

Stjepan Špoljarić

Filozofski fakultet Družbe Isusove u Zagrebu, Jordanovac 110, HR–10001 Zagreb
sspoljaric@ffdi.hr

Smisao Petrićeva mita o povijesti

Sažetak

Problem kojega članak obrađuje jest: zašto Petrić jedini unutar rasprave o ars historica tijekom 16. stoljeća poseže za mitom? Na taj se problem pokušava odgovoriti analizom mita o povijesti (una lunga historia... de'corrompimenti del mondo, & de'suoi rinascimenti), sadržanog u dijalogu »Il Contarino, ovvero che, sia l'istoria« (15a–18a) iz Petrićevih Della historia diece dialoghi (1560). S formalne strane, mitsko kazivanje svrstava Petrića u tradiciju pjesničke teologije, u kojoj preko ingenija i zanosa pjesnik utemeljuje ljudsku povijest i cjelinu znanja. Sa sadržajne strane, ovaj mit predstavlja rezultat Petrićeva nadahnuća različitim antičkim i renesansnim tradicijama. U maniri pjesnika teologa, Petrić nastoji različite tradicije povezati u jedinstvenu sliku kako bi od kaotičnih res gestae stvorio prvi preduvjet historije: povijest kao njezin predmet.

Ključne riječi

Frane Petrić, mit, povijest, historija, pjesnička teologija, zanos, ingenij, sjećanje, fantazija

Uvod

S djelom *Della historia diece dialoghi*¹ Frane Petrić se pridružuje tada suvremenoj *ars historica* raspravi, koja se punim zamahom odvija tijekom 16. stoljeća u Italiji (Speroni 1537., Robertello 1548., Atanagi 1559., Petrić 1560., Aconcio 1562., Viperano 1569., Foglietta 1574., Sardi 1586.),² a prisutna je

1

Frane Petrić, *Deset dijaloga o povijesti / Della historia diece dialoghi*, Čakavski sabor: Istarska naklada – Otokar Keršovani: Liburnija: Edit, Pula–Rijeka 1980. Budući da se članak najviše referira na ovu dijalošku zbirku, citiranje iz nje vrši se u zagradama u tekstu, a ne u fusnotama. Kod upućivanja na mjesta citata zadržana je paginacija iz izvornog izdanja. Također jedna terminološka napomena: kako bih što jednostavnije razlikovao zbiljsko događanje (lat. *res gestae*) kao predmet od refleksije o njoj (lat. *historia rerum gestarum*) za prvo ostavljam »povijest«, a za drugo upotrebljavam termin »historija«, pri čemu slijedim Mirjanu Gross (*Suvremena historiografija*, Novi Liber, Zagreb 1996., str. 17).

2

Eckhard Kessler, *Theoretiker humanistischer Geschichtsschreibung im 16. Jahrhundert*.

Nachdruck exemplarischer Texte aus dem 16. Jahrhundert, Wilhelm Fink Verlag, München 1971. Kessler pruža sljedeći izbor tekstova iz talijanske *ars historica* rasprave: Francesco Robertello, *De historica facultate disputatio*, Florentiae 1548.; Dionigi Atanagi, *Ragionamento della Istoria*, Venetia 1559.; Francesco Patrizi, *Della historia diece dialoghi*, Venetia 1560.; Giacomo Aconcio, *Delle osservazioni et avvertimenti che aver si debbono nel legger delle historie*, ca. 1562.; Giovanni Antonio Viperano, *De scribenda historia liber*, Antverpiae 1569.; Uberto Foglietta, *De ratione scribendae historiae / De similitudine normae Polybianaee*, 1574.; Allesandro Sardi, *Dei precetti storici*, Venetia 1586.; Sperone Speroni, *Dialogo della Istoria. Fragmento* (nastao u Padovi oko 1537.).

također u Francuskoj i Njemačkoj.³ Za Petrićevo bavljenje umijećem historije također je važno imati u vidu da je Padova, u kojoj je Petrić studirao, »još od 13. stoljeća bila važno središte antikvarnih studija«.⁴

Petrićevi *Dijalozi o povijesti* ubrzo su doživjeli prijevod na latinski (Basel, 1570.)⁵ i jednu kompilaciju na engleski jezik (London, 1574.)⁶ Pa ipak, nakon 16. stoljeća oni tonu u zaborav te ostaju ne samo bez utjecaja na proces oblikovanja metodologije moderne historiografije nego i bez usputnog spomena u prikazima razvoja historiografije sve do sredine prošlog stoljeća.⁷ Ovom aspektu svestranog Petrićeva interesa dosad je posvećena samo jedna monografija – disertacija Franza Lamprechta: *Zur Theorie der humanistischen Geschichtsschreibung. Mensch und Geschichte bei Francesco Patrizi* (Zürich, 1950.).

Od Lamprechtove studije do danas, prijašnje zanemarivanje Petrićevog *ars historica* priloga u modernoj recepciji kao da je izazvalo posve suprotan stav u isticanju aktualnosti Petrićevih metodoloških prijedloga za stvaranje znanstvene historiografije, njegovo kritičko-historijsko usmjerenje, nadilaženje uskih moralno-estetskih i pragmatičkih okvira tradicionalne antičke i humanističke historiografije.⁸ Time je Petrić interpretiran u krajnje dvojbenoj anticipirajućoj⁹ ulozi sa stanovišta današnje znanstvene historiografije, pa čak i sociologije, dakle mjerilima stranim krugu renesansnog filozofiranja.

Iz suvremene recepcije ističu se interpretacije poznatih istraživača humanizma i renesanse Ernesta Grassija, Hanne-Barbare Gerl i Stephana Otta. U pogovoru hrvatskom izdanju *Deset dijaloza o retorici / Della retorica dieci dialoghi*, Grassi smatra da se u njima radi o napuštanju izvornog problema riječi ranog humanizma:

»Oslanjajući se na platonizam ukotvljuje Petrić dotadašnje jezično tumačenje bića u metafiziци.«¹⁰

Ovaj Grassijev zaključak proizlazi iz njegovog lučenja između humanističkog i tradicionalno metafizičkog mišljenja. Dok humanističko mišljenje polazi od načela ingenioznog *passio* u povijesnim kontekstima, dotle metafizičko mišljenje po njemu polazi od načela *ratio* koji, bez obzira na pojedinačne situacije, nastoji jednom zauvijek fiksirati pojmovnu bit bića.¹¹ Gerl i Otto pobliže određuju – prva na primjeru analize *Dijalogā o retorici*,¹² a drugi na primjeru *Dijalogā o povijesti*¹³ – Petrićevu »geometrijsku metodu« koja zamjenjuje humanističku retoričku metodu. Ova recepcija ranog Petrića od strane gotovo najutjecajnijih istraživača humanizma i renesanse druge polovice prošlog stoljeća, osobito kod posljednja dva autora, na što je upozorila Mihaela Girardi-Karšulin,¹⁴ vođena je pod vidom filozofove kasne sinteze. Kod Grassija je prosudbu predodredio jedan interpretativni model koji odbija sve što ne spada unutar prvenstva problematike riječi ranog humanizma.

Među dosadašnjim istraživanjima ističu se dva početna formalna poticaja koja ukazuju na potrebu drukčijeg promišljanja teme historije kod Petrića:

1. Napomena Paula Oskara Kristellera¹⁵ da Petrićevo tematiziranje historije, retorike i poetike u njegovom ranom opusu treba uzeti kao cjelinu, budući da su oni sastavni dio *studia humanitatis*.¹⁶ Pitanju pobližeg određenja ove cjeline Petrićevih ranih spisa pridružuje se ukazivanje Richarda Bluma na važnost Petrićeva predgovora *Dijalozima o povijesti* (»A lettori«, fol. A2r), iz kojeg proizlazi kako oni zajedno s *Deset dijaloza o retorici* čine dijelove jedne obuhvatnije cjeline. Sam Petrić ovu cjelinu najavljuje kao »svoj uzvišeni pothvat cjelokupne elokvencije« (*alta sua impresa di tutta l'eloquenza*, fol. A2r13), što prema Blumu znači kako je Cresaninu

»krajnji cilj... teorija jezika odnosno govorenja«.¹⁷ S ovom Petrićevom najavom također se slaže i njegovo imenovanje *Dijalogā o povijesti* u posveti markizu Sigismondu da Este: »ova prva desetina njegova pothvata o elokvenciji« (*questa prima decina della sua impresa dell'eloquenza*, fol. A4v7–8);

3

Najpoznatije djelo francuske *ars historica* rasprave svakako je *Methodus ad facilem historiarum cognitionem: accurate denuo recusa: subiecto rerum indice* (Apud Martinum Iuuenem, Paris 1566.) Jeana Bodina. Što se tiče njemačke *ars historica* zanimljiv je historioografski i hermeneutički rad Matije Vlačića Ilirika, Petrićeva ujaka kod koga je Cresanin 1545.–1546. boravio u Ingolstadtu na studiju (podatak prema: Ljerka Schiffler, *Frane Petrić. Od škole mišljenja do slobode mišljenja*, Institut za filozofiju, Zagreb 1997., str. 21).

4

Marko Špikić, *Humanisti i starine. Od Petrarke do Bionda*, FF press, Zagreb 2006., str. 61.

5

Francisci Patricii, *De legendae scribendaeque historiae ratione, dialogi decem*: ex Italico in Latinum sermonem conversi / Jo. Nic. Stupano interprete. Adiectus est rerum verborumq. copiosus index. – Basileae: Per Sixtum Henricpetri, 1570.

6

The true order and Methode of vvyryting and reading Hystories according to the precepts of Francisco Patricio, and Accontio Tridentino, tvoo Italian vvyriters, no lesse plainly than briefly set forth in our vulgar speach, to the great profite and commoditie of all those that delight in Hystories. By Thomas Blundevill of Nevvton Flotman in Norfolke, Anno. 1574. Imprinted at London by VVilhyam Seres, Firmo Appoggio, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main, Bern, New York 1986.

7

Franz Lamprecht, *Zur Theorie der humanistischen Geschichtsschreibung. Mensch und Geschichte bei Francesco Patrizi*, Zürich 1950., str. 49.

8

Navodim samo neke od domaćih autora: Heda Festini, »Frane Petrić o principima historijskog istraživanja iz perspektive problematike povijesti«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* (9–10/1979), str. 27–42; Stjepan Čosić, »Petrić o društvenoj ulozi i etičkoj dimenziji povijesnih istraživanja«, *Dubrovnik: časopis za književnost i znanost* (1–3/1997), str. 60–73; Zdenka Janeković, »Povijesno iskustvo i pisanje povijesti u Petrićevu sustavu spoznaje svijeta«, *Dubrovnik: časopis za književnost i znanost* (1–3/1997), str. 44–59; Nikola Skledar, »Petrićevo djelo *Della historia*

i suvremena znanost o društvu«, *Dubrovnik: časopis za književnost i znanost* (1–3/1997), str. 74–89; Mislav Kukoč, »Ima li povijest smisao?«, u: *Zbornik radova VI. međunarodnog filozofskog simpozija »Dani Frane Petrića«, Cres 13.–17. srpnja 1997.*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1999., str. 279–290.

9

O problemu anticipacija vidi: Mihaela Girardi-Karšulin, »Problem renesansnih anticipacija«, u: Mihaela Girardi-Karšulin, *Hrvatski renesansni aristotelizam*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1993., str. 11–18.

10

Ernesto Grassi, »Pripada li Frane Petrić specifičnoj humanističkoj tradiciji?«, u: Frane Petrić, *Deset dijaloga o retorici / Della retorica dieci dialoghi*, Čakavski sabor: Istarska naklada – Otokar Keršovani: Liburnija: Edit – Centro di ricerche storiche – IKRO Mladost, Pula – Rijeka – Rovinj – Zagreb 1983., str. 304.

11

Ibid., str. 288.

12

Hanna-Barbara Gerl, »Humanistička i geometrijska filozofija jezika. Promjena paradigme od Leonarda Brunija do Frane Petrića«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* (9–10/1979), str. 139–157.

13

Stephan Otto, »'Moguća istina povijesti'. Deset dijaloga o povijesti Frane Petrića (1529–1597) u njihovom značenju za duhovnu povijest«, u: Stephan Otto, *Ogledi o filozofiju renesanse*, Matica hrvatska, Zagreb 2000., str. 5–48.

14

Mihaela Girardi-Karšulin, »Frane Petrić: od 'antropološkog' problema do novoplatoničkog sustava«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* (33–34/1991), str. 139–157.

15

Paul Oskar Kristeller, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford University Press, Stanford 1964., str. 114.

16

Petrić uz spomenuta umijeća tematizira još i etičko (*La città felice; Dialogo dell'honore del medesimo Il Barignano*) i gramatičko (*lettura*, odnosno tumačenje Petrarce, vidi: Frane Petrić, »Čitanje Petrarkina soneta *Ždri-*



2. Upute Cesarea Vasolija¹⁸ i Erne Banić-Pajnić¹⁹ da se u prvim mitovima obje dijaloške zbirke kriju najdublji Petrićevi motivi i namjere.

U okviru naznačenih poticaja predmet interpretacije u ovom članku je »jedna duga historija... o propastima svijeta i njegovim obnovama« (*Una lunga historia... de'corrompimenti del mondo, & de'suoi rinascimenti*, 15a14–15; u daljnjem tekstu skraćeno: »mit o povijesti«) koju Petrić iznosi u trećem dijalogu o povijesti »Il Contarino, overo che, sia l'historia« (»Contarino ili što je povijest«, 15a14–18a16). Bez namjere da se mit ovdje ponovo prepričava, nužno je istaknuti neke njegove sadržajne elemente:

1. Priča se predstavlja kao niz usmenih prenošenja koja nas vode u sve dublju prošlost. Tako Petrić izlaže braći Contarini priču koju je čuo od brata svog djeda, fra Antona Petrića Marcela, a ovaj ju je čuo od egipatskog pustinjaka Hammuna (*un Romito Egittiano*, od 15a29–30). Ovaj pustinjač je priču čuo od svoga djeda Sonchea, a sadržava predaju svećenika Bitisa (od 16b10), temeljenoj na njegovoj zapisi s »kvadratnog stupa« (*colonna quadra*, 16b14), sve do zapisa izvornog svjedoka najstarijeg ljudskog sjećanja Ftaima Setha (od 17b13). Napokon, pustinjač Hammun iznosi kako je cilj iznošenja ove »svete historije« (*historia sacra*, 18a14) njen prijenos u Europu. Zanimljiva je napomena Ružice Pšihistal, kako su između Frane Petrića i Ftaima Setha »svi pripovjedači heterodijegetski... oni su samo adresati što prenose mimetički priču«.²⁰
2. Primat hermetičke predaje Petrić nam sugerira već na početku izlaganja priče, kada je uslijed oluje fra Anton Petrić Marcel s puta prema Jeruzalemu, prinudno skrenuo na obale Egipta. Ovo skretanje s puta pokazuje se kao slučajni dolazak u još jednu svetu zemlju (»bio je Egipat... hram svega svijeta i slika neba«; *è stato l'Eggitto... tempio di tutto il mondo, & imagine del cielo*, 15b6–7).
3. Predložak priče su različite tradicije: Banić-Pajnić ukazuje na hermetičku jezgru priče,²¹ dok Pšihistal upozorava i na stoičku tradiciju²² o kataklizmama, velikoj godini i kozmičkim ciklusima. Brojni čitatelji lako će prepoznati mjesta iz Platonovog *Državnika* (268d–274e) i *Timeja* (20d–25d). Također su uočljivi i elementi renesansne astrološke vizije svijeta (15b15–16a26), a ne mogu se previdjeti ni elementi biblijske starozavjetne predaje (*diluvio di Noa*, 17b16).
4. Priča sadržava kozmološku sliku cikličke obnove i propasti svijeta (u sažetoj formuli: jedan svijet traje u ciklusima 100 velikih godina × 36 000 godina i 1000 godina kaotičnih stanki između ciklusa) i njih prateće obnove i propasti ljudske povijesti.
5. Prostor priče odnosi se istodobno na sve što jest (Bog, svijet i čovjek), a trajanje priče na cjelokupno vrijeme (prošlost, sadašnjost i budućnost).

Mit o povijesti samo je jedan u nizu mitova unutar Petrićevih *Dijalogā o povijesti* i *Dijalogā o retorici*. U prvoj dijaloškoj zbirci, osim spomenutoga mita, nalazi se i mit o tragikomičnosti ljudske povijesti (u devetom dijalogu »Il Donato, overo della utilità dell'historia«, 49a22–50a6), a u drugoj dijaloškoj zbirci susrećemo tri mita: o »velikom padu Zemlje i... velikoj propasti ljudskog jezika«²³ (u prvom dijalogu »Il Lamberto, overo del parlare«, 5b3–8a11), mit o porijeklu sofistichke retorike (u trećem dijalogu »Il primo Tolomei, overo delle stesse materie oratorie«, 16b17–17b15) i mit o Fami (u sedmom dijalogu »Il Maresio, overo delle qualità dell'Oratore«, 43a14–43b18). U objema dijaloškim zbirkama uočljiva je jednaka formalna funkcija mitova: prvi opsegom veliki mitovi javljaju se nakon destrukcije tradicional-

nih antičkih općih mjesta o historiji i retorici (Aristotel, Ciceron, Kvintilijan, Lukijan), kao i samih humanističkih određenja (Giovanni Pontano za temu historije). Početna destrukcija tradicionalnih određenja o temama dovodi Petrićeve sugovornike do krajnje zdvojnosti, nakon čega se izlažu prvi mitovi. U daljnjem tijeku dijaloga postaje sve jasnije kako se rasprave odvijaju u okvirima naznačenim u ovim prvim mitovima, ali da ih posve ne iscrpljuju, dok se kasnije pojavljuju opsegom manji mitovi koji su uglavnom ironične parafraze starogrčkih mitova. Tako dolazimo do mogućnosti razlikovanja dvije grupe mitova u ovim dijaloškim zbirkama: prvu tvore opsegom veliki, a drugu manji mitovi. Dok ovi posljednji izviru iz starogrčke tradicije, dotle prvi potvrđuju prvenstvo hermetičke predaje. Prvi mitovi ne samo da spadaju u istu grupu velikih mitova, nego među njima postoji neposredna veza. Tako se prvi mit iz *Dijaloga o retorici* odnosi na doba »nakon posljednje obnove svijeta«,²⁴ dakle obrađuje poblizhe jedno od povijesnih razdoblja koja se spominju u mitu o povijesti iz trećeg dijaloga o povijesti.

Zanos i ingenij

Tijekom *Dijalogā o povijesti* Petrić se suvereno služi ironijom koja dostiže vrhunac u destrukciji antičkih i renesansnih autoriteta ukazivanjem na njima imanentna protuslovlja. Ali atmosfera se bitno mijenja kada Petrić izlaže ovaj mit. Tako u uvodu trećeg dijaloga o povijesti braća Giorgio i Paolo Contarini zatječu Petrića duboko zamišljena. Među njima ubrzo pada sumnja da je Petrić zapao u »Platonovo buncanje« (*farnetichi di Platone*, 12b23–24). Naš

jelo i san«, u: Ljerka Schiffler, *Frane Petrić o pjesničkom umijeću. Izabrani tekstovi*, Institut za filozofiju, Zagreb 2007., str. 1–30), iz čega proizlazi kako se njegova rana faza do 1562. odnosi na cjelokupni *studia humanitatis*.

17

Paul Richard Blum, »Frane Petrić u 'vreći vremena': povijest i retorička filozofija«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* (45–46/1997), str. 24. Također napominjem kako prevoditelj *Dijaloga o povijesti* Krešimir Čvrljak *eloquenza* prevodi s 'govorništvom', ali elokvencija ne mora nužno biti svedena samo na retoriku.

18

O važnosti prvog mita iz *Deset dijaloga o retorici* Vasoli kaže: »Mislim, ipak, da najdublje značenje ovog djelca leži u onom mitu kojim završava drugi dijalog, koji, iza svoga providnog alegorijskog privida otkriva upravo hermetičku i orfičku jezgru Petrićeva promišljanja.« (Cesare Vasoli, »Frane Petrić i hermetička tradicija«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* (9–10/1979), str. 125.) Pri tome je jasno kako Vasoli zapravo misli na mit iz prvog, a ne, kako je očito nekom greškom navedeno, iz drugog dijaloga o retorici, čemu u prilog ide upućivanje autora u sljedećoj rečenici na str. 5, što odgovara upravo prvom dijalogu.

19

Za razliku od Vasolija, Banić-Pajnić se osvrće na važnost mita o povijesti iz *Deset dijaloga o*

povijesti: »Smatramo da je srž Petrićeva istraživanja o povijesti upravo kazivanje egipatskog pustinjaka, koji znade ukupnost svjetskog zbivanja, kako prošlog tako budućeg, i koji objavljuje proroštvo o skorjoj obnovi te zadržuje Petrićeva strica da to objavi.« (Erna Banić-Pajnić, *Smisao i značenje Hermesove objave. Uloga elemenata hermetičke filozofije u djelima hrvatskih renesansnih filozofa*, Globus, Zagreb 1989., str. 126.)

20

Ružica Pšihistal, *Aspekti mitskog u djelu Frane Petrića*, magistarski rad, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 1998., str. 49.

21

E. Banić-Pajnić, *Smisao i značenje Hermesove objave*, str. 115.

22

R. Pšihistal (*Aspekti mitskog u djelu Frane Petrića*, str. 45) se poziva na Bernarda Cazesu, *Povijest budućnosti. Likovi budućnosti od Svetog Augustina do XXI. stoljeća*, August Cesarec, Zagreb 1992., str. 46.

23

»l'alta caduta della terra &... la gran ruina del liguaggio humano« (F. Petrić, *Deset dijaloga o retorici / Della retorica dieci dialoghi*, 5b3).

24

»dopo l'ultima rinovation del mondo« (ibid., 5b19).

filozof pri spomenu Platona izražava najdublje poštovanje (*riverite, & ammirate Platone*, 12b26) i naziva ga »čudesnim čovjekom« (*uomo maraviglioso*, 12b27). Pred početak izlaganja mita Petrić ponovo spominje ono »čudesno« (*maraviglia*, 15a14). Tijekom mita Petrićev predak fra Anton Petrić Marcel divi se neobičnome, a naposljetku je »začuden i zapanjen njemu posve novim i uzvišenim Hammunovim govorom, ostao dugo gotovo izvan sebe« (*che egli stupito & attonito dalla novità, & dall' altezza del parlare di Hammun, quasi fuor di se per buono spatio stette*, 17a27–28). Mit završava u svečanom tonu: »Ova sveta povijest« (*Questa historia sacra*, 18a14).

S obzirom na referentna opća mjesta iz različitih intelektualnih tradicija – na one koje destruiira ili one koje potvrđuje – zatječemo Petrića u posve različitim duševnim stanjima. Kakvo to stanje duše u Petrićevim dijalozima prati mitove? Primjerice, nakon mita o postanku sofistčke retorike iz trećeg dijaloga o retorici, naslovljenog »Il primo Tolomei, overo delle stesse materie oratorie«, sugovornik Antonio Figliucci dijagnosticira:

»Vi ste, Petriću, sve to izrekli kao u nekom zanosu.«²⁵

Na kraju devetog dijaloga o retorici, naslovljenog »Il Cornaro, overo della Retorica perfetta«, Petrić sam priznaje:

»A ovo vam sada govorim gotovo po božanskom nadahnuću, jer o tome ništa ne znam.«²⁶

Iz ovih navoda ističe se stanje obuzetosti, gotovo opsjednutosti predmetom rasprave. Čini se kako Petrić mitove izlaže u duševnom stanju zanosu.

O zanosima Petrić piše u najranijim *ars poetica* raspravama »Čitanje Petrarčina soneta *Ždrijelo i san*« i »Razgovor o razlikovanju pjesničkih bjesova«.²⁷ Na »krilima Platonovim«²⁸ Cresanin razlikuje puko ljudske i uzvišene božanske zanose, a razlikovanje ovih posljednjih izričito preuzima iz Platonova *Fedra* (244b–245c). Zanos je afektivno stanje u kojem se čovjekova duša, zapala u zemaljsko, povezuje sa svojim nebeskim iskonom. Da bi razjasnio vezu između duše, neba i muza, Petrić izlaže kozmologiju i psihogoniju, što je Schiffler nazvala manirom »kozmpoetike«.²⁹ Iza teorije zanosā krije se filozofsko izlaganje, kao što se čudesni Pjesnikov sonet tumači s pomoću platoničkog ključa. Za razlikovanje zanosu odlučujući je uvid da »nebeska svjetla oblikuju dušu«.³⁰ Budući da duša zapada u tjelesni, tamni element, njezina je zadaća vratiti se svjetlosnom iskonu. Taj povratak zbiva se u strastvenom stanju zanosu.

Povežemo li opise afektivnih stanja iz *Dijalogā o povijesti* i *Dijalogā o retorici* s ovim uvidima iz Petrićevih najranijih poetičkih rasprava, onda se pojačava naš dojam kako Petrić mitove iznosi u stanju zanosu, a ne u stanju hladnog, bestrastvenog razuma (*ratio*). Bez zanosu, da parafraziramo Petrića, ne bi samo pjesma nego i misao bila »ledena i glupava«.³¹ Ako strastveno stanje zanesene duše ne odgovara moći razuma, o kojoj se onda moći radi? Upravo o onoj koju Grassi ističe kao najvišu odliku humanizma – ingenij. Doista, prema Petriću, ingenij i zanos dva su izvora pjesništva.³² Dok se zanos tiče duše koja prima, dotle se ingenij tiče duše koja spoznaje.³³ Sam Petrarca, čiji VII. sonet tumači Petrić, drži da ingenij ne može postojati ako nije zanesen.³⁴ Prije iznošenja mita o povijesti Petrić u tome duhu pita sugovornike:

»Ima li istinitijeg i vjernijeg zora nego što je zor duše Bogom prosvijetljene?« (*Et quale è piu vera, & men fallibil vista, che quella dell' anima da Dio illuminata?*, 13b35–36.)

Za Petrića je ingenij urođena moć, dar Boga, »sposobnost i hitrost našeg uma da uči i pronalazi«,³⁵ on »shvaća cjelovito i u jednom času«.³⁶ Kako se slaže ovakvo Petrićevo razumijevanje ingenija s Grassijevom tezom o Cresaninu

kao zastupniku tradicionalne racionalne metafizike? Petrić uspostavlja odnos između ingenija i zanosa na sljedeći način:

»... onaj prvi potok ingenija i nagnuća što ga uzemo u razmatranje. Bijes, međutim, koji teče poput brze rijeke, počinje od tog potoka, a postaje bujnijim kada mu od muza dotekne veća količina vode.«³⁷

Pri tome Petrić ne spominje još jednu važnu humanističku odredbu ingenija da on povezuje najrazličitije temeljem sličnosti (*similitudo*).³⁸ Ne slučajno, Petrić destruiira ovaj temelj humanističkog shvaćanja ingenioznog akta jer uz ono istini slično traži ono elementarno – istinu, kako glasi peti dijalog o povijesti »Il Contile, overo della verità dell'istoria«. Ono zajedničko što ima povezati ono najrazličitije jest sama istina, a ne ono što istini samo nalikuje. *Dijalozi o povijesti* prožeti su Petrićevim ustrajavanjem da ukaže na mogućnost istine historije spram izručenosti ponorima mnijenja. Ali zašto onda Petrić uopće poseže za mitskom formom izlaganja? Petrić se pri tome vraća tradiciji pjesničkog kazivanja:

»No, želio bih dodati da je Pjesnik u svojim stihovima oblikovao i druge pojmove koji bijahu još tajnovitiji no što su oni ljubavni, opjevavši ih na način na koji su drevni grčki i rimski pjesnici pjevali o mističkim stvarima, odnosno pod plaštem ili vlastitih izmišljotina ili pak drevnih mitova.«³⁹

25

»Voi havette o Patriitio, dette queste cose, quasi in astratto« (ibid., 17b15–16).

26

»Et questo vi dico io al presente, quasi per inspiration divina, percioche io non ne so cosa veruna« (ibid. 48a33).

27

Ovdje se koristim hrvatskim izdanjem: Frane Petrić, »Čitanje Petrarkina soneta *Ždrijelo i san*« i »Razgovor o razlikovanju pjesničkih pjesova«, u: Ljerka Schiffler, *Frane Petrić o pjesničkom umijeću. Izabrani tekstovi*, Institut za filozofiju, Zagreb 2007. U ovom izdanju prevoditeljica Sanja Roić prevodi tal. *furore* s 'bijes'. Međutim, u dosadašnjoj literaturi isti se termin prevodio kao 'zanos' (npr. Tonko Maroević, »Razlikovanje zanosa, razvrstavanje rodova«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* (55–56/2002), str. 5–14), a koriste ga i prijevodi dijaloga o povijesti i retorici.

28

F. Petrić, »Razgovor o razlikovanju pjesničkih pjesova«, str. 63.

29

Lj. Schiffler, *Frane Petrić. Od škole mišljenja do slobode mišljenja*, str. 220.

30

F. Petrić, »Čitanje Petrarkina soneta *Ždrijelo i san*«, str. 19.

31

F. Petrić, »Razgovor o razlikovanju pjesničkih pjesova«, str. 72.

32

»... dva uvjeta – prvi ingenij, a drugi bijes, koji pjesnika čini savršenim.« (Ibid., str. 63.)

33

F. Petrić, »Čitanje Petrarkina soneta *Ždrijelo i san*«, str. 10.

34

Francesco Petrarca, »Epistola a Zolio«, preuzeto iz: Ernesto Grassi, *Einführung in die humanistische Philosophie: Vorrang des Wortes*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991., str. 31–32.

35

F. Petrić, »Razgovor o razlikovanju pjesničkih pjesova«, str. 63.

36

F. Petrić, »Čitanje Petrarkina soneta *Ždrijelo i san*«, str. 24. Ovdje Petrić, doduše, umjesto 'ingenij', rabi termin 'intelekt', ali smatram da se prema karakterizaciji ove duhovne moći, a osobito posljednje njene odlike »u jednom času« 'intelekt' u ovom kontekstu može smatrati zamjenjivim terminom za 'ingenij'. U prilog ovom tumačenju može se navesti i Petrićevo pozivanje na Aleksandra Afrodizijskog koji »drži da je [ingenij] potencijalni intelekt« (F. Petrić, »Razgovor o razlikovanju pjesničkih pjesova«, str. 63).

37

Ibid., str. 70.

38

E. Grassi, *Einführung in die humanistische Philosophie*, str. 40.

39

F. Petrić, »Čitanje Petrarkina soneta *Ždrijelo i san*«, str. 7.

Pod tajnovitošću Petrić misli i na »platoničku filozofiju i teologiju«,⁴⁰ kojima je svojstvena dimenzija ezoteričkog govorenja. Taj element kod Platona proizlazi iz nemogućnosti da se ideja, ono najuzvišenije, adekvatno izrazi u racionalnom diskursu i upotrebom pojmova (*VII. pismo*, 341b–344d). Zoru ideja primjereniji je stoga metaforički izraz u slikama, kojim se istina može prikriveno izraziti te ujedno sakriti neupućenom mnoštvu. Petrić tumači Pjesnika u platoničkom ključu te smatra kako i on poseže za istom manirom da istinu, dok je otkriva, ujedno prikrija fikcijom ili mitom. Pjesnik sâm govori o plaštu (*velamen*),⁴¹ metafori kao nužnom sredstvu izražavanja istine.

Ako je pjesnički govor izvorom istinskog znanja iz ingenioznog uvida i u afektivnom stanju zanosa, onda pjesnik može slobodno raspolagati slikovitim jezičnim figurama da bi istinu prikrivajući objavio. Tu se Petrić uklapa u drevni antički topos o pjesnicima teolozima,⁴² koji je oživljavanjem platonizma u renesansi još samo produbljen. Isti topos poslužit će Giambattisti Vicu kao izvor spoznaje o povijesti.⁴³

Pjesništvo u humanizmu zauzima najuzvišenije mjesto među slobodnim umijećima. Kada Dante Alighieri iznosi uvide u pučku elokvenciju, onda za njega pjesništvo na pučkom jeziku znači utemeljenje povijesnog svijeta.⁴⁴ Za Petrića pjesništvo nije imitacija, nego kreacija. Pjesništvo je izvorno *poiesis*, stvaranje.⁴⁵ S obzirom na povijest, pogledajmo što to, prema Petriću, stvara pjesništvo:

»... pjesnici kao sebi najbliži cilj uzimaju čuđenje, kako bi putem njega ljude mogli dovesti do zaprepaštenja i začarati ih onom slatkoćom koju ona sobom nosi... i na taj način stvoriti kod njih gore navedena čuda i dovesti ih građanskom i pravilima uređenog života. A to se razumije za prve i najdrevnije pjesnike...«⁴⁶

Budući da pjesništvo utemeljuje ljudski svijet, ono je najdrevnije znanje što se kasnije raspada na pojedine vidove znanja i umijeća. Pjesništvo je prema ovoj sveobuhvatnosti upravo na onom mjestu za humanizam, na kojem je po Aristotelu prva filozofija. Kristeller je smatrao kako se Petrić bavio pjesništvom u nekoj »neobičnoj kombinaciji« (*unusual combination*)⁴⁷ s filozofijom prirode. Ali što ako pjesništvo za Petrića nije izraz nekog samo lirskog afiniteta, nego, puno više, kao uostalom i u tradiciji pjesničke teologije, horizont unutar kojega se iskušava i spoznaje čovjek i njegov svijet?

Povežemo li dosadašnje uvide, naša teza ovdje glasi kako je mit o povijesti izraz ingenija u zanosu, kojim Petrić nastoji povezati najrazličitije tradicije. Pri tome Petrićev ingenij nije ni prilagodba (*passio*) na različitost povijesnih situacija, ni bijeg u govore (*logoi*) racionalnog mišljenja, nego uzvisivanje nad poviješću kroz mit.⁴⁸ Ako pjesništvo ima funkciju utemeljenja ljudskoga svijeta, kojom bi drugom moći čovjek dospio do pregleda nad poviješću?

Memorija i fantazija

Temeljem dosadašnjih uvida, samo afektivno stanje u kojem braća Contarini zatječu Petrića na početku trećeg dijaloga o povijesti odgovaralo bi duševnom stanju zanosa. Za one koji ne dijele takvo stanje Petrić se čini upravo onakvim kako u ranom poetičkom traktatu »Razgovor o razlikovanju pjesničkih bjesova« opisuje da na takve zanesenjake gleda netko drugi: »nezdravim i bijesnim«.⁴⁹ Zabrinutost uglednih sugovornika još je veća, kada im Petrić odgovara kako proučava knjigu, premda pred sobom nema knjige. Knjiga koju Petrić zapravo proučava jest »knjiga moje duše« (*il libro dell'anima mia*, 12a14). Jasno je kako se ovdje nalazimo usred autentične situacije filozofiranja: filozof ne traži odgovor iz knjiga jer ga dosadašnji naputci i pravila o temi

historije i povijesti nisu zadovoljili. Što drugo tada preostaje nego upustiti se u slobodno promišljanje? Petrić neke tradicije (npr. aristotelovsku, retoričku) destruirao, dok druge (hermetičku, platoničku) potvrđuje, ali postoje mjesta na kojima Petrić izričito potvrđuje slobodu vlastitog promišljanja. Tako primjerice u četvrtom dijalogu o retorici »Il secondo Tolomei, overo delle stesse materie oratorie« stoji:

»FUL. Da, prema platoničarima. PE. Ostavimo njih i aristoteličare po strani i pogledajmo...«⁵⁰

U prethodnom, drugom dijalogu o povijesti »Il Bidernuccio, overo della diversità dell' historia« Petrić pokušava izvesti etimologiju riječi 'historija'. Prvi prijedlog glasi: »od glagola *ido*, što hoće reći vidim« (*dal verbo Ido, che vuol dir veggo*, 8a22). Mi danas govorimo o indogermanskom korijenu *vid-* koji se nalazi i u suvremenim jezicima za označavanje 'viđenja' i 'znanja'. Budući da je *vid* gotovo oduvijek reprezentant svih osjetila, 'vidjeti' može značiti i općenito 'zamjećivati'. Veza između historije i empirije proteže se kroz cijelu povijest filozofije.⁵¹ Za antičku je historiju bilo presudno nešto sam vidjeti, biti svjedok. Na ljestvici historijske istine svjedok i kod Petrića zauzima najviše mjesto: »istinu... je tražiti u onih historičara koji su pisali o stvarima u kojima su bili umiješani« (*verità... sia in quegli storici da cercare, i quali scrissero le cose, nellequali eſsi intervennero*, 31b14–15). U mitu o povijesti Petrić kroz izlaganje odmeta niz usmenih prenošenja da bi dospio do jezgre priče, do Sethijevog svjedočanstva. Vratimo li se na raspravu koja prethodi izlaganju mita o povijesti, ovakvo značenje historije upravo je upravljeno

40

Ibid., str. 8.

41

Francesco Petrarca, »Oratio laudis poeticae«, preuzeto iz: E. Grassi, *Einführung in die humanistische Philosophie*, str. 33.

42

U djelu »Čitanje Petrarkina soneta *Ždrijelo i san*« Petrić spominje »najtajnovitiji drevni teolozi« (str. 15), dok u *Deset dijaloga o retorici / Della retorica dieci dialoghi* spominje »premudri drevni pjesnici« (*i sapientissimi poeti antichi*, 43a9–10). Ovaj topos prisutan je od početka humanizma (npr. kod Albertina Mussata, prema: E. Grassi, *Einführung in die humanistische Philosophie*, str. 28–29), a potječe još iz doba helenizma (vidi Ernst Robert Curtius, *Europska književnost i latinsko srednjovjekovlje*, Naprijed, Zagreb 1998., str. 221–225).

43

Giambattista Vico, *Načela nove znanosti: o zajedničkoj prirodi nacija*, Naprijed, Zagreb 1982., str. 135.

44

Dante Alighieri, *Nauk o pučkom jeziku / De vulgari eloquentia*, Institut za jezikoslovlje, Zagreb 1998., str. 101–111. Ovdje Dante izlaže četiri svojstva pučkog jezika (sjajan, stožeran, dvorski i saborski). Vidi tumačenje u: E. Grassi, *Einführung in die humanistische Philosophie*, str. 25.

45

Frane Petrić, »Pjesnik tvorac čudesnog«, u: Lj. Schiffler, *Frane Petrić o pjesničkoj umijeću*, str. 158.

46

Frane Petrić, »Kako i zašto je čuđenje postalo vlastitim ciljem pjesništva«, u: Lj. Schiffler, *Frane Petrić o pjesničkoj umijeću*, str. 207–208.

47

P. O. Kristeller, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, str. 112.

48

»A božanski [zanos] pak silazi s neba i uzdiže nas iznad ljudskog bivanja...« (F. Petrić, »Razgovor o razlikovanju pjesničkih pjesnova«, str. 64.)

49

Ibid., str. 71.

50

»FUL. Si secondo i Platonicci. PA. Lasciamo loro, & gli Aristotelici da un canto; veggiamo...« (F. Petrić, *Deset dijaloga o retorici / Della retorica dieci dialoghi*, 26a2–3.)

51

»Der Begriff H. entspricht also der urspr. Bedeutung von Erfahrung und wurde auch bis ins 19. Jh. hinein, z. B. von G. W. F. Hegel, gleichsinnig mit Empirie gebraucht.« (*Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Felix Meiner, Hamburg 1998., str. 290.)

protiv Ciceronove teze da je historija »pripovijest« (*narratione*, 14b7). Historija za Petrića, naprotiv, nije pripovijest, nego prije svega – viđenje.

Puno prije Petrića u humanizmu je već izvršen jedan pomak s riječi na sliku u pokušaju spoznaje starine. Već je Petrarca pod dubokim dojmom rimskih ruina.⁵² Cijeli niz čuvenih humanista (Vergerije, Bracciolini, Bruni, Alberti) od početka 15. stoljeća su u Papinoj službi. Oni proživljavaju jedno novo iskustvo: prvi puta promatraju mjesta o kojima su dotad samo čitali.⁵³ Humanističkoj filologiji koja izrasta iz iskustva povijesnosti riječi pridružuje se novi pristup izvorima povijesti – arheologija i pomoćne historiografske discipline.

Ovaj prijelaz humanista na primat gledanja postaje nam gotovo mjerljiv: »Čini se kako je u Rimu i Firenci trećeg desetljeća 15. stoljeća izravno osjetilno doživljavanje sve više zamjenjivalo imaginacije izvedene iz čitateljskih iskustava«.⁵⁴ Ova promjena zbiva se u isto vrijeme kada se, prema Grassiju, najavljuje uspon renesansnog platonizma.⁵⁵ Gerl primjećuje ovaj temeljni pomak od auditivnog k vizualnom iskušavanju svijeta u doba humanizma i renesanse, i to u uvodu poglavlja o Petriću svoje monografije o renesansi.⁵⁶

Ali ne zaboravimo da se upravo na području vizualnosti već od druge polovice 13. stoljeća začinje veliki uspon likovnih umjetnosti, koji nam i danas tvori prvu asocijaciju pri spomenu renesanse. Upravo u doba *ars historica* raspravā Giorgio Vasari pruža prvi prikaz povijesti likovnih umjetnosti od Cimbauea do Michelangela.⁵⁷ Petrić i cijeli niz drugih teoretičara historije djeluju na zalazu renesansne epohe koja samu sebe preispituje i rekapitulira na više razina.

Na ovu dominaciju vizualnoga Petrić upućuje i tvrdnjom kako knjiga duše nije napisana slovima, nego »U slikama kao što je to u onim knjigama iz Japana i Kine« (*In imagini, nel modo, che sono i libri di quelli del Giapan, & della China*. 12b17–18). Ako imamo na umu hermetičku jezgru mita o povijesti, onda se sami od sebe nameću hijeroglifi, koje Petrić naziva »*lettere sacre*« (18a25). Te slike sačinjavaju sadržaj knjige duše »darovane od njihova oca Boga« (*donatole dal suo padre Iddio* 12a14), koja je štovišće »napisana rukom Božjom« (*è scritto per lo mano di Dio* 12a18). Same te slike su »poput neke slike ideje« (*Così un' imagine di idea*, 12b21). Upravo je u vezi manirističkog shvaćanja ideje Erwin Panofsky smatrao da prepoznaje jedan obrat u teoriji umjetnosti: dok se teorija umjetnosti tijekom 15. stoljeća razvijala usporedo i bez utjecaja platonizma, nove potrebe promišljanja manirističkih teorija umjetnosti – i to upravo sredinom 16. stoljeća – nadahnjuju se s firentinskim platonizmom i to upravo povodom pitanja o porijeklu ideje.⁵⁸

Dok je prvi etimološki prijedlog 'historije' vodio do značenja 'vida', dotle drugi prijedlog vodi do značenja 'uvida' (grč. *oroo, orao* – vidjeti + prefiks *in* – u, unutra = *isorao*, iz čega se tvori *storeo*, 8a27–29). Petrićeva je etimologija 'historije' vođena namjerom da historija prijeđe iz područja pripovijesti (*narratione*) u područje iskustva, viđenja i ujedno uvida. Ovaj prijenos temeljna je pretpostavka Petrićeva pokušaja da historija bude utemeljena na uvidu, što onda tek za posljedicu može imati neko »poznanstvenjenje« (*Verwissenschaftlichung*) historije.⁵⁹ Upravo ovaj prijenos od riječi na viđenje i uvid smisao je metafizičkog sebeosmišljanja epohe u zalazu: osobito tri umijeća iz korpusa disciplina *studia humanitatis* – retorika, poetika, historija – prožimaju se metafizičkom refleksijom, kao što je priziva i maniristička teorija likovnih umjetnosti. Doba je to rasprava oko teorija koje traže posljednji temelj postojanja pojedinih vidova znanja i umjetničkog stvaranja.

Preostaje nam, međutim, još jedan odlučni element da bismo shvatili pozadinu Petrićevog određenja historije kao memorije (*la historia è memoria delle*

cose humane, 18b18), a to je vrijeme. Ništeću ulogu vremena Petrić podvlači u sedmom dijalogu o povijesti, naslovljenom »Il Guidone, overo dell'istoria della vita altrui«:

»Znate li da bi vrijeme za koju godinu sâmo proždrla djela, koja je rodilo, onako kao što je u staro doba Saturn proždriao svoju djecu.« (*Conciosiacosa che il tempo stesso produttore di quelle attioni, dopò qualch'anno le si mancherebbe nella guisa, che Saturno al tempo antico si tranguggiò i proprii figliuoli*, 42a32–35.)

Puka prepuštenost vremenu daje pečat svem postojanju. Kao i sve prirodne stvari, tako je i sve ljudsko

»... u neprestanoj preobrazbi, s pravom se može reći da jest i nije. I otuda pak spoznaja njih [ljudskih stvari, *cose humane*] nije znanost, nego mnijenje« (*in continuo trasmutamento essendo, dir veramente si puo, che sieno, & nò. Et di qui è poi, che la cognitione loro, scienza non sia, ma si opinione*, 32b5–6).

Rani humanizam je također obuzet iskustvom prolaznosti, koja proizlazi iz karaktera vremena. Premda se kroz *litterae* razliježe lamentirajući ton, začudna je snaga kojom se humanisti suprotstavljaju prolaznosti. Grassi posvuda ističe kako humanizam živi od trenutnog konteksta u kojem se zbivaju uvijek različiti izazovi kojima uvijek treba različito i odgovoriti.⁶⁰ Samo teško je previdjeti kako u svoj toj različitosti konteksta ne progovara ono zajedničko izazova, a to je stalna mijena kao prijatna čovjeku. Humanizam ima za tu temeljnu egzistencijalnu nevolju spremljen odgovor, primjerice kod Poggia Bracciolinija:

»... nema ničeg boljeg od mudrosti, ničeg izvrsnijeg od vrline, nad kojom sudbina nema nikakvu vlast, budući da je vrlina iznad nje... mudrost se sastoji u tome da svaki nasrtaj sudbine uzmogneš nadvladati promišljenošću i dovitljivošću...«⁶¹

Ništećoj prijatni sudbine (*fortuna, fatum*) humanizam se suprotstavlja herojskim stavom, vrlinom. Iskustvo viđenja ruina Rima humaniste isprva baca u očaj, ali ih i očarava, čak potiče na ponovno stvaranje.⁶² Do 30-ih godina 15.

52

Francesco Petrarca, »Poslanica Giovanniju Colloni«, u: M. Špikić, *Humanisti i starine*, str. 192–203.

53

Cijela monografija M. Špikića *Humanisti i starine* posvećena je praćenju razvoja anti-kvarnog interesa ranog humanizma pod dojmom viđenja ruina Rima.

54

M. Špikić, *Humanisti i starine*, str. 176.

55

E. Grassi, *Einführung in die humanistische Philosophie*, str. 150. Grassi u ozračju Koncila u Firenci (1439.) vidi »priliku za novi prodor platonizma na Zapad«.

56

Hanna-Barbara Gerl, *Einführung in die Philosophie der Renaissance*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989., str. 130.

57

Giorgio Vasari, *Vite dei più eccellenti pittori, scultori ed architetti*, Firenze 1550.

58

Erwin Panofsky, *Idea. Prilog povijesti pojma starije teorije umjetnosti*, Golden marketing, Zagreb 2002., str. 64 i 113.

59

S. Otto, »'Moguća istina povijesti'. Deset dijaloga o povijesti Frane Petrića (1529–1597) u njihovom značenju za duhovnu povijest«, str. 7.

60

E. Grassi, *Einführung in die humanistische Philosophie*, str. 145–148.

61

Poggio Bracciolini, »O nestalnosti sudbine«, u: M. Špikić, *Humanisti i starine*, str. 267–269.

62

Topos »Rim kao dio neba« (za Petrića to je Egipat) koriste Manuel Krizoloras (»Usporedba drevnog i novog Rima«, u: M. Špikić, *Humanisti i starine*, str. 231) i Poggio Bracciolini (»O nestalnosti sudbine«, u: M. Špikić, *Humanisti i starine*, str. 271).

stoljeća korpus antičkih latinskih rukopisa, koji i danas posjedujemo, uglavnom je spašen i zaokružen zaslugom humanista,⁶³ među kojima je najuporniji bio upravo Poggio Bracciolini. Humanizam strastveno slijedi tragove antike. Nakon pronalaska rukopisa na redu su zorni ostaci. Sve što je preostalo od antike pokušava se spasiti, očuvati. Sva ta nastojanja pred ništećom sudbinom svjedoče nam zapravo o duševnoj moći memorije.

Nakon iznošenja mita o povijesti Petrić u trećem dijalogu nudi upravo ovakvo određenje:

»Sjećanje, koje je moć duše, je... neko očuvanje fantazija.« (*La memoria, la quale è potenza dell'anima, è... un conservamento delle fantasie*, 18b22–23.)

Pri tome pogledajmo kako Petrić određuje ove fantazije:

»A fantazije... što su drugo, nego li slike iz stvari, iz osjetila ili od drugud uprisutjenih u duši te njom na mnoge načine preoblikovane?« (*Et le fantasie... che sono elle altro, che imagini di cose, da sensi, ò da altro appresentate all'anima? & da lei in molte maniere riformate?*, 18b23–25.)

Dakle, memorija je prema Petriću ona duševna moć koja je u stanju zadržati iskustvo viđenja stvari. Ono što duša pri tome čuva, dakako, nisu same stvari, nego njihove slike. Međutim, da bi duša očuvala slike stvari očito je da ih ona mora preoblikovati (*riformare*). Time nam Petrić sugerira kako funkcija sjećanja kao očuvanja (*conservamento*) nije pasivna, nego ujedno i aktivna, budući da se sadržaj sjećanja neprestano preoblikuje. Ovaj aktivni moment čuvanja na način neprestanog preoblikovanja upućuje nas na duševnu moć imaginacije uz koju je nerazdvojno vezana duševna moć memorije.⁶⁴ Štoviše, vratimo li se na Petrićev etimološki pokušaj određenja historije iz drugog dijaloga o povijesti, tada primjećujemo kako se on zapravo tiče moći imaginacije ili predočivanja: »vlastitim očima viđene stvari« (*co' propri occhi vedute le cose*, 27a32). Dakle, duševna moć memorije pretpostavlja kako osjetilnost, tako i duševnu moć predočivanja. Ono što memorija sada omogućuje jest ono zamijećeno zadržati, očuvati, kako bi se ono moglo u duši ponovno predočiti i onda kada nije više pred očima. Za ovu funkciju memorije kao ponovnog predočivanja Petrić koristi glagol *appresentare*, koji predstavlja složenicu od prefiksa *a-* i glagola *presentare*.⁶⁵ Petrićevo posezanje za ovim glagolom upućuje nas na funkciju memorije kao ponovnog uprisutnjivanja, činjenja prisutnim onoga što više nije prisutno, zbog čega smatramo kako je njime Cresanin zapravo ponudio talijanski ekvivalent Platonove *anamnesis*.

Povežemo li ove Petrićeve uvide s pitanjem vremena, tada njegovo određenje historije kao memorije zapravo znači nadilaženje ništeće funkcije vremena. Ona u sebi kao i humanistička vrlina upućuje na stav prema sudbini, samo s tom razlikom da za Petrića taj stav svoju osnovu zadobiva u postojanosti sjećanja, da se utemelji primarno u uvidu. Zato Petrić prvo u razmatranju historije razmatra pitanje njezine biti, da bi se potom vratio humanističkim temama o njenoj koristi (*utilità*) i dostojanstvu (*degnità*).

Kada, međutim, ovu moć memorije i fantazije Petrić sučeli s vremenom, tada je on ne dovodi samo u vezu s prošlošću i sadašnjošću nego i s budućnošću. Oduvijek se smatralo kako se historija odnosi samo na prošlost. Ako se opet na trenutak vratimo na ozračje početka trećeg dijaloga o povijesti Petrića zatječemo u čudnovatom stanju zanosa koji se drugima čini kao buncanje. Međutim, Giorgio Contarini primjećuje: »bit će da je sjetan« (*egli sarà un humore di maninconia*, 12b6). Bez obzira na daljnja određenja historije spram sadašnjosti i budućnosti, svaki puta kada čovjek promišlja o povijesti, prošlost je onaj dominantni moment vremena koji na nas naj snažnije djeluje jer u

nama pojačava čuvstvo nezadržive prolaznosti. Osvrnemo li se oko Petrića, čini se kako je upravo melankolija dominantno čuvstvo njegovog doba. To je doba renesansne epohe na zalazu koja se osvrće iza sebe, sebe rekapitulira. Uzmemo li u obzir posljednje riječi trećeg dijaloga o povijesti (*Et poi fu sera*, 19a29), tada možemo zaključiti kako on započinje u suton. U mitu o povijesti iza Hammunovih riječi pratimo Petrićevu svijest o kraju povijesnog svijeta kojemu pripada:

»sadašnja materija koja mu [svijetu, *il mondo*] podleži, toliko je oslabila i istrošena da ne može uz nebrojene neugodnosti poprimiti forme« (*la presente materia che 'l sostiene, è indebolita, & consumata in modo, che non puo, se non con incomodi infiniti sostenar le forme.*, 17b1–3).

Temeljem svjedočanstava Petrićevog doba Hocke govori o povratku čuvstva *misere* karakteristične za kasni srednji vijek prije nego što će započeti veliki uspon humanizma.⁶⁶ Hocke također govori o »saturnskoj melankoliji«,⁶⁷ karakterističnoj za manirističke umjetnike. Možemo pretpostaviti kako je kod Petrića melankolija izazvana promišljanjem o povijesti koje sobom nosi intenziviranje čuvstva vremenitosti, simbolizirane u antici Kronosom, Saturnom. U kontekstu ove melankolije i sjećanja, zanimljiva je etimologija iz koje Petrić ne misli: 'sjećanje' i 'sjeta' imaju u slavenskim jezicima isti korijen (prasl. *sěta*), od kojega potječe i 'osjetiti'. Svaki puta kada prizivamo sjećanja u nama se budi sjeta. Petrić je početkom trećeg dijaloga o povijesti duboko zamišljen, zanesen i sjetan.

Premda se pod poviješću najčešće pomišljala prošlost, za historiju su svjedočanstva suvremenika oduvijek imala primat. Ali Petrić je uvjeren da se historija može odnositi i na budućnost kao vizija duše prosvijetljene Bogom. Jezgru mita o povijesti čini najstarije svjedočanstvo o povijesti Egipćanina Sethija, temeljem kojega se pri kraju mita iznosi i jedna vizija budućnosti.

Smisao mita o povijesti

Ovaj članak namjerno ostavlja po strani humanističku filološku metodu koja je zasigurno prva pretpostavka u razvoju znanstvene historiografije,⁶⁸ ne samo u smislu istraživanja izvora i utvrđivanja činjenica nego i u smislu načina interpretacije. Kod Petrića je ta humanistička manira sačuvana i predstavlja nezaobilazni element racionalnog diskursa *Dijalogā o povijesti*. Bez nje nezamisliv je i onaj ogroman posao oko približavanja autentičnom Aristotelu iz *Discussiones Peripateticae*. Međutim, ono što se ovdje tematizira pitanje je zašto u racionalni diskurs *ars historica* rasprave Petrić uvodi mitove? Nijedan od drugih priloga iz tada suvremene diskusije o istoj temi ne producira mitove. Pa ipak, za modernu interpretaciju Petrićevog *ars historica* priloga ostat će paradigmatičan stav kojega iznosi već Lamprecht:

63
Georg Voigt, *Die Renaissance (Die Wiederbelebung des classischen Altherthums, 1859.)*, Paul Aretz Verlag, Berlin 1932., str. 231.

64
Razmatrajući o utjecaju neba preko muza na čovjeka, Petrić je muzu Klio povezoao s nebeskim tijelom Marsa koji »vlada maštama i porivima« (F. Petrić, »Razgovor o razlikovanju pjesničkih bjesova«, str. 66).

65
Vocabolario della lingua italiana di Nicola Zingarelli, Zanichelli, Bologna 2005., str. 134.

66
Gustav René Hocke, *Svijet kao labirint*, August Cesarec, Zagreb 1991., str. 71.

67
Ibid., str. 23.

68
Ulrich Muhlack, *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung: die Vorgeschichte des Historismus*, C. H. Beck, München 1991., str. 377.

»Tek Petrić kao naslijede renesanse naznačava sliku jedne znanstvene historiografije koja u svojim okvirima daleko nadilazi njeno tek političko ozbiljenje. Ovdje izvire, koliko to mi možemo ustanoviti, po prvi puta svjesno zahtijevanje da je historija određena da preuzme i prikaže cjelokupnu sliku svijeta. Historija postaje znanost u modernom smislu.«⁶⁹

U pogledu pristupa, posve je jasno da ako Petrić i najavljuje promjenu od historije kao umijeća ka historiji kao znanosti, tada mora misliti iz jednog obuhvatnijeg, filozofskog horizonta kako bi legitimirao metodologiju i predmetno područje historije. Ali susret s mitom tijekom rasprave dovodi i ovaj pristup u dvojbu. Mitska fikcija je za Petrića izvorna forma drevnih pjesnika teologa u kojoj se objavljuje istina. Na kraju svoje sinteze o poetici Petrić odvažno uzvisuje pjesnike:

»Pjesnik se, dakle zbog... i postanka i ostalih njegovih svojstava ne samo uzdiže iznad svih drugih pisaca nego je također svima njima bio i jest nadređen. Jer on je više od sedamsto dvadeset i pet godina vladao svim temama i svim načinima da se one rasporede.«⁷⁰

Ne možemo previdjeti gotovo ushit kojim Petrić završava svoje uvjerenje u prvenstvo pjesnika: »ne samo kraljevi među njima nego i carevi i, ako se još može dodati, monarsi.«⁷¹ A ovo prvenstvo, kako smo vidjeli, sastoji se u tome što pjesništvo otvara mogućnost pojave ljudskoga svijeta i njegovo privođenje od divljaštva ka uljuđenom životu.

Ne slučajno topos pjesnika teologa još je prisutan u razdoblju za koje je Jean Delumeau umjesto termina 'renesansa' predložio po svom uvjerenju adekvatniji – »uspon Europe«.⁷² Taj uspon nije ništa drugo nego uzvisivanje čovjeka u izgradnji više civilizacije. Isti topos pjesnika teologa veže renesansni humanizam i renesansni platonizam koje bi mnogi interpreti rado vidjeli oštro podvojenima i suprotstavljenima. Bez obzira na fascinaciju latinskom antičkom tradicijom na čelu s Ciceronom, rani humanizam utjelovljen u Petrarci žudi istodobno upoznati i onaj drugi, drevniji pol antičke Grčke na čelu s Platonom. Ovaj drugi prijenos znanja neslućeno produbljuje topos pjesnika teologa otkrićem hermetičke tradicije, za koju se isprva držalo da je najdrevnija, kakvo uvjerenje još susrećemo i kod Petrića.

Ovaj hermetički »nucleus istine«⁷³ potvrđuje i mit o povijesti. Kroz ezoterički usmeni prijenos između svećenikā dolazimo do prvog svjedočanstva o povijesti. Ali mit se ne ograničava samo na povijest ljudskoga svijeta. Štoviše on govori i o povijesti prirodnog svijeta, pa i ulozi Boga u povijesti. Ranije smo istaknuli kako mitovi u Petrićevim dijalozima o povijesti i retorici imaju ulogu pružiti okvir unutar kojeg se odvija daljnja rasprava, ali je posve ne iscrpljuje. Racionalni diskurs odvija se unutar ingenioznog uvida koji »shvaća cjelovito i u jednom času«. Racionalni diskurs razlaže, analizira, pa ponovno sakuplja. Nije li on sukcesivni slijed koji oponaša vremensku sukcesiju? Nije li racionalni postupak kao onaj postupak »anatora lukovice« (*anatomista di cipolle*, 39a31–31) koja pokušava dospjeti do srži? Spram njega ingeniozni uvid na mjestu je dodira s prvim premisama, principima iz kojih se kasnije samo provodi dedukcija.

Pojedinačne znanosti i umijeća kreću se u horizontu razuma i iskustva. Filozofija je, preuzevši od pjesništva prve principe, izraz razuma i ingenija. Samo je pjesništvo izraz ingenija. Ingeniozni uvid skriva se pod plaštem fikcije i mita. Naše je pitanje stoga: što to Petrić skriva pod plaštem mita o povijesti? Prethodno smo mitove u njegovim *Dijalozima o povijesti* i *Dijalozima o retorici* svrstali u dvije grupe, velikih i manjih mitova. Mit o propasti Zemlje i ljudskog jezika iz prvog dijaloga o retorici referira se na mit o povijesti iz trećeg dijaloga o povijesti. Prema tome bi slijedu izgledalo kao da mit o po-

vijesti opsegom sadržava sve ostale mitove i ujedno cjelokupnu racionalnu raspravu.

U skladu s našim shvaćanjem da Petrićevi *Dijalozi o povijesti* i *Dijalozi o retorici* pripadaju jednoj cjelini, koja ima zadaću ponuditi novu teoriju elokvencije, tada nam se prvo nameće Cresaninovo tematiziranje retorike. Po analogiji s *Dijalozima o povijesti* Gerl spominje da je Petrić pokušao s retorikom isto što i s historijom: od nje učiniti znanost.⁷⁴ Ali Petrić se prema retorici ne odnosi kao prema historiji. Dok u *Dijalozima o povijesti* Petrić ustrajava u afirmaciji historije kao umijeća, dotle retoričko umijeće u *Dijalozima o retorici* ne samo da gubi prividni primat – pri čemu Petrić destruiira antičku retoričku tradiciju od Gorgije, preko Aristotela, pa sve do Cicerona i Kvintilijana, pa čak i njegovog suvremenika Giulia Camilla – nego progresivno gubi attribute umijeća, svoja tri klasična roda govora, predmete i svojstva. Na kraju Petrić dolazi do jedne usporedbe retorike s dijalektikom koja završava tako neodređeno, da se upitnost nadvila ne samo nad retoriku nego čak implicitno i nad filozofiju.⁷⁵

Dijalozi o retorici započinju upravo pitanjem o biti jezika. S druge strane, pogledamo li na rani humanizam, tada je kod njega prisutno nastojanje da retorika prekrije cjelokupni opseg elokvencije. U Petrićevoj destrukciji retorike tijekom trećeg dijaloga »Il primo Tolomei, overo delle stese materie oratorie« čini se da kao posljednje njezino svojstvo preostaje upravo elokvencija: »jer je rječitost osobno njegova«. ⁷⁶ Međutim, Petrić pokazuje kako ni rječitost nije svojstvena samo retoričaru nego svakom znalcu pojedinog umijeća. ⁷⁷ Kada se osvrnemo na rezultate *Dijalogā o retorici*, onda nam se čini kao da od retorike ništa nije ni preostalo, a kamo li da bi ona bila mjerodavna za pitanje o elokvenciji. Ako retorika nije izvor elokvencije, gdje ga onda tražiti? Na kraju *Dijalogā o retorici* stječe se dojam da Petrić vidi u filozofiji taj izvor.

Pogledajmo postoji li u mitu o povijesti neka naznaka o elokvenciji? Kroz Petrićevo izlaganje mita polako se vraćamo unatrag od adresata do adresata da bismo dospjeli do govora o izvornom svjedočanstvu povijesti. Smatramo kako upravo u toj jezgri istine leži odgovor i o elokvenciji. Iz viđenja istine rađa se kao iz svoga vrela rječitost i preko pjesnika teologa dospijeva na svijet. Rječitost ne može poroditi nastojanje retorike, pa čak ni samo filozofije, nego pjesništva. Elokvencija se može naći kod svih, ali je najsnažnija kod pjesništva, jer ono je prvi vidjelac istine te se iz njezine baštine izdvajaju kasnije ostala umijeća i znanosti, čak i filozofija. Isto je Petrićevo tumačenje Pjesnikova stiha (»tko rodit rijeku s Helikona smjera«):

69 F. Lamprecht, *Zur Theorie der humanistischen Geschichtsschreibung. Mensch und Geschichte bei Francesco Patrizi*, str. 55.

70 Frane Petrić, »O pjesničkim svojstvima«, u: Lj. Schiffler, *Frane Petrić o pjesničkom umijeću*, str. 152.

71 Ibid., str. 153.

72 Jean Delumeau, *Civilizacija renesanse*, Književna zajednica, Novi Sad 1989., str. 6.

73 C. Vasoli, »Frane Petrić i hermetička tradicija«, str. 133.

74 H.-B. Gerl, »Humanistička i geometrijska filozofija jezika«, str. 156; S. Otto, »'Moguća istina povijesti'. Deset dijaloga o povijesti Frane Petrića (1529–1597) u njihovom značenju za duhovnu povijest«, str. 7.

75 F. Petrić, *Deset dijaloga o retorici / Della retorica dieci dialoghi*, 61b.

76 »poscia che ella è sua propria l'eloquenza« (ibid., 21a10).

»Tako kao što svaka rijeka proistječe iz svoga izvora, tako i pisanje i govor o uzvišenim stvarima nastaju kao rijeka, iz izvora spoznaje.«⁷⁸

U posljednjem dijalogu o retorici »L'Avogaro, overo dell'ampiezza della Retorica« Petrić priznaje kako je i Ciceron: »više puta tvrdio da je osnova rječitosti mudrost«.⁷⁹

Spram destrukcije retorike Petriću je i uz ironiju, pa čak i krajnju skepsu, ipak živo stalo do potvrđivanja historije kao umijeća. Historiju kao spoznaju u humanizmu zastupa filološka metoda (Leonardo Bruni, Lorenzo Valla). Ali prije pojave ove metode humanizam je nošen jednim temeljnim čuvstvom povijesnosti (*sensus historicus*). Već Dante u svojoj raspravi o pučkoj elokvenciji čini jedan presudan obrat: prednost ima pučki nad latinskim jezikom, jer ovaj je »gramatički«, umjetan, apstraktan i odijeljen od vremena, dok onaj prvi jest »prirodan«, životan i može izraziti okolnosti našega vremena.⁸⁰ Već je, dakle, početkom 14. stoljeća kod Dantea prisutan pogled na zbiljnost u povijesnom kontekstu. Nije li tom mišljenju u kontekstu moralo prethoditi jedno temeljno čuvstvo koje se razvojem humanizma sve više osvještava? Neprestano pažljivo ispitivanje povijesnog konteksta odvija se pod snažnim dojmom vremenitosti simbolizirane mitskim predodžbama kao što su *fatum* i *fortuna*. Da se poslužimo Grassijevim promišljanjem humanizma, trenutni izazovi traže, čak prinuđuju na trenutne odgovore. U hitni vremena, koje nezaustavljivo prijete ništećom funkcijom, mišljenje nema vremena za racionalne eksplikacije, nego je prinuđeno poslužiti se ingenioznim uvidom kojega sâm Petrić naziva hitrim.

Kada Hegel na početku predavanja o filozofiji povijesti destruirao antički topos o historiji kao *magistra vitae*, tada navodi kako aktualnost povijesti ne čeka da se mi smislimo i potražimo odgovor iz tradicije.⁸¹ Ni *litterae* za humaniste nisu tako shvaćene. Naprotiv, humanisti pokušavaju iz njih uvidjeti kako su se stari nosili s različitim izazovima povijesti, zbog čega daju naglasak na *exemplum*. U povijesti nema *praeceptum*, unaprijed zgotovljenog odgovora. Guarino iz Verone podučava svoje učenike historijskom zalihom primjera s još jednom namjerom: historija nas može izvježbati u temeljnom držanju spram sudbine, učiniti nas hitrim i odvažnim, jednom riječju vrlim.⁸² Vrlina nije samo moralna kategorija, ona je životna nastrojenost da se suočimo s ništećom funkcijom vremena.

Humanizam zauzima stav spram prolaznosti, ali mu nedostaje elementarni uvid u vremenitost. Umjesto nekog objašnjenja, izlaganja, humanizam se služi drevnim metaforama (*fortuna, fatum*), pa čak stvara i nove (pod dojmom stranih invazija u Italiju s kraja 15. stoljeća *calamità*, Erazmova *moira*). Dok kao neprolazna snaga humanizma ostaje to temeljno, vrlo držanje spram prolaznosti, on ne pruža odgovora na pitanje o njezinoj strukturi. Razlog je tome što humanizam živi u kontekstu i iz konteksta te ingenijem hitro odgovara na trenutne izazove. To čini upravo onu živahnost humanizma koju uvijek nalazimo u susretu s njime. Ali ta odlika humanizam ujedno zapliće u sve nove i nove kontekste koji mu prijete ne samo ništećom funkcijom vremena nego i unutarnjim proturječjima koje njegovi odgovori preuzimaju od proturječnog karaktera vremena.

Ako je sama narav vremena izvor proturječja u koja se zapliće i gubi humanizam, onda je izlaz moguć samo prevladavanjem toga proturječja. Humanizam je zaokupljen vremenitošću i praktičnim odgovorom na trenutne izazove, ali se on istodobno budi prizivanjem rimske tradicije. Vidjeli smo kako posezanje za tradicijom ne treba tako olako shvatiti. Tradicija ne pruža *praeceptum*, nego *exemplum*. Humanizam se bodri, nadahnjuje, vježba, odgaja na primje-

rima tradicije. Tradicija tu odigrava jednu važnu ulogu spram vremenitosti: ona humanista izvlači iz trenutnog konteksta ne u smislu bijega od stvarnosti, nego traženja uzora u sučeljavanju sa stvarnošću. Tom manirom humanizam zapravo cijelo vrijeme stječe jednu presudnu distancu spram sudbine. Ova je distanca humanizmu moguća temeljem duševne moći memorije. Jer upravo je preko memorije čovjek u stanju izmaknuti naoko nezadrživoj sukcesiji vremena te mimo njega stvoriti ono trajno očuvanje nekadašnjih zamjedbi, koje tvori tradiciju. A upravo se humanizam i budi prisjećajući se starih. Renesansni platonizam produbljuje sjećanje prinoseći još drevniji pol tradicije stare Grčke. Iznenadni pronalazak korpusa hermetičkih spisa platonizam opsjeda još drevnijom tradicijom. S ovom ekstenzijom sjećanja susrećemo se u Petrićevom mitu. Mit doduše ima hermetičku jezgru, ali on čuva i druge misaone tradicije staroga svijeta, kako ih je renesansa produktivno usvajala.

Ako danas tu maniru posezanja za tradicijama hoćemo shvatiti kao sinkretizam, naći ćemo se u opasnosti da izgubimo ono temeljno čuvstvo poštovanja koje je preduvjet usvajanja tradicija. Takvo čuvstvo prožima Petrićev mit o povijesti. Tradicije su izvor Petrićevog zanosa i ingenija. Spram njih odnos nije pasivan, nego produktivan, a to za našeg filozofa znači pjesnički odnos. Od tradicija Petrić stvara jednu tradiciju, od raznolikih sjećanja jedno zajedničko sjećanje. U vezi toga Ernst Cassirer je uočio:

»Filozofija povijesti renesanse prikazuje nam se isprva pod gotovo mitskim uresom, pod slikom praobjave, koja je od početka predana ljudskome rodu i koja mu preostaje kao trajni posjed u mijeni svih formi života i nauka.«⁸³

Petrićev mit o povijesti upravo nam je jedna poruka kako u mijeni vremena preostaje lanac tradicije, preostaje sjećanje. Bez opasnosti da povrijedimo osjetljive renesansne kontekste, ako zavirimo u Gadamerovu knjigu sjećanja, nailazimo na tvrdnju:

»Povijesno mišljenje uistinu se nije počelo razvijati tek s romantičkom reakcijom na francusku revoluciju. Ono oduvijek predstavlja jedan noseći element svake brige za tradiciju.«⁸⁴

Petrićev mit ponudio je ono što rani humanizam još nije bio u stanju: cjelovitu sliku povijesti. Drugo Petrićevo određenje ingenija pored hitrosti je da »shvaća cjelovito«. Posve suprotno, u humanizmu vlada uvjerenje kako ingenij shvaća trenutačno. Stoga rani humanizam nije imao ovu sliku povijesti, nego samo čuvstvo povijesnosti pred ništećom prijetnjom vremenitosti. Petrić svojim mitom o povijesti čini sudbinu providnom u njezinoj strukturi. Nije to više slijepi *fatum*, nego slikom prikazano vremenito zbivanje svega što jest.

77

Ibid., 21b29–38.

78

F. Petrić, »Čitanje Petrarkina soneta *Ždrijelo i san*«, str. 22.

79

»piu volte affermò, che il fondamento dell'eloquenza, fosse la sapienza« (F. Petrić, *Deset dijaloga o retorici / Della retorica dieci dialoghi*, 57b22).

80

D. Alighieri, *Nauk o pučkom jeziku / De vulgari eloquentia*, str. 13.

81

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970., str. 17.

82

E. Grassi, *Einführung in die humanistische Philosophie*, str. 76–80.

83

Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. 1, Felix Meiner, Hamburg 1999., str. 135 (prev. autor).

84

Hans-Georg Gadamer, *Nasljedje Europe*, Matica hrvatska, Zagreb 1997., str. 33.

Nije to više kaos antičkih *res gestae*, nego pravilno cikličko bivanje koje ima početak i kraj. Smisao Petrićeva mita o povijesti upravo i jest u tome da se historiji omogući prvi nužni preduvjet: povijest kao njezin predmet.

Stjepan Špoljarić

The Meaning of Petrić's Myth of History

Abstract

The article aims to tackle the following problem: why was Petrić the only philosopher who, within sixteenth-century discussion on ars historica, decided to employ the myth? The answer to this problem is being sought through the analysis of the myth of history (una lunga historia... de'corrompimenti del mondo, & de'suoi rinascimenti), comprised in the dialogue "Il Contarino, ovvero che, sia l'istoria" (15a–18a) in Petrić's work Della historia diece dialoghi (1560). Viewed formally, mythological account places Petrić in the tradition of poetical theology, in which, through ingenuity and inspiration, a poet lays the foundations of human history and knowledge as a whole. Given the contents, this myth owes greatly to Petrić's leaning on diverse traditions of the antiquity and the Renaissance. In the manner of a poet theologian, Petrić endeavours to combine different traditions into a unique picture and from the chaotic res gestae to create the first prerequisite for the history: the past as its subject-matter.

Key words

Frane Petrić, myth, the past, history, poetical theology, inspiration, ingenuity, memory, fantasy