

PETRIĆEVO TUMAČENJE DUŠE SVIJETA

MARIJA BRIDA

Filozofski fakultet Zadar

Izvorni znanstveni tekst
Primitljen 12. VI 1984.

Iako se posljednjih nekoliko godina u nas dosta pisalo o filozofiji Frane Petrića, ima ipak u sadržajnom bogatstvu misaonih oblika koji izgrađuju njegovu »Novu filozofiju« takvih za koje su još poželjna razmatranja i rasvjetljavanja, kako same njihove biti tako i podrijetla i odnosa spram analognih poimanja njegovih suvremenika. To se može reći i za tumačenje »duše svijeta«, jednog od karakterističnih principa u misaonim previranjima renesanse, te smatram da neće biti naodmet da ovdje razmotrimo ponešto od te, inače vrlo široke, problematike.

U vremenu kad čista transcendentnost prvog pokretača nije više mogla odgovarati izmijenjenim strukturama čovjekova biti-u-svijetu, on kozmičko osmišljenje svoje vlastitosti počinje tražiti u prožetosti svemira sveprisutnošću unutarnjega duhovnog pokretača. Zamisao jednoga živototvornog počela, koje u beskraj materijalnog prostiranja unosi središnost, umnost i odsjaj božanstva, adekvatnije mu je tumačila svijet¹ u kojemu se je, zadivljen njegovom ljepotom i novom punoćom smisla, našao. Ideja, dakako, nije nova i prvi su joj počeci u davnim animističkim hipotezama. No svoj filozofski diferentan lik do-

¹ U antičkoj, srednjovjekovnoj i renesansnoj filozofiji termin »svijet« — *kósmos*, *mundus* — označuje sveukupnost onoga što postoji u prostoru i vremenu, bilo da se zamišlja kao ograničeno ili neograničeno. Prema tome, to se značenje poklapa s pojmom »svemir«, a ukoliko se govori o više svjetova u svemiru (u Anaksagore, Cusanusa, Bruna), misli se tu na dijelove svemira ili svemirska tijela nastanjena umnim bićima. U tom smislu i »duša svijeta« — PSYCHE TOU KÓSMOU, *anima mundi* — znači dušu svemira, a ne samo jednog njegovog dijela, ili pak neke u povijesnom procesu nastale tvorevine ljudskog duha, odnosno, egzistencijom čovjeka danog mjesta objave bitka. Ova značenja, koja su nastala u Hegelovoj i egzistencijalnoj filozofiji, ne dolaze u epohi o kojoj je ovdje riječ.

biva u Platona nakon čijeg *Timeja* će, izravno ili neizravno te jače ili slabije izraženo, trajno biti prisutna. Timejev matematički intoniran prikaz (34c—37c) nije u predodžbenom smislu antropomorfan, te u kružnome kretanju bivstvujući spoj »*prirode istog, prirode različitog i biti*« (37b) nije sličan od uzdržbe upravljanoj krilatoj zaprezi iz *Fedra* (245c—246d) niti himeri iz *Države* (588c—589e). No njihova zajednička pojmovina pozadina jest teoantropomorfan um, koji ih ujedno povezuje s problematiziranjem ljudske duše u *Fedonu*. Dijalektičnost Platonove misli nije isključivala simultano postojanje kozmičke duše i mnoštva iskonski samostalnih individualnih duša, niti je postavljala zahtjev međusobne uvjetovanosti njihovih sudbina s obzirom na smrtnost-besmrtnost i druge momente. No Plotin, čiji su tekstovi uz Platonove imali najviše utjecaja na kasnija tumačenja svjetske duše, suglasno svojoj teoriji emanacije uzima da je duša, kao treća hipostaza, bitno jedna i jedinstvena. Trebalo je, dakle, objasniti kako jedna ista duša, u sebi jedinstvena tj. jednostavna i nedjeljiva, može biti prisutna u različitim dijelovima materijalnog kozmosa, u tijelima i dijelovima tijela u kojima se individualizira i pojavno diferencira u bezbroj razlika koje prolaze kroz anorgansko, vegetativno, animalno i umsko stupnjevanje.

Središnji moment Plotinovog raspravljavanja ove problematike (osobito u IV *Eneadi*) jest Platonov tekst iz *Timeja*: »*on (bog) pak dušu i postankom i vrlinom od tijela stariju, kao gospodaricu koja će njime vladati, prije tijela sastavi iz ovoga i na ovaj način: od nedjeljive biti, koja se uvijek istom održava, i od one, koja u druženju s tijelima postaje djeljivom, od obiju u sredini smiješa treći oblik biti; od prirode istog i prirode različitog zatim na isti način sastavi (treće oblike biti) u sredini njihovog nedjeljivog i onoga što je kroz tijela djeljivo, i uzevši ta tri (oblika) smiješa ih sve u jednu ideju, . . .*« (34c—35a).² Ovaj proces pojmovnog konstituiranja kozmičke duše Platon nastavlja tako da se cjelovitost dobivena trostrukim dijalektičkim posredovanjem (Platonovo sastavljanje *trećih oblika* miješanjem proturječja, kao eidetskih novuma, odgovara naime točno tome od Hegela naovamo uobičajenom terminu) analizira prema matematičkim i muzičko-harmonijskim pravilnostima (geometrijske progresije i veze aritmetičkih i harmonijskih sredina), u kojima Platon zamišlja vezu duše s temeljnom strukturom i harmonijom kozmosa. Ujedno mu tako dobiveni dijelovi omo-

² Platon, *Oeuvres complètes*, tome X (Coll. d. Univ. d. F.) Paris, 1956, p. 147/148, 34c—35a. — Plotin ne citira nigdje cijeli taj tekst, nego na više mjesta pojedine kratke dijelove; no aludira pri tom na cijelo ovo mjesto iz Platonovog izlaganja.

gućuju tumačenje različitih, pa i suprotnih, kretanja duše kad ona — božjom analizom usavršena, kružno pokrenuta i utkana u nebo — okrećući se unutar same sebe započne »božanski početak neprekidnog umnog života za svekoliko vrijeme« (36e).

Za antičke platoničare nije bila sporna mogućnost tvorbe esencijalnih cjelovitosti sjedinjavanjem proturječja; Platon se je takvim postupcima služio i u drugim svojim dijalozima, osobito u *Symposionu*, *Parmenidu* i *Sofistu*. Nije, dakle, bio problematičan stav da esencija duše sadrži proturječja isto-različito, nedjeljivo-djeljivo, kojima dominira njezina jednostavna istost, već način na koji se ova originalna istost održava u druženju s tijelima. Plotin odbacuje rješenja prema kojima se prisutnost duše u tijelima mogla tumačiti analogijom s rasprostiranjem materijalnih supstancija; od mogućih pokušaja da se nađu sličnosti s pojavama senzibilnog svijeta on smatra najuspjelijom usporedbom sa zvukom kojim se pronosi riječ: šireći se pomoću zvuka prostorom, izgovorena riječ ulazi u mnoštvo tijela, no na svakome mjestu gdje stiže ona je cijela i nedjeljiva kao što je bila i prije ulaska u tijela, te čuva sličnost s onim koji je izgovara ili će je izgovoriti (*En.* VI, 4,12). Ali u toj pojavi pronošnja riječi putem zvuka možemo vidjeti samo neku sličnost, a nikako identičnost s prirodom duše, napominje Plotin; duša naime pripada inteligibilnom svijetu koji je radikalno različit od senzibilnog te u komunikaciji ne podliježe zakonima prostornog rasprostiranja. Prema Plotinu, individualne duše nisu samostalne supstancije, već ulaženjem duše u tijela ostaje sačuvano njezino supstancijalno jedinstvo: »Ona je dakle jedna, a mnoštvo duša se svodi na jednu supstanciju, koja ulazi u mnoštvo, a da nije mnoštvena« (*En.* IV, 9,5); stoga je moguće da bude isto u mnogome — TO AUTO OUN EN POLLOIS (1.c.). U renesansnih platoničara ne nalazimo tezu o supstancijalnom jedinstvu svih duša (koja bi dovela do kolizije s kršćanstvom), već oni uzimaju da uz kozmičku dušu postoji mnoštvo individualnih duša koje su samostalne supstancije, iako s kozmičkom dušom pripadaju istome supstancijalnom rodu. U nekih od njih prisutan je utjecaj aristotelovske tradicije prema kojoj je duša shvaćena kao akt tijela, te se ovo tumačenje individualne ljudske duše prenosi i na dušu svijeta. Tako, u Cusanusa i u Bruna svjetska duša jest forma univerzuma.

Bliže određenje tog poimanja ovisi, dakako, o osobitosti konkretnoga filozofskog sustava. Nicolaus Cusanus³ ga dovodi u vezu sa svojom teorijom stvaranja svemira kontrakcijom apsolutnog maksimuma. *Maximum absolutum* je bitak u njegovu izvornom

³ Cusanus raspravlja o duši svijeta u *De docta ignorantia* II, cap. 9, (141—151).

jedinstvu (bog); on je i *minimum*, jer sve razlike, pa i suprotnosti i proturječja koincidiraju u jedinstvenosti njegovog identiteta. U njemu aktualno jest sve što može biti: *possesit* — aktualnost svih mogućnosti. Taj sveobuhvatni čisti akt stavlja u postojanje kroz beskrajnost različitih od njega stvaranih uvjeta (ugovora, kontrakta) ono što u konkretnim uvjetima može nastati — *posse fieri*. Tako nastaje materijalni svemir — *maximum contractum* — uvjetovan božjim aktualiziranjem mogućnosti u danome momentu vremena. On je slika apsolutnog (bezuvtjetnog) maksimuma, pokretna uslijed kontraktualnog sažimanja mogućnosti u određeno vrijeme.⁴ Njegov je odnos spram apsolutnog maksimuma proturječan ukoliko se spram njega odnosi kao mnoštvo spram jedinstva, drugotnost spram identiteta, uvjetovano spram bezuvjetnoga, vremenitost spram vječnosti. No stvaralački mu je smisao aktualnost trojednog božanstva, tj. ozbiljenje jednakosti Sina s Ocem (*aequalitas—identitas*) u drugotnosti putem Duha ljubavi (*connexio-amor*). Konkretizacija maksimuma u nastajanju materijalnog svemira ne znači, dakle, degradaciju izvornog bitka, već njegovo stvaralačko osmišljenje, koje se zbiva u epohalnim ugovorima stvaranja. Izvor originalnog stvaranja jest dakle neuvjetovani akt, Bog. Univerzum u nastajanju je kontraktualan, bilo da je riječ o njegovoj materijalnoj ili formalnoj strani; ništa u njemu nema bezuvjetan bitak, odvojen od uvjetovanosti kontrahiranja (Cusanus odbacuje Aristotelove »odvojene inteligencije«). To se odnosi i na univerzalnu formu, najobuhvatniji akt stvorenog svemira: »*Duša svijeta nema, dakle, bitak nego s mogućnošću, kojom je uvjetovana, i nije kao duh odvojena od stvari ili odvojiva*«. ⁵ Duša svijeta nije dakle transcendentna forma *formarum*, već je životni princip imanentan svijetu stvari, njegov unutarnji sveprisutan pokretač. Budući da se kontrakcijom apsolutnog maksimuma postavlja (u principu) neograničena raznolikost uvjetovanosti, proizlazi da će i očitovanje svjetske duše u materijalnom kozmosu biti obilježeno neograničenom raznolikošću u stupnjevanju i kvaliteti. Cusanusova teorija kontrakcije, dakle, posebnom prikladnošću tumači razlike u očitovanjima duše ne samo na širokim područjima anorganskog, vegetativnog, animalnog i umskog postojanja, već i vrsne i individualne razlike unutar tih područja. U tim procesima ona je uvjetovana forma stvari: »*Treba to dakle točno shvatiti, naime dušu svijeta treba promatrati kao neku univerzalnu formu koja u sebi uključuje sve forme, ali koja aktualno postoji samo kontraktno u*

⁴ Cusanus za taj pojam upotrebljava i izraz *maximum concretum*.

⁵ Schriften des NICOLAUS VON KUES im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften... Heft 15; 148, 13—15.

stvarima, te je u svakoj stvari njezina kontraktna forma, kao što je gore rečeno o svemiru.«⁶

U Giordana Bruna⁷ svjetska duša također je univerzalna forma svemira: »Ako se dakle duh, duša, život nalazi u svim stvarima, i, po stalnim stupnjevima, ispunjava svu materiju; proizlazi sigurno da je istinski akt i istinska forma svih stvari. Duša svijeta je, dakle formalni konstitutivni princip svemira i onoga što je u njemu sadržano.«⁸ Svoja djelovanja u kozmosu obavlja svjetska duša preko njezine »najdublje, najstvarnije i najsvojstvene moći«, univerzalnog intelekta. Ova prva i glavna sposobnost svjetske duše, njezina djelovna moć, jest opći prirodni eficijens, koji iznutra oblikuje materiju »kao što iz unutrašnjosti sjemena ili korijena izvlači i razvija stablo; iz unutrašnjosti stabla izbacuje grane . . .«⁹ Bruno, dakle, naglašava imanentnost univerzalnog uma prirodi, za razliku od aristotelovski shvaćenog aktivnog uma, koji je zamišljen kao odvojen od materijalne stvarnosti. Prema Brunu, postoje tri vrsti intelekta (uma): »božanski koji je sve, ovaj svjetski koji čini sve, drugi posebni koji postaju sve«¹⁰. Iskonska općenitost u smislu sveobuhvatnosti pripada, dakle, samo božanskom umu, dok se općenitost svjetskog uma (koji je svojstvo svjetske duše) odnosi isključivo na svemir i Bruno ga (što se vidi iz stilizacije) stavlja u posebne (partikularne) umove. U tom smislu taj »unutarnji umjetnik« kozmosa može biti shvaćen kao sredina između božanskog uma i posebnih umova koji pripadaju raznim unutar-svjetskim bićima.

Odnos boga i svijeta Bruno uspoređuje s odnosom umjetnika i njegova djela: umjetnik ostavlja u umjetnini trag svoje osobnosti, ali ne cijelu svoju osobnost; u odnosu na umjetnika djelo je akcidentalno, tj. on ga je mogao i ne stvoriti. Kad je pak riječ o našoj spoznaji boga preko kozmosa, analogija ukazuje na još veću udaljenost, jer dok djelo nekoga umjetnika možemo upoznati cijelo, od kozmosa poznamo samo mali dio njegovog protezanja i njegovih zbivanja; stoga takva spoznaja u kojoj se zaključuje od učinka na uzrok i princip, mora imati u vidu da polazi od akcidenata. Stupanj i kvaliteta očitovanja duše u nekom dijelu kozmosa, u nekome anorganskom ili organskom tijelu, ovisi, prema tome, o ulozi tog dijela u cjelovitosti božanske umjetnine (koju možemo samo naslućivati); iako je duša

⁶ Isto, 150, 1—5.

⁷ Bruno razmatra problematiku duše svijeta u djelu *De la causa, principio e uno* (1584), a zatim i u latinskim poemama *De triplici minimo* (1591) i *De la monade* (1591). No ono što se kaže u ova dva djela u bitnosti je već sadržano u prvome.

⁸ Giordano Bruno, *Opere italiane*, vol. I, Bari 1925, str. 189.

⁹ Isto, str. 179.

¹⁰ L. c.

svugdje cijela (pri čemu se Bruno služi Plotinovom usporedbom s glasom), djelovanje »unutarnjeg umjetnika« usklađuje njezina očitovanja s intencijama samoga autora kozmosa.

Bruno prihvaća Cusanusov stav prema kojemu Bog, kao jedinstvo svih proturječja i suprotnosti, jest i jedinstvo apsolutnog maksimuma i apsolutnog minimuma. Uzimajući (u *De triplici minimo*) da *minima* sačinjavaju jezgre realnosti, naziva te jednostavne supstancije *monada*, te razlikuje tri vrsti monada: Bog je apsolutna monada ili monada svih monada; duša je sila koja oblikuje i održava; a tom je supstrat tog oblikovanja i održavanja. U tom smislu duša kozmosa, kao njegova jedinstvena forma, koja u materiji izaziva bezbroj prolaznih raspadljivih formi, oblikujući preko univerzalnog intelekta atomsku građu, stvara pokretnu sliku apsolutne monade.

Tumačenje duše u Frane Petrića¹¹, te i svjetske duše, u neposrednoj je vezi s njegovim tumačenjem svjetskog procesa. Od renesansnih platoničara ima u njega najviše elemenata emanacijske teorije, premda se u nekim stavovima radikalno razlikuje od Plotinovih shvaćanja. Apsolutni praizvor jest Jedno ostavno jedno (*simpliciter unum*), apsolutni minimum u kojemu su ukinute sve suprotnosti i proturječja, Bog u njegovu transcendentnom identitetu. No ovo Jedno u istome tom identitetu jest Dobro i kao takvo ulazi u drugotnost (*alteritas*), bez koje se ne može smisaono afirmirati. Prvi oblik afirmacije Dobra jest samouviđaj božanstva, Sin, odnosno Riječ ili *prvi um*, u vječnosti rođen od Oca kao apsolutnog izvora, nestvoren. Umni okret Sina Ocu jest Duha, ljubav ili *drugi um*, veza Sina i Oca. Ovaj vječni život trojednog božanstva¹², kao Dobra, zbiva se »u očinskoj dubini«. Prva dva uma su, dakle, nestvorena, već u vječnosti rođena isijavaju od Oca svjetla ostajući unutar očinske dubine. Ali priroda božanstva kao Dobra ide do ekstrema drugotnosti, stvaralački se objavljujući »izvan očinske dubine«, u prostoru. Rezultat je Jednosve (*unomnia*).

Taj proces objave trojednog božanstva u drugotnosti, tj. u izlaženju iz izvornog jedinstva u mnoštvo, Petrić prikazuje kao smisaono raščlanjivanje Jednog u devet redova entiteta: *unitates, essentiae, vitae, mentes, animae, naturae, qualitates, formae, corpora*. Ova ljestvica konstituiranja bića sa svojim praizvorom čini deseticu, pitagorovski zamišljenu sveukupnost

¹¹ Petrić raspravlja o duši svijeta u djelu *Nova de universis philosophia* (1591; naše reprint izdanje s hrvatskim prijevodom pod naslovom *Nova sveopća filozofija* Zagreb, 1979); toj problematici posvećen je osobito III dio: *Pampsychia*.

¹² Analognu koncepciju Trojstva nalazimo u Cusanusa; prisutni su, vjerojatno, i hermetički utjecaji.

realizirane harmonije. Svaki od navedenih devet članova niza, koji čine »poredak u dubinu«, analogno se osmerostruko raščlanjuje »u širinu« (što rezultira s devet članova širinskog niza); treći poredak, »u dubinu« jest transcendencija roda, tj. prolaženja svakoga roda (*unitates, vitae* itd.) kroz sve članove dubinskih i širinskih redova (*cathena*); konačno, »poredak zbiječnosti — *ordo soliditatis* — sintetizirajući ova tri daje čvrstoću i postojanost cjelokupnosti stvari: »Sve su više stvari u svima nižim stvarima prema njihovoj sposobnosti, i sve su niže stvari u svima višima, prema njihovoj izvrsnosti.«¹³ Silaženjem apsolutnog pradživora, Jednog, u mnoštvenost bića, ne gubi se, dakle, ništa od njegove uzvišenosti već ono »padajući raste« tj. objavljuje se u sve potpunijoj harmoniji. Svijet materijalnih tijela nije emanacijski shvaćena degradacija koja treba biti u asketskom usponu odbačena, već je krajnji doseg objave božanstva, mogućnost njegova utjelovljenja. Premda po vanjskome liku nalíči emanaciji, u bitnosti je, dakle, svjetski proces u Petrića protumačen kao teofanija, što je i odgovaralo kršćanskom nazoru na odnos Boga i svijeta. Vanjsko božje djelovanje, tj. stvaranje materijalnog kozmosa u prostoru, Petrić ne tumači vječnim i nužnim isijavanjem, već božjom odlukom da izađe »iz očinske dubine«.

Prva četiri člana dubinskog ontološkog niza su neprostorna i sami po sebi nemaju odnosa s prostorom, te se može reći da oni pripremaju izlazak iz »očinske dubine«, jer po usmjerenosti na drugotnost prethode tome odnosu. Peti član niza, duša, neprostorna je ali je u odnosu s prostornim entitetima. Ona je prvo od bića stvorenih »izvan očinske dubine« i kao srednji član dubinskog niza konstitucije bića središtem je komunikacije njegovih »viših« i »nižih« članova. Proizlazeći neposredno od uma ili duha (*intellectus, mens*)¹⁴ duša¹⁵ unosi u niže ontološke slojeve svojstvenosti viših — »toliko koliko je neko od bića sposobno da primi«. Duša je, dakle, u svemu cijela, ali su njezina očitovanja uvjetovana tom sposobnošću recepcije. Kako se svaki član dubinskog konstituiranja bića osmerostruko raščlanjuje »u širinu«, postoje različiti stupnjevi duše: duša jednoće, duša biti,

¹³ NUF, str. 24d.

¹⁴ Petrić napominje da su njegovi termini »mens« i »intellectus« sinonimi grčkoga »voüs«; stoga »duh«, odnosno »um« upotrebljavam za te Petrićeve izraze u smislu koji im na pojedinim mjestima više odgovara. — »Razum« ima diskurzivno značenje te ne bi za te pojmove mogao odgovarati.

¹⁵ Za pojam duše uopće Petrić kaže da će upotrebljavati termin »animus« (premda se toga uvijek ne drži), dok »anima« specijalizira za ljudsku dušu. Za oba ta termina upotrebljavam »duša« (kao što je i u hrv. prijevodu Petrićeva djela), jer to ne dolazi u koliziju s problematikom koja se iznosi.

duša života, duša uma, duša prirode itd. Na svome najvišem stupnju (duša jednoće), ona dakle može neposredno komunicirati s Jednim. Uzevši da duša potječe neposredno od uma, Petrić se pita kojeg je uma duša dijete? — Ima, naime, više umova, nestvorenih i stvorenih — te ovako formulira svoj odgovor: »Svakako onoga koji je najbliži tvorac stvari utemeljenih izvan očinske dubine. U kojem i po kojem su oni umovi za koje rekospo da su izvan očinske dubine. A taj je isti s prvim umom i oba (nestvorena uma) su isti s Bogom ocem . . . Dakle, duša je utemeljena u trojednome Bogu.«¹⁶ Duša, dakle, nije samo peti po redu član u ljestvici isijavanja bića iz Jednoga, već Petrićeva teofanijska shema omogućuje tumačenje da je neposredno rođena od Riječi, od drugoće jednake s Ocem. Budući pak da bit uma jest istinit umni uvid, intelekcija, prvi je um stvorio dušu upravo tom svojom bitnom osobitošću i, po principu dobrote, udijelio joj tu svoju bitnu osobitost kao njezino najizvršnije svojstvo: umni uvid koji proizlazi iz ljubavi prema Ocu.

Po tome, po istoći s umom, duša je slična svome roditelju; no ona mu je i neslična po različitosti: po okretu prema mnoštvenosti bića. Prihvaćajući u renesansi proširen metodski stav o koincidenciji suprotnosti i proturječja, Petrić ga posebno primjenjuje u tumačenju duše. Prema Platonovim dijalozima *Sofistes* i *Timej* uzima da bit duše jest spoj jednostavnog i djeljivog, istog i različitog, mirovanja i kretanja. Takav sastav omogućuje joj druženje s tijelima: kao tjelesna netjelesnina (*incorporeum corporeum*) ona postaje utemeljiteljem netjelesne tjelesnine (*corporeum incorporeum*), tj. prirode, te njezinih svojstava i oblika, i konačno tjelesā. (Taj proces Petrić izlaže u *Pancosmiji* provodeći ga kroz četiri elementa: prostor, svjetlost, toplina, tečnost). Tijelo, naime, ne bi moglo, smatra Petrić, po samome sebi niti opstojati niti se kretati; ono je inoopstojno (*heterostatón*) i inokretno (*heterokinēton*);¹⁷ opstojnost, kretanje i život unosi duša u tjelesni svijet iz inteligibilnog svijeta (kojemu ona pripada, ali je ujedno granični pojam intelligibilnog i senzibilnog tjelesnog svijeta). Bez jednoće (*unitas*) tijelo bi se raspalo do najmanjih mogućih dijelova, a budući da tijelo kao takvo ima djeljivu bit (*dividua essentia*), ovi minimalni dijelovi bi se, uz odsutnost duše, i dalje raspadali do ništavila.¹⁸ Ono, dakle, opstoji po inteligibilnoj vezi jednoće i biti, koju mu dariva duša. Bit (*essentia*), kao najbliži odvjetak jednoće, čini da stvar opstoji, a život (*vita*), kao najbliži odvjetak biti čini

¹⁶ NUF, str. 50d.

¹⁷ NUF, str. 51a.

¹⁸ To je logična posljedica onoga što stoji u NUF str. 51c, d. Petrić doduše ne kaže (dok Bruno to jasno izvodi), da su *minima* tvorevine duše, ali čini se da to podrazumijeva.

prvu živu bit: »Ona, dakle, živi i jest život; to jest, sebe pokreće i sebe u sebi pokreće te tako reći vrije.«¹⁹ Život, prema tome, pobuđuje bit potičući u njoj kretanje, jer »sve što se kreće, kreće se jer je dionik života. Jer istinski život i nije drugo nego kretanje biti u sebi samoj.«²⁰ Život i kretanje proizlaze, dakle, neposredno iz esencijalne konstitucije bića, te će — neposredno ili posredovanjem drugih članova — pripadati svemu što je esencijalno konstituirano: duhu, duši, prirodi i tijelima. Ali i nadesencijalnom području, koje sačinjavaju jednoće i Jedno, na temelju Petrićeve teze o svepronicanju svega. On, dakako, ne uzima kretanje u odvojenosti od mirovanja nego s njime u vezi kao sa svojom suprotnošću jer, prema njemu, u realnosti ne opstoje odvojeni ekstremi, već parovi suprotnosti i proturječja, među kojima u realnom događanju dolazi do razdvajanja i kompenetracije. Petrić je radikalno razračunao s tada još čestom predrasudom (koja proizlazi iz školskog tumačenja Aristotela), da esencija stvari ne može sadržavati unutarnju promjenu; suprotno tome, on upravo iz esencije izvodi život i promjenu. Duša je, dakle, neposredan pokretač i živototvorni princip prirode, ali ona to nije po njezinoj izdvojenosti, već po sudjelovanju u inteligibilnom svijetu u kojemu se kretanje i život konstituiraju.

U odnosu na cjelovitost prirode ove funkcije obavlja k o z m i č k a d u š a (*animus mundi*); ona daje svemiru opstanak, pokret, život i umni red. Petrić je ipak ne naziva *forma universi* (koji termin dolazi u Cusanusa i Bruna), jer termin *forma* u njega ima uže značenje oblikovanja koje neposredno prethodi tijelima. Svoje radikalno animističko stajalište, prema kojemu duša pripada organskoj i anorganskoj prirodi, pa i elementarnim tvarima, on brani protiv Leukipa, Demokrita i aristotelovaca, dok za samog Aristotela kaže da je naučavao da nebo ima dušu, te da duše pokreću nebeske sfere, dok elementi, koji izgrađuju sublunarno područje, nemaju duše. Premda takvo tumačenje Aristotela nije ispravno, ispravna je Petrićeva primjedba, da bi takav svijet, razdvojen na dva raznorodna područja, bio čudovište; nešto dalje (*NUF*, str. 54d) kaže da Aristotel u XII knjizi *Metafizike* najvišem nebu ne pridaje dušu, nego um, primjećujući uz to (sasvim neumjesno) da su »tome tako slavnome filozofu duša i um ista stvar«. Petrić smatra ispravnim Platonovo stajalište iz *Timeja*, prema kojemu je cijeli kozmos živo biće, obdareno umnom dušom. U njegovoj kritici onih koji odbacuju animizam ima, inače, ispravnih primjedbi, kao što je npr. ona da pomanjkanje osjetilnih organa još ne mora značiti odsutnost duše.

¹⁹ *NUF*, str. 28c.

²⁰ L. c.

Prema Petriću, svjetska duša je u cijelom kozmosu jedna i jedinstvena, no izražena u različitim svojim stupnjevima i svojstvima, prema tome koliko je tvar nekoga tijela sposobna da je izrazi. To, međutim, ne znači da u sveukupnosti (*in universitate*) postoji samo jedna duša (što je Plotinov stav), tj. da nema više duša međusobno supstancijalno neovisnih. Postoji je d n o ć a duša, tj. sve su duše jedno po njihovu neposrednom proizlaženju iz uma (no to ne povlači esencijalno jedinstvo budući da je jednoća iznad biti ili esencije); jednoća je duša, dakle, u njihovoj umnosti, tj. umnost je najdublje svojstvo svih duša. (Bez obzira kako na to gledamo, ne mogu a da ne pobude simpatiju Petrićeva razmatranja o prividno nerazumnim dušama životinja (*NUF*, str. 57—58), njihovoj zbiljskoj »umnosti«, o »jezicima« životinja, artikuliranosti ptičjeg govora, o zajedničkom »jeziku« svake životinjske vrste i njihovu sporazumijevanju, nasuprot teškoćama sporazumijevanja unutar ljudske vrste, itd.). U skladu s dubinskom konstitucijom bića Petrić razlikuje devet vrsta duša. Četiri nadsvjetske pripadaju inteligibilnom području, duša kao takva je na granici inteligibilnog i senzibilnog, a kozmička duša tvori granicu nadsvjetskih i unutarsvjetskih duša. Duše životinja, biljaka i svih kozmičkih tijela su unutarsvjetske duše i kao takve su dijelovi svjetske duše. Od toga su izuzete čovječje duše — njihova je priroda sasvim osobita i Petrić ističe da ih ne razmatra u ovome djelu (*NUF*, str. 58b).

Svjetska duša je, dakle, od principijelnog značenja za opstanak i život kozmosa, bilo da ga promatramo kao cjelinu ili s obzirom na njegova unutarnja zbivanja i dijelove. No ona ipak nije ona duša iz koje proizlaze sve druge duše, tj. nije *anima fontana* ili *izvorska duša*. To može biti samo *duša jednoće* tj. ideja duše. (Jednoće su, naime, platonske ideje, *NUF*, str. 25 i d.). Boraveći *in Patris profundo*, u božanskom umu od kojeg je rođena, ona postaje dušom ne samo svijeta, već sveukupnosti (*universorum*), dakle i eterskih predjela i svjetlosti. Petrić navodi o njoj Zoroasterovu izreku:

»Abunde animans, lumen, ignem, aethera, mundos.«²¹

*

Od tri velika renesansna filozofa Petrić je posvetio najviše mjesta problematici svjetske duše, zašao analitički u pojedina pitanja i sistematski uklopio cijelu tu problematiku u vlastitu ontologiju. Stoga je i trebalo ovdje prikazati osnovne crte njegovih ontoloških shvaćanja. On se prvenstveno inspirira antičkom, osobito Platonom, Plotinom, Zoroasterom i hermetičkim spisima, a od bližih prethodnika najjači je u njega utjecaj Cu-

²¹ *NUF*, str. 56c.

sanusa. Cusanus je naime, unoseći platonistički pojam kozmičke duše u svoju metafiziku, zasnovanu na mistici i negativnoj teologiji i tada još slobodnu od neopravdane optužbe zbog panteizma, omogućio njegovo uklapanje u renesansne filozofske sisteme, na koje je i drugim svojim shvaćanjima imao utjecaj. Međusobni utjecaj Giordana Bruna i Frane Petrića mislim da bi teško mogao doći u obzir jer Bruno, iako devetnaest godina mlađi, djelo *Della causa, principio e uno*, u kojemu cjelovito razvija tu problematiku, izdaje 1584. u Londonu, a Petrićeva *Nova de universis philosophia* izlazi u Ferrari 1591, poslije kojeg datuma Bruno nije više napisao nijedno djelo koje bi moglo biti objavljeno, jer nikakav glas nije mogao izaći iz tamnica inkvizicije, u koje je on ušao u svibnju 1592. Petrić pak, oslanjajući se na navedene uzore, ide inače u svome razvitku vlastitim putovima. Iz analitički razmatrane problematike izvodi često originalne zaključke, koristeći pri tom u renesansi čest metodski princip suprotstavljanja i kompenetracije proturječja i suprotnosti, i primjenjujući ga osobito u tumačenju duše. Emanacijsku shemu, koja strukturira Petrićevu ontologiju, ne nalazimo ni u Cusanusa ni u Bruna, a od Plotinove se znatno razlikuje. Petrić toj shemi daje žig vlastitih istraživanja i ispunja je teofanijskim sadržajem. Razlika od Plotina osobito je u teofanijskoj afirmaciji materijalne tjelesnosti, te tijelo nije samo »blato« od kojeg duša treba da se očisti da bi zasjala u njezinoj ljepoti, već, u ovisnosti o životu duše, može upravo biti *medium* kroz koji prosijava ta ljepota, pa i područje krajnjeg dosega božanske objave utjelovljenjem.

Možda nam se obnova animizma u renesansi može činiti čudnom. No ona pripada dubinskoj potrebi tadašnjeg čovjeka za jednom novom neposrednošću života, različitom od usmjerenosti u transcendentno, koja je dominirala u prošlim stoljećima: ljepota, smisovitost, uzvišenost — posredstvom duše svijeta — napućuju imanenciju življenja (dakako, uz prisutnost i njihovih suprotnih ekstrema). Zamisao univerzuma prožetog dušom mogla je, uz to, značiti ogradu od mehanicizma, čije nadiranje se predosjećalo. Povijesni proces nije se, doduše, dao skrenuti, ali je duhovna baština renesanse, predana budućim pokoljenjima, među ostalim bez sumnje obogaćena i filozofskim vizijama duše svijeta. One, u izmijenjenim oblicima, ponekad iskrsavaju i na pragu našeg vremena kao što je, recimo, slučaj u Schellingovoj filozofiji. Pa i danas, u eri nuklearnih istraživanja, obuzme ponekad istraživača poetsko pitanje: što se to tajnovito skriva u dubini materije?

PETRIČS DEUTUNG DER WELTSEELE

Zusammenfassung

Seine Ergriffenheit durch die neu-entdeckte Schönheit und durch die Sinnhaftigkeit der Welt hat der Renaissancemensch erfolgreicher durch die Imanenz des lebendigen Bewegungsprinzips vom geistigen Ursprung erklärt, als mittels der reinen Transzendenz des aristotelischen ersten Bewegers. Die Mehrheit der philosophischen Systeme aus dieser Periode schliesst deshalb als einen von seinen ontologisch konstitutiven Faktoren die platonische Idee der Weltseele ein. Bei Cusanus und Bruno wird dieser Begriff als *forma universi* bezeichnet, wobei neben der Einfachheit die Allgegenwart im Kosmos dieser seiner Fundamentalform und der Unterschied von der abstrakten *forma formarum*, bzw. von der Gottheit in seiner Absolutheit hervorgehoben werden. Bei Cusanus wird es durch das Begreifen der Weltallschöpfung durch die Kontraktion des absoluten Maximus ausgedrückt, und bei Bruno durch die Deutung von Gott als Absolut, dessen schöpferische Macht teilweise in der Welt ausgedrückt wird, in welcher die Weltseele durch den universellen Intellekt als der »innere Künstler« wirkt.

Bei Patricius ist die Seele das mittlere Glied der neunstufigen Skala der Entität und bildet mit dem ursprünglichen *simpliciter unum* eine allumfassende Harmonie der pithagoräischen Zehn, *unomnía*. Da jedes Glied dieser Skala wieder achtfähig verzweigt auf vier Arten, wird ein ontologisches Kontinuum erhalten, in dem die Kommunikation von jedem Mitglied mit dem Urquell und wechselseitig möglich ist. So geht die Seele als *anima fontana* unmittelbar aus der ersten Vernunft, aus dem Gotteswort hervor, und wird ontologisch in neun Stufen differenziert. Diese ursprüngliche Seele ist die »Einheit der Seele« oder die Idee der Seele, die sich selbst in der Mitte der ontologischen Skala als Einheit der Widersprüche konstituierend, in die Räumlichkeit der körperlichen Welt das Dasein, das Bewegen, das Leben und die Vernunft hineinbringt. Diese Faktoren gehen nämlich aus der intelligiblen Welt hervor, während der Körper an sich ein *heteróstaton* und *heterokineton* ist. Ein rein geistiges Prinzip könnte diese Funktion nicht ausüben, mit welcher die Seele als *incorporeum corporeum* die Natur, die ein *corporeum incorporeum* ist, mit dem intelligiblen Gebiet verbindet.

Animus mundi übt diese Funktion für den ganzen in der Welt bestehenden Kosmos aus. Innerhalb der Weltseele, d.h. der Seele der Tiere, der Pflanzen und der unorganischen Körper sind die Teile von *animus mundi*. Alle Seelen sind vernünftig, jedoch sind die Vernunftäusserungen der Weltseele durch die Möglichkeiten der konkreten materiellen Körper bedingt. Die menschliche Seele wird von Patricius nicht in die Innenweltseelen gezählt, sondern er gibt ihr eine besondere Bedeutung. Diese Problematik erwägt er nicht in *Nova de universis philosophia*. Ausser der Innenweltseelen und der Weltseele (*animus mundi*) bestehen auch die Überweltseelen, die der intelligiblen Welt gehören. Patricius nimmt Plotins These von der substan-

ziellen Einheit aller Seelen nicht an, sondern vertritt die Meinung von der Vielfalt der substanziell selbstständigen Seelen.

Für die Weltseele nimmt Patricius nicht die Bezeichnung »forma universi«, weil der Terminus »forma« bei ihm nicht jene prinzipielle aristotelische Bedeutung hat, sondern ist enger spezifiziert für die Gestaltung, die unmittelbar dem konkreten materiellen Körper vorausgeht. Durch die Vermittlung der kosmischen Seele wird der Ausgang »extra patris profundum« in dem Raum realisiert, und sie wird in diesem Sinne das mittlere Gelenk der Theophanie bei Patricis, d.h. von der Offenbarung der Gottheit in der Alterität (in alteritate) der körperlichen materiellen Welt. Patricius legt den theophanischen Inhalt durch das ontologische Emanationsschema dar, das jedoch von jenem von Plotin ziemlich verschieden ist. Der Unterschied liegt besonders in der theophanischen Affirmation der materiellen Körperlichkeit und der Körper ist nicht nur »Kott«, von welchem die Seele gereinigt werden muss, um in ihrer ganzen Schönheit glänzen zu können, sondern er kann in der Abhängigkeit vom Seelenleben gerade das Medium sein, durch das diese Schönheit durchscheint und sogar das Gebiet der äussersten Reichweite dieser göttlichen Offenbarung durch die Verkörperung. Da die Seele, falls sie als ursprünglich gefasst wird, unmittelbar aus dem Wort hervorgeht, fügt sie sich logisch in diese Problematik ein.

Patricius stützt sich in seiner Deutung der Weltseele vor allem auf Platon, Plotin, Zoroaster und hermetische Schriften. Von den näheren Vorgängern aber wird er meistens von Cusanus beeinflusst. Patricius hat diese Problematik mehr analytisch als seine Zeitgenossen bearbeitet, in seinen Schlüssen aber, die er meistens mit Hilfe der Dialektik des Entgegensetzens und der Koinzidenz der Widersprüche und Gegensätze ausführt, hat er originelle Einsichten und Errungenschaften, die seine Seeledeutung (von der die Deutung der Weltseele nicht getrennt werden kann) einen bedeutungsvollen Beitrag zum geistigen Erbe der Renaissance machen.