

## OSOBITOSTI PETRIĆEVA TUMAČENJA SVJETLA

*Marija Brida*

Već za prve uzlete ljudske misli svjetlo je vjerojatno bilo »ures neba i svih tijela, ljepota i radost svijeta, smiješak svijeta« — kako to kaže Petrić u svojoj *Panaugiji*; jer bila je to misao bića čiji se duh budi poticajima organa koji ga povezuju s prostorom u kojemu se je našao; a samo jedan od tih organa — osjetilo vida — donosilo mu je signale iz udaljenih regija proniknutih, kako se je činilo, naročito čistim redom, stabilnijim i stoga umu privlačnijim od one smjese nereda i reda, koja je ispunjala njegovu bližu okolinu. No i ta smjesa zemaljskog nereda i reda, s njezinim visinama, sredinom i ponorima, postaje privlačna duhu kad je obasjaju ovi daljinski signali — te čovjek i pred njom zastaje zadivljen otkrivajući tragove središnjosti i tamo gdje bi inače, da već nije uspostavio vezu sa svjetlom, doživljavao samo dosadu i muku. Iz takvog stanja, koje ne odgovara njegovoj prirodi, čovjek se dakle može izbaviti ako pobuđen vidljivom svjetlošću (*lumen*), koju izlazeći iz svjetla (*lux*) stožaste zrake (*radii*) raznose prostorom, počne otkrivati tragove univerzalnog reda stvari i pitati se za njegov izvor. U tome traženju i spoznajnom nastojanju nalazi čovjek pravo i njegovoj prirodi odgovarajuće zadovoljstvo jer time radi na postizavnju najvišeg dometa sebe kao bića; spoznaja reda cjelokupnosti stvari bila bi naime m u d r o s t, a njegovo nastojanje oko takve, nikada sasvim ostvarive spoznaje, tj. njegovo prijateljevanje s mudrošću jest f i l o s o f i j a. Tako, u suglasnosti s antičkim filosofima, na početku *Panaugije* prikazuje Petrić rođenje filosofije — najistinitijeg čeda svjetla i svjetlom zadivljenog čovjeka.

No otkrivanje reda jest spoznaja, a »svaka spoznaja ima u duhu prvi izvor: u osjetilima prvi početak«;<sup>1</sup> spoznaja naime ne može

<sup>1</sup> Francisci Patricii *Nova de universis philosophia*, Ferrariae 1591, p. 1, *Panaug.* (Unaprijed ovo djelo označujem: NUF; paginirano je po listovima, a budući da *Panaugia* ima vlastitu paginaciju, navodim naslov

početi od nepoznatih principa, nego počinje s onim što je primljeno osjetilima i u tom smislu najprije poznato — koncedira Petrić Aristotelu tezu o osjetilnim počecima spoznaje. Da bi spoznaja bila filozofska, tj. usmjerena prema dosegu univerzalnog reda stvari, ona će nužno početi s onim osjetilom koje joj u tom redu može dati početna obavještenja: tako najplemenitija spoznaja, tj. ona u kojoj će se umu objaviti praizvorno *J e d n o*, počinje s najplemenitijom osobinom našega tijela koje i sâmo nije ništa drugo nego jedan naročit oblik prostorne konfiguracije tog praizvoru, kao što je to i svjetlost putem koje bića u prostoru međusobno saobraćaju.

U Petrićevoj koncepciji filozofske spoznaje stječu se, dakle, ona tri metoda momenta koja je on istako u podnaslovu svog djela *Nova de universis philosophia*, naime: *aristotelica methodus*, *propria Patricii methodus* i *platonica methodus*. — Njegovo djelomično slagnaje s Aristotelovom metodom leži u ovome osjetilnom početku spoznaje, a zatim i u tome što se taj osjetilni početak (koji, dakako, nije u Aristotela toliko pomjeren prema osjetilu vida, iako mu i on daje stanovitu prednost) smjesta podvrgava umskoj spekulaciji koja će tek moći dati suštinske rezultate. U samom karakteru umske spekulacije jest međutim i razlika, jer se Aristotel preko spekulativnog zahvaćanja empirički date činjenice kretanja uspinje prema prvome uzroku, dok Patricius to čini *per lucem et lumina* smatrajući da kretanje, budući da ni u osjetilnom redu nije prvo, ne može voditi do principijelno prvoga; stoga će on u svome svjetlosnom redu kretanje utemeljiti drugim smisaono elementarnijim stupnjevima. Uspon do prvog uzroka omogućuje pak ono što Petrić smatra svojim vlastitim doprinosom, naime da u promatranje ulazi cjelovito Božanstvo — *tota in contemplationem venit Divinitas*. Kao udio Platonove metode navodi se tu dedukcija sveukupnosti stvari iz Boga utemeljitelja. No istinski Platonov utjecaj na Petrića, i u samom metodskom pogledu, mnogo je veći te se zapaža u cjelovitom obilježju Petrićeve spekulacije da ontološke stavove temelji na čisto smisaonim distinkcijama, a u sadržajnom se pogledu osobito izražava u koncepciji jednog jedinstvenog praizvoru, kao i u koncepciji jedinstvene zakonitosti cijeloga prostorno danog kosmosa snabdjevenog kosmičkom dušom kao svojim unutarnjim pokretačem. — Uz ta tri u podnaslovu navedena momenta karakterističan je za

tog dijela, ako se iz njega citira; *Panarchia* počinje opet od p. 1 i paginacija onda ide do kraja, tako da naslove drugih dijelova nije potrebno ovdje navoditi). — Od mogućih originalnih patronimika autora ovog djela, koji su navedeni u članku Šime Jurića: *Nekoliko riječi o piscu*, pri kraju (nepaginirane stranice) latinsko-hrvatskog izdanja, Zagreb 1979., smatram da ima najviše argumenata za patronimik Petriš. Kako je, međutim, na simpoziju u Cresu krajem travnja 1979. prevladala konvencija da se obiteljsko ime ovog filozofa označi sa »Petrić«, prihvatila sam u ovome radu (koji je proširena forma mog saopćenja na tome skupu) tu konvenciju.

Petrića njegov metodički stav o spajanju suprotnosti. Tu veliku renesansnu temu, koja je izraz epohi svojstvene problematike, različiti mislioci na različite načine specificiraju. Zastupajući stav: »suprotnosti se između sebe ne mogu spojiti, ako se prije ne usklade«,<sup>2</sup> Petrić će u ontološkoj artikulaciji tražiti i nalaziti članove koji posreduju između ekstrema te omogućuju njihovo usklađivanje, dakle i spajanje u ontološki izvornijoj cjelini; tako sva artikulirana mnoštvenost ostaje sačuvana u jedinstvu transcendentnog joj praznora. Takav odnos spram suprotnosti, različit od emanacijski-neoplatonističkog koji u oprekama selekcionira jednu stranu odbacujući ili bar degradirajući drugu, svojstven je kršćanskoj neoplatonističkoj liniji koja se, sadržavajući stoicizmom aktualizirane heraklitovske odjeke, izražava osobito u Dionysiusa Areopagite (te se nastavlja u Scotusa Eriugene i N. Cusanusa) stavom o jednakosti svih pozicija i negacija u Bogu; analogan pristup problematici opreka omogućuje Petriću metodičku realizaciju upravo onoga što on smatra svojim specifičnim doprinosom.

\*

Razmatranje o prirodi svjetla Petrić započinje, konsekventno svojim pogledima na spoznaju, od opažanja svijetlih tijela — odmah ih spekulativno određujući da su to »ona tijela koja uvijek svijetle, kojima je svjetlo svojstveno, urođeno . . .« (*Panaugia*, str. 1, d); no uza sve nagle skokove u spekulaciju i pogrešna određenja koja time nastaju, ima u tome njegovom razmatranju vrijednih doumljivanja. Tako, uzevši da svijetla tijela jesu sunce, zvijezde i oganj, postavlja pitanje da li je dakle svjetlo trovršno, ili je u tim trima skupinama svijetlih tijela jedno isto svjetlo, na što ispravno odgovara da su to različite vrste tjelesnog svjetla od kojih nijedna nije prvotna u smislu da bi druge dvije iz nje proizlazile, te da i nema jednoga prvog tjelesnog svjetla, iz kojega bi sva druga proizlazila; to prvo svjetlo je naime netjelesno. Tjelesno svjetlo, kao i ono koje nam je vidljivo, jest u prostoru umnožena slika netjelesnog prasnog svjetla; prostorna umnoženost, međutim, ne negira pravu prirodu svjetla, nego je objavljuje u drugotnosti. Priroda svjetla jest naime da sjaji — u sebi i u drugome. Sjaj prvoga svjetla u sebi jest očinska dubina (*paternum profundum*) koja, iako u sebi jedinstvena, umu se prikazuje na različite načine artikulirana; sjaj prvog svjetla izvan očinske dubine (*extra patris profundum*) tj. u prostoru, netjelesan je po tome što u njemu sjaji prvo svjetlo, a tjelesan po tome što je imanentan tijelima; netjelesno prvo svjetlo, dakle, sjaji tijelima i u tijelima. Opća priroda svjetla jest dakle netjelesno-tjelesna, odnosno tjelesno-netjelesna,

<sup>2</sup> NUF, p. 2. *Contraria autem inter se iungi nequeunt, nisi prius con-temperentur.*

ako je razmatramo iz prostora u smjeru izvora. Budući da je svjetlo prisutno u svim neprostornim i prostornim zbivanjima, ono takvom svojom prirodom omogućuje različite načine posredovanja između ekstrema i pruža principijelan oslonac za usklađenje opreka. — Neke svoje termine i slike koje ih prate Petrić je doduše uzeo iz tada raširene helenističke literature, koja je većinom apokrifno pripisivana starijim autorima; no u njegovoj filosofiji oni bivaju uvršteni u suštinski kršćansku tradiciju i u tom smislu interpretirani; tako metafore »u očinskoj dubini« i »izvan očinske dubine« odgovaraju distinkcijama unutarnjeg i vanjskog božjeg djelovanja. Stoga ti izrazi nemaju u Patriciusa samo metaforičko značenje, nego i fundamentalno-ontološko (što on smatra da je slučaj i u nekih od autora kojima se služi u navedenom smislu), kako se, recimo, vidi iz izreke: »*To je ona očinska dubina, a nju Platonov slušatelj naziva prvom biti, koja je beskonačno svjetlo*«. <sup>3</sup> — Za objašnjenje svoga središnjeg pojma, svjetla, Petrić se na više mjesta služi novozavjetnim biblijskim izrekama, naročito iz Ivana evangeliste: »*U njemu život bijaše, a život bijaše svjetlo ljudima*«; »*Ne bijaše on svjetlo, nego da svjedoči o svjetlosti; bijaše svjetlo istinsko, koje obasjava svakog čovjeka*«; »*Jer Bog je svjetlo i u njemu nema nikakva mra-ka, a i sâm je svjetlo*«; <sup>4</sup> nešto dalje se u tom smislu tumače i Kristove riječi iz Ivanova evanđelja: »*Ja sam život, istina i svjetlo. Ja sam svjetlo svijeta*«. Vidljivo je odatle, što inače proizlazi iz cjelovite Petrićeve filozofije, da svjetlo nije u njega shvaćeno platonistički, kao senzibilna slika inteligibilnog Dobra, nego da ima izvorno-ontičko značenje.

Tjelesno-netjelesna kao i netjelesno-tjelesna priroda svojstvena je također svjetlosti i svjetlosnim zrakama koje u obliku izduženih stožaca isijavaju iz svjetla; oko njih se posvuda u prostoru kružno kreće *svjetlost (lumen)*, koja proizlazi iz svjetlosnih zraka ili pak neposredno iz samoga svjetla. Zrake su tjelesne po svojoj tro-dimenzionalnosti, a netjelesne po tome što su izvor djelovanja i kretanja u tijelima u koja stignu (Petrić, naime, uzima da su prvotni izvori kretanja netjelesni). Odnos svjetla, zrakâ i svjetlosti Petrić ovako sažima: »*svjetlost je sjaj što se rasipa od zrakâ i svjetla, a zrake su oruđe svjetla koje sipa i rasipa svjetlost ili kojim se svjetlo izliva u svjetlost i širi*«. <sup>5</sup> — Povezanost pneumatskih i somatskih poimanja u Petrićevu tumačenju svjetla i svjetlosti, koja je inače izvor njegove svojevrzne dijalektike, navodi ga, vjerojatno, da prihvati tezu o momentanom širenju svjetlosti. Kao stalna pratilja zrakâ, svjetlost »*u momentu odsijeva. Jer u momentu proniče eter, zrak, vodu i sve ostale prozirnine*«; <sup>6</sup> brzina širenja svjetlosti

<sup>3</sup> NUF, *Panaug.*, p. 21.

<sup>4</sup> NUF, *Panaug.*, p. 23.

<sup>5</sup> NUF, *Panaug.*, p. 10.

<sup>6</sup> NUF, *Panaug.*, p. 10.

bila bi, dakle, beskonačna, te bi jedan svjetlosni znak bio istodobno prisutan u svim dijelovima kosmosa do kojih može doprijeti (ne naišavši na zapreku kakva neprozirna tijela). Dok bi takva teorija istodobne prisutnosti zraka na prostorno udaljenim mjestima mogla odgovarati eventualnoj zamisli duhovno utemeljene komunikacije, ona je, dakako, neprihvatljiva ako se primijeni na širenje svjetlosti u materijalnom kosmosu. (Tada je već, inače, prevladavala teorija o konačnoj brzini svjetlosti). — Petrić ispravno konstatira slabljenje svjetlosti u relaciji s njezinim odmicanjem od izvorišta i širenjem. Ukoliko se ulijeva u pratvari, tj. ukoliko djeluje u materijalnom kosmosu, svjetlost je energetički proces koji u tijelima pobuđuje kretanje, boje, toplinu, rast, razvitak i život; preka vidljive svjetlosti, koja je slika prvobitne »nebeske svjetlosti«, svijet sam sebi postaje vidljiv i lijep — »sam sebe vidi i veseli se svojem prekrasnom liku, sebi se sviđa te sama sebe ljubi.«<sup>7</sup> — Dok je svjetlo konstitutivno za samu supstanciju božanstva, svjetlost je njegovo najsvojstvenije i najprikladnije oruđe (*instrumentum*) za izgrađivanje, oživljavanje, održavanje i usavršavanje stvari; svjetlost je, dakle, esencijalna afekcija svjetla (Petrić, doduše, ne upotrebljava taj skolastički termin, ali on ovdje čini jasnijom njegovu misao), tj. očitovanje koje je bitno-svojstveno supstanciji svjetla te je posvuda prati, iako je svjetlo u svojoj prvobitnoj jednostavnosti nezavisno od tog prirodno mu svojstvenog očitovanja (u tom je smislu svjetlost »smijeh svijeta« — kao što je smijeh jedna esencijalna afekcija bitno svojstvena čovjeku). »Svjetlost je, dakle, najbolje i najveće oruđe i očitovanje Boga najboljega i najvećega«<sup>8</sup> — te će Bog, koji je izvor i otac svjetlosti, tim svojim oruđem kao temeljnim elementom konstituirati materijalni kosmos i ujedno mu namijeniti ulogu temeljne energetske veze, kako unutar materijalnog, tako i unutar duhovnog kosmosa.

Da bi, međutim, postala jasna njegova u *Pancosmii* izvedena konkretizacija ovih općih stavova iz *Panaugie*, treba razmotriti Petrićevo smisaono ekspliciranje Jednog, izneseno u *Panarchii* i *Pampsychii*.

Temeljne su razlike: Jednostavno jedno (*simpliciter unum*), tj. Jedno shvaćeno u savršenoj jednostavnosti transcendentnog prouzročitelja svega što jest, i Jedno sve (*unomia*), tj. Jedno kao princip koji svojom jednotom omogućuje da nešto uopće bude te u tom smislu jednotno (*uniter*) sadržava u sebi sve što jest. Kao odvojen prouzročitelj Jedno nije drugo, dakle nije mnoštvo, nije slično, nije različito, nije u kretanju, nije u mirovanju i, općenito uzevši, ne možemo mu prediciirati nikakvu oznaku koja ne bi uključivala mogućnost prediciiranja suprotne oznake, čime se svako prediciiranje ukida. (Petrić u tome stoji na stanovištu negativne teologije,

<sup>7</sup> NUF, *Panaug.*, p. 12.

<sup>8</sup> NUF, *Panaug.*, p. 12.

formuliranom u D. Areopagite). U apsolutnoj jednostavnosti svog jedinstva Jedno je savršeno, te mu ništa drugo nije potrebno; no u tom upravo smislu ono je ujedno apsolutno D o b r o; a Dobro je djelovanje i odnos prema drugome; dijalektikom Dobra objavljuje se dakle Jedno kroz svoju razliku, tj. ono postaje Apsolutni početak ili princip svega što jest: »*Takvo dakle Jedno jer je lišeno svake potrebe, bit će princip i sebi i drugima. Sebi jer mu ništa ne treba; drugima, jer su od njega sve stvari.*«<sup>9</sup> — U praizvoru se tako poklapaju razlike jedno-dobro-princip; naime, stoga što je Dobro, ulazi Jedno u drugotnost (*alteritas*), tj. postaje princip (početak) mnoštva bića; bilo koje biće, međutim, može biti (*esse*), ako ima svoju bit (*essentia*), a ova je j e d n a, tj. u sebi jedinstvena i nedjeljiva. U jednoći biti objavljuje se, dakle, Jedno u drugotnosti bića, kao b i t n o j e d n o po kojemu biće jest (*unum enti essentielle*), te bez kojega ne može biti nijedno biće, dakle niti mnoštvo bića; »*dakle, jedno, dobro, princip — jest jedna te ista stvar.*«<sup>10</sup> — (Vidljivo je da Petrićev troimeni princip, uz platonističku inspiraciju, sadrži i skolastičko utemeljenje bića u tri transcendentalia: *unum, verum, bonum*).

Iz istoće Jednog i Dobrog u Principu proizlazi da taj troimeni izvor jest stvaralac. Jednosve, naime, ne samo da u sebi sadrži sve stvari, nego i »*jer bijaše dobro, nužno ih je moralo iz sebe proizvesti*«;<sup>11</sup> Jednosve jest dakle Bog koji stvaralački živi djelujući u sebi i izvan sebe. Budući da je savršen, njegovo je djelovanje savršeno: rađa Sina koji je nesamo sličan Ocu, nego je i supstancijalno isti s njime; njihova razlika nije supstancijalna, nego je razlika između osobe roditelja i osobe rođenoga. Po toj razlici, Sin je drugo nego Otac, tj. Sin je princip drugotnosti (*alteritatis*), i to u smislu da se putem njega u drugotnosti objavljuje istoća (*identitas*) s Ocem<sup>12</sup>. Po istoći svoje biti Sin se, naime, iz drugotnosti okreće Ocu, ljubi Oca i savršeno se s njime sjedinjuje, kao što i Otac ljubi Sina s kojim je jedno u drugotnosti; ta ljubav (*amor*) jest treća božanska osoba, Duh koji iz prve i druge osobe (hipostaze) proizlazi pripadajući jednoj istoj supstanciji; ova treća hipostaza jest treći princip božjeg života, tj. princip sjedinjavanja onoga što je bitno isto. Božji život apriorno se zbiva unutar prvog principa — *in patris profundo* — ali jer je to život Dobra, nastaje rođenjem Sina izlazak

<sup>9</sup> NUF, p. 10.

<sup>10</sup> NUF, p. 10.

<sup>11</sup> NUF, p. 21.

<sup>12</sup> NUF, p. 21. — Analogno razmatranje nalazimo u *De docta ignorantia* Nikole Kuzanskoga, kad taj mislilac razlog stvaranja sveukupnosti stvari nalazi u drugoj božanskoj osobi: »*Ita videlicet quod est Filius ex eo, quod est aequalitas entitatis rerum, quas Deus facere poterat... Quare, si subtilius consideras, Patrem Filium gignere, hoc fuit omnia in Verbo creare*« (Lib. I, XXIV). Pri tome se Cusanus poziva i na stav Augustina u *De Trinitate*, VI, 10. (*De docta ignor.*, Wien 1964., p. 284).

(*ecstasis, exitus a producente*) iz očinske dubine u drugotnost, tj. Bog se odlučuje na stvaranje mnoštva bića; na završetku stvaranja (prema Bibliji) stvoritelj promatra svoje stvorenje kao dobro; izlazak u mnoštvenost bića nastao je, prema tome, iz Dobra, a zlo (griješ) se u toj mnoštvenosti može pojaviti negiranjem veze koja je svojstvena hipostazi Duha; ta veza je naime slobodna, jer ljubav može biti samo slobodno okretanje Ocu iz drugotnosti bića, što znači da biće ima i mogućnost suprotne usmjerenosti. — Petrić iznosi još dva načina filozofskog tumačenja božjeg života, odnosno božjeg blaženstva koje proizlazi iz međusobnog odnošenja triju božanskih osoba, no suštinski se i ti načini sastoje u tome da tri hipostaze koje su principi unutarnjeg božjeg života jesu također principi sveukupnosti stvari koje kao drugotnost nastaju izvanjskim božjim djelovanjem. Razlika je u tome što se unutarnje božje djelovanje zbiva u istoći Dobra, dok je u drugotnoj mnoštvenosti bića moguće negiranje ove istoće, dakle otpadanje od Dobra.

Razmatranje »cjelovitog Božanstva«, ili razmatranje »jednotrojnog principa«, vodi dakle Petrića do spoznaje »da sva bića prije nego što postadoše u Bogu bijahu, i da su sva od njega samoga i po njemu samom načinjena, a koja su načinjena da u njemu bijahu život«. <sup>13</sup> To razmatranje jest smisaono ekspliciranje redova bića koja sadrži Jednosve, bilo da su *in patris profundum*, ili pak *extra patris profundum*, naime u prostoru. Svoju metodu smisaone eksplikacije, kojoj pridaje ontološki značaj, Petrić naziva metodom svjetla jer se služi svjetlošću razlogâ (*rationum lumine*) u tumačenju načina na koji otac svjetlosti jest i otac sviju stvari. Za razliku od Aristotela koji je u temelj odnosa Boga i svijeta stavio kretanje, Patricius ističe da Bog mora najprije biti ustanovitelj svijeta, da bi mogao biti njegov pokretač. On se naime pridržava metodskog principa prema kojemu eksplikacija treba da počinje s onim što je prvo u redu onoga što se eksplicira; kako pak biće mora najprije biti da bi se moglo kretati ili biti pokretano, redovi će bića u njegovoj eksplikaciji biti najprije ontološki utemeljeni da bi mogao postati jasan i pravi smisao kretanja. Taj će smisao biti dosta različit od Aristotelovog, naime bit će više vezan uz bitnu životnost bića, uz posvuda prisutnu dušu koja djeluje kao unutarnji pokretač, bilo da se očituje kao individualna ili kao kozmička. Doduše, Patricius tu različitost još potencira kad (na početku 1. knjige *Panarchie*) prikazuje Aristotelovo tumačenje kretanja tako kao da je Aristotel uzeo samo vanjske pokretače, te stav koji stoji na početku VII knjige *Fizike* — »sve što se kreće nužno je od nečega pokrenuto« — navodi u neispravnom prijevodu »*Omnia quae moventur ab alio moventur*«; <sup>14</sup> taj stav je stvarno u to doba od raznih autora često

<sup>13</sup> NUF, p. 23.

<sup>14</sup> NUF, p. 1. — Aristotelov tekst glasi: »*Ἀπαν τὸ κινούμενον ὑπὸ τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι*«.

citiran s tom greškom (tj., umjesto »ab alio« treba da stoji »ab aliquo«), ali to ne umanjuje nespornost u odnosu na Aristotela, ako se ima u vidu njegova cjelovita nauka o kretanju; Patriciusova je kritika, prema tome, opravdana jedino ukoliko se odnosi na odvojene pokretače zvjezdanih krugova, uključivši i prvog pokretača, a to i jest na tome mjestu *Panarchie* u prvome planu; međutim, Aristotelova intencija nije bila da svijet ontološki utemelji u prvome pokretaču, budući da je uzeo da je sam bitak svijeta od njega nezavisan; pitanje jednoga zajedničkog prvog principa ostavio je pak problematičnim.

Petrićevo ontološko utemeljenje sveukupnosti bića u prazvoru — čime se *simpliciter unum* pokazuje kao *unomia* — izvodi se kroz smisaono raščlanjivanje Jednog u devet redova bića: *unitates, essentiae, vitae, mentes, animae, naturae, qualitates, formae, corpora*;<sup>15</sup> ako se toj ljestvici bića priključi i njezin prvi princip, naime izvorno Jedno, dobiva se pitagorovska desetica: »Stoga je Pitagora ispravno rekao da su stvari kao brojevi, jer su ovi sastavljeni od onoga što je jedinici bliže, ili pak što je udaljenije. I ako se ne varamo, do sada je bio skriven razlog zašto se punina broja obuhvaća deseticom.«<sup>16</sup> — Time je također vidljivo da je ova ljestvica bića zamišljena kao jedinstvo kontinuiranosti i diskretnosti jer, kako Petrić na tome mjestu ističe, među njezinim stupnjevima koji izražavaju prvi poredak stvari, nema mjesta vakuumu niti prekidu, a ujedno ih uspoređuje s pitagorovski zamišljenim brojevima, dakle s predmetnostima zasnovanim na diskretnosti jedinice. Razlog zašto se cjelovitoj ljestvici bića s njezinim prazvorom pridaje značaj desetke, prema Pitagori svetoga četvornog broja koji je punina harmonije bitka, objašnjava Petrić pomoću dvije metode: silazak *-descensus-* jest sastavna metoda *-methodus compositiva-* kojom se bitkujući broj spušta od »Jednoga najjednostavnijeg i nedjeljivog« preko srednjih članova sve do tijela, »od svih najnižeg«; padajući u sve veće mnoštvo, do desetice, on »padajući raste. A rast će dodavanjem Jednog; naime, Jedno podaruje svoj lik svima, drugome i opet drugome sve dok je sposobno taj lik primati, to jest sve do posljednjeg.« Tako, dodavanjem Jednoga, nastaje mnoštvo stvari, netjelesnih i tjelesnih bića koja su primila lik Jednoga. Uzlazak *-ascensus-* iz tog mnoštva u Jedno vrši se rastavnom metodom *-methodus resolutiva-* naime oduzimanjem Jednoga, »jer se Jedno odbija od mnoštva i vraća u sebe«.<sup>17</sup> — Dakle je jasno da punina sklada svega što jest, desetica, objavljuje cjelovito božanstvo, Jedno koje

<sup>15</sup> Jednoće, biti, životi, duhovi (umovi), duše, prirode, kvalitete, forme, tijela.

<sup>16</sup> NUF, p. 24.

<sup>17</sup> NUF, p. 24.



je svjetlo; jednoća njegova lika, razasuta u mnoštvu, kao osmišljeno jedinstvo vraća se u vlastiti prazvor.

Lik Jednog, koji dominira razlučivanjem bića od njihovog prazvora, daje svoj pečat naročito prvome stupnju tog razlučivanja: to je jednoća (*unitas*). Njome počinje ovo razlučivanje bića u dubinu, jer ona omogućuje da biće uopće bude, tj. omogućuje njegovu bit; bit može naime biti samo ako je u sebi jedna, te se u odnosu na biće jednoća pokazuje kao jedno koje je bitno biću: *unum enti essentiale*. Jednoća, prema tome, pripada svakome od devet redova bića, te uz ovu prvotnu jednoću ima još osam jednoća: jednoća bití, jednoća životâ, jednoća duhova, jednoća dušâ, jednoća prirodâ, jednoća kvalitetâ, jednoća formi, jednoća tijelâ. To analogno vrijedi za svaki od devet članova dubinskog niza. Ovaj poredak kojim se svaki od članova dubinske razlučenosti osmerostruko raščlanjuje pripadajući svakome redu bića i tvoreći tako opet deveteročlani niz, naziva Petrić poretkom u širinu. Treći poredak koji naziva poretkom u dužinu, ili lancem (*cathena*), jest prolaz istog roda kroz sve stupnjeve, dakle transcendencija roda; ovaj poredak najviše odaje suštinsku narav svjetla u svim rodovima i redovima bića, te ga Petrić na taj način i karakterizira: »Tako svjetlo najizravnijim redom prolazi dužinom svih stupnjeva.«<sup>18</sup> Konačno, poredak zbijenosti -*ordo soliditatis*- konsolidirajući u sebi ova tri, daje čvrstoću i postojanost cjelokupnosti stvari. Prema ovome poretku, koji je zapravo sinteza prvih triju, proizlazi da se sve međusobno prožima, jer je sve u Jednosvemu: »Sve su više stvari u svima nižim stvarima prema njihovoj sposobnosti, i sve su niže stvari u višima, prema njihovoj izvrsnosti.«<sup>19</sup> Kroz ova četiri poretka sve što jest tako je međusobno povezano da se u kontinuitetu cjelokupne usklađenosti ništa ne odbacuje niti degradira, nego i ono, što je u ljestvici bića najniže, može, jer je svjetlo, sjajem doprijeti do najvišeg koje, sa svoje strane, obasjava njegove dubine. Tako ontološke razlike »više« i »niže«, koje u ljestvici bića označuju put od jedinice prema mnoštvu, imaju vrijednosno relativan značaj, jer je skladu Jednosvega potrebna mnoštvenost kao i jedinstvenost, kao što su i desetici potrebni svi brojevi koji je izgrađuju.

Smisaono raščlanjivanje bića u dubinu, koje čini osovину ovih četiriju poredaka, počinje, kako je rečeno, s j e d n o ć a m a. To su platonске ideje, koje svojom mnoštvenošću diferenciraju jedinstveno *esse* u međusobno diskretne esencije, b i t i. Veza jednoće i bití ontološki fundira biće jer po njoj biće jest: *bitno jedno*, naime, sebi jednako u mnoštvu drugotnosti (ovo bitno jedno, koje konstituira biće, je dakako, različito od prvog Jednog, ili izvornog Jednog), *istinito* jer je istinitost bića podudaranje ideje s esencijom i *dobro*, jer jednoće proizlaze iz Dobra kao svog zajedničkog izvora.

<sup>18</sup> NUF, p. 25.

<sup>19</sup> NUF, p. 25.

Posredstvom jednoća se, dakle, izvorno Jedno objavljuje u esencijalnoj mnoštvenosti. Ideje su stoga uzori, ili prvotni uzroci, svih stvari, kako onih u očinskoj dubini, tako i onih izvan očinske dubine; od ovih posljednjih nisu, dakako, najbliži uzroci, nego udaljeniji djelujući preko niza drugih uzroka: tako ideja nekoga tijela djeluje preko njegove biti, života, duha, duše, prirode, kvalitete i forme tog tijela, a tijelo na svojoj ideji participira, tj. zahvaća njezinu svjetlost koja je došla k njemu preko tog niza uzrokâ, čime, pak, njegova svjetlost (uzdužnim poretkom) sjaji sve do vlastite ideje pa i do Dobra kao njezinog izvora. Petrić naime smatra da ima toliko ideja koliko ima stvari, jer svaka stvar da bi mogla biti mora imati svoju jednoću; slijedeći u tome Platona pretežno iz njegovih kasnih dijaloga, on u svoje nazore uključuje neke od Platonovih samokritičkih stavova te je svjestan teškoća koje bi, recimo, proizašle iz teze prema kojoj bi ideje bile naprosto rodni pojmovi. Nije na odmet u vezi s time istaknuti da je kod platoničara Petrića sasvim prevladan Platonov horizam, pri čemu je bez sumnje utjecalo njegovo proučavanje kasnije faze Platonovog razvitka, naročito *Timeja*. Horizam je, naime, isključen u Petrića jer od izvornoga Jednog pa sve do mnoštvenosti tijelâ djeluju kontinuirani nizovi uzroka, u kojima između dva člana nema ni vakuuma ni mjesta za nešto treće; to, međutim, ne znači da jedan član niza ne može posredovati između druga dva člana koji su mu susjedni; ovo, naime, omogućuje svemu zajedničko svjetlo kao i međusobno prožimanje svega.

Tako je život najbliži učin biti i ujedno prva živa bit. Bit kao takva konstituira stvar i čini da ona može u supstancijalnom smislu biti; život pak pobuđuje tu 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.«<sup>20</sup> Život i kretanje proizlaze dakle neposredno iz esencijalne konstitucije bića, te će — neposredno ili posredstvom drugih članova — pripadati svemu što je esencijalno konstituirano: duhu, duši, prirodi i tijelima. Duša je neposredan pokretač prirode, ali ona je to po svome sudjelovanju u duhu i životu, koji u ljestvici bića kretanje konstituira. Kao suštinska osobitost života svojstveno je kretanje i Bogu koji »dok (kao) Riječ obitavaše među nama, o sebi samome reče: 'Ja sam put, istina i život.'«<sup>21</sup> — Petrić je, dakle, radikalno razračunao s ukorijenjenim predrasudama velikog dijela tadašnjih skolastičkih filozofa koji su, školski se pridržavajući Aristotelovih riječi iz *Fizike* i *Metafizike*, ulagali izlišne napore da iz poimanja biti koja ne bi bila prazna shema (što je primjereno za matematičke pojmove) uklone unutarnju promjenu na kojoj se jedino može temeljiti životnost nekog principa; i, analogno tome, da Aristotelovu zamisao odvoje-

<sup>20</sup> NUF, p. 29.

<sup>21</sup> NUF, p. 28.

nog i nepokretnog prvog pokretača prilagode kršćanskoj koncepciji Boga koji se solidarizira sa svijetom učestvujući svojim životom u njegovim promjenama i kretanju, jer je svijet njegovo djelo, poduzeto s rizikom stvaranja. Kad kritizira takve prilagodbe, Petrić se dakle ne rukovodi toliko svojom eventualnom netrpeljivošću spram Peripatusa, koliko istinskim filozofskim uvjerenjem da su mogućnosti takvih pokušaja uz neznatne uspjehe iscrpljene, te da i u tome treba krenuti novim putovima. — Daleko od toga da bi, odlučujući se za »metodu svjetla« umjesto »metode kretanja«, kretanje kao takvo mimoišao ili mu umanjio značaj, utemeljuje ga Petrić ontološki dublje nego sam Aristotel, budući da ono suštinski pripada cjelokupnosti stvari, odnosno, Jednosvemu; no ono nije smisaono samostalno, nego po svome smislu sačinjava unutarnju vezu biti i života, posredujući između njih kao ekstrema čije suprotnosti dovodi do kontemperacije. Stoga što nema smisaone samostalnosti, nego samo sudjeluje u eksplikaciji smisla drugoga, ne može kretanje, smatra Petrić, biti temelj za tumačenje i dokazivanje prvih principa bitka i bića; on drži da to može biti samo isti onaj princip koji je suštinski nosilac smisla i osmišljavanja, a to, po njegovoj terminologiji, jest svjetlo i svjetlost; ono naime može osvijetliti i smisao kretanja kao takav, dok je obrnut metodski zahvat, po njegovom mišljenju, apsurdan.

Život i kretanje pripadaju također d u h u (*mens*), koji iz života izravno proizlazi. Stavljajući u prvi plan spoznajnu funkciju duha, Petrić uzima tu riječ sinonimno s izrazom u m (*intellectus*), a spoznaju (*cognitio*) u općem značenju te riječi), koja je njegovo specifično djelovanje, određuje kao »obrat i usmjerenost spoznajućega u spoznatljivo, u nastojanju za dosegnućem istine«. <sup>22</sup> Prvi um jest mudrost božja, tj. Riječ ili Sin: samim time što je rođen, nastaje njegova konverzacija u Oca, ljubav i spoznaja Oca, a ujedno i usmjerenost Oca prema Sinu; ova uzajamna ljubav Oca prema Sinu i Sina prema Ocu jest *drugi um* ili Duh, koji spaja prve dvije osobe proizlazeći od njih. Prva dva uma nisu, dakle, stvoreni, nego neposredno isijavaju od Oca svjetla i ostaju unutar očinske dubine. U poretku bića postoji, međutim, mnoštvo stvorenih umova, koji su izvan očinske dubine, a proizlaze iz prvog uma. U njihovom stvaranju, naime, djeluje jedinstveno Jedno, ali tako da im dodjeljuje mogućnost koja je akt prvog uma: to je intelekcijska (*intellectio*), Ocu savršeno ga spoznavajući jer je s njime jedno. Taj akt, kojim upravo nastaje prvi um, jest savršeno združenje Oca i Sina koje od

<sup>22</sup> NUF, p. 32. — Petrić, naime, napominje da su njegovi termini »mens« i »intellectus« sinonimi grčkoga νοῦς; stoga izraze »duh«, odnosno »um« upotrebljavam za te Petrićeve termine u smislu koji im na pojedinim mjestima više odgovara. (»Razum« ima diskurzivan značaj, te smatram da ne odgovara značenju navedenih Petrićevih termina).

jednog i drugog proizlazi kao drugi um. Sam Otac nije um, nego je najjednostavnije Jedno s onu stranu svakog predciranja. Intelekcija, kao prvotan odnos Oca i Sina i kao uzor svake spoznaje, nije dakle zamišljena kao prvenstveno razumski utemeljeno razumijevanje, nego više kao izravan i savršen uvid — *intuitus* — koji nastaje jedinstvom emocionalne i umne težnje; bliža je, dakle, intuitivnoj spoznaji u kojoj djeluje cjeloviti duh. — Stvoreni umovi u većoj ili manjoj mjeri participiraju na ovoj spoznaji, no budući da je ona akt uma kao takvog (jer je prvi um uzor svih umova), oni je, u principu, mogu doseći. Naime, Bog je Dobro, a narav je Dobra da daje sve, a ništa ne ostavlja sam za sebe; uslijed toga Sin ne ostaje samo u očinskoj dubini, nego ulazi u stvorenje i živi u tijelu kao stvoreni um, tj. kao um čovjeka; preko njega se Bog savršeno druži sa stvorenjem objavljujući se izvan očinske dubine.

U ljestvici bića, um ili duh je nastao kao neposredan učin života, a »istinski život jest kretanje unutar biti«; budući da sva bića proizlaze iz Dobra, a »svakoj dobroti je svojstveno da dobro čini«, imat će sva bića neku mogućnost djelovanja; djelovanje se pak vrši silama, a *sile su po biti*«; prema principu Dobra ne ostaju sile unutar biti zatvorene, nego omogućuju postanak drugih djelovnih bića: »budući da je svaka bit dobrotvorna, prvo u sebi rađa sile, a po silama rađa djelovanja prema vani, i bremenita je prije u sebi i nužno je plodna izvan sebe<sup>23</sup>. Istinski život nastaje dakle djelovanjem silâ unutar same biti, a to se djelovanje prema vani očituje kao duh i um. No duh i um, kao i svi stupnjevi bića koji im prethode, u svome prvom očitovanju ostaju unutar očinske dubine. Po svojoj usmjerenosti u drugotnost (*alteritas*) oni su, međutim, neposredni prethodnici stvaranja bića izvan očinske dubine. Prvo takvo biće jest *d u š a* (*animus* u općenitom značenju, dok *anima* znači specijalno ljudsku dušu)<sup>24</sup>: netjelesno-tjelesna, ona je slična umu po svojoj težnji za spoznajom, po razumijevanju duhovnih pobuda i stanovitom stupnju intelekcije, po pokretanju same sebe kao i tijela s kojim je stupila u vezu, a naročito po tome što je u sebi jedinstvena i nedjeljiva; različita je pak od duha po svome sudjelovanju u tjelesnim zbivanjima, po tome što svoje snage raspodjeljuje u tjelesne organe te, dok s jedne strane oživljava i pokreće tijelo, postaje s druge strane od njega zavisna u dostizavanju svojih težnji, bilo da su animalne ili duhovne; preko tijela duša tako djeluje na prostorna zbivanja i učestvuje u njima, a njezine radnje se odvijaju u vremenu. Budući da duša izravno potječe od uma, umne su sve duše, ali u različitim stupnjevima. Kako pak um ili duh proizlazi iz života, učestvuje duša u životu duha; no posredstvom života

<sup>23</sup> NUF, p. 50.

<sup>24</sup> Za oba ta Petrićeva termina upotrebljavam »duša«, budući da to ne dolazi u koliziju s problematikom koju Petrić u ovome djelu razmatra, a u našem jeziku nema pogodnih riječi za tu dvostrukost termina.

učestvuje također u biti i u jednoći; svaka duša ima dakle svoju jednoću i istoću samoj sebi. Ali po svojoj povezanosti s tijelom u kojemu prebiva participira duša u neprestanoj mijeni i različitosti prostorno-vremenskih intervala. Duša je dakle biće koje je spoj istog i različitog (to odgovara definiciji duše iz Platonovog *Timeja*) i upravo joj to omogućuje da bude pokretač ne samo same sebe kao (po srodstvu s umom) sebi istog, nego i tijela i tjelesnog svijeta unutar kojega živi, kao različitog. Duša je, dakle, i slična i neslična svome roditelju — umu. No kako ima više umova, nastaje pitanje, od kojeg je uma duša rođena? Da li od nekoga među stvorenim umovima, ili među nestvorenim, božanskim? — *»Svakako onoga koji je najbliži tvorac stvari utemeljenih izvan očinske dubine. U kojem i po kojem su oni umovi za koje rekosmo 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 trojeddnome Bogu.«*<sup>25</sup> 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. — To se kao mogućnost odnosi na sve duše, jer je svojstveno duši kao takvoj, ili »prvoj duši«; ovu Petrić naziva i »anima fontana« (izvorna duša), prema Zoroasterovu nazivlju. Osim »prve duše«, koja je u očinskoj dubini, postoji, kao i za sva ostala bića koja pripadaju dubinskoj ljestvici bića, devet stupnjeva ili vrsta dušâ, a svaki se takav stupanj opet u širinu i dužinu grana u mnoštvo dušâ, te se može reći da ih ima neograničeno velik broj; naime osim dušâ koje predviđa trodimenzionalna strukturiranost ljestvice, ima i takvih koje su sasvim osebujne te nemaju nekoga jednoznačno određenog mjesta u ljestvici bića, niti se iz te ljestvice ontološkim ili logičkim postupcima dadu izvesti. U prvom redu je takva ljudska duša (o kojoj se, inače, u ovome djelu ne raspravlja zasebno). — Od svoga utemeljitelja, božanskog uma, duša je ponijela sva ona svojstva koja je mogla primiti. Po tim svojstvima duša u sebi nosi lik istosti sa svojim utemeljiteljem, obilježen jednoćom, bitnim životom i intelekcijom; koliko će onoa, u uvjetima drugotnosti u koje je zapala, zbiljski izraziti taj lik, zavisi od samih tih uvjeta kao i od njezinog djelovnog odnošenja spram njih. Lik istosti s višim bićima od kojih duša potječe postaje uzorom za mnoštvo u prostoru razasutih nižih bića, među kojima ona živi. Život u tijelu nije, međutim, po Petrićevu mišljenju, jedini oblik života duše nego, budući da duša prolazi kroz svih devet stupnjeva dubinske ljestvice, ona ima ontološki mnogo fundamentalniji značaj nego da bi bila naprosto akt tijela (kako uzima Aristotel).

<sup>25</sup> NUF, p. 51.

Naročit značaj među dušama koje djeluju u drugotnosti tjelesnog svijeta ima duša svijeta (*animus mundanus*; također Petrić upotrebljava termine *anima mundi* i *anima mundana*), jer ona »najizvršnijem od svih tijela i najsvršanijem podaje život, spoznavaju i gibanje«<sup>26</sup>. Petrić je mišljenja da je većina grčkih filozofa — s iznimkom Leukipa, Demokrita, Aristotela i Epikura — uzimala postojanje duše svijeta, te da su joj neki od njih čak pripisivali glavno mjesto među dušama; on naglašava da je značaj duše svijeta kao unutarnjeg pokretača kosmosa izložio osobito Platon u *Timeju* i *Filebu*.

Prema Petrićevu mišljenju, tijelo nema vlastitog kretanja, nego je *heterokineton* ili *alimobile*, tj. pokretano od drugog. Kad bi tjelesni svijet bio izdvojen iz neprekinute povezanosti s višim stupnjevima ontološke ljestvice, on bi dakle bio nepokretan; no on ne bi mogao ni opstojati jer je tijelo *heterostatón*, te i njegov opstanak proizlazi iz međusobne povezanosti viših i nižih ontoloških stupnjeva. U ontološkom smislu kretanje je svojstvenost života te se život, proizlazeći iz biti, očituje kao živa bit, tj. kao bit koja ima vlastito kretanje. Neposredan izraz žive biti jest duh, a ovaj isijavajući svoj smisao izvan očinske dubine rađa dušu, biće koje stoji u sredini deveterostepene ljestvice, te smisao i život viših ontoloških stupnjeva unosi u svijet tjelesnosti pokrećući iznutra sva bića u kojima živi i s kojima stupa u imanentnu vezu. Tjelesno-netjelesna priroda (*natura*) pruža mogućnost za takvo uspostavljanje veze s netjelesno-tjelesnom dušom: zajedničko im je trajanje u vremenu, a prostorna im se veza temelji na mogućnosti da se sile koje pripadaju živoj biti duše usmjere u prostor. Prema principu Dobra, naime, djelovanje silâ ne ostaje zatvoreno u jednoći biti, nego iz nje sjaji u drugotnost ontološki nižih stupnjeva, čime ujedno to djelovanje raste i umnožava se. Duša ne mora nužno stupiti u zbiljsku vezu s tijelom, jer postoji i duša jednoće, duša biti, duša života i duša uma — te ona može svoje djelovanje ograničiti na neku od ovih ontoloških razina; no ukoliko svoju mogućnost veze s tijelom učini zbiljskom — a čini se da upravo to traži od nje Petrićevo tumačenje tvoračkog principa Dobra — ona će u tijelu oživljavati i pokretati smisaonost gornjih stupnjeva ontološke ljestvice od kojih potječe, te će se u tijelima koja imaju dušu javljati težnje prema umnosti, prema usklađenosti mnoštva u jednoću, prema ljepoti. Tjelesna će bića prema svojim mogućnostima dovoditi do ozbiljenja ove osobine, što bi inače bile nepoznate same sebi prepuštenom području tjelesnosti (kad bi ono kao takvo moglo opstojati).

Sveukupnost tjelesnih bića ujedinjena je, međutim, u tjelesno-netjelesnoj jednoći prirode, a »Priroda je odvijetak Duše, njezina

<sup>26</sup> NUF, p. 54

*zraka prodrla u tijela*<sup>27</sup> — te se posredovanjem duše u prirodu ulijevaju osobitosti viših stupnjeva ontološke ljestvice. Tijelo se naime, po Petrićevu tumačenju, ne može održavati samo sobom niti drugim tijelom, nego kao inostojno treba za svoj opstanak nešto što je netjelesno i ujedno tijelu suprotežno (*coëxtensum*) u svim njegovim dijelovima; takva je upravo priroda, budući da je ona izvana i iznutra suprotežna čitavome tijelu, njegovoj količini i njegovoj materiji, te kao tjelesno-netjelesna omogućuje opstanak i održavanje tjelesnih bića. Posredujući izravno između netjelesnog duha i tjelesno-netjelesne prirode, duša pobuđuje u prirodi kvalitete, kao što su toplina, suhoća, vlaga itd., te ove kvalitete priroda sa sobom nosi i ulijeva ih u čitavo tijelo, a s njima također i sile koje djelujući u materiji poput simpatije, dispatije, asimpatije i antipatije, uvjetuju sljepljivanje, rastavljanje i udaljavanje materijalnih čestica; ti procesi zbivaju se uvijek na određenim mjestima prostora, jer tijela nužno trebaju mjesto na kojemu jesu. Uvođenjem kvaliteta u materiju nastaju tako forme, koje subsistirajući u materiji održavaju povezanost s duhovnim entitetima, te tijelima daju svojstvenosti jednoće bez kojih ona ne bi mogla opstojati, a ujedno uvjetuju raznolikost i mnoštvenost ovog pojavljivanja jednoća u oblikovanoj materiji. Prema tome tijelo (*corpus*), koje je krajnji član deveterostepene raščlanjenosti izvornoga Jednog, upravo svojom inostojnošću sažima u sebi sve članove te raščlanjenosti te omogućuje da se u drugotnosti prostornog mnoštva očituje smisao izvornog jedinstva, odnosno, omogućuje da tjelesni kosmos, analogno pitagorovskoj desetici, bude zbiljski izraz iskonske usklađenosti Dobra, kao prvobitnog tvoračkog principa. Onaj pak ontološki činilac preko kojeg se neposredno ozbiljuje ovo postajanje prirode kosmosom i pronicanje svjetlosnog reda kroz sve stupnjeve bića, jest kosmička duša. Premda nije iskonska *anima fontana*, niti je izvor svih mnogobrojnih duša koje su svojstvene individualnim tjelesnim bićima, kao što su, recimo, ljudske duše, duša svijeta ipak konstituirajući prirodu utemeljuje i mogućnost cjelovitog života takvih bića. Izravnim posredovanjem između uma i prirode duša svijeta utemeljuje inteligibilnost materijalnog kosmosa.

Premda Petrićeva koncepcija svjetske duše nastavlja na ranija shvaćanja, ona ipak ima osobitosti kojima se od njih razlikuje i koje upravo čine njezinu vlastitost. Razlika od Platona i platoničara proizlazi iz različitog tumačenja kretanja: dok u ovih kretanje znači izvjestan nedostatak, deficitarnost koja nastaje uslijed oduzdanja od idealnog uzora, u Petrića je kretanje protumačeno kao život biti te se prvobitno pojavljuje kao živa bit, tj. kao spoj biti i života, koji prethodi pojavljivanju duha i uma; dakle ne samo

<sup>27</sup> NUF, p. 40

da je smješteno u vrh ontološke ljestvice, nego čitavu tu ljestvicu esencijalno prožima proizlazeći iz njezinih gornjih slojeva. Duša, prema tome, unosi pokret, život i um iz gornjih ontoloških slojeva u prirodu i tijela. U Platona, pak, nepokretna nisu tijela, već ideje, a heraklitovski koncipiran tjelesni svijet jest u neprestanom pokretu; tome, dakako, ne bi bilo prigovora, kad taj pokret ne bi ujedno značio pomućenost izvornog idealnog lika u onome što se kreće. Iz Petrićevih shvaćanja, međutim, proizlazi, da će se u tijelima toliko savršenije, pa čak i potpuno savršeno, izraziti (s Platonom zajedničko) izvorno Dobro, koliko su više ona obuzeta pokretom što ga iz esencijalne životnosti duša u njih unosi. Kosmička duša je, dakle, u Petrića kao i u Platona unutarnji pokretač prirode i tjelesnog svijeta; no dok kretanje u prirodi i tijelima, za Platona, svjedoči o njihovom nesavršenstvu, te će se sve više smirivati koliko priroda, posredstvom duše, bude učestvovala u umnosti, za Petrića će takvo učestvovanje biti praćeno sve intenzivnijim pokretom jer on, ustvari, nije ništa drugo nego sve potpunije prožimanje prirode svjetlom, kao svezahvaćajućom energijom izvornog osmišljavanja. — Od Petrićevih suvremenika zamisao kozmičke duše istakao je osobito Giordano Bruno. Ona je u njega jedinstvena forma univerzuma, akt koji oživljava, pokreće i oblikuje svemirska materiju, izazivajući u njoj mnoštvo prolaznih, raspadljivih formi. Brunovo shvaćanje, prema tome, stoji blizu Petrićevu, ali nije nastalo pod njegovim utjecajem<sup>28</sup>, nego je ood mislilaca renesansne epohe na Bruna utjecao u prvom redu N. Cusanus, u kojega je svjetska duša također *forma universi*, no za razliku od Bruna ne tumači Cusanus njezin bitak aktualnim, nego ga vezuje uz *posse esse*, tj. uz mogućnost bitka koja se konstituira kontrakcijom svemira<sup>29</sup>. Cusanusov se utjecaj na Petrića, ne može isključiti, iako je Petrićevo tumačenje svjetske duše bliže Platonovom, nego Cusanusovom. — Petrić kosmičku dušu, kao ni dušu uopće, ne naziva formom, jer u njega termin »forma« ima značenje sasvim različito od skolastičkog (koje se je još zadržalo u Cusanusa, pa i u Bruna). Kako je vidljivo iz ljestvice bića, »forma« je u Petrića krajnji član uzročnog niza, preko kojeg se pokretačka dinamika neposredno ulijeva u materiju koja ispunjava neko mjesto prostora oblikujući je u određeno prirodno tijelo; prema tome, dok po općenitom skolastičkom tumačenju iz forme kao supstancijalnog akta proizlaze

<sup>28</sup> Premda je Giordano Bruno 19 godina mlađi od Frane Petrića, njegov pisani životni opus bio je već završen (djelo *Della causa, principio et uno*, u kojemu uz druge probleme izlaže i svoje shvaćanje svjetske duše, štampano je 1584.), kad je izašla *Nova de universis philosophia*; iz tamićâ inkvizicije, u koje je Bruno ušao 1592. godine, nije više k nama doprla nikakvo pisano svjedočanstvo o daljnjem razvoju njegova duha, iako je preko 7 godina u njima proboravio sačuvavši, nesumnjivo, snagu jednoga od moralno najjačih ljudskih duhova.

<sup>29</sup> N. Cusanus, *De docta ignorantia*, Lib, II, IX; Wien 1964, p. 378.



kvalitete kao akcidencije, u Petrića su kvalitete neposredno svojstvene prirodi u smislu sila iz kojih proizlazi mogućnost oblikovanja tjelesne materije. Posredstvom »prirode« u kvalitetama se dakle neposrednije očituje djelovanje duše nego u formi, što međutim ne znači da je djelovanje duše u formiranju tjelesne materije nužno oslabljeno, jer je u Petrića naglašeno međusobno prožimanje svih članova ontološke ljestvice.

\*

Fizikalni kosmos konstituiraju, kako se izlaže u *Pancosmiji*, četiri elementa: prostor (*spatium*), svjetlost (*lumen*), toplina (*calor*), tečnost (*fluor*). Prostor je od njih prvi, jer je u njemu sve što je stvoreno *extra Patris profundum*. Razmatrajući konstituciju tjelesnih stvari Petrić, naime, tvrdi da one moraju biti negdje da bi uopće mogle biti, tj. moraju biti u nekome mjestu, što znači isto što i u prostoru, jer je dubinom, širinom i dužinom prostora omogućena datost bilo kojeg mjesta i njegovo određivanje: »Prostor je dakle prije svega ovoga. I ove ga stvari trebaju da bi bile, a prostor nijedne od njih ne treba da bi postojao.«<sup>30</sup> — Petrić, dakle, zamišlja da je prostor po sebi nezavisan od materijalnih tijela: prvobitno postoji beskonačan i homogen prazan prostor, trodimenzionalan ali neograničen; u jednome dubinom, širinom i dužinom ograničenome mjestu tog prostora smješten je svijet (*mundus*); predviđa se da se ovo materijalnim tijelima ispunjeno mjesto prostora može širiti i sužavati (dakako, božjom odlukom); imamo, dakle, kombinaciju otvorenog i zatvorenog modela kozmosa. Mjesto (*locus*) jest po sebi nepokretan ograničen dio prostora, u kojemu je smješteno neko materijalno tijelo; Petrić uzima (u skladu s peripatetičkom tradicijom!) da temeljna kozmička tijela imaju već od iskona svoja određena mjesta. Tako je Zemlja smještena u sredini kosmosa, gdje se okreće oko svoje osi. Mjesto izvana obavija tijelo i daje mu trodimenzionalan lik; Petrić ističe da većina matematičara i fizičara smatra da se prirodno tijelo sastoji od dužine, širine, dubine i otpornosti (*antitypia, resistentia*), s čime se on slaže u principu, no nadodaje da se trodimenzionalnost tijela ne može identificirati s trodimenzionalnošću mjesta, jer ova ostaje nepromjenjena kad tijelo mijenja mjesto a eventualno i dimenzije, što zavisi od međusobnog djelovanja prirodnih sila i otpornosti tijela; otpornost bi, prema tome, najbitnije karakterizirala prirodno tijelo (to, dakako, ne znači da tijelo ne može biti propusno za neke pojave, kao što su, recimo, netjelesno-tjelesne svjetlosne zrake). Prostor, bilo da je prazan ili ispunjen tijelima, nije dakle nebitak, nego jest nešto, tj. u odnosu na tijela koja se u njemu nalaze,

<sup>30</sup> NUF, p. 61.

prostor je samostalno biće, te je »u svim tijelima, vlastit i tuđ«<sup>31</sup>. Ova razlika između prostorno određenog mjesta i materijalnog tijela koje se nalazi na tome mjestu proizlazi odatle što i unutar svijeta postoje mali dijelovi praznog prostora, u samim tijelima a i izvan njih. Analogno Demokritu uzima Patricius da u tijelima ima jednako punog kao i praznog prostora, no za razliku od Demokrita on drži da je prostor atomističke strukture, dakle da dijeljenje jedne ograničene prostorne veličine ne ide u beskonačnost: »Nužno je . . . da ograničeni prostor bude djeljiv sve dotle dok to dijeljenje dođe do najmanjeg prostora. Tako da ako bi se dalje dijelio prestao bi biti prostor, jer prostor dalje ne može biti, nego bi bio nešto u prostoru najmanje i različno od prostora, tj. ne-prostor<sup>32</sup>. Taj ne-prostor, koji više nema dužinu, širinu ni dubinu jest točka, dakle apsolutni minimum u kojemu su negirane prostorne dimenzije i koji se otkriva negacijom prostornih minimuma. Postojanjem sitnih dijelova praznog prostora u tijelima i oko njih objašnjava Patricius stezanje i rastezanje prirodnih tijela i njihovo kretanje (uz prisustvo prirodnih silâ). Analogno načinu kojim se neko prirodno tijelo steže ispunjavajući svojom materijom unutar njega postojeće sitne dijelove praznine (pore), odnosno, kojim se rasteže ispunjavajući djeliće praznine oko njega (u zraku, vodi itd.), moguće je i stezanje, odnosno rastezanje, čitavoga kosmosa; u posljednjem slučaju prazan prostor koji je oko materijalnog kosmosa od nemjesta postaje mjesto, a u slučaju stezanja proces je obrnut. U svome tumačenju prostora i materijalnih promjena koje se u njemu zbivaju Petrić je razvio poimanje dijalektičkog jedinstva djeljivog i nedjeljivog, prekidnog i neprekidnog, heterogenog i homogenog ograničenog i neograničenog, te prostora kao zbiljskog mjesta i prostora kao mogućeg mjesta. Budući da datost prostora fundira mogućnost opstanka materijalnih procesa i stvari, proizlazi da će proučavanje prostornih relacija i zakonitosti imati principijelno značenje za spoznaju prirode. U tom smislu Petrić naglašava praktičku korist primjene matematičkih znanosti, aritmetike i geometrije, kao i njihov odlučan teoretski značaj za zasnivanje drugih znanosti o prirodi. Od ovih je pak prva aktinografija, tj. znanost o svjetlosnim zrakama; svjetlosne su naime zrake od svih prirodnih pojava najbliže prostoru i prve ga počinju ispunjavati. Suvišno bi bilo isticati lucidnost kojom ovi Petrićevi pogledi do nas prodiru.

Sve što jest ima, prema Petriću, dvostruk smisao: jedan je hermetičan, zatvoren u Očevoj dubini i stoga apsolutan i nepristupačan; drugi je otvoren te sjaji iz Očeve dubine u prostor postajući pristupačan stvorenim bićima. U prvom smislu shvaćeno, sve je u sebi beskonačno i savršeno; u drugome pak, nalazi se u pro-

<sup>31</sup> NUF, p. 62.

<sup>32</sup> NUF, p. 66.

cesima usavršavanja ili opadanja i međusobnog objavljivanja. Sva-ko biće kao i cjelovit kosmos imaju takav dvostruk smisao; no stvorenim se bićima u takvoj dvostrukosti objavljuje i smisao bo-žanstva, koji je u vlastitoj apsolutnosti transcendentan: »*Najisti-nitije je rečeno da Bog nastava nepristupačno svjetlo, to jest on je u sebi samom nepristupačan*...«<sup>33</sup> Izlaženje iz vlastitog identiteta u drugotnost nastaje stoga što Bog jest Dobro: svjetlo koje sjaji ne samo sebi i u sebi, nego i drugome i u drugome. Sjaj izvornog svje-tla u drugome jest prvobitna svjetlost: »*Sinula je, dakle, od Bo-žjeg svjetla prvorodena svjetlost*«<sup>34</sup> i iz tog se izvora izlila u prostor potpuno ga ispunivši. I sam je prostor tvorevina svjetla, koja uvje-tuje očitovanje ove njegove najsvojstvenije afekcije i najboljeg oru-đa božjeg djelovanja, svjetlosti. Prostor je srodan svjetlosti po to-me što je, kao i ona, bestjelesnotjelesan i tjelesno-bestjelesan te svo-jom trodimenzionalnom beskonačnošću ne postavlja nikakve za-preke njezinom širenju i djelovanju. Proizlazeći iz izvornog svjetla svjetlost naime nosi u sebi njegovu sliku koja je u prvom redu sli-kao dobrote; no dobrote nema bez djelovanja u drugome: stoga svjetlost, pojavljujući se kao oganj nosi sa sobom toplinu; topli-nom se unosi u sve stvari grijući ih iznutra, hraneći ih i uzdržava-jući i pobuđujući život u sjemenima stvari. »*A ono prvo svjetlo imalo je u sebi sva bića, dakle: sliku svih bića svjetlost je sa sobom ponijela i postala je njima bremenita, te će ih kasnije roditi preko topline u tečnost*...«<sup>35</sup> — u svome su djelovanju dakle elementi međusobno usko povezani i upućeni jedan na drugi; oni su, zapravo, u bitnosti jedno jer proizlaze iz svjetla, i to prostor i svjetlost izra-vno, dok su toplina i tečnost različita oblikovanja, odnosno zgu-štavanja svjetlosti. Interakcijom ovih triju elemenata u prostoru nastaju prirodna tijela.

Trodimenzionalnost imaju dakle tijela po istorodnu prostoru (*per spatium congenitum*), po svjetlosti su vidljiva, po toplini se održavaju i žive, a njihova specifična osobina opiranja il odbojno-sti (*antitypia, antaeresis, resistentia*) proizlazi iz tečnosti (*fluor*). Zamijenivši tradicionalno-grčko i aristotelovsko četvorstvo zemlja-voda-vatra-zrak svojom koncepcijom elemenata Patricius je mno-go bitnije dosegnuo u temelje materije, tim više što on i u poimanju svojih četiriju elemenata ističe misao (koja karakterizira cjelokup-nu njegovu ljestvicu bića) o njihovu međusobnom prožimanju u smislu da su to zapravo modifikacije nečega što je suštinski jedno, a označava se različitim imenima, prema tome s kojeg stanovišta i u sklopu koje problematike se promatra. U odnosu na druge ele-mente koji u prostoru konstituiraju materijalna tijela svjetlosti pripada primarnost i nezavisnost od drugih; iako, naime, toplina

<sup>33</sup> NUF, p. 74.

<sup>34</sup> NUF, p. 74.

<sup>35</sup> NUF, p. 75.

dolazi tijelima od svjetlosti i bez svjetlosti (to ne mora značiti da je riječ baš o vidljivoj svjetlosti) je ne bi bilo, svjetlost može biti bez topline<sup>36</sup> jer je svjetlost prvobitna kozmička energija koja može, ali ne mora, svojim zgušnjavanjem proizvesti pojave topline i tečnosti. Ako ostaje u svome originalnom obliku, svjetlost se beskonačnom brzinom širi svemirom ispunjavajući sav prostor; no u tome sasvim nezgusnutom stanju je nevidljiva, a postaje vidljivom tek tamo gdje se zgusne u zvijezde koje su, dakle, jedno od prvih njezinih zgušćenja, i kao takve su plamenovi koji još uvijek nisu toliko zgusnuti da bi uz svjetlost imali i toplinu; Sunce je pak veoma gust zbijen plamen, koji stoga uz veliku svjetlost, toplinu i masu ima i neka svojstva krutog tijela, te je i ugljen. Svjetlost, dakle, svojim zgušnjavanjima proizvodi pojave topline, plinovitih, tekućih i krutih tijela; no i sama svjetlost kao takva pokazuje svojstva tečnosti, jer šireći se svemirom posvuda teče (*fluit*) — kao svjetlost, toplina, tekućina, ili drugi neki agregatni lik materije. Svemir dakle nije u sebi razdvojen heterogenim sferama, nego je ispunjen substancijalno istorodnom materijom i jednako istorodnom zakonitošću, koja u krajnjoj liniji izražava zakonitost svjetlosti. Petrićev *fluor* koji čini jedinstvo materijalnog svijeta nije dakle neka empirički data tvar, nego je zamišljen kao plazma iz koje u svemirskom prostoru nastaju pojave i djelovanja materije i prirodna tijela; kao i drugi elementi koji konstituiraju prirodna tijela, i fluor je tjelesno-netjelesan — jer inače bi bilo tijelo prije tijela. U redu prirodnog nastajanja fluor se doduše pojavljuje kao zgušćenje svjetlosti, no ontološki on proizlazi iz ideje-jednoće po kojoj, kao i sva bića, pripada božanskom redu stvaranja. Iz tog reda, koji je jedinstven u sveukupnosti stvari, proizlazi i iskonsko jedinstvo elemenata kao i njihova povezanost u konstituiranju tijela. Između dva suprotna pola tog konstituiranja — beskrajno pokretljive svjetlosti i tečnosti koja se u prostoru zbija u tijela — može se dakle,

<sup>36</sup> Primjeri koje Petrić navodi (NUF, p. 99) za to da se svjetlost može pojavljivati i bez topline ne bi kao takvi imali vrijednosti, no zanimljivi su jer svjedoče o živom interesu koji je Petrić imao za događaje oko sebe te značenju koji je pridavao konkretnim opažanjima. Sažetom neposrednošću prikaza ističe se opis svjetlosnog efekta električnog pražnjenja kad su, za vrijeme oluje koja ih je zatekla na jednoj šetnji na Kipru, njegova dva pratioca mislili da je skupa sa svojim konjem sasvim izgorio, dok on nije bio ni osjetio toplinu. Zatim, također za noćne šetnje Kiprom, kad su vidjevši pad meteorita odmah potrčali na mjesto gdje je pao i začuđeni utvrdili da trava i grmlje nisu uopće nagorjeli. Zanimljiv je također događaj, povezan s jednim njegovim boravkom na Cresu, za koji je saznao od ribarâ s istarske obale (a podsjeća na suvrene opise UFO-a): ribareći na ušću rijeke Raše opaziše »da se je u visini pojavio golem plamen i polako se spuštajući prekrpio njih i lađicu. Zadržavši se malo, iščezao je ne zapalivši im ništa ni od odijela ni kose ni drva. Kad sam sutradan onuda putovao pričali su mi to i potvrdili mnogim zakletvama. Upitao sam ih jesu li osjetili kakvu toplinu. Vrlo malo, odgovoriše.«

posredovanjem topline, staviti znak jednakosti: »*Prvobitna svjetlost jest tečnost. Ako je, naime, djelatno tekla, imala je i sile po kojima teče. A ako ima sile, ima i bit u tečnosti, tj. ona je tečnost. Toplina rođena od prvobitne svjetlosti jest tečnost. Jer ako teče vlastitim djelovanjem, nadarena je silama po kojima teče. A ako ima sile, i bit joj je u tome da teče, dakle je tečnost.*«<sup>37</sup>

Tumačeći konstituiranje prirodnih tijela u svemirskom prostoru Petrić je, dakle, razvio jednu energetičku teoriju materije koja doduše nije kvantitativno razrađena, već je čisto kvalitativno koncipirana i utemeljena u njegovoj ontologiji kreativnog procesa. Ta ontologija proizlazi iz kreativnosti Dobra ili Svjetla i ozbiljava se u međusobnom prožimanju svih stupnjeva bića, da bi konačno u domeni krajnje drugotnosti, tj. u području materijalnosti i tjelesnosti, stvorila uvjete za mogućnost potpune afirmacije svoga izvornog principa. Taj princip, Dobro, proniče kroz sve stupnjeve bića i osmišljava ih u njihovu bitku i njihovu djelovanje. Oruđe kojim se pri tome služi, »najprikladniji božji instrument«, jest svjetlost — netjelesno-tjelesna i tjelesno-netjelesna energija koja je svojim zrakama prva ispunila kosmički prostor da bi, prema jedinstvenoj zakonitosti koju nosi u sebi kao sliku svog umnog izvora, obrazovala u njemu neograničeno mnoštvo tjelesnih oblika postajući među tim tijelima ona komunikaciona spona koja jedina može povezati najudaljenije regije kosmičkog prostora i nekome biću, koje negdje u zabačenom kutku svemira traga za umom, donijeti znak njegove nazočnosti. — Petrić je dijete renesanse: svemir je ures božanstva, a svjetlost njegov najljepši smiješak.

\*

Protumačivši sveukupnost bića u njihovoj povezanosti s praizvorom kao pitagorovsku desetinu, kao zbiljsku punoću harmonije, Patricius ostvaruje ono što je (kako je prije istaknuto) naveo kao svoj vlastiti prinos filosofiji: da cjelovito Božanstvo ulazi u razmatranje. Može se reći da je tu svoju temeljnu intenciju izveo rijetkom konzekventnošću, ako ne baš uvijek verbalnom, ali svakako misaonom. Njegova filosofija nesumnjivo pripada renesansnom platonizmu, no u tome problemskom sklopu posjeduje originalnost koja prvenstveno proizlazi iz vlastitog Petrićeva zahvata kršćanske inspiracije. Njegova koncepcija materijalnog kosmosa kao područja u kojemu se, u krajnjoj drugotnosti tjelesnog mnoštva, ostvaraju uvjeti za zbiljsku jednakost (u Cusanusa: *aequalitas*) Sina s Ocem u Duhu (*connexio-amor*), koji izlazeći od Oca proniče sveukupnost bića, bliska je Cusanusovoj. No Patriciusova artikulacija tako zamišljenog totaliteta je originalna i metodološki utemeljena na principima razlike i usklađivanja suprotnosti unutar totalizira-

<sup>37</sup> NUF, p. 79.

jućeg svejedinstva. Proizlaženje pojedinih članova ontološkog niza iz susjednih koji su im nadređeni može se nazvati emanacijom, ali na cjelovit proces smisaone raščlambe Jednog nije primjenjiva emanacijska shema, jer u ovoj prelaženje u mnoštvenost znači ujedno degradaciju izvornog smisla, dok se Patriciusovo Dobro u drugotnosti mnoštva upravo stvaralački afirmira. Stoga je i uspon prema božanskom prazvoru zamišljen različito: dok se u emanacijsko-neoplatonističkim zamislama taj uspon vrši ekstatičkim uznošom spoznaje te negacijom materijalnosti i tjelesnosti, Patriciusovo osmišljavajuće Svjetlo traži upravo istrajanje u antitezama i njihovo uklapanje u sve obuhvatnije komplekse unutar kojih mnoštvenost kao svoju razliku na beskrajno mnogo načina objavljuje jedinstvo prazvora; prema tome se i njegova spoznaja ne tumači kao ekstaza, nego kao sažimanje osjetilima zahvaćenih i umom shvaćenih svjetlosnih signala u smisaone totalitete. U Petrićevu sistemu svjetski proces jest dakle *t e o f a n i j a*, u kojoj materijalnost i tjelesnost čine bitna obilježja objave božanstva. Stojeći u samome dnu ontološke ljestvice, usred prostorom razasute materijalnosti i tjelesnosti, *Č o v j e k* je ono biće putem kojega objava božanstva može postati zbiljskom (Petrićeva koncepcija kosmosa ne isključuje da se to može odnositi i na bilo koje drugo biće, jer su u principu sva bića obdarena životom duha i duše, iako su različite sile kojima njihova djelotvorna bit raspolaže), stoga je jednako upućen na Boga, kao i Bog na Čovjeka. U tom smislu Bog je Svjetlo u kojemu Čovjek živi i raste u drugotnosti kosmosa. (Petrić doduše nije u svojoj *Novoj filosofiji cjelokupnosti* posvetio zasebno razmatranje o problematici čovjeka, ali su ove misli prisutne u njegovim ontološkim stavovima i proizlaze iz njihove cjelovitosti).

Svjetlo nije dakle u Patriciusa shvaćeno naprosto platonistički kao senzibilna slika inteligibilnog svijeta, nego ima izvorno-ontološki značaj jer je jedno od triju imena — Jedno, Dobro, Svjetlo — kojima on u raspravljanju filofske problematike označuje božanski prazvor. Sliku ovog prazvora nosi u sebi svjetlost, koja kao prvobitna afekcija svjetla i instrument njegova djelovanja unosi tu sliku u sva bića i sva zbivanja, bilo da se događaju u neprostornoj Očevoj dubini, ili pak u dubinama kozmičkog prostora, koji svjetlost svojim zrakama posvuda ispunja (što ne znači da je i posvuda vidljiva); preko slike koju im svjetlost saopćava mogu umna bića naslutiti njezin izvor. Izvorno svjetlo i prvobitna svjetlost nadilaze razlike tjelesno-netjelesno i duhovno-materijalno, jer se te razlike pojavljuju u ontološkom redu bića, dok ih sam princip i njegova najbliža djelovanja transcendiraju. — Budući da Bog, kao izvorni princip, nije u kosmosu bićâ (bilo neprostornih, bilo prostornih) prisutan vlastitom izvornošću, nego se objavljuje djelovanjem kroz drugotnost ( s time da u nekome biću objava može dostići jednakost), ne može se Patriciusova filosofija nazvati pantheizmom.

U fizikalnom kosmosu svjetlost poprima materijalno-energetička obilježja. Vidovitost Petrićeve misli prema kojoj svjetlosne zrake prve ispunjaju kozmički prostor (on smatra da zavisi od različitih uvjeta da li će zrake, i svjetlost koju raznose, biti vidljive ili nevidljive) te postaju materijalno-energetičke jezgre za formiranje tjelesnih konfiguracija, kao i najadekvatniji način pronošnja energije kozmičkim prostorom, danas je općenito poznata; no jednako je interesantna i njegova misao da uz matematičke znanosti temeljni značaj za proučavanje materije ima aktinografija; njegova predviđanja nisu doduše u tome osamljena, jer slične misli nalazimo nešto kasnije u Descartesa, a i u nekih Petrićevih suvremenika, ali se i u tome izražava jedna od osobitosti Petrićeve misli.

Kao nesumnjivo pozitivno obilježje Petrićeve filozofije također se s pravom često ističe njegova sloboda od okoštalih skolastičkih poimanja temeljnih kategorija. On ponekad i zadržava termin, ali ga oslobađa stoljećima otvrdnute rigidnosti, preokrećući je upravo u suprotno. Karakterističan je takav slučaj njegovo tumačenje biti. Pri vrhu ontološke ljestvice, *bit* — *essentia* — posreduje između ideje-jednoće i života. Od ideje se *bit* razlikuje po tome što je obdarena silama koje izazivaju najprije kretanje *biti* u sebi samoj — a to je upravo život — a zatim se po tim silama djelotvornost tako shvaćene žive *biti* i prema vani očituje prožimajući životom kao unutaršnjim kretanjem sva bića. — Dakako, svi ti ontološki momenti, kao i bića koja oni konstituiraju, ne nastaju iz ničesa, nego su učini tvoračkog principa Dobra koji je, kao i u Platona, nadesencijalan i izvorno jedinstven u odnosu na mnoštvo idejâ-jednoća, a u kojemu je Petrić, pošavši sa stanovišta identiteta toga izvornog principa sa Svjetlom, utemeljio jedinstvo idealnog i materijalnog ontološkog područja.

#### Riassunto

#### LA PECULARITÀ DELL'INTERPRETAZIONE DELLA LUX DI PATRICIUS

La *lux* di Patricius non è un'immagine sensibile del processo emanatorio intelligibile, bensì è lo stesso Bene originale che si manifesta nell'alterità del molteplice. Lo schema neoplatonistico dell'emanazione non corrisponde al sistema di Patrizio per il fatto che la *lux* non degrada dissipandosi nel molteplice, ma raggiunge in esso la propria affermazione creatrice. Il Bene, fonte ontica di tutto, vive. La vita del Bene è un moto interno in cui il Bene — *simpliciter unum* — attraverso una decomposizione di nove gradi si manifesta come *unomnia*: l'origine ontologica dell'università delle cose, che prende senso quale un *unocosmico* che è la decade pita-

gorica. Ogni elemento della decomposizione è direttamente rivolto verso l'elemento precedente e lo rivela nella sua alterità, e quindi l'anima, in mezzo dell'ordine degli esseri, quale motore interiore, rivela il senso dello spirito nel cosmo materiale e nei singoli corpi. Il moto è inteso come una tale presa di senso interiore, come una compenetrazione di una luce essenzialmente spirituale, attraverso tutto il cosmo. Patrizio mette in luce l'inadeguatezza della concezione aristotelica dell'intelletto quale motore esterno del primo cerchio di stelle. L'immanente presa di senso, per cui la luce impregna il cosmo incorporeo, compenetra similmente pure il mondo corporeo e vi si rivela quale portatore fondamentale dell'energia fisica cosmica, cioè, quale luce corporea che unifica tutti gli avvenimenti energetico-materiali e costituisce la base della comunicazione intercosmica. Però, la luce fisica non è che una delle rivelazioni della preluce, che, quindi, costituisce l'unità dei processi energetici fisici, psichici e pneumatici. La concezione della luce, quale energia datrice di senso, indusse Patrizio ad accettare la tesi sull'estensione momentanea della luce: un segno lucente sarebbe contemporaneamente presente in tutto il cosmo, se non ci sono ostacoli alla sua visibilità (tale concezione pneumatica, se inclusa nel cosmo materiale, risulta, ovviamente, inaccettabile).

Il cosmo fisico è costituito da quattro elementi: lo spazio, il lume, il calore, l'umore. Lo spazio è il primo tra loro, perchè in lui c'è tutto quello che è creato *extra patris profundum*, e mediante l'interazione dei tre elementi nell'interno dello spazio si generano i corpi naturali. La teoria patriziana della materia è, dunque, energetica.

La luce fisica primordiale sfolgorò dalla preluce divina nello spazio: addensandovisi essa è in grado di generare il calore e l'umore nonchè gli altri stati aggregati dei corpi materiali; però, energia primordiale e autonoma, la luce può stare anche senza tali fenomeni collaterali. — Rivelando i corpi naturali nell'alterità la vita del Bene, trovano nella luce il nesso più adeguato con la propria fonte, tramite la virtù più nobile del corpo, il senso della vista, lo spirito omnipresente incomincia a creare questo aggancio; dall'ammirazione dello spirito umano per le vette illuminate, l'ambiente e gli abissi del mondo scaturisce la filosofia, prole genuina della luce. Guidato dalla propria idea della luce unificatrice, Patrizio concede ad Aristotele l'origine sensitiva della conoscenza filosofica.

Contemperando mediante la penetrazione nei gradi superiori della scala degli esseri, la luce unificatrice rende possibile l'ascesa verso la fonte originaria divina. Mentre nella concezione neoplatonica emanatoria di tale ascesa una delle parti contrapposte (la corporalità, la moltitudine...) viene negata, la concezione patriziana è essenzialmente differente: la luce, l'energia datrice di senso, insiste proprio sulla perseveranza nelle antitesi, perchè la loro molteplicità esprime, quale propria differenza, in un'infinità di modi l'unità della fonte primordiale. Il processo mondiale è, dunque *teofania*, nella quale materialità e la corporalità costituiscono le qualità essenziali della rivelazione della divinità.