ljubeći ga, predstavlja ostajanje Oca u sebi, ili vraćanje u Oca). Takvo trojako strukturiranje jednog-počela po kojem sve jest čini nam se vrlo značajnim u Petrićevu promišljanju jednog te ujedno onim elementom po kojem se najviše udaljava od Plotinovog puta i u kojem je ujedno najvidljiviji trag oslanjanja na uzor u hermetičko-kaldejskim spisima.

Za razliku, naime, od Plotina, koji neprestano insistira na razlici onog transcendentnog jednog i svega što iz njeg izlazi (izljevja se), pa tako i drugi ontološki stupanj — um/duh čini apsolutno zavisnim i različitim, te nižim od jednog, koje nad-bitno sve prekoračuje (za Plotina svagda samo i prije svega to), Petrić jednotno jedno, apsolutno prvo jedno čini su-bitnim (premda je ono ujedno iznad svega i ništa od onoga što jest, ali tako da sve što jest sadrži, doduše, jednotno) s drugim jednim, prvom jednoćom, koja je kao »porod prvog jednog«, Sin (a prema Hermesu Um, kao sin onog najvišeg), te tako činjenicu da svakom biću jedno pridolazi uz bit izražava dvojakom, odnosno trojakom strukturiranošću počela-jednog. Pri tom Petrić u jednom razlikuje ta dva aspekta kao dvije potencije istog, oslanjajući se na Hermesove iskaze po kojima um/duh (Νοῦς) biva proglašen za "δύναμις τοῦ θεοῦ" (po Petriću »možnost« Očeva, koja je kao »pokretanje i izlazak iz jednog i produžetak u bit bića«). I po Hermesu um je konsupstancijalan s Ocem, izvorom i početlom svega, jednim i Dobrim, ujedno i sam proglašen Bogom («A um je Otac Bog»). Um, uspoređen sa zrakom svjetlosti koja izlazi iz Sunca, jest apsolutna istina. Um je srednji član, posrednik između počela i onoga što je po početlu i kao takav povezan s proizlaženjem svega što jest iz počela, dakle procesom razlučivanja svega što jest.

A po Petriću, um, koji je »nepokretni uzrok svih stvari« («Et ipsum omnium entium immobilem esse causam», pri čemu već sama formulacija ukazuje donekle na smjer u kojem se Petrić, uz kritiku, nadovezuje na Aristotela), jest i utemeljitelj i tvorac svega («Dakle: spoznavajući/razumijevajući sebe sama, on će biti tvorac i utemelji-

telj svih stvari«, XII, 26), koji u sebi kao »intellectus conditor« ima sve živote i biti i jednoće stvari« te sadržeći ove, sadrži i »uzroke svih potonjih stvari«, XII, 26).

Mnogi njegovi stavovi upućuju na um kao na tvorca, tako npr. »Opifex nempe rerum is est, qui in se ideas habens in se respiciens res producit« (*Discussiones . . .*, sv. III, V, 333). Na mnogo mjesta u *Discussiones* taj je »opifex rerum« upravo »mens opifex«. O načinu pak na koji vidi odnos uma i Boga svjedoči npr. mjesto u *Discussiones . . .*, sv. III, V, 331. »...et anima humana ab anima universali dependens, et haec ab intellectu aut Deo, in quo sint iynx seu forma, seu forma humanae speciei, qua singuli homines sunt comprehensi« (kurziv E. B. P.).

Proces pak pro-izlaženja bića iz jednog, budući označen vjekovječnim, a ne jednokratnim činom, premda mu je ishodište u volji Oca, time što je po početlu koje ujedno bivajući jedno jest sve, te pro-izvedeći, izlazeći iz sebe ostaje u sebi, svodi se zapravo na konstantno »biti« onoga što jest, s principom istaknutim u vidu nečega što naznačuje da bića jesu po nečemu, da nemaju svoje »biti« od sebe, ali to po čemu imaju svoje »biti« i svoje »biti« jest upravo očito kroz to da bića jesu i da jesu *to* što jesu (što onda zapravo i nije daleko od Aristotelova izjednačavanja onog »unum« i »ens«, što je Petrić u *Discussiones* podvrgao kritici).

U načinu na koji Petrić određuje jedno kao počelo (u prvim knjigama *Panarchije*, gdje jedno čini onim najvišim i prvim, a do njega se uspinje zapravo kao do najopćenitijeg (predikata) onog što jest), te u činjenici da takvo jedno čini uzrokom svega i stvoriteljem-Bogom, sadržane su od samog početka određene implikacije, koje posve bjelodanima postaju tek u posljednjim knjigama *Panarchije* — ondje se ujedno najvećma očituje odstupanje od ontologijske sheme plotinskog tipa — stupnjevitog »otpadanja« od transcendentnog jednog, te oslanjanje na hermetički predložak (što je uostalom očito po mnogobrojnim citatima iz hermetičkih traktata, na koje se Petrić ovdje poziva), a gdje je crvena nit izlaganja temeljne strukture zbilje s jedne strane isticanje transcendentnosti (pa i nespoznatljivosti) onoga po čemu jest »biti« bića-jednog, Dobrog, Boga i istovremeno naglašavanje imanentnosti istog počela i uzroka, koji se kroz sve što jest i u svemu što jest pojavljuje i koji, štoviše, jest sve, s druge strane.

Hermetički bog, koji je iznad svega, kao uzrok svega, "εἷς καὶ μὶνος" ujedno je »sam koji je sve«, pa »U svebitku nema ničega što nije sam Bog« — kako Hermesovo mjesto navodi Petrić u XX knjizi *Panarchije*, tumačeći: »Ovaj je, dakle, svebitak sam Bog, jer on je sam stvorio (effecit) sve stvari koje su u svebitku, i njegova je tvornost (efficientia) prožela svaki i cjelokupni učinak« (XX knjiga, 41v.).

Petrić time pristaje uz Hermesovo bitno učenje o božanskosti svega (prema mjestu koje citira u *Panarch.*, VIII, 15v. — »Et omnia se, et omnia in se, se ipso implet«, prema *Ascl.* I — »On (sc. Bog) jest sve i stvoritelj svega«, te zatim *Ascl.* I — »Nisam li rekao da je sve jedno i jedno da je sve, jer su sve stvari bile u stvoritelju prije nego

ih je stvorio. Nije bez razloga nazvan *svime*, jer su mu sve stvari udovi (membra)«. Kurziv i prev. E. B. P.) te, napokon, prema *Corpus Hermeticum XI*, (»Sve je puno boga«). Iz toga se onda daje interpretirati i Petrićevo isticanje, u podnaslovu *Nove filozofije*, da će obraditi »totam divinitatem«.

S tim je onda najuže povezano i pitanje Petrićeva odnosa spram kršćanskog nauka. Bez obzira na Petrićevo insistiranje na tome da je njegova »nova« filozofija u skladu s temeljnim kršćanskim postavkama, bez obzira na trojaku impostaciju počela i njegovo prikazivanje u smislu kršćanskog Trojstva, iz uvida u Petrićeve teze o jednom-počelu, o jednosve, te u sva ona mjesta na kojima želi dokazati »pravovjernost« svoga učenja, kao što je pitanje stvaranja, voljnog stvaranja, pro-izvođenja Riječju, a napose u implikacije utemeljenja sve-ukupnosti na počelu koje je Jednosve i koje sve u sebi sadrži, ali je, kao Bog, i u svemu, te tumačenje sve-ukupnosti u smislu »tota divinitas«, jasno je u kolikoj mjeri je Petrić svojim tezama, zapravo, upravo insistirajući na sukladnosti i zadirući u »osjetljive« teme, bio na opasnom putu.

*

Iz svega rečenog proizlazi da je opravdano Petrićevim henologijskim raspravama pretpostavljati dva predložka, što proizlazi iz tekstova koje citira i na koje se poziva. To su, dakle, s jedne strane spisi neoplatoničkih filozofa koje navodi poimence (a tek rijetko i naslove njihovih spisa, na koje se eventualno oslanja), te spisi kaldejsko-hermetičke tradicije koje obilno eksploatira, i, kao što smo vidjeli, prevodi i komentira. Razlog zbog kojeg Petrić hermetička svjedočanstva pretpostavlja neoplatoničkim valja donekle tražiti u krivoj dataciji spisa koju Petrić slijedi (premda već u njegovo vrijeme imade znakova dovođenja u sumnju, kako autentičnosti spisa, tako i datacije po kojoj se nastanak spisa smješta negdje u Mojsijevo vrijeme), no prije svega u samom karakteru spisa. Pri tom ne mislimo samo na činjenicu što su spisi kao »revelacija« mogli biti u vidu svojevrsnog autoriteta u teologijskim pitanjima iskorišteni u izgradnji jedne »*πιαε φιλοσοφιαε*« (o »nezgodnim« implikacijama takva nacrtava već smo ponešto rekli), već više na njihov sadržaj. Ovdje se, naime, radi o doživljaju zbilje s pretpostavkom počela svega kao božanskog izvora u vidu iskonske volje da bića budu, nadređene Umu koji je pravi demijurg, po čemu je onda sve što jest (τὸ πᾶν), jedinstvena cjelina, jer je po jednom, doživljeno kao manifestacija tog božanskog temelja — počela (kako sveukupnost, tako svako od onoga što kao jedno jest). A upravo je u jednom pronađeno takvo počelo, koje je čuvajući u sebi mogućnost transcendencije (Boga, kao samog i jednog, iznad svega, od svega odvojenog), moglo ujedno biti interpretirano u smislu sveprisutnosti, dakle immanentistički (s obzirom na jedno koje pridolazi svemu, svakom po-jedinom). Kad tako tumačimo motive eksploatiranja ovih spisa u Petrića, podsjećamo na to da mu je u

izgradnji njegove »nove« filozofije bilo prije svega do toga da to bude jedna »*pia philosophia*«. U svakom slučaju nadamo se da smo pokazali zašto je u određenju uzora, inspiracija, izvora i pretpostavki Petrićevih henologijskih rasprava točnije i preciznije govoriti, umjesto o neoplatoničkim, što gotovo uvijek upućuje na samo jedan trag, o neo-platoničkim izvorima, što bi onda uključivalo i literaturu o kojoj je u ovom tekstu bilo riječi, koja je djelomično doista označiva i kao neo-platonička (po Windelbandu radi se o jednom »religioznom platonizmu« npr.).

Uostalom, u oslanjanju na postavke te literature, Petrić doista slijedi neoplatoničke uzore, tj. pripadnike neoplatoničke škole, koji su, kako je poznato, a napose oni kasniji, poput Jambliha i Prokla, cijenili i uvažavali hermetičko-kaldejske spise.

Što se, pak, tiče samog mišljenja jednog, valja istaći: sasvim je sigurno da poteškoće s kojima se i Petrić susreće u promišljanju jednog, te sve dvosmislenosti i nedosljednosti u njegovim stavovima, potječu djelomično iz činjenice što on teze o jednom razvija iz sasvim specifičnog horizonta doživljaja zbilje i što ih razvija kao funkciju nacрта jedne filozofije sasvim specifično uvjetovanih pretpostavki, no isto je tako izvjesno da su te poteškoće vezane uz problem mišljenja jednog uopće. Već je, naime, poodavno uočeno da upravo na toj temi mišljenje i govor ljudski iskušavaju svoje granice.

ISHODIŠTE PETRIĆEVA PROMIŠLJANJA JEDNOG

Sažetak

U članku se konstatira da Petrić, preuzimajući problem jednog, što čini okosnicu njegova djela *Nova filozofija o sveopćem*, biva karikom u nepreglednom nizu onih koji su se prije i poslije njega bavili ovim problemom, što predstavlja jedno od ključnih pitanja filozofije.

Tom tradicijom biva onda određen problematski krug iz kojega se nastoji razvidjeti na koje se je uzore u toj tradiciji promišljanja jednog Petrić oslanjao, te sagledati specifičnost njegovih rješenja.

Čitavo raspravljanje o jednom-počelu dovodi se ponajprije u vezu s misaonim pretpostavkama djela *Nova de universis philosophia* (pa tako i njegovog dijela *Panarchia* gdje se explicite bavi spomenutim problemom), izmjetim u ranijem djelu *Discussiones peripateticae*. Ondje Petrić, naime, na osnovi kritičke proradbe Aristotelove filozofije je na temelju usporedbe ove s pitagorejsko-platoničko-egipatsko-kaldejskom duhovnom tradicijom, naznačava smjer kojim će se kretati u izgradnji svoje »nove« filozofije, a koja hoće biti i filozofija i sapijencija (teologija), u stvari jedna »*pia philosophia*«.

Rješavanje problema jednog-počela u *Novoj filozofiji* predstavlja razradu tog projekta zacrtanog u *Discussiones*.

Na temelju Petrićeva teksta *Panarchije* izlučene su potom temeljne teze o jednom-počelu, da bi se zatim u kritičkom distanciranju spram uobičajenih kvalifikacija Petrićeve filozofije (kao »neoplatoničke«) pokušalo točnije odrediti karakter njegovih rješenja, i to na pretpostavci uvažavanja onih segmenata tradicije promišljanja jednog, na koje se Petrić *expressis verbis* poziva i čija je recepcija u njegovu sustavu evidentna. Tako se pokazuje da su u njegovu pristupu problemu jednog, te u njegovim konačnim rješenjima, uz neospornu predložku u neoplatoničkim filozofima prisutni i

elementi cjelokupne neo-platoničke tradicije, pa tako i *Kaldejskih proroštava* i *Hermetičkih spisa*. To napose dolazi do izražaja u pojedinim segmentima njegova nacrtu ali onda i u osnovnoj liniji utemeljenja njegova tumačenja zbilje. Radi se prije svega o onim dijelovima toga tumačenja gdje se jedno-počelo razlučuje u jedno-samo-jedno-nadilazno, nespoznatljivo jedno — te bitno jedno, razlučeno jedno, prvu jednoću, ukupnost sviju jednoća — koju će razludžbu na predlošku onih spisa u srednjem dijelu *Panarchije* izložiti u smislu trojednog počela (jedno-prvi um, drugi um te ljubav spram prvotnog jednog kao obrat u izvor), te je dovesti u vezu s kršćanskim naukom o Trojstvu, pa odnos aspekata jednog-počela uspostaviti kao odnos božanskih osoba. To će, pak, dalekosežne posljedice imati s obzirom na temeljnu liniju Petrićeva razvijanja odnosa jedno-počelo-sve (počelo Jedno-sve), koje napose dolaze do izražaja u posljednjim knjigama *Panarchije*, u kojima i opet, oslanjajući se na spomenute spise, razvija teze o Bogu (a Bog i jedno=isto) koji je sve (svebitak) i u svemu, zapravo ono po čemu sve jest kao ono što se kroz sve pokazuje, kroz ono, naime, *da to jest*, a po biti (umu kao tvorcu s jednim su-bitnim), ujedno kroz ono *što to jest*, dakle teze o nad-bitnom jednom — beskonačnoj mogućnosti da bude bića, s principom pro-izvođenja, pro-izlaženja u volji da bude bića, vezanoj uz tvorački um.

THE SOURCE OF PETRIĆ'S THINKING ON THE ONE (UNUM)

Abstract

The article contends that Petrić, taking upon himself the problem of One, the focus of his work *Nova filozofija o sveopćem* (New Philosophy on the Universal), is a link in the endless chain of those who have dealt with this problem before and after him.

The sphere of themes is then determined by that tradition within which we attempt to perceive the premises of Petrić's contemplating the One, and to overview the specific nature of his solution.

The entire debate on One (Unum-principium) is first connected with contemplative assumptions of the work *Nova de universis philosophia* (as well as his part *Panarchia* where he works explicitly on these problems), presented in an earlier work, *Discussiones peripateticae*. There Petrić, on the basis of a critical analysis of Aristotle's philosophy and a comparison of this with the Pythagorean-Platonic-Egyptian-Caldean spiritual tradition, outlines the direction in which he will move in order to construct his »new« philosophy, and which will be both philosophy and sapience (theology), actually a »pia psihosophia«.

Resolution of the problem of One (Unum-principium) in *New Philosophy* represents elaboration of the project outlined in *Discussiones*.

The basic theses of the Unum-principium are subsequently derived on the basis of Petrić's text *Panarchia*, and then, with a critical distance towards the usual qualification of Petrić's philosophy (as »Neoplatonic«), a more precise determination of the character of his solutions was attempted on the assumption of respecting all segments of the tradition of thinking on the One, which Petrić invokes expressis verbis. Thus it can be that present in his approach to the problem of One, and in his final solutions, along with an unquestionable basis in the Neoplatonic philosophers, there are also elements of the entire neo-Platonic tradition, including the *Caldean Prophecies* and *Hermetic Writings*. This finally is emphasized in individual segments of his outline but also in the basic line of founding his interpretation of reality. The relevant parts of this interpretation are those where the Unum (principium) is differentiated as the unum absolutum-transcendent, the uncognizable One—and essentially One (unum essentiale),

the differentiated One, the first Oneness (unitas), which contains all onenesses (unitates) — which differentiation on the model of those writings in the middle part of the *Panarchia* will be exhibited in the sense of a *trinum-unum-principium* (One-first mind, the second mind and love towards the first One as a return to the source), and related to the Christian teachings of the Trinity, so that a relation of aspects of the Unum-principium will be established as a relation of divine persons. This will have far reaching effects in terms of the basic line of Petrić's development of the relations of Unum(principium)-omnia (the principium Unomnia), which is particularly predominant in the last book of the *Panarchia*, in which and again, relying on these writings, he develops theses on God (God and One being the same) which is all (Universum) and in everything, actually that from which all is as that through which everything manifests itself, namely through *that it is*, and according to the essence (to the mind as the Creator with One co-essential), through that *what that is*, therefore theses on the super-essential One-eternal possibility that there be a being, with the principle of production, out-coming in the will to be a being, bonded to the creative mind.