

Plotin - Petrić; može li se govoriti o misticizmu u Petrića?

Banić-Pajnić, Erna

Source / Izvornik: **Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine, 2000, 26, 119 - 131**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:618650>

Rights / Prava: [In copyright](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2022-08-16**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

PLOTIN – PETRIĆ; MOŽE LI SE GOVORITI O MISTICIZMU U PETRIĆA?

ERNA BANIĆ-PAJNIĆ

(Institut za filozofiju, Zagreb)

UDK 141.33 Plotin. Petrić
Izvorni znanstveni članak
Primljen: 4. XII. 2000.

»Postani najprije sav bogolik i lijep ako želiš promatrati Boga
i lijepo«, Plotin, »Eneade«, I, 30–35

Već i iz površnog uvida u Petrićevu filozofiju izloženu u njegovoj »Novoj sveopćoj filozofiji« jasno je da Petrić ključnim tezama svoje filozofije, ponajviše pak svojim izlaganjem o počelu i počelima u »Panarchiji«, koje je zapravo izlaganje o Jednom – počelu, nadovezuje na cjelokupnu novoplatoničku tradiciju, pa onda i na Plotina kao najznačajnijeg predstavnika tog filozofijskog pravca. O tome uostalom svjedoče i Petrićeva česta pozivanja, pri dokazivanju vlastitih pozicija, na stavove neoplatoničkih filozofa, između ostalih i Plotina.

Poznato je, međutim, da se u povijesti filozofije Plotinovo filozofiranje, s obzirom na način na koji on određuje odnos spram najvišeg počela svega – Jednoga, često označava kao misticizam¹. Na temelju gore iznijetog stava o odnosu Plotinove i Petrićeve filozofije čini se legitimnim pitanje: može li se isti kvalifikativ primijeniti i na Petrićevo filozofiranje? Pritom u traganju za odgovorom na ovo pitanje od interesa nije samo postizanje uvida u sličnosti i razlike između Plotinovih i Petrićevih stavova. Poredbena analiza stavova

¹ U vezi s ovim filozofijski vrlo teško odredivim pojmom mogli bismo se složiti s W. Beierwaltesom kad (u: »Das denken des Einen«, vidi bilješku 3) kaže: »Dieser (sc. Begriff der Mystik) ist derart facettenreich daher auch undeutlich und irrefuehrend, so dass man sich mit Gruenden scheut ihn ueberhaupt zu gebrauchen« (str. 124. spomenutog djela). Ipak, ukoliko bismo sasvim ukratko i otprilike htjeli odrediti taj pojam, mogli bismo prihvatiti određenje što ga nudi L. Gardet (u: »La mystique«, PUF, Paris 1970), koji ga određuje kao »doživljajno iskustvo apsolutnoga«. O misticizmu vidi još: »Die philosophische Mystik des Mittelalters« Josepha Bernhardta, Darmstadt 1967.

dvojice filozofa trebala bi ujedno omogućiti uvid u jedno od ključnih pitanja Petrićeve filozofije (do toga nam je ovdje primarno stalo), a to je pitanje Petrićevih motiva posezanja za Jednim kao najvišim počelom. Ukratko, trebala bi omogućiti uvid u *smisao Petrićeve henologije*. Čini nam se, dakle, da upravo uvid u *prisustvo ili odsustvo mističkog* u Petrića omogućuje odgovor na pitanje o *stvarnom motivu* posezanja za Jednim kao počelom i to je onda zapravo ključ za razumijevanje cjeline Petrićeve filozofije. No, da bismo došli do odgovora na gore naznačeno pitanje, valja u osnovnim crtama izložiti one stavove Plotinove filozofije koji služe kao uporište tezama o njegovu misticizmu.

Plotinov misticizam –

Plotin o Jednom i odnosu spram Jednog

Teze o Plotinovom misticizmu, osim na Porfirijevo izvješće u njegovu spisu »Vita Plotini«², oslanjaju se na njegova određenja najvišeg počela i odnosa spram toga počela (ako se s obzirom na karakter toga odnosa može još uopće govoriti o odnosu). Pritom se radi o određenom iskustvu, odnosno takovu odnosu spram najvišeg počela – Jednog koje se najčešće označava terminom »henosis«, »sjedinenje«.

Premda W. Beierwaltes³ ispravno upozorava kako taj termin Plotin rabi da bi označio sjedinjenje duše s duhom/umom (nous), a ne s najvišim počelom, samim Jednim (kao određenje takova iskustva sjedinjenja duše s najvišim počelom, Jednim, javit će se »henosis« tek u Jambliha u spisu »De mysteriis«; adekvatni će termin u okviru kršćanske mistike biti »unio mystica«), iz Plotinovih opisa iskustva dosezanja najvišeg, transcendentnog počela Jednog nedvosmisleno proizlazi da se i taj oblik odnošenja može uvjetno označiti kao »sjedinenje« (henosis). Radi se pritom o opisima toga odnosa kao iskustva koje se označava terminima »jednim biti«, »su-bivanja s Jednim«, »jednim postajanjem«. Gotovo čitava šesta »Eneada« bavi se izlaganjem iskustva »jednim bivanja« (»hen einai«)⁴. Važno je naglasiti da takvo iskustvo »jednim bivanja« kao načina »od-nošenja« spram najvišeg počela od Plotina biva ujedno naznačeno kao najviši cilj duše.

Navest ćemo ovdje tek nekoliko ključnih mjesta i načina na koje Plotin određuje (opisuje) taj odnos spram Jednog najvišeg počela. Budući iznad riječi i uma, Jedno je bitno neodredivo, bezimeno, nespoznatljivo, transcen-

² Porphyrios, »Ueber Plotins Leben«, u: »Plotins Schriften«, sv. V c, izd. R. Harder, Felix Meiner 1958., str. 48. r. 122–126.

³ W. Beierwaltes, »Das Denken des Einen«, Frankfurt a. Main, 1985.

⁴ Kako nalazimo u čitavoj »Eneadi« VI, 9

dentno. Duša ga može dosegnuti tek postajući svjetlom (što je kompleksan proces, koji uključuje i »pročišćenje«, prije svega u moralnom smislu; samo, naime, čista duša može vidjeti ono Lijepo i Dobro samo, a to je ono najviše, Jedno). Postavši svjetlom duša VIDI. Tako dosegnuto svjetlo tada je zapravo ono izvorno, dušu-utemeljujuće svjetlo (a po kojem ujedno sve jest) koje sebe samo osvjetljuje, postajući Jednim. To iskustvo, koje je ujedno »svjetlom postajanje« iznosi se u »Eneadi« V 3. No, to je u biti neiskazivo iskustvo, o kojem se tek naknadno može reflektirati pa onda i govoriti. Put duše do Jednog u biti je put spoznavanja, kojem je cilj ugledati ono što stvarno jest. Dostizanje cilja gledanja (thea) Jednog znači zapravo s njim su-bitu (syneinai). Iskustvo *postajanja jednim* određuje se potom kao »pros to heis huto genesthai«. Postati jednim ujedno znači i »bogolikim« (theoeides) postati. Sam je cilj putovanja duše (točnije njena uspona, *anagoge*) određen s »jednim postati« (hen genesthai, hen einai)⁵, s njim su-bitu (syneinai; imenica koju Plotin usto rabi jest »synousia«), njemu pri-bivati (parousia). Glagol kojim Plotin označava samo sjedinjenje s Jednim jest »henothernai«. Stanje duše koja dostiže taj cilj označen je kao »boravak duše izvan tijela u području božanskog« (»to theio eis tauton gegenemenos«)⁶. Jedno se kao cilj spoznavanja ne može spoznati, nego se dostiže »pribivanjem« (»kata parousian«). Onome tko ga doseže ono je naprosto »par-on«. Samo »prisustvom« koje je više od znanja možemo mu se približiti. Uvjet dokučivanja Najvišeg je, dakle, »postati mu sličnim«⁷. U tom stanju duša je tako »disponirana da i mišljenje prezire«⁸.

Premda je tada u umstvenom predjelu, ona i um prekoračuje, »odbacujući sve«⁹. Um, naime, ima dvije moći: onu kojom misli i onu kojom ljubi. Kad ugleda Ono (Jedno), um biva ne-mišljenje. Dosezanje Jednog prema šestoj »Eneadi« zapravo je ostavljanje po strani svakog znanja.

Samo postajući jednim moguće ga je dosegnuti. Dokučivanje božanskog u stvari je »povezivanje vlastitog središta sa središtem svega«, a postiže se »kad se odvojimo od svega i budemo sami«¹⁰. Sjediniti se s Bogom ujedno je realizirati ljubavni poriv spram Boga koji je od Boga duši uliven. U tom stanju združivanja »duša zadobiva neki drugi život«. S obzirom na nespoznatljivost Jednog, koje je i Dobro samo i Lijepo samo, Plotin u Eneadi VI, 9 zaključuje: »Zovemo ga jednim, prinuđeni da ga nekako označimo jedni dru-

⁵ »Eneade«. VI, 9

⁶ »Eneade« V, 3

⁷ »En, VI 7

⁸ Eod. loco

⁹ Eod. loco

¹⁰ Ibid.

gima... i zato što želimo svoju dušu učiniti jedinstvenom«. I još na istome mjestu: ...»mi govorimo i pišemo o Njemu da bismo **uputili** k Njemu«.

Petrić o Jednom i odnosu spram Jednog

Ustanovivši u »Panarchiji« Jedno kao najviše počelo svega, a u pokušaju da ga pobliže odredi, doći će i Petrić do zaključka da je Jedno **neodredivo**, da ga se ne da imenovati, da je dakle neizrecivo, nedokučivo, jer je iznad svega i **ništa** od onoga što jest (svo – biće – premašujuće). Petrić će u petoj knjizi »Panarchije« o Jednom reći: »Dakle: ono se ne može imenovati, o njemu se ne može govoriti, *ono se ne može spoznati*«¹¹. Pritom je naglasak na tome da se *ono ne može spoznati*. Jedno je kao najviše počelo, dakle, nespoznatljivo. No, to je ujedno počelo po kojem jest sve. Po Petriću, razumski je nedokučiv i način na koji je to jedno – najjednostavnije ujedno – sve. Tako će u nastavku reći:»...budući da je jedno počelo, sve su stvari u jednome. Ovo je pak filozofima najnemogućija od svih nemogućnosti«¹². I još: »A ono samo, time što je jedno, jest i sve. Pa ipak: budući da je ono samo iznad svega, treba biti počelom svih stvari, po najjednostavnijoj – da tako kažem- svekolikosti i po svoj jednostavnosti i po svoj jednosti (unio). Toj stvari, budući da ju je otac za sebe zadržao, ni najmuđriji od starih nisu mogli ni prikladno ime naći. I nema među ljudima nikoga tko bi o njoj izrekao štogod primjereno: bilo poimanjem, bilo slutnjom duše. To je stoga i nama, ne samo neizrecivo (jer mu ime manjka), i jer se govorom izraziti ne može – nego gotovo i sasvim nepoznato. Jer toga ne dosežu ni naša sjetila, ni mašta, ni mnjenje, ni razmišljanje, ni bilo koja naša znanost, pa gotovo ni sam naš razum. Nego ona *jednoća* (koja je u razumu kao njegov vrh) slična onomu *jednom* – ako se tako smije reći – **postize da sličnim donekle dosegnemo slično, i ponešto od njega shvatimo** te kao neke neznatne tragove jedva zamijetimo. A on našoj spoznaji ne izmiče zbog kakvog svog nedostatka, nego zbog one izvrsnosti po kojoj je iznad svih bića. Dok ono prebiva u njoj, kao u bezdanu svoje svjetlosti, mi **ponešto gonetamo** o njemu. Pa ipak se – uz najviše štovanje pobožno zazvavši i zamolivši njegovo ime – usuđujemo izreći o njemu i štogod filozofski.«¹³

Onu jednoću kojom je moguće »donekle« dosegnuti Jedno Petrić, dakle, određuje kao »**vrh razuma**« (»apex intellectus«). Ovaj iskaz, međutim, nije dovoljno precizan da bismo iz njega mogli zaključiti nešto o načinu na koji Petrić određuje mogući odnos spram Jednog, transcendentnog počela svega.

¹¹ »Nova sveopća filozofija«, Panarchia, V, 9v.

¹² NSF, Panarch. VII, 13.

¹³ NSF, Panarch. 13.

Usprkos nemogućnosti da se jedno misli, poima, razumije, imenuje, u skladu s izjavom »usuđujemo se izreći o njemu štogod filozofski« prosljeđuje Petrić ipak s određenjima tog nespoznatljivog počela. Ono je tako kao vrhunska jednostavnost dovršenost, savršenost, ono najdostatnije. U sebi jednostavno, nama se pričinja kao mnogo pa ga tako i izričemo. »I ono što je u jednom samo jedno, kod nas je mnogo, jer smo i mi sami mnogo«¹⁴. Mi ga **razumijemo** svagda onako kako ga možemo razumjeti iz mnogog u kojem mi jesmo. Iz toga je jasno da su sva iznijeta određenja Jednog u stvari funkcija (mogućnosti) naše spoznaje.

Iz navedenog je očito kako nakon prvog dijela izlaganja određenja Jednog – počela u smislu *tradicije negativne teologije*, Petrić u drugom dijelu toga izlaganja prelazi na pozitivne iskaze o Jednom kao izvoru svega što jest. Prijelaz s jednog tipa iskaza o jednom (negativnih tvrdnji) na drugi (pozitivan) predstavlja teza u sedmoj knjizi: »I sve su stvari u jednom ali jednotno. I jedno jednotno je sve. I jedno jest (neka je tako dopušteno reći): Jednosve (Unomnia)«¹⁵. U tom nizu pozitivnih iskaza o Jednom ustvrdit će kako je Jedno koje sadrži sveukupnost stvari (premda su one u njemu jednotno, nerazlučeno), svemoćno i beskrajno moćno, beskonačno i neograničeno te ga ujedno izjednačuje s Dobrim i Bogom. U narednoj će knjizi potom raspravljati o načinu na koji sve proizlazi iz tog jednotno jednog. U osmoj knjizi pokazuje se, naime, da jedno ostajući jedno jest **ujedno i** mnogo, ali jednotno i neproizvedeno. Proizvedeno pak jedno koje je mnoštvo (štoviše sveukupnost) jest prvotna jednoća koju će u narednim knjigama »Panarchije« (o najvišem Trojstvu) izjednačiti sa Sinom Božjim, a koji opet u trojakoj strukturiranosti počela figurira i kao Um. Očito, raspon iskaza o jednom seže od teza o apsolutnoj neodredivosti (samo Jedno, jednotno Jedno, najjednostavnije) do Jednog razvijenog u sveukupnost (universitas). Moglo bi se reći kako se radi o dva ontološka stupnja – »ontološkoj praznini« i »ontološkoj punini« istog počela.

Bez obzira na to što se čini da mi ipak i možemo na neki način spoznati Jedno po svemu što je po njemu, Petrić ipak ustvrđuje:» Od toga najprvotnijeg i najvišeg mnoštva (koje je u Jednosvemu i koje je Jednosve) izvedimo drugo. Jer je Jedno Jednosve, ono je i jedno i sve, i svako pojedino od toga svega jest jedno i sve. ...Ali te su stvari ...neizrecive i **nadmašuju svako poimanje** ljudskog razuma, jer je Otac sebe sama uznio, te tako **ponorom svoje svjetlosti** sebe zastro, da **njega samoga po svjetlosti njegovoj priznamo**, ali **nipošto da ga spoznamo.**«¹⁶

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Panarch, VII, 13.v.

¹⁶ Panarch. VIII, 15v.

Nakon svega onda još uvijek ostaje otvoreno pitanje možemo li mi, prema Petriću, o tome nedokučivom Jednom uopće nešto znati, ako ono nadmašuje sve mogućnosti određenja, točnije postavlja se pitanje mogućnosti spoznavanjailo bilo kakva odnošenja spram Jednog. Napose je to opravdano pitati na osnovi uvida u ambicioznost Petrićeva projekta jedne filozofije koja hoće biti filozofija »de universis«.

Kako smo vidjeli, jedini oblik mogućeg doseganja transcendentnog Jednog bio bi pomoću onoga »vrha razuma«, kojim se donekle možemo približiti onom »vrhu sviju bića«, tj. Jednom. Riječ je, dakle, o jednom vidu razumske spoznaje. Time smo onda upućeni na propitivanje Petrićeve koncepcije spoznaje, odnosno razuma/uma.

Problem spoznaje i spoznavanja Petrić tematizira upravo u poglavlju o razumu i razumima u okviru »Panarchije«, dakle rasprave o počelu i počelima. Stoga analiza ovog poglavlja omogućuje ujedno uvid u njegovo određenje odnosa uma/razuma¹⁷ spram Jednog, odnosno u njegovo određenje članova trojednog počela. U svakom slučaju, problem spoznaje elaborira Petrić u okviru ontologijske rasprave o stupnjevima i redovima bića. Važno je pritom podsjetiti da raspravi o razumu i razumima prethodi rasprava o trojednom počelu (»de uno trino principio«), odnosno rasprava u kojoj Petrić Jedno – počelo raščlanjuje u smislu kršćanske koncepcije Trojstva, pri čemu zahvaljujući jednoj hermetičko-kaldejskoj interpretaciji te koncepcije, odnos članova trojednog počela, Jedno – Um – drugi Um, određuje ujedno kao odnos osoba Trojstva, ponajprije Oca i Sina. Time uspostavlja relaciju između transcendentnog Jednog, samo Jednog i onog »već razlučeno Jednog«, čime je u počelo unijet moment diferencije.

Usto je još značajno naglasiti: potražimo li u tekstu »Nove sveopće filozofije« neki termin koji bi barem donekle odgovarao onome što je u Plotina označeno kao »sjedinenje« nailazimo na termin »coitio« koji je ključan termin upravo Petrićeve **koncepcije spoznaje**.

Pri izlaganju te koncepcije ističemo tri ključna momenta:

1/ Terminom »coitio« ili »združenje« Petrić označava upravo umsko/razumsku spoznaju. »Cognitio« (spoznaja) i »coitio« (združenje) za Petrića su u biti istoznačni pojmovi. Združenje, pa na neki način onda i sjedinjenje zbiva se po Petriću u spoznaji. No, u kojem je smislu i zašto spoznaja – združenje? Što se to u spoznaji združuje? Petrić spoznaju određuje i kao »intensio« (»istegnuće« u prijevodu T. Ladana; no, to je moguće shvatiti i kao upravljanje na, obraćanje k čemu, namjeravanje, ciljanje na, smjerenje k) spoznajućeg u spoznatljivo, pri čemu je *cilj, ono intendirano – ISTINA*. Pri-

¹⁷ Te termine Petrić rabi sinonimno, usp. »Panarchia«.

tom se radi bitno o POVRATKU onoga što je odmaknuto k onome od čega je odmaknuto. Razum se, naime, odmiče od bića (»kad se život odvaja od bića rađa razum«) i potom »žudi za samim bićem i želi se k njemu vratiti, da bi se s njim združio (»coire«)«. Obraćanje, vraćanje, obrat k sebi i svome izvoru, ali i biću, jest spoznaja. Sva bića jesu u razumu ukoliko su razumljiva. Njemu su, naime, sva bića i sva ne-bića, koja mu Otac – najviše počelo, ono Jedno predaje, razumljiva. Razumljivi su mu i život i bit i najviša jednoća i Jedno. Pa ipak, razum ne spoznaje biće po sebi (»per se«), nego tek »jasnoću bića« (»claritudo entis«). Ta je jasnoća najuže povezana sa svjetlom, kojim bit osvjetljava biće i u njemu se pokazuje, čini ga vidljivim svjetlu razuma, iz čega je vidljivo kako je Petrićev koncept spoznaje najuže povezan s njegovom filozofijom svjetla (što smo pokazali na drugom mjestu)¹⁸.

Spoznaja je tako ujedno i »collustratio« (»rasvjeta«) u kojoj svjetlo razuma susreće svjetlo biti, tj. »jasnoću bića« (»claritudo entis«) koja je pripadna biću kao spoznatljivom.

2/ U prikazu odnosa Jednog, neizrecivog, razum-transcendirajućeg i razuma/uma Petrić na nekoliko mjesta insistira na tome da ono najviše – Jedno nije razum/um. Jedno je, naime, prije svake spoznaje, ono ne razumijeva. Ono je, naime, ono najjednostavnije, jednostno jedno, a razum svagda implicira drugoću. Pa ipak, Petrićevo određenje toga odnosa nije jednoznačno. Pritom valja podsjetiti kako on raspravu o odnosu Jednog i razuma/uma, s obzirom na to da ona u »Panarchiji« dolazi nakon rasprave o Trojstvu, nastavlja voditi i kao raspravu o odnosu Oca i Sina.

Premda, dakle, Jedno premašuje razum, ono svoju istinu izljuje iz sebe kao Otac u Sina, i Sin jest istina, ali istina razumljenog, odnosno razlučenog. I razum kao Sin (pri čemu očito misli na prvi razum) razumijeva Oca – Jedno i time ujedno i sve što je u njemu. U petnaestoj knjizi »Panarchije« izričito će reći kako su razumu razumljivi i Otac, kojega nitko ne poznaje osim Sina, i on sam sebi i stvari koje su po njemu. Upravo ovdje onda postaje značajnim to što u raspravi o Trojstvu počelo – Jedno razlučuje u trojako strukturirano počelo kao »Jedno-sve, samo jedno« (Otac), »Jedno-sve-razlučeno (Sin, odnosno Um) i »Jedno-sve« (drugi Um, Duh sveti).

3/ O Jednom Petrić na tragu novoplatoničke tradicije govori i kao o Dobru. To Dobro, koje je neizrecivo, a proteže se na sva bića, jest prije svake spoznaje. Ono je doduše od svih odvojeno, pa ipak im je svima prisutno (»praesens«). To je središte svake i sviju stvari (»entium omnium quasi centrum«) i sve one k njemu teže, a da ga i ne spoznaju, već ga nekako »gone-taju«. Ono samom svojom prisutnošću ulijeva bićima žudnju za sobom i tako

¹⁸ Usp. naš tekst »Svjetlo Petrićeve filozofije« u: Filozofska istraživanja« br. 68, sv. 1/1998.

mu se ona svim silama žele vratiti¹⁹. Petrić povratak k Dobru s jedne strane određuje kao ljubav, ljubavni zanos (»furor«), koji potiče bića na *anagoge* – uspon k samom Dobru, s druge strane kao **ljubav prema istini**, tj. samu filozofiju, što je »blaži i smireniji način svođenja na mudrost« onog Jednog i Dobra.

Ono neizrecivo, dakle, najviše Dobro (kao jednotna punina svega) na svoj neizreciv, razumu nedokučiv način, ulijeva bićima žudnju i želju za povratkom u sebe. »Žudnja za«, međutim, pretpostavlja razdvojenost. Ta se razdvojenost događa upravo u razumu. Prema tome, samo Jedno kao Dobro uključuje na neki način to »razlučivanje«, upravo time što se iz sebe izlijeva u ono drugo, što svojom dobrotom sve što sadrži predaje Sinu. A »Dvojestvo proizvedeno od Jednoga s Jednim čini Trojstvo«. Tako Dobro samim sobom (Petrić ističe »nužno«) prelazi u drugoću, u proces razlučivanja koji je određen za prvu jednoću ili razum/um. To drugo je zapravo drugo njega samoga. Upravo ovdje onda biva uočljivo značenje specifičnosti Petrićeva određenja odnosa razuma/uma i Jednog. On ga, kako je već spomenuto, određuje preuzimajući koncepciju počela kao trojednog počela u smislu kršćanskog poimanja Trojstva (odnosno njegove interpretacije toga poimanja).

Iz poimanja jednog kao Dobra za kojim sva bića žude, ljubeći ga, moguće je tek razumjeti Petrićevu koncepciju spoznaje u značenju *nea genesis* i *gnosis*. **Put ljubavi** kao razum-premašujući put dosezanja Jednog – Dobra uključuje i put razuma, odnosno filozofije kao put ljubavi spram mudrosti, ISTINE. Tako jedan sveobuhvatniji odnos koji izvire iz samog izvora – središta bića (od Jednog i Dobrog) kao neka **razumski ne-shvatljiva žudnja uključuje u sebi i razumski odnos, odnos spoznavanja**. Jasno je da se tu se ne radi samo o razumskom spoznavanju, već upravo o takovom spoznavanju koje je *gnosis*, odnosno *nea genesis*. U Petrića je tako donekle naglašena uvjetovanost načina određenja počela mogućnošću spoznavanja spoznavajućeg (mi kao mnogo, razum, ne možemo dokučiti ono što premašuje svako mnoštvo). Mogućnost pak određenja počela kao **jednog – nadilaznog** proizlazi iz mogućnosti jednog drugačijeg odnošenja spram izvora i uzroka (svega) – odnosa ljubavi i žudnje. Taj pak odnos ljubavi i žudnje za jednim uključuje i razumski odnos. Radi se, dakle, o spoznaji što poticaj dobiva, što biva po onom izvoru, ishodištu svega, Dobru i Jednom, Svjetlu, Istini.

Na kraju se postavlja pitanje koliko je na osnovi svega rečenog moguće govoriti o elementima misticizma u Petrića. Kako nam je polazište u rješavanju toga problema bila usporedba između određenja relacije spram Jednog u Plotina i Petrića, zaključit ćemo u skladu s time.

¹⁹ Usp. Panarch. XIX, 42v.

Ono što nam se čini bitnim u Plotinovu govoru o Jednom jest činjenica da je Jedno označeno kao **ishodište** i **cilj** putovanja duše, koja je iz Jednog »ispala«. Govor o Jednom tako je svagda najuže povezan s govorom o duši i ta korelacija je bitna. Tako se čini da je temeljni **motiv** i **smisao** govora o Jednom upravo **razumijevanje sudbine duše**. Iz te temeljne uvjetovanosti rasprave o Jednom moguće je shvatiti Plotinovo insistiranje na pretpostavkama dosezanja onog najvišeg. To je proces pročišćenja, koji uključuje put vrline, to je put prosvjetljenja koji je upravo put pročišćenja, u kojem duša dolazi najprije do onog najvišeg u sebi -duha/uma (nous), da bi se povrh toga uzdigla do onog nad-umnog, što je »epekeina tes ousias«. Premda je u ontološkom smislu nižeg ranga od duha/uma, **duša** je ta koja zapravo povezuje sve stupnjeve bića, duša je ta koja »silazi« od najvišeg do najnižeg i uspinje se (epistrote) natrag k najvišem, svome izvoru, tako da je i govor o dva puta – **putu silaska** i **puta uzlaska** jedan od bitnih momenata Plotinova govora o Jednom. Ono što je, međutim, uočeno i naglašeno u gotovo svim dosadašnjim obradama Plotinova misticizma jest činjenica da je nužna pretpostavka dosezanja Jednog, i uopće naznaka cilja duše – upravo **umska spoznaja**. Tako je onda najviši oblik odnošenja spram Jednog filozofski uvjetovan i pripravljen, a time i filozofijski relevantan.

Valja nam sada još ispitati je li naglašavanje značenja Jednog kao najvišeg počela i po Petriću u funkciji razumijevanja puta duše prema Jednom kao cilju.

Petrićeva rasprava o duši (»Panpsychia«) uglavnom je koncentrirana na određenje bitnih svojstava duše i njena položaja u poretku bića u ontologijskoj sferi (poglavlja »Panpsychije« su sljedeća: »Odakle je duša«, »Što je duša«, »Kolikostruka je duša«, »Da li svijet ima dušu«, »O nerazumnim dušama«). U toj raspravi zapravo se nigdje i ne spominje ni putovanje duše ni njena težnja prema najvišem Dobru kao najvišem cilju.

Zaključak

Na osnovi svega rečenog može se zaključiti kako je u Petrića, bez obzira na isticanje nadilaznosti Jednog kao najvišeg počela i nemogućnosti dosezanja Jednog razumskim uvidom i spoznajom, u čemu se on uglavnom slaže s Plotinom, **ipak nemoguće govoriti o misticizmu ili o elementima misticizma** u onom smislu u kojem je to moguće kad se radi o Plotinovu filozofiranju. I Petrić doduše govori o **sjedinenju** kao cilju svijui stvari (tako će na nekoliko mjesta istaknuti: »Sve se stvari, naime, njemu samom vraćaju, te svim silama teže i žude da se s njime sjedine i u njemu uživaju«²⁰), no činjenica je da je to

²⁰ Panarch., VI, 12.

u njega mišljeno drugačije negoli u Plotina. On, naime, nigdje ne govori o nekom nad-racionalnom iskustvu Jednog u smislu »sjedinenja« kako to čini Plotin, u kojega je to zapravo cilj kojemu smjera sve razumsko nastojanje. Napose pak ne govori o takovu odnošenju spram počela koje bi predstavljalo jedno posebno, ekstatičko stanje duše.

I Petrić, doduše, u prvom dijelu svojih teza o Jednom označava ovo nespoznatljivim, transcendentnim, čineći ga dostupnim tek »vrhu razuma« (apex intellectus). Ipak iz drugog dijela teza o Jednom i specifičnom trojkom strukturiranju Jednog kao trojednog počela, za koje ujedno želi da bude u skladu s kršćanskim učenjem o Trojstvu (kako ga on interpretira iz kaldejsko-hermetičke tradicije), proizlazi mogućnost odnošenja spram Jednog, koja se realizira u specifičnoj koncepciji spoznaje u Petrića, a to je spoznaja označena kao »coitio«. Tako se u Petrićevoj koncepciji spoznaje otkriva ujedno termin najbliži pojmu »sjedinenja« u Plotina.

Upravo se u koncepciji spoznaje pojmljenoj kao »zduženje«, premda je Petrić izlaže u okviru ontologijske rasprave u »Panarchiji«, raspravljajući o razumu i razumima, očituje specifičnost njegova viđenja mogućeg odnosa spram Jednog – počela.

Taj odnos, naznačen imenovanjem spoznaje kao »coitio« biva pojašnjen daljnjim određenjima spoznaje kao *gnosis* i *nea genesis*.

Pretpostavku razumijevanju Petrićeve koncepcije spoznaje kao GNOSIS čini upravo uvažavanje prethodno elaboriranog odnosa tro-jednog počela, pri čemu je Jedno razlučeno u Jedno – transcendentno (Otac, Dobro) i razum/um (Sin, prva jednoća, razlučeno Jedno). Ono treće je obrat Sina u Oca kao u svoj izvor.

Time što spoznaja biva određena kao *gnoza* označava se specifičan karakter odnosa Sina (razuma/Uma) i Oca (samo Dobro, jedinstveno Jedno). Njime se, naime, naznačava da je spoznaja razuma/uma, da je i LJUBAV spram mudrosti (filosofija) tek vid one ljubavi kojom najviše Dobro samo (koje je ujedno svemu središte, a premašuje svaku spoznaju), sve privlači k sebi. To Dobro, naime, koje je i ISTINA svim bićima ulijeva »žudnju prema sebi«, pa mu se sva bića žele vratiti ljubeći ga i žudeći za njim. Tako spoznaja koja je »coitio« nije naprosto racionalna spoznaja, već gnoza. U takvoj koncepciji spoznaje očituje se onda i Petrićevo nastojanje da svoju »novu« filozofiju utemelji kao jednu »pia philosophia«.

Analiza Petrićeva teksta ujedno je pokazala kako posezanje za Jednim u Petrića nije motivirano primarno pitanjem o smislu putovanja duše i u krajnjoj liniji pitanja o njenu spasenju kao u Plotina. Petrić osim toga ni na jednom mjestu ne spominje onakvo iskustvo duše u dosezanju najvišeg počela koje Plotin iznosi na mnogim mjestima u »Eneadama«, a koje se uvjetno može označiti kao »sjedinenje«.

Na osnovi izloženog mogli bismo ustvrditi kako, bez obzira na to što se Petrićevo mišljenje kreće tragom novoplatoničke tradicije i u mnogo aspekata preuzima i Plotinova rješenja, napose u vezi s utvrđivanjem Jednog kao počela svega, u Petrićevu tumačenju zbilje Jedno istaknuto kao počelo svega funkcionira na drugačiji način negoli je to slučaj u Plotina (pa onda i nekih Plotinovih učenika). U Petrićevu filozofiranju, bez obzira na teze o transcendentnosti Jednog – počela, sve je nastojanje mišljenja usmjereno na vidljivu sveukupnost («uni-versitas»), koja se u njemu konstituira. Jedno kao počelo, premda po sebi nadilazno, potvrđuje se i prepoznaje u jedinstvu, u jednosti te sveukupnosti. U tom smislu ključnim nam se čini njegovo isticanje kako je »Otac sve stvorio, da bi ga po svemu prepoznao«. Jedno je, dakle, u funkciji razumijevanja i razumljivosti sveukupnosti bića, a ne cilj kojemu, upravo kroz prekoračivanje te sveukupnosti, duša teži. No, uočavanje spomenute razlike govori nam mnogo i o Petrićevoj »henologiji«, tj. o njenoj koncepciji Jednog-počela te nam dopušta uvid u to koji je stvarni motiv Petrićeva isticanja Jednog kao najvišeg počela.

Kako se do odgovora na to pitanje ne može doprijeti niti samo razmatranjem Petrićeve koncepcije spoznaje, a niti razumijevanjem njegova poimanja duše, pokušavamo ga iščitati iz cjeline »Nove sveopće filozofije«. Čini nam se da je Petrićevo posezanje za Jednim kao najvišim počelom, budući da nije u funkciji razumijevanja sudbine duše kojoj bi bilo određeno kao njen krajnji cilj, motivirano prije svega afirmiranjem određenja onoga što jest po tome počelu, tj. sveukupnosti («uni-versitas») kao jedne ili jednotne. Cjelokupno je njegovo nastojanje, a što se dade iščitati iz naslova dijelova »Nove sveopće filozofije«, koncentrirano na razumijevanje zbilje kao upravo **sveukupnosti** bića. No, ono što omogućuje to razumijevanje, ono što garantira **mogućnost dosezanja znanja** o toj sveukupnosti jest po Petriću upravo takvo počelo iz kojega je **sve** moguće razumjeti kao **jedinstvo**. Tako je insistiranje na Jednom kao počelu zapravo uvjetovano samim sustavom tumačenja svega. Njega traži, upravo zahtijeva sama mogućnost razumijevanja sveukupnosti.

Sferi neizrecivog pripada potom još samo Jedno prepoznato kao nespoznatljivo ishodište, neiskusivi iskon svega, samo Dobro koje svemu pribiva sve utemeljujući poput središta, ostajući nespoznato. No, kako se u Petrića kao renesansnog mislioca interes premješta na vidljivu sveukupnost u kojoj se Jedno kao počelo, po sebi nevidljivo, prepoznaje i spoznaje, to je i ono »neizrecivo«, iskustvu nedosežno sve više vezano uz beskonačnost (manifestacije počela), tj. uz beskonačnost mogućnosti, a to je već ono spoznaji izmičuće što će novovjekovlje prepoznati kao šansu beskonačnog napredovanja na putu k istini.

PLOTIN – PETRIĆ; MOŽE LI SE GOVORITI O MISTICIZMU U PETRIĆA?

Sažetak

Na temelju uvida u Petrićevu filozofiju jasno je da se Petrić ključnim tezama svoje filozofije nadovezuje na cjelokupnu novoplatoničku tradiciju, pa onda i na Plotinovu filozofiju. U povijesti filozofije uobičajilo se Plotinovo filozofiranje, s obzirom na način na koji određuje odnos spram najvišeg počela – Jednog, označavati i kao svojevrсни misticizam. Kako je neosporna veza što postoji između Plotinove i Petrićeve filozofije o Jednom, čini se legitimnim pitanje o prisutnosti elemenata misticizma u Petrićevoj filozofiji.

Na temelju provedene analize Petrićeve »nove« filozofije može se konstatirati kako se o takovu iskustvu, na koje se pozivaju teze o Plotinovu misticizmu u Petrića ne može govoriti, bez obzira na podudaranje stavova u vezi s transcendentnošću Jednog.

Potražimo li u okviru Petrićeve filozofije termin koji se donekle približava onom što Plotin označava kao »sjedinenje«, naći ćemo ga u Petrićevoj koncepciji spoznaje, određene kao »coitio«, koja je, po Petriću ujedno sasvim specifično koncipirana, određena i kao **gnosis** i **nea genesis**.

Ta je pak koncepcija spoznaje, utemeljena u Petrićevoj filozofiji svjetla, najuže povezana s njegovim izlaganjem počela – Jednog u smislu kršćanskog nauka o Trojstvu istumačenog iz hermetičko-kaldejske tradicije, a prema kojoj je odnos Uma i Jednog određen na pretpostavci razumijevanja odnosa Oca i Sina.

PLOTINUS-PETRIĆ: MAY ONE SPEAK OF MYSTICISM IN PETRIĆ?

Summary

On the basis of the study of Petrić's philosophy it is clear that his key theses follow the entire Neo-Platonic tradition and Plotinus' philosophy. Plotinus' philosophy, in view of the way it defines the relation to the ultimate principle – the One, has usually been described as a kind of mysticism in the history of philosophy. Since the links between Plotinus' and Petrić's philosophy of the One are incontestable, the issue regarding the presence of some elements of mysticism in Petrić's philosophy seems to be legitimate.

On the basis of the analysis of Petrić's »new« philosophy it may be concluded that one may not speak of such an experience – which the theses on Plotinus' mysticism in Petrić refer to – regardless of the similarity of their views concerning the transcendental qualities of the One.

If we search Petrić's philosophy for the notion approaching Plotinus' term »henosis«, »unio«, we find it in Petrić's concept of knowledge, defined as »coitio«, which is quite specifically conceived, defined as both **gnosis** and **nea genesis**.

This concept of knowledge, based on Petrić's philosophy of light, is closely connected with his definition of the principle – the One in the sense of the Christian doctrine concerning the Trinity explained according to the Hermetic-Chaldean tradition, in which the relation between the Mind and the One is determined according to the understanding of the relation between the Father and the Son.