

Erna Banić-Pajnić

Institut za filozofiju, Ulica grada Vukovara 54, HR-10000 Zagreb
bp.erna@xnet.hr

Platonizam u djelu Hermana Dalmatina *De essentiis*

Uz pitanje o izvorima Hermanove filozofije*

Sažetak

S obzirom na ovako formuliranu temu vezanu uz djelo Hermana Dalmatina De essentiis, u razradi teme nameće se prije svega pitanje metodologijskog značaja: koliko je uopće primjereno Hermanovu djelu pristupiti analitički, tj. tako da se pokuša izdvojiti jedan sloj njegova mišljenja, u ovom slučaju »platonički«, s obzirom na to da je po karakteru i intenciji njegovo djelo bitno sinteza. Sljedeće je pitanje koliko je iz De essentiis uopće moguće izlučiti jedan određeni sloj mišljenja s obzirom na to da su u tom djelu elementi različitih misaonih tradicija objedinjeni u jednom koherentnom tumačenju svijeta. To je najuže povezano s jednom od ključnih značajki srednjovjekovne recepcije antičkih filozofa – većina ih je ranosrednjovjekovnim misliocima, pa tako i Hermanu, poznata tek posredno, preko parafraza, interpretacija i citata. Stoga se u izlaganju prije svega propituje način na koji je Hermanu mogla biti i na koji mu je uistinu bila posredovana Platonova filozofija. Pritom je naglašeno kako još uvijek nisu dostatno istraženi svi izvori Hermanova filozofiranja, napose oni arapski. Premda se Herman deklarira sljedbenikom Platona, dosad su u znatno većoj mjeri istraženi elementi Aristotelove filozofije (također posredovane arapskim autorima) u njegovu djelu, zahvaljujući prije svega R. Lemayu koji je istražio Abu Ma'sharov utjecaj na Hermana, negoli oni Platonove filozofije.

U izlaganju se stoga u temeljnim crtama navode pretpostavke »platonizma« u Hermanovu djelu. Ukratko su navedene značajke filozofiranja predstavnika škole u Chartresu s kojima je Herman usko povezan. Uz tu je tradiciju recepcije vezano prije svega poznavanje Platonova opusa preko Kalcidijeva prijevoda i komentara Timeja, utjecaj kojega je u De essentiis nesporan. To je tzv. Platon na latinskom. Osim spomenutog prijevoda Timeja, Zapad u 12. stoljeću poznaje Platonovu filozofiju kroz navode iz Cicerona, Makrobija, Marcijana Capelle, Augustina i Boetija. Navedeni su potom mogući arapski izvori Hermanova »platonizma« (tzv. Plato arabus) ili točnije novoplatonizma. Pritom se napose postavlja pitanje Hermanova poznavanja djela Theologia Aristotelis, jednog od najznačajnijih i najutjecajnijih djela nastalih u al-Kindijevoj prevoditeljskoj školi, koje je prijevod – parafraza Plotinovih Eneada IV–VI. Potom se analizom djela De essentiis pokušava odrediti temeljne značajke Hermanova »platonizma«. Ta analiza jasno pokazuje da je, ne samo u pojedinim stavovima, već i sagledano u cjelini, Hermanovo djelo, kojemu je u temelju nastojanje oko povezivanja krajnosti onim srednjim, u osnovi novoplatoničkog značaja. U vezi s tim, rezimirajući osnovne teze djela Theologia Aristotelis, pokušavamo odgovoriti na pitanje na koji je način taj spis, tako dugo pripisivan Aristotelu, mogao utjecati na uobličenje Hermanovih stavova novoplatoničke inspiracije izloženih u De essentiis. Na temelju uvida u značajke Hermanova »platonizma« odnosno »novoplatonizma« u zaključnom se dijelu izlaganja konstatira da se njegova filozofija po mnogim svojim značajkama može uistinu smatrati pretečom renesansnog novoplatonizma. Tako se i Hermanovim primjerom može potvrditi teza Raymonda Klibanskog o kontinuitetu srednjovjekovnog i renesansnog novoplatonizma.

Ključne riječi

Herman Dalmatin, Platon, novoplatonizam, *De essentiis*, *Theologia Aristotelis*

*

Ovaj je tekst rezultat rada na projektu »Hrvatska filozofija i znanost u europskom kon-

tekstu od 12. do 20. stoljeća« što ga financira Hrvatska zaklada za znanost.

Na temelju uvida u ono što je dosad napisano o Hermanu Dalmatinu,¹ i kod nas i u inozemstvu, proizlazi da je većina onih koji su se bavili Hermanom njegovu filozofiju okvalificirala kao *sintezu* u kojoj se prožimaju različite misaone tradicije od platonizma i aristotelizma do hermetizma, posredovane uglavnom interpretacijama arapskih mislilaca te kršćanstva. Premda bi se, zahvaljujući toj opsežnoj literaturi, moglo zaključiti da je Herman dobro i dostatno istražen,² u dosadašnjim prikazima uočava se jedan značajni nedostatak. U tim obradama njegova djela izostale su dublje analize izvora i pretpostavki sastavnica Hermanove sinteze, s izuzetkom onog sloja njegova mišljenja koji se odnosi na recepciju Aristotelove filozofije.

Premda većina tumača Hermanove filozofije govori o platonizmu kao o značajnoj sastavnici Hermanove sinteze,³ dosad nitko nije preciznom analizom njegovih tekstova jasno pokazao u čemu se taj platonizam sastoji niti su jasno identificirani i prorađeni *svi* izvori njegova platonizma. U većini analiza i prikaza Hermanova djela u vezi s platonizmom spominju se škola u Chartresu i njegovo poznavanje Kalcidijeva prijevoda *Timeja*, ali se ne produbljuje pitanje neposrednih izvora i eventualnih drugih utjecaja.

Zanimljivo je da je dosad, premda se Herman smatrao sljedbenikom Platonove filozofije, u istraživanju njegova djela prevladavao interes za aristotelizam i za Hermana kao jednoga od onih filozofa koji su među prvima na Zapad uveli Aristotelovu prirodnu filozofiju. Tako je dosad jedino Richard Lemay u djelu *Abu Ma'shar i latinski aristotelizam u 12. stoljeću*⁴ detaljno istražio izvore Hermanova aristotelizma i to poglavito kroz analizu njegove recepcije Abu Ma'sharovih stavova. No ni Lemayeva analiza izvora Hermanova aristotelizma nije potpuna. Naime, mnoga pitanja vezana uz Hermanovo poznavanje Aristotela još uvijek su otvorena. Tako još uvijek nema definitivnog odgovora na pitanje je li Herman uopće *neposredno* poznao Aristotela i ako jest, koje je Aristotelovo djelo poznao.

To da se pri valoriziranju Hermanova doprinosa europskoj filozofskoj misli u prvi plan nametnuo upravo aristotelizam kao najznačajnija odrednica njegova mišljenja, po mom je mišljenju rezultat forsiranja anticipatorskog stava u interpretaciji njegova djela. Nesumnjivo je da Hermanovo djelo na određen način predstavlja *raskrižje* u okviru srednjovjekovnog, poglavito šartrovskog platonizma, s obzirom na to da ono sadrži gotovo isto toliko elemenata Aristotelove prirodne filozofije koliko i platoničkih elemenata te da je upravo nakon njega uslijedilo opadanje interesa za Platonov *Timej* kao izvor za istraživanje prirodne filozofije, a počeo jačati interes za neka specifična pitanja prirodne filozofije, koja je razradio upravo Aristotel. No valja svagda imati na umu da je taj trend mišljenja iniciran, prije svega, prevođenjem djela arapskih filozofa, koja su sva odreda, od al-Kindijevih do Averroesovih, predstavljala specifičnu sintezu platonizma i aristotelizma.

Dakako, poznavanje izvora nije samo po sebi jamstvo za potpuno razumijevanje nekog djela, ali bez toga poznavanja nije moguće valjano procijeniti originalnost i veličinu doprinosa filozofiji i znanosti nekog autora.

To da izvori Hermanova mišljenja nisu dostatno istraženi uočili su doduše i neki od povjesničara filozofije koji su se dosad bavili Hermanom. Tako Charles Burnett, jedan od najznačajnijih autora koji pišu o Hermanu, autor kritičkog izdanja djela *De essentiis* objavljenog 1982.,⁵ u svom komentaru postavlja pitanje Hermanova odnosa spram njegovih suvremenika, napose pripadnika škole u Chartresu, pa čak djelomično i razrađuje taj odnos,

ali se njegovi zaključci o utjecajima najčešće svode na stav »mogao je biti pod utjecajem«. Svjestan da u tom pogledu treba još mnogo učiniti, Burnett upozorava na neophodnost provođenja komparativnih analiza, vezanih naprimjer uz djelo Thierryja od Chartresa ili Vilima od Conchesa i ostalih pripadnika škole u Chartresu, u kojoj Herman boravi od 1130. do 1134.⁶ Već i površna analiza djela navedenih, ali i nekih drugih značajnih pripadnika škole u Chartresu, pokazuje da u njima ima mnogo dodirnih točaka s Hermanovom filozofijom.

No kako je Herman znao arapski, uvide u Platonovu filozofiju mogao je crpiti i iz arapskih izvora. Postavlja se pitanje koje je arapske autore, osim Abu Ma'shara, uopće poznao i preko kojih je arapskih filozofa i *kako* mogao upoznati Platonovu filozofiju. Pitanje je, naprimjer, koja je djela al-Kindija, Abu Ma'sharova druga i na neki način sljedbenika, poznao, zatim je li poznao djela al-Farabija, uz al-Kindija možda najznačajnijeg arapskog filozofa do Averroesa, te kakav je utjecaj koji od njih izvršio na njega. Naročito je značajno pitanje eventualnog utjecaja arapskih autora iz al-Kindijeva prevoditeljskog kruga, čija djela na latinski prevodi Adelard iz Bathesa, kojega Herman dobro poznaje i čije prijevode s arapskog je revidirao. To je pitanje koje i Burnett ostavlja otvorenim. Pitanje arapskih izvora naglašavam zbog toga što je Herman uglavnom preko arapskih izvora upoznao djela grčkih filozofa i znanstvenika. Svakako pitanje Hermanova poznavanja Platonove filozofije iz *arapskih* izvora do danas nije podrobnije istraživano.

Mogući izvori platonizma u Hermana

Kada si zadajemo istražiti »Hermanov platonizam«, s obzirom na istaknuti karakter njegova djela, nameću nam se neka metodološka pitanja, prije svega pitanje adekvatnog pristupa njegovu djelu. Naime, pitanje je koliko je fokus

1

Najznačajniji naslovi navedeni su u opisu literature.

2

To se odnosi i na istraživanje Hermana u Hrvatskoj. Premda interes za Hermana postoji već u 19. stoljeću (Šime Ljubić, Frane Bulić), tek je Franjo Šanjek izlaganjem na znanstvenom skupu »Prirodne znanosti i njihova primjena kod Hrvata u srednjem vijeku«, održanom 1983., upozorio na značenje Hermana Dalmatina te inicirao sustavno istraživanje njegova djela. U Pazinu, u Istri, 1993. godine održan je znanstveni skup posvećen Hermanu u povodu obljetnice nastanka djela *De essentiis* (djelo je napisano u Béziersu 1143.). Čakavski sabor je 1990. objavio kritičko izdanje toga djela s prijevodom Antuna Slavka Kalenića, koji je uspostavio latinski tekst, napisao kritički komentar te napomene uz tekst. Nakon toga objavljeno je još desetak tekstova o Hermanu.

3

U potkrjepu rečenog navest ću samo jedan primjer: Žarko Dadić u knjizi *Na razmeđu civilizacija*, Izvori, Zagreb 2013., na str. 111.

piše: »U djelu *De essentiis* Herman spaja zapadnoeuropsku *platonističku* filozofsku tradiciju koju je upoznao u katedralnoj školi u Chartresu s filozofijom koju je upoznao iz djela Abu Mashara, a koja je djelomično sadržavala iskrivljeni aristotelizam.« (istaknula E. B. P.)

4

Richard Lemay, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century*, American University of Beirut, Beirut 1962.

5

Charles Burnett, *Herman de Carinthia, De essentiis. A Critical Edition with Translation and Commentary*, E. J. Brill, Leiden–Köln 1982.; ostala su kritička izdanja *De essentiis* ono Manuela Alonsa iz 1946. (*Hermann de Carinthia. De essentiis*, Santander) te bilingvalno latinsko-hrvatsko izdanje Čakavskog sabora iz 1990.

6

Podatak prema: Žarko Dadić, *Herman Dalmatin / Hermann of Dalmatia / Hermannus Dalmata*, Školska knjiga, Zagreb 1996., str. 90.

na jednu misaonu tradiciju u tom djelu i izdvajanje jednog sloja mišljenja – sastavnice njegove sinteze – primjereno temeljnoj *intenciji* njegova djela, koje je čitavo usmjereno na spajanje različitog, na izmirenje različitih tradicija, što su dosad već istaknuli mnogi povjesničari filozofije.⁷ Uvid u intenciju s kojom je djelo pisano opravdanim čini pitanje koliko je uopće opravdano upuštati se u analizu djela polazeći od njegovih pretpostavki u različitim tradicijama, tj. razlučujući u njemu različite slojeve mišljenja.

Napokon, postavlja se pitanje koliko je uopće moguće izlučiti pojedine slojeve mišljenja iz cjeline Hermanova filozofiranja, s obzirom na način na koji su mu antički autori, pa onda i Platon, uopće poznati. On ih naime poznaje uglavnom posredno, kroz citate, komentare i interpretacije, koji se oslanjaju ponajviše na novoplatoničke izvore.

Bez obzira na sva ta pitanja i dvojbe, valja pokušati istražiti u čemu se temelje gore spomenute kvalifikacije Hermanove filozofije te kako su mu posredovana učenja pojedinih smjerova mišljenja – sastavnica njegove sinteze izložene u *De essentiis*.

U vezi s recepcijom Platonove filozofije u Hermanovo vrijeme, može se konstatirati: znanja o Platonovoj filozofiji Hermanovi suvremenici crpili su s jedne strane iz latinskih, a s druge iz arapskih izvora, naravno oni, koji su poput Hermana, znali arapski, i te se dvije linije mogu označiti kao *Plato latinus* i *Plato arabus*. Kod Hermana nalazimo obje linije recepcije. Pitanje kojim se ovdje bavimo jest što je od Platonove filozofije Herman mogao poznavati zahvaljujući tim dvjema linijama posredovanja Platonove filozofije.

Platonizam na latinskom

Najznačajniji izvor poznavanja Platonove filozofije sve do druge polovice XII. stoljeća bio je Kalcidijev prijevod i komentar Platonova *Timeja*. Valja naglasiti da srednji vijek u navedenom razdoblju poznaje samo dio *Timeja* koji prevodi i komentira Kalcidije, a to je *Timej* 17a–53b, s tim da se njegov komentar odnosi samo na dio od 31c do 53c. Mnogi dijelovi Hermanova djela *De essentiis* odnose se na mjesta iz *Timeja*, koja su mu poznata zahvaljujući Kalcidijevu prijevodu i komentaru. Međutim, dosad nije provedena komparativna analiza Kalcidijeva komentara *Timeja* i djela *De essentiis* da bi se vidjelo što točno Herman preuzima od Kalcidija.

Tu liniju recepcije Platona Herman preuzima preko škole u Chartresu. Nekoliko predstavnika te škole piše naime komentare *Timeja*. Osim Thierryja i Bernarda od Chartresa, i Vilim od Conchesa piše *Glossae super Platonem*, što je zapravo njegov komentar *Timeja*. Vilimov komentar nastaje otprilike između 1130. i 1140., dakle nešto je raniji od *De essentiis*.

Škola u Chartresu i njen najznačajniji predstavnik i Hermanov učitelj Thierry, kome Herman, kao »reinkarnaciji« Platona, posvećuje svoj prijevod Ptolemejeve *Planisfere*, odigrali su presudnu ulogu u Hermanovu intelektualnom formiranju. Na značenje te škole kao specifičnog fenomena 12. stoljeća među prvima je upozorio Raymond Klibansky u svom značajnom spisu *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages* objavljenom u Londonu 1939.⁸ U novije vrijeme u literaturi su prisutna znatna razmimoilaženja vezana uz postojanje i značenje te škole. Neki, poput Richarda Williama Southerna,⁹ čak dovode u pitanje postojanje škole, ako se pod »školom« misli na jedinstveno učenje ili tumačenje Platona od strane njenih pripadnika. Southern napose osporava tezu o revolucionarnom značenju škole što joj se

pripisuje zbog fokusiranja interesa na pitanja prirodne filozofije. Za Southerna platonizam Chartresa predstavlja radije jedan »skolastički platonizam«, nastavak karolinške renesanse, negoli začetak znanstvene revolucije. Edouard Jeuneau¹⁰ podržava tezu o neophodnosti preispitivanja značenja te škole. Drugi opet, poput Petera Dronke,¹¹ priznaju školi zaslugu za iniciranje interesa za znanstveno proučavanje prirode, a treći, poput Tine Stiefel,¹² naprimjer, govore čak o »genuinoj znanstvenoj revoluciji« koju su inicirali predstavnici škole, te o jakom racionalističkom impulsu do kojega dolazi u okviru škole, zahvaljujući prije svega recepciji *Timeja*. Naime, obvezno polazište u tumačenju svijeta prirodnim uzrocima u školi je upravo *Timej* (takav pristup zastupljen je u okviru *lectio physica*) i provodilo se paralelno s tumačenjem prirode prema Bibliji i patrističkoj tradiciji. Thierry od Chartresa naprimjer tumači *Knjigu postanka secundum physicam*, što znači barem djelomično i prema *Timeju*, a Vilim od Conchesa izlaže prvi pokušaj utemeljenja *scientiae naturalis* i opet pozivajući se na *Timeja*. Ukratko, upravo zahvaljujući tumačenju *Timeja* u školi u Chartresu dolazi do emancipacije fizike koja se donekle oslobađa teoloških okvira.

Većina onih koji se bave školom u Chartresu ipak se slaže u tome da se temeljna učenja Bernarda iz Chartresa, Thierryja, Bernarda de Silvestrisa, Vilima od Conchesa, dakle najznačajnijih predstavnika te škole, mogu označiti kao platonizam. Pritom je »teološka kozmologija« koju razvija ta škola sva izvedena upravo iz *Timeja*. Ako se zaključuje po broju rukopisa toga Platonova dijaloga odnosno njegova prijevoda, period u kojem *Timej* igra glavnu ulogu u školskom istraživanju je onaj između 1050. i 1150. godine. Oko sredine 12. stoljeća opada interes za taj dijalog, pa i za platonizam uopće, a jača interes za neka posebna pitanja prirodne filozofije tematizirana uglavnom u Aristotelovoj prirodnoj filozofiji.

Zahvaljujući intenziviranju interesa za racionalno tumačenje prirode i postanka svijeta neovisno od *objave*, u školi u Chartresu izražena je tendencija vraćanja antičkim autorima. Osim latinskih izvora, u Chartresu koriste prijevode na latinski djelâ arapskih znanstvenika, ali i prijevode arapskih prijevoda antičkih mislilaca na latinski, zahvaljujući čemu tu nalazimo specifično stapanje antičkih učenja posredovanih arapskim prijevodima i kršćanskog nauka. Specifičnost platonizma škole u Chartresu sastoji se prije svega u tome što je i prije buđenja interesa za Aristotelovu fiziku i novog vala aristotelizma u 13. stoljeću, zahvaljujući interesu za Platonov *Timej*, potaknuo na izučavanje pri-

7

Spomenut ću samo Richarda Lemaya koji kao temeljno Hermanovo nastojanje ističe »Hermann's strenuous effort at a general conciliation«; R. Lemay, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century*, str. 235.

8

Raymond Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, The Warburg Institute, London 1939.

9

Richard W. Southern, *Platonism, Scholastic Method and the School of Chartres*, University of Reading, Reading 1979. i *Medieval Humanism and Other Studies*, Harper & Row, New York–Evanston 1970.

10

Edouard Jeuneau, »*Lectio philosophorum*«. *Recherches sur l'École de Chartres*, A. M. Hakkert, Amsterdam 1973.

11

Peter Dronke, »Thierry of Chartres«, u: Peter Dronke (ur.), *A History of Twelfth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1988., str. 358–385.

12

Tina Stiefel, *The Intellectual Revolution in Twelfth Century Europe*, St. Martin's Press, New York 1985.

rode. Taj interes očit je i u Hermana. Nažalost još uvijek vrijedi konstatacija Michela Lemoinea iz 1998. da »nema jedne studije koja bi obuhvatila cjelinu šartrovske doktrine«. ¹³

Osim iz Kalcidijeva prijevoda i komentara, Platon je Zapadu poznat preko izvoda iz njegovih dijaloga u Cicerona, Makrobija (iz njegova komentara Ciceronova *Scipionova sna*), Seneke, Apuleja, crkvenih Otaca, napose Augustina, Marcijana Capelle i Boetija. ¹⁴ Ciceronov prijevod i komentar *Timeja* koji se odnosi samo na dio dijaloga od 27d do 47b, iz kojega navode preuzima Augustin, poznavali su samo fragmentarno. Herman poseže za izvodima svih navedenih mislilaca.

Valja napomenuti da u 12. stoljeću nastaju Aristipovi prijevodi *Menona* i *Fedona* koji nisu imali značajnijeg odjeka. Kako nastaju između 1150. i 1160. Herman ih nije mogao poznavati. Proklov pak komentar *Timeja*, jedan od najznačajnijih komentara toga dijaloga, tek u 13. stoljeću prevodi Vilim od Moerbeka i Herman ga nije mogao poznavati. Kompleksnost srednjovjekovnog platonizma sastoji se u tome što ga čine gotovo sve dotadašnje tradicije interpretiranja Platona od helenističkog perioda nadalje.

Ono što Hermanovu poziciju čini izuzetnom u okviru zapadnjačke recepcije platonizma je njegovo poznavanje arapske filozofske literature. Herman je prije svega revidirao neke prijevode s arapskog Adelarda iz Bathesa. Adelard iz Bathesa bavio se arapskim tekstovima i nekim problemima koji se, prema Žarku Dadiću, mogu »neposredno povezati s kasnijim Hermanovim radom«. ¹⁵ Prema Burnettu, Herman je »prvi autor latinskog okruženja koji konstruira filozofski sustav utemeljen na dubokom razumijevanju arapske tradicije«. ¹⁶

Većina autora, međutim, kada govori o Hermanovu posezanju za arapskim izvorima, misli prvenstveno na astrologijsko-astronomski aspekt njegova djela te na recepciju Aristotelove prirodne filozofije preko Abu Ma'shara. Osim Abu Ma'shara, Hermanovi arapski izvori, naročito za astronomski aspekt njegova djela, prije svega su al-Battani i al-Farghani. U vezi s matematikom i fizikom, kao mogući izvor Hermanovih stavova Burnett navodi al-Farabija. ¹⁷

Burnett međutim navodi i nalaze Marie-Thérèse d'Alverny, ¹⁸ koja je u al-Kindijevim spisima (poglavito u *De radiis*) ¹⁹ pronašla zanimljive novoplatoničke teze o simpatiji između dijelova svijeta. Dio tih učenja nalazimo i kod Hermana. Štoviše, Richard Lemay je siguran da se Herman u svom nauku o pet biti ili esencija oslanjao na al-Kindijevo učenje o bitima. Već i površna usporedba njihovih temeljnih učenja pokazuje da su Hermanovi stavovi vrlo bliski al-Kindijevim. ²⁰ Herman je sigurno poznao al-Kindijevo djelo *Iudicia* jer mu je njegov sudrug Robert od Chestera ili Robert od Kettona, s kojim je radio na prijevodu Kur'ana, posvetio prijevod toga djela na latinski. Detaljna poredbena analiza temeljnih stavova dvojice mislilaca predstavlja temu za sebe i nije predmet istraživanja u ovom tekstu. Ovdje samo upozoravam na potrebu detaljnijeg istraživanja Hermanova odnosa spram ovog značajnog arapskog filozofa, čije je djelo moglo biti inspirativno za Hermana. No sve rečeno upućuje na to da je potrebno ispitati i drugu liniju kojom je Herman mogao doći u kontakt s Platonovom filozofijom, a to su arapski filozofi.

Arapski platonizam

U 9. stoljeću intenzivira se prevodilački rad u okviru al-Kindijeve prevoditeljske škole u kojoj se prevode djela Platona, Aristotela, Aleksandra iz

Afrodizijade, Hipokrata, Galena, Ptolemeja i drugih grčkih autora. Najznačajnija su prevodilačka središta Aleksandrija, koju su Arapi osvojili u sedmom stoljeću, Harran u Siriji, koji je značajan radi zajednice Sabejanaca koja je njegovala hermetičku tradiciju i Gondeshapur. Arapski autori toga perioda poznaju dijelove Platonove *Gozbe*, *Fedona*, *Politeije*, *Sofista*, *Parmenida*, *Kratila* i *Zakona*. Kalcidijev komentar *Timeja* preveden je na arapski u 9. stoljeću, s tim da već ranije postoje prijevodi barem dijelova tog dijaloga. Osim toga, u al-Kindijevoj prevoditeljskoj školi nastaje čitav niz prijevoda ili, točnije, parafraza novoplatoničkih filozofa Plotina, Prokla, Filopona i Olimpiodora. Međutim, djela tih autora nisu poznata pod njihovim, nego pod imenima Aristotela, Aleksandra iz Afrodizijade i drugih grčkih filozofa.

Kod ranijih arapskih autora do Averroesa prevladava uglavnom novoplatonička interpretacija Platona koji je poznat kao Aflatun. U arapskoj recepciji Platona dominiraju, prema Richardu Walzeru i Franzu Rosenthalu, parafraze i popularni prikazi Platonovih učenja. Po nekima to je zapravo bio »novoplatonički aristotelizam«²¹ u kojem je temeljno nastojanje oko usklađivanja Platonove i Aristotelove filozofije, oko pomirenja koncepcije stvoritelja, eficientnog uzroka i nepokrenutog pokretača, koncepcije tvorca koji stvara *ex nihilo*, voljno, u skladu s učenjem Kur'ana i novoplatoničke emanatističke koncepcije i hijerarhije bića. Kod arapskih mislilaca naročito je aktualno bilo pitanje o *prima materia* ili prvotnoj tvari.

Sva navedena pitanja prisutna su u djelu koje je nastalo u al-Kindijevu krugu u 9. stoljeću i u tom krugu imalo posebno značajno mjesto, u *Theologia Aristotelis*. Radi se zapravo o ekscerptima iz Plotinovih *Eneada* IV–VI, točnije o parafrazi toga dijela *Eneada*. To su djelo izučavali svi najznačajniji arapski mislioci od al-Kindija i al-Farabija, do Ibn Sine (Avicenne), Suhrawardija i dr., a mnoge stavove iz *Teologije* nalazimo i u djelima samog al-Kindija, koji je redigirao i objavio prijevod djela na arapski. On je naročito nastojao oko pomirenja grčke filozofije i islama, a osim na Plotina, oslanjao se i na Filopona, braneći napose tezu o *creatio ex nihilo*. Prema Peteru Adamsonu, »*Teologija* je za ranu islamsku filozofiju jednako važan tekst kao i izvorni

13

Usp. Michel Lemoine, *Il n'existe pas d'étude d'ensemble sur la doctrine chartraine*, Pariz 1998., str. 42.

14

Makrobijev komentar Ciceronova *Scipionova sna*, Boetijev spis *De consolatione philosophiae* i *Timej* čitaju se od 9. stoljeća kao tri »fizička« teksta, pa se često i u rukopisima nalaze zajedno.

15

Ž. Dadić, *Herman Dalmatin*, str. 90.

16

Charles Burnett, »Introduction«, u: Ch. Burnett, *Herman de Carinthia, De essentiis*, str. 25.

17

Ibid., str. 35.

18

M.-T. d'Alverny i F. Hudry objavili su al-Kindijevo djelo *De radiis* u *Archive d'Histoire*

Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 49 (1975), str. 139–260.

19

O tome izvještava Ch. Burnett u »Introduction«, u: *Herman de Carinthia, De essentiis*, str. 41.

20

Neka od ključnih učenja u kojima se Herman slaže s al-Kindijem su učenje prema kojem Bog stvara *ex nihilo*, učenje da vrijeme nastaje s gibanjem, naglašavanje volje tvorca u stvaranju svega što jest, nepostojanje stvari prije stvaranja, isticanje uloge astrologije, naglašavanje uloge i značenja posrednika koji su u službi najvišeg tvorca itd.

21

Usp. Andy Byng, *The Influences of Neo-Platonism and Aristotelianism on Early Islamic Thinking*, 2010., <http://www.andybyng.com/downloads/pdf1.pdf>.

Aristotel«.²² Proizlazi dakle da je arapski platonizam, barem u ranijoj fazi do Averroesa, zapravo novoplatonizam.

Na temelju izvještaja o sadržaju djela arapskih filozofa i njihove usporedbe s onim o čemu piše Herman, može se reći da su gotovo svi ključni problemi kojima se Herman bavi u *De essentiis* prisutni i kod navedenih arapskih autora. Postavlja se pitanje koja je njihova djela Herman poznavao i u kojima je nalazio uporište za svoje stavove. Burnett po mom mišljenju opravdano pretpostavlja da je Herman poznavao i spis *Theologia Aristotelis*. On naime kaže:

»Herman možda nije poznavao *Teologiju* iz prve ruke, ali nema sumnje da je djelovao u kontekstu u kojem je bila snažno zastupljena linija novoplatoničkih ideja – iz arapskih kao i latinskih izvora.«²³

Usporednom analizom ključnih stavova izloženih u *De essentiis* te u *Theologia Aristotelis* pokušat ću ispitati utemeljenost te pretpostavke.

Elementi platonizma u Hermana

U tekstu *De essentiis* Herman se na mnogo mjesta izričito poziva na Platonovo učenje, pri čemu mu je glavni predložak *Timej*. Najčešće se ipak poziva na »pitagorejce« i »platoničare«. Pritom naravno, kad govorimo o »platoničkim elementima« u njegovu djelu, treba imati u vidu da Herman Platona čita kroz Kalcidija, no u pitanje Kalcidijeve interpretacije Platona ovdje nije moguće detaljnije ulaziti.²⁴ Bez obzira na već istaknuti temeljni karakter Hermanova djela, pokušat ću ovdje izdvojiti najznačajnije momente njegova mišljenja koji su na tragu nekih Platonovih postavki. Uglavnom se platoničkima mogu držati sljedeći nauci njegova djela:

- ontologijsko utemeljenje kozmologije;
- određene biti (esencija)²⁵ kao onog nepromjenjivog što uvijek jest, što zbiljski jest, iste prirode i savršene čitavosti;
- koncepcija stvaranja svijeta prema *idealnom* uzoru (*principale exemplar*) koji je u duhu tvorca (*in animo conditoris*), premda je prvotno rađanje voljno stvaranje *ex nihilo*;
- pridavanje bitne uloge Istom i Različitom (to su, prema R. Lemayu, »ključni pojmovi platoničara iz Chartresa«);
- koncepcija tvorca koji stvara svijet prema naumu (*ex mente sua*) i prepušta daljnje stvaranje pomoćnicima (po Platonu nižim božanstvima);
- koncepcija harmonije koja vlada među nebeskim sferama utemeljena na matematičkim proporcijama; uopće naglašavanje matematičke naravi kozmičkog reda; *proportionalitas* je, prema Hermanu, čvor (*nodus*) svih stvari;
- poimanje prave mjere kao temelja sklada;
- određene intervale među planetima prema postavkama pitagorejske i platoničke sljedbe; harmonijske proporcije svjetske duše;
- teza o glazbi nebeskih sfera (budući da svako snažno gibanje proizvodi zvuk, proizvodi ga i gibanje planeta);
- nebeska gibanja kao uzrok raščlanjivanja vremena;
- definicija vremena: vrijeme je, prema Hermanu, »dio vječnosti izvlačen iz nje neprestano kružnim gibanjem«; (Herman kaže izričito: »mislim isto što i Platon«);²⁶ vrijeme i svijet (drugi porod) istovremeni su;
- stav po kojem su oblici (*formaei*) presudni za uobličavanje svega što jest; bez njih se ništa ne događa u stvari;

- poimanje oblikâ u stvorenom kao slikâ prvotnog oblika;
- stav po kojem je svijet, tj. drugi porod, savršen prema volji tvorca koji je Dobro samo;
- stav o korespondenciji makrokozmosa i mikrokozmosa (sve što se nahodi u višem svijetu, drugotnom uzroku, nahodi se i u čovjeku); čovjek je shvaćen iz cjeline kozmosa;
- stav po kojem je racionalna duša ono božansko, nepropadljivo u čovjeku, po kojem je samosvojna netjelesna supstancija;
- stav o zakonitosti odvijanja procesa u drugom porodu koja je utemeljena u umu;
- određenje odnosa Boga i stvorenja kao odnosa umjetnika i njegova djela;
- poimanje demonâ kao posredničkih bića;
- stav da je ljubav kozmička spona i kreativna moć;
- stav o harmoniji što postoji između duše i tijela te između duše i gibanja – djelovanja nebeskih tijela.

To su neke od značajki Hermanova platonizma. To su uglavnom ona učenja koja su odredbena za platonizam 12. stoljeća nadopunjen kršćanskom naukom što ga susrećemo s manjim ili većim odstupanjima kod većine predstavnika škole u Chartresu, s tim da u Hermana nailazimo i na neke specifičnosti: to se odnosi prije svega na astrološki segment njegova mišljenja. No ako iz Hermanova djela ne izdvajamo samo pojedinačne stavove koje možemo dovesti u vezu s nekim Platonovim postavkama, već pokušamo sagledati cjelinu njegova tumačenja svijeta, uočavamo da je ona zapravo novoplatonički koncipirana.

Prije svega, temeljna struktura njegova tumačenja svijeta je dihotomična. U njoj su suprotstavljene dvije krajnosti: najviši i najniži dio svijeta, ono pasivno i ono aktivno, ono tjelesno i ono netjelesno, isto i različito, esencija i supstancija (bit i bivstvo), ono propadljivo i ono nepropadljivo. Istovremeno

22

Peter Adamson, *The Arabic Plotinus: A Study of the Theology of Aristotle and Related Texts*, doktorska disertacija, University of Notre Dame, Notre Dame 2002., str. 302.

23

Ch. Burnett, *Hermann de Carinthia. De essentiis*, str. 42: »Hermann may not have known the *Theologia* at first hand, but there is no doubt he was working in the context in which there was a rich vein of neo-platonic ideas – from Arabic, as well as from Latin sources.« O mogućem utjecaju *Teologije* na Hermanovo učenje o harmoniji sfera vidi str. 295 istog djela.

24

Kalcidijev je komentar na Zapadu poznat od 9. st. Po nekima, međutim, prijepisi prijevoda postojali su u Španjolskoj već u 7. stoljeću. Najstariji rukopisi pronađeni su u 9. stoljeću u St. Gallenu i Lyonu te u intelektualnom krugu oko Skota Eriugene. Kalcidijev *Timej* u središte interesa dolazi ipak tek u 11. stoljeću. Waszink u svom izdanju *Timeja* (*Studien*

zum Timaeus Kommentar des Calcidius, Brill, Leiden 1964.) navodi 33 rukopisa toga djela koji nastaju prije Vilima iz Conchesa. Interes za Kalcidijev prijevod i komentar porastao je naročito u 14. i 15. stoljeću. Mnogi humanisti posjedovali su rukopise njegova prijevoda i komentara *Timeja*; Marsilio Ficino je imao vlastoručni prijepis djela. Prijevod i komentar doživjeli su *editio princeps* 1520. Zanimljivo je da je rukopis što ga je posjedovao hrvatski renesansni filozof Nikola Modruški poslužio kao predložak za *editio princeps* iz 1520. godine.

25

O značenju pojma *essentia* u Hermana te o tome kako bi prema nekim tumačima Hermanove filozofije trebalo prevoditi Hermanove *essentiae* vidi: Ž. Dadić, *Na razmeđu civilizacija*, str. 125–128.

26

Ch. Burnett, *Hermann of Carinthia, De essentiis*, str. 162.

se ističe značenje *onog srednjeg* koje ima svojstva obiju krajnosti. To *srednje* što posreduje između krajnosti utemeljeno je na matematičkim proporcijama. Za Hermana je specifično da je to srednje bitno povezano s astrologijom. No temeljno je ipak njegovo nastojanje oko iznalaženja *sveze* koja je jamstvo jedinstvenosti cjeline. Jedinstvenost svijeta utemeljena je prije svega u jedinstvenosti prapočelâ i elementalnih svojstava koja su bez obzira na razlike, ista za gornji i donji svijet. Svijet je pojmljen organički, kao jedinstvena cjelina s tim da je naglasak na onom što povezuje; to što povezuje najčvršća je sveza – čvor svijeta – ljubav.

Dijelove svijeta povezuje harmonija utemeljena na proporcijama. Kako je svijet produševljen, moguće je jednim dijelom djelovati na druge dijelove svijeta. Propadljivi svijet – drugotni porod – spoj je materije i forme, biti i bivstva, s tim da biti »silaze u tvar odozgo«, iz vječne božanske biti. O tome da se u *De essentiis* zapravo radi o jednoj novoplatoničkoj konstrukciji, svjedoči i Hermanov stav o *hijerarhiji uzroka*.²⁷ Naime svaki ontološki nivo uzrok je onog ispod sebe, a niži uzroci pomoćnici su najvišeg, prvotnog uzroka. U *De essentiis* možemo, međutim, govoriti i o *emanatističkoj koncepciji* tj. o emanaciji oblika. Iz prvog jednostavnog oblika božanskog bića koji je *essentia aeterna*, odskakuju naime, prema Hermanu, svi drugi oblici »tanquam a speculo quodam in diversas effigies resultantium«. Svim tim značajkama Hermanovo se djelo pokazuje kao bitno novoplatoničko.

Premda sadrži mnogo elemenata Aristotelove filozofije, to ipak nije aristotelovska slika svijeta. Prije svega, kod Hermana još izostaje striktno razdvajanje supralunarnog i sublunarnog područja. S obzirom na to da se Hermanova filozofija pokazuje primarno kao novoplatonička sinteza, postavlja se pitanje utjecaja arapskog platonizma odnosno novoplatonizma na njegovo djelo, pri čemu prije svega pomišljamo na već spomenuti spis *Theologia Aristotelis* u kojem je izložena srž ranog arapskog novoplatonizma. Pitanje je, dakle, koliko je i čime taj spis (*Theologia Aristotelis*) mogao utjecati na Hermanov novoplatonizam.

***Theologia Aristotelis* i *De essentiis* Hermana Dalmatina**

Postoje dvije poznate verzije odnosno redakcije *Theologiae*. Kraća verzija ima deset knjiga, dulja četrnaest knjiga. Kraća verzija nastala je u 9. stoljeću kao arapski prijevod s grčkog ili radije kao parafraza Plotinovih *Eneada* od IV. do VI. Na arapski ju je preveo ili točnije parafrazirao sirijski kršćanin iz Emese²⁸ Naimah al-Himsi. Redaktor i izdavač *Teologije* bio je al-Kindi. *Teologija* je sastavni dio zbirke (tzv. *Plotinus arabus* ili skraćeno AP), koju čine tri teksta: *Dicta sapientis graeci*, *Epistola de scientia divina* i *Theologia Aristotelis*. Čini se da je predložak svih tekstova zbirke Porfirijeva parafraza *Eneada*.²⁹ Grčki predložak arapske verzije *Theologiae* je izgubljen.

Dulja verzija *Teologije* bila je predložak za latinski prijevod objavljen tek 1519. u Rimu. Izvjesni Roseus pronašao je rukopis u Damasku i angažirao židovskog liječnika Arovasa da je prevede na latinski. Arovas je preveo tekst i na hebrejski, a od toga prijevoda sačuvan je samo jedan mali dio. Ta dulja verzija objavljena je još jednom u Parizu 1572., a izdao ju je Jacques Charpentier. Latinski prijevod poboljšao je Petrus Nicolaus Castellanius Faventinus i posvetio ga papi Leonu X. Prema današnjim uvidima i dulja verzija nastala je do sredine 10. stoljeća jer neke njene dijelove donosi u svojim djelima al-Farabi, dokazujući navodima iz teksta da je Aristotel vjerovao u stvaranje iz ničega.³⁰

Između teksta latinske dulje verzije *Teologije* i kraće arapske verzije postoje neke razlike, prije svega u organizaciji teksta. No tekst dulje verzije razlikuje se i sadržajno od kraće verzije prije svega po tome što je u njoj zastupljen stav o *creatio ex nihilo*, a u posljednjih se nekoliko poglavlja govori o Riječi Božjoj (*Verbum Dei*) kao prvom umu po kojem tvorac sve stvara. Kraća je verzija bliža grčkom izvoru. Dulja verzija sadrži neke interpolacije za koje se dugo držalo da su djelo kršćanski nastrojenih redaktora iz 16. stoljeća, a odnose se prije svega na iskaze o *Verbum Dei*.

No ruski znanstvenik Andrej Borisov pronašao je u Sankt-Peterburgu početkom 20. stoljeća arapske rukopise za koje je otkrio da su bili predložak latinskog prijevoda dulje verzije *Teologije* i objavio o tome tekst 1929. godine.³¹ On drži da upravo sanktpeterburški rukopisi pokazuju da ti dijelovi dulje verzije, koje se smatralo kršćanskim interpolacijama, potječu još iz sirijskog kruga u kojem su djelovali kršćani nestorijanci i monofiziti, iz čega zaključuje da je dulja verzija s »kršćanskim« interpolacijama ranija od kraće verzije. Prema Borisovu, al-Kindi je *Teologiju* očistio od tih »kršćanskih« natruha i ujedno skratio. Kasnije je Borisov bio sklon razlikovne dijelove pripisati kasnoantičkom sinkretizmu i sabijancima ili sabijajcima,³² gnosticima iz Harrana,³³ koji su čuvali tradiciju hermetičkih spisa. Prema nekim novijim istraživanjima interpolacije u duljoj verziji djelo su ismailita, jedne islamske sekte.³⁴ Peter Adamson, koji je napisao čitav niz radova posvećenih *Teologiji*, drži da je kraća verzija, koju je on detaljno proanalizirao i koja po

27

Prema Ch. Burnett, *Hermann of Carinthia. De essentiis*, knjiga II, str. 156–157.

28

To je danas treći po veličini grad u Siriji, Homs.

29

O brojnim raspravama koje se vode oko autorstva *Theologiae* najpotpunije izvještava F. W. Zimmermann u »The Origins of the So-called Theology of Aristotle«, u: Jill Kraye, William F. Ryan, Charles B. Schmitt (ur.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts*, The Warburg Institute, University of London, London 1986.

30

Novija izdanja *Teologije. Teologiju* je na temelju triju rukopisa (Berlin, Pariz, Tabriz) objavio Friedrich H. Dieterici 1882. u Berlinu (*Die sogenannte Theologie des Aristoteles. Aus dem arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen*), a al-Badawi objavio je arapski tekst u Kairu 1947. Kraća verzija, koju je poznavao al-Kindi, objavljena je u *Plotini opera*, sv. 2, ur. P. Henry i H. R. Schwyzer, Pariz 1959., a to izdanje sadrži i Lewisov engleski prijevod *Teologije* s latinskog.

31

Usp. Paul B. Fenton, »The Arabic and Hebrew Versions of the Theology of Aristotle«, u: J. Kraye, W. F. Ryan, Ch. B. Schmitt (ur.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages, The Theology and other Texts*, str. 241–264.

32

U postojećoj, kako starijoj tako i recentnoj literaturi, ima jako mnogo nejasnoća oko toga tko su bili sabijanci ili sabijajci. Spominje ih Kur'an na tri mjesta kao one koji vjeruju, poput Židova i kršćana. Prema nekim autorima trebalo bi te sabijance razlikovati od sabijajaca, tj. pripadnika jedne religiozne skupine čiji je nauk vrlo blizak nauku mandejanaca. Jedna skupina sabijanaca svakako je djelovala u Harranu, gdje su se čuvali hermetički spisi i gdje su Hermesa Trismegista štovali kao istinskog proroka. Michel Tardieu u jednoj od novijih rasprava (»Sabiens coraniques et 'Sabiens' de Harran«) povezuje sabijance s gnosticima i razlikuje one koje spominje Kur'an kao gnostike u užem smislu, tj. *pagan* koji su u Harranu imali školu u kojoj se proučavao nadasve Platon i koji su imali svoje rituale i običaje, od gnostika u širem smislu, pod čim misli na gnostike koje je u svojim *Eneadama* kritizirao Plotin. S »grčkim« sabijancima veže ih proučavanje i štovanje Platona.

33

O tome vidi poblize: Michel Tardieu, »Sabiens coraniques et Sabiens de Harran«, *Journal asiatique* 274 (1986), str. 1–44.

34

Tu tezu zastupa izraelski znanstvenik Shlomo Pines.

njemu izražava izvornu misao prevoditelja ili redaktora iz al-Kindijeva kruga, ranija od latinske verzije.³⁵

U vezi s *Teologijom* najčešće se postavlja pitanje na temelju čega je atribuirana Aristotelu, s obzirom na to da se radi o parafrazi Plotinova djela. Odgovor se nalazi u prologu kraće verzije gdje se kaže da je autor djela Aristotel. Usto se navodi da je autor *Teologije* ranije napisao *Metafiziku*. No iz daljnjeg teksta je jasno da se misli kako je tekst zapravo nadopuna Aristotelova »govora o bogu«, koji je u pitanjima teologije bio »preštur«.³⁶

Za istraživanje hrvatske filozofije zanimljivo je međutim da dulju verziju *Teologije* objavljuje Frane Petrić i to u Dodatku svoje *Nove sveopće filozofije* pod naslovom *Theologia sive mystica philosophia secundum Aegyptios* 1591. godine. No Petrić o *Teologiji* piše već u prvom svesku svojih *Peripatetičkih rasprava*. Ondje navodi nekoliko razloga zbog kojih Aristotel ne bi mogao biti autor *Teologije*. Prema Petriću autor je morao biti neki »Platonis auditor«.³⁷ Kasnije će u Dodatku *Nove sveopće filozofije* o Aristotelovu autorstvu *Teologije* pisati ponešto drukčije.³⁸

Herman je mogao poznavati obje verzije teksta *Teologije*. Neki od rukopisa *Teologije* na arapskom mogao je naći i pročitati za vrijeme svog boravka u Siriji. Ovdje ukratko iznosimo ključne stavove kraće verzije toga djela koje će imati vrlo značajnu ulogu i u okviru renesansnog novoplatonizma kome je i Petrić pripadao te razlikovne dijelove iz dulje verzije, koju nalazimo i u Dodatku Petrićeve *Nove sveopće filozofije*.

Temelj tumačenja svijeta u *Theologia Aristotelis* predstavlja ontološka hijerarhija pri čemu su stupnjevi bića vrijednosno rangirani. Ti su stupnjevi Bog, um, duša i priroda. Svijet je prikazan kao *hijerarhija uzroka*. Na vrhu ljestvice je Bog, Jedno, ujedno nepokrenuti pokretač. Čovjek ga ne može spoznati *u potpunosti*. U odnosu na mogućnost spoznaje prvog uzroka prisutan je u toj verziji i apofatički i katafatički pristup. Prvi uzrok je ujedno *auctor*, *effector*, *conditor* svijeta, koji sve sadrži u sebi i koji je iznad vječnosti i vremena. Bog stvara naime sve odjednom. Samo stvaranje je iznad vremena. Sve vrijeme je naime u Bogu kao vječno. Tek stvari odvojene od Boga jesu vremenite. Bog stvara samim sobom. Ako je sve kod njega, sve stvara savršeno. On, međutim, stvara iznad nužnosti i volje jer je svemu uzrok. Premda je i iznad volje, ipak i sam stvara voljno. Ta je dvojakost određenja najvišeg uzroka odredbena za čitavu kratku verziju *Theologiae*. Samo je prvi uzrok posve slobodan u djelovanju. Bog, prvi uzrok, čisto je svjetlo, *lux vera*, svjetlo svjetala. Sljedeći stupnjevi ontološke hijerarhije, koji su prikazani i kao stupnjevi svjetlosti, jesu um i duša, koji stvaraju voljno, ali svagda *pomoću moći* prvog uzroka. Kosmos je dakle hijerarhija uzroka. Učinci prvog uzroka su uzroci nižih učinaka.

Duša stvara prirodu i u sredini je ontološke hijerarhije. Na neki je način »razapeta« između inteligibilnog i osjetilnog. U vezi s dušom kratka verzija navodi Platonove stavove o duši iz *Timeja* i *Fedra*. U tekstu se izričito kritički govori o materijalističkom određenju duše koje ovu vidi kao tijelo. Isto tako izričito se tvrdi kako duša nije harmonija tijela. Duša trajno ostaje povezana s višim, duhovnim svijetom. Ona je besmrtna, samostojna hipostaza. Duša svoju moć, koju dobiva od uma, izliva u čitav svijet. Ona sve oživljava, pa su i elementi od kojih se sastoji svijet živi. Ljudska je duša trodijelna. Njen racionalni dio je besmrtna. Duša se spušta u osjetilni svijet da bi njime upravljala i da bi se čovjek mogao uzdići natrag k Bogu. Taj uspon je moguć ostvarenjem

vrлина. Cilj je čovjekov sjediniti se s Jednim, što je moguće samo ako je duša oslobođena tjelesne prljavštine. Najviše biće je punina svih vrlina. Tvorac je čovjekovo ishodište i cilj.

Duša je princip gibanja i nepropadljiva je. Čovjek po sebi je duša. Oblici iz božanskog oblika emaniraju u niži svijet preko duše. Osjetilni svijet odraz je umskoga svijeta. Sve je u osjetilnom svijetu znak/simbol umskoga. Priroda se dijeli na osjetilnu i umsku. Duša ima udjela u obje. Ona nižem svijetu posreduje svjetlo prvog uzroka, koje dobiva od uma. Prvotni je uzrok, uzrok istinskih, netjelesnih bića neposredno, a osjetilnih bića posredno. U umu, koji je jedno i mnogo, je sveukupnost bića i on ih stvara susljedno, a ne odjednom kao prvo počelo jer su ona u njemu podijeljena. Um ima sve u sebi i kad gleda svoju bit vidi sve. I um i duša sveukupnosti stvoreni su u trenu, odjednom i u njih su usađeni oblici svega – uzori, *exempla*. Stvoreni svijet je dobar i lijep jer je prvotni uzrok samo dobro. Svijet jednim dijelom trpi, a jednim djeluje. Njime vladaju um i duša.

Posrednici između Boga i svijeta su zvijezde, koje čine ono *srednje* i koje nižem svijetu posreduju djelovanje tvorca i uma. U tekstu se izričito naglašava da one nisu uzroci zla u nižem svijetu. Svaki dio nižeg svijeta je pod utjecajem višeg, nebeskog svijeta. Nebo je posrednički uzrok nižeg svijeta koji djeluje pomoću moći tvorca. Zahvaljujući harmoniji koja vlada svijetom, moguće je djelovati na pojave u svijetu. Sve naime povezuje ljubav. Sve u nižem svijetu samo je odraz onoga u višem. Prvotna tvar je bezvremena, neobličena (*substantia informis*). Svijet je organizam u kojem su dijelovi međusobno povezani.

U završnom dijelu donosi se opširno izvješće o demonima. Naročito je istaknuta mogućnost utjecaja na demone magijom. Veliki odsječak *Teologije* bavi se fenomenom fascinacije, začaravanja, tj. mogućnošću utjecanja na bića, pri čemu se koristi i poznavanje nebeskih sila. Pritom se naročito ističu učinci muzike. Od fascinacije je izuzeta racionalna duša.

35

Usp. P. Adamson, *The Arabic Plotinus*.

36

U tekstu neosporno ima mnogo elemenata Aristotelove filozofije i predmet je rasprava jesu li elementi u interpolacijama u tekst koje nemaju predložak u grčkom tekstu unijeti pod utjecajem Aristotelovih djela prevedenih na arapski, npr. *Metafizike*, ili su to elementi aristotelizma prisutni već u samoga Plotina (npr. tripartitna podjela duše na hranidbeni, osjetilni i razumski dio, a ne platonovska podjela na razumski, srčani i požudni dio duše). Ne treba zaboraviti da već Porfirije u svom djelu o Plotinovu životu (*Vita Plotini*) tvrdi da je u *Eneadama* sažet čitav Aristotel.

37

Usp. *Discussionum peripateticarum* I, 3, 25–26. Za *Teologiju* piše: »Aristotelis non esse, ipso statim initio product; nam ibi metaphysica appellatur, et res tractandae proponuntur longe ab Aristotelica reliqua philosophia disidentes... Videtur attamen eorum librorum author Platonis auditor fuisse.«

38

U Dodatku *Nove sveopće filozofije* gdje objavljuje tekst *Theologia Aristotelis* pod gore navedenim naslovom, Petrić je i dalje sumnjičav u pogledu Aristotelova autorstva. Ipak u skladu sa svojim viđenjem odnosa Platona i Aristotela koje ovdje iznosi, prihvaća Aristotelovo autorstvo tvrdeći kako je Aristotel, koji je kao mlad slušao Platonova *tajna* predavanja za izabrane, tek u starosti shvatio vrijednost tih predavanja i zapisao ih, pa je tako nastao njemu atribuiran spis *Theologia*. Petrić kaže: »Ali vjerojatno je on (sc. Aristotel), nakon što je napisao knjige o prirodi, nebu, duši i metafizici (on ih kao ranije napisane navodi u mističkoj filozofiji) kao starac i kad je nestala mržnja, zapisao govore o božanskim stvarima koje on sam (sc. Platon) nije napisao, što se, kako kaže Platon, dogodilo i s drugima koji su ga slušali.« Dakle, prema Petriću, Aristotel je u »mističkoj filozofiji« zapisao Platonov nepisani nauk. Vidi: F. Petrić, Dodatak NSF, str. 2.

Razlikovni dijelovi dviju redakcija *Theologiae Aristotelis*

U duljoj verziji nalazimo stav prema kojemu Bog stvara *ex nihilo*. Tu nalazimo i određenja Boga koja su svojstvena gotovo svim arapskim filozofima al-Kindijeva kruga. Tako je Bog »effector mundorum, primum agens, summum bonum, supernus conditor, ens bonum, absolutum, verum, actus absolutus, essentia vera, bonum bonorum, entitas entium, dignitas dignitatum, causa causarum, lux vera«. To su, prema Adamsonu, kanonska imena za Boga. Bog, prvi uzrok, čisto svjetlo, *lux vera*, svjetlo svjetala, stvara bez promišljanja. Bog, čisti akt, nije neposredni uzrok stvorenoga već autor uzroka koje proizvodi *ex nihilo*. Prvi uzrok, *causa prima* stvara intelektualne biti koje su uzroci supstancija, onog složenog od materije i forme. On je potpuno nepokretan, a sve pokreće. Zapravo je najtočnije reći da je iznad gibanja i mirovanja jer im je uzrok. To je bit iz koje beskonačno emaniraju druge biti. Stoga je i *super-essentia* tj. nad-bit. Premda nad-bitan pa dakle i transcendentan, ipak jest u pojedinačnim bićima jer oblikuje njihove biti. Tvorac nije ni vremenit ni trajan ni umješten jer sve to postoji po njemu. U duljoj verziji gibanje biva primarno zahvaljujući želji. Prva materija pokretana je *željom* da primi formu. To je njen *appetitus formae*.

Ni prvo stvoreno nije vremenito niti je u mjestu. To je um. Um je prema duljoj verziji stvoren *creatione perfecta momentanea*, dakle savršenim trenutnim stvaranjem. On želi biti sličan onome što je iznad njega, prvom djelatnom koje je čisti čin, i gledajući u ono iznad sebe izvodi svoje djelovanje. U umu je sveukupnost bića i on ih stvara susljedno, a ne odjednom kao prvo počelo. Prvo je biće uzrok istinskih, netjelesnih bića neposredno i osjetilnih tjelesnih bića preko posrednika. Između Boga i uma je Riječ Božja – *Verbum Dei*, koji je *intellectus conagens*, su-djelatni um.

U duljoj verziji razlikuju se *intellectus agens* i *intellectus possibilis*, koji je ujedno besmrtni dio ljudske duše. *Intellectus agens* je drugi (*secundarius*) od prvog uma (*a mente primaria*). Dakle *mens divina* se razlikuje od *intellectus agens*. U posljednjim poglavljima dulje verzije *Teologije* govori se o tome kako *intellectus agens* stvara sva bića. Istovremeno se govori o tome da bića iz njega emaniraju. Prvi stvoreni um, *primum receptivum*, ne stvara bez najvišeg autora svega. On stvara misleći (*speculatio*) i njegovo mišljenje je njegova volja (*voluntas*). *Intellectus agens* je prvi do Boga, a proizvodi dušu i nikad se od nje ne odvajaju posve. Sva bića emaniraju iz njega. On upravlja mogućim umom (*intellectus possibilis*), a ovaj osjetilnom dušom. *Intellectus agens* je *verbum expressum* – izražena Riječ, i on je prvi uzrok stvorenoga, a ne sam Bog. Naš um spoznaje i niži i viši svijet i »stoga gospodari svim stvarima ovoga svijeta«. ³⁹

Prema duljoj verziji duša je »actus separabilis corporis physici« te »actus corporis physici organici potentia viventis«. No u drugoj knjizi dulje verzije iznosi se, prema Platonovu nauku, da se duša dijeli na požudni, rasudni, imaginativni te razumski dio. U hijerarhijskom poretku dijelova duše racionalni dio je najviši i samo on je besmrtn. Duša čezne za nižim stvarima kao majstor za alatom. Ona silazi u niži svijet gonjena *željom* da njome upravlja, da uči o dobru i zlu *per experimentum* i da bi se čovjek uzdigao natrag k Bogu (utoliko se govori o *descensus* i *ascensus* duše). Duša živi po svjetlu uma koje je nikad ne napušta i koje ona posreduje nižem svijetu. Duša prožima tijelo, ali nije tijelo. Daje mu oblik, ali nije oblik tijela. Ona nižem svijetu posreduje svjetlo prvog uzroka, koje dobiva od uma. Manifestacija duše odnosno uma u prirodi su *vires seminales*, *sjemenske moći*. To su odvjerci intelektualnih biti

koje stvara prvi uzrok i iz kojih proizlaze akcidentalne forme. Prvi lik koji duša utiskuje u niži svijet je *prima materia*, počelo iz kojeg su sastavljene tjelesne supstancije. Sav život što ga daje duša je jedan. Umski svijet utječe u nebeski, a ovaj u podmjesečni. Svijet jednim dijelom trpi, drugim djeluje. Aktivan je viši, umski svijet, a trpi niži, tjelesni svijet. Viši nepromjenjivi dio svijeta djeluje na niži svijet posredstvom neba.

Racionalna duša oblikuje prvu materiju pomoću sile koju joj daje um, *intellectus agens*. Prva materija teži k obliku kao što nesavršeno teži k savršenom. Njeno je gibanje primanje oblika. *Materia prima* je bezoblična supstancija i bezvremena je (*sine tempore*). To je ono prvo jednostavno u što se sve razrješuje. *Materia prima* je *receptivitas formarum*, prijemljivost oblikā.

I u duljoj verziji važna uloga u hijerarhiji bića pripada onom *srednjem*, onoj »*media natura coelestis*«, koja nižem svijetu posreduju djelovanje tvorca i uma. Pritom nebo djeluje snagom koju mu daje upravitelj svega. I u toj se verziji naglašava kako zvijezde nisu uzroci zala u nižem svijetu. One jesu znaci, ali nisu i uzroci zala. Nakon što je utvrđeno da se sve što je u nižem svijetu nahodi u višem, ali na plemenitiji način, konstatira se da duhovi (*animi*) pokreću planete. U poretku duhova ljudski je duh najniži. U duljoj verziji »nebeski krugovi uzrok su rađanja i propadanja u nižem svijetu stalnim istjecanjem *Božje riječi*«. Nebeska narav pokreće sve niže, ali zahvaljujući djelovanju Božje Riječi, prvog uma.⁴⁰ Sve povezuje ljubav *unione vitali*, dakle životnim jedinstvom. Svemu je cilj vratiti se svome izvoru, Bogu. Na kraju teksta dulje verzije ističe se kako su o svemu izloženom Egipćani pisali tajnovito i ta su znanja pohranjivali u hramovima.

Ključan je *razlikovni moment*, dakle poimanje tvorca, Boga i stvaranja, s tim da prema duljoj verziji Bog stvara *ex nihilo*. Drugi razlikovni moment između dviju redakcija jest *koncepcija Riječi Božje* u duljoj verziji. Govor o Riječi Božjoj nalazimo u knjigama IX. do XIV. dulje verzije. Ta stvaralačka Riječ, koja je prva među bitima, zapravo *mens divina*, stvara *intellectus agens* i potom posredstvom toga drugog uma sva ostala stvorenja. Ona je ravnopravna s prvim Jednim. Djelatni um u sebi sadrži biti svega što jest.

Premda se Herman ne poziva izričito na *Teologiju*, ipak, u mnogim stavovima izloženima u tom spisu, kao što je ontološka hijerarhija, naglašavanje značenja onog *srednjeg* što ima svojstva krajnosti koje povezuje, trijadička aristotelovska koncepcija duše, poimanje Boga kao uzroka uzrokā koji je vrh hijerarhije uzrokā, pridavanje prioriteta onom inteligibilnom što odozgo silazi u tvar, isticanje posredničke uloge demona, sagledavanje mogućnosti ljudskog djelovanja na zvijezde, duhove/demone i okolni svijet, astrologijsko tumačenje utjecaja planeta i znakova zodiacā, Herman je mogao naći nadahnuće za svoju filozofiju. Osim toga, treba naglasiti da *Teologija* sadrži i jedan podulji ekskurs iz Platonova *Timeja*. Upravo zahvaljujući interpolacijama »kršćanskog značaja« u duljoj verziji, tj. razlikovnim momentima u odnosu na kraću verziju, čini se da je Herman svojim stavovima bliži duljoj verziji.

Između obiju verzija *Teologije* i Hermanova djela *De essentiis* postoje razlike. Prije svega, u *Teologiji* je ključna tema duša i njen položaj u ontološkoj hijerarhiji jer se radi o parafrazi određenih dijelova *Eneada* i utoliko se u samoj

39

Navode iz dulje verzije donosim prema: F. Petrić, Dodatak NSF, *Theologia sive mystica philosophia secundum Aegyptios*, »... ob id dominatur cunctis rebus huius mundi«, str. 34.

40

Ibid., str. 23.

impostaciji spis razlikuje od Hermanova djela u kojem je dominantan interes za prikaz cjeline svijeta.

Ostaje otvoreno pitanje zašto Herman, koji u *De essentiis* navodi neke mnogo manje značajne autore, ne spominje izričito *Teologiju*, a to je, uz *Liber de causis*, bio možda najznačajniji spis na arapskom sve do Averroesa. Po mome mišljenju, on navodi određenog autora onda kad od njega preuzima neki konkretni nauk. U slučaju *Teologije* moglo se raditi jedino o utjecaju čitavog djela i stoga ga nije posebno navodio. Uostalom, Herman ne navodi ni Kalcidija kao autora mnogih stavova preuzetih iz njegovog komentara *Timeja*, a iz teksta *De essentiis* evidentan je utjecaj Kalcidijeva komentara.

Valja usput napomenuti da otvoreno ostaje i pitanje mogućeg utjecaja djela nastalog u al-Kindijevom krugu *Liber de causis*, koje se u mnogim stavovima podudara s *Teologijom*, na Hermanovo djelo. Naročito se to odnosi na nauk o hijerarhiji uzroka što ga nalazimo i kod Hermana. Sve bi to ipak trebalo pobliže proučiti.

Herman i renesansna filozofija

Na kraju bismo mogli zaključiti da gotovo da ne nalazimo značajnije crte u Hermanovu sustavu koju ne bismo našli u okviru renesansnog novoplatonizma. Ono što je nadasve odredbeno za Hermanov sustav jest sinkretizam što se sastoji u stapanju različitih tradicija: platonizma, aristotelizma i hermetizma⁴¹ koje preuzima uglavnom preko arapskih autora i kršćanstva. Naročito značajnu ulogu ima povezivanje hermetizma s platoničkom tradicijom i kršćanskim naukom.

Premda toliko istican, u samom djelu *De essentiis* taj hermetizam, osim očiglednog štovanja Hermesa kao autoriteta u astrologiji i astronomiji, u sadržajnom smislu ne igra bitnu ulogu. Ono što valja naglasiti u vezi s tom tradicijom jest da se počevši od djela pripadnika škole u Chartresu, koji su bili pod arapskim utjecajem, ta hermetička tradicija povezuje s platoničkom.

Hermanova je filozofija jedna novoplatonička sinteza i moglo bi se reći da s njom počinje ono što u renesansi doživljava kulminaciju: amalgamiranje različitih tradicija u jedno zapravo novoplatoničko tumačenje svijeta koje se nastoji uskladiti s kršćanskim naukom.

Doista, čitav je niz podudarnosti u načinu na koji je Platonova filozofija prisutna u Hermanovu djelu i onoga na koji je prisutna u renesansnom platonizmu odnosno novoplatonizmu. Tako se i Hermanovom filozofijom može potvrditi teza Raymonda Klibanskog o kontinuitetu između srednjovjekovnog i renesansnog platonizma. Srednjovjekovni platonizam, prema Klibanskom, nije ni Platonov ni Plotinov ni Proklov nauk, već nešto novo što je teško jednoznačno definirati. No, prema njemu, to je svakako »religiozni platonizam«. A između toga platonizma i renesansnog platonizma postoji, prema Klibanskom, kontinuitet usprkos svim razlikama.⁴²

Literatura

Peter Adamson, *A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, Gerald Duckworth & Co., London 2002.

Peter Adamson, *The Arabic Plotinus: A Study of the Theology of Aristotle and Related Texts*, doktorska disertacija, University of Notre Dame, Notre Dame 2002.

Manuel Alonso, *Hermann de Carinthia. De essentiis*, Universidad Pontificia Comillas, Santander 1946.

Luc Bresson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Éditions Klinksieck, Pariz 1974.

Charles Burnett, *Herman de Carinthia, De essentiis. A Critical Edition with Translation and Commentary*, Leiden–Köln 1982.

Andy Byng, *The Influences of Neo-Platonism and Aristotelianism on Early Islamic Thinking*, 2010., <http://www.andybyng.com/downloads/pdf1.pdf>.

Guillaume de Conches, *Glossae super Platonem*, ur. E. Jeuneau, J. Vrin, Pariz 1965.

Žarko Dadić, »Hermann the Dalmatian as a Scientist«, *Synthesis philosophica* 8 (1/1993), str. 91–115.

Žarko Dadić, *Herman Dalmatin / Hermann of Dalmatia / Hermannus Dalmata*, Školska knjiga, Zagreb 1996.

Herman Dalmatin, *Rasprava o bitima*, 2 sveska, uspostava latinskog teksta, prijevod s latinskog na hrvatski te kritički komentar Antun-Slavko Kalenić, Čakavski sabor, Pula 1990.

Friedrich Heinrich Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben*, Leipzig 1882. (repr. Rodopi, Amsterdam 1965.).

Peter Dronke, »New Approaches to the School of Chartres«, *Anuario de estudios medievales* 6 (1969), str. 117–140.

Peter Dronke, »Thierry of Chartres«, u: Peter Dronke (ur.), *A History of Twelfth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1988., str. 358–385.

Paul B. Fenton, »The Arabic and Hebrew Versions of the Theology of Aristotle«, u: Jill Kraye, William F. Ryan, Charles B. Schmitt (ur.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and other Texts*, The Warburg Institute, London 1986., str. 241–264.

Charles Genequand, »Platonism and Hermetism in al-Kindi's *Fi al-nafs*«, *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 4 (1987–1988), str. 1–18.

Charles Homer Haskins, *Studies in The History of Medieval Science*, Harvard University Press, Cambridge 1924.

41

Jedna značajna tradicija na koju se Herman oslanja je ona hermetička. Naročito značajnu ulogu pritom ima *Asclepius*, dio hermetičkih spisa koji je kroz srednji vijek bio pripisivan Apuleju. Hermes je Hermanu kao i Thierryju veliki autoritet kao perzijski astrolog, slušač indijskog kralja Abidemona, koji je bio među prvim začetnicima astronomije. Hermesa spominje na dvanaest mjesta u *De essentiis*. Znanje o Hermesu preuzima Herman iz arapskih izvora, prije svega iz djela Abu Ma'shara, na koga se izričito poziva kad utvrđuje Hermesov identitet. Hermesa spominje prije svega u dijelu *De essentiis* u kojem razrađuje astrologijsko značenje planeta, no potom i u dijelu u kojem se govori o demonima i njihovoj ulozi u teurgijskim činima, gdje prepoznajemo dijelove *Asklepija*, jednog od hermetičkih spisa. Ono što je značajno u

vezi s tom tradicijom jest da se, počevši od djela pripadnika škole u Chartresu, koji su bili pod arapskim utjecajima, hermetički spisi povezuju s platoničkom tradicijom. Opširnije o značenju hermetičkih spisa za rane arapske filozofe vidi: Charles Genequand, »Platonism and Hermetism in al-Kindi's *Fi al-nafs*«, *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 4 (1987–1988), str. 1–18.

42

»Prvo, prevladavajuća teorija o jasno određenom prekidu između srednjovjekovnog i renesansnog platonizma, koja je dominirala u povijesti filozofije, bližim uvidom u činjenice nije održiva.« R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, str. 35.

Edouard Jeuneau, »*Lectio philosophorum*«. *Recherches sur l'École de Chartres*, A. M. Hakkert, Amsterdam 1973.

Antun Slavko Kalenić, »Temeljni problemi uspostave teksta rasprave *De essentiis* Hermana Dalmatina«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 12 (1–2/1986), str. 31–64.

Raymond Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Outline of the Corpus Platonicum Medii Aevi*, The Warburg Institute, London 1939.

Jill Kraye, William Francis Ryan, Charles B. Schmitt (ur.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts*, The Warburg Institute, London 1986.

Stipe Kutleša, »Space, Time and Movement in the Natural Philosophy of Hermann of Dalmatia«, *Studia historiae philosophiae croaticae* 3 (1996), str. 93–102.

Richard Lemay, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century*, American University of Beirut, Beirut 1962.

Michel Lemoine, *Théologie et platonisme au XII^e siècle*, Cerf, Pariz 1998.

Geoffrey Lewis, »Der Plotinianus Arabicus«, u: *Plotini Opera tom. II, Enneades IV–VI*, ur. Paul Henry & Hans-Rudolf Schwyzer, Brouwer, Pariz–Bruxelles 1959.

Francis McDonald Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, Hackett Publishing, Indianapolis, repr. 1997.

Ivica Martinović, »Ontički red u opisima Hermana Dalmatina«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 19 (1993), str. 9–30.

Franciscus Patricius, *Theologia sive mystica philosophia secundum Aegyptios*, u: *Nova de universis philosophia*, Ferrariae 1591.

Shlomo Pines, »La longue récénsion de la Théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne«, *Revue des études islamiques* 22 (1954), 7–20.

Platon, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus (Plato Latinus, Vol. 4)*, ur. Jan Hendrik Waszink, The Warburg Institute, London 1962.

Franz Rosenthal, »On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World«, *Islamic Culture* 14 (1940), str. 387–422.

Richard William Southern, *Medieval Humanism and Other Studies*, Harper & Row, New York–Evanston 1970.

Richard William Southern, *Platonism, Scholastic Method and the School of Chartres*, University of Reading Press, Reading 1979.

Tina Stiefel, *The Intellectual Revolution in Twelfth-Century Europe*, St. Martin's Press, New York 1985.

Franjo Šanjek, »Herman Dalmatinac, pisac i prevodilac znanstvenih djela iz prve polovice 12. stoljeća«, *Croatica christiana periodica* 3 (1979), str. 108–123.

Franjo Šanjek, »Hermann of Dalmatia in Scientific Literature«, *Studia historiae philosophiae croaticae* 3 (1996), str. 9–26.

Michel Tardieu: »Sabiens coraniques et Sabiens de Harran«, *Journal Asiatique* 274 (1986), str. 1–44.

Richard Walzer, »Arabische Übersetzungen aus dem Griechischen«, u: Paul Wilpert et al. (ur.), *Antike und Orient im Mittelalter (Miscellanea medievalis 1)*, De Gruyter, Berlin 1962., str. 179–195.

Winthrop Wetherbee, »Philosophy, Cosmology and the Twelfth-Century Renaissance«, u: Peter Dronke (ur.), *A History of Twelfth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1988., str. 21–53.

Franjo Zenko, »Putokaz u tamno porijeklo evropske znanosti«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 12 (1–2/1986), str. 15–29.

Franjo Zenko, »Herman Dalmatin«, u: Franjo Zenko (ur.), *Starija hrvatska filozofija (Hrestomatija filozofije, sv. 9)*, Školska knjiga, Zagreb 1997., str. 77–148.

Erna Banić-Pajnić

Platonism in Herman Dalmatin's *De essentiis*

Towards the Question on the Sources of Herman's Philosophy

Abstract

Due to specifically formulated topic related to the work of Hermannus Dalmata De essentiis, first the question of methodological character seems to impose itself in the elaboration of this topic. The question is whether the analytical approach, which consists of the attempt to single out one layer of Herman's philosophical thought, in this case the "Platonic" one, is an adequate approach to Herman's work, carrying in mind the basic character and fundamental intention of his work, which is essentially a synthesis. The next question is whether it is possible at all to extract from De essentiis one particular layer of Herman's thought with regard to the fact that in his work the elements of different traditions of thought are combined into a single coherent interpretation of the world. It is most closely related to one of the key features of the medieval reception of ancient philosophers – most of them, including Plato, are in fact known to the early middle age thinkers indirectly, through paraphrases, interpretations and quotations. Therefore, in our paper we primarily examine the way in which the philosophy of Plato could be and really was transmitted to Herman, whereby we emphasize the fact that, so far, all sources of Herman's philosophy, especially Arabic, have not yet been sufficiently explored. Although Herman declared himself as a follower of Plato, the elements of Aristotle's philosophy in his work (also mediated to him by the Arab authors), primarily thanks to the work of R. Lemay on Abu Ma'shar's influence on Herman's work, are explored to a greater extent than those of Plato's philosophy.

Therefore, in this paper we examine primarily the fundamental suppositions of "Platonism" in Herman's work; first of all the main features of philosophical thinking of the representatives of the school of Chartres, with whom Herman was closely related, are briefly elaborated. The knowledge of Plato's oeuvre, first of all through Calcidius's translation and commentary of Timaeus, the impact of which in De essentiis is undeniable, must be brought in connexion with this school. Besides this translation of Timaeus, Western world in early 12th century knew Plato's philosophy through some quotations in Cicero, Macrobius, Martianus Capella, Augustine and Boethius. This was so called Plato Latinus. But there are some other possible sources of Herman's "Platonism" or more specifically, Neoplatonism, which are mentioned in our paper (so called Plato Arabus). We especially stress the importance of the question about Herman's knowledge of the Theologia Aristotelis, one of the most important and influential work produced in al-Kindi's translator school, which is actually the translation – paraphrasis of Plotin's Enneads IV–VI.

Through the analysis of the work De essentiis we are then trying to determine the basic characteristics of Herman "Platonism". This analysis shows clearly that, not only in certain attitudes, but viewed as a whole, Herman's work is basically of Neoplatonic character. In this regard, summarizing the main theses of Theologia Aristotelis, we are trying to answer the question in which way this writing, for a long time ascribed to Aristotle, could affect Herman's attitudes of Neoplatonic inspiration in De essentiis. Based on a review of the fundamental features of Herman's "Platonism" or, more precisely, "Neoplatonism", in the final part of our paper we come to the conclusion that his philosophy in many of its features can be truly considered a forerunner of Renaissance Neoplatonism. So with Herman's example too we can confirm the thesis of Raymond Klibansky of the continuity of medieval and Renaissance Neoplatonism.

Key words

Hermannus Dalmata/Herman Dalmatin, *Plato Arabus*, *Plato Latinus*, Neoplatonism, *De essentiis*, *Theologia Aristotelis*