

ONTOTEOLGIJSKE PRETPOSTAVKE I IMPLIKACIJE KONCEPCIJE BESKONAČNOG U NIKOLE KUZANSKOG, GIORDANA BRUNA I FRANE PETRIĆA

ERNA BANIĆ-PAJNIĆ

(*Institut za filozofiju,
Zagreb*)

UDK 111:1(091)
Izvorni znanstveni članak
Primljen: 10. X. 1995.

U nekim je novijim istraživanjima djela Frane Petrića upozoreno na moguće utjecaje ili barem sličnosti što postoje između njegova tumačenja svijeta i onoga Nikole Kuzanskog te potom i njegova suvremenika Giordana Bruna.¹ Doista, već i površna usporedba filozofijskih sustava trojice mislilaca upućuje na izvjesni, u najmanju ruku, paralelizam stavova što svoje korijene imade neosporno u neoplatoničkoj renesansnoj tradiciji kojoj sva trojica pripadaju, a koja već u vrijeme Nikole Kuzanskog (konac srednjeg vijeka i početak renesanse, odnosno novovjekovlja) asimilira učenja različitih antičkih teološko-filozofijskih tradicija (tako hermetičku, kabalističku, kaldejsku itd.).

Kako, međutim, još uvijek ne postoje precizne komparativne analize filozofijskih pogleda ovih mislilaca, bilo bi preuranjeno govoriti o utjecajima. Valja doduše istaknuti kako postoje komparativne studije djela Kuzanskog i Bruna², no dosad nitko osim E. Cassirera³ (koji je to učinio tek u vidu kratkih

¹ Usp. tekst o Petriću Žarka Dadića u njegovoj knjizi *Hrvati i egzaktne znanosti u osvitu novovjekovlja*, Zagreb, 1994. te naš članak objavljen u »Prilozima« 39–40/1994 (*Značenje renesansnog »između« na primjeru Petrićeva tumačenja svijeta*).

² Mislimo prije svega na studiju F. Clemens *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa*, Bonn, 1847, te Blumenbergovu komparativnu studiju *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*, (Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von »Die Legitimität der Neuzeit«, 4. dio, 1982.)

³ U *Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* na strani 312 Cassirer navodi za Petrićevu koncepciju beskonačnosti prostora: »In der Begründung und Anführung dieser Lehre tritt wie in der gleichzeitigen Schrift Giordano Brunos 'de triplici minimo et mensura' der Einfluss des Nikolaus Cusanus unverkennbar hervor« i dalje na istoj strani: »Man wird daher annehmen müssen, dass es sich bei beiden Denkern [sc. Petrić und Bruno] um eine relativ selbstständige Fort- und Umbildung Cusanischer Gedanken handelt«.

uopćenih konstatacija) u te analize nije uvrstio i Franu Petrića. Za početak tog komparativnog studija možda je najzgodnije razmotriti onaj moment u tumačenju svijeta što je zajednički svoj trojici mislilaca.

To je ideja beskonačnosti čije je uvođenje u tumačenje svijeta bilo neosporno od velikog značenja za transformaciju slike svijeta koja obilježava početak novovjekovlja.

Pritom, uspoređujući stavove Kuzanskog, Petrića i Bruna, u pokušaju da se uoče sličnosti i razlike između filozofijskih sustava i modela tumačenja svijeta te trojice renesansnih mislilaca,⁴ ispitujemo prije svega *motive* uvođenja ideje beskonačnosti u njihovo tumačenje svijeta te njegove implikacije.

Ispitat ćemo ponajprije motive i značenje uvođenja koncepcije beskonačnosti u filozofijski sustav Nikole Kuzanskog. Ideju beskonačnog u njegovu sustavu neosporno treba vidjeti kao funkciju pokušaja da se odredi relacija Boga i stvorenja, odnosno preciznije Boga i svijeta⁵, pri čemu se apsolut javlja i kao Stvoritelj (i apsolutna svemoć) i kao ono najveće (maximum), što je s jedne strane bitno različito od Stvorenja, onog relativnog, gdje vlada *više i manje*, no što je s druge strane ujedno i imanentno sferi relativnog. Kako se ovdje ne možemo upuštati u detaljnu razradu pojedinih stavova filozofijskog sustava Nikole Kuzanskog, ograničit ćemo se samo na one stavove što su bitni za razumijevanje njegove koncepcije beskonačnosti. Pri tom je, anticipirajući zaključak, nužno istaknuti: ideja beskonačnosti u njega je primarno i bitno u funkciji osiguranja teze o svijetu kao pojavljivanju, manifestaciji Boga (što se onda potkrepljuje stavovima o apsolutu, *maximumu* kao *complicatio* – skupljenosti, objedinjenosti bića i svijetu, području relativnog kao *explicatio* – razvijanje bića). To da je njegovu kozmologiju nemoguće razumjeti bez uvažavanja ontoteoloških pretpostavki utemeljeno je u njegovu stavu po kojem je svijet zapravo

⁴ Većina autora što obrađuju problem beskonačnog i beskonačnosti od Koyrea i Cassirera do Jammerra ne obrađuju doduše komparativno koncepcije Kuzanskog, Petrića i Bruna, no kako u kronološkom slijedu iznose uglavnom stajališta sve trojice mislilaca u svezi s idejom beskonačnog, to je i iz tih kratkih prikaza moguće uočiti svezu između njihovih stajališta. Što se tiče tih prikaza različitih koncepcija beskonačnosti, valja napomenuti kako začuđuje što D. Mahne na primjer, koji relativno dobro poznaje hermetičku tradiciju, koju štoviše prepoznaje ispravno kao predložak renesansne aktualizacije pojma beskonačnosti, a koja je upravo u Petrićevoj filozofiji neosporno odigrala značajnu ulogu, ne spominje Franu Petrića. Slično bi se moglo konstatirati i za Koyréovu raspravu *Od završenog svijeta do beskonačnog svemira*, u kojoj on ekstenzivno izlaže koncepciju prostora Henryja Morea, a da pritom ne uočava koliko se ovaj u svojim postavkama oslanja na Petrićeve stavove.

⁵ Valja napomenuti kako se ovdje, s obzirom na to da se radi o poredbenoj analizi stajališta trojice filozofa, pretpostavlja poznavanje njihovih fundamentalnih teza i djela (za Kuzanskog *De docta ignorantia*, za Bruna *Vječera na pepelnicu* [objavljeno u *Dve rasprave*, Logos, Sarajevo, 1979/ te *Della causa, principio e uno* /O uzroku, principu i jednom, objav. u srpskom prijevodu u Beogradu, 1959/ i *De l'infinito universo e mondi* /O beskonačnom svemiru i svjetovima], u: *Opere italiane*, I, Bari, 1925).

tek odraz ili točnije manifestacija odnosno »razviće« (explicatio) apsoluta. Prema drugoj knjizi njegova *Učenog neznanja (De docta ignorantia)* svijet/svemir je konačni bog, odraz ili slika apsoluta, Boga (universum similitudo Absoluti). Cjelokupni svemir koji je jedinstven (unus mundus universalis) jest zapravo vidljivi Bog. Pritom se beskonačnim bitno prikazuje samo Bog, koji je to na apsolutan način (ili negative infinitus) sadržeći aktualno (actu) sve moguće (omnia possibilia). On je beskonačan kao »unitas infinita« (beskonačno jedinstvo) ukoliko je i »omnium complicatio« (skupljenost, sažetost sviju, svega).

Svijet (mundus), područje relativnog, upravo kao *complicatio* (skupljenost, sažetost) bića, bit će beskonačan tek na drugom stupnju (ili privative infinitus), tj. bit će radije *neograničen* (interminatus; u odnosu na ljudsku spoznaju zapravo *neodreden*) negoli beskonačan, što se kao atribut može pripisati zapravo samo Bogu. U drugoj knjizi *Učenog neznanja* Cusa će izričito reći: »I premda svijet nije beskonačan, ipak se ne može pojmiti kao konačan, jer je bez granica u koje bi bio zatvoren«⁶. Istovremeno on, gdje god se govori o svijetu, ističe kako je svijet, upravo kao bes-konačan, odraz Božje beskonačnosti. Svijet je, naime, bitno, djelo Božje, pa u njemu zapravo nema nesavršenog. Ipak, u njemu se Božje savršenstvo manifestira svagda na ograničen način.

U svezi s implikacijama ovih ontoteoloških stavova Kuzanskog koji su pretpostavka njegove kozmologije valja zaključiti: osnovne postavke njegove kozmologije predstavljaju razvijanje, eksplikaciju onog pseudo-hermetičkog stava po kojem »Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam«⁷. Središte svijeta je, dakle, svugdje, a obod nigdje. Tu tezu razvija i interpretira Kuzanski slijedeći svoje postavke o onom najvećem i najmanjem (maximum i minimum) što zapravo koincidiraju u apsolutnome (a što je u skladu s njegovim učenjem o *coincidentia oppositorum* u apsolutnome), ali ne pripadaju području relativnog (bića) za koje je svagda odredbeno tek *više i manje*. U skladu pak sa stavom kako u sferi relativnog, stvorenog nema (ničeg) savršenog (ni savršenog kruga, pa prema tome ni mjesta koje bi moglo biti neko apsolutno središte, jer uvijek može biti još točnijeg i istinskijeg i kruga i središta), Zemlja ne može biti središte svijeta niti sfera fiksnih zvijezda može biti

⁶ Usp. *De docta ignorantia*, II, XI, str. 391. prema izdanju *Philosophisch-theologische Schriften*, izd. Leo Gabriel, Herder Verlag, Wien, prvo izdanje 1964, navod stranice prema izdanju iz 1982.

⁷ Pseudo-hermetički stav »Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam« potječe iz knjige *Liber XXIV philosophorum* pripisivane legendarnom Hermesu Trismegistu. Ovo vrlo rašireno djelo potječe iz 12. stoljeća a objavio ga je Clemens Baeumker u Münsteru 1928. u: »Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters«, sv. XXV.

obod (granica) svijeta⁸. U svemiru koji je bez granica po Kuzanskom nema jedne »privilegirane« točke, već je sve u relativnom gibanju prema svemu ostalome. Zapravo, posvudašnje središte (i obod koji nije nigdje) svijeta jest samo Bog. Transponirana na kozmologijski plan (u skladu s gore istaknutom pretpostavkom o svijetu kao odrazu Boga) ta teza znači da u realnom svemiru središte (koje je posvud) i obod (koji nije nigdje) koincidiraju⁹. Uvođenjem takva tumačenja svijeta inaugurira Kuzanski jednu relativističku koncepciju (sve što jest u svemiru u odnosu je sa svim ostalim članovima sustava i dakle određeno tim odnosom). Time biva onda napose naglašena uloga motrišta, mjesta promatrača pojava u svemiru. Prema Kuzanskom tako, bez obzira na mjesto na kojem se promatrač pojava u svemiru nalazi, njemu se uvijek čini da je u središtu svemira (tzv. »iluzija središta«)¹⁰. Uvođenjem toga principa ukidaju se ujedno odredbe *gore* i *dolje*, odnosno teorija prirodnog mjesta i hijerarhijska struktura svemira, a potom i mogućnost bilo kakvog vrijednosnog rangiranja mjesta u svemiru. S njim je u skladu i teza o nastanjenosti drugih nebeskih tijela. Zahvaljujući tom relativizmu Zemlja s jedne strane gubi svoj (povlašteni?)¹¹ središnji položaj, a s druge strane ona postaje tek jedna zvijezda među ostalim zvijezdama – »*stella nobilis*«. Iz toga onda slijedi da se i ona, kao i sva ostala nebeska tijela s kojima biva izjednačena, kreće (u svemiru nema ničega što bi se moglo nalaziti u apsolutnom mirovanju). Ukidanjem hijerarhijske strukture svijeta i vrijednosnog rangiranja ukida se ujedno mogućnost da se Zemljin položaj, pa onda i sama Zemlja promatraju kao najniži (i najlošiji) dio svijeta/svemira¹².

⁸ Usp. *De docta ignorantia*, sv. 1, II, XI, prema spomenutom izdanju, str. 391: »Jer, kako je središte točka koja ima jednaku udaljenost od oboda, a nije moguće da postoji jedna apsolutno istinska kugla (sphaera) ili apsolutno istinski krug, a da ne bi moglo biti jednog još istinskijeg, jasno je da ne može biti nikakva središta, a da ne bi moglo biti dano još jedno istinskije i točnije. Posve jednaka udaljenost prema različitim točkama daje se naći samo u Boga, jer je samo on beskonačna jednakost. On, koji je središte svijeta, blaženi Bog, jest također i središte Zemlje i svih sfera i svih stvari što su u svijetu. A on je ujedno i beskonačni obod svijeta«.

⁹ Usp. *De docta ignorantia*, II, XII, str. 397: »Unde erit machina mundi quasi habens undique centrum et nullibi circumferentiam, quoniam eius circumferentia et centrum est Deus, qui est undique et nullibi«.

¹⁰ »Ma gdje se netko nalazio, vjerovao bi da je u središtu«, usp. citirano djelo, 1. svezak, II, XII, str. 397.

¹¹ Kršćansko-aristotelovska slika svijeta implicira zapravo dvojako vrednovanje, dvojaki stav spram središnjeg Zemljinog položaja. U kršćanstvu, naime, premda ovo preuzima aristotelovsku sliku svijeta sa Zemljom u središtu, središnji položaj Zemlje, kao mjesta Isusova utjelovljenja i čovjekovog staništa, ima posve specifično značenje. Ona je u tom kontekstu središte specifične drame, krucijalnog povijesnog događaja. To posve sigurno odstupa od njena negativna vrednovanja, koje se uz taj središnji položaj veže zahvaljujući uglavnom amalgamiranju neoplatoničke sheme – hijerarhijskog ustroja bića koje prati vrijednosno rangiranje, na aristotelovski kozmologijski model.

¹² Usp. XII. knjigu *De docta ignorantia*.

Valja naglasiti kako u striktno astronomskom smislu Kuzanski ipak zadržava donekle pretpostavke geocentričkog modela svemira, pri čemu se gibanja zvijezda promatraju iz okvira sustava određenja što je vezan za Zemlju kao središte. Pritom se o »geocentrizmu« može govoriti samo uvjetno, jer se tu zapravo ne radi ni o heliocentričkom ni o geocentričkom modelu svemira. Ipak valja svagda istaknuti da je astronomske teorije Kuzanskog nemoguće promatrati neovisno o njegovim ontoteolojskim stavovima koji su im zapravo pretpostavkom. Na pretpostavci uvažavanja te činjenice moguće je onda razumjeti nejasnoće nekih njegovih astronomskih postavki na koje je dosad u nekim prikazima njegove filozofije bilo upozoreno. Uostalom, on sam ističe kako je čovjek i u astronomiji, i u njoj možda ponajviše, upućen uglavnom na nagađanja (conjecturae). To je uvjetovano uglavnom time što se gibanje može pojmiti tek kroz odnos spram nekih čvrstih točaka (polova ili središta), što se pretpostavlja pri mjerenju gibanja. Ako tih čvrstih točaka (neophodnih za sigurnu orijentaciju) nema, čovjek je u svojoj spoznaji (gibanja i zbivanja u svemiru) nužno upućen na nagađanja. Drugi je razlog nužno konjunkturalnog karaktera ljudskog znanja (napose u astronomiji) taj što su, s obzirom na motrište (a svaka točka u svemiru to može biti), mogući beskonačno mnogi vidovi istine (koja je kao apsolutna istina – beskonačna). Ono viđenje svijeta/svemira kojem je Zemlja motrištem tek je jedno moguće (jedan mogući vid istine). Nijedan vid i nijedno viđenje istine ne dosežu apsolutnu istinu (to je samo Bog), pa je svako nužno konjunkturalno.

U svezi s ulogom i značenjem što ga ideja beskonačnosti ima u tumačenju svijeta Nikole Kuzanskog sažimljući može se ustvrditi: ona neosporno primarno značenje imade u okviru njegove ontoteologije; njome on ponajprije određuje Boga, apsolut, apsolutni *maximum*, *prevodeći* zapravo Božju svemoć (omnipotentia) na beskonačnost, i to s *određenom intencijom*. Ona biva vidljiva u njegovu određenju odnosa Boga, apsoluta i svijeta (po njemu to je ujedno i svemir), vidljivog Boga, u kojem sve što jest jest po onom što Bog u tome jest (Bog je u svemu ono što to jest) i koji jest beskonačan tek kao *beskonačno približavanje* beskonačnosti, savršenstvu Boga. Upravo time što kao jedan od bitnih atributa Boga naglašava njegovu beskonačnost, što se Božja svemoć iskazuje kao beskonačnost, iskazuje Kuzanski da mu je primarno stalo upravo do takvog određenja odnosa Boga i svijeta po kojem je svijet bez-granična manifestacija beskonačnog Boga, zapravo *beskonačna mogućnost* Božjeg manifestiranja. Pritom nikad nije zaboravljen apsolutni prioritet Boga, čije djelo nikad ne koincidira s božanskom svemoći, sa svemogućom voljom Božjom. Bog, naime, može (htjeti) svagda više nego što je realizirano. Po njemu nije nužno da je Bog sav prešao u svoje djelo. Aktualni svemir, dakle, ne iscrpljuje Božju svemoć¹³.

¹³ Ibid., III, 1, str. 425.

Pokušamo li do kraja promisliti implikacije Cusinih stavova o beskonačnosti Boga i svijeta, dolazimo do sljedećeg zaključka: bez obzira na ono *pozitivno* što je uvođenjem ideje beskonačnosti u njegovu filozofiju izborna za *svijet*, što je doprinijelo transformaciji slike svijeta koji se od zatvorenog sustava pretvara u (za sve mogućnosti) otvoreni svemir (pri čemu svagda valja naglasiti ontoteologijske pretpostavke: te transformacije), čini se ipak da ideja beskonačnosti vezana primarno uz određenje Boga, božanske svemoći, zadržava još uvijek i ono *negativno* određenje (za čovjeka, odnosno mogućnost ljudske spoznaje) ukoliko zapravo naglašava nemogućnost dosezanja transcendentnog izvora svega – Boga (svagda bitno različitog od svijeta, stvorenja), Boga koji je primarno beskonačno moćna volja (tako pojam beskonačnog zapravo proizlazi iz »negativnog« rezultata istraživanja odnosa onoga što jest i onoga po čemu jest to što jest, koje Kuzanski određuje kao odnos stvorenja i Stvoritelja; pri tom ne smijemo zaboraviti značenje i ulogu tradicije negativne teologije u Kuzanskog).

Što se tiče kozmologijskih implikacija Cusinih ontoteologijskih stavova, rekli smo već da se u njega ne može zapravo govoriti ni o geocentričkom ni o heliocentričkom modelu svemira, s obzirom na to da mu je tumačenje svijeta/svemira kao božanske manifestacije uvjetovano stavom po kojem je »Bog beskonačna kugla čije je središte posvud, obod nigdje...« Konceptija je to zapravo kojom se inaugurira princip ubikviteta središta odnosno jednog »decentraliziranog« svemira. Takvu će kozmologijsku koncepciju nasljedovati, radikalizirajući je, koncem 16. stoljeća Giordano Bruno koji promišlja dalje od Kuzanskog implikacije teze o beskonačnosti svemira – svijeta (poglavito u svome djelu *De l'infinito universo e mondi* (O beskonačnom svemiru i svjetovima)¹⁴.

I za njegovo tumačenje svijeta vrijedi konstatacija kako su mu pretpostavke u pokušaju da se na nov način odredi odnos Boga i svijeta, dakle i u njega su neosporne ontoteologijske pretpostavke kozmologijske koncepcije. Konstatacija o radikaliziranju Cusine koncepcije temelji se na sljedećim činjenicama u svezi s postavkama Giordana Bruna: poput Cuse, kojega spominje i citira u svojim djelima, i Bruno lišava svemir jednog središta¹⁵, jednog povlaštenog mjesta u svemiru, pa tako dobivamo model jednog »raspršenog«, u beskonačno otvorenog svemira. Promišljajući implikacije Cusine teze o beskonačnosti svemira i posvudašnjosti središta te razrađujući dalje Cusinu pretpostavku o nastanjenos-

¹⁴ Objavio »Logos« iz Sarajeva 1979. u: *Dve rasprave*.

¹⁵ Usp. Bruno, na primjer *De l'infinito, universo e mondi*, str. 405. prema izdanju G. Gentilea, *Opere italiane*, I, 1925. (svi ostali citati iz toga djela preuzeti su iz tog izdanja). »... perche nell' universo non e mezzo ne circonferenza, ma, se vuoi, in tutto e mezzo ed in ogni punto si puo prendere parte di qualche circonferenza a rispetto di qualche altro mezzo o centro« (»...jer u svemiru nema ni središta ni oboda, već je, ako hoćeš tako, u svemu središte i za svaku točku može se uzeti da udjeluje na nekom obodu [koji je to] u odnosu na neko drugo središte ili centar«) i drugdje.

ti nebeskih tijela Bruno postavlja tezu o beskonačnom broju svjetova u svemiru, od kojih je svaki sličan našem Sunčevom sustavu¹⁶ s tim da su i ti »drugi svjetovi« (»zemlje«, »terrae«) nastanjeni¹⁷ (pritom valja istaknuti da Bruno polazeći od te teze o beskonačnom broju svjetova u svemiru jedini od trojice filozofa pravi jasnu distinkciju između »svijeta« i »svemira«). U njegovu modelu »acentričkog« svemira vlada apsolutni relativizam. Ono što je pri tom bitno i u čemu se G. Bruno značajno razilazi s N. Kuzanskim jest činjenica da on, čineći svemir aktualno beskonačnim, čini ovaj ujedno nužnim, odnosno da se u njegovu svemiru, budući da je aktualno beskonačan, zapravo iscrpljuje božanska stvaralačka moć, pa Bog na neki način uistinu postaje »prirodnim uzrokom« (čime je eliminiran faktor svemoćne Božje volje, odnosno proizvoljnosti kao uzroka svijeta). Božje je djelovanje pritom nužno¹⁸. Moguće se, dakle, izjednačuje sa zbiljskim. Svemir je, naime, aktualno, činom sve što može biti. Beskonačnost Božje moći manifestira se kao aktualna beskonačnost svijeta¹⁹. Po Brunu bi, naime, jedan konačni svijet/svemir bio djelo nedostojno svemogućeg Boga. I Bruno se u svojoj ontoteologiji, što je pretpostavkom njegove kozmološke koncepcije, rukovodi pseudohermetičkim stavom »Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam«, pri čemu naravno upitnim biva upravo ovaj oblik kugle. No, Bruno će poglavito u svojim latinskim djelima (na primjer u djelu *Lampas triginta statuarum*) pojasniti da se oblik kugle pri tom rabi samo još kao simbol što služi kao prikaz stava da je svaka točka u svemiru potencijalno središte, jer je posvud isti, tj. beskonačni odmak od nigdje

¹⁶ Op. cit. II. dijalog, str. 320. »A questo si e risposto assai; e diciamo che son terre infinite, son soli infiniti, e etere infinito; o secondo il dir di Democrito ed Epicuro, e pieno e vacuo infinito; l' uno insito ne l' altro. E son diverse specie finite, le une comprese de le altre, e le une ordinate a le altre.« (»O tome se dosta govorilo; tvrdimo da postoje beskonačne zemlje, da postoje beskonačna sunca i beskrajni eter, ili, prema tvrdnji Demokrita i Epikura, i beskonačna punina i beskonačna praznina, jedno smješteno u drugome«).

¹⁷ Usp. Bruno, peti dijalog djela *De l' infinito, universo e mondi*.

¹⁸ Op. cit., prvi dijalog, str. 302. »E non veggo come alcuni intendano quel che dicono della potenza attiva infinita, a cui non corrisponda potenza pasiva infinita, e che quello faccia uno e finito che puo far innumerabili ne l' infinito ed immenso, essendo l' azion sua necessaria, perche procede da tal volonta quale, per essere immutabilissima, anzi la immutabilita istessa, e ancora la istessa necessita; onde sono a fatto medesima cosa liberta, volonta, necessita, ed oltre il fare col volere, possere ed essere.« (»Ne uvidam što neki misle kad kažu za aktivnu moć da je beskonačna, a da njoj ne odgovara beskonačna pasivna moć, i da ovaj stvara jedan i konačan [sc. svijet] koji može stvoriti bezbrojne u beskonačnom i beskrajnom, s tim da je njegovo djelovanje nužno, jer proizlazi iz volje koja, da bi bila nepromjenljiva, štoviše sama nepromjenljivost, jest sama nužnost, po čemu su u stvari isto sloboda, volja, nužnost, i po tome činiti, htjeti, moći i biti.«)

¹⁹ Ibid., str. 302. »Per venir, dunque, ad inferir quel che vogliamo, dico che, se nel primo efficiente e potenza infinita, e ancora operazion da la quale depende l' universo di grandezza infinita e mondi di numero infinito.« (»Da bismo došli do toga da pokažemo ono što hoćemo, kažem da, ako je u onom prvom djelatnome beskonačna moć, da će o njegovu djelovanju ovisiti svemir beskonačne veličine i svjetovi beskonačnog broja«).

ležećeg oboda. U tom pomalo »anarhoidnom« prikazu raspršenog svemira ipak se ne gubi svaki trag sustava. Bruno, naime, svaki mogući od beskonačnog broja svjetova vidi kao jedan sustav sličan našem Sunčevom sustavu²⁰.

Razmotrimo li, nakon ovako koncizno izloženih stavova Cuse i Bruna o beskonačnosti, temeljne teze Petrićeve »nove« filozofije, uočiti ćemo, uz neosporne sličnosti i neke značajne razlike. Ponajprije, valja konstatirati kako su i Petrićeve teze o svijetu izložene u dijelu *Nove sveopće filozofije* što nosi naslov *Pancosmia* utemeljene u njegovim temeljnim ontoteološkim postavkama. Polazište je stavova o beskonačnosti teza da svemoćni uzrok ne može imati konačni, ograničen čin, ograničenu manifestaciju (»Ab infinita potentia, infinita provenit actio. Ab infinita actione, infinitum quoque effectum, necesse est prodire.«²¹). A ono prvo u čemu se Bog manifestira jest – prostor (»prvi među svim svjetskim stvarima, pa...i prije svijeta«), pa će se tako svemoćni uzrok svega manifestirati ponajprije u beskonačnosti prostora. Prostor je, naime, uvjet da se nešto uopće pojavi i stoga ono prvo stvoreno izvan Očinske dubine. Beskonačnost, dakle, Petrić *primarno pripisuje ne svijetu već prostoru* (ipak će onda u VIII. knjizi *Pancosmije* govoriti o prostoru *ili* svijetu pri čemu će se konačnost i beskonačnost prostora pripisivati i svijetu). A prostor je po Petriću nužno beskonačan jer je uvjet manifestacije beskonačne moći Boga. Pritom valja istaknuti kako Petrić razlikuje konačni i beskonačni prostor, smještajući u konačni prostor svijet u čijem je središtu Zemlja (koja se prema XVII. knjizi *Pancosmije* okreće zapravo oko središta svijeta). Beskonačan je u stvari samo prostor koji se odmiče od svijeta (»spacium illud a mundo recedens in infinitum recedere et infinitum esse«²²) i taj je prostor aktualno beskonačan (»actu infinitum esse concludemus«). Konačni prostor zapravo umješta svijet (mundus). Ali punina (plenitudo) je tek pripadak (accidens) tome prostoru kojemu je bitno određenje da je prazan (vacuum esse; po tome bi i aktualni svijet bio kontingen-

²⁰ Ibid., II. dijalog, str. 361. »Resta, dunque, da sapere ch' e un infinito campo e spacio continente, il qual comprende e penetra il tutto. In quello sono infiniti corpi simili a questo, de quali l' uno non e piu in mezzo de l' universo che l' altro, perche questo e infinito, e pero senza centro e senza margine; benche queste cose convegano a ciascuno di questi mondi, che sono in esso con quel modo ch'altre volte ho detto, e particolarmente quando abbiamo dimostrato essere certi, determinati e definiti mezz, quai sono i soli, i fuochi, circa gli quali discorreno tutti gli pianeti, le terre, le acqui, qualmente veggiamo circa questo a noi vicino marciar questi sette erranti...« (»Preostaje, dakle, da znamo da ima jedno beskonačno polje i obuhvatni prostor koji sadrži i prožima sve. U njemu je beskonačno [mnogo] tijela sličnih ovome, od kojih nijedno nije više središte nego neko drugo, jer je svemir beskonačan i zato bez središta i granica. Premda te stvari pripadaju svakome od tih svjetova, koji su u njemu onako kako sam drugdje već rekao, a napose kad sam pokazao da postoje izvjesna, određena i definirana središta, a to su sunca, vatre, oko kojih se okreću svi planeti, zemlje, vode, kao što vidimo [da se kreće] ovih sedam lutajućih [planeta] oko ovoga koje je nama blisko...«).

²¹ *Nova sveopća filozofija, Pancosmia, IV, 74.*

²² Ibid., I, 64.

tan, što Petrić zapravo i tvrdi indirektno govoreći o mogućnosti da svijeta i ne bude). Prostor sve-ukupnosti (universum spacium) je beskonačan i jest netjelesno tijelo (incorporeum corpus) i tjelesno ne-tijelo (non corpus corporeum).

U Petrića, dakle, nemamo posla s modelom raspršenog, »decentraliziranog« svemira. On ne zastupa tezu o ubikvitetu centra poput Cuse i Bruna. On zastupa koncepciju svemira/sveukupnosti u kojoj se konačni svijet nalazi u središtu beskonačnog prostora. Pritom valja naglasiti da, bez obzira na ovo razlikovanje konačnog i beskonačnog prostora, odnosno konačnog svijeta i beskonačnog prostora što se proteže od površja svijeta »prema van«, Petrić svagda insistira na jedinstvenosti sve-ukupnosti (uni-versitas) koja se temelji prije svega na jedinstvenosti svjetske materije – fluida. Ovaj se proteže od svog najgrubljeg dijela – Zemlje (zemaljski fluid) u središtu svijeta (i svekolikog prostora) sve do u beskonačnost gdje prelazi u nevidljivo svjetlo, što prvo ispunja prostor i samo je beskonačno (»Dakle, beskonačno Božje svjetlo beskonačno moguće, sve se izlilo u čin i proizvelo beskonačnu svjetlost«²³). Svemirski je prostor, dakle, kao i svjetska materija, bez obzira na razlike (što ih čini različita gustoća fluida a koje su sukladne razlikama mjesta u prostoru) jedinstven. Time se zapravo Petrićeva koncepcija razlikuje i od stoičke koncepcije po kojoj se izvan granica svijeta nalazi beskonačni (prazni) prostor. Po Petriću svijet je i izvan neba ispunjen svjetlošću, toplinom i fluidom, dakle nije prazan. »Svijet je dakle po matematskoj nuždi svih ovih dokaza beskonačan. Čitav je čvrsta kugla i sve do središta ispunjen ognjenosvjetlim prostorom, svjetlošću, toplinom i fluidom«²⁴. Razlike što ih opažamo u sveukupnosti pritom se svode na svojstva (ono akcidentalno). Narav je sveukupnosti po Petriću bitno – jedna.

Prikaz konačnog dijela prostora u kojem je umješten svijet jest donekle tradicionalni prikaz svijeta po kojem je Zemlja u središtu (kao najgrublji dio fluida), s tim da ona po Petriću (prema nekim mjestima iz *Pancosmije*, napose npr. XVII. knjige) i jest u središtu svemira i kružno se giba oko njega (kako proizlazi iz navedenog dijela *Nove sveopće...*, na strani 103 v.: »Pa ako kažu da se ona nalazi u središtu svemira i da na njemu čvrsto stoji izravnana svojom težinom, to ipak ne priječi da se ne kreće i ukrug oko sebe, onako kao što zvjezdoznanci kažu da se nebo kreće oko toga istog središta i oko svojih stožera«, i dalje na istoj stranici: »Može naime biti u središtu i nikad od njega ne odstupati...ali to ne priječi da se vrta oko središta« i napokon na stranici 104. iste knjige *Pancosmije*: »Nego ona [sc. Zemlja] postavljena u sredini svijeta, u središtu koje nije njezino vlastito...nego središte svemira koje onda postaje i njezino središte, kruži od zapada prema istoku, kako su i oni držali«) a oko nje se

²³ Ibid., IV, 74.

²⁴ Ibid., VIII, 83 v.

u slijedu nalaze sve rjeđi dijelovi fluida koji odgovaraju elementima aristotelevske filozofije sve do sfere fiksnih zvijezda. Ono čime prije svega Petrić ruši tradicionalnu sliku svijeta jest teza o nepostojanju sfera na kojima su pričvršćena nebeska tijela, to je potom teza o jedinstvenosti svjetskog gibanja (zahvaljujući kojoj se i Zemlja kreće) koja se temelji na općem (platoničkom) stavu o sveproduševljenosti sveukupnosti, to je i teza o jedinstvenoj svjetskoj materiji – fluidu (koja je u svom najrjeđem dijelu nematerijalna) kojom se ruši postavka o bitnoj razlici između supralunarnog i sublunarnog dijela svijeta. No, premda su mu i nebeska tijela podložna promjeni, nastanku i nestanku (Petrić je čak sklon, poput Kuzanskog, ustvrditi kako su i »pojedine zvijezde pojedini svjetovi koji imaju svoj zrak, svoje vode, svoje zemlje i da na njima stanuju živa bića savršenija i božanstvenija od naših«²⁵ a u IX. knjizi *Pancosmije* govori i o beskonačnom broju zvijezda) i premda mu je i Zemlja tek jedno od nebeskih tijela, zvijezda što »visi u zraku«, ipak Petrić zadržava i tezu o bitnoj razlici između Zemlje i ostalih nebeskih tijela. Ona je, naime, »talog svijeta«i »visi u zraku«, dok ona tijela »vise u eteru«.

Specifičnost Petrićeva modela sveukupnosti (*universitas*) i svijeta ogleda se i u činjenici što on, uz koncepciju jedinstvene sveukupnosti, jedinstvenog svjetskog prostora i svjetskog fluida (i tjelesnog i netjelesnog) zadržava i koncepciju hijerarhijski ustrojenog svijeta u kojem je itekako precizno određeno što je »dolje«, a što je »gore« pri čemu ta određenja mjesta u svijetu prati vrijednosno rangiranje. Ono najzanimljivije u toj koncepciji svijeta/svemira jest *dvojako određenje ishodišta* za svijet odredbenih djelovanja. Upravo u tome očituje se onda i temeljna razlika između njegove koncepcije svijeta i one Kuzanskog i Bruna. Ovi su, naime, posvudašnjost Božju prevodili na kozmološki koncept raspršenog svemira u kojem svaka točka može biti središte, za koji je karakteristična raspršenost energetskih točaka ukoliko Bog djeluje u svakoj točki toga svemira. Prema toj koncepciji dominantan oblik djelovanja zapravo je *kružni* (bez obzira na izvjesnu proturječnost u sprezi beskonačnosti svemira i oblika kugle u toj koncepciji, i Kuzanski i Bruno očito ne posežu slučajno za formulom »Deus est sphaera infinita...«; svaka točka toga svemira, naime, može se zamisliti kao jedno središte božanskog djelovanja koje se može opisati kuglom).

Za Petrićev prikaz svijeta/sveukupnosti odredbena su, međutim, dva temeljna smjera kozmičkog dinamizma. S jedne strane, s obzirom na slijed elemenata i njihovo vrijednosno rangiranje, najniža razina, prema tradicionalnoj slici svijeta, smještena je u središte svemira (i svijeta), dok se najuzvišeniji dio smješta povrh neba i empirijskog svijeta u regiju inteligibilnog. Izvor stvaranja, božanskog djelovanja, precizno je lociran upravo u tu inteligibilnu sferu iz koje

²⁵ Ibid., XXI, 116 v.

se kao beskonačna duhovna svjetlost (a to je sam Bog) izlivena po dijelovima beskonačnog prostora postajući tjelesna svjetlost. I smjer djelovanja Božjeg pritom je precizno određen. Prema toj koncepciji Bog ne djeluje iz središta, već iz beskonačnog prostora izvan svijeta. Tako se zapravo tek neznatno mijenja tradicionalni prikaz smjera djelovanja (uzroka gibanja u aristotelovskoj slici svijeta, pa onda i Boga kao Stvoritelja svega u kršćanskoj interpretaciji te slike svijeta). Zanimljivo je pritom pratiti kako stari prikaz (aristotelovski) smjera gibanja (od nepokretnog pokretača preko sfere fiksnih zvijezda što se prenosi na sve niže sfere), uz zadržavanje njemu primjerene strukture svijeta, biva usklađen s jednim prikazom sveukupnosti u kojem je zapravo dominantni smjer zbivanja – »put prema gore« ili bolje »put prema van«, put »napredovanja« prema inteligibilnoj sferi – prikazan kao tendencija ekspaniranja fluida (razrjeđivanjem) u beskonačni (prazni) prostor. Istovremeno, shodno svojoj filozofiji Jednoga po kojem je sve (sveukupnost, universitas) jedno, jedinstvena cjelina kojom se zapravo dokida hijerarhijski poredak bića u svemiru i koja u stvari ide na to da time što je svako pojedino što jest po jednom počelu – Jednom koje je u svemu, na neki način izjednači sva bića u sveukupnosti i po kojoj izričito »Deus est ubique« (»Bog je posvud«), Petrić se približava koncepciji Kuzanskog i Bruna kojom se dokida jedna slika svijeta što uključuje hijerarhijski poredak bića s mogućnošću vrijednosnog rangiranja²⁶. Upravo u usvajanju ovih dviju u biti različitih koncepcija očituje se izvjesna nedosljednost Petrićevih stavova: on, naime, usprkos nastojanju oko jedinstvenosti, vrijednosno rangira bića s obzirom na udaljenost od počela svega koje smješta povrh empirijske regije, na »najviše« mjesto, istovremeno tvrdeći kako se radi o takvom počelu (Jednom) po kojem sve jest, koje je konstitutivno za svako ono što jest i koje je po tome »u svemu« (svakom po-jedinom i sveukupnosti). U tom je prikazu onda Zemlja, koja je u središtu svemira, kao »talog svijeta« najdalje od Boga.

²⁶ U svezi s Cusinom kozmološkijskom koncepcijom valja ipak napomenuti i sljedeće: i on razlikuje donji i gornji svijet kao što se razlikuje regija tmine od regije svjetla, premda se ta dva svijeta međusobno isprepliću i prožimlju poput dviju piramida na čijim se krajevima, vrhovima nalaze *supremum coelum* i *infimus mundus*. Tako i on na neki način zadržava neoplatoničku shemu strukture zbilje, ljestvičastu shemu *pada* i *uspona* (descensus i ascensus, po Kuzanskom regressus) što seže od Boga koji je izvan svega, nedosežan kao apsolutno savršenstvo, i materije iz koje (ljudski) duh teži za povratkom u Boga. I Kuzanski u svojoj kozmologiji zadržava u izvjesnoj mjeri stupnjevanje i raspored elemenata što je u skladu s aristotelovskom filozofijom s tim da lakši elementi teže iz središta prema »gore«, a teži prema središtu, premda se u njegovoj slici svijeta ta određenja gube ukoliko je temeljni stav njegove kozmologije (kojoj su pretpostavkom njegovi ontoteološkijski stavovi po kojima je samo Bog središte koje je posvud, a koje koincidira s obodom koji nije nigdje) sve-središnjost. I u Bruna bi se mogao konstatirati izvjestan pomak u svezi s dominantnom shemom prikaza zbilje, tj. pomak od naglašavanja jedinstva sveukupnosti i jednakopravnosti svih njenih dijelova do isticanja sheme uspona i pada što je korelativna skali bića od najvišeg do najnižeg, a koja dominira u njegovim moralno-filozofijskim raspravama.

Tako proizlazi da je za Petrićevu kozmologiju ipak odredben neoplatonički (ontologijski) model ili prikaz zbilje što ga čini ljestvica, skala bića od najviše, transcendentne, do najniže, najmaterijalnije razine i što ga određuju dva puta – put prema dolje (descensus) i put prema gore (ascensus), a u kojem je istovremeno dominantno nastojanje da se sve razlike pomire i objedine zahvaljujući počelu po kojem sve jest i koje je u svakom po-jedinom i svemu, a to je Jedno-sve. Tu je, dakle, još uvijek dominantna *vertikalna komunikacija* između dvaju polova kozmičkog zbivanja (Boga, koji djeluje »odozgo« i središta svijeta – Zemlje). Uz djelovanje Boga iz inteligibilne sfere prema središtu sveukupnosti – Zemlji, prisutno je u toj koncepciji i kretanje/težnja suprotnog smjera – ekspanzija od središta prema van, prema inteligibilnoj sferi (pri čemu je proces razrjeđivanja prikazan ujedno kao proces usavršavanja). Bog, dakle, još uvijek, bez obzira na tvrdnju o ubikvitetu Boga, djeluje na svijet »izvana«. U Kuzanskog i u Bruna, međutim, Bog djeluje »iznutra« ukoliko svaka točka u svemiru može biti promatrana kao središte božanskog djelovanja.

Na temelju uvida u temeljne kozmologijske stavove sve trojice mislilaca može se napokon zaključiti: Ono što im je zajedničko jest činjenica da sva trojica uvode ideju beskonačnosti u tumačenje svijeta u pokušaju rješavanja problema relacije Boga i svijeta. Tako možemo govoriti o podudaranju *motiva* posezanja za tom idejom. Pritom, međutim, u svezi s motivima valja pojasniti: u traganju za odgovorom na pitanje *zašto* je uopće ideja beskonačnosti uvedena u tumačenje svijeta, uputno je ponajprije izvidjeti *kako* je ona reaktualizirana. Pokazat će se, naime, da se beskonačno javlja ponajprije kao atribut Božji, preciznije, da Božja svemoć ili svemoguća volja Božja biva iskazana kategorijom beskonačnog (po Petriću izričito Bog je beskonačan a to znači beskonačno moćan, *apeirodynamos*). Pitamo li nadalje zašto se u 15. i 16. stoljeću (upravo u predstavniku neoplatoničke struje mišljenja) insistira upravo na tom atributu Boga uvidjet ćemo da je to stoga što je tu stalo upravo do specifičnog određenja relacije Boga i svijeta. Svijet je, naime, u sklopu pokušaja novog određenja te relacije, manifestacija Boga i kao manifestacija Božje beskonačnosti bit će beskonačan. Pitanje zašto baš ta odrednica u tom momentu duhovne povijesti postaje toliko značajna moramo sagledati u svjetlu nominalističkih diskusija što se vode koncem srednjeg vijeka, pri čemu se u zaoštrenom obliku postavlja pitanje relacije Boga kao svemoguće volje i (kontingentnosti) svijeta kao njegova stvorenja. Pritom je bitno pitanje iscrpljuje li se Božja svemoć u aktualnom svijetu u kojem živimo, a ako ne, zašto je Bog htio upravo takav svijet, a ne drukčiji, što se u krajnjoj konsekvenciji svodi na pitanje mogućnosti ljudske spoznaje da dokuči istinu svijeta, odnosno božanski naum. Tezom o beskonačnosti ili preciznije, bez-graničnosti svijeta hoće se anulirati (negativni) efekt teze o proizvoljnosti kao uzroku stvaranja ovog (baš takvog a ne drukčijeg) svijeta, po kojoj onda ništa sigurno ne možemo znati o njegovim uzrocima. Tezom o beskonačnosti svijeta pokušava se taj problem riješiti tako da se ili Bog na neki

način izjednačava s aktualno beskonačnim svemirom u kojem je beskonačno mnogo svjetova, ili tako da se svijet proglašava beskonačnim, odnosno bezgraničnim, s tim da je svaka točka u njemu zapravo potencijalno središte (a stvarno središte je samo Bog, pa je svijet svojom beskonačnošću zapravo beskonačno otvoreno polje manifestiranja Božjeg), ili je opet svijet koji iskušavamo kao djelo Božje konačan, s tim da je u beskonačnom prostoru mogućnost manifestiranja novog, onog »izvan (Očinske dubine)-još-ne iznietog«. To su zapravo tri opcije koje u pokušaju rješavanja gore naznačenog problema nalazimo u Kuzanskog, Bruna i Petrića. U Petrićevu slučaju ovakav zaključak o motivu uvođenja ideje beskonačnosti u tumačenje svijeta ne nameće se tako izravno kao u slučaju Kuzanskog i Bruna. On, naime, zadržava stav o kontingentnosti svijeta (koji je konačan u središtu beskonačnog prostora, a koji može i ne biti, što ovisi o volji Božjoj, iz čega bi se moglo zaključiti da Bog može u beskonačnom prostoru, kad ne bude ovog svijeta, stvoriti nekakav drukčiji). Time što ne elaborira preciznije pitanje *našeg* svijeta kao tek jednog mogućeg svijeta poput Cuse ili aktualno beskonačnog svemira s beskonačno mnogo svjetova u njemu poput Bruna (premda razmatra mogućnost beskonačnog broja zvijezda – nastanjenih svjetova u svemiru, on se ipak ne izjašnjava jednoznačno o tome, već naglašava, slično kao i Cusa, kako smo u kozmologiji upućeni na nagađanja), ostaje u njega neriješeno gore naznačeno pitanje (zašto Bog u beskonačnom prostoru stvara upravo ovaj i ovakav svijet). Ipak, valja konstatirati kako se Petrić u pogledu načina osiguranja mogućnosti spoznaje svijeta kreće Cusinim tragom utoliko što ističe kako je temeljna intencija Boga u stvaranju to da se pokaže čovjeku, kako bi ga ovaj u svemu prepoznao. A Bog se čovjeku upravo kroz svijet objavljuje.

Kako je već istaknuto, pored slaganja u pogledu motiva, u trojice mislilaca uočljive su znatne razlike, napose u pogledu konkretne funkcije ideje beskonačnosti u tumačenju svijeta odnosno u predloženim modelima svijeta/svemira. Tako se Petrićev model razlikuje u nekim ključnim točkama od modela što ga zastupaju Kuzanski i Bruno. Od koncepcije N. Kuzanskog razlikuje se on prije svega po tome što Petrić uz tezu o beskonačnosti prostora (i svijeta kad pod tim misli zapravo i izvansvjetski prostor, odnosno svemir²⁷) zadržava i model ko-

²⁷ Pri tom valja istaknuti kako ni Petrić nije posve precizan pri uporabi termina »svijet« (mundus), »svemir« (universum), »sveukupnost« (universitas) i njihovu kvalificiranju beskonačnim. S obzirom na to da rabi i termin »mundus« i termin »universum«, moglo bi se pomisliti da on prihvaća distinkciju između punog, konačnog (svijeta) i praznog, beskonačnog (prostora) oko njega, što je navodi kao Diogenov nauk. Shodno toj distinkciji moglo bi se govoriti o svijetu u užem (konačni svijet) i svijetu u širem smislu (konačni svijet s beskonačnim prostorom oko njega), što bi onda odgovaralo »svemiru«. Međutim to nije tako eksplicitno određeno u Petrića, koji najčešće promiscue rabi termine »mundus« i »universum« (on ih definira ovako: »mundus seu universum« jesu ono »quod omnia continet«). Termin »sveukupnost« (universitas) rabi uglavnom kad misli izričito sva bića, sve razine bića od tjelesnih do inteligibilnih, do počela i kad to misli kao jedinstvenu cjelinu. To što ta distinkcija

načnog svijeta s hijerarhijskim ustrojem elemenata i vrijednosnim rangiranjem što ga prati. Još je uočljivija razlika spram sustava G. Bruna ukoliko ovaj radikalizira Cusine stavove o beskonačnosti svemira i ukoliko od Boga čini uistinu prirodni uzrok, kojega svemir, aktualno beskonačan, predstavlja zapravo nužnu manifestaciju.²⁸

Petrićev Bog (i u tome su njegovi stavovi negdje po sredini između Cusinih i Bruninih), čija je volja dominantan moment u tumačenju zbilje, premašuje doduše kao svemoć Božja sve stvorenje (u čemu se on slaže s N. Kuzanskim), no on ipak nužno stvara beskonačni prostor kao uvjet bilo kakve manifestacije, egzistencije bilo čega. On, naime, *nužno* stvara. Aktualni svijet je, kao stvoren, konačan, kao što je to zapravo svako stvorenje. Moguće je da ga i ne bude, što ovisi o volji Božjoj. Čini se, međutim, da je po Petriću nemoguće zamisliti da ne bude prostora (premda je i ovaj stvoren od Boga pa dakle uvjetovan Božjom voljom)²⁹, što znači da egzistencija prostora na neki način ipak obvezuje samog Boga. Tu još nemamo izjednačavanje Boga i prostora kao u kasnijeg Petrićeva sljedbenika Henrya Morea³⁰, pa ipak očito je već ovdje uspostavljena nužna korelacija između Boga i prostora.

Za razliku od Kuzanskog i Bruna Petrić, bez obzira na tezu o jedinstvenosti sveukupnosti, uz očuvanje koncepcije konačnog svijeta zadržava i tzv. »spacijalnu hijerarhiju vrednota«, dakle vrijednosno rangiranje dijelova prostora koje se gubi u Cuse i napose Bruna. Bez obzira na tezu o jednoj i istoj naravi svjetske stvari – fluida (u kojoj se razlike prema dijelovima prostora svode na razlike svojstava odnosno stupnjeve razrijeđenosti i gustoće) insistira on na *stupnjeva-*

svijeta i svemira u njega nije tako jasno izražena uvjetovano je upravo njegovom koncepcijom svijeta odnosno svemira. U njega, naime, nema više svjetova koji bi se nalazili u jednom i jedinstvenom svemiru, nego je samo jedan (naš) konačni svijet koji je dio beskonačnog prostora. Ako, dakle, i svijet i prostor po Petriću sve obuhvaćaju onda su jedno te isto, tj. beskonačni. Tako »Mundus igitur hisce omnibus, mathematicis rationum necessitatibus, esto infinitus« (Pancos. VIII, 83v.). Zanimljivo je pritom da ga premda beskonačnim, pomišlja ujedno kao čvrstu kuglu (»Totus sphaera solida, et usque ad centrum, spacio, lumine, calore, fluore, empyreo, repletus« (Ibid.)). No, ukoliko je i prostor samo prema van beskonačan, a prema središtu konačan, takav će biti i svijet, dakle i konačan i beskonačan.

²⁸ Usp. Bruno, *De l' infinito...*, str. 300. i 302.

²⁹ *Pancosmia*, I, 65.: »A ako Bog opet ponovo stvori nova nebesa i novu zemlju, što predviđješe mnogi ljudi mudri i nadahnuti Duhom Svetim, prije toga će postojati prostor koji može primiti nova nebesa i novu zemlju. Prije nego je Bog stvorio ovaj svijet koji nastavamo, postojao je prazan prostor... Prostor je dakle po svojoj naravi prije svijeta i prije od svih svjetskih stvari, prije njega ne bijaše ništa i sve bijaše poslije njega.«

³⁰ Henry More, koji pripada platonistima iz Cambridgea, mnogim svojim stavovima što se odnose na prostor preuzima Petrićevu poziciju i donekle je radikalizira (npr. poistovjećivanje Boga i prostora). Te svoje stavove kojima nadovezuje na Petrićevu koncepciju izlaže u svojoj prijepisci s Descartesom, gdje se žestoko zalaže za beskonačnost praznog prostora. Danas je istraživačima povijesti znanosti i filozofije uglavnom neosporno da je svojim stavovima utjecao na Isaaca Newtona.

nju bića³¹ i počela, na slijedu netjelesnina i tjelesnina od inteligibilnog svijeta preko onoga što je najnetjelesnije (prostor), preko topline, fluida, etera sve do najgušće zemlje ističući pritom u XXIII. knjizi *Pancosmije* (str. 122): »Velika je istina opet, da što se god neke biti dalje odmaknu od svojeg prvotnog mjesta, nužno je i da su udaljenije od savršenstva i dostojanstva. Sam Stvoritelj je netjelesan. One stvari koje su među tijelima bliže netjelesninama, bliže su Stvoritelju. One koje su rjeđe više su netjelesnine, a manje tjelesnine.«

I na kraju onda ostaju pitanja: zašto *Petrić* insistira uopće na beskonačnosti, *ali* i konačnosti prostora i svijeta (zapravo svijeta kao konačnog dijela prostora, dakle na jedinstvenosti *našeg* svijeta i tradicionalnom modelu toga svijeta kojemu je središte Zemlja). I napokon, kakve je implikacije imalo takvo njegovo stajalište odnosno koje je njegovo značenje za uspostavljanje novovjekovne znanosti?

Kao jedan od momenata *Petrićeva* zadržavanja koncepcije konačnog svijeta u beskonačnom prostoru mogla bi se navesti opća duhovna klima njegova vremena. Nju prije svega karakterizira izvjestan strah od radikalne promjene slike svijeta, kojemu su motivi s jedne strane teološki, s druge znanstveni. Jasno je kakve je teološke implikacije moglo imati izmještanje Zemlje iz središta svijeta s obzirom na značenje njena položaja i uloge u kršćanskom učenju (Zemlja kao poprište Isusova utjelovljenja; pritom je jedna određena kozmolozijska koncepcija, točnije tradicionalni geocentrički model svijeta u nužnoj sprezi s teološkim naučavanjem). Zadržavanje te koncepcije može se, dakle, promatrati kao čuvanje ortodoksnosti kršćanskog naučavanja. Jasne su i teološke implikacije teze kojom se izjednačava svemoguća Božja volja s aktualnom beskonačnošću njena stvorenja – svijeta, pri čemu beskonačnost aktualnog svemira (npr. u Bruna) povlači za sobom nužnost i pri čemu uloga volje Božje prestaje zapravo igrati bilo kakvu ulogu. *Petrić* svijet drži tek *konačnim* (punim) dijelom beskonačnog prostora, čija je egzistencija potpuno ovisna o volji Božjoj. On svijetu ne pripisuje isključivo beskonačnost već ovu pridaje kao atribut zapravo tek dijelu svijeta i prostora (zapravo se to odnosi više na smjer; *Petrić*, naime, izričito kaže i za svijet i za prostor da su »prema van« beskonačni). Pa ipak i *Petriću*, koji dokazuje beskonačnost stvorenja, naime prostora, bio je upućen prigovor teologa u svezi s njegovom tvrdnjom kako svemogućí Bog (kojega on, s obzirom na njegovu beskonačnu svemoć, naziva »infinitepotens«) stvara beskonačni svijet (što se u stvari primarno odnosi na beskonačni prostor, koji je *aktualno*

³¹ Nasuprot tome usporedi u Bruna, *De l'infinito, universo e mondi*, V. dijalog, str. 404. »...atteso che tali motori non sono, ne possono essere; perche dove e numero infinito, ivi non e grado ne ordine numerale, benché sia in grado ed ordine secondo la ragione e dignita o de diverse specie e geni, o de diverse gradi in medesimo geno e medesima specie.« (»...takvi pokretači ne postoje i ne mogu postojati; gdje je, naime, beskonačan broj, ondje nema stupnjevanja ni brojnog poretka, premda postoji stupnjevanje i poredak prema određenju i dostojanstvu unutar različitih vrsta i rodova, ili različiti stupnjevi u istom rodu i istoj vrsti«).

beskonačan, dok mu je konačni dio – prostor što umješta svijet samo dio). Prigovor čitamo poslije VIII. knjige *Pancosmije* na strani 83 v. (u kojoj se raspravlja o tome »je li svijet konačan« i u kojoj Petrić izričito tvrdi kako beskonačni čin rađa nužno sebi odgovarajući učin, pa će svijet – djelo i slika beskonačnog Boga – biti beskonačan). Prigovor što ga upućuje J. de Lugo glasi: »Očito je, međutim, da Bog nije jednoznačan djelatnik, ništa se naime drugo s njim ne podudara, pa je posljedak njegov manji od moći. Stoga i nije nužno da se njegova moć pokaže proizvođači beskonačno; dostaje da se stvar usliči s Bogom, kao biće po dioništvu«³².

Što se pak znanstvenih motiva tiče, da bismo odgovorili na gore postavljena pitanja dovoljno je osvijestiti činjenicu da upravo oni znanstvenici i filozofi koji su najvećma doprinijeli novim znanstvenim spoznajama, poput Keplera, Tycha Brahea pa i Galileja, nisu bili skloni prihvatiti tezu o aktualnoj beskonačnosti svemira i napose tezu o beskonačnom broju svjetova u njemu. Pri tom je znakovita Keplerova reakcija na tezu o beskonačnosti svemira i beskonačnosti svjetova Giordana Bruna. U svome djelu *De stella nova* (1606) on nedvosmisleno iskazuje strah »da će se u takvom svemiru [sc. kakvim ga prikazuje G. Bruno] izgubiti svaka čvrsta točka [koja čovjeku može poslužiti za orijentaciju u spoznavanju svemira], svaka određenost mjesta«. To je, naime, prije svega strah od gubitka sustava i reda u svijetu³³ bez kojeg će se čovjek izgubiti »u beskraj bez granica i središta«. Upravo Keplerova reakcija, koja se ne odnosi toliko na Kopernikovu »revoluciju« koliko na infinitističku kozmologiju Giordana Bruna i njene teološke i u krajnjoj liniji antropološkijske implikacije, upućuje na zaključak da su i u prihvaćanju i u odbacivanju teze o beskonačnosti dominantni upravo metafizički motivi. Keplerovo se rezoniranje pritom rukovodi još uvijek pitanjem o »najboljem mjestu« u svemiru, pitanjem o »locus principalis« u svemiru, što je opet najuže povezano s čitavim sklopom pitanja oko središnjeg položaja Zemlje, jedinstvenosti njena položaja u svemiru (teza što je u funkciji uvjerenja da je Bog uistinu sve stvorio radi čovjeka kojemu je stanište Zemlja, koja premda shodno aristotelovsko-neoplatoničkoj slici svijeta zauzima najniže i najlošije mjesto u svemiru, ipak shodno kršćanskom sustavu vrednovanja imade ujedno i izuzetan položaj s obzirom na čovjeka – stvorena na sliku i priliku Boga). U pobijanju infinitističke koncepcije Kepler se poziva upravo na teološke argumente, pitajući: Ako Zemlja nije jedinstvena pojava u svemiru (ako, dakle, u beskonačnom svemiru opstojе i drugi nastanjeni svjetovi), kako može sve biti stvoreno radi čovjeka i kako može čovjek biti gospodar sviju Božjih djela³⁴. Upravo iz brige za očuvanjem antropocentričke pozicije nastoji Kepler

³² Usp. Petrić, *Nova de universis... Pancosmia*, 83 v.

³³ O tome vidi: Paolo Rossi, *Nobiltà dell' uomo e pluralità dei mondi*, u: *Aspetti della rivoluzione scientifica*, Napoli, 1971.

³⁴ *Ibid.*, str. 242.

i znanstvenim argumentima pokazati kako na primjer Galilejeva otkrića dalekozorom ne potvrđuju infinitističku koncepciju Giordana Bruna³⁵.

U svakome od spomenutih momenata imade nešto što je moglo predstavljati i Petrićev motiv da zadrži koncepciju konačnosti (i jedinstvenosti svijeta – Sunčeva sustava s regijom fiksnih zvijezda). Insistiranje pak na beskonačnosti prostora čini se da je neposredno u funkciji novog određenja (što je, kako je spomenuto, karakteristično upravo za neoplatoničku liniju renesansne filozofije) odnosa Boga i svijeta. U Petrića, u kojega je činilac volje Božje najizrazitije prisutan u tumačenju zbilje i u kojega je kontingentnost konačnog svijeta najizraženija (pri čemu ne smijemo zaboraviti ni vrijeme /protureformacije/ ni okolnosti u kojima piše), jamstvo razumljivosti svijeta/sveukupnosti utemeljeno je u stavu po kojem se Bog čovjeku kroza sve stvoreno *objavljuje* («Sve je stvorio da bi ga kroz sve prepoznao») ³⁶. A takav Bog, koji stvara da bi se čovjeku objavio (dakle čovjek je cilj i svrha stvaranja, pa onda i kozmičkog događanja; Petrić, dakle, na neki način brani, bez obzira na negativno vrednovanje Zemljina položaja i značenja, privilegiranost čovjekove pozicije u svemiru), kao »sve ono što jest i sve ono što može biti« treba beskonačni prostor kao uvjet svog manifestiranja, pa je dakle beskonačnost prostora uvjet ozbiljenja, pojavljivanja novog. Čemu, dakle, Petriću služi ono razdvajanje, ili barem razlikovanje konačnog svijeta i beskonačnog (praznog) prostora ako se o njemu uopće može govoriti s obzirom na to da i svijet (tada očito u širem značenju), smatra i konačnim i beskonačnim? Možda se njegovi motivi očuvanja konačnog svijeta sa središtem – Zemljom podudaraju s Keplerovim motivima kad brani tezu o jedinstvenosti našeg svijeta protiv infinitističke koncepcije i teze o beskonačnom broju svjetova. Teza o beskonačnosti prostora »prema van« uvjetovana je izričito ontoteolojskim razlozima. Prostor mu je zapravo, od Boga neprestano stvaran, beskonačan kao beskonačna mogućnost realizacije *novog*.

Pogledamo li napokon na kakav su odjek naišli stavovi trojice mislilaca koji u svoje sustave tumačenja svijeta uvode pojam beskonačnog, moći ćemo kon-

³⁵ I Petrić se uključuje u tu, koncem XVI. stoljeća tako aktualnu diskusiju, kojom se dovode u pitanje pretpostavke antropocentričkog stava. U XXI. knjizi *Pancosmije* on pita. »A može li se vjerovati da tako brojne zvijezde na tvarni svijet izljevaju tolika svjetla koja do njega jedva dopiru, ili da su tolike zvijezde stvorene samo radi Zemlje, do koje njihova svjetla ili ne dopiru ili jedva dopiru? I zaista razum se ne usuđuje ni tvrditi ni vjerovati da je Bog Tvorac stvorio tako ogromna tijela, mnogo veća od Zemlje, tako brojna i tako lijepa radi samo jednog tijela i to tako malena i tako ružna kao što je Zemlja.« Bez obzira na to što mu se čini vjerojatnim nauk pitagorejaca o beskonačnom broju zvijezda – svjetova u svemiru (nastanjenih živim bićima »savršenijim i božanstvenijim od naših«) i bez obzira na to što tvrdi da zvijezde djeluju, pomoću svjetlosti i topline raspodjeljujući sjemena svega što jest, jedne na druge, Petrić ipak ustrajava na tako strukturiranom svijetu kojemu je tvarni, najniži dio (zapravo Zemlja) u središtu i na koji se, od zvijezda, preko Sunca i Mjeseca, izljevaju svjetlo iz prvog izvora.

³⁶ *Panarchia*, XXII, 48: »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«.

statirati: ako je jedan od bitnih momenata u transformaciji slike svijeta što je na djelu u 16. i 17. stoljeću upravo uvođenje pojma beskonačnosti, odnosno proces rastvaranja svijeta, rušenja zidova svijeta, onda su neosporno i filozofijski sustavi Kuzanskog i Bruna u tom procesu odigrali značajnu ulogu. No, čini se da su implikacije toga procesa bile značajnije na metafizičkom, odnosno antropološkom negoli na znanstvenom planu. Uvođenje pojma beskonačnosti u tumačenje svijeta i otvaranje svemira (za nepoznato, za novo moguće) značilo je prije svega probijanje granica ljudskog duha, kako to eksplicitno iskazuje Bruno u *Večeri na pepelnicu*³⁷.

Ovdje se, međutim, ne možemo upuštati u detaljniju analizu konsekvencija uvođenja ideje beskonačnosti u tumačenje svijeta jer je to vrlo kompleksna tema (koja osim toga zahtijeva i interdisciplinarni pristup). Čini se da je za formuliranje novih znanstvenih teorija i uspostavljanje nove fizike te za daljnji napredak znanosti uopće bila plodonosnija Petrićeva koncepcija beskonačnog (praznog) prostora (što se može zaključiti po recepciji njegove koncepcije u kasnijih filozofa i znanstvenika od Gassendija do Morea³⁸) negoli sama koncepcija beskonačnosti svijeta/svemira³⁹. Činjenica je da je teza o beskonačnosti svijeta imala primarno metafizičko značenje, no činjenica je isto tako da je to bila jedna od pretpostavki uspostavljanja novovjekovne znanosti za koju je određen prije svega razvitak, napredak...

Teza o beskonačnosti svijeta neosporno je odigrala značajnu ulogu u razgradnji stare slike svijeta, a rastvaranje granica svijeta uvjetovalo je i dokidanje važenja aristotelovske fizike i nužnost uspostavljanja nove znanosti uopće.

³⁷ U *Večeri na pepelnicu* u prvom dijalogu Bruno piše: »Nolanac je, da bi objasnio sasvim oprečne učinke, oslobodio ljudski duh i spoznaju koja dotad bijaše zatvorena u zatvoru uskomešana zraka, odakle je s mukom, kao kroz neke rupe mogao promatrati vrlo udaljene zvijezde, a krila su mu bila potkresana, da ne bi poleto i razmaknuo veo oblaka i vidio ono što se uistinu ondje nalazi, i oslobodio se utvara onih, koji su, izašavši iz močvara i spilja Zemlje...ispunili svijet mnogim prijevarama, beskrajnim ludostima, okrutnostima i porocima...gušeći ono svjetlo koje je učinilo božanskim i herojskim duhove naših antičkih (starih) otaca...Evo sad onog [sc. Nolanca] koji je prešao prostranstva, prodro u nebo, nadišao zvijezde, prekoračio granice svijeta, učinio da nestanu fantastične zidine prvih, osmih, devetih, desetih i ostalih sfera, koje bi se ovima mogle dodati uz pomoć ispraznih matematičara i slijepog gledanja neprosvijećenih filozofa.« (*Opere italiane*, I, str. 25)

³⁸ O tome dosad najiscrpnije piše John Henry u »Annals of Science«, 36 (1979) u članku *Francesco Patrizi da Cherso's Concept of Space and its Later Influence*. Prema J. Henryu neosporan je utjecaj Petrićeve koncepcije prostora na Gassendija, a preko njega posredno i na Isaaca Newtona. Kako smo vidjeli, i prema Koyréu Henry More (koji je svoje stavove o prostoru formulirao neosporno pod Petrićevim utjecajem) sa svoje je strane utjecao na Newtonovo poimanje prostora. O njegovu utjecaju na Morea i Newtona vidi još: Max Jammer, *Concepts of space*, Cambridge-Massachusetts, 1954.

³⁹ Kepleru tako, u postavljanju njegovih zakona u astronomiji (a sjetimo se da Mittelstrass na primjer njegovo određenje putanje nebeskih tijela kao eclipse smatra značajnijim događajem od postavljanja Kopernikove heliocentričke teorije) nije nimalo smetalo to što nije prihvaćao tezu o beskonačnosti svijeta.

LITERATURA:

- A. Koyré, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum (From the closed world to the infinite universe)*, Frankfurt, 1969.
- J. Mittelstrass, *Rettung der Phänomene*, Berlin, 1962.
- M. Jammer, *Concepts of space*, Cambridge–Massachusetts, 1954.
- D. Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle/Saale, 1937.
- E. Namer, *Les consequences religieuses et morales du système de Copernic*, u: Studi internazionali di filosofia 5/1973.
- E. Cassirer, *Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Darmstadt, 1974.
- H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*, Die Legitimität der Neuzeit, 4. dio, Frankfurt a/M., 1982.
- D. Korolija, *Patrizi's Concept of space*, diss. Utrecht, 1989.
- J. Henry, *Francesco Patrizi da Cherso's concept of space and its later Influence*, Annals of science, 36/1979.
- K. Schuhmann, *Thomas Hobbes und Francesco Patrizi*, Archiv für Geschichte der Philosophie Band. 68, Heft 3, 1986.
- S. Lorenz, *Das Unendliche bei Nicolaus von Cues*, diss. Fulda, 1926.

ONTOTEOLGIJSKE PRETPOSTAVKE I IMPLIKACIJE KONCEPCIJE BESKONAČNOG U NIKOLE KUZANSKOG, GIORDANA BRUNA I FRANE PETRIĆA

Sažetak

U nekim je novijim istraživanjima djela Frane Petrića upozoreno na moguće utjecaje ili barem sličnosti što postoje između njegova tumačenja svijeta i onoga Nikole Kuzanskog te potom i njegova suvremenika Giordana Bruna. Doista, već i površna usporedba filozofijskih sustava trojice mislilaca upućuje na izvjesni, u najmanju ruku, paralelizam stavova što svoje korijene imade neosporno u neoplatoničkoj renesansnoj tradiciji kojoj sva trojica pripadaju.

Spomenuta tvrdnja odnosi se i na pojam beskonačnosti što ga nalazimo u temelju tumačenja svijeta sve trojice renesansnih filozofa. Premda komparativna analiza njihovih najznačajnijih djela s obzirom na ovaj pojam pokazuje uglavnom podudarnost stavova (napose u pogledu ontoteologijskih pretpostavki uvođenja toga pojma u tumačenje svijeta), ipak ona otkriva i neke značajne razlike što se poglavito očituju u modelima svijeta što ih izlažu trojica filozofa.

ONTOTHEOLOGICAL PREMISES AND IMPLICATIONS OF THE CONCEPT OF INFINITY IN NICHOLAS CUSANUS, GIORDANO BRUNO AND FRANE PETRIĆ

Summary

Some of the recent research into Frane Petrić's work point at possible influences or at least similarities of his world-view with those of Nicholas Cusanus and his contemporary Giordano Bruno. The origins of the analogies among their philosophical systems are in the Neo-Platonic tradition.

The above also applies to the notion of infinity, basic in the three philosophers' interpretations of the world. Although the comparative analysis of their most important works, focusing on the notion of infinity, has indicated generally similar views (especially concerning the ontotheological conditions for the introduction of the notion into an interpretation of the world), it has also revealed certain differences evident mostly in the three philosophers' world-models.