

UDK 1 (091) (497.5) »550.1«
ISSN 0353-9482

*Studia
historiae
philosophiae
Croaticae*

1993/2

STUDIA VOL. 2. N° 2. PP. 1-312, ZAGREB 1993.



UDK 1 (091) (497.5) »550.1« ISSN 0353-9482
Studia historiae philosophiae Croaticae
Studia, vol. 2, N° 2. pp. 1-312, Zagreb 1993.

STUDIA HISTORIAE PHILOSOPHIAE CROATICAЕ –
Journal of the Institute of Philosophy of the University of Zagreb

Publisher: Institut za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu

Editor-in-Chief: Mihaela Girardi Karšulin

Associate Editors: Erna Banić-Pajnić, Pavo Barišić,
Zvonimir Čuljak, Zlatko Posavac, Franjo Zenko

ISBN 953-96113-0-X

CIP – Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i sveučilišna biblioteka, Zagreb

UDK 1 (091) (497.5)

STUDIA historiae philosophiae Croaticae : journal
of the Institute of Philosophy of the University of
Zagreb / [editor in chief Mihaela Girardi Karšulin]. –
Zagreb : Institut za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu,
1990. – 23 cm.

Tekst na engl. i njem. jeziku. – Bibliografija uz svaki
rad.

God. 2 (1993)
ISBN 953-96113-0-X

940104061

CONTENTS

THE PHILOSOPHICAL THOUGHT OF FRANE PETRIĆ

ŠIME JURIĆ: A Few Words About the Croatian Philosopher Frane Petrić	7–16
MIHAELA GIRARDI KARŠULIN: A Chronological Survey of the Research into the Work of Frane Petrić with the Croats	17–43
FRANJO ZENKO: On the Subject and the Method of Panarchia by Petrić	45–55
ERNA BANIĆ-PAJNIĆ: Die Voraussetzungen des Denkens des Einen bei Frane Petrić	57–89
MARIJA BRIDA: Eigenarten der Lichtauslegung bei Frane Petrić	91–118
MIHAELA GIRARDI KARŠULIN: Petrić's Interpretation of Aristotle's Metaphysics	119–136
LJERKA SCHIFFLER: The Miraculous as the Formal and the Final Principle of Petrić's Poetics	137–154
VLADIMIR PREMEC: Utopia – Reality – Politics	155–167
ŽARKO DADIĆ: Frane Petrić On the Concept of Continuity and Infinity	169–174
SNJEŽANA PAUŠEK-BAŽDAR: Natural Scientific Views of Frane Petrić	175–187
VLADIMIR FILIPOVIĆ: Petrić's Contribution to World Renaissance Thought	189–199
BIBLIOGRAPHY	201–225

STUDIES

SREĆKO KOVAČ: Faust Vrančić und der Aristotelismus in der Logik	229–252
ZLATKO POSAVAC: Museen, Kunst und Geschichte. Betrachtungen zur Abhandlung Kunst und museale Ästhetik von Pavao Vuk-Pavlović	253–287

BOOK REVIEWS

ZLATKO POSAVAC: Recent Croatian Aesthetics. Studies and Essays, Zagreb 1991 (SREĆKO KOVAČ)	291–295
ŽARKO DADIĆ: The Exact Sciences of the Croatian Middle Ages, Zagreb 1991 (STIPE KUTLEŠA)	296–301
BIBLIOGRAPHICAL NOTE	303–304
NOTE ON THE CONTRIBUTORS	305–308

*The Philosophical Thought of
Frane Petrić*

A FEW WORDS ABOUT THE CROATIAN PHILOSOPHER FRANE PETRIĆ

ŠIME JURIĆ

(Zagreb)

Original Paper
UDC 1(091) Petrić

Frane Petrić (Petriš, Petrišević), one of the last great representatives of the Neoplatonic school of thought in Italy, is one of the greatest thinkers that Croatia has provided.

Petrić was born on April 25, 1529, in Cres, a small town on the north Adriatic island of the same name. There were many debates about his place of birth in the history of philosophy, but a series of authentic testimonies¹ and, finally, his *Autobiography*² confirmed without a doubt that he was born in Cres.

The Petrić family appeared very early in documents from Cres, as early as the second half of the 13th century.³

The oldest form of the family name was Petriša or Petriš, which is a frequent and characteristic Slavic derivative from the name Peter. Similar derivatives for the same name include: Pero, Perica, Periš, Perko, Petrica, Petrić and others. The form 'Petriš' later became patronymic and family members appealed to the same family tree with this form.⁴ Contemporary Latin and Italian graphics indicate

¹ A. Fortis. *Saggio d' osservazioni sopra l'isola di Cherso ed Ossero*. Venezia, 1771, pp. 153–161; O. Guerini. *Di Francesco Patrizio e della rarissima edizione della Nuova philosophia*. Bologna, 1879; D. Muškardin. *Gdje se rodi filozof Franjo Patricij?* (*Obzor* 9/1879, no. 90/19 IV); S. Petris. *Sui natali di Francesco Patrizio 1529–1597 (Programma dell' i. r. ginn. superiore di Capodistria. 1891–1892, pp. 3–36.)*

² A. Solerti. *Autobiografia del Patrizi* (Archivio storico per Trieste, l'Istria e il Trentino, 3/1886, fasc. 3–4, pp. 1–7)

³ In so far as the name Petricha (see *Monumenta spectantia historiam Slavorum Meridionalium*, vol. 1/ 1868, pgs. 112, clx, dat. 12–2–1276) is correctly related to the family name Petrić.

⁴ The forms of names and surnames ending in -iš, even though they are not as common as those ending in -ić, appeared in the Croatian language a long time ago. Their foundation is more often than not a personal name or bodily feature. Notice, for example, Andriš, Antoliš, Bakiš, Biliš, Bjeliš, Cipriš, Curiš, Diviš, Duniš, Duriš, Franciš, Gališ, Grgiš, Iliš, Imriš, Ivaniš, Jandriš, Janjiš, Jeriš, Kuljiš, Lovriš,

beyond a doubt that the pronunciation of the name was Petriš: Petricha – 1276 (this attribution is not altogether certain), Petrisius or Petrisi – 1396; Petrisius – 1405, 1409, 1509, 1525. In the statute from Vrbnik, in the note dated 1596, the signatures of Donatus Patrissius Notarius and others appear; Petrisso – 1405, 1481, 1495, 1500, 1502, 1504, 1508, 1510, 1517, 1518, 1521, 1522, 1524, 1528, 1540, 1542 ...; de Petrissio, Petrisso – 1409, 1465, 1467, 1471, 1482, 1493 and so on.⁵ Moreover, Glagolitic texts preserved in their original form note the names contained in the Vrbnik statute, among them being Petriš, originating from the island of Cres. In Glagolitic texts, the letter š (*sh*) could be expressed as an individual letter, and in the aforementioned testimonies the name is almost always written as Petriš. That the pronunciation is mainly Petriš is also evident in the more recent derivative Petrišević, the form in which that name was later retained.⁷

Partly due to the Italian pronunciation of Croatian names, namely the lack of Latin symbols for the letter š, but more so because of the characteristic tradition of the Cres-Osor patricians to Latinise Croatian and Italian surnames »de s ablativon plurala« (>de relatum ad personas«, as the old gramaticians would have it), the form 'Petris' gradually come to be used. Petris would later take on precedence over other forms of the name.⁸

Markiš, Nikoliš, Pavliš, Periš, Petriš, and others. The large *Leksik prezimena SR Hrvatske*, Zagreb, 1976, cites more than 200 similar cases on the territory of Croatia; the surname Petriš is mentioned 13 times.

⁵ *Statuto dell'isola di Cherso ed Ossero*. Venezia, 1640, passim. I. Kukuljević-Sakcinski. *Jura regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae*. Zagrabiae, 1862, p. 11. *Monum, spect. hist. Slav. Merid.*, vol 6/1876, p. 101; vol 21/1890, p. 418. S. Petris. *Spoglio dei libri consigli della città di Chesso*. Capodistria, 1892, passim. *Ibid.* p. XLIV; »Petris si chiamavano prima Petrisi«.

⁶ See Matica vjenčanih – Beli (Arhive JAZU, IX, 34) and Matica krštenih – Beli (Arhive JAZU, IX, 35).

V. Štefanić. *Glagoljski rukopisi otoka Krka*. Zagreb, 1960; *Glagoljski rukopisi Jugoslavenske akademije*. Zagreb, 1960–1970, vol. 1–2, passim.

⁷ »Noster tamen Dalmata Franciscus Petrissevich seu de Petris seu Petricius ... « (M. A. Dominis. Euripus. Romae, 1624, p. 12. »Tadej sin kapetana Petriševića ... 14. 3. 1585«) (See S. Petris, *Sui natali* ... p. 5).

⁸ I first came across this form in the statute from 1441. That these surnames ended in -iš is best shown by the surname de Columbus from Cres (undisputable translation from the old Croatian surname Golubić, which in this form is Golubich) which appears in documents from 1340 up to 1411), or de Moysis which comes from the original Croatian form Mojsević or Mojsjević (Mojsevićs were migrators from Senj to Cres). In sothern Dalmatia, surnames ending in -ić were usually Latinised (or Italianised) with the ending -cus (-eo); for example, Nižetić-Nisetco. This also sometimes occurred on Dalmatian islands; for example, Pastranich (1513) – Pastraneo (1517). It is also interesting to note that at times the surname Petrić appears as Petrisseus, Petrisseo. S. Petris in *Sui natali* ... , p. 4, states: »Libri batesimali qua e la al nome Petris sostituiscono (sic!) quello die Petrisseo. Mi cade sott'occhio ... la date 21. Marzo 1601. giorno in cui viene battezzato a Cherso un Stefano (Bortolo) di Zuanne Petrisseo ... «.

Latinised or Italianised variations of the surname, such as Patritius, Patricius, Patricio, Patritio, Patrisio (1557), Patrizio, Patrici, Patrizi, Patrizzi (and other possible forms), and their »Croatianised« forms (Patricije, Patricić, Petričević) have no real foundation in the original form of the name. They did not emerge, states S. Petris, in such a way so that they can »meglio rispondesse alla dolcezza dell'idioma italico«, but are the fruits of common family vanities, and these forms emphasis their patrician gender.⁹ It appears that the aforementioned form of the name first appeared in 1519 with the philosopher's grandfather Nikola. From this point onwards, other forms – as is well known – will be used by the philosopher, which gave him the opportunity of associating himself with the respected noble family of Patrizi in Siena.¹⁰

The aforementioned series of Latinised forms of the old name reflected the widely accepted trend of the day, in which everyone at all costs hoped to be a »koljenović« (a man of noble descent) and of »famous ancestors«. From here sprung the family legend which the philosopher mentions in his *Autobiography*, namely that the Petrić family migrated to Cres from Bosnia, whilst fleeing from the Turks, and that they were of royal blood. This is the most common of humanistic genealogical mystifications. While the trend in Italy was to note ancestors amongst ancient Roman personalities and families, Croatians appealed to Bosnia and the other areas that had fallen to the Turks in order to satisfy their genealogical imaginings, mainly because there were no means of verifying and confirming these claims. The extent to which the philosopher himself believed the family story is clearly evident in the fact that he immediately adds a second version: that the surname »Petrić perhaps stems from Siena.«¹¹

It is indisputably clear from the preserved diplomatic testimonies that the Petrić family was on Cres considerably earlier than the Turkish conquest of Bosnia (1463).¹² It is difficult to concretely determine what part of the mainland the family came from or what social class they originally belonged to, for there are no preserved documents which shed light on this.¹³

⁹ If it were to correctly Latinise the name, the form should be Petrisius or rather Petricius (notice the Split surname Petrizio), and not Patritius.

¹⁰ » ... la casa pretende ... di venire di Bosnia, del sangue reale ... ovvero per cognome credono venir di Siena ... « (F. Petrić, *Autobiografija*, p. 2.). See footnote 2.

¹¹ Except for the above cited statements, see Frane Petrić. *Paralleli militari I*, book 3 ... »Siena ... antica patria sua ...«.

¹² The oldest documents about the Petrićs on Cres, if the details from 1276 are taken into consideration (see footnote 3), would be dated January 5, 1302, »Bartholemeus Petri Lepe«, son of mayor Petra Lepe. (See *Monum. spect. hist. Slav. Merid.*, vol. 1. p. 197, CCC).

¹³ According to the statement of Stjepko and Dragonja Petrić, the delegates from Cres at the general meeting of the Croatian Parliament in Nin in 1396 were not nobles (see Kukuljević. *Iura*, P. II., pp. 11–13).

If we carefully examine the family genealogical tree,¹⁴ it will become obvious that Croatian national names were preserved for a long period of time by the Petrić family, and were repeated from generation to generation. Thus, alongside the name and patronymic Petriš we come across the names Dragonja, Stana, Petrica, Petriša, Dobrica and others. That the philosopher makes no statement regarding his nationality is not surprising, for during that period it is almost impossible to find such statements from other contemporary European intellectuals.

It is well known that eastern Adriatic areas under the rule of the Venetian Republic consciously avoided using any national names or ethnic symbols of the population. When Venetian rulers referred to the inhabitants of these areas, they used the detailed descriptions »gli uomini di là«, »homines de inde«¹⁵ and others. Even so, national emblems sometimes escaped their watchful eyes. For example, the 1563 document *Senato mare* mentions the election of a vice army commander in Rašpor and states that *Stefano Petrisso, crovato da Cherso* was elected for the position.¹⁶ Therefore, even the Venetian rulers during the second half of the 16th century refer to the Petrić family from Cres as Croatians.

During the course of his studies at Padua, the philosopher Petrić on two occasions (1552 and 1554) was chosen as a member and representative of Dalmatian students at the University of Padua.

In 1573 Petrić concentrated on (»presi fatica che picciola non fu«) preparing the publication of the work *Della mercatura e del mercante perfetto* (In Vinegia, 1573), which was written by his fellow countryman, Benedikt Kotruljević from Dubrovnik.

Dubrovnik was always on Petrić's mind. In the codex Barb. Gr. 211, amongst the other notes written in Greek, Latin and Italian, Petrić wrote on the back of the front page the sentiment »Da Ragusa a Salonichi sei giorni«.

When he was in Rome, as a professor at Sapienza, where he received much praise, as well as severe criticisms, he was jolted by the effects of an unstable life and sensed the approach of the imminent end. He instinctively turned to his fellow countrymen and sought to be accepted in their order. Thus on October 13, 1596, Petrić was chosen as a member-brother of the Congregation of St. Jerome in Rome. To achieve this honour, he – just like every other candidate – had to show, together with a confirmation of moral behavior, not only that he

¹⁴ S. Petris. *Spoglio di libri* ... The presented table. The Petrić genealogical family tree. The wall table (Memorial Museum F. Petrić – Cres).

¹⁵ *Monum. spect. hist. Slav. Merid.*, vol. 1, p. 263, CCCCX, dated 29. 9. 1342.

¹⁶ *Att e memorie della Società istriana di archeologia e storia patria*, 10/1893, vol. 10. pp. 353.

was born in one the four »Illyrian« provinces, which secured him lodgings, but also that he knew the Croatian language.

As far as the economic status of the family is concerned, the Petrićs from Cres, it seems, were an old, prosperous and well known family. The philosopher states that his father is »huom primo tra la nobiltà«. ¹⁷ They owned a number of estates (pastures, fields, tracks), particularly on the northern part of the island (Beli and its surroundings). ¹⁸ During the course of time, they became related to the most renowned families on the island and other noble families, such as the Foscars, the Galzignama-Gočinićs, the Pansas, the Bochins, the Mojsevićs, the Dražs (Drasa, Draxa), the Proficijas, the Zorzas, the Bonmartins, and the Istrian families the Barbos, the Lupetinas and others. Individual members of the family occupied important secular and ecclesiastical positions, they were bishops, bishops' vicars, Provincials of Religious Orders, district attorneys, captains of galleys, delegates of the town in various diplomatic circles, local commanders, and so on. In 1386 Stjepko (Stephanellus) Petriša and his son Dragonja represented the city at a general meeting of the Croatian Parliament in Nin, ¹⁹ and in 1409 two Petrićs were mentioned on the occasion of the surrender of the island to the Venetians. ²⁰

With Venetian occupation the islands of Cres and Lošinj, after certain tactics were carried out, soon experienced a change of fortune. Cres and Lošinj became poor of fertile land. The western coastline of Cres was not rugged, whilst the eastern coastline was unsuitable for fishing due to strong winds. The main riches of the island were forests and livestock. Thanks to the monopolist policies of the new rulers, the sparsely populated island began to fall apart economically. The arbitrary conduct of the representatives of the Venetian government added greatly to the population's discontent. The Venetian administrators (conti, conti-capitani, rettori) and their delegates (cancellieri and others) considered their stay on the undeveloped island as a personal sacrifice, they acted arrogantly and contemptuously towards the local inhabitants, and took advantage of their

¹⁷ F. Petrić. *Autobiografija ...* (see footnote 2).

¹⁸ In the archives of JAZU, under VIII 194, there is a *Knjiga primitaka i izdataka bratovštine sv. Antona u Belom iz god. 1572 do 1641*. Its patronatus of the old Church (similar to the Church of St. Lovre) contains the family Petrić from Cres. This preserved register was written in Glagolitic from beginning to end. Here, we should pay attention to the claim by S. Petris (see *Sui natali ...* p. 4): »un tale cognome (Petrić) non esiste ne mai esiste sull' isola nostra«. It is incorrect that the surname in the form of Petrić was unknown in Cres. On the territory of Beli, northwest of the place, is the small village called Petrićevi (during the time of Italian it was sometimes called Petris, but more often Petrićevi or Petrichieva), which received that name from the Petrićs or Petrišes. Petrić's surname in the Glagolitic book is mentioned on more occasions.

¹⁹ See the citation in footnote 13.

²⁰ *Statuto dell' isola di Cherso ...* p. 104.

short lived rule on their island (up to two years). They obtained for themselves all possible material gains they could, regardless of the means.²¹

Due to this, the opposition of the residents of the island to the forceful measures is mentioned early on. Defending the municipal freedom of their town, and in the name of their personal interests, the representatives of Cres' and Osor's patricians constantly come into conflict with the official Venetian ruling body, risking the danger of being labelled – rebels.²²

The philosopher's close family members were especially active amongst the defender of Cres' civil rights in 16th century: his grandfather Nikola (d. 1532), father Stjepan,²³ uncle Ivan Juraj, cousin Father Antun Petrić, the town teacher and others. But these »rebelions« were quickly and bitterly revenged. While grandfather Nikola endured usual harassments in 1521, other family members 20 years later suffered much more brutal treatment.

The most adequate way to deal with the disobedience Petrićs was to burden them with the charge of heresy.

The first to be accused was the Istrian Baldo Lupetina in Venice in 1541, the renowned Provincial of the Franciscan Conventuals, Stjepan Petrić's brother-in-law and the philosopher's uncle. He was charged of being a zealous Lutheran. The following year he was sentenced to jail, and in 1556 was drowned in the sea.²⁴

Following this Father Antun Petrić was removed from the town school as a teacher.

Given the fact that Stjepan Petrić was a close relative of Lupetina, charges in 1546 were extended not only to him, but also to his brother Ivan Juraj and other rebellious noblemen from Cres (Radoca, Proficij, Bonmartin). They were accused of being followers of the new (Protestant) religion. Stjepan was removed from the position of district attorney and was sentenced to exile (probably to Venice). His brother at first fared better, for he was freed of the accusation, even though he always remained a suspect. Because of this he left the town and served King Ferdinand. While in the service, he received the title of Golden Knight in 1557. On his return to Cres he was again imprisoned, tortured and »pro nunc« freed (1561). This forced him to leave Cres forever, and with his son Mate he

²¹ »Si sa bene qual fatta di gente fossero stati codesti conti capitani: nobili decaduti, pieni di borja e di ignoranza, molte volte cercavano di rifarsi (le eccezioni ci furono e, a dir vero, parecchie) nelle città di provincia, proconsoli in sessantaquattresimo ... « (S. Petris, *Spoglio ...* , p. XVI).

²² S. Petris, *Spoglio ...* p. XX: » ... e quando non potevano riescir a spilar denaro altrimenti, dipingevano i migliori ed i piu ricchi quali ribelli od eretici ... «

²³ S. Petris states: »Fu sempre schifo da dipendenza straniera« (see *Sui natali ...* , p. 19).

²⁴ M. Breyer. *O Istraninu fra Baldu Lupetini*. Zagreb, 1936 (in: *Jadranski koledar*).

retreated to Moravia.²⁵ In the meantime, Cres' efforts to obtain official pardon on behalf of the philosopher's father were fruitless – the request was denied, and he remained in exile until his death in 1551.

In this painful atmosphere of insecurity, the family attempted to spare young Frane from the poisoned situation in the city. Thus he began his travels around the world at a very early age. The psychological trauma that he went through due to the tragedy of his family always remained in the back of his mind, and he would experience renewal with every visit to his home town. I am lead to believe that this spiritual shake-up in his youth was, perhaps, one of the main factors of his later spiritual orientation. Identifying scholastic-peripathetic philosophy with the official philosophy of the Counter Reformation inquisitors, he, with spite and revolt, returned to Plato's teachings. This perhaps explains his polemical tone and bitter opposition to Aristotle: Petrić's anti-Aristotelianism represents his revolt against the medieval methods of the Tridentine line. Championing the cause of the introduction of Plato's philosophy in Catholic schools, Petrić – as is well known – used as one of his main arguments the belief that with Plato »Protestants could be better brought back under the wing of Church than by weapons and censorship«.

Petrić constructed his worldview on the basis of the teachings of Alexandrian Neoplatonists, Egyptian and Chaldean mystics and Telesio. Lacking a true childhood, family or homeland, searching for answers to life's misfortunes and problems, he found the answer in a majestic vision of an emanation of divine light. But he always remained within the boundaries of orthodoxy.

Petrić did not live to see his ideas accepted. Opponents to his teachings were much stronger. If he had lived longer, it cannot be ruled out that he would have met the same fate as his father. This way he remained officially unrecognised, with the standard characteristic of »donec corrigatur«.

A Short Biography

As has already been mentioned, Frane Petrić was born on April 25, 1529, in Cres, the son of Stjepan Petrić and Maria Lupetina (Petrizze recte Marizze Baldissicine, as the local people called her). His mother was the sister of Baldo Lupetina, the unwavering martyr of his beliefs.

²⁵ S. Petris. *Un processo per eresia nel XVI secolo* (Pagine istriane, 7/1901, no. 1. Also see: *Otočki ljetopis Cres-Lošinj*, no. 2/1975, pp. 254–257).

As a child of nine years, he participated together with his uncle Ivan Juraj, the captain of the galley, in the Venetian war against the Turks in Greek territorial waters in 1538.

From 1542 to 1544 he is in Venice, where he was educated (trade school, trivium).

During 1545–46 he is in Ingolstadt (Bavaria), where under the patronage of his cousin Matija Vlačić Ilirik he furthered his studies. There he first gained knowledge of Greek.

From 1547 to 1554 he studies in Padua; initially, because of his father's wishes, he enrolls into medicine and in 1551 changed to philosophy. In Padua he made many friends, which was useful later, and there in 1553 he published his first work, *La città felice*, together with a few other short pieces: *Il Barignano. Dialogo dell'honore; Discorso de' furori poetici; Lettura sopra il sonetto del Petrarca »La gola ...«*.

From 1555 to 1557 we find him on his island of birth; he enters into conflicts with his family because of the inheritance; he is ill.

In 1557 he again leaves Cres and roams around Italy (Ancona, Rome, Bologna, Ferrara, Venezia) until 1560. In Ferrara in 1557 he publishes his poem *L'Eridano* in honour of the family d'Este, and in Venice publishes his *Della historia diece dialoghi* (1560). In the same year he participated in the publication of L. Contile's work *Le rime* (Venezia, 1560) and the publication of writer G. Delminio *Opere* (Venezia, 1560).

From 1561 to 1568 (with a short break in Venice, during which time he publishes two sonnets in the anthology *Carmina in obitu Irenis Spillimbergae*, 1561, and the larger work *Della retorica dieci dialoghi*, 1562) he visited the island of Cyprus as »administrator of the estate of the Venetian Count Contarinio«, and then as the »administrator of the archbishop of Cyprus F. Mocenigo«. This is the most unproductive period of Petrić's literary career: during that period his only publication was in 1564 in Pavia where he published his letters to L. Contile. He used his time on Cyprus to either find or rewrite a large collection of Greek codexes.

In 1568 Petrić returns to Venice with many unresolved relations with his former employer. Even now he cannot settle down and find a direction in his life. He travels the Venice–Padua–Genoa–Barcelona line, attempting to engage in trade (books, Cyprian cotton), but without success. He is also unsuccessful with the publication of G. Ruscelli's book *Le imprese illustri* (Venizia, 1572), as well as with various monetary loans to other people, which forced him in 1572 to sell his precious collection of Greek codexes to the newly opened royal library of Philip II in Escorial (Spain). Under these circumstances, he still managed to publish his important work *Discussionum peripateticarum T.I.* (1571) and he assisted B. Kotruljević in the publication of his work *Della mercatura e del*

mercante perfetto (Venezia, 1573). His translation of *De legende scribendaeque historiae* was published two years earlier in Basel.

In 1577 Petrić, finally, ends his perpetual wanderings. With the intervention of A. Montecatino, an old acquaintance of the philosopher, he received at Ferrara University the chair of Platonic philosophy and remained there until April 1592, that is for 15 years. It should be noted that at the time Ferrara was one of the most significant scholarly and artistic centres in Italy. During this period he became acquainted with Tarquini Molza in Modena, »the divine woman, the most educated of all women who were, are and will be«, and from then on he remained in constant correspondence with her. During his stay in Ferrara Petrić published his great works: *Disscussionum peripateticarum TIV* (Basileae, 1581); *La militia romana di Polibio, di Tito Livio ...* (Ferrara, 1583); Latin translations of two Greek texts, J. Philoponus *Breves ... expositiones in omnes XIII Aristotelis libros, qui vocantur metaphisici* (Ferrariae, 1583) and L. Proclus *Elementa theologica* (Ferrariae, 1583); *Apologia contra calumnias Th. Angelutii* (Ferrariae, 1584); *Parere in difesa di L. Ariosto* (Ferrariae, 1585); *Della poetica la deca disputata* (with the document Trimerone) (In Ferrara, 1586); *Della poetica la deca istoriale* (In Ferrara, 1586); *Della nuova geometria* (In Ferrara, 1587); *Difesa dalle cento accuse di J. Mazzoni* (Ferrariae, 1587); *Philosophiae de rerum natura libri duo priores* (Ferrariae, 1587); *Risposta a due opposizioni di G. Mazzoni* (In Ferrara, 1587) and *Nova de universis philosophia P. I–IX.* (Ferrariae, 1591). Because of his scholarly achievements and many works, Petrić now became a member of many Italian academies.

In Ferrara Petrić clashed with the court poet Torquato Tasso in over his support for Tasso's opponent, Lodovico Ariosto, the author of the *Orlando Furioso*.

The fame which Petrić gained while in Ferrara inspires his former colleagues from Padua University, Nicholas Sphrondati, now Pope Gregory XIV (1590–1591), and Ippolito Aldobrandini, cardinal and later pope Clement VIII (1592–1605), to invite him to Rome to take over the chair of Platonic philosophy at Rome's renowned university Sapienza.

In mid 1592 Petrić moves to the Eternal City. Along side many appraisals, Petrić's teachings soon came under criticism, particularly his work *Nova de universis philosophia*. This work was published for the second time (Venetiis, 1593). Petrić wrote the *Declarationes* in his own defence, i.e. *Explanations of Some Unclear Places* (unpublished). The *Nova philosophia* was listed in the *Index of Forbidden Books*, »until it is corrected and published«. Regardless of his situation, Petrić publishes a further three significant works: *Paralleli militari. Parte I–II* (Roma, 1594–1595); the Latin translation of Aristotle's text *De iis quae sub auditum cadunt*, which was published in the collected works of Aristotle *Operum T. II* (Aureliae Allobrogum, 1596), and the anonymous work *Oracula et*

vaticinia de futuro ... statu (Brixiae, 1596). Earlier in Hamburg the work *Magia philosophica h.e. Zoroaster ...* (1593) was republished.

Many years of strenuous and unsettled living, tireless intellectual work, and the agitation he encountered in Rome, finally broke the otherwise strong man from Cres. He died on February 7, 1597, in the 66th year of his life. He was buried in Rome's St. Onophry's Church, in the graveyard of his former opponent Torquato Tasso.

Apart from his already mentioned published works, Petrić left behind him an entire series of other completed and uncompleted texts. These works are today preserved in Italy's largest libraries (the Vaticana, the Ambrosiana, the University library of Bologna and others). The majority of these texts were published after the philosopher's death, up to more recent times, in various periodicals or individual books. The Croatian translation of the work *Nova de universis philosophia*, Petrić's major work, was the first of its kind in a modern language.

TRANSLATED BY IVAN BILIĆ

NEKOLIKO RIJEČI O HRVATSKOM FILOZOFU FRANI PETRIĆU

Sažetak

Biografski podaci o filozofu Frani Petriću, navodeni dosad u povijestima filozofije, vrlo su mutni i najvećim dijelom iskrivljeni.

Na temelju brojnih arhivskih i drugih pisanih izvora, autor utvrđuje neprijeporan podatak o njegovu rodnom mjestu, pravi oblik i izgovor njegova obiteljskog imena, najstarije vijesti o prisutnosti obitelji na otoku Cresu /2. pol. 13. st./, o njezinu imovinskom stanju, osvrće se na situaciju koja je nastala nakon mletačke okupacije Otoka /od 1409. dalje/, na odnos mletačkih vlasti prema domaćem stanovništvu, posebice prema uglednom i slobodoljubivom rodu Petrića. Izuzetno teške prilike nesumnjivo su morale ostaviti traga i na duhovnoj orijentaciji Filozofovoj.

Boljeg pregleda radi na kraju je dodan sažeti *curriculum vitae* s kronološkim slijedom životnog tijeka i književnog rada creskog Filozofa.

A CHRONOLOGICAL SURVEY OF THE RESEARCH INTO THE WORK OF FRANE PETRIĆ WITH THE CROATS

MIHAELA GIRARDI-KARŠULIN

(Zagreb)

Subject Review Article
UDC 1(091) Petrić

The influence of Croatian philosopher Frane Petrić's (1529–1597) works and philosophical ideas in particular follows the fate of the influence of Renaissance philosophy in general. Up to the Enlightenment, which considered itself to be the successor and promoter of the Renaissance (Buck¹), can be understood as the continued development of Petrić's influence and its research in European intellectual circles. The most significant names who are believed to have been influenced by Petrić include Pierre Gassendi (1592–1655) and Henry More (1614–1687). Petrić directly influenced Croatian authors of the period, but this influence, however, is yet to be researched. From the literature available, it is known that Dominis (1560–1624) mentioned Petrić, and in my own research I came across Petrić's name in the work of M. Frkić (1583–1669). This direct influence of Petrić's works on Croatian authors who wrote about him is not the task of this survey. Given the state of research into Croatian philosophers of the period, Petrić could not have been individually examined, but could only appear as part of other research projects, in the context of the research into individual authors. But, given the significance of Petrić's works, each, even a marginal mention of Petrić should not be overlooked.

Our task, however, is to give a brief account of the modern and contemporary reception of Petrić's works, that is, modern and contemporary research into Petrić's philosophical works. Modern research into the Renaissance, as is well known, begins with Burckhardt's book *The Renaissance Culture in Italy* (1860), and Petrić's philosophical thought was first examined by F. Fiorentio in

¹ See A. Buck. *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, Eine Einleitung, p. 13.

the context of his *Telesio's Natural Philosophy* (1872).² In Croatia, the first person to note the importance of Petrić's philosophical thought was Franjo Marković, the founder of research into the Croatian philosophical heritage. On March 29, 1879, seven years after the publication of Fiorentino's book, Marković delivered a lecture on Petrić's philosophy for the Yugoslav Academy of Science and the Arts (JAZU, now HAZU – Croatian Academy of Science and the Arts). This work, however, even though Marković announced its publication, has never been published, nor can the original manuscript be found in Marković's opus. Part of this lecture was probably used in his speech *Filozofijske struke pisci hrvatskoga roda s onkraj Velebita u stoljećih XV do XVIII*,³ (*Croatian Philosophical Authors in Southern Croatia From the 15th to the 18th Centuries*) delivered on the occasion of his appointment as the rector of the University of Zagreb in 1881. Together with Bošković, Petrić is apostrophized as the most significant Croatian philosopher, the forerunner of new philosophical trends, Neoplatonist, critic of Aristotle and an influence for Telesio. Marković in his notes recorded basic literature on Petrić as well as Petrić's main works. The notes also mention that dr. Marković's treatise on Frane Petrić read at JAZU will be published as soon as possible.⁴ This publication, as has been mentioned, was never realized.

Thirteen years after Marković's lecture, JAZU published Milivoj Šrepel's treatise *On Patritius' Poetics*.⁵ As for Marković's possible role, we can only guess. Šrepel's work was the first comprehensive and serious study of Petrić by a Croatian, which not only offers general evaluations but also refers to the content of his own interpretation. Šrepel located Petrić in the Renaissance debates against Aristotle's philosophy, offered a survey of Petrić's biography, stressed the need to differentiate between Petrić and a F. Patritius of Sienna, and expounded some of Petrić's basic ideas taken from his philosophical works. The introduction of the work was most probably written according to secondary literature. In the second part of the treatise, Šrepel analyzes Petrić's work *Della poetica*. The historical part of *Poetics* Šrepel defines as a classificational work in which is examined Greek and Roman poetry and metrics. During this period, Petrić refuted Aristotle's theory of poetry as imitation. Šrepel, here, warns against Petrić's own mistakes and refers to his discussions with T. Tasso. Šrepel's work is the first comprehensive work on Petrić and remained so for long period of time.

² See F. Fiorentino, *Bernardino Telesio ossia studi storici su l'idea della natura nel sirorgimento italiano*. Firenze 1872.

³ Franjo Marković, *Filozofijske struke pisci hrvatskoga roda s onkraj Velebita u stoljećih XV do XVIII*, in: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 1–2 (1975). pp. 254–279.

⁴ See F. Marković, op. cit. p. 275.

⁵ M. Šrepel, *O Patricijevoj Poetici*, Rad JAZU CVIII, Zagreb 1892.

In 1909, Albert Bazala in his work *Povijest filozofije*⁶ (*History of Philosophy*) devoted five pages to Petrić, situating him in the context of the Renaissance philosophy of Bernardino Telesio and Giordano Bruno. Bazala offers some basic biographical details, emphasizes Petrić's fierce polemics with Aristotle, especially his belief that Aristotelianism is not compatible with Christianity, and offered a survey of the major ideas of Petrić's *Nova de universis philosophia* (*A New Universal Philosophy*). Bazala generally describes Petrić's philosophy as Neoplatonism, which appealed to the mystical disposition of the era, and panpsychism. With respect to philosophy, Bazala compares Petrić to Bruno.

I have not come across any information on Petrić's philosophy in the period between the publication of Bazala's *Povijest filozofije* and 1920. More works appeared in the 1930's and 1940's – although marginal – which mentioned Petrić (Dvorniković,⁷ Dvorničić,⁸ Jelašić,⁹ Esih,¹⁰ Ujević,¹¹ Žic¹²). Among these, N. Žic, who translated and published Petrić's autobiography, and T. Ujević, who lead the debate about Petrić's birthplace, should be especially emphasized. Even though Ujević represents the mistaken theory that Petrić was born in Klis, he actualized this theme in his writings.

During this period, the only large work on Petrić in Croatia was published in Italian. The Franciscan friar Izidor Kamalić wrote an extremely comprehensive dissertation on Petrić in Freiburg in Switzerland. Due to financial reasons (according to the review in *Obzor*¹³), this work was not published before 1929, on the occasion of the 400th anniversary of Petrić's birth – thus it was written before this. A third of the doctorate dissertation was published in 1934 with the title *Francesco Patrizzi (1529–1597) nella cultura e soprattutto nella poetica cinquecentesca*.¹⁴ In the first part, Kamalić wrote a biography based on Petrić's autobiography and further research, as well as an account of Petrić's connections

⁶ A. Bazala, *Povijest filozofije II*. Matica hrvatska, Zagreb 1909, pp. 204–209.

⁷ V. Dvorniković, *Savremena filozofija*, Zagreb 1920, p. 54.

⁸ Mate Dvorničić, *Čas* I. 1926, no. 3, p. 3; 1927, no. 10, p. 3, no. 11, p.3, no. 12, 2.

⁹ F. Jelašić, *Franjo Petrić. O 400-godišnjici njegova rođenja*, *Hrvatsko kolo* X/1929, pp. 274–276.

¹⁰ ie. Ivan Esih, *Franjo Petrić*, *Obzor* LXXVI/1936, no. 6, pp. 1–2.

¹¹ Tin Ujević, *Franciscus Patritius 1529–1597*, *Jadranska pošta* 6/1930, 50; *Poslije četiri stoljeća. Klišanina Patritius rođen 1529*, *Jadranska pošta* 6/1930, no. 36; *Iz književnij ručališta*, *Jadranska pošta* 6/1930, no. 40.

¹² Nikola Žic, *Autobiografija Franje Petricija, Napredak* IX/1934, no. 11–12, pp. 140–143; *Novo djelo o hrvatskom filozofu u Italiji XVI stoljeća*, *Obzor* LXXV/1934, no. 202, pp. 1–2.

¹³ Nikola Žic, *Novo djelo o hrvatskom filozofu u Italiji XVI stoljeća*, *Obzor* LXXV/1934, no. 202, pp. 1–2.

¹⁴ Izidor Kamalić, *Francesco Patrizzi 1529–1597 nella cultura e soprattutto nella poetica cinquecentesca*, Split 1934.

and contacts with his contemporaries and opponents, and confirmed that Cres is Petrić's birthplace. In the second part, Kamalić offered a list of Petrić's published works, an analysis of *Happy City* and *Trimerone* from *Poetics*, which contains a discussion with Tasso. Kamalić also published a list of Petrić's manuscripts and offered a bibliography of secondary literature. In the review in *Obzor*, Nikola Žic criticizes Kamalić for not emphasizing Petrić's Croatian origins, and even though Kamalić discussed the same problems as Šrepel, he did not mention Šrepel's work on Petrić.

Nearly ten years after Kamalić's work on Petrić's writings, Petrić was mentioned in two articles in 1943 which discuss Croatian philosophy. Danijel Uvanović published his article »Hrvatska znanstvena misao kroz stoljeća« (»Croatian Science Through the Centuries«) in the newspaper *Hrvatski narod* (*The Croatian People*), a large section of which was devoted to Petrić. Petrić was described as an astronomer, the article lists the main events in his biography, his main works and themes he worked on, and most prominent is the thesis that Petrić anticipated the existence of gravitation in universe. The second article written by Kruno Krstić, entitled »Filozofija u Hrvatskoj« (»Philosophy in Croatia«) and published in the anthology *Naša domovina* (*Our Homeland*), gives relatively less attention to Petrić, but compared to Uvanović, Krstić continued to study Petrić and Croatian Latinism in general and conceived the first research program into the Croatian philosophical heritage as part of the *Institute of Philosophy*. Krstić in the aforementioned text defines Petrić's philosophy as a particular system of Christian emanation of a Neoplatonic kind. Antun Špika wrote and defended his doctoral dissertation in the 1940's (1945) on Petrić at the Gregorianum in Rome. Entitled *Franciscus Patritius eiusque doctrina de Deo*,¹⁷ Špika's work is a comprehensive study consisting of 200 pages. The work is comprised of four parts. In the first part, Špika offers a biography of Petrić and a list of his major works. The second part concentrates on Petrić's references to Aristotelianism and Platonism. This part is primarily based on the texts taken from *Discussiones peripateticæ* (*Peripatetic Discussions*), and it is interesting that Špika does not refer to the relationship between Plato and Aristotle, but rather to the relationship between Platonism and Aristotelianism. He interprets Petrić's foundational position as one opposed to Peripateticism and Scholastic philosophy. The third part of the work carries the title »Per lucem et lumina ad

¹⁵ Danijel Uvanović, *Hrvatska znanstvena misao kroz stoljeća*, *Hrvatski narod* V/1934, no. 918, p. 30.

¹⁶ Kruno Krstić, *Filozofija u Hrvatskoj. Poviestni pregled*, *Naša domovina*, Zagreb 1934, pp. 10–12.

¹⁷ Antonius Špika, *Franciscus Patritius eiusque doctrina de Deo*, Diss. ad lauream in Facultate philosophica Pontificae Universitatis Gregorianae, Romae 1945.

primam causam ascenditur«, which is part of Petrić's subtitle which relates to »Panaugia«. Špika analyses the argumentation of »Panaugia« and compares it to Thomas Aquinas' *Second* and *Fourth Way* and defends Petrić from the accusation of pantheism. Petrić's definition of God as the »truest light« Špika interprets in a metaphorical sense. Špika finally disputes Petrić's concluding argumentation with respect to the scientifically incorrect thesis that atmospheric light is the result of ethereal light. Every proof of the existence of God from natural phenomena is derived from a non-passable path, for example, light is from the sun and the sun has light in itself not of itself – but, therefore, through the Creator. In the fourth part, entitled »De uno eiusque natura«, and the fifth part, entitled »De creatione«, Špika expounds and analyses Petrić's »Panarchia«. Given that research was conducted in the spirit of Neoscholasticism, Špika concludes that Petrić was not familiar with teachings on the analogy of beings, from which many of his errors arise. Petrić's main error lies in his rationalistic interpretation of the Trinity and the attempt to reconcile Oriental magic and Platonic speculations with Christian orthodoxy. Špika's examination of *Nova de universis philosophia*, namely »Panarchia«, utilised, as far as I can tell, Petrić's unpublished writings which were written in relation to *Nova de universis philosophia* being placed on the *Index of Prohibited Books*, that is, *Apologia ad censuram* and *Declarationes*. For Špika's dissertation on Petrić it can be said that it is an extremely thorough work based on an adequate understanding and analysis of themes contained in the original texts. Špika is confronted with basic philosophico-theological dilemmas in the context of Neoscholasticism, and he evaluates Petrić's ideas in relation to Neoscholastic problems. On the other hand, however, it is impossible to see a Renaissance thinker in Špika's work, thus there is an insufficient appreciation of Petrić's views in its historical context and the role of the Renaissance in the modern age.

We have devoted a great deal of space to Špika's dissertation because it is the most thorough work on Petrić after Šrepel's study for JAZU, and because it is unknown given that it has remained as a manuscript. Only 24 pages of it have been published as a booklet, the third part of the book, »Per lucem et lumina ad Primam causam ascenditur«. ¹⁸ A ten-year censorship on research follows Špika's work.

In 1956, Vladimir Filipović wrote the third volume of *Filozofska hrestomatija* published by Matica hrvatska, entitled *Filozofija renesanse* (*The Philosophy of the Renaissance*), which contains the chapter »Hrvatski renesansni

¹⁸ Antonius Špika, *Franciscus Patritius eiusque doctrina de Deo auctore Antonio Špika*, Excerpta ex dissertatione ad lauream in facultate philosophica Pontificiae Universitatis Gregoriana, Romae 1947.

mislioci u sklopu svjetske filozofske misli«¹⁹ («Croatian Renaissance Thinkers in the Context of World Philosophical Thought»), three pages of which concentrate on Petrić. Filipović emphasizes that the most notable Croatian philosopher who should be mentioned in the context of the Renaissance »battle for authority« is Frane Petrić, known also in the history of world philosophy as *Franciscus Patritius*. Petrić, according to Filipović, is one of the greatest names of Neoplatonism, an uncompromising opponent of Aristotle's ideas and Scholasticism, and a representative of the modern philosophy of nature. He cites Überweg who thought that Petrić influenced Bruno. Petrić also influenced Telesio. Petrić considered Aristotle an eclectic, and that which is original in Aristotle he considered not true, but is a wrong interpretation of tradition. Petrić sides with Plato and demonstrates that Platonism is closer to Christianity than Aristotelianism. Furthermore, Filipović reviews the divisions of *Nova de universis philosophia*. According to Petrić, the source of all things is light, and in his »Panarchia« he advocates the Neoplatonic idea of emanation. Petrić's teachings is typically Renaissance in its natural scientific monism and Neoplatonic emanationism. But Petrić is also a propagator of the modern observational-experimental method. At the end, Filipović mentions Petrić's works in the field of cultural creativity, *Ten Dialogues On History* and *Poetics*. Even so, Petrić's main problem was the philosophy of nature.

In the same year, Š. Jurić published a text on Petrić in the journal *Republika*, in which Petrić's visit to Cyprus was discussed.²⁰

Again there is a nine-year stalemate, after which research intensified and more articles were published. Considering the quantity and size of published articles (including those which have remained as manuscripts), it is not always possible to refer to the author of every text. We shall mention all the known works, but we will consider only the main ones, or, if an author has written more works on Petrić, we will discuss in detail only the work we consider to be the characteristic one.

In 1965 in *Enciklopedija Jugoslavije (Encyclopedia of Yugoslavia)*, Kruno Krstić published a detailed article with the heading *Petrišević (Petris, Petrić) Franjo*.²¹ The article discusses Petrić's birthplace Cres (still uncertain until then) and offers a brief biography. Krstić draws attention to the magnitude of Petrić's themes which include philosophy, musicology, military science, mathematics, astronomy, meteorology and hydraulic engineering. Petrić also wrote verses and

¹⁹ Vladimir Filipović, *Filozofija renesanse i odabrani tekstovi filozofa*, Matica hrvatska, Zagreb 1956, pp. 117–120.

²⁰ Šime Jurić, *Filozof Franjo Petris na Cipru*, *Republika* 6/1956, pp. 46–47.

²¹ Kruno Krstić, *Petrišević (Petris, Petrić), Franjo*, *Enciklopedija Jugoslavije*, vol. 6, Zagreb 1965.

translated from Greek into Latin. Petrić was opposed to Aristotelianism and adhered to Plato's teachings, but his teachings consist of Aristotelian and Platonic elements as well as mystical-emanational speculations. In *La città felice* (*The Happy City*), Aristotle's and Plato's thoughts are interwoven with the somewhat simplistic reflections of a young man about an ideal social community. Krstić mentions Petrić's interest in the question of literary theory and his discussions with Tasso. In the *Ten Dialogues On History*, Petrić attempts to give a definition of history and determine its tasks. *Discussiones peripateticae* represents a criticism of the entire Peripatetic school of philosophy. They are shrewd and intelligent in particular places, but regularly unjustifiable in their evaluation of Aristotle's philosophy. Krstić devotes special attention to Petrić's major work *Nova de universis philosophia* in which the metaphysical-cosmological picture of the world is articulated in four aspects. Like »Panaugia«, nature is the reflection of divine rays, and in »Panarchia« there is an emphasis on the uniformity of the world in its original form which is a variant of Neoplatonic emanationalist speculations. Petrić's philosophy of nature is the most original and is related to the cosmological systems of his contemporaries. Krstić elaborates on some of Petrić's main theses and concludes that the whole of Petrić's philosophical picture of the world is original in composition and that some of his theories anticipate later philosophical and natural scientific theses, for example Descartes' dualism and Kant's thesis of the non-categorical meaning of space. The article is supplemented with a list of Petrić's works and secondary literature. Krstić's work on Petrić in *Enciklopedija Jugoslavije* represents a significant progression in research. In contrast to Šrepel's and Kamalić's works, he does not concentrate on the problem of poetics exclusively, and in relation to the already existing works on Petrić it is not dominated by a program or apologetic orientation. In comparison to Špika, Krstić is not obliged to conform to a certain style of philosophizing, and in comparison to Bazala and Filipović he demonstrates a more comprehensive knowledge of texts and secondary literature.

After 1965, work on Petrić's philosophy notably intensified under the influence of Vladimir Filipović and Kruno Krstić. Vladimir Premec published in 1968 the book *Franciskus Patricijus*.²² In the introduction, Premec writes that his research into Petrić's works was the result of Filipović's lecture on Renaissance philosophy delivered on February 25, 1963, in which Filipović encouraged students to engage in research in the Croatian philosophical heritage. The book consists of Petrić's biography, a chronology of Petrić's life and works, a bibliography of Petrić's published works and writings, a short description of the contents of Petrić's major works, and a review of the reception of Petrić's works

²² Vladimir Premec, *Franciskus Patricijus*, Beograd 1968.

from the 17th century onwards. At the end of the book there is a bibliography of Petrić's works, photocopies of the title pages of his works and a brief selection of biographical works on Petrić. The reviewers of the book were Filipović and Krstić.

In the same year, Premec wrote a *dissertation* on Petrić entitled *Franciscus Patritius II, Patricijeva kritika Aristotela*²³ (*Franciscus Patritius II, Patritius' Critique of Aristotle*). The work represents an analysis of Petrić's *Discussiones peripateticae* and is divided into three parts. In the first part, Premec offers a biography of Petrić and supports Petrić's thesis that the adequate study of Aristotle is only possible after a thorough knowledge of Aristotle has been attained, agreeing with Petrić's relativization of the truth of Aristotle's philosophy, disagreeing nevertheless with other Petrić's theses. In the second part, Premec analyses Petrić's understanding of the relationship between Aristotle and his predecessors and interprets Petrić's ideas as the establishment of a comparative historico-philosophical method. In the third part, Premec outlines Petrić's criticisms of Aristotle's fundamental truths, in which he discovers many exaggerations. Petrić's critique of Aristotle is not a history of philosophy in the contemporary sense, but is rather an examination and judgement of the subject matter. Premec concludes that Patritius is the last advocate of the philosophical orientation of the Venetian Platonic academy and that he should be considered in the light of this.

Premec's *dissertation* is the first comprehensive study of Petrić's *Discussiones peripateticae* in general. In the same year, that is 1968, Zlatko Posavac published an article entitled »Estetika u Hrvata od prvih početka do sredine 20. stoljeća«²⁴ (»Aesthetics in Croatia From its Beginnings to the Mid-20th Century«) in which he devoted several pages to Petrić. Posavac states that attempts have not yet been made to give a historiographical survey of theoretical aesthetics among Croats, and awards particular attention to Petrić in his historical overview. Posavac defines Petrić as a Renaissance Neoplatonist and opponent of Aristotelians. Given that he examines aesthetical problems, Posavac expounds Petrić's understanding of poetry as divine ecstasy and his position on imitation which cannot be a form of the nature of poetry – which he positively evaluates in the context of later historical discussions.

In 1968 a symposium was held under the title *Hrvatska filozofija u prošlosti i sadašnjosti* (*Croatian Philosophy in the Past and Present*), where Premec

²³ Vladimir Premec, *Franciscus Patritius II, Patricijeva kritika Aristotela*. Diss., Sarajevo 1968.

²⁴ Zlatko Posavac, *Estetika u Hrvata od početka do sredine 20. stoljeća*, *Kolo*, Matica hrvatska 10, Zagreb 1968, pp. 324–340.

delivered a lecture entitled »Istina u Patricija«²⁵ (»Truth in Patritius«). The lecture was based on his *dissertation* in which Premec discussed Petrić's six levels of truth (truth of things, knowledge, reasoning, science, speech, the written word). Premec refuted Petrić's ideas in the context of post-Cartesian philosophy. Apart from Premec, Posavac also spoke about Petrić at the symposium.²⁶

In 1969 Filipović published the work »Prilog hrvatskih humanista evropskoj estetici renesanse«²⁷ (»The Contribution of Croatian Humanists to the European Aesthetics of the Renaissance«), in which he discussed Petrić. The article is based on a lecture which Filipović delivered at the Slavic seminar in München, Köln and Münster-Westf. under the heading of »Der Beitrag kroatischer Humanisten zur Ästhetik der Renaissance«.^{27a} In the article Filipović refers to the influence of Petrić on Telesio and Bruno. As an advocate of Neoplatonic ideas, Petrić was a free thinker who fought against authority and predecessors of empiricist philosophy. Filipović stresses that Petrić's *Poetics* had great significance in relation to his discussions on Poetic. From this discussion, Filipović derives the individualistic position which characterises all of Petrić's aesthetical judgements and methodology. Filipović concentrates on the historical and disputative part of *Poetics* and states that Petrić's position was wider than what traditional poetics represents and claims that ancient poetry is in fact philosophy. Petrić's greatest merit, says Filipović, is his anti-dogmatic openness.

In the same year, Ljerka Šifler-Premec published two articles on Petrić's poetics, »Poetika Fr. Patritiusa«²⁸ (»The Poetics of F. Patritius«) and »Patritiusov razračun s Aristotelom«²⁹ (»Patritius' Battle With Aristotle«). In the first article, the authoress analyses the historical part of Petrić's *Poetics*. The aim of the work is to observe Petrić's confrontation with the phenomenon of the inception, development and fate of literary works out of which Petrić derives his own classifications. The authoress emphasizes Petrić's synthesis of ecstasy, natural talent and skill as the source of poetry, and Petrić's criticism of Aristotle's mimesis and the relationship between poetry and history. In the context of the Renaissance, Šifler-Premec examines Petrić in the context of the

²⁵ (Zlatko Posavac, ed.) *Estetika u Hrvata do sredine 20. stoljeća. Hrvatska filozofija u prošlosti i sadašnjosti* (anthology from 1968), Zagreb 1992, pp. 203–207.

²⁶ See footnote 24.

²⁷ Vladimir Filipović, *Prilog hrvatskih humanista evropskoj estetici renesanse*, Dubrovnik XII, no. 2, 1969, pp. 5–15.

^{27a} Vladimir Filipović, *Der Beitrag der kroatischen Humanisten zur europäischen Ästhetik, Gedenkschrift für Alios Schmaus, Serta Slavica*, München 1971.

²⁸ Ljerka Šifler-Premec, *Poetika Fr. Patritiusa*, *Forum*, Zagreb 6/1969, pp. 946–956.

²⁹ Lj. Šifler-Premec, *Patritiusov razračun s Aristotelom*, *Forum*, Zagreb 9/1969, pp. 458–475.

tradition of 16th century humanism. In the second article, Šifler-Premec analyses the disputative part of *Poetics* which she interprets as a brilliant examination of Aristotle's conception of poetry. She emphasizes Petrić's aspiration for a synthesis of the teachings of Plato and Aristotle. The article contains the contents of Petrić's criticism of Aristotle in relation to poetics, especially with respect to the concept of mimesis and the relationship between poetry and history. The authoress observes Petrić's theses in their historical context and states that at the centre of *Poetics* is a creative, constitutive, and not an imitative conception of poetry.

In 1971, Vladimir Premec wrote *Patricijeva filozofija bitka*³⁰ (*Patritius' Philosophy of Being*). The manuscript was found among Filipović's personalty and, as far as I can tell, has never been published. The text is an analysis of Petrić's *Nova de universis philosophia*. Its subject matter is the *All*, and its path is characterized by philosophical tradition, mystical testimony and Christianity. Premec sees the originality of the work in its strict dialectical disposition. In Patritius' concept of Being, non-being is not presupposed, but rather the *One* which is identical to the *Good*, the *Source* and the *First*. Premec gives an account of the basic concepts of *Nova de universis philosophia* and concludes that Petrić's philosophy of Being is pantheism whose characteristic is the negation of non-being and the establishment of all-embracing Being through light, warmth and moisture.

In 1973, Šifler-Premec published an article entitled »U povodu Patricijeva 'Trimerona'«³¹ (»In Search of Patritius' 'Trimerone'«). She examines the contents of Petrić's polemics with Tasso which revolves around the principles of Aristotle's poetics and its inter-relatedness. The authoress' translation of »Trimeron« is included as a supplement to the text.

In 1974, Danko Grlić published his book *Estetika, Povijest filozofijskih problema*³² (*Aesthetics, A History of Philosophical Problems*), in which one chapter includes a study of Petrić, Aretino and Bruno. Grlić records the basic details of Petrić's biography, and he interpreted Petrić's struggle against Aristotelianism as a struggle against authority. Grlić surveys the basic anti-Aristotelian theses of Petrić's *Poetics*, their strictness and consequences, but questions the value and argumentation of these theses, which perhaps emerged from Renaissance antagonism towards Aristotle. In his general evaluation, Grlić sympathizes with Croce.

³⁰ Vladimir Premec, *Patricijeva filozofija bitka* (manuscript), Zagreb 1971.

³¹ Lj. Šifler-Premec, *U povodu Patricijeva »Trimerona«*, *Forum*, Zagreb 12/1973, pp. 999–1026.

³² Danko Grlić, *Estetika. Povijest filozofskih problema*, Zagreb 1974, pp. 203–206.

As is evident, the research of the late 1960's into Petrić's philosophy in Croatia notably intensified, continued in the 1970's and culminated in the 1979 international scientific symposium held in Cres on the occasion of the 450th anniversary of Petrić's birth and in the publication of Petrić's main works from 1979 to 1983. Prior to the symposium, two other works by Šifler-Premec on Petrić's poetics should be mentioned.

In 1975, Šifler-Premec published an article on Petrić, »Čudesno kao formalni i svršni princip Petrićeve poetike«³³ (»The Miraculous as Formal and Final Principle in Petrić's Poetics«). The concept of the miraculous is considered by the authoress in the context of the Renaissance aesthetics as a component part of speculations on the art of poetry. Petrić's text *La Deca Ammirabile* is explored in the article as possessing an important position in the tradition of poetic theory. For Petrić, the essence of poetry is the creation of something essentially new, and thus he criticizes Aristotle's concept of mimesis and develops a thesis of the synthesis of the probable and improbable in the miraculous. Petrić spreads the Neoplatonic conception of poetry by affirming the creative act of the poet.

In the article »Petrićevo kritičko čitanje Petrarkina soneta 'Ždrijelo i san'«³⁴ (»Petrić's Critique of Petrarca's Sonnet 'Throat and Dream'«), published in 1977, Lj. Šifler-Premec interprets Petrić's analysis of Petrarca sonnet as being founded upon his conception of philosophy and theory of poetry. Petrić seeks in Petrarca the most sublime principles of Platonic philosophy. In this early text by Petrić, one can anticipate the later development and future speculative maturity of Petrić's thought.

In the same year, Ivan Lozica defended his master's dissertation »O Petrićevoj Poetici«^{34a} (»On Petrić's Poetics«). The work contains a review of Petrić's intellectual development and an overview of Petrić's poetic themes. In the first part, Lozica examines the question of poetics, rhetoric and aesthetics in the general context of the Renaissance. In the second part, the author examines Petrić's poetics chapter by chapter, and the third part analyses individual aspects of Petrić's poetics: ecstasy, sources of poetry, mimesis, fables, and so on. In the conclusion, Lozica discusses the relationship between Petrić's and contemporary ideas on poetics, particularly Petrić's criticism of imitation

³³ Lj. Šifler-Premec, *Čudesno kao formalni i svršni princip Petrićeve poetike. Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 1–2, Zagreb 1975, pp. 233–255.

³⁴ Lj. Šifler-Premec, *Petrićevo kritičko čitanje Petrarkina soneta »Ždrijelo i san«*, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 5–6, Zagreb 1977, pp. 167–177.

^{34a} Ivan Lozica, *O Petrićevoj poetici*, Zagreb 1977.

³⁵ Stanislav Tuksar, *Hrvatski renesansni teoretičari glazbe*, JAZU, Zagreb 1978, pp. 67–87.

and the modern conception of poetry as creativity. Only one part of this work has been published.

In his book *Hrvatski renesnansni teoretičari glazbe*³⁵ (*Croatian Renaissance Theorists of Music*), Stanislav Tuksar analyses Petrić's contribution to the theory of music. In the chapter »Franjo Petris: O dešifriranju starogrčke glazbene notacije« (»Franjo Petris: On Deciphering Ancient Greek Musical Notation«), Tuksar describes Petrić's basic ideas relevant to the theory of music, and outlines a history of the deciphering of ancient Greek notation and Petrić's contribution to the transcription of opening verse of hymns. The author concludes that Petrić was a remarkable expert of the Greek language and a proficient theorist of music, and that he arrived at his own solution to the problem of ancient Greek musical notation.

From April 24 to 26, 1979, a symposium was held in Cres to commemorate the 450th anniversary of Petrić's birth. The symposium was organized in the name of the *Institute of Philosophy* by Vladimir Filipović who, together with Kruno Krstić, deserves most credit for stimulating research into Petrić's philosophy and the Croatian philosophical tradition in general. Franjo Zenko and Šime Jurić participated intensively in the organization of the symposium. Those who participated at the symposium were: V. Filipović, H. Festini, L. Veljak, L. Županović, Žarko Dadić, M. Brida, M. Girardi-Karšulin, S. Paušek-Baždar, F. Zenko, L. Šifler-Premec, K. Krstić, and Tomislav Ladan. International guests included F. Lombardi, S. Krasić, C. Vasoli, M. Muccillo, L. Bolzoni from Italy and K.-H. Gerschmann, E. Grassi, H.-B. Gerl from Germany. Some advertised lecturers were not present (P. Rossi, G. Slade, I. Lozica), and V. Premec spoke about the role played by Filipović in research into Petrić instead of his announced lecture. All papers were later published in the journal *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*³⁶ (*Contributions to Research into the Croatian Philosophical Tradition*).

The papers presented at the symposium can be grouped into thematic blocks. Two lecturers discussed the themes of Petrić's *La città felice* (Gerschmann, Veljak), three discussed the themes of poetics and rhetoric (Gerl, Bolzoni, Šifler-Premec), one discussed the problems of *Ten Dialogues On History* (Festini), two examined Petrić's *Discussiones peripateticae* (Muccillo, Girardi-Karšulin), and six explored themes related to *Nova de universis philosophia* (Krasić, Dadić, Brida, Paušek-Baždar, Zenko, Filipović). One lecture (Krstić) was dedicated to Petrić's correspondences and another discussed the contribu-

³⁶ *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979.

³⁷ Lino Veljak, *Petrić i počeci utopijskog socijalizma, Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979.

tion of the Petrić family to music (Županović). Grassi's and Lombardi's presentations explored »Aktualnost humanističke tradicije i Heideggerova teza o kraju filozofije« (»The Actuality of the Humanist Tradition and Heidegger's Thesis of the End of Philosophy«) – Grassi, »Između dvije obale« (»Between Two Shores«).

In the lecture »Petrić i počeci utopijskog socijalizma«³⁷ (»Petrić and the Beginnings of Utopian Socialism«), L. Veljak interpreted Petrić's *La città felice* in the context of Utopian thought. Veljak understands the essence of Utopianism as that which is still not represented as the foundation and possibility of that which is. The decisive moment for Utopianism is the abolishment of private property and the critique of the factual situation. In this sense, Petrić's *La città felice* is not Utopia, but is a compendia to Aristotle's views on contemporary needs.

In the lecture »Petrićeva koncepcija pjesništva u obzoru njegove filozofije jezika«³⁸ (»Petrić's Conception of Poetry in Relation to His Philosophy of Language«), Lj. Šifler-Premec evaluated Petrić's conception of poetry in the context of his attempts to create a new science of language, »divine rhetoric«. She emphasizes that the phenomenon of poetic language shifted the traditional context of Aristotle's mimesis and made way for *creativity*. Petrić's theses have been carefully examined by historians of literature and philosophy, for example Croce. They portray Petrić as an open-minded thinker on the problem of human endeavours and the problems of his time.

Petrić's text *Della historia diece dialoghi* was analyzed by H. Festini at the symposium in her paper »Frane Petrić o principima historijskog istraživanja iz perspektive problematičke povijesti«³⁹ (»Frane Petrić On the Principles of Historical Research from the Perspective of the Problems of History«). She stresses that Petrić's interest is a methodological one for historiography and that he is an original thinker in this respect. Festini presents a theory that states that Petrić's message to us is contained in the applied understanding of the historical narration of the problems of historical reality. Moreover, explicit principles are derived from different types of conditional models of explanation.

In the lecture »Petrićevo tumačenje predmeta Aristotelove Metafizike«⁴⁰ (»Petrić's Interpretation of the Content of Aristotle's Metaphysics«), M. Girar-

³⁸ Lj. Šifler-Premec, *Petrićeva koncepcija pjesništva u obzoru njegove filozofije jezika, Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979, pp. 305–318.

³⁹ Heda Festini, *Frane Petrić o principima historijskog istraživanja iz perspektive problematičke povijesti, Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979, pp. 27–42.

⁴⁰ Mihaela Girardi-Karšulin, *Petrićevo tumačenje predmeta Aristotelove Metafizike, Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979, pp. 237–256.

di-Karšulin analyzes the theses contained in *Discussiones peripateticae*. Starting with Reiner's thesis that Petrić was the first person to formulate the theory of the librarian origins of the title *Metaphysics*, the authoress analyses Petrić's philosophical reasons which compelled him to establish this theory. Petrić presents a thesis of the non-uniformity of the contents of *Metaphysics*, in other words, of the three subject matters of the book (theology, the science of being and physics). Through this interpretation is opened Petrić's possible »Aristotelization« of Plato, that is, in the context of Platonism he constitutes Aristotelian paths from »that which is first to us« to »that which is first according to the nature of things« – metaphysics.

In the lectures related to *Nova de universis philosophia*, the following problems are examined: the »Petrić case« – namely, questions linked to *Nova de universis philosophia* being listed in the index of prohibited books (Krašić), Petrić's metaphysical principles, (Brida, Zenko), mathematical and natural scientific doctrines (Dadić, Paušek-Baždar), and an attempt to establish a synthesized overview of Petrić's works (Filipović).

The problem of censoring and banning Petrić's works was examined by Stjepan Krašić in his paper »'Slučaj Petrić' i stavljanje na *Indeks zabranjenih knjiga* njegova djela *Nova de universis philosophia*«⁴¹ (»'The Petrić Case' and the Listing of His Work *Nova de universis philosophia* on the *Index of Prohibited Books*«). The author believes that *Nova de universis philosophia* was listed on the *Index of Prohibited Books* on account of its Neoplatonic ontological aspirations and their philosophical implications. He briefly provides an account of the reasons for the appearance and development of Renaissance Neoplatonism (Hrizoloras, Petriarea, Bruni, Plethon, Bessarion, Ficino, Pico della Mirandola, Bruno) and holds that Petrić mainly followed Ficino and Pico in his teachings. Petrić's »new philosophy« is defined by the author as a strange mixture of Platonic, Neoplatonic, pre-Platonic, Pythagorean, cabalist and Chaldean elements, with which Petrić wanted to challenge Aristotle and Aristotelianism. He states that Petrić was a competent philosopher and that he achieved fame as the most renowned Neoplatonist philosopher of 16th century Italy. Krašić also offers and interprets the chronology of events which led to the listing of *Nova de universis philosophia* on the *Index of Prohibited Books*, and adds that we cannot talk about the true reasons for this with certainty, for the text of the censorist Juan Pedro de Saragozza and the thoughts of Cardinal Francisco Toledo have not been found. According to the author, the reasons should not be looked for

⁴¹ Stjepan Krašić, »Slučaj Petrić« i stavljanje na *Indeks zabranjenih knjiga* njegova djela »*Nova de universis philosophia*«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979, pp. 85–110.

in individual theses, but in the ontological constations of the work and its theological implications. In Petrić's monistic picture of the world with its pantheistic overtones, there is no room for a Creator that is qualitatively different to the world, and Petrić does not accept the analogy of being and he affirms emanation in place of creation. In the author's opinion, *Nova de universis philosophia* was listed on the *Index of Prohibited Books* because of Petrić's inability to distinguish between philosophy and theology and their limitations. The article also contains the supplement »Emendatio in libros suos novae philosophiae« (which was already published by Kristeller in *Rinascimento XXI*, Firenze 1970, pp. 215–218).

Marija Brida in her article »Osobitosti Petrićeva tumačenja svjetla«⁴² (»The Characteristics of Petrić's Interpretation of Light«) analyzes Petrić's understanding in relation to the system of *Nova de universis philosophia*. She argues that there is no such emanation-Neoplatonic position in Petrić, but a Christian-Neoplatonic position which is characteristic of Dionysius the Areopagite, Scot Eriugena and Nicholas of Cusa. Brida interprets the contents of »Panaugia« in relation to Petrić's theses in »Pancosmia«, »Panarchia« and »Panpsychia« and arrives at the conclusion that, according to Petrić, the world process of theophany fulfills the essential characteristics of divine revelation through materiality and corporeality. Light, according to Petrić, has an authentic ontological significance as a name for the One, the Good, Light. Petrić developed an energy theory of matter – qualitatively conceived and based on the ontology of the creative process.

Franjo Zenko in his article »O predmetu i metodi Panarhije«⁴³ (»On the Subject Matter and Method of Panarchia«) analyzes the second part of *Nova de universis philosophia* – »Panarchia« – and defines it as »pure«, »strict« and an eminently metaphysical work which differs from rhetorical-moralistic Renaissance manners. Zenko emphasizes that until then there was no discussion on Petrić's intention to develop a systematic philosophical theology, thus »Panarchia« was not studied in detail. The subject matter of »Panarchia« should, however, be understood adequately as metaphysics in the sense of the Scholastic tradition. The apparent disunity of the contents of »Panarchia« (»De rerum principiis primis« – physics; »De summa Trinitate ac Divinitate« and »De Intellectu et Intellectibus« – of a philosophico-theological character) is interpreted by Zenko according to their various methodologies. While the first

⁴² Marija Brida, *Osobitosti Petrićeva tumačenja svjetla, Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979, pp. 169–192.

⁴³ Franjo Zenko, *O predmetu i metodi Panarhije, Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979, pp. 271–282.

section of »Panarchia« prevails over the speculative approach similar to the one in Plato's Parmenides, the second and third sections prevail over the dogmatic approach (by referring to Egyptian, Chaldean and Greek teachings). According to the real contents, however, Zenko demonstrates the onto-theological unity of »Panarchia«. The subject matter of »Panarchia« the First and One is primary, and not the first principles of things in the sense of natural philosophy.

Žarko Dadić in his lecture »Frane Petrić o pojmu neprekinutosti i beskonačnosti«⁴⁴ (»Frane Petrić On the Concept of Continuity and Infinity« analyses Petrić's teachings on continuity and infinity and states that it is formulated, under the influence of Nicholas of Cusa, in strong opposition to Aristotle and that it is different to Plato's conception. Dadić consequently refers to the similarity between Petrić's and Bruno's views and the teachings which were represented by a large number of mathematicians during the 16th century. The essence of Petrić's teaching consists of the theory that there actually exists infinite greats and infinite smalls as points which are indivisible and are not part of anything. Dadić refers to the role which this idea had in the development of mathematics (infinitesimal calculation) and that it was re-established at the end of the 19th century.

Snježana Paušek-Baždar in her article »Petrićeva shvaćanja o zemljanim supstancijama i pojmu topline«⁴⁵ (»Petrić's Understanding of Earthly Substances and the Concept of Warmth«) analyses Petrić's teachings on fluor from a natural scientific-chemical standpoint in the context of Renaissance chemical conceptions of natural philosophy. The authoress emphasizes the differences between Petrić's and Telesio's teachings and the similarities between Petrić and Paracelsus' ideas. Petrić's teachings are considered as an important step in the developmental period of chemical knowledge of structure, qualities, affinity and the transformation of things.

Vladimir Filipović in his article »Petrićev prilog svjetskoj renesansnoj misli«⁴⁶ (»Petrić's Contribution to World Renaissance Thought«) compares the beginning of *Nova de universis philosophia* with Heidegger's thesis of the forgetfulness of Being. In Petrić's definition of philosophy as universal knowledge Filipović discovers a contrasts between philosophy and the experimental sciences. Furthermore, the author implies a parallel with Leibniz and sees Petrić as

⁴⁴ Žarko Dadić, *Frane Petrić o pojmu neprekinutosti i beskonačnosti, Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979, pp. 161–168.

⁴⁵ Snježana Paušek-Baždar, *Petrićeva shvaćanja o zemljanim supstancijama i pojmu topline, Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979, pp. 257–270.

⁴⁶ Vladimir Filipović, *Petrićev prilog svjetskoj renesansnoj misli, Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979, pp. 293–304.

a predecessor of Descartes with respect to his opposition to Scholastic philosophy. With regard to Petrić's affinity to Zoroaster and Hermes Trismegistus, Filipović holds that these two thinkers do not represent the inspiration of Petrić's philosophizing, but rather that he only used them in his documentation. He claims that Petrić philosophically highlights certain problems of Being from the perspective of individual areas of existence. Filipović establishes that Petrić belongs to a heretical family and is a born revolutionary, and that his philosophical system consists of a harmonious combination of a revolutionary criticism of the past and a revolutionary vision of the future. Petrić destroys the thousand year old dualistic vision of the world and replaces it with a monistic picture. It is characteristic that Petrić does not examine physical and metaphysical themes separately, for they are interwoven everywhere. Petrić's ontological conception, according to Filipović, is founded on an adequate gnoseological perspective which is contrary to syllogistic conclusions in the context of the intellectual insight into the essence of things existing. Petrić's is an act of knowledge which is creative and prevails over the division of the elements of Being (consciousness-world) and returns them to a primordial unity. This unity is obviously not established rationally, but through love as the fundamental drive of human knowledge and creativity. Filipović, moreover, emphasizes the meaning of mathematics in Petrić's works and compares Petrić's theses with Heisenberg's. He defines Petrić as the determined originator for a new European and world philosophy.

In the lecture »Frane Petrić u svojoj korespondenciji«⁴⁷ (»Frane Petrić in His Correspondences«), K. Krstić offers an examination of the diverse themes of Petrić's letters – from clerkly memorandums to discussions on natural philosophy, in which certain characteristics of Petrić's personality emerges: self-confidence, intolerance and bitterness, upon which a psychoanalysis could be performed.

In the lecture »Prilog obitelji Patricij-Petrić hrvatskoj i evropskoj glazbenoj kulturi«⁴⁸ (»The Contribution of the Patritius-Petrić Family to Croatian and European Musical Culture«), L. Županović explores the contribution of Petrić and his cousin Andrija to music. Frane Petrić in his scientific works discusses art in great detail. Andrija Petrić was himself a composer. Their contributions enriched the musical culture of their homeland and the European contemporary one.

⁴⁷ Kruno Krstić, *Frane Petrić u svojoj korespondenciji. Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979, pp. 319–324.

⁴⁸ Lovro Županović, *Prilog obitelji Patricij-Petrić hrvatskoj i evropskoj glazbenoj kulturi. Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979, pp. 111–116.

Some time before the symposium, Petrić's text from his youth *La città felice* was published in 1975 in Croatian translation.⁴⁹ The text was translated by V. Premec, the introduction was written by V. Filipović, and Premec wrote the epilogue »Utopija – zbilja – politika« (»Utopia – Reality – Politics«). Thus *La città felice* was the first of Petrić's philosophical works published in Croatian translation. In the introductory remarks⁵⁰ V. Filipović outlines the basic characteristics of Petrić's philosophy as panpsychism and Aristotelianism, and interprets *La città felice* as a utopia which articulates in ideal form actual reality, a reality projected towards the future. In the epilogue Premec analyses the text and outlines its basic theses, and arrives at the conclusion that there can be no talk of a Utopian project in the sense of a critique of the factual situation, but rather a defence of interpersonal relationships which were later abolished by the French Revolution.

The publication of *Nova de universis philosophia*⁵¹ was certainly a much more ambitious undertaking. The Latin text is the one published in Ferrara in 1591. Only the integral text of *Nova de universis philosophia* was published, and the supplements were left out. The Croatian translation was published in parallel in two columns, and the translators were Tomislav Ladan and Serafin Hrkač. In this translation was also published T. Ladan's dictionary of Latin terminology (Latin-Croatian), along with Filipović's article »Filozofija Frane Petrića kao vizija monističkog pogleda na svijet« (»Frane Petrić's Philosophy as a Vision of the Monistic Picture of the World«), Š. Jurić's text »Nekoliko riječi o piscu« (»A Few Words On the Writer«) containing biographical information, and the bibliography of secondary literature was edited by V. Premec and F. Zenko. Filipović's and Jurić's articles were published in Croatian and Latin translation.

In the epilogue »Filozofija Frane Petrića kao vizija monističkog pogleda na svijet«⁵² Filipović briefly outlines the starting points and the essential tendencies of Petrić's philosophical thought in the context of the problems of Renaissance philosophy. He interprets Petrić's teachings as a monistic-ontological conception of the world in its most radical antithesis to traditional Scholastic dualism. The basic value and meaning of Petrić's work is observed in its ability to overcome the stiffness and stability of the lifeless Thomistic philosophy of the era and its radical review of Aristotelian thought. In the second part of the

⁴⁹ Franjo Petrić, *Sretan grad*, Zagreb 1975.

⁵⁰ Vladimir Filipović, *Uvodna napomena*, in Franjo Petrić, *Sretan grad*, Zagreb 1975, pp. 5–15.

⁵¹ Frane Petrić, *Nova sveopća filozofija*, Zagreb 1979.

⁵² Vladimir Filipović, *Filozofija Frane Petrića kao vizija monističkog pogleda na svijet*, in Frane Petrić, *Nova sveopća filozofija*, Zagreb 1979.

epilogue («Nova sveopća filozofija»; «A New Universal Philosophy»), are explored the problems, ideas and structure of *Nova de universis philosophia*. Together with Petrić's original approach is emphasized his extensive and intensive understanding of the history of philosophy. And Petrić transforms these philosophical ideas into his own distinctive philosophical system. Petrić's inclination to the history of philosophy does not represent a mere repeating of what has already been said, but is rather guided by the idea that wisdom – which philosophy yearns after – is the knowledge of the universal. In this thesis is anticipated Hegel's idea that what is truthful is complete and that philosophy is different to the empirical sciences. In the third part of the epilogue («Osnovne Petrićeve teze»; «Petrić's Basic Theses») are outlined Petrić's fundamental philosophical positions. Filipović in particular stresses Petrić's humanist orientation and the supernatural character of his Neoplatonistic ideas – contrary to the tendencies of empirical orientated Renaissance Platonism – as well as offering a specific account of Petrić's monistic system in his panpsychism and pan-causal outlook. The basic characteristic of Petrić's system Filipović discovers in his creative openness with respect to historiography and aesthetics, which does not allow for the possibility of absolute truth and observes human history as the result of free human striving and human creativity. In the theory of knowledge, Petrić prevails with the aid of his concept of love over the distinction between subject and object, and the act of love, according to Petrić, enables the suppression of the distance between the world and consciousness and reunites them in a new primordial state. With this disposition Petrić introduces a new concept – spiritual self-consciousness. In the conclusion, Filipović especially emphasizes Petrić's criticism of dualism, his anti-dogmatic idea of monism which establishes the harmonious unity of the world, and his anti-traditionalism which allows for new horizons of philosophizing.

In the epilogue «Nekoliko riječi o piscu»⁵³ Š. Jurić outlines the results of his research in the origins and nationality of the Petrić family. The oldest form of the name are Petriša and Petriš from which emerged the Italian and Latin derivatives. The Petrić family resided on the island of Cres prior to the Turkish occupation of Croatian lands in Bosnia (1563), from which they originally came from. Petrić is definitely a Croatian for he was a member of the council of Dalmatian (Croatian) students at the University of Padua and was chosen a fellow of the Assembly of St. Jerome in Rome. A condition for membership was knowledge of the Croatian language. Petrić's uncle was Baldo Lupetina – provincial of the Franciscan Conventuals and later an ardent Lutheran. Jurić at the end offers the basic details of Petrić's biography.

⁵³ Šime Jurić, *Nekoliko riječi o piscu*, in Frane Petrić, *Nova sveopća filozofija*, Zagreb 1979.

A year later, in 1980, the Italian original and Croatian translation of Petrić's work *Della Historia diece Dialoghi*⁵⁴ was published in Pula-Rijeka. The translator was K. Čvrliak. The introductory text »Frane Petrić«⁵⁵ was written by F. Zenko. In it Zenko outlines Petrić's biography, his anti-Aristotelianism, and analyses his position in relation to the humanist theories of historiography. As for the name Petrić, Zenko recalls that there is a village on Cres called Petrićevi where the Petrić's owned property. Zenko also outlines the discussions on historiography and history of 16th century Italy as Petrić's direct influences. As a result of the establishment of theories of history, the philosophy of history and historiography evolved as critical scientific disciplines as we know them today.

Three years later, in 1983, Petrić's *Della Retorica diece Dialoghi*⁵⁶ was published in the original Italian with together Mate Maras' Croatian translation. The introduction was written by F. Zenko and the epilogue »Pripada li Frane Petrić specifičnoj humanističkoj tradiciji« (»Does Frane Petrić Belong to the Specific Humanist Tradition?«) was written by Ernesto Grassi.

In the introduction,⁵⁷ Zenko defines the early period of Petrić's creativity as humanist. Petrić's motives for writing these dialogues on rhetoric Zenko discovers in the humanist need for proficient speech, in the Renaissance cult of the good speech. Petrić elaborated in detail the radical criticism of rhetoric education based on the principle of imitation. In addition to this, Petrić systematically outlines a large structure of classical rhetorics. Zenko outlines Petrić's basic theses on rhetoric and concludes that Petrić's dialogues on rhetoric are documents in which is developed the spirit of modern philosophy and science. Zenko also outlines the major theses of contemporary research into this text written by Petrić.

So much for publications and translations of Petrić's works in Croatia. Following the 1979 symposium on Cres many works on Petrić were published in Croatia.

In 1980 Ivan Lozica published one part of his master's dissertation with the title »O Petrićevoj Poetici«^{57a} (»On Petrić's Poetics«). The text is basically the

⁵⁴ Frane Petrić, *Deset dijaloga o povijesti*, Pula-Rijeka 1980.

⁵⁵ Franjo Zenko, *Frane Petrić*, in Frane Petrić, *Deset dijaloga o povijesti*, Pula-Rijeka 1980, pp. 7–23.

⁵⁶ Franjo Zenko, *Petrićeva kritika klasične retorike*, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 15–16, Zagreb 1982, pp. 25–40.

⁵⁷ Franjo Zenko, Introduction, in Frane Petrić, *Deset dijaloga o retorici*, Pula-Rijeka 1983, pp. 7–19.

^{57a} Ivan Lozica, *O Petrićevoj Poetici*, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 11–12, Zagreb 1980, pp. 189–232.

third part of the dissertation and discusses the basic problems and concepts of Petrić's *Poetics*.

Marija Brida in her article »Petrićevo tumačenje duše svijeta«⁵⁸ (»Petrić's Interpretation of the World Soul«), published in 1984, investigates Petrić's interpretation of the »World Soul« as one of the characteristic ideas of the Renaissance. Brida demonstrates the historical development of this idea from Plato to Plotinus, from Nicholas of Cusa to Bruno. For Nicholas and Bruno, the world soul represents the form of the universe. Petrić's interpretation of the World Soul is directly related to his interpretation of the world process. Brida in short summarizes Petrić's scheme which emerges from the One, and which he states resembles emanation, but in fact represents a theophany. The authoress draws to attention the specific position of the soul in Petrić's hierarchy of being, and refers to the belief that the soul can directly communicate with the One. According to Petrić, the soul is a direct mover and the life-giving principle of nature, and that through its participation in the intelligible world in which movement and life are constituted. The cosmic soul, for Petrić, represents the mover and life-giving principle of nature as a whole, but Petrić does not call it »forma universi« for the term *forma* is utilized in its strict sense. Brida further investigates the relationship between the World Soul and other, substantially independent souls. In the conclusion, Brida interprets Petrić's revival of animism as an expression of the deep need of the Renaissance man for a new life, different from the direction taken in transcendence and as the possible barrier from advancing mechanism.

In 1985, Lj. Schiffler published her article »Filozofija grada«⁵⁹ (»The Philosophy of the City«) in which the first section is devoted to Petrić. The authoress holds that Petrić's anti-Utopian model of city is not Thomas More's island, but that Petrić's vision is grounded on real soil, outside the horizon of the future. Establishing her own theory from passages in Petrić's other works, Schiffler states that the existence of change in the living universe is a new idea. In this horizon, we should consider Petrić's ideas which are enriched with new insights into human knowledge.

Three articles were published on Petrić in 1986. In the article »Ishodište Petrićeva promišljanja Jednog«⁶⁰ (»The Origins of Petrić's Reflections on the

⁵⁸ Marija Brida, *Petrićevo tumačenje duše svijeta, Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 19–20, Zagreb 1984, pp. 25–37.

⁵⁹ Ljerka Schiffler, *Filozofija grada, Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 21–22, Zagreb 1985, pp. 3–27.

⁶⁰ Erna Banić-Pajnić, *Ishodište Petrićeva promišljanja Jednog, Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 23–24, Zagreb 1986, pp. 99–126.

One«), Erna Banić-Pajnić holds that Petrić inherited this problem from tradition and that it represents the key question of philosophy. The authoress emphasizes the importance of Petrić's criticism of Aristotle's philosophy and is compared to the Pythagorean-Platonic-Egyptian-Chaldean spiritual tradition, which influenced Petrić's later development and defined the essence of philosophy and theology, that is, *pia philosophia*. The authoress goes on to outline and interpret Petrić's thesis from »Panarchia« of the One and affirms the significance of the Neoplatonic tradition, Chaldean prophesy and Hermetic writings for Petrić. This can be primarily seen in the concept of the One-Only-One-Supraexisting, the Unknown One and the Essential One.

In the same year, Goran Gretić published his article »Petrićeva kritika Aristotelove metafizike«⁶¹ (»Petrić's Critique of Aristotle's Metaphysics«). The author outlines the general nature of Renaissance Platonism in its development from Pico, Nicholas of Cusa and Ficino. After that, Gretić reviews the development of Renaissance Aristotelianism. Gretić stresses as a motive of Petrić's thought his enthusiastic tendency towards Plato and Platonism and dislike of Aristotle and the Peripatetic school. Petrić is singled out as an original thinker in the context of the Neoplatonic tradition, but who did not succeed in distancing himself from the essence of Aristotle's philosophy. Gretić also devotes some attention to the circumstances surrounding the ban of *Nova de universis philosophia*.

In the same year, 1986, Lj. Schiffler published her article »Estetički problemi renesanse«⁶² (»Aesthetic Problems of the Renaissance«) in which a section is devoted to Petrić. The authoress briefly comments on Petrić's militant anti-Aristotelianism and considers him an anticipator of baroque conceptions of art. A selection from Petrić's *Poetics* in Croatian translation is published as a supplement to the article.

In the following year, 1987, Lj. Schiffler published an article entitled »Idea enciklopedizma i filozofijsko mišljenje«⁶³ (»The Idea of Encyclopedism and Philosophical Thought«) in which she recounts Petrić's works, and especially *Nova de universis philosophia*, where encyclopedism is defined. This article is widely expanded in the book with the same title, published in 1989.⁶⁴ In the book, the section on Petrić is considerably expanded into an entire chapter. The

⁶¹ Goran Gretić, *Petrićeva kritika Aristotelove metafizike, Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 23–24, Zagreb 1986, pp. 65–98.

⁶² Ljerka Schiffler-Premec, *Estetički problemi renesanse, Dometi* XIX, no. 1, 1986, pp. 5–12.

⁶³ Ljerka Schiffler, *Idea enciklopedizma i filozofijsko mišljenje, Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 25–26/1987, pp. 85–97.

⁶⁴ Ljerka Schiffler, *Idea enciklopedizma i filozofijsko mišljenje*, Zagreb 1989.

authoress holds that the whole of knowledge is what denotes all of Petrić's works. This is, before all else, a thematic whole. But this whole is not a wide knowledge of different things and Schiffler maintains that Petrić thinks of man as a historical being in relation to his obligation to observe the whole. Petrić with his picture of the world expresses his own formula of the idea of encyclopedic knowledge.

Mihaela Girardi-Karšulin published her doctorate dissertation on Petrić in 1987, entitled *Filozofska misao Frane Petrića*⁶⁵ (*The Philosophical Thought of Frane Petrić*). The opening section outlines the reception of Aristotle's and Plato's philosophies during the Middle Ages and the Renaissance as the point of departure for understanding Petrić's criticisms of Aristotelianism. Petrić's thought is examined through the interpretation of Petrić's understanding of Aristotle's philosophy, that is, through an interpretation of Petrić's *Discussiones peripateticae* and *Nova de universis philosophia*. In the final chapter is examined Petrić's thought from the perspective of the concept of *universitas* as a uniform philosophical and theological theme. Petrić's critique of Aristotle is based on an explicit naturalistic interpretation and incorporates some Aristotelian elements into Platonism, especially »Platonic metaphysics« based on Aristotle's path from »that which is first to us« to »that which is first in the nature of things«. In this sense, Petrić's »metaphysics of light« is explored, that is, »Panaugia«. In the remaining sections of *Nova de universis philosophia* Petrić attempts to establish his own path in a Platonic fashion to the whole. The whole, *universitas*, is seen as the whole of philosophical and theological themes, which was unacceptable to authentic Christianity and the teachings of »Christian philosophy«, so the book was listed on the *Index of Prohibited Books*.

In 1989, Goran Gretić published a monographic work on Petrić, entitled *Duša i um, Mišljenje F. Petrića u opreci platonizma i aristotelizma*⁶⁶ (*Soul and Mind, The Thought of F. Petrić in the Antagonism Between Platonism and Aristotelianism*). In the introductory part, Gretić outlines the basic characteristics of Platonism and Neoplatonism and refers to the philosophy of Hellenism, medieval Aristotelianism and Renaissance Platonism and Aristotelianism. Petrić is defined as a representative of Renaissance Platonism and his criticism of Aristotelianism emerges from a doctrinal and methodological framework. Petrić's metaphysics of light is interpreted by Gretić as the desire to attain divine wisdom. The final chapter considers the influence of Petrić's works on Bruno, Gilbert, Bacon, Mersenne, Hobbes, Gassendi and H. More.

⁶⁵ Mihaela Girardi-Karšulin. *Filozofska misao Frane Petrića*, Zagreb 1988.

⁶⁶ Goran Gretić. *Duša i um, Mišljenje F. Petrića u opreci platonizma i aristotelizma*, Zagreb 1989.

In the same year, in the book *Smisao i značenje Hermesove objave*⁶⁷ (*The Meaning and Significance of Hermes' Revelations*), Erna Banić-Pajnić devoted a section to Petrić. Petrić's philosophy is examined through the aspect of the role and position of Hermetic teachings. The authoress shows that the Hermetic tradition is constructed in the very foundations of Petrić's philosophy who wants to understand the essence of *prisca theologia* and *pia philosophia*, in a unity of Christian doctrine and philosophy.

Also in the same year, M. Girardi-Karšulin published an article entitled »Petrićeva kritika Aristotelova pojma vremena«⁶⁸ (»Petrić's Critique of Aristotle's Concept of Time«) in which the fourth section of *Discussiones peripateticæ* is examined. Petrić argues that Aristotle's physics is a »transformation into a new gender« or an unacceptable »mathematization of nature«. In this context, Petrić's criticism of Aristotle's concept of time is defined as a »critique of the idea of a not yet existing mathematical natural science«.

M. Girardi-Karšulin in 1991 published her article »Frane Petrić, Od 'antropološkog' problema do novoplatonističkog sustava«⁶⁹ (»Frane Petrić, From the 'Anthropological' Problem to the Neoplatonic System«) in which she follows the development of Petrić's thought from the early texts to *Nova de universis philosophia*. Petrić begins with the humanist »anthropological« problem, but is unsuccessful in his attempt to philosophically ground in the sense of Aristotelian-Platonic science. This results in the conception of the Neoplatonic philosophical system – without man.

In the following year, 1992, Lj. Schiffler in her article »Poetička filozofija Frane Petrića i književne poetike 16. stoljeća«⁷⁰ (»The Poetic Philosophy of Frane Petrić and the Literary Poetics of the 16th Century«) seeks out the sources of Petrić's poetic philosophy. Given Petrić's teachings on ecstasy, talent, the relationship between poetry and philosophy and so on, the authoress establishes the elements which Petrić's is in debt to in the philosophico-theological tradition, as well as his correspondence with his contemporaries (Tasso, Bruno). The authoress also outlines new elements in Petrić's thought.

⁶⁷ Erna Banić-Pajnić, *Smisao i značenje Hermesove objave, Uloga elemenata hermetičke filozofije u djelima hrvatskih renesansnih filozofa*, Zagreb 1989; *Duhovnopovijesna raskršća. Poruke renesansne filozofije*, Zagreb 1991.

⁶⁸ Mihaela Girardi-Karšulin, *Petrićeva kritika Aristotelova pojma vremena, Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 29–30/1989, pp. 99–126.

⁶⁹ Mihaela Girardi-Karšulin, *Od »antropološkog« problema do novoplatoničkog sustava, Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 33–34/1991, pp. 41–64.

⁷⁰ Ljerka Schiffler, *Poetička filozofija Frane Petrića i književne poetike 16. st., Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 35–36/1992, pp. 42–64.

In the same year, Lj. Schiffler published an article entitled »Estetičko-poetički pogledi Frane Petrića«⁷¹ (»The Aesthetico-Poetic Views of Frane Petrić«), where she considers Petrić's position in the philosophical tradition of the 16th century and philosophical disciplines in general. Petrić's new theory of poetry is based on the concept of the miraculous, poetic words and symbolic language. Petrić offered a formalization of aesthetic reflection and attempted to found a scientific poetics.

In the same year, Lj. Schiffler devoted a chapter, entitled »Frane Petrić – mislitelj iz oporbe« (»Frane Petrić – An Opposition Thinker«) in her book *Humanizam bez granica*⁷² (*Humanism Without Frontiers*). Schiffler cites Croatian authors who studied Petrić and emphasizes that Petrić cannot be understood solely through his anti-Aristotelianism, but rather in the context of the preserved philosophical tradition. Petrić's antagonism towards tradition and his concept of a *new* philosophy the authoress discovers in his attempt at executing a philosophical renewal. The final section of the book analyses echoes of Petrić in J. A. Komensky's philosophical idea of the creation of a pansophist picture of the world. In 1992 Ms. Schiffler also published a treatise entitled »Medieval Sources of Petrić's Concepts of Poetics and Beautiful«^{72a} in which she shows that Petrić, as a transition philosopher, builds some of the elements of medieval concepts into his system. Ms. Schiffler points at the role of the ample philosophical heritage (Platonist-Plotinist, medieval, Christian patristic, mystic-hermetic) in his esthetical thought.

In 1992, Snježana Paušek-Baždar published her article »Prirodno-znanstveni pogledi Frane Petrića«⁷³ (»The Natural Scientific Views of Frane Petrić«). She states that Petrić was the first author who attempted to interpret what we today call chemical bonds through his concept of gluten. Apart from Petrić's teachings which are linked to chemistry, the authoress outlines Petrić's mathematics and astronomical teachings and states that Petrić defined the terms of reference for Bruno, Kepler and Newton.

In the same year, in the article »Frane Petrić i Giambattista Vico o načelima jezika i pjesništva«⁷⁴ (»Frane Petrić and Giambattista Vico On the Principles of

⁷¹ Ljerka Schiffler, *Estetičko-poetički pogledi Frane Petrića, Dani hvarskog kazališta XVIII, Hrvatski humanizam XVI st. – Protestantizam i reformacija*, Split 1992, pp. 146–157.

⁷² Ljerka Schiffler, *Humanizam bez granica*, Zagreb 1992.

^{72a} Ljerka Schiffler, »Srednjovjekovni izvori Petrićevih shvaćanja pjesničkog umijeća i lijepog«, *Filozofska istraživanja* 48/1992, pp. 75–96.

⁷³ Snježana Paušek-Baždar, *Prirodno-znanstveni pogledi Frane Petrića, Dani hvarskog kazališta, Hrvatski humanizam XVI st. – Protestantizam i reformacija*, Split 1992, pp. 157–169.

⁷⁴ Sanja Roić, *Frane Petrić i Giambattista Vico o načelima jezika i pjesništva, Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 35–36, Zagreb 1992, pp. 65–73.

Language and Poetry»), Sanja Roić analyses the Petrić's influence on Vico with respect to the implicit and explicit echoes of Petrić's ideas and Platonism which influenced both writers. At the end the authoress states that Renaissance the poetic relation is essential in Vico's system, related to antiquity which prepares the way for the Enlightenment.

To end, this chronological survey of the reception of Frane Petrić's works in Croatia should include the following: if we take into consideration that the modern reception of Petrić's philosophical thought in the world begins with F. Fiorentino (1872), then it does not lag in Croatia for Franjo Marković, the first professor of philosophy at the revived Faculty of Arts in Zagreb (1874), delivered a lecture at JAZU on March 29, 1879, entitled »O filozofu Dalmatincu Franji Patriciju«⁷⁵ (»On the Dalmatian Philosopher Frane Patritius«). And in 1892 Šrepel's work on Petrić's poetics was published. During the first half of the 20th century, there is no longer significant research into Petrić's works in Croatia such as those published by Cassirer, Croce, Walkhoff, Anarcari, Brickman and Lamprecht. Bazala's chapter on Petrić in his *Povijest filozofije* and Kamalić's treatise on poetics written in Italian were the only things published. Špika's dissertation on Petrić has remained unpublished. There were more publications on Petrić in 1968 and 1969 (Premec, Posavac, Filipović, Šifler-Premec). The absence of further research was reversed when Filipović in the name of the *Institute of Philosophy* (then *The Centre For Historical Sciences – Department of the History of Philosophy*) organized an international symposium on the philosophical thought of Frane Petrić. Articles were published from the papers delivered at the symposium. From then, and according to the number of bibliographical entries and the thematic range of research into Petrić's philosophy in Croatia, research is more intensive in Croatia than in Europe and the rest of the world. Petrić's major works in Croatian translation were reprinted (1975, 1979, 1980, 1983). But this is not enough. There still remains commentaries and critical editions, editions of smaller texts and manuscripts and editions of translations. Indeed, there existed an initiative (1980) that Petrić's complete works be translated and published by JAZU, but this was never realized.

Research into the philosophical thought of Frane Petrić constitutes a part of research into the Croatian philosophical heritage and, more precisely, the Croatian tradition of Renaissance thought. Franjo Marković started and inspired this process, and it was continued by Albert Bazala. The stagnation in the first half of the 20th century could not have been foreseen. Key individuals who noticed Marković's initiative were Kruno Krstić and Vladimir Filipović. Krstić sketched the program of research in 1943 and Filipović co-ordinated and

⁷⁵ The title is listed according to the notation in *Obzor* IX/1879, no. 75.

directed it after he became director of the Institute of Philosophy (1968). Institutional research into the Croatian philosophical heritage is linked to the Institute of Philosophy since its establishment in 1967 whose task, at the request of Z. Posavac, is to affirm the role of research into the history of philosophy in Croatia. Internal and external workers at the Institute have been (or are) the aforementioned authors who published works on Petrić after 1967.

TRANSLATED BY ANTE ZRILIĆ

KRONOLOŠKI PREGLED ISTRAŽIVANJA DJELA FRANE PETRIĆA U HRVATA

Sažetak

U članku je izložen kronološki pregled istraživanja djela Frane Petrića u Hrvata 1879–1992.

ON THE SUBJECT AND THE METHOD OF PANARCHIA BY PETRIĆ

FRANJO ZENKO

(Zagreb)

Original Paper
UDC 1(091) Petrić

Panarchia is probably the most challenging work by Petrić, a professor of Platonic philosophy in Ferrara between 1577 and 1591.¹ This work is challenging not only for experts specialized in this most passionate anti-Aristotelian author in the history of philosophy, but also for historians of Renaissance philosophy in general. »Openly« speculative on the whole and in its parts, »strict« in its deduction, and entirely metaphysical in its theme, this work is almost similar to classical texts of the period of High Scholastics. In any case, this text is quite different from tractacts written in the rethoric-moralistic mannirism or from those applying semi-natural scientific method common for philosophers of Petrić's time and, moreover, used by Petrić himself both before and after *Panarchia*.² This paper gives a hint of what could have become of its author in the positive sense of his philosophical thinking had he not been blocked too long by the anti-Aristotelian zeal in the negative aspect of his speculative efforts, at the very time when anti-Aristotelianism became an intellectual fashion of that period, and was not any more effective in a sense of its primary humanistic

¹ Documents concerning inquisition procedure against *Nova de universis philosophia* show that most of the references regarding content and the doctrine refer to *Panarchia*. (See papers by Tulio Gregory titled *L'Apologia ad censuram di Francesco Patrizi* in »Medioevo e Rinascimento« studi in onore di B. Nardi, Firenze 1/19 IV/1953, pp. 89–104 and *L'»Apologia« e le Declarationes di F. Patrizi*, in »Medioevo e Rinascimento« in onore di B. Nardi, Firenze 1/19, pp. 384–442).

² Kristeller's definition of *Panauŕgia* as »The mixture of physical science with metaphysical and theological speculation« could also be easily applied to the other three parts of *Nova de universis philosophia* but not to the second part, i.e. to *Panarchia*. (cf. P.O. Kristeller: *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford California 1966, p. 120).

rebellion.³ Although *Panarchia* did not come to us as an isolated, separate text but as the second part of the author's life achievement entitled *A New Philosophy of the Universe* (we shall discuss problems of composition of the work and its toponymy later), it appears that this paper still deserves the »leading« position, in a sense even the central place in the entire Petrić's work. Such a position can be and has to be justified only if we understand Petrić's entire work as a distinctive articulation of the spirit of his time.

In the midst of reformation and renovation trials in practically all segments of life, Petrić has discovered as early as in his student times that he was not interested in Scholastic-Aristotelian philosophy which was, rationalistically reduced, thought at the University of Padua. On the other hand, he discovered that he was delighted with ideas of Platonic philosophy upon his first contact with it, and he started searching for the roots of certain uneasiness of the spirit of his time, uneasiness which pointed out toward a need and a necessity of a general spiritual revival. The direction and the results of his quest represented a continuation of the anti-Aristotelian tradition in its negative sense, inspired both by Antiquity and Christianity, which has always been ready to see the Peripatetic »naturalism« as not only the basic source of all delusions of the mind but also as a threat to life of both individuals and communities. Considering Christian beliefs to be the general basis of spiritual life, and on the other hand respecting a thought »of wise Trismegistus, who said that it is impossible to be religious in the highest sense without philosophy«, Petrić began to search for »a different philosophy and a more truthful one than the Peripatetic philosophy«.⁴ Taking initiative to reform philosophy and transform teaching of philosophy in schools of the Christian Europe, which in his opinion have become nursery-gardens of »atheism«, he decided to pay special attention to criticism of the central part of the Peripatetic philosophy because it had become a generator of the »atheist« character of Aristotelianism in general.⁵ However, his ambitions were

³ Our intention here is not to lessen the importance of Petrić's *Discussiones peripateticæ* gained through history of philosophy as the most mature product of Renaissance historico-philological and philosophical criticism of Aristotle and Aristotelianism in Renaissance.

⁴ »Ego vero haec olim considerans, simulque illud sapientissimi Trismegisti dictum, mente saepius revolvens, sine philosophia impossibile esse summe esse pium. Vehementem enim, subdit, amorem habet, et malorum omnium obliviscitur, ea anima quae suum didicerit auctorem. Nam a bono discedere amplius non potest. Et Deo facta similis, vel pura fit mens, vel Deus evadit; aliam quam Peripateticam, veriozem in rebus reperiri posse philosophiam suspicatus sum.« (*Nova de universis philosophia* – in the letter of inscription to the Pope Gregory XIV, quoted according to the third edition, published in Zagreb in 1979).

⁵ »Nam si e theologia capita auferas quatuor, Dei omnipotentiam, mundi creationem, Dei providentiam, animae humanae immortalitatem, omnem abstuleris theologiam; at Aristotelis philosophia haec psa quatuor tollit funditus: theologiam ergo tollit omnemque salutis humanae ratio-

higher: to try to develop a new metaphysical thinking on different foundations. This direct antithesis to Peripatetic metaphysics Petrić presented in his *Panarchia*.

Besides his efforts to renew poetics,⁶ the theory of historiography⁷, rhetorics⁸ and politics⁹, we can also notice his interest in renewing »the real religion« by reviving the Hermetic tradition rather than the genuine Christian mystic line of thought¹⁰. However, as his intention to create a systematic »philosophical theology«¹¹ has not been separately discussed, *Panarchia* was not treated separately in other treatises of his time¹². When this, the most speculative of all the Petrić's papers was discussed from time to time, it was always within the framework of *A New Philosophy of the Universe*, since *Panarchia* was understood as the second part of this work. This fact is probably one of the reasons why *Panarchia* has not been read in a proper way, i.e. as a metaphysics in the sense and the content developed by Scholastic tradition which started from Aristotle's papers edited by Andronicus, who titled them *Metaphysics*¹³ for bibliographical reasons. *Panarchia* is usually interpreted as a part of Petrić's »philosophy of the

nem.« (Excerpt from Petrić's response to accusations of the official inquisition censor, which has been preserved as a manuscript titled *Apologia* and first published by Tulio Gregory in the above mentioned work, note 1. Quote from the cited place, p. 403).

⁶ Critical edition of the complete Petrić's work *Della poetica*..., which included an instructive introduction, was prepared and published by Danilo Anguzzi Barbagli in Florence in 1971.

⁷ *Della historia diece dialoghi* (...) is to be published soon in a Croatian translation together with reprinted first edition of the Italian original from 1560.

⁸ Taking into consideration the entire theoretical-rhetorical tradition, *Della retorica dieci dialoghi* (...), published in Venice in 1560, represents an interesting and challenging trial to establish an antirethoric approach with numerous historico-political digressions.

⁹ Experts are more and more interested in Petrić's early work *La città felice* (...), and this interest is obvious even on this symposium. A Croatian translation of this work was published in 1970, and it seems that the current interest is a result of contemporary attempts to establish philosophical foundations of a new politics.

¹⁰ W. Scott was the first among modern authors who recognised the fact in his work *Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*. Oxford, 1924, Vol. I, pp. 36–40.

¹¹ In his polemic paper *Apologia contra calumnias Theodori Angelutii eiusque novae sententiae quod Metaphysica eadem sint quae Physica eversto* (1584) he summarizes his arguments from *Discussiones peripateticae* stating that Aristotle's *Metaphysics* is neither in its intention nor in its subject-matter what Aristotelian thinkers considered it to be, namely »a philosophical theology« (theologia philosophica). Cf. esp. the second part (pars secunda), pp. 7–22.

¹² See Bibliografija (»Bibliography«) by V. Premec and F. Zenko in the Appendix to *Nova sveopća filozofija* (»A New Philosophy of the Universe«), Zagreb, 1979.

¹³ Some new researches, especially those by Hans Reiner published in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 8/1954, differ from this generally accepted point of view.

universe«, in accordance with an interpretation of Petrić's major work *A New Philosophy of the Universe* (both in its entirety and in its separate parts), namely as one of more or less original Renaissance »philosophies of the universe« which appeared at that time.¹⁴

If we take into consideration the nature of *Panarchia* as 'the first philosophy', then its place within the framework of *Nova de universis philosophia* is obviously dubious. If we compare the subject-matter of all of its four parts, the 'logic' of the composition of the entire work is not completely transparent. Even a formal elementary comparison of its parts suggests that its thematic structure calls for a more appropriate sequence of individual parts. If we consider a criterion of formal broadness, *Panarchia* would have to be, due to its most general topic, either the first or the last, depending on whether Petrić's philosophical thinking is characterized either by the intuitive, deductive-falling or the rational method, or by the inductive-rising method. *Panaugia*, for instance, which is a »treatise on general light« (*universae lucis tractatio*), or, as it says in the inscribed letter to cardinal Camillo, the nephew of Pope Gregory XIV, »a contemplation on all kinds of light« (*omnium lucis specierum contemplatio*), comes first in order, though this work is not an ontology of light as the primeval source, that is, the original common source, either according to its intention or its content. Light is only a sign-post toward the original common source, and through contemplation of light and not of locomotion as in Aristotle, we come to understand not only the existence but also the essence of primal source that is, the original common source¹⁵.

¹⁴ As a typical example, let us mention here Kristeller's interpretation of Petrić as a Renaissance philosopher of nature and in that sense also his interpretation of Petrić's chief work: »It is significant that his chief work is titled 'A New Philosophy of the Universe' (*Nova de universis philosophia*, 1591). So there are good reasons for grouping Patrizi, along with Telesio and a number of other Italian and European thinkers of the sixteenth century, among the Renaissance philosophers of nature, who were unattached to the classical traditions of Western thought and prepared the way for the new science and the new philosophy of the seventeenth century and modern times.« (p. 110). The title of the Croatian translation *Nova sveopća filozofija* (»New universal philosophy«) suggests a different approach to Petrić's chief work and, consequently, implies that meaning and sense of Petrić's work generally has to be defined in different terms.

¹⁵ »A lumine scilicet hylaei mundi, ad lumen, lucisque aethereas: ab aethereis, ad Empyreum scandentes, ab Empyreo ad, φάος, ad Panaugiam ad supermundanum solem, ad lucem, verbi ac filii, et ad lucem patris infinitam«. (*Panaugia*, 23, b). We should distinguish between Petrić's theological digressions which are based on Christian sources in which God is the light or, more precisely, the light represents a metaphor for God. Paraphrasing Christ's thesis »Ego sum Lux mundi«, he also added »et Pater Deus et Filius, et Spiritus S. ignes, et luces, et lumina sunt«, but he immediately continued that »Non qualia oculis conspiciamus. Sed qualia, divinitus revelata, mente perspicimus.« (*Panaugia*, 23). However, in his philosophical theology, that is in his onto-theology, contained in the first eight books of *Panarchia*, God is, as we shall see later, »unum primum principium«, and consequently the principle of light and not the light itself.

Although the documents concerning the genesis of *Nova de universis philosophia* and its separate parts are scarce, they still allow us to understand Petrić's original dilemmas on the thematic structuring and the composition of his life achievement. They also show the distinct position of *Panarchia*. According to Petrić's original idea, the work should have consisted of only two parts: *Panaugia* and *Pancosmia*. In the first part, as opposed to Aristotle, who traced the prime-mover through a research of movement, Petrić would search for the prime-mover through a discussion on light. In the second part, *Pancosmia*, he planned to apply the Platonic method in order to discuss lower creatures. After the second part, he originally planned to write a treatise titled *De humana philosophia* in which he would bring man back to paradise¹⁶. Therefore, in the originally designed twofold (rising – falling) composition of the work there was actually no place, neither in regard to its content nor to its name, for a part representing 'the first philosophy', that is theology, which is contained in *Panarchia*. The very first time Petrić mentioned *Panarchia* as 'the second' part was almost two years later, in his letter to Cardinal Federico Borromeo, dated June 16, 1591. In this letter Petrić informed him that, after the two previously sent parts, he would now send him the third printed part of *Panaugia* in which he had reached 'the first cause' and that he is also sending the first part 'of the next volume titled *Panarchia*', but he did not mention its content¹⁷. However, its theological character is clearly recognized from a letter to the same cardinal, written three days later and dated June 19, 1591, in which Petrić informed him that he is finally sending him the first part of *Panarchia* which actually represents the second volume of the complete work, in which 'the entire divinity' is discussed.¹⁸

¹⁶ In his letter to Baccio Valori, written on November 27, 1589, Petrić wrote, among other things: «... ho ripreso questo mese la mia Filosofia (...); avvertendo a Vostra Signoria che nella Filosofia, siccome Aristotile per via del moto trovo il primo motore, così nella Panaugia io lo trovo per via del lume e della luce, e poi nel Pancosmo con metodo platonico descendo alla produzione della luce. Ed ora son dietro a finire De iis quae in aere fiunt, e seguiro De iis quae in mare et aquis fiunt particolarmente, e in fine De iis quae fiunt interra et sub terra. Dopo i quali tesserò De humana philosophia, riconducendo l'huomo in paradiso». (Danilo Aguzzi Barbagli: *Francesco Patrizi da Cherso. Lettere ed opuscoli inediti*. Firenze 1975, p. 70).

¹⁷ «...le mando hora il terzo quinternetto, seguente a' due primi mandatile, che e il fine della Panaugia, con la quale, secondo la proposta, si e venuto a trovare la prima causa. Sabato le manderò il primo del tomo seguente, ch'io chiamo Panarchia». (Ibid., p. 74.)

¹⁸ «...mandai col corriero passate il fine della Panaugia e con questo le mando il primo quinternetto della Panarchia, o sia del seconda tomo, nel quale di tutta la divinita si parla». (Ibid., p. 74). On an objection of the official inquisition censor who – in definition of the subject-matter of *Panarchia*, as is stated in the subtitle of *Nova de universis philosophia*, titled 'Tota in contemplationem venit Divinitas' – discerned Petrić's rationalistic orientation («ut crederem me totum Trinitatis aut

Although many quoted documents clearly show the separate and autonomous nature of *Panarchia* as 'the first philosophy', that is theology, that nature is partly concealed by the fact that while publishing separate parts of the work, Petrić defined them thematically so that they leave an impression of *Panarchia* as not thematically uniform work in the sense of first philosophy, that is theology. Therefore, he defined the first part, that is the first eight books, as a treatise 'on the first principles of things' (*de rerum principiis primis*), the following six books as a treatise 'on the supreme trinity and divinity' (*de summa Trinitate ac Divinitate*), and the final ten books as a treatise 'on the Intellect and Intellects' (*de Intellectu et Intellectibus*). According to such a thematic division, the second and the third part would be of a philosophical-theological nature. On the other hand, the first eight books would represent a science of the first principles of things, that is an ontology of natural being or, as scholastics called it '*philosophia naturalis*', thematically outlined in eight books of Aristotle's *Physics*.

Panarchia's apparent lacking of the subject-matter unity could also be corroborated by the existing difference in the method applied. In the first part (the first eight books) an idea, a concept is defined by an approximate, mostly nominal definition which is then precisely worked out in details through an intrinsic ontological analysis (*methodo divisiva*) of the content of that idea or that concept. Taking into consideration only Petrić's positive ontological deductions and leaving out critical discussions of not only Aristotle's but also of teachings of philosophers of naturalistic or, as Petrić would call them 'atheistic' orientation, it can be stated that in the first part of *Panarchia* a speculative procedure identical to the one presented in Plato's dialogue *Parmenides* is prevailing. In the second and the third part of the work a certain rather dogmatic method is prevailing: here we find presented simply a philological documents on teachings on internal divine trinity life in the works of ancient Egyptian, Caldeian and Greek sages. Comparing them with Christian sources, the author tries to show that there is a philosophical-theological tradition more akin to Christianity which is older than the one based on Aristotle's »atheistic« books. Petrić's original speculative-ontotheological deductions are rare and they always serve to emphasize fragments by Zoroaster, Hermes and other East, Greek, Orphic and Platonically-oriented philosophers before Proclus, whom Petrić

Divinitatis profundam potuisse vel penetrare vel pandere»), Petrić responded: »...offensus illo tota, quasi nimis arroganter dicto. At non advertit me his libris de sanctissima Trinitate deque mentium divinarum ordi nibus et coelestibus corporibus et animis quibusdam, quae philosophi divina vocant, philosophice tractasse. Extra quae quatuor divinarum genera rerum in philosophia nulla forte reperiantur. Si ergo non tamen ex aequo haec omnia tractavi cur dicere non potui totam in contemplationem venire divinitatem?« (T. Gregory, *L'Apologia...*, p. 410).

tries to establish and promote as a kind of opposition to Aristotle and his followers.

Aside from researching secondary documents, it is possible to reach the real theme of the paper through analysis of its content and the way it is presented. Therefore, if we analyze the real theme of *Panarchia* according to its very content, its thematical structure and the motivation prevailing in the paper, then its ontotheological unity of the theme can be seen clearly and without any doubts.

After everything stated above, there is no need for further demonstration of the onto-theological character of the second part of this work, that is from the ninth book on. Let us just point out Petrić's initiative to, through a process of »reforming« philosophy as ontotheology, again establish previously abolished tradition of mutual interaction of philosophical with religious spirit, which was a result of the rationalism of the decadent Scholasticism. This interaction could be found in ancient philosophers and was especially nurtured and developed by Neoplatonism. We also come across this interaction in Petrić's invitation to 'a philosophical prayer' at the beginning of the ninth book of *Panarchia*.¹⁹

On the other hand, due to wrong interpretations rather than to its vagueness, it is not so easy to recognize onto-theological character of the first part, that is in the first eight books. Exactly in this part Petrić established the very foundations of the onto-theology, not so much by applying positive philological method, which prevails in the second part, but in a purely speculative manner, starting with the categorical pair 'the one' and 'the many'.

The topic of 'the one' is introduced in the first book, where Petrić discusses the most general question: is there the first thing in the universality? After discussing Aristotle's teachings on the original mover – the original mover of the first sphere is neither intellect nor God but soul²⁰ – Petrić's ontological analysis of 'the first' results in the following: 'the first' is neither body, nor nature, intellect, life, essence, essential one nor the oneness. The first is and can be only

¹⁹ »In impiam enim animam, non intrabit sapientia quae sequitur divinissima. Itaque solam, et puram animam huc afferat, qui voluerit haec, et pie cognoscere, et sincere, philosophice iudicare. Alioquin confusione obruetur: neque tamen amentiam deponet. Nos ergo hoc templum sacrosanctum pia veneratione ingressi, quaeramus«. (*Panarchia*, p. 18). On the meaning of philosophic prayer in Neoplatonic thinkers see for example: Werner Beierwaltes, *Proklos (Grundzüge seiner Metaphysik)*, Frankfurt am Main, 1979, especially the parts titled: »Vollzug des Aufstieges und der Einung durch Gebet« (pp. 313–338) and »Exkurs III – Zur Problemgeschichte des philosophischen Gebetes« (pp. 391–394).

²⁰ »Ergo primus ille primi coeli motor, anima fuerit, et non intellectus: Et multo minus, est summus Deus. Quo superius nihil esse voluit Aristoteles«. (*Panarchia*, 1 b).

'the absolute first' which separate being from everything else, from multitude, cannot be added to or mixed with anything else.²¹

Petrić did not develop an extensive teaching of 'the one' in the sense of henology which is common in Neoplatonist thinkers. His discussion of 'the one' always adopts the function of determining the first principles of things. In the first eight books 'the first' is determined as the origin of everything existing also in that manner. And that is not all. 'The absolute one' (*unum tantum*) is necessarily expressed in its three aspects of 'the first', 'the one' and 'the origin' initiating speculative and linguistic difficulties in Petrić's henological deduction.²² Despite the three names, substantially there is only 'the one' and in its substantial trinital unity it appears only as 'the first and the one origin' of everything there is. That is a result of Petrić's henological foundation of the first philosophy, that is theology.

Integrating problems of 'the first' and 'the one', discussed separately in the first books, into a more superior problem of 'the first and the one origin' explicitly identified as God (*Unum primum quod Deus est*), Petrić continues his onto-theological researches following ontological course of examination: inquiring the way and order in which everything that there is proceeds from the first and the one origin as well as the way in which all things have been and are in it, inquiring the ways of expression that 'the first one' (*unum primum*) i.e. God, is the origin of all things (the fifth book), inquiring how the origin presents itself as 'good' and finally, in what way the One, the First, Origin, God mean 'the one' and are 'the simplest one' (*Unum simplicissimum*).

All indicated questions stated in the Neoplatonic manner are of onto-theological nature and are discussed in first eight books. *Panarchia* as a whole and in its separate parts has the same topic, i.e. the first and the one origin and not the first principles of things in the sense of a certain philosophy of nature or cosmology. When Petrić in his letter of inscription dedicates the first part, that is the first eight books, to cardinal Vincentio Lauro Monreale and states that those books are not metaphysical books but are devoted to 'the one origin that is researched, examined and determined', it means that the author does not deny philosophical-theological character of the books by stating that they are not metaphysical. He just points out that the science of the first origin cannot

²¹ »Et hoc primum unum tantum, et non aliud esse quam unum, certo nunc scimus. Quod, quia non aliud, quam unum est, ab aliis omnibus est segregatum: neque aliis ullis, vel connumeratur, vel commiscetur«. (*Panarchia*, 2 b.)

²² »Si de oe, est, nequit dici, neque poterit de eo dici. Unum est. Esset enim iam ens, et duo. Unum, et ens. Si ens non est, habitu nullo est praeditum. Si hoc, iam nihil habet. Si nihil habet, neque nomen habet. Si nomen non habet, sermo de eo haberi non potest. Neque ergo nominatur, neque dicitur, neque cognoscitur«. (*Panarchia*, 9 b.)

be called metaphysics since that name does not comply either with the spirit of Greek language or with the content of the science of the first origin²³, which he already stated in earlier papers. Besides, Petrić claims that the name of metaphysics does not originate in Aristotle. Namely, the paper known as an Aristotle's paper under the name of *Metaphysics* is neither in intention of its author nor in its actual topic a 'metaphysics' in the sense of the first origin and separate substances. By that criticism, Petrić ensured a free way to fulfil his intention, namely to write a real metaphysics, that in his opinion Aristotle did not succeed in doing. That intention comes to its practical realization when in his last years of life Petrić starts to rewrite his major work which was in the meantime put to the index of prohibited books. Manuscripts of the two rewritten books, the first two books of *Panarchia*, came down to us. Yet, Petrić dismisses the title of *Panarchia* and takes the one originating in Aristotle, namely »the first philosophy« (*prima philosophia*).²⁴

Not in congruence with its actual subject-matter, readings of the tractate of *Panarchia* express the general tendency of radical enlightening and rationalistically oriented liberalism of the past century that in Humanism and Renaissance recognizes the first universal European spiritual revolution, and explains all outsprings of renaissance creative spirit accordingly. Consequently, liberalism considers Renaissance philosophies of universe to be nurseries of the modern rationalistically oriented natural science that is interpreted as a direct revolt and antithesis to dominating Aristotelianism as the instrument of post-Trident ideologically biased theology. On the other hand, other Scholastic and Neoscholastic philosophers and historians of philosophy having read Petrić's philosophy either as a naturalistic or a pantheistic monism, did not particularly dealt with it since the only philosophy worthwhile for them was the one that could bring about internal perfection of the unique and 'eternal' i.e. Aristotle's philosophy with corrections made by Thomas Aquinas.

²³ »Hosce igitur octo, non metaphysicos, quo nomine Peripatus, non satis Graeco, non satis re accommodato, non satis preceptoris sententiam explicante, quosdam euis libros appellavit. Sed qui de principio uno, quarendo, inveniendō, stabiliendoque, sunt nobis instituti«. (*Panarchia*, letter of inscription). In the already quoted *Apologia contra calumnias Theodori Angeluti ...* Petrić wrote: »...nulla Aristotelis sub eo nomine citatione horum librorum, et nulla tali appellatione. Propositione sua de sapientia, nominatione scientiae de ente, primae Philosophiae, et mox Theologiae. A re ipsa sumpta significatione, Antephysica et non Metaphysica appellari debere assero«. (p. 11 b).

²⁴ Manuscript titled *Primae philosophiae liber* was published by E. Garin in »Archivio di filosofia. Testi umanistici su la Reticana«, Rome-Milan 1953, pp. 48–55. The published part represents the second book, while the first one is in a manuscript form (ms. Palat. 665 in Parma) and is titled *Francisci Patricii / Primae philosophiae / Liber primus / De principiis / Anno salutis MDXCVI / aetatis vero suae LXVI*. At the beginning there is also a remark: »Franciscus Patricius Romae agens, de universis iterum (!) in hunc modum est philosophatus. Si rerum conditori ac servitori Deo gratum fuerit, veram, novam, integram scripturi sumus philosophiam«. (Quoted from T. Gregory, *ibid.*, p.402).

Lately, a growing tendency of liberation of the traditional stereotype in approach to Renaissance philosophy is noticed. In antithesis to Burckhardt's neglect, that tendency aims at isolation and identification of Renaissance philosophy as an authentic expression of renaissance spirit, taking into consideration the actual content of texts as well as the original intention of their authors.²⁵

The aim of my paper is to help enlightening the actual-matter of Panarchia that has to be read as 'the first philosophy' that is philosophical theology and not as an conceptual-categorical abstract of Petrić's philosophy of the universe. Unlike »the moved mover« in Aristotelianism, the notion couple »one-multiple« represents the starting point of his philosophical theology. Thanks to the attempt to help the internal reformation of positive theology itself (that was at the time considered general valid framework of spiritual, intellectual and social life) by reforming philosophical-theological preamble, Petrić took place among those reformers who besides breaking the spiritual chains of their age, serve as mediators enabling us, through their work, to get deeper insight into the turmoil out of which surfaced our own spiritual horizon and was shaped into its today's form.

TRANSLATED BY NIVES ZENKO

O PREDMETU I METODI PETRIĆEVE PANARHIJE

Sažetak

U članku se analizira drugi dio *Nove sveopće filozofije* – »Panarhija i određuje kao »čisto«, »strogo« i po tematici eminentno metafizičko djelo koje se po tome razlikuje od retoričko-moralističke renesansne manire. Autor ističe da se do sada (1979) nije posebno tematizirala Petrićeva intencija da izgradi sustavnu »filozofijsku teologiju«, te stoga »Panarhija« nije bila zasebno tretirana. »Panarhiju«, treba, međutim, adekvatno njezinu predmetu shvatiti kao metafiziku u smislu skolastičke tradicije. Prividno predmetno

²⁵ That tendency could clearly be seen even in Ernst Cassirer's introduction to his book *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, when in opposing Burckhardt's understanding of the role of philosophy in Renaissance, he predicted: »Jacob Burkhardt hat (...) der Philosophie der Renaissance keine Stelle vergonnt. Sie ist hier nicht einmal als ein einzelnes Moment der geistigen Gesamtbewegung gewurdigt, geschweige dass sie im Sinne Hegels als ihr 'einfacher Brennpunkt', als der 'substantielle Geist der Zeit' angesehen wurde. (...). Es wird sich ergeben, dass auch hier die Arbeit des Gedankens der geistigen Gesamtbewegung und ihren treibenden Krften nicht als ein Abgesondertes und Absonderliches gegenubersteht, noch dass sie ihr als ein schlechthin Abstraktes, als ein blosser Schatten folgt sondern dass sie produktiv und bestimmend in sie eingreift«. (p. 3 and 6).

nejedinstvo »Panarhije« (»De rerum principiis primis« – fizika; »De summa Trinitate ac Divinitate« i »De Intellectu et intellectibus« – filozofijsko-teologijski karakter) tumači autor razlikom u metodi. Dok u prvom dijelu »Panarhije« prevladava spekulativni postupak identičan onom u Platonovom *Parmenidu*, u drugom i trećem dijelu prevladava dogmatska metoda (navođenje egipatskih, kaldejskih i grčkih učenja). Po stvarnom sadržaju, međutim, pokazuje se ontoteologijsko jedinstvo, »Panarhije«. Predmet »Panarhije« je prvo i jedno počelo, a ne prvi principi stvari u smislu prirodne filozofije.

DIE VORAUSSETZUNGEN DES DENKENS DES EINEN BEI FRANE PETRIĆ

ERNA BANIĆ-PAJNIĆ

(Zagreb)

Original Paper
UDC 111:1(091) Petrić

Die Frage nach dem Einen gehört zu jenen unumgänglichen philosophischen Fragen, die jede Philosophie, insofern sie wirklich Antwort auf wesentliche Fragen sein wollte, immer schon irgendwie beantwortet hat, wobei es dahingestellt sei, inwieweit sie die Beantwortung dieser Frage zu ihrer ausdrücklichen Aufgabe machte. Das Problem des Einen wurde in allen bedeutenderen, wahrhaftig philosophischen Diskussionen immer auf die eine oder andere Weise mitgedacht. Daß aber die Frage nach der Möglichkeit des Denkens und der Bestimmung des Einen sowie des Verhältnisses des Einen zur Vielheit aufs engste mit ontologischen Problemen verbunden ist, kam bereits in den frühesten Auseinandersetzungen mit wesentlichen ontologischen Fragen zum Ausdruck und später vor allem bei Platon und Aristoteles. Gerade die von ihnen im Zusammenhang mit dem Einen aktualisierten Fragen werden dann zum Anstoß für alle künftigen Versuche, das Eine zu denken.

Einer der Philosophen, deren Werke diese Feststellung bestätigen, ist auch *Frane Petrić* (Franciscus Patritius), einer der bedeutendsten kroatischen Denker, der an die Tradition des Denkens des Einen anknüpft, indem er den wichtigsten Teil seines bekanntesten Werks *Nova de universis philosophia* gerade dem Problem des Einen (des Grundes) widmet. Es muß jedoch schon im voraus darauf hingewiesen werden, daß seine Aufarbeitung des Problems des Einen von der Kritik an der Philosophie des Aristoteles auf der einen bis zum Bekenntnis zur platonischen Philosophie auf der anderen Seite reicht.

Indem wir Petrićs Platz im Rahmen der genannten Tradition derart angedeutet haben, ist damit auch das Problemfeld abgesteckt, von dem wir hier bei dem Versuch, sein Werk zu interpretieren, ausgehen werden, und das bedeutet, daß die Interpretation seiner Lösungen notwendig eine Funktion der Verbindung seines Werks mit allen vorhergegangenen relevanten Lösungen sein wird,

vor allem mit denen, auf die er sich *expressis verbis* beruft und auf die er als Vorbilder zurückgreift. So werden wir mit kritischer Distanz zu einigen bisher unternommenen (herkömmlichen) Qualifizierungen von Petrićs Denken versuchen, seine Resultate sowie mögliche Quellen und Einflüsse auf die Gestaltung seines Denkens des Einen und dadurch auch die Grundlagen seiner Konzeption der Wirklichkeitsauslegung genauer zu bestimmen, wobei wir uns bei der Auseinandersetzung mit seinem Text nach einigen mit diesen Qualifizierungen verbundenen Grundfragen richten und im Problemfeld sowie in Petrićs Lösungen das Er- und Bekannte identifizieren und seine Herkunft bestimmen werden. Herkömmliche Qualifizierungen gingen hauptsächlich dahin, Petrićs Philosophie als neuplatonisch darzustellen, so daß sich der Versuch, Quellen und Einflüsse festzustellen, vor allem nach der Frage richten wird, ob Petrić im Bereich des Denkens des Einen tatsächlich die neuplatonische Lösung übernimmt (ob er z. B. das Verhältnis des transzendenten und des immanenten, des nicht-relationalen und des relationalen Einen im Geiste Plotins löst, was dann auch für die neuplatonische Schule bezeichnend wäre, ob er in seinem philosophischen System die emanationistische oder die kreationistische Theorie vertritt usw.)¹

Obwohl Petrićs auf der Lehre vom einen Grund von allem fundiertes onto-theologisches System erst durch die Einsicht in das ganze Gebäude seiner

¹ Es ist in der Geschichte der Philosophie üblich geworden, jede Diskussion über das Eine mit der »neuplatonischen« Philosophie in Verbindung zu bringen. Das gilt vor allem für die Bearbeitung der Renaissancephilosophien. Sogar die bekanntesten Philosophiehistoriker gaben sich oft keine Mühe, die Quelle der Lehre vom Einen genauer zu bestimmen, besonders wenn es um das Renaissancedenken ging. Gerade in der Renaissance ist die Rezeption verschiedener Schichten der heidnischen philosophisch-theologischen Behandlung des Problems des Einen offenkundig, was zu einer präziseren und vorsichtigeren Bestimmung der Einflüsse verpflichtet. Im Hinblick auf die Rezeption der Lehren der Anhänger der neuplatonischen Schule, aber auch vieler Lehren, die man als neuplatonisch oder nach-platonisch einstufen könnte (da sie sich auf der Spur der von Platon vorgezeichneten Themen und Probleme bewegen), die jedoch nicht unmittelbar mit der neuplatonischen Schule verbunden sind, so daß man nur eine Übereinstimmung der Interessen, aber keine gegenseitigen Einflüsse feststellen kann, ist es notwendig, einzelne Schichten abzugrenzen. Die Verschiedenheit der Einflüsse weist nämlich auch auf unterschiedliche Motive der Rezeption hin. In den letzten zehn Jahren ist eine Reihe von Werken über die Renaissancephilosophie erschienen, die versuchen, diese Unterschiede gelten zu lassen (z. B. Garin, Vasoli, Yates). Das führt uns zugleich in das Problem ein, das als Aufgabe im Titel dieser Arbeit angedeutet ist und das sich auf Vorbilder und Quellen bezieht, aus denen Petrić die Inspiration für seine Lehre vom Einen geschöpft haben mag. Abgesehen von seiner unbestreitbaren Kenntnis einiger neuplatonischer Philosophen (deren Werke er jedoch nicht *in extenso* zitiert, so daß schwer zu schließen ist, ob er sie aus erster Hand kennt), ist bei Petrić nämlich auch die Vertrautheit mit einer Literatur und einer Denkschicht bemerkbar, die man im Hinblick auf ihre inhaltlichen Merkmale ebenfalls als neu-platonisch einstufen könnte, die sich aber in ihrer Eigenart bestimmen lassen, woraus für die Feststellung der Urbilder von Petrićs Denken des Einen folgt, daß neben den Ähnlichkeiten auch die Eigentümlichkeiten einer jeden Traditionsschicht der Lehre vom Einen in Betracht zu ziehen sind.

Wirklichkeitsauslegung völlig verstanden werden kann, so daß bei der Zergliederung des Problems des Einen sowohl die übrigen Teile seiner *Nova de universis philosophia* (die in der *Panarchia* aufgearbeitete Grundstruktur des Verhältnisses des Einen zur Gesamtheit liegt als ein wesentliches Merkmal der Ontologie Petrićs auch seinem Denken des Lichts und der Helligkeit in der *Panaugia*, der Seele in der *Pampsychia* und des Weltalls in der *Pancosmia* zugrunde, die als Teile einer Philosophie der Allgemeinheit, die das Eine ist, eigentlich verschiedene Erscheinungsformen derselben Grundstruktur der Wirklichkeit darstellen) als auch andere seine Werke berücksichtigt werden müßten, beschränken wir uns hier darauf, die wesentlichen Momente seiner Lehre darzulegen, wobei wir uns auf die Aussagen über das Eine aus der *Panarchia* stützen. In diesem Teil der *Nova de universis philosophia* legt Petrić seine Konzeption des Grunds bzw. des »Ur- und Allgrunds« dar.

Doch bevor wir zur Interpretation dieses Teils der *Nova de universis philosophia* übergehen, werden wir in bezug auf die am Anfang vorgetragene These über Petrićs Ausgangsposition bei der Aufarbeitung des Problems des Einen (auf seine Kritik an Aristoteles und sein ausdrückliches Bekenntnis zur platonischen bzw. neuplatonischen und neu-platonischen Tradition) einen kurzen Blick auf einige Teile seines früheren Werks *Discussiones peripateticae* (1571) werfen. Denn gerade von der Kritik an dem, seiner Meinung nach mißlungenen, Versuch des Aristoteles ausgehend, eine Wissenschaft vom Wesen als Wesen (»quae ens et eius accidentia atque contrarietates considerat«) und von den Gründen und Ursachen des Wesens, »quae Aristoteles sibi proposuit inquirenda«, in der Gestalt einer Sapienz, einer ersten Philosophie, in der es eigentlich um erste unbewegliche, getrennte Substanzen geht, zu begründen, sucht Petrić in Wirklichkeit nach dem begründenden Prinzip dieser einen Wissenschaft, die Ontologie und Theologie zugleich wäre, und findet es im »platonischen, parmenidischen und pythagoreischen Geist der Wesenserfassung, in dem das Wesen als das, was es wirklich ist, gedacht wird, als Ideen, immaterielle Substanzen... Diese Bedeutung lehnte Aristoteles jedoch ab, so daß das Wesen für ihn das allen Prädikamenten Gemeinsame ist« (»...nisi tu ens hoc loco intelliges Platónico, Parmenidio et Pythagorico more: ens scilicet id esse, quod revera sit, ideas, substantias immateriales, immobiles, immutabiles«²). Die Kritik am Versuch des Aristoteles, die Metaphysik zu begründen, läuft im wesentlichen auf das Folgende hinaus: Bei Aristoteles gehe es um eine Verwechslung von zwei bzw. drei Wissenschaften, die man als eine einzige darzustellen versuche (»confusio inquam duarum harum scientiarum de Ente

² *Discussiones peripateticae*, Bd. I, VIII. Buch, S. 106.

ac de primis substantiis, vel potius trium scientiarum de principiis substantiarum, de principiis scientiarum ac de Ente³).

Auf der Spur der Kritik des Aristotelischen Metaphysikentwurfs, dessen zweifacher Charakter (der dem Umstand entspringt, daß in ihm *Philosophie*, die Wissenschaft vom Wesen als Wesen, und *Sapienz*, d. h. *erste Philosophie*, und *Theologie* zusammenfallen) nicht zu verbergen ist, trotz der Absicht, diese Wissenschaft als eine einzige zu konstituieren (wobei dieser zweifache Charakter eine notwendige Folge der Verschiedenheit der Gegenstände ist, auf die sich diese Wissenschaft bezieht, noch mehr aber der Prinzipien, auf denen sie beruht), läßt sich Petrić angelegen sein, ein *solches Prinzip* herauszufinden, anhand dessen er eine Philosophie gründen könnte, die alles Seiende aus dem Grund und der Ursache der Wesen als solcher (und das sind nach Petrić »omnia entia et ens uti ens« bzw. »ens universum«!) auszudeuten imstande wäre, eine Philosophie, die gleichzeitig auch die Frage nach der »Begründung und Hervorbringung« von allem beantworten würde, im Sinne einer Wissenschaft von Gott als der »causa efficiens«. ⁴ Kurzum, dies sollte, wie es aus der Kritik an dem Versuch des Aristoteles hervorgeht, wahrhaftig *eine* Wissenschaft sein, die Sapienz und Philosophie bzw. sowohl Theologie als auch Philosophie wäre (»scientia entis universalissimi, omnibus entibus communi«). Petrićs *Neue Philosophie* erwächst eigentlich aus dem Bewußtsein der Aufgabe, eine solche Wissenschaft zu begründen. Also macht er sich auf den Aufbau seiner eigenen Philosophie, indem er von der Kritik des Aristotelischen Metaphysikentwurfs ausgeht, die gerade auf einer bestimmten Interpretation des Aristoteles beruht.

Als er dann auf der Spur der platonischen Tradition seinen eigenen Weg einschlägt, betont Petrić: »Pythagorico et Parmenidio more ens intelligemus. Entiaque contemplari uti entia, nihil aliud erit quam substantias separatas et intelligibiles causas nostratium harum substantiarum speculari. Eademque erit entis contemplatio, cum sapientia atque theologia.« ⁵ Wir möchten schon auf dieser Stelle darauf hinweisen, daß Petrić, unzufrieden mit dem Aristotelischen Konzept der ersten Philosophie, Sapienz und Philosophie (der Wissenschaft vom Wesen als Wesen), diesem u. a. die Anschauungen des Hermes Trismegistos über den höchsten Grund, der zugleich Gott ist, entgegensetzt, vor allem wenn es um die Frage nach Gott und dem Wesen geht, so daß er für sein künftiges

³ *Discussiones*, I, VIII, S. 104.

⁴ Gerade im Sinne von *Deus omnium causa*; worauf Petrić hinaus will, ist aus dem Vorwurf ersichtlich, den er in den *Discussiones*, Bd. II, II, S. 199, gegen Aristoteles erhebt, sowie aus der Kritik der Aristotelischen »Theologie« im III. Buch desselben Werks.

⁵ *Op. cit.*, I, VIII, S. 107.

Projekt einer »neuen« Philosophie richtunggebend seine Ansichten anführt, wie etwa: »Deus igitur quod est? Quod nec quicquam horum existit (sc. entium), existens tamen, et his esse causa, et omnibus et singulis partibus in singulis eorum entium omnium...; Et in »Sermone sacro« ... Principium entium appellat.«⁶

Dieses Zitat aus dem Text des Hermes fügt er dort ein, wo er zeigt, wie es dem ersteren gelungen ist, »causam et principium entium« herauszufinden, und dieser Grund ist so beschaffen, daß er als »Pater omnium«, der »efficit omnia« (alles erschafft), »obwohl nichts Seiendes, trotzdem in allem und der Grund und die Ursache von allem« ist, und als das Prinzip von allem ist er zugleich »die Ursache des Himmels und der Natur« (causa coeli et naturae).

Was weiterhin den Gegensatz zu Aristoteles im Hinblick auf den Grund betrifft, hat Hermes z. B. das Eine (unum) und das Wesen (ens) nicht gleichgestellt, sondern die Einheit in der Gestalt der Monade gepriesen, die das »principium et radix omnium« ist, wobei auch Orpheus das Eine nicht nur für das Maß, sondern auch für den Schöpfer, den Hervorbringer (productor) und den König der Welt (»ab uno pronata omnia sunt«) hält. Auch ihm zufolge sei die Monade das »entium principium«, hebt Petrić hervor.

Hier werden dann, entgegen den (falschen) Aristotelischen Anschauungen über Gott,⁷ die Ansichten des Hermes angeführt, so etwa: »Omnia enim plena Deo«, »Deus per omnia penetret«, »Hoc ergo ipsius virtus, ut ipse appareat per omnia«, »Deus vero et circa omnia et per omnia; est enim actus et potentia«.

Alles, was mit Petrićs Kritik an Aristoteles in den *Discussiones* zusammenhängt, aber auch die Ansichten über das Wesen, den Grund und die Ursache sowie über Gott, die er Aristoteles entgegensetzt (und die einer bestimmten Geistestradiation angehören, nämlich der orphisch-hermetischen), haben wir angeführt, um auf die Voraussetzungen seiner *Neuen Philosophie* im Werk *Discussiones peripateticae* hinzuweisen.

Die ersten Bücher der *Panarchia* in der *Nova de universis philosophia* (vor allem das IV. Buch über den Grund) sind als eine gewisse Fortsetzung dieser Diskussionen zu betrachten. Eigentlich entwickelt die ganze *Panarchia* solche Ansichten über den Grund, die bereits in den *Discussiones* als notwendig für die Begründung einer Philosophie, die auch Sapienz wäre, dargestellt wurden. Inwieweit die *Panarchia* tatsächlich an die *Diskussionen* anknüpft, ist aus der Tatsache ersichtlich, daß Petrić auch in den ersten Büchern der *Panarchia* die Polemik mit Aristotelischen Gesichtspunkten weiterführt und durch diese Kritik

⁶ Op. cit., II, II, S. 198.

⁷ Op. cit., II, III.

an Aristoteles zugleich seine eigene Philosophie aufbaut; die Untersuchung über »das Erste in der Gesamtheit« beginnt übrigens auch mit einem Anknüpfen an Aristoteles, d. h. mit der Erforschung der Ursachen der Bewegung.

I

Petrićs Betrachtungen über den Grund beginnen in der *Panarchia* mit den Fragen: Gibt es ein Erstes in der Gesamtheit? Gibt es einen Anfang der Dinge? Kann es mehr als einen Grund geben? Und schließlich: Was ist der Grund? Wenn wir Petrićs Antworten auf die gestellten Fragen zusammenfassen, dann geht daraus Folgendes hervor: Auf der Suche nach etwas, das das Erste in der Gesamtheit wäre (»in universitate«; daher ist *Nova de universis philosophia* eine Philosophie des Gesamten, des All-gemeinen, nach »universitas« – Gesamtheit und »universum« – das All-gemeine, das Gesamte, Alles, folglich auch das All), kamen die Philosophen zu verschiedenen Lösungen. Petrić erwägt vor allem die Platonischen und Aristotelschen Lösungen, wobei er hervorhebt, daß der letztere »nur die Bewegung berücksichtigte (sc. als die Art, zum Ersten von allem zu gelangen), um derart seinen ersten Bewegter zu finden«. Und in bezug auf seine eigene Suche nach dem Ersten bemerkt Petrić: »Nos vero et via motus, sed veriore, et aliis utemur, ad vestigandum, non quidem primi coeli motorem primum (qui tamen in via nobis occuret) sed primum statorem; et primum rerum omnium constitutorem.«⁸ Aufgrund der Einteilung der Wesen in bewegliche und unbewegliche stellt Petrić eine Hierarchie der Ursachen der Bewegung auf und steigt bis zum »Veranlasser der Bewegung«, zur Seele empor. Demnach würde der erste Bewegter des ersten Himmels die Seele, und nicht der Verstand (intellectus), und schon gar nicht »der höchste Gott selber« sein.⁹ Doch damit ist das Hinaufsteigen an der Stufenleiter der Ursachen noch nicht beendet. Die Seelen haben nämlich an der Vernunft und am Verstand teil, wobei die *erstere der Bewegung übergeordnet ist* (»diese Vernunft wird an sich höher sein, sowohl als die Seele wie auch als jede Bewegung«). Da geht es also nicht mehr um die Ursache der Bewegung. Über der Vernunft ist das Leben, das der Vernunft notwendig zukommt, und über ihm sind das Wesen und die Wesenheit (ens et essentia). Da die Wesenheit des Wesens jedoch notwendigerweise eine Einheit ist, wird diese Einheit ursprünglicher als das Wesen und die Wesenheit sein. Das Erste ist aber »das die Wesenheit vereinigende Eine«. Unter der Seele bleiben dagegen der Körper und die Natur. So macht Petrić »auf dem Weg der Be-

⁸ *Nova de universis philosophia*, *Panarchia*, I, 1, nach der zweisprachigen Ausgabe, Zagreb 1979.

⁹ *Panarchia*, I, S. 1v.

wegung« und über dem Aristotelischen ersten Bewegter sechs Stufen der Dinge aus: die Vernunft, das Leben, die Wesenheit, das wesentliche Eine, die Einheit, das erste Eine. Als er dann feststellt, daß alle einzelnen Wesen sowohl Einheit als auch Vielheit sind, konstatiert er, daß das gerade derart ausgemachte erste Eine über allem, vor allem, das erste in allem, die Ursache der Vermengung im Einzelnen, die Ursache einzelner Wesen und der »ganzen Gesamtheit« ist. Und dieses erste Eine ist »das Eine schlechthin und das Eine allein«. ¹⁰

Während sich Petrić dadurch zur Seele emporarbeitet, daß er (im Rahmen der Suche nach dem Ersten in der Gesamtheit) nach der Ursache der Bewegung sucht, liegen die Arten der Dinge (*rerum genera*), die er über der Seele ausmacht, nicht auf derselben Ebene der Suche nach dem Ersten (*primum*), weil es da nicht mehr um das Bewegende geht. Die Vernunft, das Leben, das Wesen und die Wesenheit, die Einheit und das Eine, die »über« der Seele und der Bewegung sind, liegen dagegen auf derselben Ebene und »umschreiben« gewissermaßen dasselbe. Das, was über der Seele ist (die Vernunft, das Leben, das Wesen auf der einen und die Wesenheit, die Einheit, das Eine auf der anderen Seite), sind eigentlich getrennte Wesenheiten (*essentiae separatae*), denjenigen übergeordnet, die nach Aristoteles die Himmelsphären bewegen, d. h. »abstractae essentiae intellectuales, intelligibiles, ipse mundus archetypus, ipse Deus« (wie er bereits in den *Discussiones* andeutet).

Da dem Hinaufsteigen zu diesen »höchsten Arten der Dinge« nicht dasselbe Prinzip der Suche nach dem Ersten zugrunde liegt wie im Falle des unteren Teils der Stufenleiter der Arten der Dinge, kommt es darauf an, zu untersuchen, um welches Prinzip der Suche es im Falle derjenigen Arten geht, die »über und vor dem Aristotelischen ersten Bewegter« sind. Petrić beantwortet diese Frage am Ende des ersten Buchs der *Panarchia*, wo aus der Kritik des Aristotelischen Systems, in dem »nichts über der Bewegungsursache steht«, genauso wie aus vielen anderen Stellen in der *Panarchia* (z. B. III, 8v, wo er sagt: »Nos vero principium modo indagamus, quod mundi fuerit opifex, et effector.«), hervor-

¹⁰ Es ist schon aus dem bisher Gesagten ersichtlich, daß es, obwohl die Schlüsselfrage der Begründung von Petrićs *Neuer Philosophie* die Frage nach dem Grund ist, bei ihrer Aufarbeitung zugleich um die Aufarbeitung der Frage danach geht, was durch den Grund ist, und das ist für Petrić »universitas«, die Gesamtheit. Ganz am Anfang seiner Disputation betont Petrić übrigens, er werde nach dem Ersten, dem Grund »in universitate« suchen. Daraus ist klar zu ersehen, daß die Bestimmung des Grundes, des Einen, eine Funktion der Bestimmung der Korrelate im Paar Grund – das durch den Grund Seiende, also »principium (Unum, aber auch Un-omnia, wie wir später sehen werden) – uni-versitas«. Wenn sich der Bereich des Wesens als Wesens (in den *Discussiones* »ens uti ens tractare«) in der Philosophie Petrićs mit der »uni-versitas« deckt, dann geht es in dieser Philosophie vor allem darum (und darin besteht ja auch der Versuch, den Aristotelischen Entwurf der Metaphysikbegründung zu »revidieren«), diese Sphäre des Wesens als Wesens so zu setzen und zu begründen, daß sie eine Einheit mit dem Bereich dessen bildet, das nicht in die Kategorie des Wesens fällt, durch das aber alles und jedes Wesen ist.

geht, daß es darauf ankommt, die Ursache des Seins (esse) der Wesen und des »ersten Begründers« der Dinge zu suchen.

Als er dieses Prinzip im Einen als dem Ersten in der Gesamtheit und dem von allem Getrennten fand, erklärte er es auch für »das, was alles macht (agere omnia), für die Gesamtheit der Dinge«. Dieses erste Eine in der Gesamtheit, das als Ursache von allem (sc. von einem jeden; denn ohne das Eine können die Wesen weder sein, noch kann es eine Vielheit derselben geben. »Entia ergo, ut vere entia dici possint, uno egent. Per unum ergo entia sunt. Unum ergo causa est entium.«¹¹) losgelöst von allem ist (als das Erste, der Anfang, die Bedingung), hält er für die Ursache der Wesen (»Also: das Eine, das nur *eins* ist, und nicht un-eins, ist die Ursache der Wesen und aller Dinge und der ganzen Gesamtheit.«).

So zeichnen sich schon am Anfang, aufgrund der ersten Aussagen über das Eine und anhand der Frage nach dem Ersten in der Gesamtheit, die Umriss eines pyramidalen Modells ab, das im Hinblick auf die Verschiedenheit der Ansätze beim Aufbau seiner »Basis« und »Spitze« eigentlich nur teilweise pyramidenförmig ist. Es muß indessen gleich festgehalten werden, daß die Aristotelischen Bestimmungen der Vernunft und des unbeweglichen Bewegers nicht ganz aus dem »oberen« Teil von Petrićs Modell ausgeschlossen sind, nämlich aus der Darstellung dessen, was der Seele übergeordnet ist. Denn in Übereinstimmung mit der Auffassung der »Alten« (der »*prisci theologi*«), die er an verschiedenen Stellen der *Discussiones* anführt (»illi enim *primam omnium rerum causam et principium, nedum coeli solius primi, motorem* appellarunt«) und mit der auch Aristoteles zum Teil einverstanden war, obwohl er das Wirken des ersten Bewegers dann mit dem ersten Himmel in Verbindung brachte (»*Quod esset immobilis Deus, et aeternus, et actus, cum veteribus Aristotelem consensisse vidimus, esse essentiam non vidimus, quando illi ἐπέκειντο* ultra omne ens et omnem vitam, ipsam primam causam collocarunt. Quod vero moveat non solum primum coelum, *sed omnia*, dixerat Parmenides...«¹²), wird auch bei Petrić von dem Einen (als dem Guten selbst) gewissermaßen alles bewegt, von dem Einen als dem, was man begehrt und erkennt, denn es kommt allem zugute, eins zu sein, und danach trachtet alles (so daß das Eine auch zum Grundsatz des Zwecks und der Rückkehr wird).¹³

Sich selbst erkennend und verstehend, erkennt die Vernunft, wie wir sehen werden, auch ihre eigene Wesenheit und Quelle – das Eine – und sie wendet (dreht) sich zu ihm.

¹¹ *Panarchia*, V, S. 9v.

¹² *Discussiones*, II, III, S. 211.

¹³ In diesem Zusammenhang vgl. *Nova de universis philosophia*, X, 42v. Diese Stelle wird im zweiten Teil dieses Textes ausführlicher zitiert.

Von diesem Einen hervor-gebracht, wird alles von ihm zugleich bewegt, aber im alles seienden Einen ist die Bewegung ein Ruhen und das Ruhen eine Bewegung.

Die Bewegung wird indessen nicht von einer (höchsten) Stelle verursacht, sondern sie ist durch die Seele, die alles durchdringt (»omnia penetrante«) und der wahre Beweger von allem ist, eigentlich allgegenwärtig. Die erste Bewegung ist also ein Hervor-gehen, ein Los-lösen (ein Herausragen aus der Un-aufgelöstheit des Nichts, der Einheit, des Einen) und ein Übergang in das Etwas-Sein, und die zweite Bewegung ein »Hinabsteigen« der Einheiten, der Ideen der archetypischen Welt zu den »niedrigeren« Stufen der Gesamtheit vermittelt der Seele. Doch dieses »Hinabsteigen« ist eigentlich ein Teil jenes ersten Prozesses, in dem die Wesen aus dem Einen hervorgehen.

So ist schon in Petrićs Ausgangsthesen die ganze Komplexität und Zweideutigkeit seiner Bestimmungen des Einen sichtbar, wobei zum Ausdruck kommt, daß die Suche nach dem »Wodurch« des Wesens eine Suche nach demjenigen *im Wesen* ist, das es zu einem solchen macht, und nach demjenigen *außerhalb des Wesens*, durch welches das Wesen, obwohl an sich ein Un-wesen, ein solches ist.

Wenn man nämlich die Wesenheit dessen näher betrachtet, was Petrić dem Wesen und der Wesenheit, aber auch der Vernunft und dem Leben als das Erste, wodurch alles ist, überordnet (sofern in diesem Fall überhaupt von einer Wesenheit die Rede sein kann), so geht daraus hervor, daß als dieses Erste etwas postuliert wird, was eigentlich das höchste im Sinne des allgemeinsten (des allgemeinsten Prädikats) unter dem Seienden ist und was sich auf alles Seiende bezieht, insofern allem Seienden »etwas« zukommt (also sowohl dem einzelnen, als ein Ganzes genommenen Wesen wie auch dem Gesamt-wesen, also allen Wesen). Daß es hier aber um einen Grund geht, der als das Erste, als der Anfang und die Ursache von allem so beschaffen ist, daß er, alles (das Eine der Gesamtheit) umfassend, jedem einzelnen Seienden als geradezu konstitutiv zukommt, das wird in den ersten Büchern der *Panarchia* noch nicht so sehr betont.

Dieser Grund, dem als der Bedingung und gleichzeitig als dem Bestandteil eines jeden Seienden, des Ein-zelnen (das, sofern es ist, in allem notwendig mitgedacht wird) der oberste Platz in der Gesamtheit zuteil wird, muß an sich notwendig bestimmungslos, wesenheitslos sein und allem erst zusammen mit der Bestimmung, mit der Wesenheit zukommen. Und in der Tat: »Atque ita unum iunctum erit essentiae, et essentia iuncta erit uni.«¹⁴ Hier wird also die Verbindung Wesenheit – Wesen – das Eine hergestellt. Insofern aber das Eine

¹⁴ *Panarchia*, V, S. 9v.

für die Wesenheit und das Wesen selbst das Vereinende, die wesentliche Ursache ist, muß es als der Wesenheit *übergeordnet* notwendig über-wesenhaft sein. Dieses erste Eine, die Bedingung von allem, ist als das absolut erste das an sich einfachste, und als dasjenige, das über der Wesenheit und dem Wesen steht, ist es überragend, unbestimmbar, weil ihm weder das Wesen noch die Wesenheiten gehören (»Et ens et esse ei non convenit«): »Neque ergo nominatur, neque dicitur, neque cognoscitur.«¹⁵ Als Ursache der Wesenheit übertrifft es notwendig alle Bestimmungen, so daß es auch auf diese Weise über-wesenhaft, transzendent ist. Und trotzdem, wenn es auch die Ursache von allem (die Ursache aller Bestimmungen, folglich auch aller Unterschiede) sein soll, muß es auch die Vielheit enthalten. Als Ursache von allem ist das Eine nämlich zugleich das höchste Gute, »quia perfectissimum, et sufficientissimum. Et bonum, qua plenum sui, qua plenum omnium, qua plenum sibi, qua plenum omnibus.«¹⁶ Nach Petrić ist das erste, absolute Eine auch das einfachste. Dann stellt er aber fest, dieses einfachste Erste in der Gesamtheit sei das, »was, insofern das Sein von *etwas* vorausgesetzt wird, vor allem ist, worin alles enthalten, durch das und nach dem alles ist«, also der Grund, wobei auf die doppelte Bedeutung der Bezeichnung »principium« (»Grund« und »Anfang«) hingewiesen werden muß. Diesen Unterschied als denjenigen zwischen dem »primum« und der »efficientia« zugestehend, behauptet Petrić von der Gesamtheit, sie habe nicht nur einen Grund, durch den sie sei (»ab alio est, igitur a principio«), sondern auch einen Anfang (»Ergo principium aliquod universitatis corporum fuit«).

Nachdem er also durch die Behauptung: »Tale ergo unum (sc. das unbestimmbar ist)... principium erit, et sibi, et aliis. Sibi quia nullis indiget. Aliis quia ab ipso sunt omnia«¹⁷, das wesenheitlose und als Wesenheit überragende Eine in seiner negativen Bestimmung postuliert hat, geht Petrić zur positiven Bestimmung über. Da das Eine nämlich als Quelle und Ursache von allem, also auch von allen Bestimmungen, für das Höchste erklärt wurde, das als Ursache auch die ganze Fülle der Wesensbestimmungen übertrifft, und da das Eine gerade durch die Wesenheit in allem anwesend ist, war es nötig, das Verhältnis zwischen der ersten, einfachsten, unbestimmbaren Ursache und Quelle von allem auf der einen und der Ursache der Wesenheit, der Bestimmung, des Unterschieds auf der anderen Seite festzustellen, also das Verhältnis zwischen dem unbestimmbaren, vor allem seienden Ersten und der Fülle der Bestimmungen, also dem »positiven« im Grund (das zwar eins, aber nicht mehr das einfachste ist). Diese Unterscheidung führt Petrić durch, indem er das einheitliche, das erste Eine vom wesentlichen Einen, von der ersten Einheit, der Idee des Guten, trennt.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ *Panarchia*, VII, S. 13v.

¹⁷ *Panarchia*, V. S. 9v.

Ungeachtet der so innerhalb des Grunds durchgeführten Unterscheidung zwischen dem einzigartigen, von allen Dingen getrennten und allem übergeordneten Einen und dem schon aufgelösten Einen, der Fülle der Bestimmungen und der Wesenheiten, dem Einen, das eines und vieles ist, dem wesentlichen, mit der Vielheit (*in* den Dingen) vermengten Einen, dem eigentlich zweiten Einen, durch welches jedes Einz-elne ist, sofern es immer eines und vieles zugleich ist, betont Petrić, daß ein Auseinanderhalten des ersten und zweiten in dem Ersten bedeuten würde, Verschiedenheit (*distinctio*) in das Erste einzuführen, wohingegen es doch »einfach, sogar das einfachste« sei. Das zweite, wesentliche Eine, das Eine in den Wesen, hat zwar seine Ursache in dem einheitlichen Einen (»Hoc ergo unum primum, causa est illius unius, quod est in entibus«¹⁸), aber das sind eigentlich zwei Aspekte des einen Grundes (das Erste in der Gesamtheit kann nur ein einziges sein!).

Wenn sich Aristoteles in der *Metaphysik* mit dem mathematischen Einen und den allgemeinen Begriffen auseinandersetzt, tadelt er diejenigen, die das Eine für den Grund von allem halten. Dies könnte auch auf Petrić zutreffen, der im VI. Buch der *Panarchia* gerade anhand der Auseinandersetzung mit dem einen Grund der Zahl seine Sätze über den einen Grund der Gesamtheit und zugleich über den einen Grund der Vielheit, also der Verschiedenheit der Wesen, aufstellt, wobei er seine Schlüsse über den einen Grund der Zahl eigentlich auf die ontologische Ebene der Diskussion überträgt. Seine Diskussion beginnt mit Thesen über die Monade als das Erste in der Gesamtheit (nach Hermes und Zoroaster¹⁹, die sie für »den Grund und die Wurzel von allem« halten). Mit dem Einen setzt sich Petrić unter dem Aspekt des Verhältnisses des Einen, der Zahl und der Vielheit bzw. Vielzahl (*multitudo*) auseinander, wobei die Vielheit als Vielheit der Wesen betrachtet wird, denn die Vielzahl der Wesen ist eine Zahl der Wesen, und »alle Zahlen sind Wesen, bis auf die erste«. Daher macht die Vielzahl der Dinge, die man sehen, tasten, hören, schmecken, riechen kann, an sich selbst eine Zahl aus. Die aus ihr hervorgehende Zahl ist eine verschiedenartige Summe der Einheiten.²⁰ Bei Petrić heißt es weiter: »Et si entium multitudo, quae et visitur, et sensibus omnibus sentitur, numerus entium

¹⁸ *Panarchia*, V, S. 9v.

¹⁹ Der ganze auf die Monade bezogene Abschnitt aus dem *Corpus Hermeticum*, IV, lautet: »Da die Monade der Grund und die Quelle von allem ist, existiert sie in allem als der Grund und die Wurzel von allem (ἐν παντι ἐστιν ὡς ἄν ρίζα καὶ ἀρχή). Ohne den Grund existiert nichts. Der Grund selbst geht aus nichts anderem, sondern aus sich selbst hervor, weil er der Grund von allem anderen ist. Da sie der Grund ist, enthält die Monade jede Zahl, während sie in keiner enthalten ist. Und sie gebärt jede Zahl, ohne von irgendeiner Zahl geboren worden zu sein... So sieht, o Tat, das Bild Gottes aus...«

²⁰ *Panarchia*, VI, S. 11v.

est; et singulum entium, quae hunc entium numerum constant, unum est, necessario ad unum primum, quod prius entibus sit omnibus, deveniendum.«²¹ Die Gesamtheit der Wesen als Einheiten ist nämlich eine einzige, hebt Petrić hervor (»ein ist die Summe der Einheiten«, und »aus vielen Einheiten entsteht ein Ganzes«), wobei nicht gesagt ist, daß die Vielheit als solche zwar das Eine ist und daß ein jedes die Vielzahl ausmachende Einzelne ebenso das Eine ist, daß aber dieses Eine in jedem einzelnen Fall nicht dasselbe, sondern immer ein anderes ist. »Das Eine und die Einheit sind Ursachen aller Zahlen, und zwar auf verschiedene Weise«, sagt Petrić. Und weiter: »Contemplatio haec numerorum universa, et unius, et unitatis: ad primum illud unum, et ad entium numerum, et multitudinem est applicanda...«²² Für das erste Eine, für den Grund der Vielzahl der Wesen folgt daraus, daß er der »allem innewohnende« Grundsatz ist, der Grundsatz der Ordnung, der Aufzählung, der Hervorbringung, der Beschaffenheit, der Wesenheit, der Materie, daß er der Grundsatz als Form ist, der Grundsatz der Erhaltung der Einzelwesen (sie sind, solange sie das Eine sind), aber auch der Grundsatz der Vollkommenheit (»Ipse enim est Deus qui vivificat omnia, & omne datum optimum, et omne donum perfectum de sursum est, descedens a patre luminum«²³), genauso wie der Grundsatz des Zwecks und der Rückkehr (»alle Dinge kehren nämlich zu ihm selbst zurück«). Zugleich ist er das Gute selbst. (Es tut den Wesen nämlich gut, eins zu sein, das kommt ihnen zugute und es wird ihnen durch das Höchste zuteil, durch das Eine, das das höchste Gute ist, und »das Gute ist für sie die Ursache von allem«.)

* * *

Indem Petrić, wie wir gesehen haben, durch die Trennung des ersten vom zweiten Einem (des ein und desselben Grundes) einen Schritt zurück von dem ersten, absoluten Einem zur Vielheit tut, löst er das Verhältnis zwischen der Gesamtheit, des ganzen durch den Grund Seienden, und dem Grund selber. In Übereinstimmung mit dem, was er anfangs vom Grund behauptet (u. a. damit, er sei das, »worin alles ist«), folgert er: Da das Eine der Grund ist, sind alle Dinge im Einem. Das ist gerade »für Philosophen die unmöglichste aller Unmöglichkeiten«. Diese »Unmöglichkeit« löst Petrić indessen durch folgende Behauptungen auf: »das Eine in seiner Einfachheit schließt einfach alle Dinge ein«.²⁴ »Und eins seiend, ist das Eine auch alles«; »Alles seiend, ist es allem übergeordnet.

²¹ Ibid., VI, S. 11.

²² Ibid.

²³ *Panarchia*, VI, S. 12.

²⁴ *Panarchia*, VIII, S. 13.

Und eins sind im Einen alle Wesen.« »In uno omnia sunt, sed suo modo; sicuti suo modo alio, omnia sunt in unitate. Modo vero tertio, et ei proprio, omnia sunt in multitudine.«²⁵ Diese Wahrheit wird nicht mit Hilfe der Vernunft erfaßt, sondern durch jene »Einheit« in uns, die so etwas wie ein »apex intellectus« (Spitze der Vernunft) ist. Und das, was wir als vieles erkennen, ist eins (»Und das, was im Einen nur eins ist, das ist bei uns vieles, weil auch wir selbst vieles sind.«). Das einfachste Eine ist die Fülle aller Dinge, und: »Omnia ergo entia in se, unum continebat, antequam entia extra eum prodirent. (...) Et omnia sunt in uno, sed uniter. Et unum uniter est omnia. Et unum (liccat ita fari) est Unomia.«²⁶ Alle Wesen, die sichtbaren wie die unsichtbaren, sind im Einen enthalten. Aber die Un-wesen auch. Das Eine ist unendlich, und wie seine Hyparxis endlos ist, so ist es auch seine Macht (potentia). Als endlose Macht ist das Eine zugleich der Vater aller Dinge, »der die Dinge hervorbringt und hervorbringend vereinigt«.²⁷

Das Einalles bringt durch Emanation das Eine und alles (unum et omnia) aus sich hervor und stellt so die erste Einheit und die ursprüngliche Vielheit her (zwischen dem Einen, dem Ersten, und der Vielzahl liegt die erste Vielheit, die Petrić »die Frucht des Einen« nennt). Die zweite Vielheit der Wesen (denn die erste ist einheitlich im einfachsten, ersten Einen – das ist die allererste und höchste Vielheit) geht durch Emanation aus dem Alleinen hervor. »Emanatio haec, aliud est nihil, quam secretio, et proditio quaedam ab illo un'omnia.«²⁸

Das erste Eine ist also der gütige und allmächtige Vater von allem, der als solcher notwendig etwas hervorbringt. Diese Notwendigkeit gebärt aber den Willen zur Hervorbringung. Das Eine »bringt aus sich Wesen hervor, wenn es will«. Und das Hervorgehen der Wesen ist eigentlich eine Vermehrung. Das Eine aber bringt alles so hervor, daß es in sich bleibend alles aus sich heraus trägt. Und es trägt alles so aus sich heraus, daß es alles voneinander löst (discernit).

Indem Petrić im Einen also das erste, einheitliche Eine vom zweiten Einen als das unaufgelöste Einalles vom aufgelösten Einalles und zugleich das Hervorgebrachte vom Nichthervorgebrachten unterscheidet, um danach den Prozeß der Hervorbringung aus dem Einalles (dem Grund) als ein Herausgehen aus dem Einen in die Vielheit (das aufgelöste Eine) auszudeuten, das gleichzeitig ein Bleiben im Einen ist, weil dieses Herausgehen ein immerwährendes Zurückkehren in das Eine ist, kommt er zur dreifältigen Beschaffenheit des Grundes, die neben einem statischen Moment (demjenigen der Aspekte des

²⁵ Ibid., VII, S. 13.

²⁶ Ibid.

²⁷ *Panarchia*, X, S. 29.

²⁸ *Panarchia*, VIII, S. 16.

Grund-Einen) auch ein dynamisches enthält (das Moment des Hervorgehens aus dem Einen, der Hervorbringung, des Lösens, der Vermehrung und der Rückkehr zum Einen).

So geht Petrić zur Darlegung des dritten Moments in der Auseinandersetzung mit dem Grund-Einen über, zur Rede über den »einen dreieinigen Grund« (wie auch der Titel des IX. Buches der *Panarchia* lautet). Alle sechs Bücher aber, die diesem Thema gewidmet sind, tragen den Titel *Von der höchsten Dreifaltigkeit und Gottheit*.

Wenn man in Betracht zieht, daß er (in Übereinstimmung mit seinen Ansatzpunkten in den *Discussiones*) schon im III. Buch der *Panarchia* ausdrücklich hervorgehoben hat, er werde nach demjenigen Grundsatz bzw. Grund suchen, der zugleich »der Erbauer und Schöpfer der Welt« sei, und daß er den Grund im IV. Buch Gott, den Schöpfer, genannt hat, dann wird klar, daß alles, was er danach über den Grund gesagt hat, zusätzliche Implikationen hinsichtlich des derart postulierten Grundes enthält.

Im IX. Buch wird also die dreifältige Beschaffenheit des Grundes dargelegt, wobei Petrić in Anlehnung an *Chaldäische Wahrsagungen* und hermetische (Hermes Trismegistos zugeschriebene) Schriften solche Termini benutzt, die auch in der christlichen Tradition eine Schlüsselrolle spielen (was in der einschlägigen Literatur schon in den ersten Jahrhunderten n. Chr. bemerkt und zu apologetischen Zwecken genutzt wurde²⁹). So ist der höchste Grund der Vater, der »die Welt durch seine väterliche Vernunft mit Symbolen besät hat«. Und an anderer Stelle heißt es: »Prior lux pater est; Lux vero secunda, est filius. Huius autem unio, scilicet cum patre, est spiritus, qui omnia continet.« Hermes ist der gleichen Meinung: »Ex mente (prima) lucidum verbum, filius Dei.«³⁰ Hier wird das Verhältnis der drei festgestellten Aspekte des Grundes als das Verhältnis der Personen der Dreifaltigkeit zueinander dargestellt, und so wird mit Hilfe der Texte aus der chaldäisch-hermetischen Tradition die Lehre von dem dreieinigen Grund mit der grundlegenden christlichen Lehre verbunden.

»Prima ergo genitura, dum monas protenditur, producit duo, seu duitatem. At haec, monas et duitas, seu unum, et duo, tria sunt«, sagt Zoroaster, und die Einheit (die Monade) ist zugleich der Vater, der die Fähigkeit besitzt, alles hervorzubringen, und der alles, nachdem er es hervorgebracht hat, der väterlichen Sohn-Vernunft und der schöpferischen (zweiten) Vernunft übergibt, die mit der Monade und der ersten Vernunft wesensverbunden ist. Davon, daß

²⁹ Dieses Thema hat die Autorin in ihrem Buch *Smisao i značenje Hermesove objave* (Sinn und Bedeutung der Hermesschen Offenbarung), Zagreb 1989, eingehend behandelt.

³⁰ *Panarchia*, IX, S. 18v.

Petrić diese Lehre direkt mit der Lehre von der Dreifaltigkeit verbindet, zeugen die Worte: »Quod et Christus, unus de tribus, cum apud homines esset, docuit, sancti Apostoli confirmarunt et Ecclesia stabilivit.«³¹ Im X. Buch der *Panarchia* stützt Petrić das, was er »die göttlichste Lehre der ältesten Weisen« nennt, durch seine eigene philosophische Beweisführung. Er ist vor allem bemüht, das Verhältnis zwischen dem einfachsten einheitlichen Einem und dem im Grund befindlichen wesentlichen Einem zu lösen, das er als das Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn, zwischen dem »zweiten und dritten Grundsatz« bestimmt.

Der Vater, das einheitliche Eine, und der Sohn, das vielfältige Alles (*omnia pluriter una*), unterscheiden sich vor allem durch die Tat der Hervorbringung. Sie unterscheiden sich insofern, als »das Eine vom ersteren hervorgebracht und vom zweiten aufgenommen wurde«. Doch der Elternteil bringt dieses zweite Eine nicht durch Bewegung hervor, sondern in sich bleibend, sich selbst gleich bleibend (so wie sich die Sonne, ihre Strahlen aussendend, nicht von sich selbst entfernt). »Alteritas ergo inter eas intercesserit, per quam Pater alius sit, alius sit filius.« Sie sind gleichzeitig dasselbe. Und »da der Geborene ewig begehrt, mit seinem Erzeuger eins zu werden, ist diese Liebe also jenes dritte, das zwischen ihnen entsteht«. »Atque ita tres hypostases, et Trinitas beatissima, et tria, uti postea videbitur, principia.«³² Die Monade, »se protensa, duo necessario, et primum protensione, generat. Duo autem cum uno tria, et unum, et duo tria sunt. Et haec tria unum sunt.«³³ Und am Ende des X. Buchs behauptet er: »Solcherart wurden die drei Gründe aller Dinge festgestellt.«

Nachdem die dreifältige Beschaffenheit des Grundes derart festgestellt wurde, bleibt es immer noch übrig, die Frage des Verhältnisses zwischen einem solchen Grund und allem, was durch den Grund, in ihm und aus ihm heraus ist, zu lösen. Diese Frage bekommt nämlich jetzt eine neue Bedeutung im Hinblick auf die Implikationen, die die Deutung des dreieinigen Grundes im Sinne der Dreifaltigkeit und des Verhältnisses der göttlichen Personen enthält.

Zunächst konstatiert Petrić, daß der Unterschied zwischen allem Seienden und dem Grund gerade darin liegt, daß es durch den Grund ist, daß aber dieses Grund-Ein-alles zugleich alle Wesen in sich hat und »alle Wesen schon im Vorhinein in sich hatte«. Dieser Grund aber ist Gott. Ihm wohnte die Notwendigkeit inne, alle Wesen hervorzubringen, »denn die Güte schuf den Willen zur Hervorbringung und der Wille die Notwendigkeit«. Alle Wesen sind indessen nicht das Eine allein (das Ein-alles). Solange sie sich einheitlich im Grund

³¹ Op. cit., IX. S. 19v.

³² Op. cit., X. S. 21.

³³ Op. cit., X. S. 21v.

befinden, sind sie erstalle Wesen (*prima omnia*) und als etwas Hervorgebrachtes zweitalle Wesen (*omnia secunda*). »Das Eine kann nicht dasselbe wie die Vielheit sein, weil es dann keinen Unterschied zwischen ihnen gäbe.« Also unterscheiden sich »zweitalle« von »erstallen« Wesen (im Grund) so wie sich das Hervorgebrachte vom Nichthervorgebrachten und das Verursachte von der Ursache unterscheidet. Petrić besteht allerdings nicht auf diesem Unterschied, sondern vielmehr auf der Einheit, denn er betont: »aus dem Einen hervorgegangen, verfällt die erste Vielheit in die Zweitheit, gleichzeitig am Einen teilnehmend«. ³⁴ Das Erste aber, die Vielheit, die zugleich Einheit ist, enthält alle übrigen Einheiten. Die erste Einheit, die Idee des Guten, wird gleichzeitig als die zweite göttliche Person identifiziert. Durch die Einheiten entsteht dann die Wesenheit und das Wesen sowie das Leben, »die Wesenheit, die die Tat zur Folge hat«. Aus der Idee des Guten, die sich durch wesentliche Liebe in den Vater verwandelt, geht die dritte Person hervor – der dritte Grund der Dinge. Unter dem ersten Einen also, dem Gottvater, und der von ihm gezeugten väterlichen Tiefe befindet sich »*unitas primaria, et in ea omnes unitates, quas nomine alio ideas apellamus. Essentia, et ens primarium, et essentiae verae, et entia vitae omnes. Intellectus primarius, et intellectus omnes. Et ipsa unitas prima Idea boni*«. ³⁵

Nach dem ersten Verstand kommt die (schon in die Körper (!) gefallene) Seele – das ist die Natur, die den Körpern ihre Form gibt (Ideen sind nämlich in Stufen eingeteilt: im Verstand sind die Verstandesbegriffe, in der Seele die Ursachen, in der Natur die Saatkörner, in der Materie die Formen). Demgemäß besteht die ganze auf das erste Eine folgende Gesamtheit der Dinge (»*tota universitas rerum*«) eigentlich aus neun Stufen. Die Abstufung erfolgt nach der Entfernung vom ersten Grund. Dem Grund am nächsten sind die unsichtbaren (und vorzüglicheren) Dinge: Einheiten, Wesenheiten, Leben, Geister. Die sichtbaren, hervorgebrachten Dinge sind außerhalb der Tiefe: Seelen, Gemüter, Eigenschaften, Formen, Körper. Aber alle Stufen bzw. Reihen der Wesen (*entium ordines*) durchdringen einander, und alle höheren Dinge sind in allen niedrigeren, genauso wie alle niedrigeren in allen höheren sind. Außer der ersten, vertikalen Ordnung werden noch drei Ordnungen der Verhältnisse zwischen den Dingen in der Gesamtheit festgestellt. Und doch sind alle Dinge im ersten Einen. Und »ebensoviele Wesen sind auch in jener wesensverbundenen Einheit, und ebensoviele Einheiten werden durch das Eine und vom Einen in die ursprüngliche Einheit überführt«.

³⁴ Op. cit., XI. S. 23.

³⁵ Op. cit., XI. S. 24v.

Wie wir sehen, im Hinblick auf den Grund und alles (durch den Grund) Seiende wird ein Unterschied zwischen dem Hervorgebrachten und dem Hervorbringenden, dem Verursachten und der Ursache, dem Aufgelösten und dem Nichtaufgelösten, dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren gemacht. Ungeachtet dieser Unterscheidung sowie der Auflösung der Gesamtheit in neun Stufen sind durch die These vom Grund, der alles in sich enthält und alles hervor-bringt, ohne aus sich herauszugehen, alle diese Unterschiede gewissermaßen neutralisiert, weil alles im Einen ist. Es ist nämlich nicht völlig klar, wo Petrić die Grenze zwischen dem Hervorbringenden und dem Hervorgebrachten zieht, da die erste Einheit, das wesentliche Eine, aus dem ersten Einigen, dem Vater, emaniert und mit ihm wesensverbunden ist, während es sich trotzdem als ein Hervorgebrachtes von ihm unterscheidet. Die erste Einheit wurde also auch hervorgebracht, und sie hat Petrić in der väterlichen Tiefe angesiedelt. Alles, was außerhalb der väterlichen Tiefe ist (nach seinen in der *Pancosmia* vorgetragenen Ansichten befindet sich das im Raum, »in dem ersten außerhalb der väterlichen Tiefe Hervorgebrachten«), hält er dagegen für hervorgebracht, und die außer ihr liegenden Wesen sind deswegen »zweitalle« Wesen. Das Hervorbringen, das Hervor-gehen ist nämlich nichts anderes als ein »Verfallen in die Zweitheit« und eine *Auflösung*, doch wie wir gesehen haben, ereignet sich das *im Einen* selbst, das aus sich herausgehend und in sich bleibend alles gebärt. Die Grenze aber zwischen dem einheitlichen und dem vielfältigen Einigen ist die erste Einheit (die Sohn-Vernunft). Sie ist jedoch wesensverbunden mit dem Vater, also mit dem einen Grund, und er ist auch schon eins *in* den Wesen. Die hervorgebrachten Wesen sind damit auch »mit ihm identisch«. Und »er erschafft sie nicht, sondern löst sie, die schon in ihm bestehen, nur von sich. Und er erschafft sie doch, weil er sie aus sich heusträgt und sie aus ihm hervorgehen.« Ebenso gibt es keine richtige Grenze zwischen den sichtbaren und den unsichtbaren Dingen, denn die sichtbaren sind der Form nach sichtbar, die aber von Ideen und Einheiten stammt, eigentlich von der sichtbaren Idee und Einheit, und nach den Worten des Apostels, auf die sich Petrić beruft, werden die für die Geschöpfe der Welt unsichtbaren Dinge so wahrgenommen, daß sie in Analogie zu den erschaffenen verstanden werden.

Trotz allen Unterscheidungen, die in der Gesamtheit getroffen werden, ist die Kontinuität der Stufen und die Einheitlichkeit des Ganzen gesichert, gemäß der grundsätzlichen These, daß alles im Einen ist, und infolge der Verflochtenheit der Ordnungen der Dinge sowie der allseitigen und vielfältigen Einflüsse der ihnen zugehörigen Wesenkategorien gibt sie eher das Bild eines allgemeinen Kreuzworträtsels, als das einer Pyramide ab. Das wird vor allem im letzten Teil der *Panarchia* bestätigt, in dem die göttlichen Eigenschaften untersucht werden und wo die Frage gestellt wird, ob sich die Gottheit (divinitas) überall, nirgends

oder an einem bestimmten Ort befindet. Dort wird nämlich im Hinblick auf die Bestimmungen der die Gesamtheit ausmachenden Wesen das Verhältnis zwischen dem Grund, dem Einen, Gott, und allem nach den festgestellten Stufen untersucht.

Gott ist also das Eine, »ut fit non nisi unum, et nihil aliud quam unum, et simul esse omnia, et in eo, esse omnia.«³⁶ Die höchste Eigenschaft Gottes ist aber das Gute, nach dem alle trachten. Es ist gleichsam ein Mittelpunkt der Wesen, den die Wesen jedoch niemals erreichen. »Est enim ab omnibus entibus separatum: sed omnibus etiam est praesens, et ea praesentia, omnia circa se movet, et sui cupidinem illis indit.«³⁷

Da nämlich festgestellt wurde, daß alle Dinge in Gott sind (begründet in dem Erstgeborenen, dem Sohn Gottes), betrachtet Petrić die Art dieses »In-Gott-Seins« und kommt zu dem Ergebnis, dies könne nicht bedeuten, Gott sei »der Ort und der Raum und die Fläche für alle diese Dinge«. Aber wenn er die Worte des Apostels übernimmt, die besagen, daß Gott »alles in allen« ist und daß »in ihm alle diese Dinge sind«, dann bezieht sich das doch auf den Ort, an dem sie sich befinden.

»Quid igitur dicendum? Omnia ex Deo, ut ex loco; omnia in Deo, ut in loco, Deum in omnibus, ut in locis esse? Haec sunt divinitatis miracula, et investigabiles viae eius, et opera eius ineffabilia. Haec tametsi subcontrari sibi videantur, verissima tamen sunt omnia.«³⁸ Daß alle Dinge in Gott sind und daß Er in allen Dingen ist, das bestätigt auch Hermes: »Entia namque Deus habet, neque extra ipsum quicquam est, neque ipse extra ullum«³⁹, und weiter: »Der Schöpfer ist nämlich in allen Dingen.« Nach Hermes ist Gott auch das Allessein (τὸ πᾶν), und dem stimmt Petrić offenbar zu, wenn er den Schluß zieht: »...necesse videtur, qui universum comprehendat, eum universo locum praebere. Et qui per omnia permeat corpora, ut in omnibus sit; omnia ei locum faciunt.«⁴⁰ Und die Körper werden von ihm als dem Immateriellen und Unkörperlichen durchdrungen. Gott bringt er also in Verbindung mit allem, sofern es ein an irgendeinem Ort befindlicher Körper ist. Gott verhält sich dazu als das Unkörperliche, das Immaterielle, daher auch als das Un-befindliche, das trotzdem alles durchdringt und allem einen Ort zuteil werden läßt, als eine

³⁶ Op. cit., XX, S. 42.

³⁷ Op. cit., XIX, S. 42v.

³⁸ Op. cit., XX, S. 41.

³⁹ Ibid., XX, S. 41v.

⁴⁰ *Panarchia*, XX, S. 42.

Möglichkeit des Körpers, überhaupt (irgendwo) zu sein.⁴¹ Also ist »Gott und die gesamte Göttlichkeit... überall..., und er vermochte alle Dinge zu erschaffen... Und er ist ebenso nirgendwo..., alle Dinge durchdringend, von allen getrennt...«⁴²

Wenn Petrić sagt: »Gott und das Eine sind dasselbe. Es ist auch erwiesen, daß das Eine so ist, daß es nur das Eine und nichts als das Eine, gleichzeitig aber auch alles ist, und daß alle Dinge in ihm sind«, dann ist es klar, daß sich die Behauptung, das Eine sei alles, im Hinblick auf das im XX. Buch der *Panarchia* gesagte auch auf die Körper bezieht (und alle Körper sind Körper durch die Idee), so daß das Wort »universum« in diesem Fall auch das Weltall bedeuten kann. Nachdem Petrić den Grund, das Eine, Gott, derart in bezug auf alles Seiende bestimmt hat, wobei es in seinem System auch als »causa efficiens« funktionieren soll, stellt sich die Frage nach der Art dieses »efficere« von allem. Es ist schwer, eine eindeutige Antwort auf die Frage zu geben, wie Petrić das Problem der Schöpfung und der Hervorbringung von allem löst. Daher ist kaum eindeutig festzustellen, ob er das emanationistische oder das kreationistische Modell vertritt, weil das letztere auch die Schöpfung (creatio) als die Entstehung von etwas aus dem Nichts sowie die Erzeugung (fabricatio), den Ausfluß (emanatio) und das Hervorgehen (proditio) einschließt. Er unterscheidet sie aber nach der Stufe, mit der jede dieser Handlungen verbunden ist. So wird »der Hervorgang der Dinge, die aus dem Vater in seiner Tiefe entstehen« als Emanation und das Hervorgehen der Dinge außerhalb der Tiefe als Schöpfung bezeichnet. Bei Petrić kann jedoch keine Rede von der Schöpfung (aus dem Nichts) im eigentlichen Sinne sein, da die Dinge nicht aus dem Nichts entstehen, weil sie vor ihrer Hervorbringung im Vater waren. Im Hinblick darauf, daß die Dinge nach dem Willen des Vaters hervorgebracht wurden, und zwar »als die Dreifaltigkeit es wollte« (was der absolute Anfang der Dinge war), kann auch keine Rede von einem rein emanationistischen Modell sein. Außerdem wurden die Dinge durch die gleichzeitige Tat des Willens hervorgebracht, und zwar durch das Wort: »Dixit enim, et facta sunt. Ut ergo verbum ex ore profertur, ita et entia, extra illum ab eo sunt prolata. Et cum extra illum prolata sint, non amplius talia sunt, qualia, quae in eo remanserunt (...) non amplius unum simpliciter sunt,

⁴¹ Im Zusammenhang mit dem Problem des Raums würde eine aufgrund dieser Ausführungen durchgeführte, eingehendere Analyse des Begriffs der Gottheit bei Petrić (als derjenigen, die allem einen Ort zuteil werden läßt und der Ort von allem ist) äußerst wertvoll sein, was bisher nur teilweise von J. Henry geleistet worden ist, der in seinem Artikel »Franc. Patrizi da Cherso's Concept of space and its later influence«, in: *Annals of Science*, 36/1979, pp. 549-575, gerade das Raumproblem thematisiert.

⁴² Vgl. *Panarchia*, XX, S. 42.

sed multitudo, eaque varia, in multos diffusa, et gradus, et latitudines, et ferias, et catenas.«⁴³

Der dreieinige Gott ist die Ursache, der Grund, der Schöpfer und der Begründer aller Vielheit, und als derjenige, der sowohl alle Wesen als auch alle Un-wesen enthält, hat er notwendig auch das Prinzip der Trennung in sich. Nach den Worten des Hermes »offenbarte er die Wesen, wohingegen er die Un-wesen in sich behielt«. Doch das, was den Willen Gottes bewegt, ist »erkannt und offenbart zu sein«. Denn wie Hermes wiederum sagt: »Ob hoc ipsum omnia fecit, ut per omnia eum cernas. Hoc bonum ipsius Dei est; hoc eius virtus, ut per omnia appareat.«⁴⁴

II

Es bleibt noch übrig, den »neuplatonischen« Charakter der Philosophie Petrićs genauer zu bestimmen, oder besser, die Inspirationen, Quellen und eventuellen Einflüsse, die vor allem seine Konzeption des einen Grunds mitgestaltet haben. Am Anfang haben wir hervorgehoben, daß wir dazu als eine Art Indikator die feststellbaren Tatsachen verwerten werden, die sich auf Petrićs Kenntnisse der Literatur und der Geistes Traditionen beziehen, die die Gestaltung seiner Ansichten beeinflußt haben mögen.⁴⁵ Es wurde bereits konstatiert, daß Petrić neben den neuplatonischen Philosophen auch die Literatur der chaldäisch-hermetisch-pythagoreischen Tradition kannte, was von besonderer Bedeutung ist, wenn es um mögliche Vorlagen bei der Aufarbeitung des Problems des Einen geht. Im Zusammenhang damit sind einige gewissermaßen indikative biographische und bibliographische Angaben über Petrić festzuhalten.

Die Texte der chaldäisch-hermetischen Tradition waren Petrić schon seit seiner Studienzeit in Padua bekannt. J. V. Pinelli, den berühmten Venediger Bibliophilen, Antiquar und Mäzenas, hat er 1571 in einem Brief um einige hermetische Manuskripte und teilte ihm mit, er habe vor, die Schriften »de gli antichissimi philosophi gentili e greci, qui ante Platonem et Aristotelem scripserunt« in der Form eines »Thesaurus sapientiae« herauszugeben, der die *Chaldäischen Wahrsagungen*, die Lehren der Assyrer, Brachmanen und Ägypter nach Mercurius (sc. Hermes Trismegistos), Iamblichos und anderen, die Fragmente des Orpheus und die Lehren des Pythagoras enthalten werde... Eine

⁴³ Op. cit., XXII, S. 47v.

⁴⁴ Op. cit., XXII, S. 48.

⁴⁵ Im Zusammenhang damit vgl. vor allem Fußnote 1.

solche Sammlung gab er nicht heraus, aber 1581 benutzte er die genannten Texte im Werk *Discussiones peripateticae*, und in den Ausgaben der *Nova de universis philosophia* von 1591 und 1593 veröffentlichte er im *Anhang* mit Einführungen begleitete Auszüge aus hermetischen Traktaten und den *Chaldäischen Wahrsagungen* im griechischen Original und in lateinischer Übersetzung, und im Text selbst werden sie, wie wir gesehen haben, ausführlich zitiert. Im Jahr 1593 veröffentlichte er in Hamburg die Texte des *Anhangs* in einem eigenen Band unter dem Titel *Magia philosophica hoc est Zoroaster et eius CCCXX Oracula chaldaica*.

In Petrićs komplexem und vielschichtigem Denken des Einen gibt es freilich Elemente, die sich mit den Thesen neuplatonischer Philosophen (vor allem mit denen Plotins) in Verbindung bringen lassen, aber es gibt auch spezifische Elemente, die mit den hermetisch-chaldäischen Schriften (insbesondere mit hermetischen Traktaten über das Eine) in Zusammenhang gebracht werden können. Die Voraussetzung für eine solche Differenzierung der Tradition der Lehre von dem Einen, dem Allgrund, ist natürlich die Besonderheit mancher Ansichten, die einer jeden Schicht der erwähnten Tradition eigentümlich sind. So würde etwa ein präziser Vergleich der Ansichten über die einzelnen Aspekte des Problems des Einen bei jedem Autor bzw. in jeder Schrift am genauesten zeigen, inwieweit sich Petrić an die eine oder andere Traditionsschicht anlehnt. Wegen des beschränkten Umfangs und Themas dieser Arbeit kann das hier nicht vollständig durchgeführt werden.

Wenn es um die genauere Bestimmung von Petrićs »Neuplatonismus« geht, könnte man als Hauptargument für die These vom vorwiegenden Einfluß der Elemente der hermetischen Lehre vom Einen auf die Gestaltung seiner Ansichten auch zahlreiche Zitate aus hermetischen Traktaten und aus den *Chaldäischen Wahrsagungen* anführen, die Petrić häufig einfügte, um sie dann durch seine »genauen philosophischen Nachweise« zu stützen. Daraus wäre ersichtlich, daß Petrić diejenigen Stellen aus diesen Schriften besonders ausführlich zitiert, deren »Idee« er in sein System einbaut. So ist etwa Tatsache, daß diese Schriften drei Schlüsselmomente von Petrićs Bestimmung des einen Grunds enthalten, nämlich das Eine, das der Grund und Gott zugleich ist, das Eine als den dreieinigen Grund und das Einalles als Grund; daß eine der zentralen, von Petrić übernommenen Thesen in diesen Schriften diejenige von dem allem übergeordneten einen Grund ist, dem von allem getrennten, transzendenten Einen, von dem Unaussprechlichen, dem Unerkennbaren, das jedoch die Wurzel und der Grund von allem ist, und zwar in solcher Weise, daß es nichts Seiendes, aber trotzdem in allem zugleich ist, so daß ihm als dem Namen-losen alle Namen zukommen, und daß es sich in allem nur außerhalb der Erscheinung manifestiert; und ebenso die These vom Einen als der ersten Vernunft (vom Sohn des Höchsten – τῆς ἀυθεντίας das im I. *Corpus Her-*

meticum den Sohn Gottes genannt wird) und der zweiten, demiurgischen Vernunft als dem dreifältig beschaffenen Grund, vor allem aber die dominante These der Schrift über "Εν τὰ πάντα über das Eine, das alles und in allem ist, das in allem gerade als es selbst ist und zugleich als Ursache dessen, »daß *es ist*« und »das *es ist*«. Den Thesen vom einen Grund liegen auch in diesen Texten numerologische Spekulationen über die Monade und die Zahl zugrunde,⁴⁶ und das Prinzip der Schöpfung alles Seienden ist im Willen des Wesens zum Sein angesiedelt, der mit der göttlichen Vernunft verbunden ist, die dem Einen selbst entspringt und mit ihm wesensverbunden ist. (Im ersten Teil des Textes haben wir gezeigt, daß man anhand der von Petrić in den *Discussiones* verwendeten Zitate aus diesen Schriften die Umrisse des Gebäudes seiner »neuen« Philosophie ablesen könnte.)

Doch im Hinblick darauf, daß die beiden übernommenen Schichten der Tradition der Lehre vom Einen als ein geschlossenes Ganzes in das komplexe und vielschichtige Gebäude von Petrićs Denken des Einen eingefügt sind, sowie darauf, daß in den Sätzen über das Eine hermetisch-chaldäische und neuplatonische Äußerungen in mancher Hinsicht miteinander verflochten sind, scheint es uns unangebracht, diesen Weg einzuschlagen. Stattdessen werden wir versuchen, aus der festgestellten Grundrichtung und den wesentlichen Zügen von Petrićs Denken des Einen den spezifischen Charakter der möglichen Einflüsse auszumachen.

Die wesentlichen Momente in der Entwicklungslinie der intellektuellen Bestrebungen Petrićs berücksichtigend, gehen wir dabei vor allem von dem Versuch aus, die Motive seiner »neuen« Philosophie zu überblicken, von der er selbst behauptet, sie sei »partim vetustissima«, da sie auf schon bekannten Elementen »aufgebaut« sei, und zwar aus der Sicht des ganzen Zusammenhangs der Kritik am Aristotelischen Entwurf der Metaphysik als Philosophie, der Sapienz sowie des parallelen Heranreifens der Vorstellung von einer angemesseneren Begründung einer Wirklichkeitsauslegung, die tatsächlich beide Sphären umfassen und zugleich als Begründung der christlichen Philosophie fungieren würde. Gerade vom Standpunkt dieses Zusammenhangs aus versuchen wir dann, auch Petrićs Suche nach gewissen »Vorbildern« und Stützen in der gesamten philosophisch-theologischen Tradition zu verstehen, genauso wie seine Berücksichtigung und Rezeption sowohl der neuplatonischen als auch der älteren, von der Aura des »Prophetischen« umgebenen Schriften der chaldäisch-hermetischen Tradition. Die erste Ebene der gegenseitigen Abgrenzung der Einflüsse scheint uns in diesem allgemeinen Rahmen zu liegen, in dem sein

⁴⁶ Im Zusammenhang damit vgl. Fußnote 2.

Denksystem erwächst und heranreift. Petrićs Hauptstützpunkte sind auf der einen Seite die Aristotelische Philosophie (von deren Grundbestimmungen des Wirklichkeitsverständnisses seine Ganze Philosophie durchdrungen ist, ohne daß er dessen immer bewußt war, weil sie in der Form von unkritisch übernommenen Annahmen in sein System eingefügt wurden) und auf der anderen Seite das, worauf er seine »neue« Philosophie aufbaut – die Philosophie Platons sowie die mystische und chaldäisch-hermetische philosophisch-theologische Tradition, die er immer mit den Augen eines im Geiste der christlichen Weltanschauung erzogenen Philosophen sah und erlebte, der ihre Denkvooraussetzungen kritisch durchforschte und versuchte, sie zu verstehen und philosophisch zu begründen. Die Aneignung einer philosophischen Tradition, deren Grund eine »prisca theologia« enthält und die man im ganzen eigentlich als die Tradition einer »pia philosophia« bezeichnen könnte, sollte also vor allem innerhalb des solcherart umrissenen Geisteshorizonts Petrićs betrachtet werden. Auch die Begründung einer »neuen« Philosophie und einer auf der Lehre von dem Einen, dem Einalles, dem dreieinigen Grund beruhenden Wirklichkeitsauslegung ist durch die Kritik an dem Aristotelischen Versuch in der Funktion des Entwurfs einer »pia philosophia«. ⁴⁷ Die Einsicht in die letzten Konsequenzen dieser Bestrebung deutet schon darauf, daß diese Tendenz eine beträchtliche Veränderung des gewohnten Weltbildes zur Folge hatte, die alle möglichen Implikationen für die Interpretation sowohl der neuplatonischen Tradition als auch der gesamten Botschaft des Christentums enthielt. Gerade bei dieser geistigen Umwälzung, die sich im Rahmen der oben grob umrissenen Entwicklungslinie der Renaissancephilosophie manifestierte, spielten Schriften wie die *Hermetik*, die *Oracula chaldaica*, die Orphischen Hymnen usw. eine wichtige Rolle, da sie selbst auch als Ausdruck des Bedürfnisses entstanden, alles Seiende als die Manifestation des göttlichen Grundes (der einen Vernunft) zu verstehen. Die Göttlichkeit alles Seienden, die alles verinigende Einheitlichkeit des Lebens, die alle Teile des Weltalls verbindende Sympathie, der Mensch als Mikrokosmos, der das ganze Weltall einheitlich in sich zusammenfasst, die Erkenntnis und Selbsterkenntnis, die im göttlichen Selbst das Göttliche des Weltalls findet, das Hervorheben gerade der Erkenntnis als der Erleuchtung, der unmittelbaren Einsicht in die Wahrheit, die sich zugleich als Wende, als Spiegelung der Göttlichen Vernunft in ihr selbst oder in dem »Zweiten« ihrer

⁴⁷ Damit erscheint Petrić zugleich als Teil einer schon deutlich profilierten Strömung des Renaissancedenkens, deren Begründer Ficino und Pico sind und die versucht, den Rahmen eines »überlebten« Weltbildes zu sprengen, deren Grundlinie aber die Tendenz ist, die gesamte, vor allem die neu-platonische philosophisch-theologische Tradition als der christlichen Lehre entsprechend darzustellen, was in einigen radikaleren Fällen die Zurückführung des Grundinhalts des Glaubens auf philosophisch erreichte und begründete Wahrheiten zum Endergebnis hatte.

selbst vollzieht; die Betonung der Erkenntnis, die als Offenbarung begriffen wird und durch die göttliche Vernunft und die verborgene Quelle von allem west (damit hängen auch die Thesen von Gott zusammen, von dem an sich Unerkennbaren und Unerkannten, der sich dem Menschen (trotzdem) durch das Seiende enthüllt, so daß dann auch die Verkündung des göttlichen Ursprungs durch alles, und zwar vor allem durch das Vernünftige in allem, für Offenbarung im weiteren Sinne gehalten werden kann), die Betonung der Notwendigkeit der »innerlichen« Wende, der Kehre von der »äußeren« Welt zum »Selbst«, zu dem Tempel, in dem sich das Göttliche verborgen hält, und gleichzeitig die Behauptung, daß alles von einer göttlichen Macht durchdrungen sei, – das sind die Grundzüge der in dieser Literatur enthaltenen Wirklichkeitsauffassung, die zugleich das theoretische Fundament für die sog. »hermetischen« Disziplinen, von der Astrologie bis zur Alchimie, abgegeben haben. Obwohl bei der aufmerksamen Lektüre von Petrićs Texten auch Anzeichen dafür zu finden sind, daß er den Bereich dieser Disziplinen flüchtig berührt, kommen bei der Suche nach Einflüssen auf die Gestaltung seines Systems der Weltauslegung vor allem die erwähnten theoretischen Voraussetzungen in Betracht.⁴⁸ Gerade innerhalb des Horizonts dieses Grundstrebens, das ein Hauptmotiv für die Rezeption der genannten Schriften ist, scheint die Antwort auf die Frage zu liegen, welche Einflüsse Petrićs Grundthesen vom Einen entscheidend mitgestaltet haben.

Es bleibt schließlich übrig, die oben angedeuteten Fragen im Zusammenhang mit den Abgrenzungen und Besonderheiten einzelner Schichten der rezipierten Tradition der Lehre vom Einen als eventueller Vorbilder bei der Gestaltung von Petrićs Ansichten über das Eine zu beantworten.

Es scheint uns vor allem die Beantwortung der Frage wichtig, ob bei Petrić tatsächlich ein pyramidales Modell der Wirklichkeit und der Wirklichkeitsauslegung im Sinne eines hierarchischen Aufbaus zu finden ist, einer Frage, die berechtigt ist im Hinblick auf die Art, wie Petrić im ersten Buch der *Panarchia* zunächst zur Ursache der Bewegung emporsteigt und dann »auf eine von der Bewegung unterschiedliche Weise und auf einem von der Bewegung un-

⁴⁸ Im Zusammenhang mit den Motiven für die Rezeption dieser Literatur und der gesamten Tradition der »prisca theologia« bzw. »philosophia« kamen oft Thesen auf, Petrić habe mit Hilfe dieser Schicht des geistigen Erbes die Philosophie Platons mit den Grundprinzipien des Christentums versöhnen wollen, was auch mit vielen Aussagen Petrićs zu belegen sei. Aber aus einer genaueren Einsicht sowohl in einige bio- und bibliographische Dokumente (v. a. T. Gregory, *L'apologia e le Declarationes di Francesco Patrizi* und *L'apologia ad censuram di Francesco Patrizi*) als auch in die letzten Konsequenzen von Petrićs Projekt der »Versöhnung« geht hervor, in welchem Maße gerade die Inkorporierung dieser philosophisch-theologischen Tradition in sein eigenes System ein Gegenstand der Verurteilung werden konnte (und wurde), vor allem im Hinblick auf die Implikationen, die diejenigen Teile enthalten, in denen vom Standpunkt dieser Tradition aus die Grundlagen der christlichen Lehre interpretiert werden.

terschiedlichen Weg, der wahrhaftiger als der Aristotelische ist«, zu dem allem *übergeordneten* Ersten in der Gesamtheit fortschreitet. Wie wir schon am Anfang angedeutet haben, gibt es hinsichtlich des Charakters dieses Ersten, des Grundes von allem, der über allem ist, bei Petrić kein pyramidales Modell im richtigen Sinne. Ungeachtet der Stufen der »Arten der Dinge« und der vertikalen, nach der Entfernung vom Höchsten, dem Ersten, dem Allgrund, eingerichteten Ordnung der Dinge in der Gesamtheit, wird die »Stufenstruktur« durch die These vom Grund, der Einalles ist, aufgehoben.⁴⁹

Während beim neuplatonischen Modell der Wirklichkeitsdarstellung (insbesondere vom Plotinschen Typ) eine Versöhnung der Extreme (des Höchsten, des Ursprungs von allem, und des Niedrigsten, der materiellen Welt) gerade durch die Abstufung der Wesenreihen vom vollkommensten bis zum unvollkommensten im einheitlichen Prozeß des Herausfließens aus dem Einen als der transzendenten Quelle angestrebt wird, um dadurch eine Kontinuität zu erreichen, möchte Petrić dies, abgesehen von der Einführung von Stufen und Zwischengliedern der Extreme wie z. B. der körperlichen Unkörper und der unkörperlichen Körper sowie einer vielfältigen Verbindung der Ordnungen, Reihen und Ketten der Wesen (dank denen alle höheren in den niedrigeren und alle niedrigeren in den höheren sind), durch die Festlegung eines solchen Grundes erzielen, der durch seine Eigenschaften, durch die Weise, in der ihn Petrić bestimmt (und die in hohem Maße aus seinen Aussagen über den einen Grund der Zahl ersichtlich ist, die er unmittelbar in Zusammenhang mit den Aussagen über den einen Grund der Gesamtheit bringt), den Effekt der wertmäßigen Rangordnung und des Rangierens überhaupt aufhebt.

Selbst Petrićs Art, den Grund gegenüber den Wesen zu bestimmen, unterscheidet sich von dem obengenannten Modell. Nach diesem Modell entspringt nämlich alles der transzendenten Quelle des Alleinen, das in seiner Vollkommenheit über jede Bestimmung hinausgeht, aber es entspringt ihr so,

⁴⁹ Es besteht kein Zweifel, daß Petrićs ontologische Hierarchie mit der Aufstellung einer wertmäßigen Rangordnung einhergeht, weswegen der Unterschied zwischen den ewigen, dem Ersten näher liegenden, und den vergänglichen Wesen darin besteht, daß die ersteren vorzüglicher sind (»... und von den richtig Denkenden leugnet keiner ..., daß die ewigen Dinge vorzüglicher und edler sind als die verderblichen. mithin unterscheiden sie sich von einander innerhalb der ganzen Art und haben außer der Tatsache, in die Mitte des Weltalls gestellt ist. (Von seiner wertmäßigen Rangordnung der Wesen zeugt am deutlichsten die folgende stelle aus der *Pancosmia*: »Supremis per gradus ordine naturae positos tertio labore, ad infima pervenimus: a summis ad ima, ab incorporeis, ad corpulentissima, a tenuissimis, ad crassissima, a purissimis, ad rerum omnium feces, ad terram nimirum ipsam«, XXXI, 148v.).

daß jede höhere Stufe zur unmittelbaren Ursache und Bedingung der nächst-niedrigeren Stufe wird. Aber auch die Gesamtvernunft bzw. der Gesamtgeist der Wesenheit entspringt dem Ersten und ist von ihm als seiner Ursache absolut abhängig. Bei Petrić jedoch ist der Grund selbst zusammengesetzt (einfach und dreieinig, aber immer eins bleibend), so daß die Vernunft bzw. der Geist als die erste Gesamtheit, die Einheit aller Einheiten (als die hermetische erste und die demiurgische zweite Vernunft), also der schöpferische Aspekt des Grundes, womit der Wille zur Hervorbringung aufs engste verbunden ist, wesensverbunden gemacht wird mit dem transzendenten, dem einheitlichen Einen. Und diese Vernunft bzw. dieser Geist (das zweite, wesentliche Eine, wie es in den ersten Büchern der *Panarchia* dargestellt wird) ist zugleich jenes Glied, das das absolute Erste, das einfachste einheitliche Eine, mit allem Seienden (dem Hervorgebrachten) verbindet, da es gleichzeitig das erste Viele, das Eine und das Viele, das Eine in den Wesen (das aufgelöste Eine) ist. Das Vernunft-Eine und das Vernunft-Viele (schon hervorgebracht, obwohl es väterliche Tiefe ist) ist hineingezogen in den Grund, durch den alles ist, und doch kann es auf keinerlei Weise von allem Seienden abgegrenzt werden.

Hier muß zugleich hervorgehoben werden, daß Petrić im Hinblick auf die verschiedenen Wege, auf denen das *Erste in allem*, die *Ursache*, der *Schöpfer von allem*, dasjenige, *durch das* alles ist, die *Quelle* und der *Anfang* und die *Bedingung* alles (eines jeden) Seienden, erfasst werden kann, das Eine vielfältig bestimmt, und zwar als:

das allem vorhergehende Eine
 das allem übergeordnete (von allem abgesonderte) Eine
 das alles enthaltende Eine
 das alles hervorbringende Eine
 das dreieinige eine (die Gottheit)
 das Eine in allem
 das Einalles.

Bei Plotin wird z. B. immer der transzendente Charakter des Einen hervorgehoben, da es als die absolute Quelle von allem alles übertrifft, und das ist der dominante Zug seiner Bestimmung des Einen. Petrić hingegen macht das Eine, dank den verschiedenen möglichen Aspekten seiner Betrachtung, was sich in den genannten Weisen seiner Bestimmung niederschlägt (und die Komplexität seiner Auseinandersetzung mit dem Einen liegt gerade darin, daß er die Bestimmungen des einen Aspekts auf die anderen überträgt), zum Grund und zur Ursache des Wesens als Wesens, der Gesamtheit, und dann auch zur Ursache eines jeden Wesens (die Voraussetzung dafür ist die Analyse des einen Grundes der Zahl, die er auf die ontologische Ebene anwendet), wodurch er zur ein wenig

anders gearteten Lösung des Verhältnisses zwischen dem Einen und allem gelangt: »Ita enim simul sunt, principium, et omnia, et no, principium est ante omnia. Vel verius utrumque. Et principium ante omnia est: et omnia sunt in principio, et simul cum principio. Ante omnia nimirum ea, quae extra principium sunt ab eo producta, simul vero cum principio, et in principio, ea omnia sunt, quae sua sunt: et intra se adhuc sunt, et nondum sunt producta. Nec forte, nisi ipso volente producentur.«⁵⁰

Obwohl in Petrićs philosophischem System manches darauf hindeutet, daß darin Elemente einer dualistischen Deutung vorhanden sind, im Sinne des Bestehens auf den Gegensätzen körperlich – unkörperlich, aufgelöst – unaufgelöst, hervorgebracht – nicht-hervorgebracht und vor allem im Sinne des Gegensatzes, auf dem er hinsichtlich der Gleichsetzung des einen Grundes mit Gott besteht, d. h. im Sinne des Gegensatzes zwischen dem ersten Einen, der väterlichen Tiefe, und dem außerhalb dieser Tiefe befindlichen als des Gegensatzes zwischen den ewigen, unveränderlichen und den verderblichen und vergänglichen Wesen, ergibt es sich bei einer genaueren Analyse dieser Distinktionen und angesichts der Konzeption des Grundes, durch den sie sind und der, *alles* enthaltend, auch diese Gegensätze enthält, daß sich Petrić hauptsächlich mit dem Problem der Transzendenz und der Immanenz des Grundes bzw. Gottes beschäftigt und daß bei aller Berücksichtigung der angeführten Gegensätze und der wertmäßigen Rangordnung, die mit der ontologischen Zergliederung einhergeht, in seiner Deutung die Bemühung vorherrscht, die Alleinheit, die All-verbundenheit, die allgemeine Sympathie alles Seienden zu begründen und nachzuweisen, in deren Rahmen dann auch alle genannten Unterschiede und Gegensätze schlechtweg als Aspekte der ein und derselben Wirklichkeit bzw. Gesamtheit aufgefaßt werden können. Im Grunde zielt Petrićs Wirklichkeitsauslegung auf die Überwindung der dichotomen Struktur ab, die er gerade durch die stufenartige Darstellung aufheben möchte. Bei der Aufstellung der Skala der Wesenarten will Petrić aufzeigen, daß das Intelligible (der obere Teil der Skala), das wahre Wesen (das »ens« im platonisch-parmenidisch-pythagoräischen Sinne), »herabsteigt«, daß es in die niedrigeren Arten der »universitas rerum« hinabsteigt und daß die »niedrigeren« Arten an den höheren partizipieren und eigentlich durch sie sind. Doch in Anbetracht des ausgeprägten dynamischen Moments im Grund-Einen ließe sich diese Skala, die durch das Eine und im Einen ist, auch als ein Prozeß der Selbstoffenbarung des Einen im Zweiten deuten. Die Ontologische Stufenleiter, wie sie Petrić konzipiert, schließt also die Möglichkeit einer theophanischen Auslegung nicht aus (wobei er sich wiederum vorwiegend auf die Ansichten des Hermes stützt), einer

⁵⁰ *Panarchia*, IV, S. 8v.

Auslegung, nach der Gott »alle Dinge erschuf, damit man ihn in allen wiedererkennt«, und durch die der Unterschied zwischen den Wesen, »die im Einen sind und waren« (also als erstalle in der väterlichen Tiefe), und den außerhalb der Tiefe befindlichen, den zweitallen, den ewigen und verderblichen Wesen sowie zwischen den sichtbaren und den unsichtbaren Wesen gelöst wird, weil man in den sichtbaren die unsichtbaren erkennen kann, durch die die ersteren überhaupt sind. Infolge der Aufhebung der Unterschiede und Gegensätze in der Gesamtheit geht eigentlich die vertikale Hierarchie und die hierarchische Struktur der Wirklichkeit verloren; damit aber, daß der Grund als Gott die Wesen sein läßt, und zwar als *das*, was sie sind, daß er allem übergeordnet und kein Wesen ist, wird ausgedrückt, daß alles Seiende jenem dunklen Ursprung gegenübersteht, dem alles als dem unendlichen »Vermögen« (die Wesen sein zu lassen) entspringt (»Unum, potentia est omnium, et in ipso omnia sunt potentia«⁵¹), und zwar dank dem ursprünglichen Willen, der die Wesen von den Un-wesen trennt, indem er die Wesen aus dem Nichts in das Etwas-Sein überführt (sie zu sichtbaren und unsichtbaren Wesen macht, d. h. zu solchen, die durch den Verstand erfasst werden können), während er die Un-wesen in sich selbst behält, denn das Eine ist »ante entia omnia, et entia erat omnia, et non entia omnia«.

Das ist auch die Grundtendenz der hermetisch-chaldäischen Schriften, nämlich Gott, der in einem Willensakt durch das Wort hervorbringt (die Wesen von den Un-wesen trennend), zugleich als den Grund zu begreifen, der allem Seienden anwesend und überdies »der Ursprung und die Wurzel« ῥίζα καὶ ἀρχή alles Seienden ist, der aber selbst nichts Seiendes ist, so daß im Gott-Einen der zweifache Charakter des Einen vereinigt ist: einerseits des Einen als eines konstitutiven Elements eines jeden (Wesens) und andererseits des transzendenten, allem übergeordneten Einen (der Hermetik zufolge ist es transzendent als εἷς καὶ μόνος und εἷν καὶ μόνον), des Einen, durch das alles Seiende ist, während es selbst nicht ist und zugleich das, was »selbst alles ist« (αὐτὸς ἀπαντὰ ἐστίν).⁵² Dementsprechend heißt es bei Petrić: »Quia unum, un'omnia est, unum est, et omnia. et singulum eorum omnium, et unum, est omne. Idque, quia unum, est ubique, et ubique dum est, est in se ipso. Et omne se, et omnia in se, se ipso implet.«⁵³

Alles, was wir bisher gesagt haben, ist aufs engste mit Petrićs Gliederung des Grund-Einen in das einheitliche Eine und die erste Einheit verbunden, die er in den mittleren Büchern der *Panarchia*, wo er von dem dreieinigen Grund

⁵¹ Op. cit., VII, S. 14.

⁵² *Corpus hermeticum*, IX.

⁵³ *Panarchia*, VIII, S. 16.

spricht, als das Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn (zwischen dem Einen und der ersten und zweiten Vernunft) darlegt, und die er zugleich, indem er sie wesensverbunden macht, als einen Prozeß ansieht (alles in sich enthaltend, geht das Vater-Eine aus sich selbst in die Zweitheit hinaus – in das aufgelöste Eine, das eins und gleichzeitig vieles ist, in das mit dem Vater wesensverbundene und ihn liebende Eine, das das Bleiben des Vaters in sich oder die Rückkehr in den Vater darstellt). Solche dreifältige Strukturierung des einen Grundes, durch den alles ist, scheint uns sehr bedeutend in Petrićs Denken des Einen zu sein und zugleich dasjenige Element, das ihn am weitesten von Plotins Weg abbringt und in dem die Spur der Anlehnung an das Vorbild der hermetisch-chaldäischen Schriften am sichtbarsten ist.

Im Unterschied zu Plotin nämlich, der ständig auf der Differenz zwischen dem transzendenten Einen und allem, was aus ihm hervorgeht (was ihm entspringt), besteht, so daß er auch die zweite ontologische Stufe, die Vernunft bzw. den Geist, sowohl für absolut abhängig und verschieden als auch für niedriger als das Eine, das transzendent alles überschreitet, hält (für Plotin ist es mit dem Einen immer nur so bestellt), ist Petrićs Ansicht nach das einheitliche Eine, das absolut erste Eine (obwohl es zugleich allem übergeordnet und nichts Seiendes ist, aber alles Seiende einheitlich enthält) wesensverbunden mit dem zweiten Einen, mit der ersten Einheit, die als »Frucht des ersten Einen« der Sohn (und nach Hermes die Vernunft als der Sohn des Höchsten) ist, und dementsprechend erklärt er die Tatsache, daß einem jeden Wesen das Eine neben seiner Wesenheit zukommt, mit der zweifachen bzw. dreifachen Struktur des Grund-Einen. Dabei unterscheidet Petrić diese zwei Aspekte des Einen als zwei ihm eignende Vermögen und stützt sich dabei auf die Aussagen des Hermes, nach denen die Vernunft bzw. der Geist Νοῦς für das $\delta\upsilon\lambda\alpha\mu\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ erklärt wird (Petrić nennt es die »potentia« des Vaters, die »eine Bewegung und ein Herausgehen aus dem Einen und eine Fortsetzung in der Wesenheit des Wesens« ist). Auch Hermes zufolge ist die Vernunft konsubstantiell mit dem Vater, der Quelle und dem Grund von allem, mit dem Einen und Guten, und zugleich wird sie auch selbst für Gott erklärt (»Und die Vernunft ist der Gottvater«). Die Vernunft, verglichen mit einem Sonnenstrahl, ist die absolute Wahrheit. Sie ist das Mittelglied, die Vermittlerin zwischen dem Grund und dem durch den Grund Seienden, und als solche ist sie mit dem Hervorgehen alles Seienden aus dem Grund verbunden, also mit dem Prozeß der Auf-lösung von allem, was ist.

Nach Petrić ist die Vernunft, die »unbewegliche Ursache aller Dinge« (»Et ipsum omnium entium immobilem esse causam«, wobei schon die Formulierung selbst gewissermaßen auf die Richtung hinweist, in der Petrić Aristoteles kritisiert und an ihn anknüpft), auch der Begründer und Schöpfer von allem

(»Se ipsum ergo intelligendo omnium erit factor, et conditor«⁵⁴), der als »intellectus conditor« alle Leben und Wesenheiten und Einheiten der Dinge in sich hat, wodurch er auch »die Ursachen aller nachfolgenden Dinge«⁵⁵ enthält.

Viele seine Ansichten deuten auf die Vernunft als den Schöpfer hin, so etwa: »Opifex nempe rerum is est, qui in se ideas habens in se respiciens res producit.«⁵⁶ An zahlreichen Stellen in den *Discussiones* ist »opifex rerum« geradezu »mens opifex«. Von der Art aber, wie er das Verhältnis zwischen der Vernunft und Gott sieht, zeugt z. B. die folgende Stelle aus den *Discussiones*, Bd. III, V, S. 331: »...et anima humana ab anima universali dependens, et haec ab intellectu aut Deo, in quo sint *ipnx* seu forma, seu forma humanae speciei, qua singuli homines sunt comprehensi«.

Doch da der Prozeß des Hervor-gehens des Wesens aus dem Einen als eine ewig andauernde und keine einmalige Tat bezeichnet wird, obwohl er seinen Ausgangspunkt im Willen des Vaters hat, und da er durch den Grund ist, der das Eine und alles zugleich ist und hervor-bringend, aus sich selbst herausgehend in sich bleibt, kann man ihn eigentlich auf das konstante Sein des Seienden zurückführen, dessen Prinzip darin besteht, daß die Wesen durch etwas sind, daß sie kein eigenes Sein haben, wohingegen sich das, wodurch sie ihr Sein und ihre Wesenheiten haben, gerade darin offenbart, daß Wesen sind und daß sie als *solche* sind (was allerdings nicht so weit entfernt von der Aristotelischen Gleichsetzung von »unum« und »ens« ist, die Petrić in den *Discussiones* kritisiert).

In der Art, wie Petrić das Eine als den Grund bestimmt (in den ersten Büchern der *Panarchia*, wo er das Eine zum Höchsten und Ersten macht, zu dem er eigentlich als zum allgemeinsten (Prädikat) des Seienden emporsteigt), sowie darin, daß er ein solches Eine zur Ursache von allem und zu Gott bzw. zum Schöpfer macht, sind von Anfang an gewisse Implikationen enthalten, die erst in den letzten Büchern der *Panarchia* völlig zutage treten – dort kommt auch die Abweichung von dem plotinischen ontologischen Schema am deutlichsten zum Ausdruck, nämlich das stufenweise »Abfallen« vom transzendenten Einen sowie die Anlehnung an die hermetische Vorlage (was zahlreiche Zitate aus hermetischen Traktaten bezeugen, auf die sich Petrić dort beruft), wobei den roten Faden bei der Darlegung der Grundstruktur der Wirklichkeit einerseits die Hervorhebung der Transzendenz (sogar der Unerkennbarkeit) dessen ausmacht, wodurch das Sein des Wesens-Einen, des Guten, Gottes ist, und andererseits *gleichzeitig* die Betonung der Immanenz desselben Grundes und derselben

⁵⁴ Op. cit., XII, S. 26.

⁵⁵ Op. cit., XII, S. 26.

⁵⁶ *Discussiones peripateticae*, III, V, S. 333.

Ursache, die durch alles Seiende und *in* allem Seienden erscheint und die darüberhinaus alles ist.

Der hermetische Gott, der über allem als Ursache von allem steht, »εἷς καὶ μόνος«, ist zugleich »der alles selbst Seiende«, so daß es »im Allessein nichts gibt, was nicht Gott selbst wäre«, wie Petrić im X. Buch der *Panarchia* die Stelle aus Hermes anführt und sie folgendermaßen deutet: »Universum ergo hoc, Deus ipse est, quia scilicet ipse, ea omnia quae in universo sunt effecit, et efficientia eius, omnem, ac totum permeavit effectum.«⁵⁷

Dadurch geht Petrić auf Hermes' wesentliche Lehre von der Göttlichkeit von allem ein:⁵⁸ »Et omnia se, et omnia in se, se ipso implet«, in Übereinstimmung mit *Ascl.*, I: »Er (sc. Gott) ist alles und der Schöpfer von allem«, wo es weiter heißt: »Ich sagte bereits, daß alles das Eine und das Eine alles ist, denn alle Dinge waren im Schöpfer enthalten, bevor er sie erschuf. Er wird nicht umsonst alles genannt, denn alle Dinge sind seine Glieder«, und mit dem *Corpus Hermeticum*, XI: »Alles ist von Gott erfüllt.« Aufgrund dessen kann man dann auch Petrićs im Untertitel der *Neuen Philosophie* hervorgehobene Absicht deuten, er werde »totam divinitatem« behandeln.

Damit ist auch die Frage von Petrićs Verhältnis zur christlichen Lehre aufs engste verbunden. Obwohl Petrić darauf besteht, daß seine »neue« Philosophie mit fundamentalen christlichen Glaubenssätzen übereinstimmt, obwohl er den Grund als dreifach und im Sinne der christlichen Dreifaltigkeit darstellt, aus seinen Thesen von dem einen Grund, vom Einalles, sowie aus all den Stellen, wo er die »Rechtgläubigkeit« seiner Lehre beweisen will, so etwa bei der Beschäftigung mit der Frage der Schöpfung, der willentlichen Schöpfung, der Hervorbringung durch das Wort, vor allem aber aus den Implikationen der Begründung der Gesamtheit im Grund, der das Einalles ist und alles in sich enthält, der jedoch als Gott auch in allem ist, und aus seiner Auslegung der Gesamtheit im Sinne der »tota divinitas«, aus alledem geht deutlich hervor, in welchem Maße er sich mit diesen seinen Thesen, gerade indem er auf der Übereinstimmung mit der christlichen Lehre bestand und »empfindliche« Themen behandelte, eigentlich auf einem gefährlichem Weg befand.

* * *

Aus allem bisher Gesagten geht hervor, daß man zu Recht annehmen kann, daß Petrićs henologischen Diskussionen über das Eine mindestens zwei Vor-

⁵⁷ *Panarchia*, XX, S. 41v.

⁵⁸ Nach der in der *Panarchia*, VII, S. 15v, zitierten Stelle.

lagen zugrunde liegen, was aus den Texten, die er zitiert und auf die er sich beruft, ersichtlich ist. Einerseits sind das Schriften der von ihm genannten neuplatonischen Philosophen (nur selten nennt er die Titel der Werke, auf die er sich möglicherweise stützt) und andererseits sind es Schriften der chaldäisch-hermetischen Tradition, die er reichlich heranzieht und, wie wir gesehen haben, übersetzt und kommentiert, aber nicht zuletzt auch die christliche Tradition. Der Grund, weswegen Petrić die hermetischen Werke den neuplatonischen vorzieht, ist bis zu einem gewissen Maße in der falschen Datierung dieser Schriften zu suchen, auf die sich Petrić verläßt (obwohl schon zu seiner Zeit gewisse Zweifel sowohl an der Authentizität als auch an der Datierung dieser Schriften aufkamen, derzufolge sie aus der Zeit des Moses stammen), vor allem aber in ihrem Charakter. Damit ist nicht nur die Tatsache gemeint, daß man diese Schriften im Sinne einer »Offenbarung« bei der Erbauung der »*pia philosophia*« als in theologischen Fragen maßgebend nutzen konnte (über die »heiklen« Implikationen eines solchen Entwurfs haben wir schon einiges gesagt), sondern eher ihr Inhalt. Hier geht es nämlich um eine Wirklichkeitsauffassung, die den Grund von allem als die göttliche Quelle in der Form des ursprünglichen Willens, die Wesen sein zu lassen, zur Voraussetzung hat, wobei dieser Wille der Vernunft als dem wirklichen Weltenschöpfer übergeordnet ist, und derzufolge alles Seiende ($\tau\acute{o} \pi\acute{\alpha}\nu$), da es durch das Eine existiert, ein einheitliches Ganzes ist, das für die Manifestation dieses göttlichen Fundaments – des Grundes – gehalten wird (sowohl die Gesamtheit als auch ein jedes Seiende im Einen). Und gerade im Einen wird ein solcher Grund gefunden, der (als der eine und einzige Gott, der allem übergeordnet und von allem getrennt ist) in sich die Möglichkeit der Transzendenz bewahrt und zugleich im Sinne der Allgegenwärtigkeit, also immanentistisch (im Hinblick auf das Eine, das allem und jedem Einzelnen zukommt) interpretiert werden kann. Wenn wir die Motive der Nutzung dieser Schriften bei Petrić derartig auslegen, möchten wir daran erinnern, daß es ihm beim Aufbau seiner »neuen« Philosophie vor allem darum ging, sie als eine »*pia philosophia*« zu gestalten. Wir hoffen jedenfalls, daß es uns gelungen ist, zu zeigen, warum es bei der Bestimmung der Vorbilder, Inspirationen, Quellen und Voraussetzungen von Petrićs henologischen Diskussionen genauer und angemessener ist, statt von neuplatonischen, was fast immer nur auf eine Spur hinweist, von neu-platonischen Quellen zu sprechen, was dann auch die in diesem Text genannte Literatur einschließen würde, die man zum Teil tatsächlich auch als neu-platonisch bezeichnen kann (nach Windelband handelt es sich z. B. um einen »religiösen Platonismus«).

Bei der Anlehnung an die Postulate dieser Literatur folgt Petrić übrigens wirklich seinen neuplatonischen Vorbildern, d. h. den Vertretern der neuplatonischen Schule, die bekanntlich die hermetisch-chaldäischen Schriften geschätzt und berücksichtigt haben, vor allem die späteren unter ihnen wie Iamblichos und Proklos.

Was aber das Denken des Einen selbst betrifft, da gilt es zu betonen: Es ist zwar ganz gewiß, daß die Schwierigkeiten, auf die Petrić beim Denken des Einen stößt, sowie alle Zweideutigkeiten und Inkonsequenzen in seinen Ansichten zum Teil darauf zurückzuführen sind, daß er die Thesen vom Einen aus einem ganz spezifischen Horizont seiner Wirklichkeitsauffassung und als eine Funktion des Entwurfs einer Philosophie entwickelt, die ganz spezifisch bedingte Voraussetzungen hat, aber es ist genauso gewiß, daß diese Schwierigkeiten mit dem Problem des Denkens des Einen überhaupt zusammenhängen. Es wurde nämlich schon seit langem eingesehen, daß gerade bei diesem Thema das menschliche Denken und Sprechen ihre Grenzen auf die Probe stellen.

ÜBERSETZT VON DRAŽEN KARAMAN

ISHODIŠTE PETRIĆEVA PROMIŠLJANJA JEDNOG

Sažetak

U članku se konstatira da Petrić, preuzimajući problem jednog, što čini okosnicu njegova djela *Nova filozofija o sveopćem*, biva karikom u nepreglednom nizu onih koji su se prije i poslije njega bavili ovim problemom, što predstavlja jedno od ključnih pitanja filozofije.

Tom tradicijom biva onda određen problematski krug iz kojega se nastoji razvidjeti na koje se je uzore u toj tradiciji promišljanja jednog Petrić oslanjao, te sagledati specifičnost njegovih rješenja.

Čitavo raspravljanje o jednom-počelu dovodi se ponajprije u vezu s misaonim pretpostavkama djela *Nova de universis philosophia* (pa tako i njegovog dijela *Panarchia* gdje se *explicite* bavi spomenutim problemom), iznijetim u ranijem djelu *Discussiones peripateticae*.

Na temelju Petrićeva teksta *Panarchije* izlučene su potom temeljne teze o jednom-počelu, da bi se zatim u kritičkom distanciranju spram uobičajenih kvalifikacija Petrićeve filozofije (kao 'neoplatoničke') pokušalo točnije odrediti karakter njegovih rješenja, i to na pretpostavci uvažavanja onih segmenata tradicije promišljanja jednog, na koje se Petrić *expressis verbis* poziva i čije je recepcija u njegovu sustavu evidentna. Tako se pokazuje da su u njegovu pristupu problemu jednog, te u njegovim konačnim rješenjima, uz neospornu predložku u neoplatoničkim filozofima prisutni i elementi cjelokupne neo-platoničke tradicije, pa tako i *Kaldejskih proroštava* i *Hermetičkih spisa*.

EIGENARTEN DER LICHTAUSLEGUNG BEI FRANE PETRIĆ

MARIJA BRIDA
(1912–1993)

Original Paper
UDC 113/119:1(091) Petrić

Schon von Anbeginn des menschlichen Denkens war das Licht wahrscheinlich »die Zierde des Himmels und aller Körper, die Schönheit und Freude der Welt, das Lächeln der Welt«, wie es Petrić in seiner *Panaugia* nennt. Denn dies war das Denken eines Wesens, dessen Geist durch die Anstöße der Sinne erwachte, die ihn mit dem Raum, in dem er sich fand, verbanden; und nur eines dieser Sinne – das Gesicht – empfing Signale aus entfernten Bereichen, durchdrungen von einer, wie es schien, besonders reinen Ordnung, die stabiler und daher für die Vernunft anziehender war als die Mischung von Ordnung und Unordnung, die seine unmittelbare Umgebung erfüllte. Aber auch diese Mischung von irdischer Ordnung und Unordnung mit ihren Höhen, ihrer Mitte und ihren Abgründen wird für den Geist anziehend, wenn sie von diesen Signalen aus der Ferne beleuchtet wird – und der Mensch bleibt auch vor ihr entzückt stehen, Spuren der Regelmäßigkeit auch dort entdeckend, wo er sonst, hätte er nicht schon die Verbindung mit dem Licht hergestellt, nur Qual und Öde empfinden würde. Aus einem solchen Zustand, der seiner Natur nicht entspricht, kann der Mensch also dadurch erlöst werden, daß er, angeregt von der sichtbaren, von kegelförmigen Strahlen (*radii*) aus dem Licht (*lux*) in den Raum getragenen Helligkeit (*lumen*), die Spuren der universalen Ordnung zu entdecken und nach ihrer Quelle zu fragen beginnt. Auf dieser Suche und in diesem Streben nach Erkenntnis findet der Mensch ein echtes und seiner Natur entsprechendes Vergnügen, weil er dadurch seine höchste Leistung als Wesen zu erreichen trachtet. Denn die Erkenntnis der in der Gesamtheit der Dinge herrschenden Ordnung ist *Weisheit*, und sein Bemühen um eine solche, niemals völlig zu verwirklichende Erkenntnis, d. h. sein freundschaftliches Verhältnis zur Weisheit, ist *Philosophie*. In Anlehnung an die antiken Philosophen stellt Petrić am Anfang der *Panaugia* derart die Geburt der Philosophie dar – des wahrsten Kindes des Lichts und des vom Licht faszinierten Menschen.

Doch das Entdecken der Ordnung ist Erkenntnis, und »eine jede Erkenntnis hat ihren ersten Ursprung im Geist: ihren ersten Anfang hat sie in den Sinnen.«¹ Die Erkenntnis kann nämlich nicht von unbekanntem Prinzipien ausgehen, sondern sie fängt damit an, was mit den Sinnen empfangen und derart zuerst bekannt wird – dadurch konzediert Petrić die These des Aristoteles von den sinnlichen Anfängen der Erkenntnis. Um philosophisch zu sein, d. h. auf die Erfassung der universalen Ordnung der Dinge gerichtet, muß die Erkenntnis notwendig mit demjenigen Sinn anfangen, der die ersten Informationen über diese Ordnung liefern kann. So beginnt die edelste Erkenntnis, d. h. diejenige, in der sich der Vernunft das ursprüngliche *Eine* offenbart, mit der edelsten Eigenschaft unseres Körpers, der selbst nichts anderes als eine besondere Form der räumlichen Konfiguration dieses Ursprungs ist, wie auch das Licht, vermittels dessen die Wesen im Raum miteinander verkehren.

In Petrićs Konzeption der philosophischen Erkenntnis laufen also jene drei methodischen Momente zusammen, die er im Untertitel seines Werks *Nova de universis philosophia* hervorhebt, nämlich: *aristotelica methodus*, *propria Patricii methodus* und *platonica methodus*. – Hinsichtlich des sinnlichen Anfangs der Erkenntnis stimmt er mit der Aristotelischen Methode überein, aber auch darin, daß er diesen sinnlichen Anfang (der bei Aristoteles freilich nicht so sehr in die Nähe des Gesichts gerückt wird, obwohl ihm auch er eine gewisse Vorrangstellung einräumt) sofort einer Vernunftspekulation unterwirft, die erst in der Lage ist, zu wesentlichen Resultaten zu führen. Im Charakter dieser Vernunftspekulation selbst liegt auch der Unterschied zwischen den beiden Philosophen, weil Aristoteles über die spekulative Erfassung der empirisch gegebenen Tatsache der Bewegung zur ersten Ursache aufsteigt, während Patricius dies *per lucem et lumina* tut, in der Überzeugung, daß die Bewegung, da sie auch in der sinnlichen Ordnung nicht *die erste* ist, keineswegs zum prinzipiell Ersten führen kann. Daher begründet er in seiner Lichtordnung die Bewegung durch andere, vom Sinn her grundsätzlichere Stufen. Der Aufstieg zur ersten Ursache ermöglicht nun das, was Petrić für seinen eigenen Beitrag hält, nämlich daß die Gottheit als

¹ Francisci Patricii *Nova de universis philosophia*, Ferrariae 1591, p. 1, *Panaug*. (Im weiteren NUP. Das Werk ist nach Blättern paginiert, und da die *Panaugia* eine eigene Paginierung hat, führe ich den Titel dieses Teils an, wenn er zitiert wird: Die *Panarchia* beginnt wieder mit p. 1, und die Seitenzählung wird bis zum Ende des Buches eingehalten, so daß sich die Anführung der Titel anderer Teile erübrigt.) – Von den möglichen originellen Patronymika des Autors dieses Werks, die Šime Jurić im Artikel »Nekoliko riječi o piscu« am Ende der lateinisch-kroatischen Ausgabe, Zagreb 1979 (unpaginierte Seiten), anführt, sprechen meines Erachtens die meisten Argumente für das Patronymikum Petriš. Da aber auf dem Symposium in Cres Ende April 1979 die Übereinkunft erreicht wurde, den Familiennamen dieses Philosophen als »Petrić« anzuführen, akzeptierte ich in dieser Arbeit (die eine erweiterte Form meines Beitrags auf der erwähnte Tagung ist) diese Konvention.

ein Ganzes betrachtet wird – *tota in contemplationem venit Divinitas*. Als der Anteil der Platonischen Methode wird die Deduktion der Gesamtheit der Dinge aus Gott, dem Begründer, angeführt. Aber der wahre Einfluß Platons auf Petrić ist, auch unter dem methodologischen Gesichtspunkt betrachtet, viel größer. Er ist im allgemeinen Merkmal der Spekulation Petrićs bemerkbar, seine ontologischen Ansichten auf rein sinnbezogenen Distinktionen zu gründen, und in inhaltlicher Hinsicht kommt er besonders in der Konzeption eines einheitlichen Ursprungs sowie einer einheitlichen Gesetzmäßigkeit des ganzen räumlich gegebenen, mit einer kosmischen Seele als Bewegter versehenen Kosmos zum Ausdruck. – Neben diesen drei im Untertitel angeführten Momenten ist für Petrić seine methodische Ansicht vom Verbinden der Gegensätze charakteristisch. Dieses große Thema der Renaissance, das ein Ausdruck der epochenspezifischen Problematik ist, legen verschiedene Denker unterschiedlich dar. Die Auffassung: »Gegensätze lassen sich untereinander nicht verbinden, wenn sie vorher nicht in Einklang gebracht worden sind«² vertretend, sucht und findet Petrić in der ontologischen Artikulation Glieder, die zwischen den Extremen vermitteln und ermöglichen, daß sie in Einklang gebracht, also auch zu einem ontologisch ursprünglicheren Ganzen verbunden werden. Derart bleibt die ganze artikulierte Vielheit in der Einheit ihres transzendenten Ursprungs bewahrt. Ein solches Verhältnis zu den Gegensätzen, das sich von dem emanationistisch-platonischen Ansatz unterscheidet, der in den Gegensätzen eine Seite wählt und die andere verwirft oder zumindest degradiert, ist der christlichen neuplatonischen Linie eigentümlich, die vom Stoizismus aktualisierte heraklitische Anklänge enthält und vor allem in der Ansicht des Dionysius Areopagita, daß alle Positionen und Negationen in Gott gleich sind, zum Ausdruck kommt (und von Scotus Eriugena und Nikolaus Cusanus fortgeführt wird). Eine vergleichbare Auseinandersetzung mit der Problematik der Gegensätze ermöglicht Petrić, gerade das, was er als seinen spezifischen Beitrag betrachtet, methodisch zu realisieren.

* * *

Seinen Auffassungen von der Erkenntnis gemäß setzen Petrićs Betrachtungen über die Natur des Lichts bei der Wahrnehmung heller Körper an, die er sofort spekulativ bestimmt, und zwar als »diejenigen Körper, die immer leuchten, denen das Licht eigen, eingeboren ist...« (*Panaugia*, S. 1 v). Aber trotz aller hastigen Sprünge in die Spekulation und der daraus entstehenden falschen

² NUP, p. 2. *Contraria autem inter se iungi nequeunt, nisi prius contemperentur.*

Bestimmungen enthalten diese seine Betrachtungen auch wertvolle Einfälle. So nimmt er etwa an, daß die hellen Körper die Sonne, die Sterne und das Feuer sind, und stellt die Frage, ob das Licht also dreierlei, oder ob in diesen drei Gruppen heller Dinge das Licht ein und dasselbe ist, worauf er die richtige Antwort gibt, daß dies verschiedene Arten des körperlichen Lichts sind, von denen keine Vorrang vor den anderen in dem Sinne hat, daß die übrigen aus ihr hervorgehen, und daß es kein erstes körperliches Licht gibt, aus dem alle anderen entstehen; denn dieses erste Licht ist unkörperlich. Das körperliche wie das für uns sichtbare Licht ist ein im Raum vervielfältigtes Bild des unkörperlichen Urlichts. Doch die räumliche Vielfalt verneint die eigentliche Natur des Lichts nicht, sondern offenbart sie im Anderen. Die Natur des Lichts besteht nämlich darin, daß es scheint – sowohl in sich selbst als auch im Anderen. Der Schein des ersten Lichts in ihm selbst ist die *väterliche Tiefe* (*paternum profundum*), die sich, obwohl einheitlich, der Vernunft verschiedenartig artikuliert darstellt. Der Schein des ersten Lichts *außerhalb der väterlichen Tiefe* (*extra patris profundum*), d. h. im Raum, ist deshalb unkörperlich, weil in ihm das erste Licht scheint, und körperlich ist er deshalb, weil er den Körpern immanent ist. Das unkörperliche erste Licht scheint also durch die Körper und in den Körpern. Die allgemeine Natur des Lichts ist also *unkörperlich-körperlich* oder, wenn wir es vom Raum aus in Richtung seiner Quelle betrachten, *körperlich-unkörperlich*. Da das Licht in allem nicht-räumlichen und räumlichen Geschehen anwesend ist, ermöglicht es durch diese seine Natur eine verschiedenartige Vermittlung zwischen den Extremen und bietet eine prinzipielle Stütze für die Versöhnung der Gegensätze dar. – Einige seiner Termini und der Bilder, die sie begleiten, entnahm Petrić zwar der damals verbreiteten hellenistischen Literatur, die größtenteils apokryph war und älteren Autoren zugeschrieben wurde; aber in seiner eigenen Philosophie wurden sie in eine wesentlich christliche Tradition eingefügt und in diesem Sinne interpretiert. So entsprechen etwa die Metaphern »in der väterlichen Tiefe« und »außerhalb der väterlichen Tiefe« der Distinktion zwischen dem inneren und äußeren Wirken Gottes. Deshalb haben diese Ausdrücke bei Patricius nicht nur eine metaphorische, sondern auch eine fundamentalontologische Bedeutung (und das trifft seiner Meinung nach auch auf einige der Autoren zu, die er im genannten Sinne heranzieht), was beispielsweise aus dem Satz ersichtlich ist: »Das ist jene väterliche Tiefe, und sie nennt Platons Zuhörer die erste Wesenheit, die das endlose Licht sei.«³ – Um seinen zentralen Begriff, den des Lichts, zu erklären, verwendet Petrić an verschiedenen Stellen Sätze aus dem Neuen Testament, vor allem aus dem Evangelium des Johannes: »In ihm war das Leben, und für

³ NUF, *Panaug*, p. 21.

Menschen war das Leben Licht«; »Er war kein Licht, sondern er kam, um von der Helligkeit zu zeugen; es war wahrhaftiges Licht, das jeden Menschen bescheint«; »Denn Gott ist Licht, und in ihm ist kein Dunkel, und er selbst ist das Licht«. ⁴ In diesem Sinne werden ein wenig weiter auch die Worte Christi aus dem Evangelium des Johannes gedeutet: »Ich bin das Leben, die Wahrheit und das Licht. Ich bin das Licht der Welt.« Daraus ist ersichtlich – und dies geht auch aus der ganzen Philosophie Petrićs hervor –, daß er das Licht nicht platonisch, als das sensible Bild des intelligiblen Guten begreift, sondern daß es eine ursprünglich-ontische Bedeutung hat.

Die körperlich-unkörperliche und unkörperlich-körperliche Natur ist auch der Helligkeit und den Lichtstrahlen eigen, die sich in Form von ausgedehnten Kegeln aus dem Licht ausbreiten. Um sie herum bewegt sich überall im Raum kreisend die *Helligkeit (lumen)*, die aus den Lichtstrahlen oder auch unmittelbar aus dem Licht selbst hervorgeht. Die Strahlen sind nach ihrer dreidimensionalen Beschaffenheit körperlich, und nach ihrer Eigenschaft als Quelle des Wirkens und der Bewegung in den von ihnen erreichten Körpern sind sie unkörperlich (Petrić nimmt nämlich an, daß die ursprünglichen Quellen der Bewegung unkörperlich sind). Das Verhältnis des Lichts, der Strahlen und der Helligkeit faßt Petrić folgendermaßen zusammen: »Die Helligkeit ist der Schein, der aus den Strahlen und dem Licht dringt, und die Strahlen sind das Werkzeug des Lichts, das die Helligkeit ausstrahlt oder ausstreut, oder durch welches das Licht in die Helligkeit hinausfließt und sich ausbreitet«. ⁵ – Die Verbindung pneumatischer und somatischer Begriffe in Petrićs Auslegung des Lichts und der Helligkeit, die übrigens die Quelle seiner eigentümlichen Dialektik ist, führt ihn wahrscheinlich dazu, die These von der augenblicklichen Ausbreitung der Helligkeit anzunehmen. Als die ständige Begleiterin der Strahlen »leuchtet die Helligkeit augenblicklich auf. Denn im Augenblick durchdringt sie den Äther, die Luft, das Wasser und alle anderen durchsichtigen Dinge.« ⁶ Die Geschwindigkeit der Lichtausbreitung ist also unendlich, und ein Lichtzeichen ist gleichzeitig in allen Teilen des Kosmos, in die er dringen kann, anwesend (vorausgesetzt, daß ihn kein undurchsichtiger Körper daran hindert). Während eine solche Theorie der gleichzeitigen Anwesenheit der Strahlen an räumlich entfernten Orten der möglichen Vorstellung von einer geistig begründeten Kommunikation entsprechen könnte, ist sie allerdings unakzeptabel, wenn man sie auf die Ausbreitung des Lichts im materiellen Kosmos anwendet. (Zu jener Zeit herrschte übrigens schon die Theorie der endlichen

⁴ NUP, *Panaug.*, p. 23.

⁵ NUP, *Panaug.*, p. 10.

⁶ NUP, *Panaug.*, p. 10.

Lichtgeschwindigkeit vor.) – Petrić konstatiert richtig, daß die Helligkeit um so mehr abnimmt, je weiter sie sich von ihrer Quelle entfernt und ausbreitet. Insofern sie in Urstoffe fließt, d. h. im materiellen Kosmos wirkt, ist die Helligkeit ein energetischer Prozeß, der in den Körpern Bewegung, Farben, Wärme, Wachstum, Entwicklung und Leben hervorruft. Durch die sichtbare Helligkeit, die ein Bild der ursprünglichen »himmlischen Helligkeit« ist, wird die Welt für sich selbst sichtbar und schön – »sie sieht sich selbst und freut sich ob ihrer wundervollen Gestalt, findet an sich selbst Gefallen und liebt sich«⁷ – Während das Licht für die Substanz der Gottheit konstitutiv ist, ist die Helligkeit ihr eigenstes und angemessenstes Werkzeug (*instrumentum*) zur Erbauung, Belebung, Erhaltung und Vervollkommnung der Dinge. Die Helligkeit ist also eine essentielle Affektion des Lichts (Petrić benutzt zwar diesen scholastischen Terminus nicht, aber dieses Wort läßt seinen Gedanken hier deutlicher hervortreten), d. h. eine Offenbarung, die der Lichtsubstanz wesentlich eigen ist und die sie überall begleitet, obwohl das Licht in seiner ursprünglichen Einfachheit unabhängig von dieser ihm von Natur aus eigenen Offenbarung ist (in diesem Sinne ist die Helligkeit »das Lachen der Welt« – so wie das Lachen eine essentielle, den Menschen wesentlich kennzeichnende Affektion ist). »Die Helligkeit ist also das beste und größte Werkzeug und eine Offenbarung des besten und größten Gottes«⁸ – und Gott, der Schöpfer und die Quelle der Helligkeit, konstituiert mit Hilfe dieses seines Werkzeugs als eines Grundelements den materiellen Kosmos und teilt ihm zugleich die Rolle der grundlegenden energetischen Verbindung zu, sowohl im materiellen als auch im geistigen Kosmos.

Damit aber seine in der *Pancosmia* ausgeführte Konkretisierung dieser allgemeinen Ansichten aus der *Panaugia* deutlich wird, muß Petrićs in der *Panarchia* und *Pampsychia* vorgetragene Sinnexplikation des Einen betrachtet werden.

Die Hauptunterschiede sind: das *einfache Eine* (*simpliciter unum*), d. h. das Eine in der vollkommenen Einfachheit des transzendenten Ursprungs alles Seienden begriffen, und das *Einalles* (*unomnia*), d. h. das Eine als das Prinzip, das durch seine Einheitlichkeit überhaupt ermöglicht, daß etwas ist, und in diesem Sinne alles Seiende einheitlich (*uniter*) in sich enthält. Als ein getrennter Ursprung ist das Eine nicht das Andere, also keine Vielheit, es ist weder ähnlich noch verschieden, weder bewegt es sich, noch ruht es, und man kann ihm im allgemeinen kein Prädikat beilegen, das nicht die Möglichkeit einschließen würde, ihm auch das Entgegengesetzte zuzuschreiben, womit jede Prädikation aufgehoben wird. (Darin steht Petrić auf dem Standpunkt der von Dionysius

⁷ NUP, *Panaug*, p. 12.

⁸ NUP, *Panaug*, p. 12.

Areopagita formulierten negativen Theologie.) In der absoluten Einfachheit seiner Einheit ist das Eine vollkommen und braucht nichts anderes. Aber gerade in diesem Sinne ist es zugleich das absolute Gute; und das Gute ist das Wirken und die Beziehung zum Anderen. Durch die Dialektik des Einen offenbart sich also das Eine vermittels seiner Unterschiedlichkeit, d. h. es wird zum absoluten Anfang oder Prinzip alles Seienden: »Ein solches Eine also, weil es frei von jedem Bedürfnis ist, wird zum Prinzip sowohl für sich als auch für andere. Für sich, weil es nichts braucht; für andere, weil alle Dinge aus ihm sind.«⁹ – Im Ursprung deckt sich also der Unterschied zwischen dem Einen, dem Guten und dem Prinzip. Das Eine geht nämlich, weil es das Gute ist, in das Andere (*alteritas*) hinein, d. h. es wird zum Prinzip (Anfang) der Vielheit der Wesen. Ein jedes Wesen kann indessen nur sein (*esse*), wenn es eine Wesenheit (*essentia*) besitzt, und sie ist *eins*, d. h. innerlich einheitlich und unteilbar. In der Einheitlichkeit der Wesenheit offenbart sich also das Eine in der Andersheit der Wesen als das *wesentliche Eine* (*unum enti essentiale*), durch welches das Wesen ist und ohne welches kein Wesen, folglich auch keine Vielheit der Wesen, sein kann; »also sind das Eine, das Gute, das Prinzip ein und dasselbe.«¹⁰ – (Man sieht, daß Petriés dreinamiges Prinzip neben der platonischen Inspiration auch die scholastische Begründung des Wesens in drei Transzendentalia: *unum, verum, bonum*, enthält.)

Aus der Identität des Einen und des Guten im Prinzip geht hervor, daß diese dreinamige Quelle auch der Schöpfer ist. Das Einalles enthält nämlich nicht nur alle Dinge in sich, sondern, »da es das Gute war, mußte es sie notwendig aus sich hervorbringen.«¹¹ Das Einalles ist also Gott, der, innerlich und äußerlich wirkend, schöpferisch lebt. Als Folge seiner Vollkommenheit ist auch sein Wirken vollkommen: Er zeugt den Sohn, der dem Vater nicht nur ähnlich, sondern mit ihm auch substantiell identisch ist. Der Unterschied zwischen ihnen ist kein substantieller, sondern der zwischen den Personen des Elternteils und des Gezeugten. Diesem Unterschied zufolge ist der Sohn ein anderer als der Vater, d. h. der Sohn ist das Prinzip des Anderen (*alteritatis*), und zwar in dem Sinne, daß sich durch ihn die Identität (*identitas*) mit dem Vater im Anderen

⁹ NUP, p. 10.

¹⁰ NUP, p. 10.

¹¹ NUP, p. 21.

¹² NUF, p. 21. – Eine vergleichbare Betrachtung ist in Nikolaus Cusanus' *De docta ignorantia* zu finden, wo dieser Denker den Grund der Schöpfung der Gesamtheit der Dinge in der zweiten göttlichen Person sieht: »Ita videlicet quod est Filius ex eo, quod est aequalitas entitatis rerum, quas Deus facere poterat... Quare, si subtilius consideras, Patrem Filium gignere, hoc fuit omnia in Verbo creare« (Lib. I. XXIV). Dabei beruft sich Cusanus auch auf die Auffassungen des Augustinus aus *De Trinitate*, VI. 10. (*De docta ignor.*, Wien 1964, p. 284).

offenbart.¹² Der Identität seiner Wesenheit gemäß wendet sich der Sohn nämlich aus dem Anderen zum Vater, er liebt ihn und vereinigt sich vollkommen mit ihm, so wie auch der Vater den Sohn liebt, mit dem er eins im Anderen ist. Diese Liebe (*amor*) ist die dritte göttliche Person, der Geist, der derselben Substanz gehört und aus der ersten und zweiten Person (Hypostase) hervorgeht. Diese dritte Hypostase ist das dritte Prinzip der göttlichen Lebens, d. h. das Prinzip der Vereinigung des wesentlich Identischen. Das Leben Gottes findet a priori innerhalb des ersten Prinzips – *in patris profundo* – statt, aber da es das Leben des Guten ist, kommt es durch die Geburt des Sohnes zum Heraustreten (*ecstasis, exitus a producente*) aus der väterlichen Tiefe in das Andere, d. h. Gott entschließt sich zur Schöpfung der Vielheit der Wesen. Am Ende der Schöpfung (nach der Bibel) betrachtet der Schöpfer sein Geschöpf als gut. Das Heraustreten in die Vielheit der Wesen entstand also aus dem Guten, und das Böse (die Sünde) konnte in dieser Vielheit durch die Verneinung der Verbindung erscheinen, die der Hypostase des Geistes eigentümlich ist. Diese Verbindung ist nämlich frei, denn die Liebe kann nur eine freie Hinwendung zum Vater aus der Andersheit der Wesen sein, und das bedeutet, daß das Wesen die Möglichkeit hat, auch die entgegengesetzte Richtung einzuschlagen. – Petrić beschreibt noch zwei Arten der philosophischen Auslegung des Lebens bzw. der Seligkeit Gottes, die aus dem gegenseitigen Verhältnis der drei göttlichen Personen hervorgehen. Im wesentlichen bestehen auch sie darin, daß die drei Hypostasen, die Prinzipien des inneren Lebens Gottes, ebenfalls die Prinzipien der Gesamtheit der Dinge sind, die als das Andere durch das äußere göttliche Wirken entsteht. Der Unterschied liegt darin, daß das innere göttliche Wirken in der Identität des Guten stattfindet, während in der andersartigen Vielheit der Wesen die Verneinung dieser Identität, also ein Abfallen vom Guten möglich ist.

Die Betrachtung der »ganzheitlichen Gottheit« oder des »dreieinigen Prinzips« führt Petrić also zur Erkenntnis, daß »alle Wesen, bevor sie entstanden, in Gott waren und daß alle von ihm und durch ihn selbst erschaffen wurden, und sie wurden erschaffen, um in ihm das Leben zu sein.«¹³ Diese Betrachtung ist eine sinnbezogene Explikation der im Einmalles enthaltenen Wesensreihen, ob sie sich nun *in patris profundo* oder *extra patris profundum*, nämlich im Raum, befinden. Seine Methode der sinnbezogenen Explikation, der er eine ontologische Bedeutung zuschreibt, nennt Petrić die Methode des Lichts, weil er bei der Auslegung der Weise, auf die der Vater der Helligkeit auch der Vater aller Dinge ist, die Helligkeit der Gründe (*rationum lumine*) nutzt. Im Unterschied zu Aristoteles, bei dem das Verhältnis zwischen Gott und der Welt auf der Bewegung beruht, hebt Patricius hervor, daß Gott die Welt zuerst begründen muß,

¹³ NUP, p. 23.

um sie bewegen zu können. Er hält sich nämlich an das methodische Prinzip, nach dem die Explikation mit dem ersten in der Reihe des zu Explizierenden anfangen soll. Da aber das Wesen zuerst *sein* muß, um sich zu bewegen oder bewegt zu werden, erfolgt zunächst eine ontologische Begründung der Wesensreihen, damit auch der eigentliche Sinn der Bewegung deutlichzutage treten kann. Dieser Sinn unterscheidet sich beträchtlich von dem Aristotelischen, da er stärker mit der wesentlichen Lebendigkeit des Wesens, mit der allgegenwärtigen, innerlich bewegenden Seele verbunden ist, ungeachtet dessen, ob sie sich als individuell oder kosmisch offenbart. Patricius vergrößert freilich diesen Unterschied, wenn er (am Anfang des I. Buchs der *Panarchia*) die Aristotelische Auslegung der Bewegung so darstellt, als hätte Aristoteles nur die äußeren Bewegungen in Betracht gezogen, und den Satz, der am Anfang des VII. Buchs der *Physik* steht – »alles, was sich bewegt, wird notwendig von etwas bewegt« – führt er in der fehlerhaften Übersetzung an: »Omnia quae moventur ab alio moventur.«¹⁴ Dieser Satz wurde damals von verschiedenen Autoren oft mit demselben Fehler zitiert (statt »ab alio« müßte es »ab aliquo« heißen), aber das mindert nicht das Mißverständnis in bezug auf Aristoteles, wenn man das Ganze seiner Bewegungslehre berücksichtigt. Daher ist Patricius' Kritik nur insofern berechtigt, als sie sich auf die getrennten Bewegungen der Sternkreise bezieht, den ersten Bewegungen einbegriffen, und das ist es auch, was an dieser Stelle der *Panarchia* im Vordergrund steht. Aristoteles hatte jedoch nicht die Absicht, die Welt ontologisch in dem ersten Bewegten zu begründen, da er annahm, daß das Sein der Welt selbst von ihm unabhängig sei; die Frage eines gemeinsamen ersten Prinzips ließ er aber offen.

Petricus ontologische Begründung der Gesamtheit der Wesen im Ursprung – wodurch sich das *simpliciter unum* als *unomnia* erweist – wird durch eine sinnbezogene Gliederung des Einen in neun Wesensreihen vollführt: *unitates, essentiae, vitae, mentes, animae, naturae, qualitates, formae, corpora*.¹⁵ Wenn man dieser Stufenleiter der Wesen auch ihr erstes Prinzip hinzufügt, nämlich das ursprüngliche Eine, bekommt man die pythagoreische Zehn: »Deshalb sagte Pythagoras richtig, daß die Dinge wie Zahlen seien, denn die letzteren sind daraus, was der Eins näher oder von ihr entfernter ist, zusammengesetzt. Und wenn wir nicht irren, so war der Grund, weshalb die Fülle der Zahl von der Zehn umfaßt wird, bisher verhüllt.«¹⁶ – Daraus ist auch ersichtlich, daß diese Stufenleiter der Wesen als Einheit der Kontinuität und der Diskretion gedacht ist,

¹⁴ NUP, p. 1. – Bei Aristoteles steht: Ἅπαν τὸ κινούμενον ὑπὸ τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι.

¹⁵ Einheiten, Wesenheiten, Leben, Geister (Vernünfte), Seelen, Naturen, Qualitäten, Formen, Körper.

¹⁶ NUP, p. 24.

denn, wie Petrić an dieser Stelle hervorhebt, zwischen ihren die erste Ordnung der Dinge ausdrückenden Stufen ist weder für das Vakuum noch für eine Unterbrechung Platz, und er vergleicht sie mit pythagoreisch gedachten Zahlen, also mit den auf der Diskretion der Eins beruhenden Gegenständlichkeiten. Den Grund, weshalb der ganzen Stufenleiter der Wesen mit ihrem Ursprung der Charakter der Zehn, der nach Pythagoras heiligen, die Fülle der Seinsharmonie darstellenden Quadratzahl, zugeschrieben wird, erklärt Petrić mit Hilfe zweier Methoden: Der Abstieg – *descensus* – ist eine zusammensetzende Methode – *methodus compositiva* –, nach der die seiende Zahl vom »einfachsten und unteilbaren Einem« über die mittleren Glieder zum Körper, dem »Allerniedrigsten«, herabsteigt; indem sie in immer größere Vielheit, bis zur Zehn, fällt, »wird sie fallend wachsen. Und wachsen wird sie durch Hinzufügung des Einem; denn das Eine verleiht seine Gestalt allen, dem Anderen und aber Anderen, solange es in der Lage ist, diese Gestalt zu empfangen, und das heißt, bis zum Letzten.« Durch die Hinzufügung des Einem entsteht so die Vielheit der Dinge, der unkörperlichen und körperlichen Wesen, die die Gestalt des Einem angenommen haben. Der Aufstieg – *ascensus* – aus dieser Vielheit zum Einem wird durch die trennende Methode – *methodus resolutiva* – vollführt, nämlich durch die Subtraktion des Einem, »denn das Eine prallt an der Vielheit ab und kehrt in sich selbst zurück.«¹⁷ – Es ist also klar, daß die Fülle der Harmonie alles Seienden, die Zehn, die ganze Gottheit offenbart, nämlich das Eine, das Licht ist. Die in der Vielheit zerstreute Einheit seiner Gestalt kehrt als sinnvolle Einheit in ihren eigenen Ursprung zurück.

Von der Gestalt des Einem, die bei der Lösung der Wesen von ihrem Ursprung eine dominierende Rolle spielt, ist vor allem der erste Grad dieser Auflösung geprägt: die Einheit (*unitas*). Mit ihr fängt die Auflösung der Wesen in die Tiefe an, weil sie dem Wesen ermöglicht, überhaupt zu sein, d. h. eine Wesenheit zu besitzen. Denn das Wesen kann nur sein, wenn es innerlich eins ist, und in bezug auf das Wesen erweist sich die Einheit als das für das Wesen wesenhafte Eine: *unum enti essentielle*. Die Einheit kommt also einer jeden von den neun Wesensreihen zu, und neben dieser ersten Einheit gibt es noch acht Einheiten: die Einheit der Wesenheiten, der Leben, der Geister, der Seelen, der Naturen, der Qualitäten, der Formen und der Körper. In Analogie dazu gilt dasselbe für jedes von den neun Gliedern der Tiefenreihe. Diese Ordnung, in der jedes Glied der Tiefenauflösung achtfach gegliedert ist und jeder Wesensreihe zukommt, derart wieder eine neungliedrige Reihe bildend, nennt Petrić *Breitenordnung*. Die dritte Ordnung, die er *Längenordnung* oder *Kette* (*catena*) nennt, ist der Durchgang der ein und derselben Art durch alle Grade,

¹⁷ NUP, p. 24.

also die Transzendenz der Art. Diese Ordnung gibt die wesentliche Natur des Lichts in allen Arten und Ordnungen der Wesen am besten wieder, weswegen sie Petrić auch entsprechend charakterisiert: »So durchscheint das Licht in direktester Reihenfolge alle Grade in ihrer Länge.«¹⁸ Die Ordnung der Dichte schließlich – *ordo soliditatis* –, in sich die übrigen drei konsolidierend, ergibt die Festigkeit und Beständigkeit der Gesamtheit der Dinge. Aus dieser Ordnung, die eigentlich eine Synthese der ersten drei ist, geht hervor, daß sich alles gegenseitig durchdringt, weil alles im Einalles enthalten ist: »Alle höheren Dinge sind ihren Fähigkeiten gemäß in allen niedrigeren, und alle niedrigeren ihrer Vorzüglichkeit entsprechend in allen höheren enthalten.«¹⁹ Durch diese vier Ordnungen ist alles Seiende so miteinander verbunden, daß in der Kontinuität des gesamten Einklangs nichts verworfen noch abgewertet wird, sondern auch das auf der Stufenleiter der Wesen Niedrigste vermag, da es Licht ist, mit seinem Schein das Höchste zu erreichen, das seinerseits seine Tiefen beleuchtet. Daher sind ontologische Unterscheidungsmerkmale wie »höher« und »niedriger«, die in der Stufenleiter der Wesen den Weg von der Eins zur Vielheit bezeichnen, im Hinblick auf den Wert von relativer Bedeutung, weil die Harmonie des Einalles sowohl die Vielheit als auch die Einheit braucht, genauso wie die Zehn alle Zahlen braucht, die sie ausmachen.

Die sinnbezogene Gliederung der Wesen in die Tiefe, die die Axe dieser vier Ordnungen bildet, fängt, wie gesagt, mit den *Einheiten* an. Das sind platonische Ideen, die durch ihre Vielzahl das einheitliche *esse* in gegenseitig diskrete Essenzen, *Wesenheiten*, aufteilen. Die Verbindung zwischen der Einheit und der Wesenheit begründet ontologisch das Wesen, weil durch sie das Wesen ist: Das *wesentliche*, in der Vielheit des Anderen mit sich selbst identisch bleibende *Eine* (dieses erste, das Wesen konstituierende Eine unterscheidet sich allerdings vom ersten oder ursprünglichen Einem), ist nämlich *wahrhaftig*, weil die Wahrhaftigkeit der Wesen die Übereinstimmung der Idee mit der Essenz ausmacht, und es ist *gut*, denn die Einheiten entspringen dem Guten als ihrer gemeinsamen Quelle. Vermittels der Einheiten offenbart sich also das ursprüngliche Eine in der essentiellen Vielheit. Die Ideen sind daher Vorbilder oder ursprüngliche Ursachen aller Dinge, sowohl derer in der väterlichen Tiefe als auch derer außer ihr. Den letzteren sind die Ursachen nicht am nächsten, sondern am entferntesten, und sie wirken durch eine Reihe anderer Ursachen. So wirkt die Idee eines Körpers durch die Wesenheit, das Leben, den Geist, die Seele, die Natur, die Qualität und die Form dieses Körpers, und der Körper partizipiert an seiner eigenen Idee, d. h. er erfährt ihre Helligkeit, die durch diese Reihe von Ursachen

¹⁸ NUP, p. 25.

¹⁹ NUP, p. 25.

zu ihm gelangt, wobei seine Helligkeit wiederum (infolge der Längenordnung) bis zu seiner eigenen Idee, ja zum Guten als ihrer Quelle scheint. Petrić ist nämlich der Meinung, daß es so viele Ideen wie Dinge gibt, weil jedes Ding, um sein zu können, seine Einheit haben muß. In seinen Auffassungen vorwiegend den späteren Dialogen Platons folgend, übernimmt er einige von Platons selbstkritischen Ansichten, und es sind ihm die Schwierigkeiten wohl bewußt, die sich etwa aus der These, die Ideen seien schlichtweg generische Begriffe, ergeben könnten. Es liegt nahe, in bezug darauf hervorzuheben, daß bei dem Platoniker Petrić Platons Horismus völlig überwunden ist, worauf zweifellos sein Studium der späteren Phase in Platons Entwicklung, besonders des *Timaios*, Einfluß hatte. Der Horismus ist bei Petrić deswegen ausgeschlossen, weil vom ursprünglichen Einen bis zur Vielheit kontinuierliche Reihen der Ursachen wirken, in denen es zwischen zwei Gliedern weder Vakuum noch Platz für ein Drittes gibt. Das bedeutet indessen nicht, daß ein Glied derselben Reihe zwischen zwei ihm benachbarten Gliedern nicht vermitteln kann. Das ermöglicht das allem gemeinsame Licht und die gegenseitige Durchdringung.

So ist das *Leben* die nächstliegende Auswirkung der Wesenheit und zugleich die erste lebendige Wesenheit. Die Wesenheit als solche konstituiert das Ding und bewirkt, daß es im substantiellen Sinne sein kann. Das Leben läßt aber diese Wesenheit entstehen, indem es in ihr die Bewegung erweckt, denn »alles, was sich bewegt, tut es, weil es am Leben teilnimmt. Denn das wahre Leben ist nichts anderes als die Bewegung der Wesenheit in ihr selbst.«²⁰ Das Leben und die Bewegung gehen also unmittelbar aus der essentiellen Konstitution des Wesens hervor und gehören – unmittelbar oder vermittelt durch andere Glieder – allem, was essentiell konstituiert ist: dem Geist, der Seele, der Natur und den Körpern. Die Seele ist der unmittelbare Bewegter der Natur, aber sie ist es durch ihre Teilnahme am Geist und Leben, die auf der Stufenleiter der Wesen die Bewegung konstituieren. Als eine wesentliche Eigenschaft des Lebens ist die Bewegung auch eine Eigenschaft Gottes, der, »während er als Wort unter uns weilte, über sich selbst sagte: 'Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben'.«²¹ – Petrić rechnete also radikal mit den eingefleischten Vorurteilen der meisten Scholastiker jener Zeit ab, die, schulmeisterlich an den Worten des Aristoteles aus der *Physik* und *Metaphysik* festhaltend, vergebliche Anstrengungen machten, aus einem Begriff der Wesenheit, der kein leeres Schema wäre (was mathematischen Begriffen durchaus angemessen ist), den inneren Wandel zu entfernen, auf dem sich allein die Lebensfähigkeit eines Prinzips gründen kann, und dementsprechend die Aristotelische Idee des gesonderten und unbeweglichen ersten

²⁰ NUP, p. 29.

²¹ NUP, p. 28.

Bewegers der christlichen Konzeption eines Gottes anzupassen, der sich mit der Welt solidarisiert, indem er in seinem eigenen Leben an ihren Wandlungen und Bewegungen teilnimmt, weil die Welt sein im Wagnis der Schöpfung erschaffenes Werk ist. Wenn er solche Anpassungen kritisiert, richtet sich Petrić also nicht so sehr nach seiner eventuellen Intoleranz gegenüber dem Peripatos, sondern vielmehr nach seiner wahren philosophischen Überzeugung, daß die Möglichkeiten solcher Versuche mit wenig Erfolg erschöpft und daß auch darin neue Wege einzuschlagen seien. – Weit davon entfernt, die Bewegung als solche dadurch zu umgehen oder ihre Bedeutung zu mindern, daß er sich für die »Methode des Lichts« statt für die »Methode der Bewegung« entscheidet, begründet sie Petrić ontologisch tiefer als Aristoteles selbst, da sie bei ihm wesentlich zur Gesamtheit der Dinge bzw. zum Einalles gehört. Dennoch ist sie sinnmäßig nicht selbstständig, sondern bildet ihrem Sinn nach die innere Verbindung zwischen der Wesenheit und dem Leben, indem sie zwischen ihnen als Extremen vermittelt und ihre Gegensätze versöhnt. Da sie keine sinnbezogene Selbstständigkeit hat, sondern nur an der Explikation des Sinns des Anderen teilnimmt, kann die Bewegung nach Petrićs Meinung keinen Grund für die Ausdeutung und den Nachweis der ersten Prinzipien des Seins und des Wesens abgeben. Ihm zufolge kann dies nur dasselbe Prinzip sein, das der wesentliche Träger des Sinns und der Sinngebung ist, und das ist in seiner Terminologie das Licht und die Helligkeit. Denn das Licht kann auch den Sinn der Bewegung als solchen beleuchten, wohingegen eine umgekehrte methodische Operation seiner Meinung nach absurd ist.

Das Leben und die Bewegung gehören gleichfalls dem aus dem Leben direkt hervorgehenden Geist (*mens*). Die Erkenntnisfunktion des Geistes in den Vordergrund stellend, nimmt Petrić dieses Wort als mit der *Vernunft* (*intellectus*) gleichbedeutend, und die Erkenntnis (*cognitio* im allgemeinen Sinne dieses Wortes), die eine spezifische Wirkung der Vernunft ist, bestimmt er als die »Wende und Hinwendung des Erkennenden zum Erkennbaren im Streben nach Wahrheit«. ²² Die *erste Vernunft* ist die Weisheit Gottes, d. h. das Wort oder der Sohn: Schon durch seine Geburt allein kommt es zu seiner Verwandlung in den Vater, zwischen ihnen entwickelt sich Liebe und Erkenntnis und zugleich kommt es zur Hinwendung des Vaters zum Sohn. Diese gegenseitige Liebe des Vaters und des Sohnes ist die *zweite Vernunft* oder der Geist, der aus ihnen hervorgeht und die ersten beiden Personen verbindet. Weder die erste noch die

²² NUP, p. 32. – Petrić bemerkt nämlich, daß seine Termini »mens« und »intellectus« Synonyme des Griechischen νοῦς sind. Deshalb benutze ich für diese Termini Petrićs die Bezeichnungen »Geist« und »Vernunft«, wobei ich mich nach dem Kontext richte. (Der Terminus »Verstand« hat eine diskursive Bedeutung und entspricht nach meiner Meinung der Bedeutung genannter Termini nicht.)

zweite Vernunft wurde also erschaffen, sondern beide scheinen unmittelbar aus dem Vater des Lichts und bleiben innerhalb der väterlichen Tiefe. In der Ordnung der Wesen gibt es indessen eine Fülle von erschaffenen Vernünften, die sich außerhalb der väterlichen Tiefe befinden und aus der ersten Vernunft hervorgehen. Bei ihrer Erschaffung wirkt nämlich das einheitliche Eine mit, jedoch so, daß es ihnen die Möglichkeit zu einem Akt der ersten Vernunft gibt: zur Intellektion (*intellectio*) des Vaters, der vollkommen erkannt wird, weil sie eins mit ihm sind. Dieser Akt, durch den die erste Vernunft gerade entsteht, ist die vollkommene Vereinigung des Vaters und des Sohnes, die aus ihnen beiden als die zweite Vernunft hervorgeht. Der Vater selbst ist nicht die Vernunft, sondern das einfachste Eine jenseits jeder Prädizierung. Die Intellektion als das ursprüngliche Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn und als Vorbild einer jeden Erkenntnis ist also nicht als das in erster Linie auf dem Verstand beruhende Verstehen gedacht, sondern eher als direkte und vollkommene Einsicht – *intuitus* –, die durch die Einheit des emotionalen und intellektuellen Strebens entsteht; sie ist also der intuitiven Erkenntnis näher, in der der ganzheitliche Geist wirkt. – Die erschaffenen Vernünfte partizipieren mehr oder weniger an dieser Erkenntnis, aber da sie ein Akt der Vernunft als solcher ist (denn die erste Vernunft ist das Vorbild für alle anderen), kann sie von ihnen prinzipiell erfaßt werden. Denn Gott ist das Gute, und das Gute ist von einer solchen Natur, daß es alles hergibt und nichts für sich selbst behält. Infolgedessen bleibt der Sohn nicht nur in der väterlichen Tiefe, sondern tritt in das Geschöpf hinein und lebt im Körper als die erschaffene bzw. menschliche Vernunft. Durch ihn pflegt Gott vollkommenen Umgang mit dem Geschöpf, sich außerhalb der väterlichen Tiefe offenbarend.

Auf der Stufenleiter der Wesen entstand die Vernunft oder der Geist als eine unmittelbare Wirkung des Lebens, und »das wahre Leben ist die Bewegung innerhalb der Wesenheit«. Da alle Wesen aus dem Guten hervorgehen und »*alle Güte die Eigenschaft besitzt, Gutes zu tun*«, haben alle Wesen die Möglichkeit, zu wirken. Zum Wirken sind aber Vermögen erforderlich, und »*Vermögen gehen aus der Wesenheit hervor*«. Dem Prinzip des Guten entsprechend bleiben die Vermögen nicht in den Wesenheiten geschlossen, sondern ermöglichen die Entstehung anderer tätiger Wesen: »da eine jede Wesenheit wohlthätig ist, gebiert sie zuerst in sich die Vermögen, und durch die Vermögen gebiert sie äußere Wirkungen, und sie ist vorher innerlich schwanger und äußerlich notwendig fruchtbar«. ²³ Das wahre Leben entsteht also durch das Wirken der Vermögen innerhalb der Wesenheit selbst, und diese Wirkung offenbart sich äußerlich als Geist und Vernunft. Aber der Geist und die Vernunft, wie auch alle

²³ NUP, p. 50.

vorhergehenden Wesensstufen, bleiben in ihrer ersten Offenbarung innerhalb der väterlichen Tiefe. Nach ihrer Orientierung auf das Andere (*alteritas*) sind sie indessen unmittelbare Vorgänger der Schöpfung der Wesen außerhalb der väterlichen Tiefe. Das erste solche Wesen ist die *Seele* (*animus* in der allgemeinen Bedeutung, während *anima* speziell die menschliche Seele bezeichnet).²⁴ Sie ist der Vernunft ähnlich, im Hinblick auf ihre unkörperlich-körperliche Beschaffenheit, auf ihr Streben nach Erkenntnis, darauf, daß sie sowohl sich selbst als auch alle Körper, mit denen sie in Verbindung tritt, in Bewegung setzt, und insbesondere darauf, daß sie in sich einheitlich und unteilbar ist. Vom Geist unterscheidet sie sich dagegen durch ihre Teilnahme am körperlichen Geschehen, dadurch, daß sie ihre Kräfte den körperlichen Organen zufließen läßt, sowie dadurch, daß sie einerseits den Körper belebt und bewegt, aber andererseits im Erreichen ihrer sowohl animalischen als auch geistigen Bestrebungen von ihm abhängig wird. Durch den Körper wirkt die Seele derart auf räumliche Geschehnisse und nimmt an ihnen teil, und ihre Handlungen spielen sich in der Zeit ab. Da die Seele direkt von der Vernunft herrührt, sind alle Seelen vernünftig, aber in verschiedenen Graden. Und da die Vernunft oder der Geist aus dem Leben hervorgeht, nimmt die Seele am Leben des Geistes teil. Aber vermittelt des Lebens nimmt sie auch an der Wesenheit und an der Einheit teil. Jede Seele besitzt also ihre Einheit und Identität mit sich selbst. Doch infolge ihrer Verbundenheit mit dem Körper, in dem sie wohnt, partizipiert die Seele am unaufhörlichen Wandel und an der Mannigfaltigkeit raumzeitlicher Intervalle. Die Seele ist also ein Wesen, in dem sich das Identische mit dem Unterschiedlichen verbindet (was der Definition der Seele in Platons *Timaios* entspricht), und gerade das ermöglicht ihr, der Bewegter nicht nur ihrer selbst als des (infolge der Verwandtschaft mit der Vernunft) mit sich selbst Identischen, sondern auch des Körpers und der körperlichen Welt, in der sie lebt, als des Unterschiedlichen zu sein. Die Seele ist also ihrem Elternteil – der Vernunft – zugleich ähnlich und unähnlich. Doch da es mehrere Vernünfte gibt, stellt sich die Frage, welche von ihnen es ist, von der die Seele geboren wurde. Etwa von einer erschaffenen, oder vielleicht von der nicht-erschaffenen, der göttlichen Vernunft? – »Auf jeden Fall von der, die die nächstliegende Schöpferin der außerhalb der väterlichen Tiefe begründeten Dinge ist. In der und durch die sie Vernünfte sind, von denen wir sagten, daß sie außerhalb der väterlichen Tiefe liegen. Und diese Vernunft ist mit der ersten Vernunft identisch, und beide (nicht-erschaffenen Vernünfte) sind mit dem Gottvater identisch... Also ist die

²⁴ Für beide Termini bei Petrić benutze ich das Wort »Seele«, weil das mit dem von ihm in diesem Werk behandelten Problematik nicht kollidiert und weil im Kroatischen keine entsprechenden Ausdrücke zu finden sind, die diesen Unterschied wiedergeben könnten.

²⁵ NUP, p. 51.

Seele im dreieinigen *Gott begründet*.²⁵ Da die Wesenheit der Vernunft die wahre vernünftige Einsicht – die Intellektion – ist, erschuf die erste Vernunft die Seele gerade dank dieser ihrer wesentlichen Eigenschaft und ließ ihr nach dem Prinzip der Güte diese Eigenschaft als ihre vorzüglichste Eigentümlichkeit zuteil werden: nämlich die vernünftige Einsicht, die aus der Liebe zum Vater hervorgeht. – Als Möglichkeit bezieht sich das auf alle Seelen, weil es die Eigenschaft der Seele als solcher oder der »ersten Seele« ist. Mit einem Begriff Zoroasters nennt sie Petrić auch »anima fontana« (ursprüngliche Seele). Außer der »ersten Seele«, die in der väterlichen Tiefe liegt, gibt es, wie auch im Falle aller übrigen Wesen auf der tiefenmäßigen Stufenleiter, neun Stufen oder Arten der Seelen, und jede dieser Stufen verzweigt sich nach ihrer Länge und Breite in die Vielheit der Seelen, so daß man sagen kann, daß sie in unbegrenzter Anzahl vorhanden sind. Denn neben den Seelen, die die dreidimensionale Struktur der Stufenleiter vorsieht, gibt es auch solche, die ganz eigentümlich sind und weder einen eindeutig festgestellten Platz auf der Stufenleiter der Wesen einnehmen noch aus dieser Stufenleiter durch ontologische oder logische Verfahren abzuleiten sind. So ist vor allem die menschliche Seele beschaffen (die in diesem Werk übrigens nicht gesondert behandelt wird). – Von ihrer Begründerin, der göttlichen Vernunft, hat die Seele all die Eigenschaften, die sie zu empfangen in der Lage war. Diesen Eigenschaften entsprechend trägt die Seele die Gestalt der Identität mit ihrem Begründer in sich, die von der Einheit, dem wesentlichen Leben und der Intellektion geprägt ist. Inwieweit sie in den Verhältnissen der Andersheit, in die sie verfallen ist, diese Gestalt wirklich äußern wird, hängt von den Verhältnissen selbst sowie von ihrer aktiven Beziehung zu ihnen ab. Die Gestalt der Identität mit den höheren Wesen, von denen die Seele herrührt, wird zum Vorbild für die Vielheit der im Raum zerstreuten niedrigeren Wesen, unter denen sie lebt. Das Leben im Körper ist nach Petrić jedoch nicht die einzige Form des Seelenlebens, sondern die Seele hat, da sie sich durch alle neun Stufen der Tiefenskala erstreckt, eine ontologisch viel grundlegendere Bedeutung, als wenn sie ein Akt des Körpers schlechthin wäre (wie es Aristoteles annimmt).

Eine besondere Bedeutung unter den im Anderen wirkenden Seelen hat die *Weltseele* (*animus mundanus*; Petrić benutzt auch die Termini *anima mundi* und *anima mundana*), denn »dem vorzüglichsten und vollkommensten von allen Körpern verleiht sie Leben, Erkenntnis und Bewegung«.²⁶ Petrić ist der Meinung, daß die meisten griechischen Philosophen – Leukippos, Demokritos, Aristoteles und Epikur ausgenommen – die Existenz der Weltseele voraussetzten und daß ihr einige von ihnen sogar den zentralen Platz unter den Seelen

²⁶ NUP, p. 54.

zuschrieben. Er betont, daß die Bedeutung der Weltseele als des inneren Bewegers des Kosmos besonders Platon im *Timäos* und *Philebos* dargelegt hat.

Nach Petrićs Meinung besitzt der Körper keine eigene Bewegung, sondern er ist *heterokíneton* oder *alimobile*, d. h. er wird vom Anderen bewegt. Wenn die körperliche Welt also aus der ununterbrochenen Verbundenheit mit den höheren Stufen der ontologischen Stufenleiter gelöst würde, wäre sie unbeweglich. Aber dann könnte sie überhaupt nicht bestehen, weil der Körper *heteróstaton* ist und ihr Dasein ebenfalls aus der gegenseitigen Verbundenheit der höheren und der niedrigeren ontologischen Stufen hervorgeht. Im ontologischen Sinne ist die Bewegung eine Eigenschaft des Lebens, und das aus der Wesenheit hervorgehende Leben offenbart sich als lebendige Wesenheit, d. h. als eine Wesenheit, die ihre eigene Bewegung besitzt. Der unmittelbare Ausdruck der lebendigen Wesenheit ist der Geist, der, seinen Sinn aus der väterlichen Tiefe ausstrahlend, die Seele gebiert, ein in der Mitte der neunstufigen Skala liegendes Wesen, und den Sinn und das Leben der höheren ontologischen Stufen in die Welt der Körperlichkeit hineinbringt, indem er alle Wesen, in denen er lebt und mit denen er in eine immanente Verbindung tritt, innerlich bewegt. Die körperlich-unkörperliche *Natur* (*natura*) gibt die Möglichkeit zur Herstellung einer solchen Verbindung mit der unkörperlich-körperlichen Seele: Ihnen ist die zeitliche Dauer gemeinsam, und ihre räumliche Verbindung beruht auf der Möglichkeit, die Vermögen der lebendigen Wesenheit in den Raum zu richten. Dem Prinzip des Guten entsprechend bleibt die Wirkung der Vermögen nämlich nicht in der Einheit der Wesenheiten geschlossen, sondern sie scheint aus ihr in die Andersheit der ontologisch niedrigeren Stufen hinein, wodurch diese Wirkung gleichzeitig wächst und sich vervielfältigt. Die Seele muß nicht notwendig in eine wirkliche Verbindung mit dem Körper treten, weil es auch die Seele der Einheit, die Seele der Wesenheit, die Seele des Lebens und die Seele der Vernunft gibt – und sie kann ihre Wirkung auf eine von diesen ontologischen Ebenen beschränken. Wenn sie aber die Möglichkeit ihrer Verbindung mit dem Körper verwirklicht – und gerade das scheint Petrićs Auslegung des schöpferischen Prinzips des Guten von ihr zu verlangen –, dann belebt und bewegt sie das Sinnvolle der oberen Stufen der ontologischen Skala, von denen sie herrührt, und in den Körpern, die eine Seele besitzen, ruft sie das Streben nach der Vernünftigkeit, nach dem Einklang der Vielheit mit der Einheit, nach der Schönheit hervor. Ihren Möglichkeiten entsprechend verwirklichen die körperlichen Wesen diese Eigenschaften, die sonst dem sich selbst überlassenen Bereich der Körperlichkeit unbekannt blieben (wenn er als solcher existieren könnte).

Die Gesamtheit der körperlichen Wesen ist indessen in der unkörperlich-körperlichen Einheit der Natur vereint, und »Die Natur ist ein Ableger der

Seele, ihr in die Körper gedrungener Strahl«²⁷, so daß vermittelt der Seele die Eigenschaften der höheren Stufen der ontologischen Skala in die Natur hineinfließen. Petrićs Auslegung zufolge kann sich der Körper nämlich weder nur durch sich selbst noch durch einen anderen Körper erhalten, sondern dazu braucht er als ein selbstständiges Wesen etwas, das unkörperlich und zugleich in bezug auf alle seine Teile miterstreckend (*coëxtensum*) ist. So ist gerade die *Natur* beschaffen, da sie sowohl innerlich als auch äußerlich im Hinblick auf den ganzen Körper, auf seine Menge und Materie miterstreckend ist und als körperlich-unkörperlich das Dasein und die Erhaltung der körperlichen Wesen ermöglicht. Direkt zwischen dem unkörperlichen Geist und der körperlich-unkörperlichen Natur vermittelnd, erweckt die Seele *Qualitäten* in der Natur, so etwa Wärme, Trockenheit, Feuchtigkeit usw.; diese Qualitäten bringt die Natur mit sich und läßt sie in den ganzen Körper hineinfließen, und mit ihnen auch Vermögen wie die Sympathie, Dispathie, Asympathie und Antipathie, die in der Materie die Verbindung, Trennung und Entfernung der materiellen Partikel bewirken. Diese Prozesse ereignen sich immer an bestimmten Orten im Raum, denn die Körper nehmen notwendig Raum ein. Mit der Einführung der Qualitäten in die Materie entstehen *Formen*, die, in der Materie subsistierend, die Verbindung mit geistigen Entitäten aufrechterhalten und den Körpern die Eigenschaften der Einheit verleihen, ohne die sie nicht bestehen könnten, und zugleich bewirken sie die Mannigfaltigkeit und Vielheit dieses Erscheinens der Einheiten in der geformten Materie. Daher faßt der Körper (*corpus*), die letzte Stufe der neunstufigen Gliederung des ursprünglichen Einen, gerade durch seine Selbstständigkeit alle Stufen dieser Gliederung in sich zusammen und ermöglicht die Offenbarung des Sinnes der ursprünglichen Einheit in der Andersheit der räumlichen Vielheit, bzw. der pythagoreischen Zehn entsprechend ermöglicht er dem körperlichen Kosmos, der wirkliche Ausdruck der ursprünglichen Harmonie des Guten als des urtümlichen schöpferischen Prinzips zu werden. Derjenige ontologische Faktor aber, durch den sich diese Kosmoswerdung der Natur und die Durchdringung aller Wesensstufen von der Lichtordnung unmittelbar verwirklicht, ist die kosmische Seele. Obwohl die Weltseele weder die ursprüngliche *anima fontana* noch die Quelle all der zahlreichen, den individuellen Wesen eigentümlichen Seelen ist, wie es etwa die menschlichen sind, begründet sie, die Natur konstituierend, dennoch auch die Möglichkeit des ganzheitlichen Lebens solcher Wesen. Durch ihre direkte Vermittlung zwischen der Vernunft und der Natur begründet die Seele die Intelligibilität des materiellen Kosmos.

Obzwar Petrićs Konzeption der Weltseele an frühere Auffassungen anknüpft, besitzt sie trotzdem Eigentümlichkeiten, die sie von ihnen unterscheiden

²⁷ NUF, p. 40.

und gerade ihre Originalität ausmachen. Der Unterschied zu Platon und den Platonikern ergibt sich aus der verschiedenen Ausdeutung der Bewegung: Während bei den letzteren die Bewegung einen gewissen Nachteil bedeutet, einen infolge der Abweichung vom ideellen Vorbild entstandenen Mangel, wird bei Petrić die Bewegung als das Leben der Wesenheit ausgelegt und erscheint ursprünglich als die lebendige Wesenheit, d. h. als die Verbindung der Wesenheit und des Lebens, die der Erscheinung des Geistes und der Vernunft vorhergeht. Also ist die Bewegung nicht nur an die Spitze der ontologischen Stufenleiter gestellt, sondern, aus ihren oberen Schichten kommend, durchdringt sie auch essentiell die ganze Skala. Demnach bringt die Seele Bewegung, Leben und Vernunft aus den oberen ontologischen Schichten in die Natur und die Körper hinein. Bei Platon sind aber nicht die Körper, sondern die Ideen unbeweglich, und die heraklitisch konzipierte körperliche Welt ist in ständiger Bewegung begriffen. Dagegen wäre natürlich nichts einzuwenden, wenn diese Bewegung nicht zugleich die ursprüngliche ideelle Gestalt in dem sich Bewegenden trüben würde. Aus Petrićs Ansichten geht jedoch hervor, daß das (ihm mit Platon gemeinsame) ursprüngliche Gute in den Körpern um so vollkommener, sogar völlig vollkommen, zum Ausdruck kommt, je mehr sie von der Bewegung, die die Seele aus der essentiellen Lebendigkeit in sie hineinbringt, erfaßt werden. Die kosmische Seele ist also bei Petrić wie bei Plotin der innere Bewegter der Natur und der körperlichen Welt. Doch während die Bewegung in der Natur und in den Körpern für Platon von ihrer Unvollkommenheit zeugt und um so geringer wird, je mehr die Natur vermittelt der Seele an der Vernunft teilnimmt, wird für Petrić eine solche Teilnahme von einer immer intensiveren Bewegung begleitet, weil sie eigentlich nichts anderes bedeutet, als daß das Licht als die allumfassende Energie der ursprünglichen Sinnggebung immer vollständiger die Natur durchdringt. – Von Petrićs Zeitgenossen hob insbesondere Giordano Bruno den Gedanken der kosmischen Seele hervor. Sie ist für ihn die einzigartige Form des Universums, ein die Materie des Weltalls belebender, bewegender und formender Akt, der in ihr viele vergängliche, verderbliche Formen hervorruft. Brunos Auffassung nähert sich also derjenigen Petrićs, entstand aber nicht unterseinem Einfluß.²⁸ Der Renaissancedenker, der Bruno besonders beeinflusste, war Nikolaus Cusanus, für den die Weltseele ebenfalls die *forma universi* ist, der aber im Unterschied zu Bruno ihr Sein nicht als aktuell auslegt, sondern an

²⁸ Obwohl Giordano Bruno 19 Jahre jünger als Frane Petrić ist, war zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der *Nova de universis philosophia* sein schriftliches Opus schon abgeschlossen (das Werk *Della causa, principio et uno*, in dem er neben anderen Problemen auch seine Auffassung von der Weltseele darlegt, erschien 1584). Aus den Kerkern der Inquisition, in denen Bruno 1592 landete, erreichte uns kein Dokument von seiner weiteren geistigen Entwicklung, obwohl er über 7 Jahre in ihnen verbrachte, die Geisteskraft eines der zweifellos moralisch stärksten Menschen bewahrend.

das *posse esse* bindet, d. h. an die Möglichkeit des Seins, die durch die Kontraktion des Weltalls entsteht.²⁹ Ein Einfluß Cusanus' auf Petrić ist nicht auszuschließen, obwohl Petrićs Auslegung der Weltseele dem Platonischen näher liegt. – Die kosmische Seele, wie auch die Seele überhaupt, bezeichnet Petrić nicht als Form, weil in seinem Werk der Terminus »Form« eine Bedeutung hat, die von der scholastischen (in der er sowohl von Cusanus wie auch von Bruno noch gebraucht wird) völlig verschieden ist. Wie aus der Stufenleiter der Wesen ersichtlich ist, stellt die »Form« bei Petrić das letzte Glied der kausalen Reihe dar, durch das die Dynamik des Bewegers unmittelbar in die einen Ort im Raum einnehmende Materie hineinfließt und sie dabei zu einem bestimmten Naturkörper formt. Während also nach der allgemeinen scholastischen Auslegung aus der Form als einem substantiellen Akt die Qualitäten als Akzidenzen hervorgehen, sind bei Petrić die Qualitäten unmittelbare Eigenschaften der Natur, im Sinne von Vermögen, denen die Möglichkeit entspringt, körperliche Materie zu gestalten. Vermittels der »Natur« kommt in den Qualitäten also die Wirkung der Seele unmittelbarer zum Ausdruck als in der Form, was indessen nicht bedeutet, daß die Wirkung der Seele bei der Formung der körperlichen Materie notwendig geschwächt ist, denn bei Petrić wird die gegenseitige Durchdringung aller Glieder der ontologischen Stufenleiter stark hervorgehoben.

* * *

Der physische Kosmos besteht, wie in der *Pancosmia* dargelegt wird, aus vier Elementen: dem Raum (*spatium*), der Helligkeit (*lumen*), der Wärme (*calor*) und der Flüssigkeit (*fluor*). Der Raum nimmt den ersten Platz ein, weil sich in ihm alles *extra Patris profundum* Erschaffene befindet. Die Konstitution der körperlichen Dinge betrachtend, behauptet Petrić nämlich, daß sie *irgendwo* sein müssen, um überhaupt sein zu können, d. h. sie müssen an einem *Ort*, also im *Raum* sein, weil die Tiefe, Breite und Länge des Raums die Gegebenheit irgendeinen Orts sowie seine Bestimmung ermöglichen: »Der Raum ist also vor alledem. Und diese Dinge brauchen ihn, um zu sein, und der Raum braucht keine von ihnen, um zu existieren.«³⁰ – Petrić glaubt also, daß der Raum an sich von den materiellen Körpern unabhängig ist: Ursprünglich existiert ein unendlicher und homogener, leerer Raum, dreidimensional, aber unbegrenzt. An einem durch Tiefe, Breite und Länge begrenzten Ort in diesem Raum liegt die *Welt (mundus)*. Er nimmt an, daß sich dieser von materiellen Dingen erfüllte Ort

²⁹ N. Cusanus, *De docta ignorantia*, Lib. II, IX, Wien 1964, p. 378.

³⁰ NUP, p. 61.

des Raums ausdehnen und zusammenziehen kann (freilich nur durch Gottes Entscheidung). Es handelt sich also um eine Kombination des offenen und des geschlossenen Kosmosmodells. Der Ort (*locus*) ist ein an sich unbeweglicher, begrenzter Teil des Raums, an dem sich ein materieller Körper befindet. Der peripatetischen Tradition entsprechend nimmt Petrić weiterhin an, daß die kosmischen Grundkörper schon seit ihrem Ursprung bestimmte Plätze einnehmen. So befindet sich etwa die Erde im Mittelpunkt des Kosmos, wo sie sich um ihre eigene Achse dreht. Der Ort umgibt den Körper von außen und verleiht ihm seine dreidimensionale Gestalt. Petrić betont, daß nach der Meinung der meisten Mathematiker und Physiker der natürliche Körper aus der Länge, der Breite, der Tiefe und der Widerstandsfähigkeit (*antitypia, resistentia*) besteht, womit er im Prinzip übereinstimmt, jedoch hinzufügt, daß die Dreidimensionalität der Körper nicht mit der Dreidimensionalität des Orts gleichgesetzt werden kann, weil sie unverändert bleibt, wenn der Körper seinen Ort und möglicherweise auch seine Dimensionen ändert, was wiederum von der gegenseitigen Einwirkung der Naturmächte und der Widerstandsfähigkeit der Körper abhängt. Die *Widerstandsfähigkeit* ist also das wesentlichste Merkmal des Naturkörpers (was keineswegs bedeutet, daß der Körper für gewisse Erscheinungen nicht durchlässig sein kann, so etwa für unkörperlich-körperliche Lichtstrahlen). Der entweder leere oder auch von Körpern erfüllte Raum ist also kein Nicht-Sein, sondern ein *Etwas*, d. h. im Verhältnis zu den in ihm befindlichen Körpern ist der Raum ein selbstständiges Wesen, und er ist »in allen Körpern, eigen und fremd.«³¹ Dieser Unterschied zwischen dem räumlich bestimmten Ort und dem materiellen Körper, der sich an diesem Ort befindet, geht daraus hervor, daß auch innerhalb der Welt kleine Teile leeren Raumes existieren, sowohl in den Körpern selbst als auch außer ihnen. Ähnlich wie Demokrit nimmt Patricius an, daß es in den Körpern genausoviel erfüllten wie leeren Raum gibt, aber im Unterschied zu ihm glaubt er, daß der Raum eine atomare Struktur hat, daß die Teilung einer begrenzten räumlichen Größe also nicht bis ins Unendliche gehen kann: »Es ist notwendig..., daß der begrenzte Raum so weit teilbar ist, bis die Teilung zu dem kleinsten Raum fortschreitet. So daß er, wenn man ihn weiter teilte, aufhören würde, Raum zu sein, denn das könnte er nicht mehr sein, sondern er wäre ein im Raum Kleinstes und von ihm Unterschiedliches, also ein Nicht-Raum.«³² Dieser Nicht-Raum, der keine Länge, Breite und Tiefe mehr besitzt, ist ein *Punkt*, also ein absolutes Minimum, in dem die räumlichen Dimensionen negiert sind und das durch die Negation der räumlichen Minima zutage kommt. Die Existenz winziger Teile leeren

³¹ NUP, p. 62.

³² NUP, p. 66.

Raums in den Körpern und um sie herum nimmt Patricius als Erklärung für die Zusammenziehung und Dehnung der Naturkörper und ihre Bewegung (unter Mitwirkung der Naturmächte). In Analogie dazu, wie ein Naturkörper sich zusammenzieht und mit seiner Materie die in ihm selbst existierenden winzigen Teile der Leere (Poren) füllt, bzw. dazu, wie er sich ausdehnt und die Teilchen der Leere um sich herum (in der Luft, im Wasser usw.) ausfüllt, ist auch die Zusammenziehung bzw. Dehnung des ganzen Kosmos möglich. Im letzteren Fall wird der den materiellen Kosmos umgebende, leere Raum aus einem Un-Ort zum Ort, und im Falle der Zusammenziehung verläuft der Prozeß umgekehrt. In seiner Auslegung des Raums und der in ihm auftretenden materiellen Veränderungen entwickelte Petrić die Auffassung von der dialektischen Einheit des Teilbaren und des Unteilbaren, des Unterbrochenen und des Ununterbrochenen, des Hätrogenen und des Homogenen, des Begrenzten und des Unbegrenzten sowie die Auffassung vom Raum als einem wirklichen und einem möglichen Ort. Da die Gegebenheit des Raums die Möglichkeit des Daseins materieller Prozesse und Dinge begründet, ist die Untersuchung der räumlichen Verhältnisse und Gesetzmäßigkeiten von prinzipieller Bedeutung für die Erkenntnis der Natur. In diesem Sinne betont Petrić den praktischen Nutzen der Anwendung mathematischer Wissenschaften, der Arithmetik und der Geometrie, sowie ihre entscheidende theoretische Bedeutung für die Begründung anderer Naturwissenschaften. An oberster Stelle unter ihnen steht die *Aktinographie*, die Wissenschaft von den Lichtstrahlen, denn sie sind dem Raum von allen Naturerscheinungen am nächsten, und von ihnen wird er zuerst erfüllt. Es wäre überflüssig hervorzuheben, wie luzid diese Ansichten Petrićs von unserem heutigen Standpunkt aus erscheinen.

Alles Seiende hat nach Petrić einen doppelten Sinn: Der eine ist hermetisch, in der väterlichen Tiefe verschlossen, daher absolut und unerreichbar; der andere ist offen und scheint aus der väterlichen Tiefe in den Raum hinein, wodurch er für erschaffene Wesen erfaßbar wird. Im ersten Sinne aufgefaßt, ist alles innerlich unendlich und vollkommen; im zweiten ist es in Prozessen der Vervollkommnung oder des Abfallens und des gegenseitigen Offenbarens begriffen. Jedes einzelne Wesen und der ganze Kosmos haben solch einen doppelten Sinn. Aber den erschaffenen Wesen offenbart sich in solcher Doppelheit auch der Sinn der Gottheit, der in seiner eigenen Absolutheit transzendent ist: »Es trifft durchaus zu, daß Gott das unerreichbare Licht bewohne, und das heißt, daß er in sich selbst unerreichbar ist...«³³ Zum Herausgehen aus der eigenen Identität in das Andere kommt es deshalb, weil Gott das Gute ist: das Licht, das nicht nur für sich und in sich selbst, sondern auch für das Andere und in dem

³³ NUP, p. 74.

Anderen scheint. Der Schein des ursprünglichen Lichts im Anderen ist die ursprüngliche Helligkeit: »Es erstrahlte also die von dem Lichte Gottes erstgeborene Helligkeit«³⁴ und floß aus dieser Quelle in den Raum, den sie völlig erfüllte. Der Raum selbst ist auch ein Gebilde des Lichts, die Bedingung für die Offenbarung dieser ihm eigensten Affektion und des besten Werkzeugs göttlichen Wirkens, der Helligkeit. Der Raum ist insofern mit der Helligkeit verwandt, als er ebenfalls unkörperlich-körperlich und körperlich-unkörperlich ist und dank seiner dreidimensionalen Unendlichkeit ihrer Ausbreitung und Wirkung kein Hindernis entgegenstellt. Aus dem ursprünglichen Licht hervorgehend, trägt die Helligkeit nämlich sein Bild in sich, das in erster Linie ein Bild des Guten ist. Aber ohne ein Wirken im Anderen kann es das Gute nicht geben; deshalb wohnt der Helligkeit in der Gestalt des Feuers Wärme inne. Mit dieser Wärme durchdringt sie alle Körper, die sie innerlich erwärmt und erhält, und erweckt das Leben in den Keimen der Dinge. »Und im jenen ersten Licht waren alle Wesen enthalten, also: Die Helligkeit nahm das Bild aller Wesen auf und wurde von ihnen geschwängert, und sie wird sie später durch die Wärme in die Flüssigkeit gebären...«³⁵ – in ihrer Wirkung sind die Elemente also eng miteinander verbunden und auf einander angewiesen. Sie sind eigentlich eins in der Wesentlichkeit, weil sie aus dem Licht hervorgehen, und zwar der Raum und die Helligkeit unmittelbar, während die Wärme und die Flüssigkeit verschiedene Gestalten bzw. Verdichtungen der Helligkeit sind. Durch die Wechselwirkung dieser drei Elemente entstehen im Raum die Naturkörper.

Ihre Dreidimensionalität erhalten die Körper also durch den gleichgerteten Raum (*per spatium congenitum*), durch die Helligkeit sind sie sichtbar, durch die Wärme erhalten sie sich und leben, und ihre spezifische Eigenschaft, Widerstand (*antitypia, antaeresis, resistentia*) zu leisten, geht aus ihrer Flüssigkeit (*fluor*) hervor. Indem er die traditionelle griechische und aristotelische Vierheit Erde – Wasser – Feuer – Luft mit seiner Konzeption der Elemente ersetzte, drang Patricius viel tiefer in die Fundamente der Materie hinein, um so mehr, als er auch in seiner Auffassung der vier Elemente den (für seine ganze Stufenleiter der Wesen charakteristischen) Gedanken von ihrer gegenseitigen Durchdringung betont, und zwar in dem Sinne, daß sie eigentlich Modifikationen des wesentlichen, nach dem jeweiligen Standpunkt und Problemfeld nur anders benannten Einen sind. Im Verhältnis zu den anderen Elementen, die im Raum die materiellen Körper konstituieren, ist die Helligkeit primär und unabhängig. Denn obwohl die Wärme von den Körpern aus der Helligkeit empfangen wird (was nicht unbedingt bedeuten muß, daß es sich um sichtbare Helligkeit handelt) und obwohl es ohne Helligkeit keine Wärme gäbe, kann die

³⁴ NUP, p. 74.

³⁵ NUP, p. 75.

Helligkeit wärmelos sein,³⁶ weil sie die ursprüngliche kosmische Energie ist, die durch ihre Verdichtung die Erscheinungen der Wärme und Flüssigkeit zwar verursachen kann, aber nicht verursachen muß. Wenn sie in ihrer ursprünglichen Form bleibt, breitet sich die Helligkeit mit unendlicher Geschwindigkeit im Weltall aus und erfüllt den ganzen Raum. In diesem völlig unverdichteten Zustand ist sie aber unsichtbar, und sichtbar wird sie nur dort, wo sie sich zu Sternen verdichtet, die also zu ihren ersten Verdichtungen gehören und als solche Flammen sind, noch nicht dicht genug, um außer der Helligkeit auch Wärme auszustrahlen. Die Sonne aber ist eine sehr dichte, zusammengepreßte Flamme, die deshalb neben der starken Helligkeit, Wärme und Masse auch einige Eigenschaften eines festen Körpers besitzt und mithin auch Kohle ist. Durch ihre Verdichtungen erzeugt die Helligkeit also Erscheinungen wie die Wärme, die gasförmigen, flüssigen und festen Körper. Aber die Helligkeit als solche weist ebenso die Eigenschaften der Flüssigkeit auf, weil sie, sich im Weltall ausbreitend, überallhin *fließt (fluit)* – als Helligkeit, Wärme, Flüssigkeit oder ein anderer Aggregatzustand der Materie. Das Weltall ist also innerlich nicht in heterogene Sphären geteilt, sondern von substantiell gleichartiger Materie und ebenfalls gleichartiger Gesetzmäßigkeit erfüllt, die letztendlich die Gesetzmäßigkeit der Helligkeit ausdrückt. Petrićs *fluor*, das die Einheit der materiellen Welt bildet, ist also kein empirisch gegebener Stoff, es ist vielmehr als das Plasma gedacht, aus dem im Weltraum Erscheinungen und Wirkungen der Materie sowie Naturkörper entstehen. Wie auch andere die Naturkörper konstituierenden Elemente, ist das *fluor* körperlich-unkörperlich – denn sonst wäre es ein vor den Körpern existierender Körper. In der Reihenfolge des natürlichen Entstehens tritt das *fluor* zwar als eine Verdichtung der Helligkeit

³⁶ Petrićs Beispiele dafür, daß die Helligkeit auch ohne Wärme auftreten kann (NUP, p. 99), hätten als solche keinen Wert, aber sie sind insofern interessant, als sie von dem lebendigen Interesse zeugen, das er für die Naturerscheinungen hegte, sowie von der Bedeutung, die er konkreten Beobachtungen zumaß. Durch ihre knappe, unmittelbare Darstellungsweise ragt die Beschreibung eines infolge der elektrischen Entladung entstandenen Lichteffekts heraus: Während eines Sturms, der ihn und seine zwei Begleiter bei einem Spazierritt auf Zypern überraschte, schlug in unmittelbarer Nähe ein Blitz ein, so daß die beiden glaubten, Petrić sei samt seinem Pferd verbrannt, wobei er jedoch kaum Wärme empfunden hatte. Ebenso lebendig ist die Beschreibung eines anderen Phänomens, das er später bei einem nächtlichen Spaziergang auf Zypern erlebte: Als sie einen Meteoriten fallen sahen, rannten sie sofort zu der Stelle, wo er eingeschlagen hatte, wobei sie staunend feststellen mußten, daß das umliegende Gras und Gebüsch überhaupt nicht Feuer gefangen hatten. Interessant ist auch ein (an zeitgenössische UFO-Beschreibungen erinnerndes) Ereignis, das sich vor der Küste Istriens abspielte und von dem Petrić bei einem Aufenthalt auf der Insel Cres durch die einheimischen Fischer erfuhr: Während sie in der Mündung des Flusses Raša auf Fischfang gingen, sahen sie plötzlich, »daß in der Höhe eine riesige Flamme aufbloderte, die langsam herabsinkend sie und ihr Boot bedeckte. Nach einer kurzen Weile verzog sich die Flamme, ohne ihre Kleider noch ihre Haare oder irgendetwas hölzernes zu versengen. Als mich den Tag darauf die Reise an jener Stelle vorbeiführte, erzählten sie mir dies und bekräftigten es mit vielen Eiden. Ich fragte, ob sie Wärme gespürt hätten. Sehr wenig, antworteten sie.«

auf, doch ontologisch geht es aus der Idee-Einheit hervor, durch die es, wie alle Wesen, der göttlichen Schöpfungsreihenfolge gehört. Aus dieser für die Gesamtheit der Dinge einheitlichen Reihenfolge geht ebenso die ursprüngliche Einheit der Elemente sowie ihre Verbundenheit in der Konstituierung der Körper hervor. Die zwei entgegengesetzten Pole dieser Konstituierung – die unendlich bewegliche Helligkeit und die im Raum sich zu Körpern verdichtende Flüssigkeit – können also gleichgesetzt werden: »Die ursprüngliche Helligkeit ist eine Flüssigkeit. Wenn sie nämlich aktiv floß, dann wohnten ihr auch Mächte inne, die sie fließen machten. Und wenn diese Mächte der Flüssigkeit innewohnen, so besteht auch ihre Wesenheit darin, d. h. eine Flüssigkeit zu sein. Denn wenn sie durch eigene Aktivität fließt, dann ist sie mit Mächten begabt, die sie fließen machen. Und wenn sie Mächte hat, besteht auch ihre Wesenheit darin, zu fließen, also ist sie eine Flüssigkeit.«³⁷

Die Entstehung der Naturkörper im Weltraum auslegend, entwickelte Petrić also eine *energetische Theorie der Materie*, die zwar nicht quantitativ aufgearbeitet, sondern rein qualitativ konzipiert ist und auf seiner Ontologie des Schöpfungsprozesses beruht. Diese Ontologie geht aus der Kreativität des Guten oder des Lichts hervor und verwirklicht sich in der gegenseitigen Durchdringung aller Wesensstufen, um schließlich im Bereich der äußersten Andersheit, d. h. im Bereich des Materiellen und Körperlichen, die Bedingungen für die Möglichkeit der völligen Affirmation ihres ursprünglichen Prinzips zu schaffen. Dieses Prinzip, das Gute, durchdringt alle Wesensstufen und gibt ihnen in ihrem Sein und Wirken einen Sinn. Das Werkzeug, das es dabei benutzt, »das angemessenste Instrument Gottes«, ist die Helligkeit – die unkörperlich-körperliche und körperlich-unkörperliche Energie, deren Strahlen den kosmischen Raum zuerst erfüllten, um nach der einheitlichen Gesetzmäßigkeit, die sie als Bild ihrer vernünftigen Quelle in sich trägt, in ihm die unbegrenzte Menge körperlicher Formen zu bilden und dasjenige Bindeglied zwischen diesen Körpern zu werden, das allein die entferntesten Bereiche des kosmischen Raums zu verbinden in der Lage ist und einem Wesen, das in irgendeiner entlegenen Ecke des Weltalls nach der Vernunft sucht, ein Zeichen ihrer Anwesenheit geben kann. – Petrić ist ein Kind der Renaissance: Das Weltall ist eine Zierde der Gottheit und die Helligkeit ihr schönstes Lächeln.

* * *

Indem Patricius die Gesamtheit der Wesen in ihrer Verbindung mit dem Ursprung als die pythagoreische Zehn, als die wirkliche Harmoniefülle auslegt,

³⁷ NUP, p. 79.

erreicht er das, was er (wie oben hervorgehoben) seinen eigenen Beitrag zur Philosophie nennt: daß die Gottheit als ein Ganzes betrachtet wird. Man kann sagen, daß er dieses sein Grundvorhaben mit seltener, vielleicht nicht immer verbaler, aber dafür gedanklicher Konsequenz durchführte. Seine Philosophie gehört zweifellos zum Platonismus der Renaissance, aber in diesem Problemzusammenhang besitzt sie eine Originalität, die vor allem aus Petrićs eigener Auffassung der christlichen Inspiration hervorgeht. Seine Konzeption des materiellen Kosmos als eines Bereiches, wo in äußerster Andersheit der körperlichen Vielheit die Bedingungen geschaffen werden für die wahre Übereinstimmung (bei Cusanus: *aegalitas*) des Sohnes mit dem Vater im Geist (*connexio-amor*), der dem Vater entspringt und die Gesamtheit der Wesen durchdringt, ist mit der Konzeption des Cusanus vergleichbar. Doch Patricius' Artikulation der so gedachten Totalität ist originell und beruht methodologisch auf den Prinzipien des Unterschieds und des Ausgleichs der Gegensätze innerhalb der totalitarisierenden Alleinheit. Das Hervorgehen einzelner Glieder der ontologischen Reihe aus den benachbarten und übergeordneten kann zwar Emanation genannt werden, aber auf den gesamten Prozeß der sinnbezogenen Gliederung des Einen kann das emanationistische Schema nicht angewandt werden, weil darin der Übergang in die Vielheit zugleich eine Degradation des ursprünglichen Sinnes bedeutet, während sich das Gute bei Patricius gerade im Anderen der Vielheit schöpferisch affirmiert. Daher ist auch der Aufstieg zum göttlichen Ursprung unterschiedlich gedacht: Während nach den emanationistisch-platonischen Vorstellungen dieser Aufstieg durch einen extatischen Höhenflug der Erkenntnis und die Verneinung des Materiellen und Körperlichen vollführt wird, verlangt das sinngebende Licht bei Patricius, gerade auf den Antithesen zu bestehen und sie in immer umfangreichere Komplexe einzufügen, innerhalb derer die Einheit des Ursprungs ihre eigene Mannigfaltigkeit auf unzählige Weisen als Differenz offenbart. Ihre Erkenntnis wird also nicht als Extase, sondern als eine Verknüpfung der durch die Sinne erfaßten und durch die Vernunft begriffenen Lichtsignale zu Sinntotalitäten ausgelegt. In Petrićs System ist der Weltprozeß also eine *Theophanie*, in der das Materielle und das Körperliche wesentliche Merkmale der Offenbarung der Gottheit sind. Ganz zuunterst auf der ontologischen Stufenleiter, inmitten des im Raum zerstreuten Materiellen und Körperlichen stehend, ist der *Mensch* dasjenige Wesen, durch das die Offenbarung der Gottheit sich zu verwirklichen vermag (Petrićs Konzeption des Kosmos schließt nicht die Möglichkeit aus, daß sich dies auch auf irgendein anderes Wesen bezieht, denn grundsätzlich wurde das Leben des Geistes und der Seele allen Wesen zuteil, obwohl die ihren wirksamen Wesenheiten zur Verfügung stehenden Vermögen verschieden sind). Daher ist der Mensch genauso auf Gott angewiesen wie Gott auf den Menschen. In diesem Sinne ist Gott das Licht, worin der Mensch in der Andersheit des Kosmos lebt

und gedeiht. (Petrić hat zwar in seiner *Nova de universis Philosophia* die Problematik des Menschen nicht besonders behandelt, aber diese Gedanken kommen in seinen ontologischen Ansichten zum tragen und gehen aus ihrem Ganzen hervor.)

Das Licht ist bei Patricius also nicht schlechtweg platonisch aufgefaßt, als ein sensibles Bild der intelligiblen Welt, sondern es hat eine ursprünglich-ontologische Bedeutung, weil es eines der drei Namen – das Eine, das Gute, das Licht – ist, mit denen er in seiner Auseinandersetzung mit der philosophischen Problematik den göttlichen Ursprung bezeichnet. Das Bild dieses Ursprungs ist in der Helligkeit enthalten, die es als die erste Affektion des Lichts und ein Instrument seiner Wirkung in alle Wesen und in alle Geschehen hineinbringt, ob sie nun in der nicht-räumlichen väterlichen Tiefe, oder aber in den Tiefen des kosmischen Raums stattfinden, den die Helligkeit mit ihren Strahlen ganz erfüllt (was nicht bedeutet, daß sie überall sichtbar ist). Durch dieses Bild, das ihnen die Helligkeit vermittelt, können die vernünftigen Wesen ihren Ursprung erahnen. Das ursprüngliche Licht und die ursprüngliche Helligkeit überschreiten die Unterschiede zwischen dem Körperlichen und dem Unkörperlichen, dem Geistigen und dem Materiellen, weil diese Unterschiede in der ontologischen Wesensreihe auftreten, wohingegen sie vom Prinzip selbst und von seinen nächstliegenden Wirkungen transzendiert werden. – Da nach Patricius Gott als das ursprüngliche Prinzip im Kosmos der (räumlichen oder nicht-räumlichen) Wesen nicht infolge der eigenen Ursprünglichkeit anwesend ist, sondern sich durch sein Wirken im Anderen offenbart (wobei seine Offenbarung in einem Wesen die Identität mit ihm zu erreichen vermag), kann man seine Philosophie nicht pantheistisch nennen.

Im physischen Kosmos nimmt die Helligkeit materiell-energetische Züge an. Die hellsichtige Vorstellung Petrićs, daß die Lichtstrahlen zuerst den kosmischen Raum erfüllen (er glaubt, daß es von verschiedenen Bedingungen abhängt, ob die Strahlen und die von ihnen verbreitete Helligkeit sichtbar oder unsichtbar sind) und zu materiell-energetischen Kernen zur Formung körperlicher Konfigurationen werden und zugleich die angemessenste Art der Energieübertragung im kosmischen Raum sind, ist heute allgemein bekannt. Doch gleichermaßen interessant ist auch sein Gedanke, daß neben den mathematischen Wissenschaften die Aktinographie von fundamentaler Bedeutung für die Erforschung der Materie ist. Seine diesbezüglichen Voraussagen sind freilich nicht die einzigen, denn ähnliche Gedanken sind etwas später bei Descartes sowie bei einigen Zeitgenossen Petrićs zu finden, aber auch darin tritt eine der Eigentümlichkeiten von Petrićs Denken zutage.

Als ein zweifellos positives Merkmal der Philosophie Petrićs wird oft mit Recht seine Unbefangenheit im Umgang mit den starren scholastischen Begrif-

fen von den Grundkategorien angeführt. Manchmal behält er einen Terminus bei, befreit ihn aber von seiner jahrhundertealten Rigidität und kehrt ihn in das Gegenteil um. Ein charakteristisches Beispiel dafür ist seine Auslegung der Wesenheit. Im obersten Teil der ontologischen Stufenleiter vermittelt die Wesenheit – *essentia* – zwischen der Idee-Einheit und dem Leben. Von der Idee unterscheidet sich die Wesenheit dadurch, daß sie mit Vermögen begabt ist, die zunächst eine Bewegung der Wesenheit in ihr selbst hervorrufen – und gerade das ist das Leben –, worauf sich die Wirksamkeit der so aufgefaßten lebendigen Wesenheit dank diesen Vermögen auch äußerlich offenbart und alle Wesen mit dem Leben als der innerlichen Bewegung durchdringt. – Alle diese ontologischen Momente, wie auch die von ihnen konstituierten Wesen, entstehen freilich nicht aus dem Nichts, sondern sind vielmehr Wirkungen des schöpferischen Prinzips des Guten, das wie bei Platon überessentiell und in bezug auf die Vielheit der Ideen-Einheiten ursprünglich einheitlich ist; in ihm begründete Petrić, vom Standpunkt der Identität dieses ursprünglichen Prinzips mit dem Licht ausgehend, die Einheit des ideellen und des materiellen ontologischen Bereiches.

ÜBERSETZT VON DRAŽEN KARAMAN

OSOBITOSTI PETRIĆEVA TUMAČENJE SVJETLA

Sažetak

U članku »Osobitosti Petrićeva tumačenja svjetla« analizira se Petrićevo shvaćanje i tumačenje svjetla u odnosu na cjelokupni sistem *Nove sveopće filozofije*. Autorica konstatira da se kod Petrića ne radi o emanacijsko-novoplatoničkom sistemu, nego o kršćansko-novoplatoističkoj liniji koja se izražava osobito kod Dionizija Areopagite, Skota Eriugene i Cusanusa. Autorica interpretira sadržaj »Panaugije« u odnosu na Petrićeve teze izložene u »Pankozmiji«, »Panarhiji« i »Pampsihiji« i dolazi do zaključka da je po Petriću svjetski proces teofanija u kojoj materijalnost i tjelesnost čine bitna obilježja objave božanstva. Svjetlo kod Petrića ima izvorno ontološko značenje kao jedno od imena za Jedno, Dobro, Svjetlo. Petrić je razvio jednu energetičku teoriju materije – kvalitativno koncipiranu i utemeljenu u ontologiji kreativnog procesa.

PETRIĆ'S INTERPRETATION OF ARISTOTLE'S *METAPHYSICS*

MIHAELA GIRARDI KARŠULIN

(Zagreb)

Original Paper
UDC 111:1(091) Petrić/Aristotel

In two articles published in 1954 and 1955, in the journal *Zeitschrift für philosophische Forschung*, VIII and IX, Hans Reiner opposed the thesis that the name »Metaphysics« originated from a library misunderstanding – as a title of (according to its heterogeneous content) Aristotle's texts which by *chance* were found in the corpus after *Physics* (τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ), which until then did not have a common title. It was only later and on the basis of certain interpretations that the title »Metaphysics« became the name for the science of what is above and beyond physics. The discovery of the title »Metaphysics« and the claim about its library origin was attributed to Andronicus, and was recorded in virtually every textbook on the history of Greek philosophy. With this, it gained the status of a self-evident and irrefutable fact – Reiner, however, through documentary evidence, explains that this cannot be supported by the theses of Aristotle's immediate followers and the theses of the most important Hellenistic and medieval Aristotelian commentators, and that this claim appeared very late (in the 16th century) and was not generally accepted. The title »Metaphysics« – as Reiner demonstrates – originates in Aristotle's own thesis that knowledge progresses from that which is closest to us and first (which is further away and second according to the nature of things) to that which is by nature first (which is for us further and second). The position of these texts, in which Aristotle discusses the problems of *First Philosophy*, *Wisdom* and *Theology*, after *Physics*, is *not therefore accidental*, but rather follows from the definition of the subject which, even though it is first by nature of things, we comprehend and teach later once we have acquainted ourselves with mobile being, which is closer to us and is related to matter – sensible being. First philosophy and metaphysics – Reiner claims – are essentially the same thing. Reiner finally puts forward the thesis

that the title »Metaphysics« originated on the basis of Aristotle's indications in the earliest Peripatetic school, and that it most likely originated from Eudem.¹

What is important for us, however, is Reiner's thesis that Franciscus Petrić (Franciscus Patritius) was the first thinker to posit the thesis of the library origin of the title »Metaphysics«.² Reiner also anticipated the eventual motives which could have caused this and believes that Petrić correctly presupposed the facts, that is, the real absence of the name »Metaphysics« in Aristotle's text, later unconfirmed in reports and guesses.³ But the anticipation that Petrić was inspired by a desire to clear up a historical fact, which had been falsified for a long time, cannot be confirmed. It indicates that Renaissance interests in philosophico-historical research are yet to be sufficiently investigated. Petrić's thesis about the library origin of the title »Metaphysics«, viewed from the perspective of his vehement criticisms of Aristotle and the Peripatetic school, is not only significant for the establishment of a historical fact, but also has far-reaching repercussions for the interpretation of the meaning and value of Aristotle's philosophy and the Peripatetic school in general. Finally, the interest in historical research and the establishment of historical facts is not possible to interpret as the interest to confirm the facts of the past *sine ira et studio*. *Petrić's thesis that Aristotle is not the author of the title and the term »Metaphysics« negates the adequacy of the title for the texts which Aristotle calls First philosophy, Wisdom and Theology, and represent certain understanding and interpretation as well as a certain critique of the contents of Aristotle's *Metaphysics*.*

¹ Hans Reiner: *Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik in Zeitschrift für philosophische Forschung*, VIII/1954, pp. 210–237; same: *Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprung des Namens Metaphysik in Zeitschrift für philosophische Forschung*, IX/1955, pp. 77–99.

² Inzwischen hatte aber der Italienische Platoniker und Gegner des Aristotelismus, Franciscus Patricius, in dem 1571. erschienenen 1. Teil seiner »Discussiones Peripateticæ« die Tatsache herausgestellt, daß der Name Metaphysik in den Schriften des Aristoteles selbst nicht vorkommt; dieser gebrauche vielmehr die Bezeichnungen, »erste Philosophie« oder »Theologie« oder Wissenschaft »von der Weisheit« oder »vom Sein«. Auch daß der fragliche Name uns erst als bei Nikolaus von Damaskus (und dann bei Plutarch) vorkommend bezeugt ist, während noch die Liste des Diogenes Laertius ihn nicht enthält, stellt Patricius fest. Dazu findet er weiter, daß der Titel Metaphysik seinem Sinne nach mit der Aristotelischen Bezeichnung »erste Philosophie« in Widerspruch stehe, und so zieht er aus all dem den Schluß, daß besagter Titel nicht von Aristoteles stamme, sondern eine spätere Erfindung sei, die er – an sich nicht übel mutmaßend – dem Andronikus von Rhodos zuschreibt. (Hans Reiner: *Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprung des Namens Metaphysik in Zeitschrift für philosophische Forschung*, IX–1955, p. 79.)

³ Patricius folgte damit einem an sich guten historischen Sinn, indem er die in den Quellen selbst unmittelbar vorliegenden Fakten über den Inhalt der darin enthaltenen Berichte stellte, die ja als solche stets fragwürdiger sind. (Hans Reiner: article quoted in footnote 2, p. 81.)

Before we begin to analyse Petrić's texts, it must be pointed out that the following inferences are based exclusively on the hypotheses taken from Petrić's *Discussiones peripateticae*, and they do not take into consideration Petrić's other works and the possible development and change in his views.

In the first volume of *Discussiones peripateticae*, Petrić states on more than one occasion, and in various contexts, that confusion and chaos (quoddam confusionis chaos) reigns in Aristotle's books »which are entitled metaphysical«; the books do not agree with one another and book α evidently does not belong here. This confusion and chaos is derived from the difference in the content of each book, and also from the inconsistencies in the texts, in which an argument is put forward about one subject even though the content consists of a different topic. All this prompted Petrić to claim that these books are not unique and authentic Aristotle's texts, and that they are in the greater part later interpolations.⁴ In spite of the confusion and chaos, Petrić differentiates between two (in some places three) basic themes and Aristotle's own corresponding names or titles: *First Philosophy*, *Wisdom* and *Theology* are Aristotle's appellation for the science of first causes and distinct substances (Petrić suggests that it would be more correct to label »Metaphysics« as »Antephysics«, for distinct substances and first causes are before the subject of physics and sensible objects which are related to matter)⁵; Aristotle calls philosophy, or the science of being, the science which has as its subject matter being as being.⁶ Petrić elsewhere mentions a third science, gathered together under the common library

⁴ In eadem sunt navi ii libri, qui vocantur metaphysici. Nam et silentio sunt a Diogene praeteriti; neque ullis locis in tot libris id nomen legitur. Tum quod ingens quoddam confusionis chaos tum libris iis, tum rerum tractationibus inest. Neque enim liber libro cohaeret: nec videtur minus Alpha eius tractationis, quod Alexander etiam vidit. Philoponus commentariis iis in eundem, quae nos ex Cypro attulimus, Pasircatis Rhodii esse ait. Tum quod initio de sapientia ac primis rerum principiis se acturum proponit; aliud tamen maiore operis parte prosequitur. Agit enim de ente eiusque scientia, quam cum illa de primis principiis sapientia, miris modis permiscere atque confundere videtur. Quae res Aristoteli in more, ut sui omnes asserunt, non est, ut res scilicet rerumque tractiones confundat. Duos etiam postremos libros in quibus de ideis ac mathematicis agit, Bessario existimavit Aristotelis nullo pacto esse. (I: Petrić: *Discussiones peripateticae*, Basileae 1581. p. 23.)

⁵ Quae nominum multitudo in causa forte fuit, ut Andronicus (si tamen is fuit) quo certo nomine eos appellaret dubius, aliud finxerit ac μετὰ τὰ φυσικὰ appellaverit; nulla sane nec ab Aristotelis autoritate, neque a re ipsa sumpta ratione: nam Aristoteles Primam philosophiam hanc vocat, quia de substantiis, quae priores physicis substantiis sunt, pertractatur ... Qua duplici ratione rei scilicet et Aristotelicae autoritatis πρὸ τῶν φυσικῶν Antephysica, longe melius quam μετὰ τὰ φυσικὰ Metaphysica, appellari debuissent, ... (Petrić: *op. cit.* p. 62.)

⁶ ...distingamusque duas has et generibus generumque propriis passionibus differentes scientias; dicamusque alteram universalissimam esse scientiam de Ente, philosophiamque vocari; alteram vero, scientiam de principis esse, quam Sapientiam, seu de separatis substantiis et primis Theologiam et primam Philosophiam ipse vocavit. (Petrić: *op. cit.* p. 106.)

title »Metaphysics« – the science of the principles of science.⁷ Petrić, however, insists on the differentiation, and separation, of the two sciences and the corresponding content of Aristotle's *Metaphysics* – the science of being (as being) and the science of first causes and distinct substances. It can be assumed – and with good reason – that Petrić was familiar with Arabic and medieval explanations about the uniqueness of these two hypothetical sciences; yet Petrić himself cites Aristotle's text (*Met.* 1026a 23–32) in which we find an account of the uniqueness of the science of distinct substances and the first being and the science of being as being. Petrić, however, thinks that this thesis cannot be sustained, because it entails many difficulties, and he promises to examine and solve these difficulties. He in actual fact did this by questioning the authenticity of the aforementioned text and attributed it to Apellicon, Tyrannion or someone else.⁸ But the difficulties concerning the reason for the separation of the science of distinct substances, first causes and the first being, and the science of being as being remains. Without much explanation or argumentation, Petrić states that the greatest difficulty in the assertion of the unity of Aristotle's science about being and the science of first causes is Aristotle's definition or understanding of being. He also adds that on the basis of Platonic and Neoplatonic definitions of being, this unity can be explained and grounded without too much difficulty.⁹

Petrić's theses noted so far are found in the first volume of *Discussiones peripateticae*, and are apparently inspired not so much by philosophical analysis as much as by »objective« historico-philosophical interests, namely, a desire to ground what Aristotle's texts and their contents really are. This part of Petrić's

⁷ Cur autem nihil ad doctrinam utile eam habere vir tantus iudicaverit, in causa, ut ego existimo, fuit, horum librorum confusio, quam Nicolaus vidit et reprehendit, confusio inquam duarum harum scientiarum de Ente, ac de Primis substantiis. Vel potius trium scientiarum, de Principiis substantiarum, de principiis scientiarum ac de Ente. (Petrić: *op. cit.* p. 104)

⁸ Quae quidem sententia, quod scilicet scientia de ente eadem sit cum ea quae primas et separates et immobiles substantias contemplatur, magnas in se habere videtur difficultates. (Petrić: *op. cit.* p. 104) ...hanc particulam quinti libri, qua eidem illi scientiae, quae de primis substantiis agit, considerationem entis uti ens tribuit, superfluum esse necesse est. Atque ab Apellicone, vel Tyrannione vel librariis inductam credendum: a quibus Strato Aristotelicos libros corruptos erroribusque repletos fuisse narravit. (Petrić: *op. cit.* p. 106.)

⁹ Ex quo loco, tum etiam aliis clarum esse videtur, tantundem esse, entis ut ens habere scientiam, vel principia eius et causas inquirere, ac si substantiae quis dicat scientiam habere, eiusque causas quaerere, et principia. Si vero hunc ad modum intelligatur Pythagorico et Parmenidio more ens intelligemus. Entiaque contemplari ut entia, nihil aliud erit quam substantias separates et intelligibiles causas nostratium harum substantiarum speculari. Eademque erit entis contemplatio, cum Sapientia atque Theologia. Quod si entis ut ens scientiam intelligamus pro scientia entis universalissimi, omnibus entibus communi, proculdubio ab illa longe erit diversa, ab eaque tantum differet, quantum totum a parte, commune a proprio differunt, ac id quod de re universa tractat, ab ea quod de una re aliqua. (Petrić: *op. cit.* p. 107.)

critique of Aristotle he himself considers to be an objective philosophico-historical analysis, as is also stressed by Reiner. After all, that is why Petrić is most respected and influential in history as a critic of Aristotle.

However, we should remind ourselves of the structure and division of *Discussiones peripateticae*. The book is made up of four volumes. The first volume describes Aristotle's life, his works and his followers – on the basis of Aristotle's original texts and reports. In the second volume, Petrić analyses Aristotle's agreements with views of his forerunners, and in the third he analyses the differences and disagreements between Aristotle and his forerunners – on the basis of confrontations and interpretations of the texts. In the fourth volume, Petrić attempts a critique of Aristotle's philosophy of nature – from his own Neoplatonic point of view. In the first volume, it is hopeless to look for an answer to the question about the reason for Petrić's thesis about the separation of the science of being as being and the science of first causes and distinct substances, for Petrić insists on an objective, historico-philosophical approach.¹⁰ The fourth volume can be left out for the time being, for it requires a complete interpretation of Petrić's entire philosophy; an answer can be clearly enough formulated on the basis of the second and third volumes, that is, on the basis of Petrić's analysis of the concordance and disagreements between Aristotle and his predecessors. The following chapters are relevant for the theme of this essay: 1. Aristotle's concordance with older philosophers on the question of dialectics (*Aristotelis cum veteribus in dialecticis concordia*), 2. Concordance concerning the science of being (*Concordiam eorum quae ad entis scientiam attinent*), and 3. Concordance on theological dogmas (*Dogmatum theologorum concordia*); volume two and especially book four; vol. 3. Comparisons and disagreements between Plato's and Aristotle's dialectics (*Platonicae dialectices cum aristotelica collatio ac discordia*).

As far as the general opinion about the significance and originality of Petrić's critique of Aristotle is concerned, it is based on certain interpretations of Aristotle's agreements and disagreements with older philosophers, as Petrić would put it, and it can be said – on the basis of an already extensive body of literature on Petrić – that he was not the first to embark on an investigation of the agreements and disagreements between Aristotle, Plato and their predecessors'; but Petrić undertook to do this from a perspective which was radically different from previous attempts. Petrić does not want to expound Aristotle's philosophy as though it were in harmony with his predecessors – which Neoplatonists up to Petrić tried to do – but rather wants to demonstrate the

¹⁰ See Petrić's review and description of the content in the first volume of *Discussiones peripateticae*.

opposite; thus Petrić portrays Aristotle as a plagiarist, and the confusion and disagreements – as well as Aristotle's originality – he expounds as an inability to solve crucial philosophical problems.¹¹ The thesis about the library origin of the title »Metaphysics« is based not only on the genuine fact that this title is missing in Aristotle's texts, but is also based on Petrić's insights into the differences and incompatibility of the two sciences (and their content) which are embraced by this title. This constitutes an important role in the argument. In the final assessment of Aristotle, this argument is necessary for Petrić to establish and explain his understanding of Peripatetic philosophy as a philosophy which, in principle and intent, does not penetrate the greatest of philosophical problems.

In book one of the second volume, in which Petrić discusses Aristotle's concordance with older authors concerning the question of dialectics, Petrić concludes that Aristotle is not original and he cannot comprehend how Averroës was able to claim that Aristotle is the father and creator of logic. In this book, Petrić concentrates on the texts of *Organon*, texts containing various logical problems; in this sense, the agreements are limited to logic.¹² Petrić's differentiation between logic and ontological problems is evident in his book, in which he discusses Aristotle's concordance with older philosophers with respect to the problem of the science of being (*Concordiam eorum quae ad entis scientiam attinent comprehendens*). Petrić's conclusion in this book is not as unambiguous as in the previous one, that is, in the field of dialectics – logic. However, Petrić states that everything that Aristotle taught concerning being had already been said; he felt that Aristotle's teachings represented only one part of the problem – and a less significant part of the teachings of his predecessors – of the material substances and accidents of being.¹³ In this context, Petrić repeatedly insists on the two subjects and the two sciences (and names) embraced by the common library title »Metaphysics«.¹⁴ The agreement which Petrić researches in this book is the agreement of Aristotle's science of being as

¹¹ See M. Mucillo: *La storia della filosofia presocratica nelle »Discussiones peripateticæ« di Francesco Patrizi da Cherso in La Cultura, Rivista di filosofia letteratura e storia* 1–2.

¹² *Quomodocunque id vero sit, certe et initia et multos progressus et logices et dialectices utriusque et eristics et categoriarum, et propositionum et argumentorum et methodorum ante Aristotelem fuisse ab aliis conscriptos, in iisque multam cum antiquioribus Platoneque Aristotelis concordiam clarissime, ut opinor, constitit fuisse.* (Petrić: *op. cit.* p. 196.)

¹³ *Quam inquisitionem, cum toties proponat, nusquam tamen, quod videre potuerim, causas, entium nos docet, nusquam substantiarum principia et elementa nobis assignat, praeter quam corporum ac naturalium substantiarum, materiam ac formam. Quae sane naturales substantiae, non cunctae substantiae sunt.* (Petrić: *op. cit.* p. 199.)

¹⁴ See Petrić: *op. cit.* p. 196.

being with the teachings of the presocratic philosophers and Plato. There were sufficient predecessors and everything had been considered and solved, in principle, before Aristotle. But Petrić feels that one difference must be emphasised: De tot ergo speciebus, seu accidentibus entis, quatenus ens, nullum adhuc comperimus, cuius antiquiores philosophiae vim et naturam non expresserint, a quibus in plerisque Aristotelem non discordare vidimus, praeter forte hoc unum, quod axiomata inter entis accidentia ipse reposuit cap. 3. libri I de Ente, rationemque reddidit: ... Omnibus enim insunt entibus, et non generi alicui seorsum separatim ab aliis. Quod et verum de universalissimis quibusdam sit, non tamen verum est de iis omnibus, quae axiomata appellantur¹⁵ (This array of types or accidents of being as being we do not encounter, whose strength and nature was not already exhibited by older philosophers – with whom we see that Aristotle mostly agreed, except in one instance, for I argued in the third chapter of the first book that axioms are accidental beings and explained this: ... Namely, this is common to all beings, and is not found exclusively in some types, distinct from others. This would be true if we were to consider some universals. However, it is not true if we take into consideration everything that is called accidental.) It is interesting to note that Petrić does not quote or interpret the whole of Aristotle's thesis, but only cites Aristotle's demonstration of the thesis (rationemque reddidit). The citation is taken out of context, and because of this, it is important to examine it as a whole.¹⁶ Here, Aristotle states that one science – and that being the one which the philosopher deals with – belongs to the study of substances, together with the study of the principles of science and the science of being. These principles of science which belong to being as a being cannot be the subject of a particular science precisely because they belong to being as a being and not some sort of special region of being – but only to the science of being as being which is also the science of substances – that is, the subject matter of first philosophy (metaphysics). Aristotle feels that every attempt by some particular science to study and assess the general principles of science is presumptuous, including even *Physics* which, even though it is *Wisdom*, studies only one gender of being and not being as being in its purity and totality. In this text, Aristotle continues to discuss the single, first and basic principle of science – the law of contradiction. Petrić, however, notes that all the principles of science are not universal or general, thus they do not belong to being as being and the science of being as being (even though in principle he does not discuss the most general, universal, principles – Quod ut verum de universalissimis quibusdam sit, ...). These principles that are not universal also exist and are not the subject

¹⁵ Petrić: *op. cit.* p. 207.

¹⁶ *Metaphysics* 1005a 18 – 1005b 1.

of the science of being, but are the subject of other, more specialised sciences. Petrić's example is incidental and does not seem all that appropriate for Aristotle's text. Petrić also goes no further. With incidental remarks and objections he shows that Aristotle's texts »which are entitled metaphysical« do not represent a unity, but are a conglomerate of not properly inferred and insufficiently explained theses which, by nature, belong to various scientific fields. Aristotle's *Metaphysics* is not incoherent simply because of the fact that it contains two sciences – the science of being as being and the science of distinct substances – but also because Aristotle's science of being as being is not unique and consistent within itself, and it constantly transgresses and unjustifiably expands its borders and subject matter.

As far as the third book of the second volume is concerned, that is, Petrić's investigations on the harmony of Aristotle's theological position with the corresponding position of older philosophers, it is only necessary to cite Petrić's conclusion. Petrić states that these problems, in regards to its volume, are also poorly analysed by Aristotle and adds that the approach to the same problems and their solutions were solved equally well, if not better, by Plato and the Presocratics.¹⁷ Meanwhile, we observe that in the volume which contains the discussion about the differences between Aristotle and older philosophers, there are no chapters on theological differences. It must be taken into consideration that this field, with respect to others, is relatively short and is only examined at a surface level. It would be unwarranted to suggest that this stems from Petrić's indifference on the topic – this suggestion is not in agreement with the general tendencies of Neoplatonism or with Petrić's special emphasis of Neoplatonism as a philosophy which is, to a large extent, in agreement with the Christian understanding of the world, more so than Aristotle and Peripatetic philosophy. It is quite possible that Petrić avoided a detailed analysis so that he did not have to – if he is not critical – justify certain theological ideas of Plato and the Platonists against the accusations of Christian theology. In this sense, research into the concordance between Aristotle, Plato and the Platonists with respect to theological questions does not only represent a criticism of Aristotle as a plagiarist, but also a defence of Plato and Platonic philosophy.

On the basis of the structure, content and results of Petrić's research into the agreement between Aristotle and his predecessors – conducted on the thesis taken from *Metaphysics* – it becomes quite clear that Petrić wants to highlight not only the facts related to Aristotle's philosophy and his plagiarism, but also, and foremost, the manifold incoherences in the content and meaning of *Metaphysics*; on the basis of the differences and incoherences in the content of

¹⁷ See Petrić: *op. cit.* p. 209.

Metaphysics, Petrić questions Aristotle (and also the entire Peripatetic school) on the contextual unity of *Metaphysics*, namely metaphysics as a science.

The fourth book of the third volume – *The Comparison and Discord Between Plato's and Aristotle's Dialectics (Platonicae dialectices cum aristotelica collatio ac discordia)* – continues to discuss the same problem, judging at least from the title of the corresponding first treatise of the second volume: about the agreement of Aristotle with older authors on the question of dialectics (*Aristotelis cum veteribus in dialecticis concordia*). The Presocratics are now excluded and the emphasis is placed on the differences and disagreements between Aristotle and Plato. Initially, we see that the second volume of book one and the third volume of book four are not conceived in parallel, for in the third volume a book designed to discuss differences relating to the science of being as being is excluded. And this book about the differences and discord between Aristotle's and Plato's dialectics does not only consider more intricate logical problems, as is mostly the case with the second volume of the first book, but also logic, the theory of knowledge and ontology in their unity. And logic, in so far as it is relevant to ontological problems, is relevant to the problems of the science of being. With dialectics, Petrić implies (even though he states that dialectics is what some call logic, and in so far as this entails the title of the second volume, *Aristotelis cum veteribus in dialecticis concordia*) Plato's definition of dialectics – as the supreme science (*dux scientiarum*) – which participates in the life of the Ideas, in the very *logos* itself, later interpreted as Plato's ontology. Petrić firstly states that Aristotle did not openly enter into polemics with Plato's dialectics, but that he secretly disagreed with him about many things and did not elaborate on his ideas¹⁸ – he then claims that the first discrepancy between Plato and Aristotle in regards to dialectics is that Aristotle feels that forms are not unborn, uncreated (*ingenitas*), and with this considers Plato's theory of knowledge as recollection (*reminiscentia*) illusionary.¹⁹ In contrast to this first discrepancy, Petrić insists that a basic concordance also exists; that is, both Plato and Aristotle agree that first knowledge originates from a sense organ, and that science is an effect, a result which stems from some sort of cause.²⁰ The faculty of the soul,

¹⁸ Primo itaque loco dialecticam, uti aliarum omnium scientiarum ducem attingamus, in qua quidem parcius fuit Aristoteles Platonis accusator, paucioribus enim quam alibi, locis, eum aperte reprehendit, sed occulte in pluribus ab eo dissentiens, Platonis dialecticam doctrinam non probat. (Petrić: *op. cit.* p. 313.)

¹⁹ Ideoque nullas illi rerum formas essentialiter ingenitas esse, ac propterea vanas illas scientiarum reminiscentias his in libris logicis, ostendere annexus est. (Petrić: *op. cit.* p. 314.)

²⁰ Duae primae conformitates, primas notitias a sensibus oriri, scientiam esse effectus cum causae connexione. (Petrić: *op. cit.* p. 314.)

which begins from the particular and progresses towards the general (whether it remembers the general, or it in actual fact adds to it – universales illas vel revealet, vel affingeret), and which associates causes with consequences, regardless of whether it happens though invention or recollection, enables us to see the relationship between causes and effects (causaque effectibus vel annecteret, vel connecteret). Both Plato and Aristotle call this faculty the *dianoia* – a term which Petrić does not translate, for he feels that there is no corresponding term in Latin.²¹ Plato conceived the activity of the *dianoia* as a conversation the soul has with itself – a conversation which is comprised of questions and answers, claims and renunciations, whereas dialectics is the science of the activity of this faculty of the soul.²² Dialectics, therefore, is also the science of its own being, as well as the science of the power of knowledge that this comprehends being – in their inseparable unity and their common direction.

Petrić established that Aristotle agrees with Plato concerning the definition of dialectics in that it involves questions and answers. Aristotle also agrees with Plato in determining the meaning and task of dialectics – given that he had already established the importance of dialectics for: 1. the practice of argued debates, 2. successful refutations of the opponent's argument and the explanation of one's own thesis, and 3. the philosophical sciences.²³ Even though he states that Aristotle and Plato agree on these three advantages, Petrić still insists on Aristotle's (and also the entire Peripatetic school) misuse of these advantages of dialectics. Petrić interprets Aristotle's use of dialectics as a method of sophistic argumentation whose aim is to surpass the opponent without taking into consideration the elements of truth or falsehood. The result of this sort of dialectics, therefore, is an arbitrary citation of the thesis of the opponent (predecessor) and a sophistically deduced proof which shows itself to be strong

²¹ Potentiam eam animae, quae a singularibus per sensum acceptis notitiis, universales illas vel revelaret, vel affingeret, causaque effectibus vel annecteret, vel connecteret, uterque voce eorum linguae δῆλοναιαν dianoeam vocavit, quo nomine nos quoque, quia latine proprie exprimi non potest, posthac utemur. (Petrić: *op. cit.* p. 314.)

²² Dialogus ergo rite animae, interrogatione, ac responsione constans, nec non affirmatione, ac negatione dianoeae operatio est; nomenque Dialecticae hoc διαλέγεσθαι dissertationi dedit. (Petrić: *op. cit.* p. 314.)

²³ Sed hoc erit hac in re discrimen, quod Aristoteles dialecticum ad tria tantum alligat ac velut vincit (utamur hisce Topicis pro Aristotelicis, neque enim si ut putamus nos, Eudemi sunt longe ab Aristotelis traditione absunt) πρὸς τὰς γυμνασίας, πρὸς τὰς ἀντιλέξεις, πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας. Ad exercitationes ad colloquia, ad philosophicas scientias. (Petrić: *op. cit.* p. 315.)

in weak cases.²⁴ Petrić lacks understanding (as well as a philosophico-historical basis for such an understanding) of Aristotle's historico-hermeneutic endeavours to discover and explain the presumptions of rational and scientific thought on the basis of an analysis of his predecessors' ideas and an analysis of the already presupposed, yet in everyday language hidden, basic meaning of philosophical terms. For Petrić, Aristotle's method is arbitrary and it is a sophistic emulation whose goal is not to comprehend the truth about being, but individual accentuation and glory. Petrić concludes that Aristotle's method is of no use to the philosophical sciences.²⁵ In spite of this, Petrić states that Aristotle in the *Topic* (unlike Plato) differentiated between dialectics and philosophy, between a dialectician and a philosopher – however, this does not compel him to accept the thesis that the two are really different in Aristotle, but that the *Topic* is not Aristotle's original work.²⁶

Opposed to Aristotle's interpretation of dialectics, which he considered arbitrary, conflicting and unreliable with respect to truth, Petrić emphasises Plato's definition of dialectics as a skill, or approach, through which the soul, on the basis of questions and answers, can create thoughts within itself and contemplate the science of being.²⁷

At the end of this part of the investigation, in which logic, the theory of knowledge and psychological problems are highlighted, Petrić comes to the conclusion that there is an essential difference between Aristotle (and Aristotelianism) and Plato (and Platonism) concerning the dignity of scientific (ie. philosophical) knowledge – for Petrić, this means the dignity of philosophico--

²⁴ Hos sane duos ultimos usus, omnibus libris suis Aristoteles inseruit, philosophiae, Sophiae, Physicae, Politicae in omnibus namque enumerat, pro suo tamen libitu, aliorum opiniones, easque μεταββάξει refert, atque in omnibus dubitat prius, deinde quae sibi videntur, affert. (Petrić: *op. cit.* p. 315.)

²⁵ Hanc methodum, qua disputaturi ex receptis iam opinionibus (illud enim ἐνδόξων ita intelligendum est non ut plerique pro probabilibus) possint disserere ita, ut adversarium vel superent, vel saltem non superentur, neque contraria iam positis cogantur dicere, exerceverunt quadringentis iam ab hinc annis apud monachos, atque adhuc inter eosdem, nec non in scholis Italicis regnat. Sed nulla ad philosophicas scientias utilitate, quod tamen eos latet, putantque se eo maxime philosophos esse, quo minime philosophi sunt. ... (Petrić: *op. cit.* p. 315.)

²⁶ At contrario modo Topicorum autor haec distinxit, ut philosophus et dialecticus, longe alii essent, ... Quartum hoc indicium facit, hosce libros non esse Aristotelicos, quia nullo alio loco omnium suorum librorum huius Aporematis ulla est mentio facta, ... (Petrić: *op. cit.* p. 316.)

²⁷ Plato praeter haec philosopho seu dialectico interrogationem et responsonem tribuit, per quas non solum elenchum illum saluberrimum fieri docuit, sed etiam entium omnium, tum opinionem, tum scientiam ingenerari animis docuit. ... (Petrić: *op. cit.* p. 316.)

scientific subjects.²⁸ The subject of Aristotle's philosophy are opinions – that which is changeable and different; the subject of Plato's philosophy is true being – that which is always the same. Plato's philosophy (dialectics) has the same subject as Aristotle's *Metaphysics* – being – but for Plato, being is what truly is, that which is good, beautiful, just, holy (ipsum pulchrum et ipsum bonum et iustum et pium – ideas).²⁹ Aristotle understands by being physical substances and accidents – being derived from the ten categories; Aristotle calls the science of being philosophy, or the science of being (as being). That which Aristotle calls separated substances or essences (Petrić translates: *essentiae separatae*, unlike the traditional and usual translation of the term – οὐσεία – *substantiae separatae*) are not known through Aristotle's categories. Petrić does not see a way or possibility of attaining such knowledge according to Aristotle's conception of knowledge. Aristotle calls the science of separate essences – σοφία – *Wisdom*, but Petrić insists on highlighting that they remain undefined in Aristotle, that definition is impossible according to Aristotle's methodological and theoretical principles; any of Aristotle's true ideas should be considered stolen – plagiarised – from Plato or some other predecessor. Plato thought that the subject matter of dialectics and philosophy (synonymously taken) is true being, and that the subject matter of philodoxy is love towards the thoughts of created beings, such as Aristotle's physical substances and accidents. The subject of Aristotle's science (about being) is that which is generally gathered (abstracted) from particulars – physical substances and accidents as universally abstracted from particulars. And this does not have the dignity of scientific subjects such as Plato's Ideas as eternal, real and identical Being.³⁰ The subject of Aristotle's science of being, in so far as its scientific dignity and content is concerned, corresponds to Plato's opinions and philodoxy, but does not even begin to satisfy the requirement which Aristotle set for himself – necessity; that which is generally gathered and abstracted from the particular can never have the characteristics of necessity. In comparison, these requirements are perfectly satisfied

²⁸ At Aristoteles sub entis nomine primi libri de Ente capite 2. substantiam corpoream comprehendit et reliqua illi accidentia, novem categoriis comprehensa, atque ita Aristotelis ens est, quod illis genitum, Aristoteli sua philosophia versatur circa hoc ens, Sophia circa essentias separatas. Quae nequaquam ex eius sententia videntur categoriis comprehendi. Plato nominibus non distinxit, re distinxit; nam Sophiae, scientiae, artis, prudentiae nomina saepe pro synonymis habuit. Philosophiam ac dialecticam, circa veri entis cognitionem primaria intentione ac sine versari. (Petrić: *op. cit.* p. 317.)

²⁹ Philosophia ergo ens contemplatur ex Platonis sententia, quod loco superiore in Aristotele quoque notavimus. Sed entis significatio Platoni longe alia est ab Aristotelica. (Petrić: *op. cit.* p. 316.)

³⁰ Unde sequitur Platonis opinionem esse Aristotelicam scientiam, quia haec versetur circa universale collectum ex singulis genitis. (Petrić: *op. cit.* p. 317.)

by Plato's philosophy, namely dialectics – *essentiae separatae* (the term is exactly the same as in the definition of the subject of Aristotle's *Wisdom*) which is always identical and necessary in itself – Plato's Idea.³¹

After having shown that Aristotle's science, the science of being, does not satisfy the criteria of science, that is, that the subject matter of this science does not possess the quality of necessity, and that Aristotle's methodological approach cannot produce a science of the totality of being, from the uncreated to the created and from contingency to necessity, Petrić further demonstrates that Aristotle's approach (*scientiae instrumentum*) is inappropriate not only for the science of being, but for any other science as well. Separate beings (*entia separata*) either do not have any cause or that cause is not sufficiently evident to be used as principles of evidence. Here, Petrić attacks the applicability of Aristotle's philosophy to the Christian worldview. The meaning of Aristotle's philosophy, based on the Christian faith, is a rational justification of faith and a rational proof of the existence of God – in so far as this is reasonably possible. Meanwhile, Petrić claims that Aristotle's proof can be seen as characteristically scientific (necessary) only if the most general and primary principles are assumed as evident (*per se nota*). In this way, every use of Aristotle's philosophy as a proof for the existence of God is annulled, for it can only be methodologically assumed and therefore cannot be proved. Aristotle's proof is also inconvenient for the science of natural beings – because natural beings are only necessary in action and change (*evenientia*), and they are neither universal nor evident. It is also inconvenient for mathematical subjects – at least according to the judgments of significant mathematicians. It is also inconvenient for the sciences of human relations and skills, because these subjects within themselves have no necessity and they are contingent.³²

In contrast to Aristotle's method, which reduces philosophy to philodoxy and the subject of the science of being to material substances and accidents, and, finally, in contrast to Aristotle's methodological approach – proof as syllogism which is not in a position to prove either anything or that which is already assumed – Petrić highlights Plato's definition and division as a real scientific procedure through which truth and true being is revealed. *Demonstratio, syllogismus*

³¹ Nec vero videtur scientia Aristotelica sibi constare, quia universale collectum quod scientia dicitur non recipit eam conditionem, quam scientiae attribuit saepe ... Quod scientia quidem universalis est et pernecessaria, necessarium vero non contingit aliter habere. Singularia autem et universale ex eis collectum nullam habet necessitatem. (Petrić: *op. cit.* p. 318.)

³² Qualem Aristoteles demonstrationem descripsit, nullo, in genere rerum reperiemus ... Sequitur ec hisce necessario nullam posse construi demonstrationem: atque inde, nullam scientiam, si modo sola demonstratio, uti Peripateticis fere omnibus placitum est, scientiam constituat. (Petrić: *op. cit.* p. 318.)

est (...) scire faciens; scientiam facit, quando per causam inesse ostendit propriam passionem subiecto alicui. Definito scientiam facit essentiae cuiusque rei.³³ (Proof, syllogism is scientifically formative; it forms a science in so far as it demonstrates, through causes, that some action is taken on a subject. On the contrary, the definition constitutes a science about the essence of some thing.) Aristotle's proof is scientific in that it contributes to the causal knowledge of the passive state of some determined subject. We do not know the essence of things on the basis of this, but only the causal relation between some subject and its passive state, this being not simply any state, but one which is substantial and belongs to the subject. On the contrary, we know through the definition the essence of things generally, in that we gather and form into one that which is scattered through the many (*ex multis unum colligere*). For science, more important than this definition is Plato's division of parts and analysis as the foundation and result of science (*vel praecedentem vel subsequentem verae scientiae instrumenta*) by which we arrive at the knowledge of the causes of things. And also, in just this way, we arrive at the knowledge of the purpose of things.³⁴ Due to this, Petrić concludes that Plato's definition and division of parts completely satisfies the requirements which Aristotle outlined as the task of demonstration. Notwithstanding the fact that Plato syllogistically constructed his science, it still meets all the requirements of scientific knowledge as formulated by Aristotle. On the basis of the division of parts and definitions, this science is in agreement with the knowledge of the essence and cause of things, as well as the knowledge of their purpose. This science does not begin from contingent thoughts, from the knowledge of the passive state of the subject and the contingent properties of created things, but from real presuppositions – ideas and immaterial forms which elevate us to the sphere of principles, causes and purposes.³⁵ In this manner, descending from causes and purposes, this science, dialectics, explains the created in relation to their Ideas and immaterial forms.³⁶ Petrić concludes: »Iam sublimem ergo Plato nobis dialecticam tradidit, quae nos via certa ad primum principium atque veram verorum entium cognitionem duceret. Hunc usum Aristoteles eiusque Peripatetici omnes ignorarunt, quorum dialectica utilis tantum est ne quis nos in contradictionem

³³ Petrić: *op. cit.* p. 318.

³⁴ Definitionem itaque ac divisionem illam vel praecedentem vel subsequentem vere scientiae instrumenta Plato celebravit. (Petrić: *op. cit.* p. 320.) Deinde duplici huic analysi ab hypothesisibus ad principium, ab hypothesisibus ad finem subdit. (Petrić: *op. cit.* p. 321.)

³⁵ Sed Dialecticum docet hypothesisibus non uti principiis notis, sed ut vere hypothesisibus, quae sibi inserviant veluti gradus ascensiones ad ipsum principium. (Petrić: *op. cit.* p. 321.)

³⁶ Itaque dialectica duplicem habet analysisin, ut ab hypothesisibus ad primum omnium principium ascendat, deinde ab eo per antiquos ordines descendat. (Petrić: *op. cit.* p. 322.)

adducat inter disputandum, ad quam utilitatem solam versa omnis eius exercitatio est. Atque hinc est quod quadrigentis iam annis nedum dialectica sed philosophia quoque ipsa nihil aliud fuerit, sitque adhuc in scholis quam lis et verbosa contentio»³⁷ (Plato, therefore, offers a dialectics of elevation so that he can lead us through an assured path to the first principle and to a true understanding of true things. This method was not recognised by Aristotle, nor by his Peripatetic dialecticians, whose only worth is that no one can bring us into a state of contradiction during an argument; the only beneficial thing in this method is its entire practice. And from here arises the argument that not only dialectics, but also philosophy has been taught in schools for four hundred years now and that it was, and still is, nothing more than cunningness and a verbal quest for self-fulfilment). Here, we can finally and clearly see the reason for the undertaking of Petrić's research. Petrić's aim is to expound Plato's dialectics – a science about the first principles of being as a true science about true being – as opposed to Aristotle's teachings. In Petrić's eyes, *Metaphysics*, in so far as it is the science of being as being, on the basis of Aristotle's historico-hermeneutical approach, is shown up to be philodoxy; on the basis of the method of abstraction, its subject is the accidentally general, gathered from the accidentally particular; on the basis of the scientific-logical instrument – proof – the subject of *Metaphysics* is the characteristic passive state of an accidental subject. In so far as *Metaphysics* is actually the science of distinct substances, the first being and first principle, Aristotle's scientific principles are shown to be disproportionate to this subject. And if it is possible to find some true ideas in Aristotle, they should not be considered Aristotle's discoveries, but rather as taken from his predecessors and especially Plato.

Even though Petrić very sharply questions the contextual unity of Aristotle's *Metaphysics*, this nevertheless does not mean that he in principle abandons the possibility of a unique science of distinct substances, first principles and a science of being as being. On the contrary, this science is possible, is also the greatest and most interesting science, and it represents the highest task of philosophy – however, it is not present in Aristotle's *Metaphysics* but in the philosophy of Plato and the Platonists. In this sense, Petrić does not investigate the concordance between Aristotle and his predecessors in order to emphasise Aristotle's lack of originality. That is, the explanation of a unique science of the first being, about being as being and the totality of being, already existed before Aristotle and was much clearer expounded than what Aristotle thought it to be. The extent to which he »Aristotelised« Plato and the Platonists is an open question. With respect to the role, position and task of philosophy in his time,

³⁷ Petrić: *op. cit.* p. 323.

Petrić could undertake a criticism of Aristotle only through an analysis of Aristotle's texts, Aristotelian counter-positions and, in the widest sense, Platonic texts in order to show, on the one hand, the unprofitableness of Aristotle's philosophy – and this primarily means *Metaphysics* – as a foundation for Christian philosophy and theology and, on the other hand, the applicability of Platonist philosophy. It is not necessary to ask or to respond on the extent to which Petrić's interpretation of Platonism really satisfies this requirement, and whether or not Petrić's apparent or hidden intention can be identified with a desire to found Christian philosophy on Platonism. It is important to stress that Petrić could have justified and explained his critique of Aristotle only by interpreting the incompatibility of Aristotle's philosophy and the Christian worldview. Petrić grounds this inability to relate on the interpretation of the contents of *Metaphysics* which results in the conclusion that Aristotle did not have in mind, and even less carried out and explained, a science which can and wants to establish knowledge of the totality of being from the highest uncreated being to the lowest created being, so that all things are divided according to their position and substance as beings. Petrić refutes metaphysics to Aristotle – first philosophy as the science of first causes, distinct substances, which is, precisely because it is a science about the first, also the science of being as being, the totality of being.

Relating finally Petrić's thesis about the inapplicability of the title »Metaphysics« to Aristotle's texts of the same name – about the chaos and confusion in these books, about the twofold subject of these texts, the inapplicability of Aristotle's method for science in general and the science of being as being, distinct substances and first principles, generally gathered from particulars – the following conclusion is added: in questioning the suitability of the title »Metaphysics« for Aristotle's books and by affirming the library origins of the name »Metaphysics«, Petrić wanted to not only establish the indisputable fact that Aristotle entitled these books differently, but also that Aristotle's *First Philosophy* and *Theology* do not satisfy the high criteria which the title »Metaphysics« entails. Petrić does not question the value or the ability of this »Queen of the sciences«; by affirming the library origins of Aristotle's *Metaphysics* and the inadequacy of the name for Aristotle's teachings, Petrić liberates a place for (Platonic) metaphysics.

The problems created by the title and the contents of Aristotle's *Metaphysics*, as well as the problem of the terms and »sciences« or philosophical disciplines of metaphysics, is still actual today. A witness to this is an anthology of the most represented articles about Aristotle's *Metaphysics* published until 1961: *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt 1969. The purpose of this anthology, as interpreted by the publisher F. P. Hager, is to review the basic and central themes of Aristotle's

Metaphysics. The problem of names and subjects in *Metaphysics* is thoroughly considered in four out of 13 articles (Reiner, Merlan, A. Mansion, G. E. L. Owen), and it can be said that the problem is directly or indirectly tackled in all articles. Moreover, these articles consider all understandings and interpretations of this problem in order to attempt to solve specific questions and problems (the problem of substance, the *a priori*, development, chronology, etc.).

The authors of these articles write mostly in favour of Petrić's thesis, that is, they insist on the incoherency, disunity and incompleteness of *Metaphysics*, and establish a difference between the subject matter of the science of being as being – $\delta\nu \ \eta \ \delta\nu$ – and the science of the first substance – theology – even though they do not quote, and perhaps even do not understand Petrić's relevant theses on Peripatetic debates. The only writers who oppose Petrić's thesis are the aforementioned H. Reiner (who cites Petrić) and Ph. Merlan who, precisely on the basis of investigations in Platonism and Neoplatonism, concluded that Aristotle's definition of being as being ($\delta\nu \ \eta \ \delta\nu$) is the same as the first and unmoved substance ($\pi\rho\acute{o}\tau\eta \ \sigma\upsilon\sigma\tau\acute{\alpha}, \ \acute{\alpha}\kappa\iota\nu\eta\tau\omicron\varsigma \ \sigma\upsilon\sigma\tau\acute{\alpha}$). Düring took up an intermediate standpoint in regards to this question in his *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens* (Heidelberg 1966), feeling that Aristotle attempted to reconcile his initial teachings about being as being and his later teachings on the first and unmoved substance, but this compromise was not successful.

Even though the thesis about the library origins of the name, term and title »Metaphysics« was accepted up until Reiner's article, and even later, as an irrefutably historical and philologically established fact, it still must not be overlooked that epoch-making thinkers – Kant and Heidegger – in spite of the belief about the library background to this title, still accepted its suitability to the subject matter of this science or philosophical discipline (metaphysics). For it cannot be said that this discipline developed independently of the intentions and problems of Aristotle's *Metaphysics*.

Regardless of how things stand with historical facts, the origins and authorship of the term, title and name »Metaphysics« and the observation, argument and solution to this problem are not inspired or determined (neither by Petrić nor by previous authors) by mere historical and philological interests, but by particular philosophical attitudes and insights, by the possibility and range of metaphysics and certain understandings and interpretations, and by the possibilities and range of Aristotle's *Metaphysics*.

PETRIĆEVO TUMAČENJE ARISTOTELOVE *METAFIZIKE**Sažetak*

U članku »Petrićevo tumačenje predmeta Aristotelove *Metafizike*« autorica obrađuje temu iz *Discussiones peripateticæ*. Polazeći od Reinerove teze da je Petrić prvi formulirao tezu o bibliotekarskom porijeklu naslova *Metafizika*, autorica analizira Petrićeve filozofske razloge koji su ga na to naveli. Petrić postavlja tezu o nejedinstvu predmeta *Metafizike*, odn. o trostrukom predmetu tih knjiga (teologija, znanost o biću i fizika). Kroz tu interpretaciju otvara se Petriću mogućnost 'aristoteliziranja' Platona, tj. mogućnost da u okviru platonizma konstruira aristotelovski put od »onoga što je za nas prvo« do »onoga što je prvo po prirodi stvari« – metafizika.

THE MIRACULOUS AS THE FORMAL AND THE FINAL PRINCIPLE OF PETRIĆ'S POETICS

LJERKA SCHIFFLER

(Zagreb)

Original Paper
UDC 130.2:7:1(091) Petrić

The Poetics of the Miraculous

In Renaissance esthetics – more precisely, Renaissance poetics – the phenomena of miracle and the *miraculous* are among the basic issues analyzed by the critical theories, as constitutive parts of the thought considering poetry (*ars poetica*).

The foundation of poetry can be established in these three fields: the field of the *true* (the possible that occurs), the field of the *probable* (possible, but has not occurred yet) and the field of the *false, untrue* (impossible; never occurs) – as an expression of either acceptance or rejection of Aristotle's *mimesis* and of the *possible – probable – impossible* relation.

The possibility of the very phenomenon, as well as the quiddity of *veritas historica, veritas philosophica* and *veritas relativa*, is discussed according to the authoritative models and to the art programs (poetics).

All of the above should be understood as a kind of opposition to the deterministic-rationalistic conceptions, as well as an expression of the new ideas concerning the »artificial« nature, invention and human creativity, artist's creativity.

One of the thoroughly scrutinized questions of the critical contribution of the Renaissance was: how to justify fiction, the fantastic literature? The conformity of the poetics authors with the writers themselves describes the phenomenon intended to define the relation between life and poetical experience.

The problem of poetical imitation (*imitatio, mimesis*) thus becomes the source of the questions that the poetical reason of the sixteenth century was concerned with. Is poetry a spiritual, social, moral, or a religious fact?

The time in which the cosmic vitalism is revived, in which the magical, alchemic, and symbolic elements are intertwined with the scientific ones, when man is regarded as a *miracle* (as Pico della Mirandola put it in »De hominis dignitate«: »magnum miraculum et admirandum profecto animal jure homo dicitur et existimatur«), and in which the universe itself is understood as a miraculous order, is the time in which the notions of the cyclic, a unity of the contradictory, become the principle of the attempts to define poetry as a true and probable re-invention of nature during the entire Renaissance period, until the cultures of mannerism and baroque.

The principle of imitation taken over from the teachers, dominant throughout the period of humanism, is abandoned. The old principles are blended into such poetics as Scaliger's and Minturno's, acquiring new meanings, and combined with neo-Platonic doctrines, they turn into a philosophical discourse on man's capabilities, transformed by the body of magical and astrological motives. Platonic tradition played a major role in the process at both the religious and philosophical levels. Through the meaning and enigma of a hermetic word, as a bearer of truth and the true through figures of speech and mythical allegories, esthetic mysticism seeks the »rational« harmony of the »earthly« and »heavenly«. *Ratio formalis* asks the questions concerning freedom and rule, *ratio causalis* the questions concerning art and inspiration, and *ratio finalis* asks the question considering the purpose of poetry.

We are interested in the question of the subject of poetry: is it real or fictitious?

Philosophers, as well as the authors of the treatises on poetics, look for a definition of the notion of poetry, the subject of poetry, thus creating the basis for critique. The interpretations of the theories on the three unities, as well as Aristotle's notion of probable, both belong to the sphere of poetics.

The logical and empirical distinction between the possible and impossible, between what is accomplished and what cannot be accomplished, is explained through an interpretation of the possible and the distinction of history and poetry. There are attempts to define the probable by historical truth, like in Aristotle. His opponents emphasize the negative meaning of the thus understood *probable* and search for the *inner probability* of poetry that makes the very existence of the *miraculous* possible. The poetically miraculous is thus justified by a criterion that transcends the already accomplished as well as the notion of probable as an accomplished-unaccomplished relation, in this manner corroborating the autonomy of art.

According to Aristotle's premise regarding the fantastic poetry as of secondary importance, differing from the true, realistic, the false is interpreted as impossible and irrational. In Aristotle, ψευδῆ means *unreal* (οὐκ ἀληθῆ), Poetics 60b, 32), *impossible* (ἀδύνατον) and absurd, nonlogical, *irrational* (ἄλογον, παρά τῆν δόξαν). The source of the miraculous, in this way, is mainly the irrational.

However, how does false turn into probable? By the way of an *imperative poetical truth*, differing from the rational and empirical truths, and which can, accordingly, be more true than the everyday events. The poet expresses his soul through his psychagogic (ψυχαγωγός) magical utterance, and poetry becomes a capacity of the imaginative, enthusiastic people, a quality of the poets.

The notion of enthusiastic, divine (*furor*) has a prominent position in the books on poetics written in the sixteenth century. The miraculous is still usually regarded as a product of magic, and the first genuine method of the miraculous, fantastic and inventive was to be worked out during the baroque period.

One of the main tasks of the miraculous is to entertain. However, one has to *know how to express* an idea. B. Parthenio (»Della Poetica«, 1560) writes about innovation and invention, and Giraldi, an anti-Aristotelian, includes fantastic into the notion of probable in Boiardo and Ariosto. Some of the books on poetics quite explicitly state that the miraculous, emphasized by the creative power of the poet, by the significance of the freedom of his utterance, by his ability to create something *new, extravagant (stravagante)*, is among the postulates and fundamental values of poetry. The nonexistent or the miraculously existing acquires a new dimension as a counterbalance to imitation, as a discovery of what is hidden to most people.

Choice appears, a stylistic intervention in reality, substituting imitation through word and verse. The *word-object* and the *word-word* relations are thus established.

In this way the poet creates the *super-true* that emphasizes the expressive value of poetry, its *plasticity* in the representative and imaginative functions (πλάστικης) of creation. A chapter of Petri's »Della Poetica« is entitled »The Plastic Art«, i.e. poetical creation.

Speculations on the fantastic and on poetical vision are intended to provide these notions with a new dignity by introducing the miraculous as a factor of poetical creation, as a special aspect of the Renaissance poetics. The analyses of the categories of the poetical inventions and the miraculous equally emphasize the new meaning of the creative ability of the word and the meaning of artistic creation. The theories on the work of art attach new meanings to the relations between art and nature and between art and science, as well as to the artist's personality. It should be mentioned that this is above all a question of confirming

the autonomy of art, although in a philosophical, metaphysical context. Analyzing the denotative meaning of word and verse, of content and form of poetical creations and esthetic ideas, the authors of the books on poetics expound the development of ideas concerning the freedom of artistic creations, which are generally an expression of a cosmological estheticism (e.g. in Leonardo; also in Botticelli's »painter's intellectualism«, as a result of attaching an esthetical quality to nature).

The way in which word and language exist (Petrić, Delminio), as a creation *in toto*, obeys the artistic, rhythmic and metric poetical laws, not the logical ones.

Iacopo Mazzoni, in his »Della difesa della Commedia di Dante« (1573), classifies the works of art as *probable, factual and imitative (considerabile, fattibile, imitabile)*. Imitation is twofold, representing both the true and the imaginary. The probable is the essence of art, including, nevertheless, the true as well as the false (p. 59). *The probable as the miraculous* becomes a poetical subject here (»perche il Poeta deve non solamente dir cose credibili: ma ancora meravigliose«), and furthermore, the true exists that is more miraculous than truth itself (*reality*). Mazzoni, who agrees with Aristotle that the miraculous is in the real and true, who polemizes with Petrić, has the intrinsic truth of poetical expression in mind when he says: »...the origin of a poetical notion is in the object created by the Soul; the poetical object must therefore be fictional, not true; but it *must seem true*« (p. 216, translated by Ljerka Schiffler).

The gnoseological problem of art is especially important in the literary-philosophical polemics of the sixteenth century, particularly with Tasso and Ariosto, and in the disputes concerning Dante.

Antonio Minturno (»L'Arte Poetica«, 1563) distinguishes the miraculous *in objects and in words*.

Things that occur beyond the scope of our expectations are miraculous, being presented in an uncommon context. Those that occur by chance or by fate are worthy of admiration. A poet's duty is to incite the miraculous in the listener, and the poet who writes poetry about the heroic does it best.

It is therefore not the falsely fabricated *things and events* that are miraculous; it is the rationally invented ones, interdependently arranged.

Words are also miraculous, especially those that had been chosen with utmost care, the new words, as well as the figures of speech.

Robortello and Piccolomini, too, give their attention to the miraculous as used by the poets.

Writing about the 'freedom' of invention and about the extraordinary, Tasso examines the miraculous describing it as a poetical effect essential for epic poetry. Improvisation and inspiration incite the miraculous, which, however, has to originate from the naturally and historically »true«. For Tasso, invention

is just another factor, which must never dominate over a poem: »Those who merely invent«, Tasso said, »do not deserve to be called poets«.

Tasso locates both the true and the false into the area of sensory perception, into experience, into the probable that belongs to the area of reality. Nevertheless, Tasso does not completely separate the true, the real and the artistically real from the false, imaginary and the irreal. They are all blended – although just in part – in the dynamic nature, the image that the poet has inside.

Tasso was criticized by the members of the Crusca Academy for doing research on the legendary, fantastic, miraculous and magical intertwined with the true and probable.¹

It must be stressed that Tasso, through his research into the forms of miraculous and the needs for it, disturbed his contemporaries' balance of artistic taste by anticipating more modern concepts that, especially in the mannerism and baroque periods, emerged as a part of the methodical analysis of the miraculous and inventive knowledge, becoming one of the principles of the creative act.

Petrić, however, believing the *improbable* – the true *foundation of the miraculous* – to be the content of poetry, goes further into the issue of the miraculous in his posthumously published treatise, in which he expounds the theoretical views of his predecessors (Giraldi, Nifo, Castelvetro and others), as well as his own dissent from the contemporaries and Aristotle's authority; written in 1587, »La Deca Ammirabile« is a synthetic treatise on the miraculous.

Considering the specific character of poetry, Petrić concludes that poetry is not a mere knowledge about nature. Above all, it should be emphasized and shown how a poet differs from other writers, e.g. historians, philosophers, sophists, mythologists, mythographers, narrators, logographers, and technographers. In order to set himself apart, Petrić examines the classical conceptions (Plutarch's, Plato's, Hermogenes', Quintilian's, Macrobius') dealing with the properties of poetry: »to speak in enigmas, with no concern for the true, to tell lies, to choose diversity, ornament, splendor, to contrive, to conjure, to speak about the paradoxes in men, in animals, to represent the supernatural events as if they had happened... all that with the help of verses...«²

According to Petrić, poem (canto), harmony (armonia), dance (ballo) and expression (attegiare) are the the elements of poetry, and ardor and enthusiasm are its sources. Poets, first prophets, the interpreters of God, »fathers and

¹ We should mention one of the most important polemics of the time, the one between Petrić and Tasso, led in the context of the criticisms of Tasso's *Gerusalemme liberata* and Petrić's *Trimeron*, that was written as an answer to Tasso's *Apology* (cf. *Opere di T. Tasso*, Pisa 1824, vol. X).

² F. Patrizi da Cherso, *Della Poetica*, ed. crit. D. Aguzzi Barbagli, Firenze 1962, vol. II, pp. 235–6.

leaders of wisdom« (σοφίας πατέρες καὶ ἡγεμόνες, Plato), such as Phemonoa, Olen, Orpheus, Amphion, Thamyris, Musaios, Eumolpus, are different from the others just as mythologists differ from poets, Petrić writes, because they add neither the true nor the allegorical into their tales.

Listing allegory, tale and the symbolic as some of the qualities of poetry, collecting the written sources, Petrić classifies poetry into various categories, intent upon creating a systematic survey of poetry, and a historical-critical methodology as a basis for his thorough research and comparative work. Through all the richness and expanse of poetical themes and accounts, always researching into the meaning of terms, Petrić aims to discover the genuineness of poetry and its development, its source, essence and purpose, the how and why of its emergence, evaluating the classical and recent poetical achievements at the same time. Petrić critically analyzes the definitions of poetical genres, its aims and characteristics, aware of the limits of his generalizations, yet also accurate in the recognition of the contents of true poetry.

Opposing the critical and the creative, Petrić's treatise on the miraculous and wonder is a detailed account of the ancient texts, written with power proportional to the size and gravity of the task, because of an inner drive, not because of a fashionable interest in poetical tradition, its gradual development and modification.

The aim of Petrić's treatise is not merely to pay proper respect to a previously inadequately studied problem, but to raise the consciousness concerning one of the elements of poetry. Petrić does that in a captivating interpretation and subtle analysis of everything that had been written and done in poetry and poetics. At the same time, Petrić refutes the weak points of the poetical theory (poetics) in the contemporary treatises on poetics, attempting to earn recognition for the enigmatic, mysterious, symbolic return to the ancient times of the poet-magician and revive them, all that as an expression of revolt against the manneristic, against the oncoming end-of-the-century decadence of poetry.

The return to the poetical imagination becomes an expression of the return to the significance of poetical creation, to the exclusive poet's power to »rule and own the (poetical) substance and its forms« (F. P.).

Petrić searches for the essential in poetry: not harmony, dance, motion, ornament, common to all poems, but that what is specifically poetical (»noi le proprie proprieta cerchiamo dei poeti«³), listing the other characteristics, such as enthusiasm, prophecy, enigma, wisdom, unusual language, allegory, variety, clarity, delicacy, verse; some of these are the content of poetry, or its sources, or

³ Op. cit., p. 247.

manners of expression, while others are the instruments. Prophecy, wisdom, tale, allegory are the contents of poetry, yet, according to Petrić, allegory is not the general characteristic of all poetry, but just of the »invented« one (favoloso), the most ancient, the earliest.

However, none of the mentioned factors, used as poetical contents, are universal. Petrić therefore continues his search for the common principle of entire poetry, the common content of all poetry. In order to reach the common denominator and principle, Petrić singles out, above all the other qualities, the one that provides poetry with its life and form, namely the miraculous (mirabile), subordinating the following elements to it: poem in general (Orpheus), verse (Petrić quotes Castelvetro's definition of verse as »miraculous speech«; from Plutarch's postulate, that all the divine things are miraculous, Petrić concludes that since poetry originates from the divine it is in the nature of verse to express the miraculous), delicacy as a part of the miraculous, and greatness (obtaining proof in Longinus and Plutarch), enigma (which follows allegory and tale) and doubt. All these characteristics of poetry are miraculous by their nature and can be found in the works written by historians, sophists, orators as much in those written by mythologists and poets.

Poetic enthusiasm is also miraculous, and poetry is, above all, *wondering* (»ed ora tuttavia l'una di loro la poesia, stupire il fa«). The material of the miraculous is extensive and encompasses many poetical genres (prophetic, eulogical). The entire Classical period, Petrić says, was full of the miraculous knowledge that poets expounded in their verses, and the miraculous was equally present in the wisdom of science as in art and history.

The miraculous had created poetry: »... la maraviglia fu genitrice della poesia« (ibid., p. 262), and it had created philosophy in the same way, according to Aristotle and Plato.

The essence of the miraculous is always a *paradox*, being the aim of poetical imagination. Tragedy, too, is miraculous in its enlarging the things and events to larger-than-normal proportions. There is, however, the question of the way in which the poet is a creator of the miraculous. The problem of poet's personality – what it should be like – and the question of what poetry actually is, are the issues discussed by Petrić.

The poet is a worker (operatore), he comes *before the work*, he creates poetry. The Greek term shows the character of the poet's personality that »leads from non-Being to the Being« (Petrić). Each worker, »the creator of the hitherto uncreated« (ibid., p. 272), is therefore a poet; poetry is a creation, each created work a poem, and poetics is the artistry, the skill in the creation. A poem is a certain way of work, an activity, and the verse is its base. Petrić writes: »in the strictest sense, the poet is a creator of verses, and poetry is a creation; the act of

creating verses is itself a poem, a work created from the created verses« (ibid., p. 273). Also, »in a wider sense, the poet is a verse-maker helped by music, song, rhythm; poem and poetry are verses with the thus created music« (ibid., p. 274).

Petrić distinguishes five poet's qualities: first and foremost, the poet is a *verse-maker*; in addition to that, he is a *musical verse-maker*, he creates with the help of music, he *imitates*; the poet is also a *painter*, and, finally, a *narrator*. Within the scope of this differentiation, Petrić believes that there are poetical tales as well – e.g. free verse. Imitation, however, cannot be a characteristic of poetry. »Verse-making is not a characteristic of the poet because it would be more peculiar to him than to the others, but because the verse is his essential characteristic, imitation through the verse« (ibid., p. 276).

Petrić criticizes and refutes the views held by his contemporaries. In the case of Mazzoni, whom Petrić long and patiently polemizes with, he reproves his division of art into usable, creative and imitative. Petrić blames Mazzoni for committing a great mistake by equating fantasy with imitation in Plato⁴.

Petrić's classification of imitation illustrates his intention to create a more liberal concept of imitation, in which the advantages of the individual, typical, becoming an example, are emphasized. Petrić wrote the following about the poet: »As an imitator, he is only perfect in an imitation that consists of details, which sets a proper example.«

In that, Petrić's concept of the poet's characteristics are different than other theorists' of his time: Robortello, for example, says that poetry is very imitation itself, and that the verse is less important: »Poetry's greatest power lies in imitation.«⁵

Sylogistically refuting this claim, as well as the similar ones, Aristotle's in particular, Petrić, on the contrary, believes that »the poet, like the philosopher, residing in the universal, is not an imitator« (ibid., p. 280), so that »the poet cannot be an imitator, neither can poetry, in its essence, be an imitation« (ibid., p. 182).

Story, in the same manner, cannot be an imitation, thus »Aristotle's rules are false«. According to Petrić, neither does Plato claim that each and every poetry is imitation; he distinguishes the poetry that imitates from the one that doesn't.

Petrić defines the characteristics of the poet:

⁴ Cf. the passages on fantastic and icastic imitation in Plato's *Sophist*.

⁵ F. Robortello, *In librum Aristotelis De arte poetica explicationes*, 1548.

»One, therefore, cannot rightly conclude that the poet is a creator of the miraculous in verses, or a verse-maker; or, furthermore, the poet is a creator of miraculous notions and words« (ibid., p. 284).

Poetic structure, therefore, consists of miraculous words and notions.

Poet – Creator of the Miraculous

Petrić's description of the poet as the creator of the miraculous is the best evidence that he perceives the poet's role and origin as exceptional and specific. On the basis of Plato's teachings on the poet's Promethean origins Petrić establishes three elements of the poetical art that he discusses in his treatise on the miraculous. These elements are the *creator (facitore)*, the *miraculous (mirabile)* and the *verse (verso)*.

In order to define poetical art, Petrić first of all examines and describes each of the three elements, expressing the entirety of his esthetical theory.

According to Petrić, the poet is to be defined as one of the three universal creators introduced by Plato: God, nature or the man-creator. The poet, although not a God, adheres to the divine. The poet is an enthusiast led by God. Gathering data from the classical poets and philosophers, such as Orpheus, Parmenides, Empedocles, and from the historical documents, analyzing the very phenomenon of the miraculous (θαυμάσιον, θαυμάσιον), Petrić defines the miraculous as follows:

»The miraculous is by its nature the instigating factor in the one who listens, who sees, reads or feels; who understands, or is an act that induces wonder in those who listen to it or perceive it in some other way« (ibid., p. 292).

»From the ancient times, the miraculous has been the source of philosophy; it still is its source, and so it will remain« (ibid., p. 292).

Philosophers, who achieve wisdom, and children are the two sides of the miraculous. The poetical, too, is born in miraculous, and it consists of it.

Where, however, does the miraculous come from, and what are its sources?

Some find the basis of miraculous in the probable, e.g. Castelvetro, Petrić's contemporary, and others. Mazzoni, for example, believes that if the probable and the possible are absent, the miraculous would be absent as well.

Petrić, however, refutes the view that the basis of the miraculous is in the probable:

»... the miraculous, if that is what it is, is not probable, and therefore can neither be the miraculous, nor the subject of poetry« (ibid., p. 293).

On the contrary, the basic element is *verse*: »The poet is born in poetry and in poetry he grows, he matures, and he becomes famous« (ibid., p. 294).

All poetry, however, is not poetic, although each poet writes verses. Petrić claims that only the verses in which the words are poetical are poetry.

Complaining about the fruitful, but mediocre poetry of the time, Petrić intends to give prominence to the worthy role of the poet, to restore the importance the poet had lost, thus fighting for the poetical ideals of the past. One of these is the miraculous in the verse, harmonious with poetical speech. The poet, Petrić says, above all wants to create »speech guided by moderation«, harmonious, rhythmical, a miraculous array of words that are either »divinely inspired« or »come into his language on their own, or he creates them himself«.

The poet is therefore a »creator of the miraculous and a miraculous creator« (ibid., p. 296). He has great abilities to put things in order, to create harmony and rhythm, so his task is to create the miraculous in that manner, himself becoming a creator of the miraculous. This phenomenon in the dual *poet-miraculous* unity reveals the specific characteristics of the relation among the three aforesaid elements, i.e., the creator, the miraculous and the verse. The art of poetry should be considered in the view of the elements of this universally valid triadic form.

Petrić writes about poetry with knowledge and understanding, discussing the poetry of the past in reference to the poetry of his own times, and vice versa. He thus always refers to his contemporaries' treatises, attempting to re-evaluate the modern in the traditional poetical forms and to renew the impoverished poetical qualities of his time by a richer culture of the past, searching for a harmony of wisdom and knowledge, talent and inspiration, pointing out the dangers of blind imitation.

If Petrić, in this sense, represents the critical conscience of his epoch and advocates the highest traditional values, he cannot be completely explained through a classification or a critique.

Petrić's value for us today is in his providing us with a standard for judging the quality of the tradition and its reception, for an evaluation of our thought within the framework of thought of the European Renaissance.

The Essence of the Miraculous

The poet's creative power, his prophetic wisdom, his divinity (the divine is identical to the prophetic in the Greek term) is expressed in the content of poetry, which is improbable, impossible, yet still believable, i.e. the same as the miraculous of the ancient Magi and the clairvoyants. Petrić examines it with

regard to the theories on the sources of poetry from Aristotle and Plato to Castelvetro, Scaliger, Mazzoni and Tasso.

The poetical character of the miraculous and the miraculous character of the poetical are the notions in which Petrić searches for the essence of the miraculous, especially in the phenomena that the miraculous is connected with, i.e. the poet and the verse.

With regard to the modern esthetic research, the phenomenon of the miraculous is usually considered either as (pejoratively) monstrous, anti-natural, a deviation from the natural, or in the positive sense of a straightforward creativity in art.

Petrić's examination of the esthetic category of miraculous and its importance for art, poetical in the first place, aims to explain *the way in which the miraculous exists*, drawing attention to the miraculous character of the world in which the poet acts and in which improbable turns into miraculous.

Petrić does not point directly at poet's imaginative powers; he sees imagination as the substance of the miraculous – that is, the ancient poets' motives that the miraculous consists of – throughout his analysis of the essence and character of the miraculous. Studying Classical doctrines and the most ancient poetry, Petrić lists the available answers to the question on the sources of the miraculous, refuting them one by one: ignorance (Aristotle), divineness (Plutarch), tales, news, surprises, etc., introducing the synthesis of the probable and improbable as the basis and source of the miraculous:

»The miraculous is by its nature never born out of probable or improbable; it is born when the two merge« (ibid., p. 310).

Petrić criticizes Aristotle's claim that tragedy always requires the miraculous, asking whether this applies to the whole tragedy or just to a part of it. He also considers Aristotle to be wrong in his belief that the miraculous is the subject of tragedy.

Therefore, the poet's true aim and task should be to reach the probable from the improbable and the improbable from the probable.

Describing the realm of the miraculous as the authentic source of poetry, Petrić distinguishes the three types of poetical material, the divine, natural and human ones. It is a combination of the probable and the improbable, of the accidental and the possible, of various sources and causes and knowledge.

Searching for the sources of the poetically miraculous and the miraculous poetry, and the sources of poetical motives and poetical invention, Petrić stresses the role of the poet, of his art. The poet thus consciously changes reality, in the words of modern poetics.

Petrić shows how the probable merges with the improbable:

»The basis of the miraculous is above all in the improbable; and the probable, that either precedes it or follows it, procreates the miraculous and gives it its life and shape« (ibid., p. 318). Petrić cites many examples (the marriage of heaven and earth, one-eyed Cyclops, Heracles' and Orlando's strength, love among the gods) which, »belonging to the possible and to the improbable, also have some elements of the improbable in the probable, while others have elements of the probable in the improbable, Odyssey for example« (ibid., p. 318).

All the items in Petrić's scheme are interconnected and none of them can exist without the others:

»One level can in no way independently create the miraculous by itself.

One of them, i.e. the improbable, will be like a root, or matter, the parent and the support of the miraculous, and the other, i.e. the probable, like a painter, a draughtsman.«

Authority, reason, will and strength are objects of belief. Each of these is logically examined and classified.

On Poetic Fabrication

One of the chapters of the passage on the *creative* (*La Deca Plastica*) is entitled »*Della poetica finzione*«, *On Poetic Fabrication*. Petrić wrote the treatise in 1587. The following treatises analyze the same issue: *Delle finzioni poetiche minori* (*On the Fabrication of the Minor Parts of Poems*) and *Delle poetiche invenzioni questionate* (*On Poetic Invention*).

Discussing the relation between fabrication (the false) and the true, Petrić analyzes story, for story is both true and false for the poet. Describing the relation as *paradoxical*, Petrić examined the other, related paradoxes.

Petrić first shows that fabrication uses both the true and the false, yet that each fabrication is not at the same time a story. Petrić distinguishes the following ways of fabrication: it is possible to fabricate the truth itself, it is possible to fabricate something concerning the truth, something within the truth, before the truth, above the truth and against it, all this in order to explain the nature of the fabricated and fabrication, starting from the term itself, the nature of which is both in Greek (πλάττω, πλάττειν, πλάσις) and in Latin (*fictio, formatio, fīctor, creator*) basically creative.

Understanding the basic meaning of fabrication as *creation, transformation* and *transfiguration*, i.e. a creation of new forms from the given ones, Petrić – applying this to the poet and to poetry – concludes that the poet is a creator who creates or re-creates the old material into a new, different one. He is thus a creator of the miraculous (*facitore del mirabile*); in his poetry, he fabricates,

creates and transforms into a miraculous form (*fingitore, formatore e transformatore di forma mirabile*) (*Della Poetica*, vol. III, p. 19). The poet, therefore, fabricates, and poetics is the skill of fabrication. Fabrication is for Petrić the common genre of entire poetry.

However, the nature of the miraculous is dual: *true* miraculous and *false* miraculous. How does one, however, fabricate the miraculous? In the way, Petrić says, that the true itself is rendered as fabricated, as an image of the false. Petrić here quotes the examples of Orpheus, Hesiod, Boccaccio and Dante.

Petrić similarly discusses the other modes of fabrication, *within, before, above and against* the true, documenting the character of the miraculous, which is an invention of the improbably probable on the basis of the true, and showing their relationship and interconnection.

Discussing the terms *true, fabricated* and *false* in detail (all that is fabricated is not true, just as all that is true is not a fabrication, neither is everything false), Petrić shows the psychological significance and effects of these notions – and of the miraculous – through stories and miracles, as well as the enigmatic poetry, philosophical in content, that covers the truth with the veil of fabrication.

Petrić's novelty in emphasizing the autonomy of art and the value of the artist as an inventor (*trovatore*) best describes his views on the poet as the creator of the essentially *new*. Poetry is thus an act of creation, it converts the non-being into being: »la poesia... parte di quella generale facente dal non ente venir le cose ad essere, a perciò fa cosa nuova e non più stata...« (ibid., p. 198). The poet creates the new by his invention and imagination. Petrić stresses the poet's individuality, his distinctiveness and uniqueness that stem from the very inventiveness itself, from his invention of the new; without this faculty, the poet is never a real poet. Petrić cites Ariosto and Ronsardo as the examples for the above.

Describing the basis of poetry as a *creation of the essentially new*, Petrić criticizes imitation, analyzing the intrinsic factors of poetical experience, the mode of the poetry's existence, examining the motives which he uses to prove the inadequacy of Aristotle's views, in order to minutely investigate the body of poetical art, the laws and the ways of poetical fabrication (proportion, metrical harmony, the unity of the constitutive parts and the whole, the living organism of a poem, formal harmony).

The Miraculous as the Form and Task of Poetry

Is the miraculous the material or the form of poetry, is it an essential part of poetry or just an ornament?

Throughout Petrić's patient and enduring study of the miraculous, his questions show his intention to grasp the essence of the miraculous, the ways and forms of its manifestations, and to aid the readers in the understanding of the phenomenon. Following no rules, his attempt is a praiseworthy endeavor, useful for further research into poetical theory.

The new and important in Petrić's writing about the essence of poetry is his attempt at understanding the complex by the way of the simple, the whole through the many constitutive parts.

To ask about the essence of the miraculous, about its being, is to determine the function of critique and to lay the foundation for the development of intellectual activity through scientific research into the body of texts, to refine the abilities to analyze, associate and eliminate.

Petrić's ability to evaluate never relies exclusively on the accepted standards, but it also goes further from purely individual impressions.

Petrić creates his poetical theory system on the basis of a strict logical and scientific work, from one analysis to another, consistently utilizing his method of searching for authentic sources in the numerous Classical and contemporary authors. Petrić always provides proof for his judgments, basing his generalizations on these authors' views.

Petrić's passages on esthetics, especially the treatise on the miraculous, along with the analyzes of the miraculous motives, poetical transformations, allegories and metaphors, depict his actual aim: to grasp the phenomenon of the poetical perfection and the strong psychological connection between the poet and the man. Moreover, the poet's essence is inseparable from the man as such: »...we believe that the man in a poem should resemble the spirit or the reason in man« (*Della Poetica*, vol. II, p. 330). The miraculous, furthermore, is the form of poetry »just as reason is the form of all men«. »As no man without reason may be called a man, no poem without the miraculous may be called a poem.« »...just as reason is man's essential form, the aim and the purpose of the nature that creates him, so is the miraculous the essential form of poetry« (*Della Poetica*, p. 332).

However, the miraculous is not the essential form of poetry only, Petrić adds; it is also the form of the poet, the miraculous is the extrinsic purpose and task of the poet and poetry.

Having found the common denominator of both poet and poetry, Petrić examines the problem of the objectives of poetry, the common problem of contemporary poetics.

Discussing what his predecessors and contemporaries understand as the objectives of poetry, Petrić disagrees with the theses that they are either comfort, profit, happiness, perfection, or pleasure and joy, and least of all an imitating

speech; therefore none of these are the true objectives of poetry. Petrić equally refutes his contemporaries' poetics (Bruni, Maggi, Varchi, Robortello and others) finding that the question was never easy, to either the Classical or the modern authors. Neither catharsis, bringing instincts to reason and ennobling them, nor imitation in the Classical authors (Aristotle, Plutarch) go the right way. Petrić goes the other way. Emphasizing the specific features of each poem, he believes that some of them are only good for leisure, others for profit, while other poems are burlesque.

Petrić searches for the general, universal, the intrinsic aim, also termed form (*Della Poetica*, p. 343), i.e. the miraculous; those things that win admiration are its extrinsic aim, or purpose. According to Petrić, the fact that some philosophical treatise may be miraculous results from the nature of the contemplated issue, and it is not invented by a philosophical writer.

It is the same cause with history, where the source of the miraculous is in the successful events and victories; the same can be said of the orator.

The miraculous with the poets emerges as prophecy, allegory, enigma, as mysterious.

Petrić's quest for the universal aim of poetry is expressed as follows: »It is, therefore, absolutely true that the universal, genuine and closest aims of poetry are these two: the miraculous and wonder« (*Della Poetica*, vol. II, p. 344), i.e., one intrinsic aim, an aim by itself, and the other, extrinsic, accidental.

However, Petrić is aware of the boldness of his statements, for he knows that »...many prefer to rely on the great ones' authority instead on the minor ones' positive proofs, like ours'«, he says, returning to the authority of the Classics. Enthusiastically absorbed in the problems of his epoch, a golden age of magic, of a renewal of occultism and Hermetism, devoted to cabalist tradition, Plotinus', Proclus', Ficino's and Pico's writings, wishing to revive the true religion, and although distinguishing magic and Hermetism, adhering to poetical magic and the phenomenon of poetical word in its mythical significance, Petrić searches for the meaning of the imaginary, attempting to explain its power over the reader. Although aware of the fact that this is not the case with all the poets, Petrić believes poetry to be the utmost achievement of magic in its pure form that induces people to wonder, an object that the new generations seem to have abandoned:

»This refers to the first and most ancient poets, for the others, that came later on, either enclosed themselves into wondering as their utmost aim, or, using less becoming means, pass over it to either the publicly useful or to their own poetical interest« (*Della Poetica*, p. 354).

Praising the old term κήλησις (enthusiasm, fascination), Petrić departs from a mere imitation of the classical as the ideal and peak of perfection; on the

contrary, he sees it as the principle of the living, a form that is and should remain the aim of poetry. Wonder, as the utmost objective and the supreme principle of poetry, is something completely different from the intent of contemporary poetics. Petrić, as we have seen, chooses other ways, far from Aristotle's authority, he goes deeper into the past, aware of the worthlessness of the spirit of his time – as he says himself in the Poetics.

The nature of the miraculous is neither vegetative, sensitive, nor discursive. Ignorance is not its source, as some believe. On the contrary, wonder precedes emotion. Wonder exists in the mind as a mediator between the rational and the emotional. It follows knowledge. Petrić always proves it by examples, concretizing his theoretical views. The miraculous is neither an »unrest of the imagination« nor a »spirit in one of its actions« (*Della Poetica*, p. 360). For Petrić, wonder is the principle of philosophy and the supreme aim of poetry.

Investigating the form, meaning and the content of the miraculous in poetry, from the Classical interpretations (theology, theogony, the poetry of cosmogony) to the poetics of his own time, Petrić examines the poetical motives that include all the elements of the miraculous. Petrić concludes that poetical inspiration is the source of the poetically miraculous.

* * *

According to Petrić's analyses and studies, and within the context of the notion of miraculous opposed to the notion of imitation, the condition for the explication of entire poetry, he expounds the basic poetical qualities on the basis of the notion of miraculous and through a whole array of perspectives (poetical fabrication, story (*fabula*), allegory, poetical creation (*plastica*), creation in general, and poetical motives – »universal dogmatics«, or the principles of poetry, in other words.). The miraculous becomes a value inherent to poetry, assuming a certain autonomy and becoming a category, an indicator, a mark of creativity, not merely a formal factor.

Petrić gives to the category of miraculous the significance that it only assumes in the baroque period.

Petrić proves that poetics is a basis of poetry, not as a typified norm, but as a living experience of poetical theory looking for a concretization in a certain literary genre and in a certain poet.

Refuting Aristotle's views and claiming that rules should follow from poetry, not vice versa, Petrić emphasizes the originality of the poet and the autonomy of poetical creation. Poetics cannot be the creator of poetry, it can only follow it. Petrić points at the critical spirit of the epoch in his Poetics.

* * *

Going his own way, Petrić managed to evolve new theories concerning poet and poetry; in an understanding of its innateness he expounded the way in which the poet differs from the other writers and denote the specific features of poetry.

Following Plato's doctrines on the enigmatic character of poetry (*δὲ ἀνιγμᾶτων*), Petrić develops his theses on the synthesis of the probable and the improbable and their concretizations in the miraculous.

Petrić's treatise contains many allegations about the aforementioned issues. Searching for the sources and aims of poetry, Petrić analyzes its forms and genres from the Classical period to his own epoch, discussing the poetical motives and forms, poet's talent and abilities, and all the other poetical issues. The »master of truthful speech«, Petrić examines more than seven hundred years of poetry, its importance and use.

Studying the rich and abundant material, Petrić's first task is not exclusively to rebel against Aristotle, but to find the common traits of poetry, its essence.

Petrić's considerations and statements about these problems are a certain attempt to single out the fundamental factor of poetry in the context of its historic development, in an epoch of doubt and hesitation in the matters that have not been confirmed by philosophers' authority.

Within this context, the core of Petrić's endeavor is in his resolute call for a re-evaluation of existing knowledge, for an earnest search for the common source of philosophy and poetry – although stressing their differences – instead of a servile and mechanical following of the models.

Petrić's contributions to the neo-Platonic concepts of poetry widen their scope, securing recognition for the poet's talent and ability, his creative act, not solely for the divine element of poetry.

Petrić has thus earned his position among the unique minds of his century who searched for the new ways of a true revival of poetry and poetical theory.

SELECT BIBLIOGRAPHY

1. A. Minturno, *L'Arte poetica*, Venezia 1563.
2. I. Mazzoni, *Della difesa della Comedia di Dante*, Cesena 1688.
3. A. Solerti, *Vita di T. Tasso*, Torino-Roma, 1895, vol. I–III.
4. K. Vossler, *Poetische Theorien in der Italienischen Frührenaissance*, Berlin 1900.
5. I. E. Spingarn, *La critica letteraria nel Rinascimento*, Bari 1905.

6. B. Croce, *Problemi di estetica*, Bari, Laterza 1910.
7. T. Gregory, »L'Apologia« e le »Declarationes« di F. Patrizi (in: *Medioevo e Rinascimento*, Firenze, Sansoni 1955).
8. R. Montano, *L'Estetica del Rinascimento e del Baroco*, Napoli 1962.
9. E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Firenze ³1967.
10. P. O. Kristeller, *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, Firenze ²1969.
11. E. Garin, *Note sull'ermetismo del Rinascimento* (in: *Archivio di filosofia*, 1955, p. 7–21); *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Pisa 1970.

TRANSLATED BY SREČKO PREMEC

ČUDESNO KAO FORMALNI I SVRŠNI PRINCIP PETRIĆEVE POETIKE

Sažetak

U svom radu autorica analizira neka temeljna pitanja renesansnih teorija o pjesničkoj umjetnosti kao obzora Petrićevog pokušaja povijesno-kritičkog određenja fenomena pjesničke umjetnosti i njene biti i prvog sustavnog konstituiranja novih pravila pjesništva. Na pojmovima pjesnikove kreativnosti, čudesnog, fantastičnog, imaginativnog, Petrić se suprotstavlja normativnoj poetici Aristotela i brojnim njegovim sljedbenicima i tumačima, u čemu autorica sagledava značenje i mjesto creskog filozofa u okviru poetološke refleksije renesansnog i baroknog razdoblja, te aktualnost Petrićevih ideja u corpusu književno-teorijskog i estetičkog mišljenja novovjekovlja.

UTOPIA – REALITY – POLITICS

VLADIMIR PREMEC

(Sarajevo)

Original Paper
UDC 1(091) Petrič

a) Utopia

Discussing the idea of Utopia (ou-topos), or the Utopian, at least in this context, partly associated with those writings which have taken »Neverland« for their subject matter and partly associated with the reality they describe, entails a manifold task. Asking the question about something, about a Neverland, we are in the first place interested in the reason to form an approach to the reality of a certain epoch in that particular way – by its own philosophy, caught in the nets of philosophical terminology, unlike any familiar historical being, and, although emerging from that very reality, following a signpost foreign to it. If we answer this question, we are left with the more important task of discussing the purpose, or more precisely, the reason for the Utopian, Neverland-ish; even if it exists preserved in the spirit of the written texts, what is its use to mankind. Naturally, our question about usefulness is in no way linked with profit, but with the purpose, above all with the real applications, with the inexplicable identity of the notion and reality, when neither reality negatively relates to the notion, nor the notion confutes reality; moreover, when thought becomes an expression of reality, and reality becomes its true content. If we consider the purpose of thought through the practical concept of lived reality, and the praxis of reality as full life adequately expressed by the notion, then our question »why Utopia?« is impossible to understand outside of historical reality through which concepts arise, and the Utopian in the notion of Utopia, at least linguistically, already presupposes that the Utopian, the Neverland-ish, stands in discrepancy with reality. Moreover, if Neverland represents conceptually created reality that does not explain the historical, but is opposed to it, we must examine the quality of this discrepancy, for we can understand both the reason for Utopia and its purpose from it. Our intentions will not be left unproven if this discrepancy between conceptual and historical reality is considered in the cases of Plato's

Republic, More's Utopia and Campanella's City of the Sun, as well as Frane Petrić's Happy City, which has remained unknown to the public until our days. Our demonstration is therefore strictly limited, and it is just an assumption.

The quality of the discrepancy between conceptual and historical reality, the Athenian state, the city in which Plato had lived, and the state conceived as the highest level of righteousness, can undoubtedly be defined by the relation of complete negativity. The relevance of complete negativity is understood as something derived from Plato's theory of the true, ideal world and the concrete world which conflicts with it, thus Plato needed the Laws to compel people to strive for the unattainable kingdom of the ideal that is, concepts of justice. The hope of the possibility of overcoming the gap between the theoretical and the practical is already unfeasible in Plato, thus the social task of the unity of property, women and children, for example, seems useless and unacceptable to Aristotle, for it implies the creation of unnatural relations amongst people, and what is not natural is also untrue, impossible, unfeasible. Consequently, such aspirations are exaggerated and cannot serve for the improvement of the social system, but rather are its downfall. With regard to concrete historical reality established on unjust interpersonal relationships, namely the division between rulers and slaves, which Plato considered to be a natural state of things, the quality of the gap between the concept and actual reality only intensifies the task of progressing towards justice. Therefore, the possible unification of the concepts of philosophical and concrete reality in Plato, because of the theoretical and historical acceptance of population and situation, cannot be commented on. Negative thoughts thus remain inapplicable, precisely because of the practical inapplicability of a theoretical position which considers reality only in negative terms.

Thomas More, »the author of the first modern communist work« (cf. V. P. Volgin, »The Historical Meaning of Utopia«; in: T. Mor, *Utopia*, USSR Academy of Sciences, Moscow-Leningrad 1947, p. 5), knew of the Hellenic tradition of negative ideas of historical reality, particularly Plato, and this is apparent in his Utopia. Given that our task is to discuss the quality of the discrepancy between theoretical concepts and historical reality – the question about what and why – we should consider the significance of Thomas More's comments on the theoretical position. We can understand More better if we articulate this theoretical aspect in the following way: to organize a state on the principle of justice, which does not differ from Plato, in which there would be no private ownership (seen as the essential discrepancy with historical reality) for the general benefit of everyone. Not excluding anything that is opposed to the actual reality of England and Europe during the transition from the 15th to the 16th century, More considered, with the establishment of new social relations, the

concept of Utopia unfeasible, and invented a new ambience, new lands, new rivers, new cities, peoples and habits, new regulations and laws, »quidquid adhuc nescimus: everything that we still do not know«. Here, More includes historical reality in the context of Utopia, filling it with realistic content (cf. V. Milić, Preface; in T. Mor, *Utopia*. Kultura, Beograd 1964, p. 6), himself participating in English political life, with valuable insights into the process of accumulation, and this meant an increase in poverty and fear among the masses of people (ibid., p. 7). Precisely this hypothesis, taken from experience, and present in the entire work, enables More – while respecting historical reality – to create a theoretical prototype which is pure in its conception of Neverland, the Utopian, essentially opposed to historical reality, yet clearly marked by the signs of his time. For us it is an epoch which constitutes the manner of overcoming the discrepancy between concepts and reality, namely in the revolutionisation of interpersonal relationships. All this is anticipated in the *Utopia*. When we refer to the signs of the time, we are thinking of the new relations which, for More, are presupposed in the life of state communities, but in the state which resembles a more harmonious natural life, and not the administrative whole. The classical discrepancy between the city and the country, those who rule and those who produce, the educated and the uneducated, different than in Plato and Aristotle, confirms that. But the appearance of slaves in Utopia seems inexplicable to us (cf. Thomae Moriae, *Utopia*. Apud Ioannem Laussonium, Amsterdami 1631, pp. 192–209): »Haec servorum genera non in opere solum perpetuo, verum tamen in vinculis habent,... (These ranks of slaves not only work constantly, but are also kept in chains...)«. The influence of the Greek division of citizens – into slaves and the free ones – does not clear anything up, given that all the Utopian citizens participate in production, which is a preliminary condition for common consumption. More's justification of war between neighbouring peoples, due to the necessary colonization of neighbouring lands and the necessary depopulation of overpopulated communities, belongs to the same group of critically unacceptable views expounded in *Utopia*. These two elements, that cannot be included into a philosophy of the communal – communism – upon which the thesis of Utopia is constructed, are easier to explain from the political factors of the then colonial spirit of England than from the entire complex of More's thought, which conflict with one another. After all, that More's work seemed odd and unacceptable to his contemporaries is obvious from Desiderius Erasmus' praise – the treatise *Moriae enkomion – stultitiae laus – In Praise of Folly*. We have already demonstrated the indisputable fact that More's concept of the organization of the human community as a society without private ownership conflicts with reality, also shown by Erasmus' words: »longe lateque a vulgo disentire soles« – »by far and wide differs your opinion from the mob's« (*Stultitiae laus*). The nature and the quality of such a discrepancy is

theoretically important to us. Given that Plato's idea in the *Republic* is already theoretically unattainable, namely the impossibility of achieving the unification of the concept and its opposing historical reality, reality is condemned to a politically miserable existence in an empire of imperfect necessity, as opposed to the empire of an ideal prototype. This means that real human events have no creative links, and that is why the *Laws* were written. More's Utopia, profoundly penetrated by the actual reality of his time, is deeply grounded in reality and offers realistic measures, real possibilities. In this sense, it only theoretically resembles »Neverland«, the Utopian, and contains the possibility of being realized. That which More does not know, namely the later discovery of laws of historical movement, can be explained only through the productive relations of newly developed civil societies. Given that complex social and historical phenomena are realistically situated in his ideas, More embarks upon an intellectual struggle for the discovery of principles through which the real world, and real social possibilities, would serve to improve the common benefit of a community. Actually, More's position is qualitatively completely opposed to Plato's society. The importance of the nature of the discrepancy inherent in Utopia, between its concept and actual historical reality, is significant from a critical perspective. Plato's negative thought inhibits actual beings in the name of a inevitable prototype, but More's negative thought, based on reality, interprets reality through this discrepancy, which can be realized from the perspective of legal social movements. In those passages in which he writes about the organization of a community of equal persons in the state, all social and spiritual goods are shared alike. It is due to this element precisely, and this element only, that we can discuss the concept of negative thought in Thomas More's Utopianism today.

It is completely understandable that Campanella philosophically conceived the idea of Utopia differently, especially given that his life was totally different to that of More's. While the major part of More's life was preoccupied with continuous secular activities, from education and the most responsible of state affairs to the tragic end, Campanella embarked on a spiritual vocation early on, was theologically and philosophically educated, spent his last years in prison, and was only released at the end of his life. Due to this, his thoughts are not grounded on the experience of actual political life, nor did he discuss actual reality in his theological ideas, but his discrepancy with reality was constructed on the basis of his philosophico-theological experiences, through literature, in the solitude of prison, far away from real historical events. While More doubts the acceptability of Utopia, Campanella believes it would be accepted through a sufficient appreciation of his work, and historical events would follow laws enunciated by him. That there is a strong association between his thoughts and

actual reality, although in discrepancy with one another, this discrepancy has to be explained as an essential factor in relation to his capabilities and broad education. Paul Lafargue highly rated the merits of Campanella's conception of Utopia when he writes: »Campanella's concept of Utopia is one of the most daring, one of the most beautiful Utopias ever written; in the organization of his 'philosophical republic' he takes into consideration all social relations of men, among themselves, and with women and children, and he goes into the minutest details of private life. In a completely open fashion, he discusses and solves the social problems of the time, which are still pertinent to our own era« (cf. Pol Lafarg, Tomazo Kampanela, in: T. Kampanela, *Grad sunca*. Kultura, Belgrade 1964, p. 101). If we ask ourselves the question as to the essence of the Utopian in the discrepancy between Campanella and the historical reality to which he belonged, our answer will encounter similarities with his predecessor More. It is unnecessary to emphasize the similarities between these two great Renaissance Utopian thinkers, among their positions and basic assumptions. Campanella orientates his thoughts via metaphysics, and this entails the reinterpretation of the philosophy of numbers on the basis of Cabalistic and astrological works. From such a philosophy follows the harmonious life of man and nature, the foundational presupposition of interpersonal relations, which results in an equality between men and women. This is also the case with jobs: everyone is equally qualified to perform any of the tasks, and the production of goods is a common effort. The distribution of goods according to needs is the testimony of a true life. As for the spiritual needs of the citizens of La Città del Sole, Campanella stresses the necessity of education, since his thoughts on the organization of Utopian life were based on a scholarly management of all occupations, from government decisions to childbirth. This learned attitude is based upon the philosophy of numbers, on para-science, para-doctrines, but given that the citizens are supposed to believe in this as the highest of authorities, which Campanella mentions in his discussion, it is impossible to identify it with superstition according to his criteria.

We believe that Campanella's ideas were to a large degree defined by the political circumstances of a divided and partly occupied Italy during the 16th and 17th centuries, and was, in this sense, politically opposed to his times. But the most evident Utopian elements, concentrating on the humanity of Renaissance interpersonal relations in the communist spirit, represents a creation cleansed from the mystical with respect to interpersonal relations, and the determination of work and well organized free time are worthy of consideration today. If the multifariousness of human personality is the expression of the body of human needs, as Marx believes is the case, then it represents one more precept which in the citizens' actual life was already conceived and developed by Campanella.

b) Reality

We now believe that we have pointed out the essence of Utopianism in relation to its discrepancy with real occurrences in time, thinking naturally of Plato's contemporary state-polis – of Europe, shattered by Turkish wars which affected the philosophico-cultural aspects of the Renaissance to which More and Campanella belonged, the first being its pinnacle and the second its final years. We do not have to mention separately, in view of factual history, that we assume much more than we prove. Nevertheless, it must be stated that here we intend to discuss the ideas surrounding our main question which we already mentioned at the outset, but have not yet touched. The question is: WHY UTOPIA AND FOR WHAT PURPOSE? We believe that our question would be impossible to answer out of the context in which every single aforementioned work was written and, similarly, our answer would be incomplete if it were based on only the three aforementioned philosophers.

We have described Utopian thought as negative. It is our obligation to explain what we mean by negative. Not one Utopia is simply a pure negative conception, just as it is inapprehensible without the context it confronts. If one form of social relations is opposed to another, then such a confrontation, in the logical sense, is defined as negation, and speculative thinking, through which it is possible to concretely oppose reality to a contrary construct, is negative thought. Nevertheless, the fact that a determined construct appears conceptually realistic and stands opposed to or in discrepancy with reality, does not say anything about the possibility of real self-fulfillment, only if the actual construct does not create the possibility of realization as in Plato. Utopianism, in its essence, if it counts on its self-fulfillment, is based on a philosophy of the not-yet-existing, on a philosophical credo which constantly carries its origins exclusively in critical thought; the notion of Utopian is familiar to this critical thought in the being of reason, prior to actual existence. Because man is a being who lives in community, and humanely lives when he is concerned about its true existence, it is an obvious conclusion that Utopianism, the nonexistent, better and more just, more human and more natural, constantly reveals itself to him as a new form which must be fought for, but before this it is worth knowing why exactly. In this concurrent human occurrence, we look at the answer to the question, why Utopia, why Neverland. More and Campanella, on the path of presenting and describing Neverland in their times, we consider as excellent affirmations and witnesses to our claim.

As for the question *what is the purpose of the Utopian construct?*, we think it is not difficult to answer, for Utopian thinkers have answered this question, at times implicitly more than explicitly. Stated shortly, our thesis on the purpose

of the Utopian singles out and emphasizes the improvement of the present situation. The inadequacy of existing Utopias is in their limitations, in their speculatively conceived perfection, the cause of which can be found in the lack of knowledge about the laws of the development of society. Taking into consideration realistic possibilities, yet to be discovered in the path of human endeavor, and calling upon that which still does not exist, but is realistically possible, we can rightly refer to the concrete Utopia as a true development of mankind toward the more just and the more natural that still do not exist, but that are possible.

c) *Politics*

Starting precisely from these assumptions, Frane Petrić (Franciscus Patrius) from Cres wrote in 1551, 35 years after More and 51 years before Campanella, a work entitled the *Happy City: La città felice*, published in 1553. (cf. Francesco Patritio, *La città felice*. In Venetia per Giovann. Griffio 1553). Similarly to More, and to the later Campanella, Petrić based his idea on Greek tradition, taking Plato's ethics and Aristotle's politics as his model and adding the form of the feudal times in which he lived. The fundamental difference between More and Campanella and Petrić can be found in their hypotheses. More and Campanella, speculatively at least, demonstrate an imagined existing situation, whereas Petrić creates a reference book which should be partly put into practice, beginning with the construction of the city-state, to the organization of socio-political and religious life in their entirety. His primary goal is the attainment of blessedness in this earthly life, for the theological aspect of this question is not even raised. We will carefully examine the contents of this work, taking for granted his »Utopianism«, much closer to normative politics or legislative research than the Utopianism of More and Campanella. In this task, we will use the method of comparing Petrić's views with the views of Aristotle's *Politics*, which he comments in the preface to his work: »These past days I summarized Aristotle's definition of state and constitution, which he considers essential if a city is to be happy. I explained them in a concise, organized and connected manner, so that the uniqueness of the definition I describe can be clearly seen, sometimes providing for free space in which my spirit could show its strength.« His intention to undertake such a task Petrić explains by addressing the autocart brothers dalla Rovere: »...(my work), even though not contributing great worth, will nevertheless show you, who rule the city in the interests of the good fortune of the population, an easier and possible path to the top of the hill whose peak good fortune had built a paradise of its pleasures.« The goal is identical to Plato's virtue, a righteously organized community lead by a ruler for the general benefit of the population and which attains true happiness. Petrić believes that only a

few attain real happiness, and that only the few are going to, »unless they use this or similar guides«.

Petrić begins his treatise with a thesis taken from Aristotle, namely, that man consists of two parts, body and soul, and that the soul is divided into two parts, the rational and the irrational one. He defined the soul in the spirit of Christian philosophy as the guide of the body, immortal substance, and the body, like Aristotle, he considered corruptible. The presupposition of Petrić's elaboration of the political-ethical guide is identical to Aristotle's definition of man as a »social animal«, quoting a passage from the *Politics* in which Aristotle ascribes the solitary way of life to animals and gods only: »And he who cannot live in a community, or for whom nothing is necessary for he is sufficient unto himself, is not part of the state, and is either an animal or a god« (*Politics* 1253 a12). As for everything that exists, Petrić does not consider it eternal as Aristotle does, but »... all things from the beginning spring from the deepest whirlpool of indefinite heavenly goodness and descend into this inferior world, recollecting that goodness which exists in the ideal Being...«. Petrić here adopts Plato's theory of prototypes, even the number of Ideas compared to the number of earthly types, and the theory of the recollection of the existence of the world of Ideas for which the soul yearns and which contains the greatest good. This greatest good is the uttermost philosophical goal of Petrić's society, which most definitely has its roots in the Christian philosophy of salvation and has no connection with Aristotle, since all events are determined by God who assists man in his path to eternal peace and the greatest happiness, »true human happiness that is the highest good that can be attained in this world«. For us, the political determination of human happiness is of the greatest value in the world of human, communal living. Proof for this are Petrić's elements of happy living, which are inseparably linked to the thesis at the beginning of the text, as a supposition of the natural life of the corrupt body guided by the soul: »and then, it must not be left without food and drink for refreshments, it must be clothed against coldness and warmth, and be protected against other atmospheric occurrences which could affect it. For this, it needs an abundance of all those things which help it to attain the above-said. These are money, possessions, wealth and other similar things.« The highest good, thus conceived, is to be »achieved« in seven ways, in seven areas, which are naturally associated to man:

1. *in the soul*
2. *in the spiritual guidance of the body*
3. *in the spiritual concern for essential bodily things*
4. *in the body*
5. *in things vital for taking care of the body*
6. *in means of producing the above-mentioned things*
7. *in the time of the unity of the soul and body*

As is evident in these seven points, the entire concern for human earthly goodness is grounded in concrete human existence, beginning with the spiritual life (1–3), through the security of the physical life, so that in the end personal concerns should be attended to by preserving this life. Here, Petrić devotes this section to the biological functioning of blood, in which he shows his knowledge gained in his two years of study in medicine at Padua. He enrolled medicine on his father's wish, but after the death of his father he transferred to the study of philosophy. In general, all his observations linked to the environment of man's inhabitation express the knowledge of the period which to us seems odd, such as, for example, that conifers are dangerous to human health. Far more important is the fact that Petrić foresaw legislative measures for the establishment of health protection systems for the maintenance normal human life. The lack of health care in child birth and in life's duration would threaten the path towards happiness, and would thus be a serious obstruction. Amongst the first assumptions of human life free from hinderance, Petrić mentions food and drink, and narrowly links them to happiness. »Therefore, if my city wishes to live and be happy it must have food and drink.« For the production of life's provisions, land is essential so that it can yield an abundance to feed the entire city without difficulty. This is how Aristotle in the beginning of his second book of the *Politics* begins from natural assumptions of the unified city-state, under which he conceived territory (cf. *Politics* 1261 a2) as a condition for achieving economic independence, for a state is only a state when the »united masses« are in a position to satisfy all their needs (*Politics* 1261 b7). Land by itself does not yield, and that is why agriculture, cattle breeding and tasks performed by slaves (serfs in Petrić) are of vital importance for Aristotle. Slaves must be strong, on account of the difficulty of work, and »slaves by nature« so that citizens can give them orders without resistance. Aristotle mentions this in *Politics* (1330 a9) and Petrić substitutes the slave with the serf, which reflects the feudal atmosphere of the 16th century. Aristotle's conception of the state, in essence, is the most conservative and the most unacceptable part of Petrić's work which was later reflected upon in the interests of free and happy citizens. Following agriculture and cattle breeding as the direct means of production, Petrić lists other crafts – according to needs – in detail, while Aristotle only mentions them in general (cf. *Politics* 1382 b3–5). These trades are essential for food production, and are complemented by those things which produce resources for that production. When he turns to the construction of dwellings, he mentions those trades which are necessary for this job, from the architect to the shoemaker, learning from the quality of land management from Athens and Verona. For preserving the normal and natural life of citizens Petrić foresaw certain legislative measures, preceded by mutual love of the citizens, which is possible because all of them, organized into tribes, know each other, »for wherever it may be, our city will not be

inhabited by an indeterminate number of people«. It is not necessary to cite those places in which Aristotle discusses the limit of the numbers of citizens, for it is obvious that Petrić took this idea from Aristotle. Friendship must be nurtured on the basis of communal feasts, established, as Aristotle mentions (*Politics* 1329 b3), by Italus, the king of Italy. The theoretical presuppositions of mutual love are equality, private ownership and dignity. With respect to the equality of citizens, it is impossible to talk about universal equality, for Petrić denies civil rights to the working class. Furthermore, whilst for Plato's Republic and Aristotle's Politics private ownership is limited, Petrić does not explore this problem in great detail, naturally again in concordance with his period, the period of great property owners and serfs.

Adopting Aristotle's idea that a true citizen is only the one who participates in public life, Petrić goes one step further, maintaining that the »urge for power« is the cause of the destruction of peace, dispute and civil wars. Therefore, it is imperative that everyone take part in state affairs and civil honors successively, according to experience and years, since it is only those men who are accustomed to being led that make just and sensible leaders. »It follows that very old people should be elected as city leaders, and the young should be guided in such a way that they learn justice first of all, for they are to lead others eventually«.

In the common danger from the enemy, the citizens will be motivated to defend their property from the threat of danger under the condition that »half of the private property be contained within the borders of the city area, and the other half near the city«. We find the same motive in Aristotle who divided land among the people half along the borders and half near the city, so that it is in everyone's interests to defend their estates (*Politics* 1330 a7–8). For the sake of easy defense, land must be parceled in a way that is an advantage to the defender and an obstacle to the enemy. Apart from this, Petrić requires that his city be a sea port for the purpose of trade. In these issues Petrić follows Aristotle's teachings from the 10th chapter of the seventh book of the *Politics* (1330 b1 – 1331 a8).

One of the most significant passages of Petrić's text is his division of ranks, which can be compared to Aristotle's elements, which in turn make the state possible.

Petrić

1. *The first rank are »peasants«.*
2. *The second rank are »tradesmen«.*
3. *The third rank are »merchants«.*
4. *The fourth rank are »soldiers«.*
5. *The fifth rank are »state administrators«.*
6. *The sixth rank are »priests«.*

Aristotle

1. *The first element is »food«.*
2. *The second element are »handcrafts«.*
3. *The third element is »weapons«.*
4. *The fourth element is »monetary resources«.*
5. *The fifth element, and the most important, is the »preservation of the cult«.*
6. *The sixth element, and the most essential, is the »establishment of justice among citizens« (Politics 1328 b4).*

While Aristotle discusses classes in a different context, and the activities which he lists here are vital for the state which is a »community of equal people and its aim is the best possible life«, Petrić enumerates civil ranks, mutually divided according to occupation, and his discussion adds that »for the establishment of a happy city six ranks are necessary«. However, the consequences which Petrić enunciates under Aristotle's influence regarding the political rights of individual ranks we consider theoretically unacceptable, but logically coherent. The presupposition of differentiation is Aristotle's thesis that »he who lives the life of a worker, or slave, cannot advance in virtue« (cf. *Politics 1278 a2*). For the differentiation, which we will demonstrate, Aristotle's concept of the »citizen« is equally important: »When the word 'citizen' is mentioned, it most often refers to the man who can participate in honorary positions« (*Politics 1278 a6*). As we have already mentioned, Aristotle's two theses are the presuppositions for the differentiation of classes and, at the same time, Petrić's definition of work as a necessary evil, which is unbecoming to man. Given that peasants »waste their time on earning their and others' livelihoods«, the life of craftsmen is »cramped and occupied with worries and the disburdening of others«, while merchants »neglect the ascent to the safe and lasting hill whose pinnacle is their paradise, their satisfaction and fortune«, these three ranks are »deprived and neglected«. »The other three ranks, that is, soldiers, administrators and priests, are capable of a long life, for they govern the essential resources of the three previous ranks, as calmly as possible, without the worry of finding food, and they can give their entire soul to civil and contemplative virtue«. Petrić describes the first three ranks as »the three working ranks«. He clearly expounds his position, and explains it by the following sentence: »My words literally mean that the ranks of peasants, craftsmen and merchants cannot, due to the aforementioned reasons, achieve blessedness and cannot consider themselves as the blessed of the city, and consequently cannot enjoy the rights of citizens«. The conception of an exploitive society in which some benefit from »special privileges, freedom from anxiety and comfort« while others »suffer from poverty« because they cannot attain civil and contemplative virtue, which are the presuppositions of a happy and blessed life, makes Petrić a theorist of the feudal system of small states, minimizing the discrepancy essential for Utopian ways of thinking. After

all, this is proven by the thesis of the two parts of the state: »One is working and poor, and the second ruling and blessed«. We will again critically return to this at the end of our discussion and offer a final judgement, thus we shall not analyze it in detail for the time being.

From the first sentences of Petrić's Happy City, we notice that man's being is divided into soul and body, which he modifies in a Christian way, but at the end of the text he refers to the intellectual part, namely, the speculative virtues, and divides the soul into rational and affective parts. We will not explore Aristotle's *On the Soul* or the passages in *Politics* where this is discussed, but all we shall say is that Petrić, in his discussion on virtue, fully accepts Aristotle's position. We consider his legislative concerns for the life of citizens in »leisure and peace as the best state, without neglecting work and war because of this« as being the most significant. Petrić's thoughts on war are the same as that of Aristotle's. The purpose of war is peace. »Moreover, according to necessity, war and conquest is required for final security and prosperity.« Aristotle in *Politics* speaks in the same manner: »People go to war for peace, they work for pleasure, and they embark upon that which is necessary and useful for the good and beautiful.« »It is necessary, therefore, to prepare for work and for war, but more so for peace and leisure. The necessary and the useful should be done, but the good even more so« (cf. *Politics* 1333 a8 – 1333 b9). From these assumptions it is easier to show Petrić's relation towards leisure, which he values more than any other condition available to man, and this is equally evident in the differentiation of ranks and the importance of music and games.

At the end, taking into account the characteristics of legislation and his concern for citizens, grounding his speculations in detail mainly on the Aristotle's presupposition found in the seventh and eighth books of *Politics*, Petrić discusses the biological presupposition of birth, nutrition and, what is most important and discussed in great detail, upbringing and education. In this context, an important detail in Petrić's interpretation of knowledge is the role of the senses, namely sight and hearing for the soul and the remaining senses of the body, for he divided human knowledge into two parts. One is innate axiomatic definitions, and the other is obtained through individual data which the mind connects into a whole. This is a theory of knowledge partly based on Plato and partly on Aristotle, for Petrić often links Plato's and Aristotle's philosophy, even towards the end of his life, when he was already generally accepted as a representative of Renaissance anti-Aristotelianism for his work *Peripatetic Treatises*, he attempted to think of everything that exists in Aristotle's method in a Platonic fashion in his »Nova philosophia...«.

Our final thoughts start with the thesis that the critical discrepancy of the period in which are contained the essential signs of Utopia (and just before we showed that the question of interpersonal relations to this discrepancy are

evident in Petrić's uncritical acceptance of the existing feudal system) do not appear. We also at the outset claimed that Petrić's philosophy of the city-state is based on Plato's ethics and Aristotle's *Politics*, thus we are obliged to demonstrate why this is so in more detail. From everything that we have hitherto said it follows that Petrić bases his understanding of virtue on Aristotle's definitions, and we have also said that he had been influenced by Plato's ethics. This connection of the terms used should be explained. In many passages found in the *Happy City*, especially in the dedication in the place of preface, Petrić alegorically discusses the ultimate goal of human existence within the community and its difficulties, whose end is crowned by the attainment of happiness, which cannot be separated from virtue. This is the greatest good, and this greatest good Petrić conceives in a Platonic-Christian way. Accepting, nevertheless, Aristotle's *Politics* for the outlines of the Happy City, which we attempted to illustrate textually, Petrić thinks and writes in concordance with the social opportunities and human relations of a Europe that is feudal and serfsh. If only a trace of criticism existed in Petrić's work necessary for the theoretical discrepancy in which we could recognize his not yet existent future, and maybe our own present or future, then it would be possible to talk about his development of equality, justice and naturalism. But on the basis of the text the *Happy City*, we recognize the interpretator and defender of interpersonal relations, which was conceptually abolished less than a quarter of a millenium later by the French revolution. The Utopian Platonism of the highest good of the »happy city« is to be considered as poor metaphysics that with reality – in the name of a theory practically unfeasible – has no connection whatsoever, averting man from his true historical task, which Petrić's contemporaries, namely More and Campanella, were aware of, and we are designated to be the witnesses of its realization.

TRANSLATED BY ANTE ZRILIĆ AND SREČKO PREMEC

UTOPIJA – ZBILJA – POLITIKA

Sažetak

Vladimir Premec u svojoj studiji »Utopija – zbilja – politika« razmatra djelo »Sretan grad« (»La città felice«, 1553) Crešanina Frane Petrića (Franciscus Patritius, Francesco Patrizi). Nakon uvodnih napomena, u kojima autor Petrićev spis smješta u kontekst povijesnog i suvremenog utopijskog mišljenja (Platon, More, Campanella), Premec citatima dokazuje utemeljenje Petrićevih postavki u Aristotelovoj »Politici«, modificiranoj Platonovom etikom i kršćanstvom, kojima su pridodane društvene prilike i međuljudski odnosi srednjovjekovne feudalne Evrope.

FRANE PETRIĆ ON THE CONCEPT OF CONTINUITY AND INFINITY

ŽARKO DADIĆ

(Zagreb)

Original Paper
UDC 114/125:1(091) Petrić

Frane Petrić (Franciscus Patritius) explored the concept of continuity and infinity to some extent in his work *Della nuova geometria, libri XV*, which was published in Ferrara in 1587, and especially in his main work *Nova de universis philosophia*, first published in Ferrara in 1591 and again in Venice in 1593.

Petrić's understanding of continuity sharply contrasts that of Aristotle's, thus a large section of his texts consists of a critique of Aristotle's views, which is also the case with other questions. Petrić established new claims which he considered more logical than Aristotle's, claims that avoid the difficulties which arise in Aristotle.

Aristotle held that the essence of continuity is in that its parts, which are directly linked to one another, have mutual limits. This is not possible if there are two extreme limits for two parts, but is only possible if they fall together. These parts are then joined into one.¹ In other words, if a line is divided into two by a point, that point is the end of the first and the beginning of the second part, but this point is counted as one. This point holds both parts together as well as simultaneously dividing them.²

But according to Aristotle, everything that is continuous is divisible into infinites, and thus the concept of infinity appears here. This concept appears also in numbers which are without end. This infinity, for Aristotle, is not something that can be realized, but is something that always develops, and is

¹ Aristotle, *Physics* V/3. See: Oskar Becker, *Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung*, München 1954, pp. 69–71.

² Ž. Marković, *Matematika u Platona i Aristotela*, Rad JAZU, book 261, Zagreb 1938, p. 124.

thus always different. That which is given is always limited, but is also always different.³

Democritus believed that lines are constituted of indivisible lines – mathematical atoms, as well as surfaces and bodies. These lines, surfaces and bodies would consequently be the sum of these mathematical atoms. Plato definitely came under the influence of Democritus, but he did not accept extensive indivisible parts. Apart from this, he rejected to accept line as the sum of indivisible parts, but rather observed it as a result of the movement of indivisible non-dimensional point.⁴ The concept of indivisible lines in Plato's school undoubtedly occupied an eminent position, thus Plato's student and later head of the school, Xenocrat, established a theory of indivisible lines.⁵ Platonic ideas of indivisible lines had a significant affect on the intellectual climate of the Middle Ages and the Renaissance.

Aristotle criticized these views, and these criticisms had to be considered more closely later. It is impossible, according to Aristotle, for lines to be constituted neither of indivisible parts, nor of indivisible points. As the indivisible has no parts it has no extreme part, and thus the extreme limit of one and the following part cannot be the same. No extension can be deduced from two points, for they would fall together. For Aristotle, this would occur if we had indivisible lengths, since they do not have parts which can be connected in a common limit.⁶

Petrić attacked the possibility of dividing continuity into infinites and cannot accept the definition of continuity given by Aristotle. He likewise does not accept the idea of space being potentially infinite. For Petrić, space is actually infinite, and the essence of this infinity lies in the fact that it cannot be greater.⁷

This infinite space has the opposition. If there exists a greatest space, then a smallest space necessarily exists as well. And given that the greatest space is infinite, the smallest is finite. And just as the greatest space can be divided, the smallest cannot be divided.⁸ In this way, Petrić arrived at the concept of the smallest indivisible space: of lines, of surfaces and of bodies.

³ *ibid.* p. 126.

⁴ Carl Boyer, *The History of the Calculus and its Conceptual Development*. New York 1959, p. 28; C. Boyer, *A History of Mathematics*, New York 1968, p. 97.

⁵ George Sarton, *Introduction to the History of Science*, vol. 1, Baltimore 1953, p. 139; C. Boyer, *The History of the Calculus and its Conceptual Development*, p. 39.

⁶ Aristotle, *Physics* VI/1. See: O. Becker, *ibid.* pp. 71–72.

⁷ F. Petrić, *Nova de universis philosophia*, p. 66r.

⁸ *ibid.* p. 66r.

This concept, as has been mentioned, has its origins in ancient Greece. During the Middle Ages there were conflicts between advocates of continuity in the Aristotelian sense and advocates of indivisible parts, thus these conceptions experienced transformation. One of the most significant advocates of the concept of indivisible smallest parts was *Nicholas of Cusa* (1401–1464). Petrić mentioned Nicholas of Cusa in the preface to his work *Della nuova geometria* as an authority among mathematicians, but he did not mention him in relation to the concept of indivisible parts. Petrić's and Nicholas' conceptions were very similar, thus it can be said with certainty that Petrić's main concepts on this topic are taken from Nicholas' works. And Nicholas held that that which cannot be made greater is infinitely great, and likewise that which cannot be made smaller is infinitely small. Nicholas further believed that the infinitely great and the infinitely small are limits inside which certain operations of finite magnitudes can be executed. Infinitely great and infinitely small actually exist.⁹ Definitions of infinitely great and infinitely small are therefore identical in Nicholas of Cusa and Petrić, and it is obvious that they are influenced by the concept of finite maximum and minimum. In Petrić there is also the understanding that all finite magnitudes are found between the two aforementioned extremes, and this includes the claim that the result of operations with them is also finite magnitude. Petrić continually emphasizes that only the greatest, smallest and middle space are possible. The middle space is found between the first two and it can be enlarged, for example a line, to the greatest – infinity, or decreased to the smallest – indivisible.¹⁰ The greatest and smallest space, for Petrić, are as actual for him as are infinitely great and infinitely small for Nicholas of Cusa. The influence, therefore, is obvious, but even so these views are altered somewhat in Petrić.

There existed, as we have already stated, Aristotle's demonstration against the possibility of the existence of indivisible parts. Petrić does not mention this argument explicitly, but his entire conception of space, indivisible parts and points speaks against it. In view of this, there will be specific differences towards his predecessors.

According to Petrić, there exists the smallest indivisible part of space. But in it there exists some sort of minimum which is different to space and is not space. This is generally known as a point, says Petrić. For Petrić, a point is not space, nor its part, and it only exists in space. It has no extension, and that is why it is in opposition to space which does have extension. But a point has no parts, and that is why it is indivisible.¹¹

⁹ C. Boyer, *The History of the Calculus and its Conceptual Development*, pp. 90–91.

¹⁰ F. Petrić, *Della nuova geometria*, p. 44.

¹¹ F. Petrić, *Nova de universis philosophia*, p. 66r.

What is the relationship between points, which are not space, and the parts of space? Plato had already brought points and lines into relation in such a way that the movements of a point form a line, and this type of thinking was widely accepted during the Middle Ages.¹² Petrić, however, clearly rejects the idea that a line is the result of movement of point,¹³ and thus his conception of continuity is different to that of Plato's. Instead, a line is a part of the space which lies between two points.¹⁴ Petrić also states: the space which lies between two points is a line and this line touches the points on both sides. If both points touch, then they are the line's extremes. And if they are extremes, they are also limits (*terminus*).¹⁵ Point is the limit of a line, even of smallest line. And Euclid claimed that points are the ends of a line.¹⁶ However, the expression of this fact has a different meaning in Petrić, for a line is a space and a point is only in a space. Therefore the difference is between indivisible smallest space and indivisible point which is in the space. The two smallest lines, even though they are indivisible, will never merge into one, which is the case with points, for only the limits of these lines coincide. This last idea is not clearly articulated in Petrić, even though it is implicitly implied. It is somewhat clearer in Giordano Bruno.

Giordano Bruno had a very similar theory of indivisible lines, surfaces and bodies to Petrić's. Bruno, like Petrić, holds that the source of all errors in mathematics, as well as physics, is the division of space into infinites.¹⁷ And Bruno, in the exact same manner as Petrić, claims that there exists a smallest part of space, which has no parts, whose limits are indivisible and are not part of anything. This claim corresponds to Petrić's, according to which a point, namely the limit of a line, is not space, but is only in space. The smallest part, therefore, according to Bruno, does not touch any other smallest part neither through its whole nor through proper part, but only through its limit.¹⁸

Petrić's and Bruno's understanding of the concept of indivisible smallest lines, surfaces and bodies was in agreement with the widely accepted views of their time. During the 16th century, there were notably more mathematicians who accepted this concept than those who adhered to Aristotle's conception.

¹² Plato's position on the formation of lines was adhered to by Ivan Česmički (1434–1472). See: Jani Pannonii Libri III. *Poematum Elegiarum et Epigrammatum*, Budaë 1754, p. 296.

¹³ F. Petrić, *Nova de universis philosophia*, p. 66v.

¹⁴ *ibid.* p. 66v.

¹⁵ *ibid.* p. 70r.

¹⁶ Euclid, *Elementi*, I, def. 3.

¹⁷ Ksenija Atanasijević, *Brunovo učenje o najmanjem*, Beograd 1922, p. 10.

¹⁸ *ibid.* p. 11.

This probably had something to do with the ideas that arose out of the Platonic schools, for Neoplatonism in general played a vital role in the establishment of a new cosmology and physics. Furthermore, Galileo Galilei accepted this concept, upon which he based his demonstration for accelerated movement. Kepler also utilized it in the determination of body volumes, and so did Cavalieri in his theory of indivisibles. During the 17th century, the period of the establishment of the correspondence between geometric and algebraic objects, Fermat introduced the concept of numerical infinitesimals. The concept of indivisible parts and numerical infinitesimals which resulted from it, played a crucial role in the establishment of calculus in general. However, the fact that it is impossible to determine the difference between two numbers, which we call real numbers today, that it is smaller than any other positive number, compelled Leibniz to observe so-called ideal numbers, which can be infinitely small and infinitely great, instead of real numbers, and which are subject to the same laws as real numbers. This represented an attempt to maintain the concept of the infinitely small on account of more convenient calculations. In spite of this, Leibniz, nor any of his students or followers, did not succeed in realizing this idea. In the further development of calculus these indivisible parts, infinitesimals or infinitely small magnitudes gradually lost their significance, or were explained in a completely different way. Therefore, Bošković believed that infinitely small magnitudes are variable magnitudes which become smaller than any determined magnitude.¹⁹ The concept of limit increasingly replaced the concept of infinitely small magnitude, so that the concept of indivisible, in whatever form, was completely disdained in mathematics.²⁰ If the term infinitely small magnitudes was used, this was only terminologically the same. The meaning of this term was process, variable magnitude which converged towards zero. With this, the idea of indivisible which Petrić represented, completed its main role in the development of mathematics.

In spite of this, the idea nevertheless was rehabilitated in a particular way towards the end of the 19th century. This was the appearance of non-archimedean geometry. In 1891 G. Veronese published the theory of continuity in which actual infinitely small segments emerged.²¹ Apart from this, there were other similar attempts. In 1904, Branislav Petronijević expounded his idea of

¹⁹ R. Bošković, *De Natura et usu Infinitorum et Infinite parvorum Dissertatio*, 1741; See also: Ž. Marković, *Ruder Bošković*, part I, Zagreb 1968, pp. 95–96.

²⁰ Abraham Robinson, *Non-Standard Analysis*. Amsterdam 1966, p. 2 & 261.

²¹ Gino Fano, *Geometrie non Euclidee e non Archimedee*, Enciclopedia delle Matematiche elementari II/2, Milano 1938, pp. 499–502; Vladimir Varičak, *Matematički rad Boškovićeve*, part I, Zagreb 1910, 1911, 1912, pp. 5–6.

discrete geometry²² which was directly linked to the Bruno-Petrić interpretation. Namely, according to K. Atanasijević²³ it follows Bruno's understanding of the smallest indivisible parts which is also Petrić's views. Finally, in more recent times there appeared a new attempt, but from a completely different approach. Abraham Robinson in 1966 published his book *Non-Standard Analysis*²⁴ which, to some extent, revived Leibniz's idea. He wrote in the general introduction: »In this book it is shown that Leibniz's ideas can be completely justified and that they lead to a new and fruitful approach to classical Analysis and many other branches of mathematics«. ²⁵ And Robinson's attempt also has its advocates.²⁶

It can be said that the ideas represented by Frane Petrić were of great historical importance, especially in view of the initial formation of calculus. The revival of such ideas, even though in modified forms, show that certain ideas in mathematics are never completely abandoned, but are rather re-introduced through the implementation of newer understandings. If we take this into account, then Petrić's views are more valuable than would appear upon first glance.

TRANSLATED BY ANTE ZRILIĆ

FRANE PETRIĆ O POJMU NEPREKINUTOSTI I BESKONAČNOSTI

Sažetak

Petrić se zalaže za postojanje nedjeljivih najmanjih dijelova crte, površine i tijela i protivi se Aristotelovoj definiciji neprekinutosti. On odbacuje Aristotelov pojam potencijalne beskonačnosti i u skladu s neoplatonističkom filozofijom uvodi pojam aktualne beskonačnosti. Petrićeva gledišta o najmanjim nedjeljivim dijelovima vrlo su slična gledištima Giordana Bruna. Ta su gledišta u 17. stoljeću imala vrlo važnu ulogu u pojavi infinitezimalnog računa, ali su u 18. stoljeću bila posve zanemarena. U prvoj polovini 20. stoljeća djelomično se obnavljaju u sklopu novih matematičkih shvaćanja.

²² Branislav Petronijević, *Prinzipien der Metaphysik*, Erster Band, Erste Abtheilung. Allgemeine Ontologie und die formalen Kategorien (Mit einem Anhang: Elemente der neuen Geometrie). Heidelberg 1904.

²³ K. Atanasijević, *ibid.* p. 4.

²⁴ Abraham Robinson, *Non-Standard Analysis*, Amsterdam 1966.

²⁵ *Ibid.* p. 2.

²⁶ A. H. Lightstone, *Infinitesimals*, in *The American Mathematical Monthly*, vol. 79, no. 3, pp. 242–251.

THE NATURAL SCIENTIFIC VIEWS OF FRANE PETRIĆ

SNJEŽANA PAUŠEK-BAŽDAR

(Zagreb)

Original Paper
UDC 113/119:1(091) Petrić

Longing for the self-independence and creativity of man, Renaissance and humanist thinkers display a need for a new image of the world and, in accordance with this, new philosophical and natural scientific perspectives. The latter cannot be achieved through experiment and observation, for natural scientific assertions are deduced from philosophical systems. Philosophy is ordained as the foundation of the sciences, and because of this scientific knowledge is constructed on philosophical ideas. When we refer to science during this period, therefore, we are referring to natural philosophy or the philosophy of nature of Renaissance thinkers and teachers. Nevertheless, given that its methodology and partial use of observation is inexact and unusual for gaining natural scientific conclusions, Renaissance philosophy still provided the foundations for certain viewpoints which command a significant position in the development of science.

Frane Petrić (Franciscus Patritius) entered the history of world philosophy with his ideas and, here, he created for himself a lasting position. His philosophical system demands a great deal of research and interpretation. And in his philosophy of nature Petrić advocated certain natural scientific views which are important for the development of science. Thus it is necessary to bring these views to light in order to appreciate his work.

The natural scientific views of Frane Petrić cannot be fully understood or expounded without an insight into his general philosophical system, for he often does not differentiate physical and cosmological fields from speculative interpretations. That is the whole is always for him the basis or justification for separate fields.

1. The Natural Scientific Legacy in Petrić's View of the World

Philosophers generally claim that Petrić developed his picture of the world on the basis of a critique of Aristotle, together with an acceptance of Platonism, Neoplatonism and Hermetic teachings, and that he constructed his philosophical system mainly upon the emanation of divine light. However, from a natural scientific standpoint, his system also has its origins in the alchemy-religious teachings and mystical beliefs of *Hermes Trismegistos*, whose writings became an important source for humanist Neoplatonism and were translated by Petrić, through the Arabic teachings of *Jābir Ibn Hayyān** (*Geber* in Latin) to Paracelsus' views. The link between Petrić's views and those of Geber and Paracelsus is derived from the natural scientific claims of both of Petrić's predecessors.

According to Petrić, the source of all things or the all-existing is the primeval light or *all-light*. This light is at the same time the supreme spirit or mind. Its manifestation is the physical-immaterial or immaterial-physical light which permeates the entire cosmos. This light is also spiritualised. Namely, given that the primeval light or all-light is spirit, it is also the light of the soul, *animus* in the sense of cosmological spirit, and it is different than the human soul, *anima* (1, p. 180).

Philosophers have been perplexed by Petrić's division between spirit and soul, thus they note that this division is unusual or even interesting. They add that Petrić's definition of the soul was probably influenced by Plato's works *Timaeus* and *Filebus* (2) However, we already find a differentiation between soul and spirit in Arabic alchemy, whose most significant representative at the end of the eighth century is Geber. Europeans had in the 12th century already become familiar with Arabic science and referred to Geber as the most impressive teacher. In Geber we find the claim that everything which exists, whether physical or non-physical, is made up of soul and spirit, and that physicality yearns for a non-physical state, the state of pure spirit and soul. The physical, second form of soul is *sulphur* (brimstone), and spirit is *mercury* (quicksilver). This secondary form definition emerges from observing the substances of sulphur and mercury. Namely, these chemical elements have two particular characteristics. Sulphur exists in many rigid, liquid and gaseous forms and yearns for an atmospheric, elastic form. It burns in a strong and shining flame made up of various colours, but the final colour is yellow, similar to straw. However, the metal that exists in a liquid form is still very much alive and very easily sub-

* P. Kraus and M. Berthelot demonstrated that various authors had written under this name. They were members of the sect »Ikhwan al Safa«.

limates, that is, it becomes a gaseous, elastical form or, as Geber would put it, the »true state of spirit«. Geber also introduced a third component of physicality. This component is *arsenic*, which is black and poisonous. It gives physicality to all rigid matters, and they are primarily earthly things. The various proportions of sulphur-spirit and mercury-spirit make up the physical-immaterial existence of the entire cosmos (3).

Geber's views were taken up by the representative of natural science during the era of Protestantism, the Swiss *Theophrastus Bombastus von Hohenheim* (1493–1541), also known as *Paracelsus*. To sulphur and mercury, soul and spirit, he added salt, which is the physical principle of all things and which also incorporates soul and spirit. Salt easily melts and turns into liquid, thus all physical things are built from a basic liquid which condenses into various levels and is transformed into various rigid states, or is even rendered and traversed into various atmospheric forms. In this way, according to Paracelsus, the entire cosmos is organically constituted. The micro-cosmos and the macro-cosmos are one and the same thing, and they are related to each other through the cosmological soul and spirit. For example, Paracelsus states that wood is made up of mercury, sulphur and salt, for when it burns it releases flames and smoke and ash remains. Fire comes from sulphur (soul), smoke comes from mercury (spirit) and ash comes from salt. Therefore, sulphur, salt and mercury constitute the essence of wood as well as all other observable matter. All movements in the cosmos come from the universal (all-embracing) spirit, living forces which move the world, from the so called *Archeus* which, according to Paracelsus, »devours« the body, and this devouring is understood in the sense of the yearning of the physical for the spiritual. That is why the task of philosophy and science, states Paracelsus, is to penetrate the sensitive-unreachable side of visible nature (4). Paracelsus bases his claim on the example of seeds. Namely, through the senses and observation we cannot uncover in the grain of the seed »the other thing contained within it« which defines it as a seed. We will uncover this only when we sow the seed and the plant begins to grow. But it is possible for a philosopher to reveal through a »special insight« the immaterial part of matter, similar to a builder who sees a house before he starts to build it. A natural philosopher, therefore, has to see the inner nature of things with the aid of the so called *light of nature*, for all things seek their own light in order to be known. From the light of nature, states Paracelsus, we must arrive at illumination in order to see the *Textus libri naturae*. Thus, knowledge of nature is based on discovering its invisible parts through illumination (5).

Petrić knew Hermetic ideas, Cabalism and Neoplatonic precepts extremely well. Moreover, he translated Hermes Trismegistos from the original Greek into Latin and added his own commentaries. But it is also certain that he knew the claims of Geber and Paracelsus. Paracelsus was very well known, but was also

attacked in European scientific circles, so much so that they refused to publish his works. That is why he only managed to publish a few written texts during the course of his life. His works were released mainly after his death in Basel (1780–1791). During the 12th year of his life (1545), Petrić left his birthplace Cres and went to Ingolstadt in Bavaria where he was educated under the patronage of his relative, the renowned Croatian Protestant theologian, linguist and historian *Matija Vlačić Ilirik* (*Matthias Flacius Illyricus*, 1520–1575). There he learned German and Greek, therefore he was able to read Paracelsus' works written in German. Apart from this, Petrić studied medicine in Padua and Venice for four years, after which he commenced his studies in philosophy. It is also probable that Petrić familiarised himself with Paracelsus' views within medical circles.

Petrić most completely demonstrated his understanding of physical reality in his masterpiece *Nova de universis philosophia* (first edition published in Ferrara 1591, second edition published in Venice 1593), in the part entitled *Pancosmia* or *The All-World* (6). The all-world is constituted of the four principles of *space* (*spatium*), *light* (*lumen*), *heat* (*calor*) and *liquid* (*fluor*). If we make a comparison between Petrić and Paracelsus, we will see that Petrić's light (*lumen*) corresponds to Paracelsus' *spirit* or the secondary mercury, whilst warmth (*calor*) mutually links them together. Light or spirit, according to Petrić, is the offspring of the primeval light or the all-light, whereas warmth or soul is the offspring of light. The difference, according to Paracelsus, is that the material essence of the physical world, salt, is left out. This is understandable considering that the whole of Petrić's cosmos is constructed on the basis of the physical-immaterial principle. Physicality is not the only thing that exists. The body of nature is formed by the multiplication of light which gives off a fluid plasma (*fluor*). This plasma is condensed into a rigid or liquid body. Thus Petrić, interpreting physical reality on the basis of the immaterial-sensible primeval principle or all-light, actually developed a heat theory of things and conceived it as a process of creation.

The whole of nature is spiritualised, and Being is a spirit or mind with its own soul and yearns for the all-light. The world was formed through a nine stage series from emanations of the all-light. The final and most condensed stage is the creation of the earth. The earth is the crudest sediment of light. Since bodies are formed through the condensation of the light-plasma, creation and motion are the subject of Petrić's natural philosophy. The everlasting created world would be a dead cosmos, but according to Petrić it is alive, living in the internal existence of the changeable sphere. Light is the mediator between the physical and the immaterial, between transcendental and sensible reality: »Nature exists through soul, soul exists through spirit, spirit exists through life, and life exists through being – all things exist through the same, and the same exists through the one. The soul is beyond nature, substance, form and body« (6, p. 54).

2. *The Position and Role of Petrić's Views in the Development of Chemical Theory*

Investigations of Petrić's work *Nova de universis philosophia* show that he was the first Renaissance thinker, and the first writer in general, to have attempted to interpret what we today call the concept of chemical bond. In concordance with the level of knowledge at the time, he introduced the concept of *glue (gluten)* and refers to the adhesiveness of the particles of matter. Namely, glue (*gluten*) holds the adhesive particles (*atomos*) of matter together, and determines their characteristics and their attraction to change – that is, their affinity. In relation to this he articulates his views on the structure of matter and sought to define the basic principles of matter. Besides this, he also demonstrates his views on heat, overcoming, unlike Bernardino Telesio, the dualism of heat and coldness.

2.1. *Petrić's Views on the Principles or Elements of Matter*

Just like his other views, Petrić initially expounds his views on the structure of matter through criticisms of Peripathetic natural philosophy. Namely, Peripathetic thinkers tried to prove that primeval matter was simple and white. This view was particularly adhered to by *Strato of Lampsacos* (c. 288). Believing the earth to be simple and white, he stated that the earth seems complicated due to the presence of various other colours. Because of this, only those earthly things coloured white by nature are simple and constitute the principles of the earth (7).

Petrić negates the simplicity and efficiency of white substances. Interpreting the characteristics of the then known white things – sand, white lead, plaster and marl – Petrić demonstrates that they can be neither simple nor efficacious, and therefore cannot be the principles of rigid, physical matter. His reasons are the following:

a) White substances are not simple, for they are not part of the structure of all earthly materials, so in respect to this, they cannot be the principles of the earth. Namely, if they were simple, Petrić claims that they would then have to constitute all the known mixtures or combinations found on Earth: »However, sand does not produce any mixtures, plaster is not mixed with any natural body, and white lead does not give birth to anything. These three will never be the primeval matter of the earth« (6, pg. 152).

(b) White substances are in themselves combinations, and thus they cannot be the primeval matter of the earth: »For neither plaster, nor marl, nor white lead do not lack moisture, which holds them together«. For all this, Petrić defines

glue (gluten), which holds together the particles of matter and constitutes their structure, as the combination of moisture and heat (6, pg. 153).

(c) White substances cannot, through their efficaciousness, be the primeval matter of the earth. Namely, they can be joined with other material things, but their reactions are not enough, for through their transformations only some things are created, and not all matter which is formed on the earth survives.

Fluid (flour), light (lumen), and warmth (calor) are spilled throughout space, mix with it and with themselves, and in this way create all matter and bodies which survive in the terrestrial sphere. They are the ardent world, the ether, air, water and earth. None of these bodies are simple, and earth is the most complex of them all: »We simply do not know the world, nor do we recognise it, for we have not come across such a world« (6, pg. 152). Earthly things are formed as a sediment (faex) of the fluid and are made up of particles (atomos). These particles can float around in fluid, so that earthly things appear to be in a running state, can be gathered one next to the other, and thus arrive at a rigid state. That is why Petrić states that every rigid matter can through a fire strong enough melt into fluid, and all rigid matter is solidified fluid by nature. Petrić uses as an example the make-up of glass and bricks and states: »All these experiments plainly show that the essence of the earth is fluid, that they can break down into fluid and never again separate: nor from the inside nor the outside. One of their parts is always related to water, air, or fluid by birth«, and furthermore: »Therefore, if every earth is not fluid, then it is in flux (fluxilis) for it is originally made up of and melts down into fluid. If it is not always fluid, it can always be made into fluid« (6, pg.153).

2.2. Petrić's Definition of Glue (Gluten) and the Structure of Matter

Petrić believes that there are »nine types of matter« on the earth, which make up all known living and dead things. They are: »solidified water, fluids, solidified earth, rocks, metals, plants, zoophytes, animals and humans«. Living matter originates from these things. Terrestrial substances also originate from these things, and they include: »metal, gravel, salts, sulphor, vitriol, hydrated alumina, arsenic, wax, salitar, magnet, glass, crystal, rigid and non-rigid fluids and various types of water«.

Earthly things are constructed on the basis of glue (gluten): »The earth, therefore, which before existed as scattered sediment – so it would not be scattered again and wither away into nothing – would need glue, which it would maintain within itself and through which it would hold itself together«.

According to Petrić's understanding, glue is made up of moisture and heat, and its construction and reconstruction is initiated by changes in heat. Heat determines the structure of matter and its characteristic substance. That is why all earthly things are in essence made up of moisture and heat: »Therefore, earth does not lack moisture. Given that it is adhesive, it has no dryness within it. The all-embracing glue is moist. Because of this same glue, the earth is by nature necessarily warm. Namely, every glue exists through moist, and every moisture exists through heat and is warm. For if moisture is originally fluid, then every moisture will by nature be necessarily related to heat. In precisely this manner, moisture cannot have its essence without heat, nor can fluid have its essence without heat« (6, pp. 152–154).

Solidified matter is constructed from the first, essential rigid *fluid (fluor)*, which can be condensed into the shape of *particles (atomos)* and has the characteristics of expansion and contraction. Particles are related to each other through glue (*gluten*), which is constituted of moisture and heat. A change of heat within the glue determines the activity of expansionist and contractive forces within matter, and in this fashion brings about its change. Petrić's idea, which holds that structural changes of matter are caused and created by the forces of heat, represents a new link in the development of the theory of the chemical properties of matter.

The definition of heat as a creative force which determines the structure of matter and actuates its transformations was rehabilitated in the further development of chemistry, through Newton's natural philosophy, Becher's »sulphuric substances«, Stahl's *flogiston* and Lavoisier's concept of heat (*chaleur*). Throughout the 17th and 18th centuries, it was believed that warm matter, the so called *sulphuric substances*, and later *flogiston*, determined the essential properties in the transformation of certain things, depending on its quantity in these things. Lavoisier thought that heat, similar to other elements, partakes in chemical transformations, but that it is unmeasurable.

2.3. Petrić's Annulment of the Distinction Between Heat and Coldness

Compared to his contemporary, the Italian *Bernadino Telesio* (1509–1588), Petrić made no differentiation between heat and coldness.

Telesio thought that light and heat came from heaven and that this was the source of warmth, whereas the source of coldness can be found on the earth. Exchanging the Aristotelian notion of the unity of materials and forms with the unity of materials and forces, he refers to two forces; the force of expansion

which is found in heat, and the force of contraction which is found in coldness. These forces set the nature in motion, and their inter-activity determines the shape of material things. The expanding force has a central point in the sun (the source of heat), and the contractive force has a central point in the earth (the source of coldness). With this Telesio retained the concept of traditional dualism and Peripatetic claims about the coldness of the earth.

In contrast to Telesio, Petrić's views on heat and coldness have greater significance for the development of natural science. According to Petrić, cold bodies do not exist. Only bodies with varying levels of warmth exist. Therefore, heat and coldness are not two different forces, nor are they two opposing principles. Instead, they are the one and same constant principle. In other words, every body contains some sort of internal heat.

In his criticisms of Telesio's natural philosophy, Petrić states that it is understandable how heat, as a force, can cause the movement and transformation of bodies, but he opposes Telesio's belief that only bodies that are warm in essence can release heat through transformation and that bodies that are cold in essence are incapable of doing the same. Petrić considered Telesio's views to be unfounded, for cold bodies do not exist and all bodies are more or less warm in essence. Coldness, therefore, is only a reduced level of warmth (8, p. 64). We will recall that scientists throughout the 18th century, from Newton and Bošković to Lavoisier, thought that coldness was simply a reduced level of heat.

Petrić's views on coldness as a reduced level of heat follows the views of Paracelsus, even though he does not mention them explicitly. Namely, Paracelsus thought that the active principles of matter – *mercury, sulphur, salt, and the passive ones phlegm and caput mortum* – contain only heat, and not coldness. In mercury the important components dominate, in sulphur heat dominates, and in soil dryness dominates. None of these principles contain coldness, thus the component of coldness is not present in any of the materials which constitute nature (9).

Nevertheless, in contrast to Paracelsus, heat is not as important for Petrić as a material component as an efficacious cause, or rather as a force which causes the structure and transformation of matter. *Light (lux)* and *fire (ignis)*, and their offspring *illumination (lumen)* and *heat (calor)*, are the same in regards to their essences, but they differ in their functions. Heat is the principle which not only determines the structure of bodies, but exists before all else as an active force which acts on the basic *fluid (fluor)* or substance and matter. In this way it causes fluid's change and its general affinity for transformation. The relation between *fluor (fluid)*, or the substance of bodies, and *calor (heat)*, or the internal structural force of bodies, determines the body's basic characteristic. Due to this, Petrić claims that the chemical properties of a body function as a relation between matter and the internal heat of a body.

Given that particles within matter are related to *glue* (*gluten*), which acts on the principle of heat, we can differentiate in Petrić *internal warmth*, which determines the structure and basic characteristics of matter, from so called *added warmth*, which ignites and makes the transformation of matter possible. For example, Petrić states that earthly things are in themselves inactive and unchangeable, and are in essence »crude and immobile sediment«. In order for them to become efficacious and favourable for transformation »so that they can produce something from themselves«, it would be necessary for them to combine their heat not only from within, but they must also be »covered from the outside« (6, p. 153). From this we can conclude, according to Petrić, that the tendency towards transformation or the affinity of earthly substances is determined by the quantity of *internal* (glue = heat + fluid) and *added heat* (sun's warmth + light + hidden heavenly influences). Here, Petrić states that heat added from the outside acts exclusively on the surface of matter, »spills« all over it, and in this manner initiates the activity of the internal force of *fluor* (*fluid*), which in turn ignites the transformation of matter.

In concordance with Platonism, Petrić believes that added warmth originates in divine sources (*Paternum Profundum*), but that transformation itself develops in an altogether natural way. The effects of heat, light and hidden heavenly influences activate the internal force of a determined substance, as well as the force of expansion and the force of contraction. Following this there is a breakdown in the ratio between *fluor* (*fluid*) and *calor* (*heat*) inside the substance. From here new substances are constructed and reconstructed with new proportions of fluor and calor.

Petrić's idea that transformation is determined by change in internal, structural heat represents a new thread in the evolution of chemistry and its understanding of heat alterations. His views that all matter is in essence warm, that all matter is related to the principle of heat, that the quantity of warmth determines matter's characteristics, and that it acts as a force, were extremely far-reaching. We can highlight them in a new shape by following them through Newton's natural philosophy to Stahl's flogistonic theories and Lavoisier's works, up until modern chemical views on structure, affinity and the transformation of matter. They are first and foremost presented in a new form in Newton's natural philosophy, and then the majority of physicists and chemists considered particles of matter to be related to the principle of heat. Taking from alchemists the concept of *philosophical sulphur*, scientists by way of experiments attempted to prove that there exists within all matter a so called *fiery* or *sulphuric substance* which is immeasurable, and which is released in the form of heat with the aid of the transformation of matter. From these experiments, the concept of the *flogistonic* and the flogistonic theory was developed in the 18th century (10). And the founder of modern chemistry Antoine Laurent Lavoisier (1743–1794)

also retained the concept of heat as a *caloric fluid (chaleurique)*, which he considered immeasurable, but which still took part in chemical changes, and which also, together with the element of *light (lumen)*, can be found in his chemical table of elements.

From the above it becomes clear that Petrić's ideas represent a new thread in the development of chemical understandings on structures, substances and the transformation of matter.

3. *The Mathematical Views of Frane Petrić*

Petrić had already discussed mathematical questions in his works *Discussionum peripateticarum Tomi IV* (Basel, 1581) and *Della nuova geometria, libri XV* (Ferrara, 1587), as well as in his main work *Nova de universis philosophia* (1591) in which he presented a short summary of his previous two works.

Petrić refers to continuity and infinity in opposition to Aristotelism, differs from Plato, and was probably influenced by the similar views of *Nicholas of Cusa* (1401–1464). The basis of Petrić's claims is the belief that the infinitely small and the infinitely large actually exist, as well as the belief that an indivisible point exists, but is not a part of anything.

Petrić states in *Pancosmia* that he institutes the foundation of his natural philosophy by using »geometric necessities«, because this method is the most applicable to structured reality for the divine Mind.

Opposing Aristotle's views on the division of continuity in infinity, Petrić defines continuity as something that expands: »Continuum autem asserimus esse, id quod extenditur«, and he describes it by noting the example of the concept of space, the foundational concept of his natural philosophy (11, p. 118). Taking space to be actually infinite and great, and its opposite the smallest, final, indivisible part, Petrić arrives at the concept of the smallest indivisible spaces; lines, surfaces and bodies. He states that the smallest indivisible space, the smallest there is, is either the smallest indivisible point, or the smallest indivisible surface, or the smallest indivisible body. The largest is the one the size of which is second to none, and this is the actual infinite space. The central space is the one for which a smaller, larger or identical one exists, so that a line, for instance, can be extended into infinity or can be reduced to the smallest indivisible space.

Refuting Plato's theory that a line is simply the extension of a point, Petrić claims that a line is a part of space and that it is situated between two points. These points make contact with the line at both ends, thus they are the line's extremes or borders (*terminus*). Here, the line is space and the points are contained within this space. And because of this the indivisible smallest part of

space and the indivisible point which is in this space are essentially different. This idea was clearly demonstrated by *Giordano Bruno* (1548–1600) and was especially significant for the development of the infinitesimal equation (12).

Petrić's and Bruno's emphasis of the concept of the smallest indivisible points, surfaces and bodies was widely known amongst the students of the day. Thus *Galileo Galilei* accepted the idea and based his proof for accelerated movement on it. *Johannes Kepler* utilised the concept for elaborating his circumference of bodies, and *Francesco Bonaventura Cavalieri* referred to it in his theory of indivisibility. During the period of the comparison between geometric and algebraic objects, *Pierre de Fermat* also introduced the concept of numerical infinitesimal. In this way the concept of indivisible parts and numerical infinitesimal, which emerges out of them, played a vital role in the development of infinitesimal equations and was, in a certain manner, rehabilitated later in the 19th century.

4. *The Astronomical Views of Frane Petrić*

Taking heavenly bodies to be spiritualised beings which contain their own psychological force, Petrić was inspired to reject the theory of the attachment of heavenly bodies around the celestial sphere. This provided the foundation for the turnabout in the astronomical views of the day, and represented the downfall of one of the greatest obstacles in the development of astronomy. Furthermore, given that his natural philosophy implemented this turnabout, Petrić was compelled to accept the new Copernican cosmological point of view. But he retained the inveterate view of the position of the earth and the sun with the earth at the centre of the cosmos. According to Petrić's natural philosophy the earth is at the centre because it is »the crudest sediment of ardent fluid«.

In so far as he maintained the inveterate view about the position of the earth at the centre of the cosmos, Petrić made a further step towards the new, modern astronomical point of view by stating that the earth revolves around itself. This is understandable considering his belief in the all-spiritual nature of the cosmos and the all-embracing nature of life and motion (13, p. 41).

Like Copernicus, Petrić stated that the daily rotation of the heavens and the movement of the stars and planets, which was advocated by geocentrists, was only apparent. These movements were actually derived from the rotation of the earth. Petrić states that stars do not move as the geocentrists thought, but that the Earth turned and thus it seemed as though the heavens rotated. But, given that the movement of the heavens is apparent, stars are not immobile, but rather freely move about and have two kinds of movements; from east to west, and

towards the earth and then away from it. The heavens are motionless, but there is independent movement within it.

Rejecting the necessary circular movement of the planets and stars, and stating that they move closer to the earth and then away from the earth, Petrić offered a new picture of the structure of the universe and rendered traditional understandings redundant. Besides this, in contrast to Aristotle, who thought that the First Mover was the cause of the movement of the planet and stars, Petrić believed that their movements have their proper origins in their own nature, that is, their psychological forces. This psychological concept of force would be refashioned by Kepler in his concept of mechanical forces (11, p. 112).

Changing the inveterate understanding of the astronomical picture of the world, Petrić provided a point of reference and foundation for the works of Giordano Bruno, Johannes Kepler and finally Isaac Newton.

LITERATURE

1. Marija Brida, *Osobnosti Petrićeva tumačenja svjetla, Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, no. 9–10, Zagreb 1979.
2. Vladimir Filipović, *Filozofija Frane Petrića kao vizija monističkog pogleda na svijet*, in: *Nova sveopća filozofija* (translated from the Latin by Tomislav Ladan and Serafin Hrkač), Liber, Zagreb, 1979.
3. *Dictionary of Scientific Biography*, Vol. 7, first publication, New York 1981, pp. 39–43.
4. Heinrich Kopp, *Geschichte der Chemie*, Braunschweig, Vol. 2, 1844.
5. Paracelsus, First treatise: *O filozofiji* (translated from the German by Danko Grlić), in: Vladimir Filipović, *Filozofija renesanse*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1983.
6. Frane Petrić, *Nova sveopća filozofija* (translated from the Latin by Tomislav Ladan and Serafin Hrkač), Liber, Zagreb 1979.
7. George Sarton, *Introduction to the History of Science*, Vol. 1, Washington 1927, pp. 152–160.
8. Benjamin Brickman, *An Introduction to Francesco Patrizi's Nova de universis philosophia*, New York 1941.
9. Rene Taton (ed), *A General History of the Sciences; The Beginnings of Modern Science*, London 1964, pp. 129–132.
10. Snježana Paušek-Baždar, *Petrićeva shvaćanja o zemljanim supstancijama i pojmu topline, Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, no. 9–10, Zagreb 1979.

11. Žarko Dadić, *Povijest egzaktnih znanosti u Hrvata*, book 1, Liber, Zagreb 1982.
12. Žarko Dadić, *Frane Petrić o pojmu neprekinitosti i beskonačnosti, Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, no. 9–10, Zagreb 1979.
13. Erna Banić-Pajnić, *Smisao i značenje Hermesove objave*, Globus, Zagreb 1989.

TRANSLATED BY IVAN BILIĆ

PRIRODOZNA NSTVENI POGLEDI FRANE PETRIĆA

Sažetak

U utemeljenju svoje prirodne filozofije Petrić je prihvatio i neke ideje Jābir Ibn Hayyāna (Gebera) i Paracelsusa. Istraživanja kemijskih pogleda pokazala su da je on bio prvi renesansni mislitelj koji je tumačio kemijsku vezu uvođenjem pojma ljepila (*gluten*) između čestica tvari (*atomos*). Prevladao je dualizam između topline i hladnoće, suvremeno tumačeći prijetvorbu tvari razlikovanjem unutarnje (strukturalne) i dovedene topline. Njegove ideje u matematici o najmanjim crtama, površinama i tijelima raširile su se među učenjacima i razvijale sve do izgradnje infinitezimalnog računa. U astronomiji je pak odbacio ideju o pričvršćenosti nebeskih tijela o nebeske sfere što je predstavljalo rušenje prepreke u njenu razvoju, ali je pak zadržao gledište o položaju Zemlje u središtu kozmosa.

PETRIĆ'S CONTRIBUTION TO WORLD RENAISSANCE THOUGHT

VLADIMIR FILIPOVIĆ
(1906–1984)

Original Paper
UDC 1(091) Petrić

The historian of philosophy Überweg and the renowned contemporary specialist on Renaissance philosophy Paul Oskar Kristeller both claim that Petrić's philosophical ideas and their influence on the development of Renaissance thought has not been sufficiently researched until today. Even though Petrić's name has been recorded in the most significant histories of philosophy and world encyclopedias, his life activities are yet to be critically assessed. With the exception of a few philosophical dissertations, which have been written from Rome to New York and which expound only segments of his work, we do not possess a scholarly and comprehensive monography about Petrić. His ideas are occasionally mentioned in hundreds of articles, but his life work as a whole has not been examined from all sides. One reason for this is that his homeland has not until recently demonstrated his significance to the international community, whilst he himself was never a member and therefore was not a possible representative of some order or community. He was always a peculiar creative and lonely figure, a competitive individualist, a wanderer outside his homeland and a predecessor to modern intellectual trends. He was a seeker of truth, a cosmopolitan thinker and a citizen of the world, but was without his real homeland. Due to this, he has not been entirely included in any systematic histories of philosophy, which are usually written according to nationalities. Even though the idea of his *Pampsychia*, for instance, has wholly been accepted as a source for Bruno's philosophy, no one except for Überweg did not, due to understandable reasons, emphasise the necessity to investigate this obvious dependency.

Our present task, if possible, is to explore the foundational problems of his philosophy from all possible angles, of which I shall only fragmentarily elaborate a few with the intention of utilising them as questions for further historical and investigative projects.

We shall commence from the characteristics and meaning which Petrić gives to philosophizing in general!

Petrić's philosophy begins with the problem of Being, which has either been forgotten or incorrectly postulated. He feels that the basic error of all philosophies of Being is the element of existence. The point of departure for philosophical thinking cannot be taken from the everyday, from praxis, from the individual. In seeking out the basics of everything that exists, that is, from that which is the one basic thing, we cannot begin – if taken from a philosophical aspect! – from the listing and the observation of particulars, for precisely this particularity is formed from universality. Every particularity is a certain level of universality. The question should be asked from a completely different starting point, from universality as a whole and not as a collective. The intuition of experiencing the universality of the world, and not induction, is the source of philosophical reflection. All previous attempts at synthesizing experiences have resulted in a multitude of contradictions. »Quod si philosophi veteres fecissent nec ignota sensibus, ac mentibus omnibus, Chaos, Homeomerias, Atomos, Materias primas, secundasve, rerum principia statuissent, nec in tantas ipsi dissensiones venissent: neque in abyssum tenebrarum, philosophiam coniecissent« (*Panaugia, I*) (»If the ancient philosophers did not do this, things would not begin to be defined according to the senses and reason of the unknown chaos, homeomerias, atoms, first and second matter, nor would they be trapped into so many disagreements amongst themselves, nor would they even be precipitated into the abyss of obscurity«). Did not Heidegger express this same criticism of philosophy today when he stated the following concerning metaphysics: »Die Metaphysik hat die Frage nach dem Sein in Vergessenheit gebracht, da sie sich immer mit dem Seienden – als das sich Sein zeigt – befasst hat: sie ist nicht über das Seiende hinaus zum Sein selbst gelangt« (»Metaphysics has forgotten the question about Being, because it always engaged itself with existence as though Being is revealed in it. It has never attained Being itself through the existing«)? Petrić expresses exactly the same idea when he clearly states that isolated sensible and individual experiences cannot be the point of departure of thinking in philosophy, but is rather a way in which – as Petrić would have it – »in abyssum tenebrarum philosophiam conicere«.

The second similarity with Heidegger's modern historico-philosophical view lies in the fact that for Petrić the greatest thinkers of the past are the Presocratics, who attempted to listen to and discover the natural phenomenon or voice of Being, which Heidegger calls »Die Stimme des Seins«. For Petrić, the greatest Greek thinkers, together with Plato and Plotinus, are Protagoras, Anaxagoras, Parmenides and Heraclitus. And even though he is a Platonist, Petrić claims: »Non ergo Plato primus idearum inductor fuit. Sed ante eum Parmenides eiusque Eleatica schola, Pythagorei atque Pythagoras« (»Therefore,

Plato was not the first to introduce the Ideas. Parmenides, his Eleatic school, Pythagoras and the Pythagoreans did this before him» (*Panarchia XII*). It was the atomists who erroneously attempted to infer Being from the sensible.

Petrić distinctly separates the knowledge of the experienced sciences and philosophical thinking, and claims – not, however, as firmly as Heidegger who stated that science does not think (»Die Wissenschaft denkt nicht!«) – that philosophy is opposed to the empirically claimed fact of wisdom upon which is formed knowledge of *universality*. He literally states »Philosophia, studium est sapientiae. Sapientia universitatis est cognitio. Rerum universitas constat ordine. Ordo priore constat et posteriore. Si quis a posteris philosophari coeperit, rerum ordinem confuderit, eisque sibi tenebras offunderit. A primis ergo philosophandi initium nobis esto. A primis, cognitisme? an ab incognitis? Si ab incognitis incipiamus, sequentia, incognita erunt omnia? De incognitis, nulla nobis condetur Philosophia. A cognitis ergo initium sumandum. Cognitio omnis, a mente primam originem: a sensibus exordium habet primum« (*Panarchia, I*). (»Philosophy is a study of wisdom. Wisdom is the knowledge of universality. The universality of all things is based in order. Order is made up of the primary and the following. If anyone were to begin to philosophize from the following, they would jumble the order of things, complicating it and themselves. Due to this, let our philosophizing begin from first things. From the first known or unknown things? If we begin from the unknown, everything that follows will remain unknown. We cannot create philosophy from the unknown. We have to, therefore, begin from what we know. Every bit of knowledge has its primary *source* in reason: it has its *beginnings* in sensibility.«)

This concept is »universitatis cognitio«, a concept of the universality and integral nature of Being, is always opposed to the »illusions« of particular sensible data. The illusion of sensibility, as a lonely, naked condition, is necessary for the primordial origins of knowledge. However, without the unification of the two factors, from which the insight into the *whole of Being* is the key for every knowledge, there can be no discovery of truth. Petrić reveals the known weakness and inability of particular and general sensible data insofar as, through wonder, (»admirando sunt contemplati«) it is not a continuation of reflection subordinating particularity to the whole, by which we attain truth. Particularity always participates the whole. This presence of the whole as a fundamental ontological phenomenon, in which the whole of the universal is seen as a universe of the whole, is an idea which was later taken up by Leibniz in the idea of prestabilized harmony.

Moreover, just as Petrić refutes as unphilosophical the method of deduction from actual particulars and specific data, he also denies value to the method of the then scholastic philosophy, which begins from official authority, starts with

»magister dixit« or the reformed classics, whose source is the philosophy of either Plato or Aristotle. Petrić is the unmistakable founder of the new method of philosophizing, and with this is the predecessor of Descartes when he assigns himself the task of »ratione sola philosophando« (»philosophizing by reason alone«). And the ancient philosophers – primarily the Presocratics – are for him philosophers according to this criteria, in that they »Admirando sunt contemplati. Contemplando sunt philosophati« (»In wonder they contemplated. In contemplating they philosophized«) (*Panaugia I*). In other words, Petrić was the first of the humanists to put forward as a principle the postulate of the *independence* of philosophical thought, and this entails the announcement of a new way of philosophizing. The origins and source of Descartes' and Leibniz's philosophy, therefore, are to be found in Petrić.

In the battle over authority between Plato and Aristotle, Petrić adheres to the position of Plato and Plotinus, and supplements his ideas, as we have already said, with the Presocratics, primarily Parmenides and the mysticism of the Middle East (Zoroaster, Hermes Trismegistos), creating his particular and original philosophical system. However, these aforementioned thinkers are not used by Petrić as dogmatic authorities, as *sources* for his philosophizing, but only as the *documentation* of similar thinkers. He does not cite his disagreements with any one of them, but he only refers to them as traditional sympathizers. In other words, he transponates and transforms into new variations selected traditional ideas and relates them to his »ratione sola philosophandi« in one harmonious, individual and particular whole, which also has a new life meaning. »Sed nos, qui autoritatibus parum admodum rationibus plurimum philosophari solemus« (*Panarchia XII*). (»Only we who philosophize the least on the basis of authority, and mostly on the basis of demonstration«).

Having found *one* source, which is based on a synthesizing intuition of a vision of the world through which we discover light as Being, Petrić infers the manifold objects of his philosophizing from this unified whole, this primary source. As a historian on the verge of the modern age, he overcomes a thousand year old tradition, refreshed by this unified prespective of the whole of philosophy and scientific fields. From the explicated problem of Being, he illumines specific philosophical fields of existence. Themes from gnoseology to ontology and metaphysics are equally treated.

His unparalleled and sharp critique which negated Aristotle was in reality intended against the foundations of the scholastic school. In his uncompromising criticism of Aristotle as the perpetrator of fundamental philosophical errors, Petrić negated the then official scholastic philosophy. He questioned the unobjectionable nature of the philosophical teachings of the institution which found its source in Aristotelism.

Without entering into the psychological motives of this uncompromising battle – given that this is not the theme of this paper – it is worthwhile, however, to mention that Petrić is a member of the family which gave birth to Luther's greatest advocate, Matija Vlačić Ilirik (Matthias Flacius Illyricus). Petrić, as a born rebel from a heterodox family, highlights this temperament of his on many pages of his works. He is not like Ficino, who burnt his commentaries of Lucretius in order to avoid charges for spreading pagan mistakes, nor is he like Pico della Mirandola, who at the end of his life recanted everything and returned to official dogma. Instead, Petrić remained a consistent rebel. He radically removes every compromise, just as Giordano Bruno did. Both Ficino and Mirandola as »principes concordiae« want to reconcile Platonism and Aristotelism with official doctrine. Petrić remained a radical and revolutionary destroyer of traditional and official Aristotelism. It is no surprise, therefore, that he came under the trial of the Holy Office, and only death spared him the hardships of Bruno's fate.

Therefore, Petrić's philosophical system is a harmonious composite of *rebellious* critiques of the past and a *revolutionary* vision of the philosophy of the future.

Standing at the crossroads of the spiritual metamorphosis of the world with his original views, Petrić overcame and critically destroyed the thousand year old *dualistic* vision of the world. He universally and consistently replaced dualism with a monistic picture of the world. In his deductions, he is in total agreement with Parmenides' definition of Being: ἓν καὶ πᾶν. The indivisible unity of the one and the whole. A unity which includes plurality. »Unum ens appellavit eum Parmenides« (*Panarchia XV*). With the category of all-unity (*unomnia*) as the basic category of his system, Petrić critically refuted the traditional idea of the duality of nature and spirit, consciousness and the world, heaven and earth, man and God. The primordial light (*omnilucentia*) represents the source of all occurrences, in which are contained pantheistic, pan-psychic and pan-causal ideas. Petrić in four main chapters of his book – *panaugia* (all-light), *panarchia* (primeval origins), *pampsychia* (all-soul) and *pancosmia* (all-world) – constantly infers this basic idea. Following the discovery of the primeval world as the single principle of reality and its multitudes, Petrić discusses the first elements (*de rerum principiis primis*) of everything that exists. All existing things arise from the one (*unum*) and, according to the order after the first (*primum*), all beings are present in a hierarchy of nine levels and are related through soul (*anima*) in the following order: *unitas*, (unity), *essentia* (essence), *vita* (life), *intellectus* (intellect), *anima* (soul), *natura* (nature), *qualitas* (quality), *forma* (form), *corpus* (body). This order, which is similar to Plotinus', Proclus' and Ficino's, is unique in Petrić in that special significance is given to the central factor (*anima*) which, as the proto-spiritual (*animatus*), is related to all levels of

existence, higher and lower (*supera et infera*). The spirit clearly represents the pantheistic breath of life (*unomnia*). All changes in individual occurrences take place in time (*tempus*), which is anchored in an infinite number of eras (*sempiternitas*). Of all the inquiries into the spirit during the period, therefore, Petrić does not consider separately from physical and metaphysical themes. Such themes appear elsewhere.

His monistic ontological conception Petrić bases on adequategnoseological observations which have already been referred to. The following are further theses:

In the 15th book of his *Panarchia*, Petrić clearly adheres to Parmenides' claim that Being and perceiving belong together, that the observation of objects and the object are related in duality through difference. However, the spirit extends this division (existence and Being) through the act of thinking, which is carried by love to the uniquely distinct, and is once again united in that which is called knowledge, not practical thought. Opposed to syllogistic conclusions, Petrić uncovers an intellectual vision (*visio intellectualis* – »*intus legere*«) as the source of philosophical knowledge, which is always the correlation between the particular and the whole. This is not the rational (discursive) foundation of understanding, but is a perfect insight (*intuitus*) which arises out of love and is based on the uniqueness of emotional and reasoned yearnings. The definition of objectivity is not a relation with the same, but a relation with the whole. Appearances long for Ideas, individuality tends towards natural universality
ὁρέγεται τοῦ ὄντος.

Knowledge is always a creative act, an intuition (*intuitus*) into the essence of existence and not only an image of things (*idola rerum*) which are beyond reason. Knowledge which is solely concerned with images beyond reason would only be conjecture (*opinio*), and not knowledge (*scientia*). Here are some citations from the aforementioned 15th book: »*Haec enim est propria intellectus operatio, in se et in causam suam conversio. Et per suam essentiam intueri alia*« ... »*Cognoscere est fieri rem cognitam. Atque ita fit, ut cognitio, nihil sit aliud, quam Coitio quaedam cum suo cognobili. Unde facile e coitione in cognitionem nomen est conversum. Graecis vero et forte γνῶσις cognito quasi νέα γένεσις (nova generatio) et noesis intellectio, reditus sit quidam in ipsam essentiam... Res vero ita se habent, ut γνῶσα cognitio et νόησις intellectio, hanc habeant notionem, ut utraque sit, reditus eius quod prodiit ad id unde venit.*« (»Action is characteristic to reason, as is returning into oneself and one's cause and seeing (*intueri*) other things through one's essence« ... »And so it is that knowledge is nothing more than some sort of coming together with one's own inquisitiveness. This is where an easy name circulates from accompaniment in knowledge. For the Greeks, *gnosis* (knowledge) is like a new genesis (a new

creation), and noesis (understanding) – a particular return to the very essence ... Things stand in this manner so that gnosis (cognitio) and noesis (intellectio) both have such a meaning that one and the other are a return to that which has emerged and that from which it came«).

Knowledge as a creative act overcomes the division of the elements of Being (world-consciousness) and gathers them in their original unity, the unity of sensible and spiritual, images and concepts. Knowledge unfolds in the shape of permanent yearnings of arching towards the object through the examination of its source. Sensibility is only a necessary medium between consciousness and the world, which in the first phase of the knowledge process alienates the experience of the world in an isolated individuality, but overcomes this in the second level through reflection. Also because of this, sensibility is not enough for knowledge of the world, for according to Petrić the world has stretched itself into the infinity of its existence. We divide the world into lower and higher, sensible and intelligible, but this however does not exclude polarisation. Their essence is the negation of the opposite and mutual reciprocity. Knowledge is a movement in a circle: sensibility – spirituality – objectivity. Petrić clearly states that to know a subject means to overcome the distance of polar opposites between particularly sensible conditions and consciousness, and their relation creates a certain unity. Perceptive experiences represent the first reflective level, the pre-level for the possibility of creating a greater number of forms of the world, which expresses concepts and spirituality. This is a permanent unity of experience and reflection. »Cognitio nihil est aliud, quam Coitio quaedam cum suo cognobili«. Knowledge is nothing more than some unification which is recognised by itself.

However, this movement does not occur through pure rational paths, but through *love* as the fundamental activator and carrier of all human knowledge and creative activities, »Amore veri intenditur in cognobile« (*Panarchia XV*). »Cognoscere est coire cum suo cognobili«. This »coire« springs from love, which always aspires to the original unity of totality, towards harmony (»concordia mundi«).

The result of an intellectual vision (*visio intellectualis*) carried by love is the creation of a new vision of nature. Love, and only love, constitutes the foundations which enables the attainment of insight into the world of truth. However, this permanently creative and open act of knowledge can never be brought to an end, and it does not allow for the possibility of discovering absolute truth. Truth, as a created human synthesis, is at all times also the »daughter of time« in which it originated (»veritas filia temporis«).

Already in the presentation of the problem of knowledge, in which are contained subject and object, knowledge and known, parts of the same natural life principle, we see the point of departure from which Petrić's philosophy of

nature gains its specific significance. One of these specificities is the fact that the physical sciences are preceded in the Platonic-Pythagorean sense of demonstrated mathematics. In this respect, Petrić is closer to the Nicholas of Cusa and Leonardo de Vinci in the estimation of the value of mathematics. Petrić claimed in the 16th century that which the physicist – and Nobel prize winner – Heisenberg claimed today, that physics in its ontological conception is closer to Plato's rather than Aristotle's philosophy of nature. Given this, Petrić's interpretations today are once again actual in physical-scientific circles. Kristeller included Petrić in the type of natural scientists whose research strives for a unity with the spiritual sciences (history, literature). Thus his physics has different characteristics and methods of research than the physics of, say, Telesio, whose views are related to research into biology and medicine. According to these relations, every natural scientific interpretation has varying characteristics. These are two types of natural scientific views of the Renaissance epoch. Together with this, the mathematical-quantitative determination of nature represents a spiritualised uniqueness, which rightly carries the sign of panpsychism, which once again opposes Aristotle's dualism of the spiritualised heavenly world and non-spiritual matter. The unity of everything does not allow for the possibility of a division into the spiritual and non-spiritual. Petrić's natural scientific vision of the world, according to his anthropological, philosophical starting point and his category of the immanent all-spiritual, attains a specific humanist character. Because soul can be found in all things and because it does not have the slightest bit of physicality, in which case there would be no soul, this is truly the soul which is the form of all things. Spirituality is the unique principle of everything that exists. Spiritual substance is present in everything, both in the smallest and greatest things. The omnipresent soul, which acts as an internal mover, can be observed as particular or cosmic. The living universal represents the process of existing change. This is the viewpoint of a new type of Renaissance hylosicism which interprets the world as a spiritually formed and structured totality. The starting point towards the object of the philosophy of nature, from the viewpoint of the spiritual sciences and mathematics, was totally new and opposed to Telesio's natural scientific definition of nature.

In this all-spiritual, the doctrine of eros becomes the foundation of Petrić's concept of human self-consciousness. From human self-consciousness, in which love is the basis for willed creativity, a fulfilling universal human activity from technology to art is formed. However, it is worthwhile to note that Petrić never reduces individual human souls to parts of the world soul by which he would deprive them their autonomous reality and free will. According to an opposed viewpoint to that of Petrić, man would destroy man in related, individual and unfree objectivity. And man is, as Petrić claims, free in his existence. This is an emphasised form of *libertarian humanism*.

In his revolutionary new poetics, in which he negates the traditional aesthetics of Aristotle's passivistic mimesis, Petrić opens up the horizons of a totally new modern aesthetics.

Eros is most evident in artistic creativity. An artistic eros unites the divided and complex, the visible and invisible, the physical and mental. It creates a pure form in matter, and represents a work of art as a metamorphosised image of the world and man, and with this as a new creation of the existing. A new, specific and harmoniously inserted work is created in the universal harmony of the cosmos through art. The artist is always the *miraculous creator of the miraculous* who deeply feels the polar contrariety of the elements of Being, which successfully leads to their primeval harmony. Eros is responsible for this activity. An activity which creates individual divine creations in the micro-cosmos and macro-cosmos. This harmonious perfection, followed by the beauty of the cosmos, is finally emphasised in Petrić's idea of the omni-beautiful. The world is an everlasting harmonious unity, a miraculous beauty, and the most beautiful divinity. Petrić's new theodicy is contained in his concept of the omni-beautiful.

Here, the anthropomorphic concept of divinity and every possibility and need for an idea of divine transmutation are overcome. Petrić discusses creation, never the creator.

In this way, the new relationship between God and the world is demonstrated. Up until now, with the Greeks and in Christianity, God has always been portrayed as an image of man. He is now present in the whole of the world and expresses himself through the beauty of the cosmos. The idea of all-unity, love and beauty as the assumptions of Petrić's reflections always appear as correctives when isolated facts carry him away from his philosophical point of departure. In this vision, the universal relations of the world (*unomnía*) and humanism, which has its source in monism, are emphasised. Monism was the most radical and controversial position on the universal for the philosophy of the period. It had to do with overcoming a thousand-year old dualistic vision of the world.

* * *

Petrić stands as a renowned creative thinker at the crossroads of the spiritual metamorphosis of the world in a single agitated battle. Kristeller claims the following about Petrić: »Petrić's experience can be used as an example that it is possible to philosophize within the confines of a tradition and at the same time be original«. Petrić is deeply rooted in the greatest contradiction of his time, which he overcame with a synthesis supra-structure which opens up new horizons to future philosophy. He is a polihistor, from music and the methodology

of history to rhetoric, aesthetics to sociology and mathematics, geometry, meteorology and finally the characteristic and fundamental gnoseology and ontology.

From monistic ontology to the idea of knowledge and, finally, the artistic creativity of man, Petrić laid the foundations and opened the horizons for a characteristic and new humanism. In panpsychism, Petrić overcame all the natural scientific mechanisms, and in the omni-beautiful he created a new theodicy, but without transmutation inferred in the idea of immanence of divinity in the world.

With his radical anti-traditionalism (– he refers to tradition as would-be study! –), Petrić at the turn of the millennia opens up not only a new horizon in the development of world philosophical thought, but also reflects life and time which is everywhere reshaped into new forms of living. He reflects a true life pulse and directs it towards new perspectives, and because of this the general thesis, in which Cassirer characterises the philosophy of those centuries as not being the reflection of life, does not apply to his philosophy. In the works of Petrić, a forceful general life battle opposed to the antithesis of the turbulent Renaissance period is upheld. Petrić, therefore, from his politico-social visions of the future, through aesthetic creative conflicts, anticipates a complete renewal of education. He is included in the context of practical reform as a great reformer.

Beginning with the postulate of the autonomy of philosophical reflection (*»ratione sola philosophando«*), he inspired the circulation of a new philosophy which freed philosophy from both dogmatism and authority. With this he engraved the firm foundations of the independence of a modern European philosophy, which will be defined by Petrić's foundational ideas: anti-traditionalism, freedom and criticism.

The task of this paper is, in actual fact, to rescue and enlighten a significant fragment of European culture from oblivion, in which Petrić's work represents a rich source for new possibilities. This was the beginning of a new European and therefore world philosophy for which Petrić was a courageous instigator.

TRANSLATED BY IVAN BILIĆ

PETRIĆEV DOPRINOS SVJETSKOM RENESANSNOM MIŠLJENJU

Sažetak

U članku se početak *Nove sveopće filozofije* uspoređuje s Heideggerovom tezom o zaboravu bitka. U Petrićevu određenju filozofije kao spoznaje općenitosti otkriva autor opreku između filozofije i iskustvenih znanosti, te povlači paralelu s Leibnizom, a s obzirom na Petrićevo odbijanje tadašnje školske filozofije utvrđuje ga kao preteču Descartesa. Autor konstatira da Petrić potječe iz krivovjerničke obitelji te da je rođeni buntovnik, a njegov filozofski sustav određuje kao harmonički složaj buntovničke kritike prošlosti i kao revolucionarnu viziju filozofije budućnosti. Petrić ruši tisućljetnu dualističku viziju svijeta i zamjenjuje je monističkim pogledom na svijet. Petrić ne raspravlja odvojeno o fizičkoj i metafizičkoj tematici, nego se ona svugdje isprepleće, a njegova se ontološka koncepcija bazira na primjerenom gnoseološkom razmatranju koje nasuprot silogističkom zaključivanju otkriva intelektualni zor kao uvid u bit postojećeg, spoznajni akt kao stvaralački čin koji prevladava podjelu elemenata bitka (svijet-svijest) i vraća ih u njihovo iskonsko jedinstvo. Ovo jedinstvo ne ostvaruje se čisto racionalnim putovima, nego ljubavlju kao fundamentalnim pokretačem ljudske spoznaje i stvaralačke aktivnosti.

BIBLIOGRAPHY

- Abd-el-Kader, S., Luca Contile uomo di lettere e di negozi del sec. XVI..., in: *R. Istit. di Studi sup. pratici e di perfez. in Firenze. Sez. di Filos. e Filol.*, 1903.
- Acontii, J., Epistolo ad Wolfium de ratione edendorum librorum in *Stratagematum Sata-nae*, Grasserus, Basilea 1610.
- Agatopisto, C., *Della restaurazione di ogni filosofia nei secoli XVI. XVII e XVIII.*, Grazioli, Venezia 1785–1789, vol. I, p. 82.
- Aguzzi Barbagli, Danilo, Francesco Patrizi e l'Umanesimo musicale del Cinquecento, *L'Umanesimo in Istria*, Firenze 1983, pp. 63–91.
- Alexandri, *Octo indices librorum prohibitorum*, Romae 1667.
- Allgemeine Geschichte der Philosophie...*, Teubner, Leipzig-Berlin 1913, pp. 436, 440.
- Andres, G., *Dell'origine, progressi e stato attuale d'ogni letteratura*, Madrid 1784, vol. II, p. 222.
- Angelucci, T., *Quod metaphysica sint eadem quae physica nova Theodori Angelutti sententio*, Venezia 1584.
- Angelucci, T., *Exercitationum cum Francesco Patrizio liber*, Venezia 1585.
- Antonaci, A., *Ricerche sul Neoplatonismo del Rinascimento Francesco Patrizi da Cherso, V. I. La redazione delle opere filosofiche – Analisi del primo tomo delle »Discussiones«*, Galatina 1984.
- Arcari, P. M., *Il pensiero politico di Francesco Patrizi da Cherso*, Zamperini e Lorenzini, Roma 1935, p. 335.
- Arcari, P. M., *Introduzione e note al Catalogo della mostra bibliografica di Francesco Patrizi da Cherso*, Trieste, Lega nazionale 1975.
- Argelati, F., *Biblioteca dei volgarizzatori...* Agnelli, Milano 1767, vol. 1–5.
- Artese, L., Una lettera di Antonio Persio al Pinelli. Notizie intorno all'edizione del primo tomo delle »Discussiones« del Patrizi, in: *Rinascimento*, S. III, XXVI, 1986, pp. 339–348.
- Artese, L., Il rapporto Parmenide-Telesio dal Persio al Maranta, in: *Giornale critico della filosofia Italiana*, Firenze, 70, 1991, p. 15–34.
- Artusi, G. M., *L'Artusi ovvero delle imperfettioni della moderna musica...*, Nuovamente stampato in Venezia 1600.
- Atanasijević, K., Jugoslavenska filozofska misao, *Pravda* 12263/1939.
- Atanasijević, K., Značaj jugoslavenske filozofske misli, *Hrišćanska misao* 10/1939, pp. 145–146.

- Baconi, F., *Tractatus de dignitate et augmentis scientiarum*, in *Opera omnia*, Amsteraedami 1662.
- Baconi, F., *Descriptio globi intellectualis*, in *Opera omnia*, 1694.
- Bagliavi, G., *Opera omnia medico-practica et anatomica*, Antverpiae 1715.
- Baillet, *Jugements des scavants*, Dezallier, Paris 1683–1686.
- Baldi, B., *Versi e prose*.
- Banić-Pajnić, E., Ishodište Petrićeva promišljanja Jednog, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 23–24, Zagreb 1986, pp. 99–126.
- Banić-Pajnić, E., *Smisao i značenje Hermesove objave, Uloga elemenata hermetičke filozofije u djelima hrvatskih renesansnih filozofa*, Zagreb 1989.
- Banić-Pajnić, E., *Duhovnopovijesna raskršća. Poruke renesansne filozofije*, Zagreb 1991.
- Banić-Pajnić, E., Jedan pokušaj utemeljenja 'piae philosophiae', »*Filozofija i teologija*« (ed. Damir Barbarić), Zagreb 1993, pp. 99–112.
- Barilli, R., *Poetica e Retorica*, Mursia, Milano 1969.
- Barotti, L., *Memorie istoriche di letterati ferraresi*, Rinaldi, Ferrara 1793, vol. II, p. 197.
- Baruffaldi, G., *Notizie istoriche delle accademie letterarie ferraresi*, Rinaldi, Ferrara 1787, p. 19.
- Baruffaldi, G., *Continuazione delle memorie istoriche letterati ferraresi*, Bianchi, Ferrara 1811, p. 212.
- Barzilotti, G., *Il nazionalismo nella storia della filosofia moderna sino a Leibnitz*, Roma 1881.
- Bassi, D., L'Epitome di Quintiliano di Franc. Patrizi senese, in: *Riv. di filologia e d'istruzione classica*. Anno XXII, pp. 7–9.
- Baumgarten, *Nachrichten von einer hallischen Bibliothek*, Halle 1748.
- Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam 1734, vol. III.
- Bazala, A., *Povijest filozofije II*, Matica Hrvatska, Zagreb 1909, pp. 204–209.
- Bazala, V., *Pregled povijesti znanosti*, Zagreb 1980, pp. 103–106, 118.
- Beer, R., Handschriftenschätze Spaniens, in: *Sitzungs-Berichte der philos.-histor. Classe der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien*, vol. 124–130, No 134, Tempsky, Wien 1894.
- Belicza, B., Poimanje života i zdravlja u djelu Frane Petrića »Sretan grad« iz 1553. i Nikole Vitova Gučetića *Upravljanje porodicom* iz 1589. godine, *Saopćenja* (published by »Pliva«), 1988, 1–2, pp. 177–189.
- Bellarmino, R., *De scriptoribus ecclesiasticis*, Zane, Venezia 1728.
- Belloni, A., *Il seicento*, Vallardi, Milano.
- Bertoni, G., *La biblioteca estense e la cultura ferrarese ai tempi del Duca Ercole I*, Loescher, Torino 1904.

- Bertoni, G., *L'Orlando furioso e la Rinascenza a Ferrara*, Orlandini, Modena 1919.
- Bianchini, G., *Un'Accademia veneziana del sec. XVI*, Venezia 1895.
- Bianchini, G., *Bibliothecae Josephi Renati Imperialis S. R. E. Diaconi Cardinalis s. Georgi, Catalogus*, Gonzaga, Romae 1705.
- Bianchini, G., *Biografia universale antica et moderna*, Venezia 1828.
- Bianchini, G., *Biographie portative universelle*, Dubochet, Paris 1844.
- Bianchini, G., *Biographie universelle, ancienne et moderne*, Michaud, Paris 1811–1828, vol. XXXII, 1823.
- Bloch, E., *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1972, ch. 2.
- Blount, T. P., *Censura celebriorum authorum*, Tourne, Genevae 1694, p. 797–799.
- Böchler, J. H., *Bibliographia critica scriptores omnium artium atque scientiarum ordine percensens*, Grossii, Lipsiae 1715.
- Bolzoni, L., A proposito di una recente edizione di inediti patriziani, in: *Rinascimento*, S. II, XVI, 1976.
- Bolzoni, L., Poetika Frane Petrića: Model svih mogućih poema, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979, pp. 283–292.
- Bolzoni, L., La »Poetica« del Patrizi e la cultura Veneta del primo Cinquecento, *L'Umanesimo in Istria*, Firenze 1983, pp. 19–37.
- Borghesi, D., *Lettere, Discorsi*.
- Borsetti, F., *Historia Almi Gymnasii Ferrariensis*, Pomatelli, Ferrara 1735, vol. II, p. 202.
- Bošnjak, B., *Sistematika filozofije*, Zagreb 1977, p. 49.
- Bottoni, S., *Cinque secoli d'università a Ferrara*, Bologna 1892.
- Bottrigaro, H., *Il Patricio, ovvero dei Tetracordi di Aristosseno...*, Benacci, Bologna 1593.
- Bovio, G., *Il pensiero italiano nel sec. XVII. La vita italiana nel Seicento*, Treves, Milano 1895.
- Bozza, T., *Scrittori politici italiani dal 1550–1650*, Roma 1949, p. 35.
- Brickman, B., *An Introduction to Francesco Patrizi's Nova de universis philosophia*, New York 1941.
- Brickman, B., On physical space – Francesco Patrizi (foreword and translation by B. Brickman), *Journal of the History of Ideas* 4 (1943), pp. 224–45.
- Brida, M., Osobitosti Petrićeve tumačenja svjetla, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979, pp. 169–192.
- Brida, M., Petrićevo tumačenje duše svijeta, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 19–20, Zagreb 1984, pp. 25–37.
- Bruckerus, L., *Institutiones historiae philosophicae...*, Breitkopfius, Lipsiae ²1756, pp. 615–617, 682.

- Bruckerus, I., *Historia critica philosophiae...*, Weidemanus et Reichius, Lipsiae 1766, vol. IV, pp. 422–430; vol. VI, pp. 754–756.
- Brambilla, A., Francesco Patrizio da Cherso, letterato e filosofo illustre del sec. XVI, in: *Gazzetta di Zara*, 20, 22/1836, pp. 77–78, 85–87.
- Bruhi, B., *Gli scolari dello studio di Padova nel Cinquecento*, Discorso inaugurale dell'anno scol. 1902–1903, Randi, Padova.
- Brunet, J. C., *Manuel du libraire et de l'amateur des livres*, Didot, Paris, vol. IV, p. 422.
- Bruno, G., *Della causa, principio et uno*, Dialogho III, Venezia 1584.
- Buhle, G. A., *Storia della filosofia moderna*, traduz. di V. Lancetti, Commerciale, Milano 1821, vol. IV, p. 510.
- Bulgarini, B., *Chiose alla parte prima della »Difesa di Dante« del Mazzoni*. Annotazioni, ovvero chiose marginali sopra la prima parte della Difesa fatta da Jacopo Mazzoni per la Commedia di Dante, aggiuntovi il »Discorso di Rodolfo Castravilla« sopra la medesima Commedia, Bonetti, Siena 1608.
- Burckhardt, J., *Kultura Renesanse u Italiji*, Matica hrvatska, Zagreb 1953.
- Buret des L., *Les Fastes universels*, Dondy-Dupré, Paris 1821, p. 205.
- Burnet, T., *Telluris theoria sacra*, Londini 1631.
- Büschings, A. F., *Grundriss einer Geschichte der Philosophie und einiger wichtigen Lehrsätze derselben*, Bossen, Berlin 1774, vol. II, p. 494.
- Calvoli Cinelli, G., *Biblioteca volante di G. C. C.* Continuata dal dotto Dionigi Sancasseni, Albrizzi, Venezia 1747, vol. IV, p. 36.
- Cantù, C., *Storia universale*, Torino 1845, vol. XBJ, p. 509.
- Capasso, G. B., *Historia philosophiae synopsis*, Mosca, Napoli 1728, vol. IV, ch. IV, p. 280–282.
- Carafa, J., *De Gymnasio Romano et de eius professoribus...*, Fulgoni, Romae 1751, vol. II, p. 339.
- Carbonara, C., *Il secolo XV*, Bocca, Milano 1943.
- Carducci, G., *La poesia barbara nei sec. XV e XVI*, Zanichelli, Bologna 1881.
- Carriere, M., *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit*, p. 316 ff.
- Cassirer, E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. I, Berlin 1906.
- Cassirer, E., *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig/Berlin 1927, Darmstadt 1963.
- Castelvetro, L., *La poetica di Aristotele volgarizzata et sposta...*, Sedabonis, Basilea 1567.
- Castravilla, R., *Discorso nel quale si mostra l'imperfezione della Commedia di Dante*. See: Bulgarini, B.
- Catalogus bibliothecae Bunavianae*, Breitkopffianus, Lipsia 1750, vol. I, ch. II, p. 63.

- Caterbi, G., *La Chiesa di Sant'Onofrio e le sue tradizioni religiose, storiche, artistiche e letterarie*, Fiorense, Roma 1859, p. 108, 109, 143.
- Cavallotti, F., *Anticaglie*, Roma 1879.
- Cavazzutti, G., *Studi sulla letteratura politico-militare dall'assedio di Firenze alla guerra dei trent'anni*, Poliani, Modena 1828.
- Cella, S., Prefazione, in: *Francesco Patrizi. Pagine scelte*, Padova 1965, pp. 5–29.
- Chavalier, T., *L'essai du savoir des anciens et des modernes*.
- Chiarelli, G., Il «De regno» di F. Patrizi, in: *Riv. Int. Fil. del Diritto*, anno XII–6 (Patritius from Cres cited in one of the notes).
- Chiarini, *I critici italiani e la metrica delle Odi barbare*. Protus, alla seconda ediz. delle Odi, Zanichelli, Bologna 1878.
- Cicogna, *Saggio di bibliografia veneziana*, Merlo, Venezia 1847.
- Cochrane, E., ed., *The Late Italian Renaissance 1525–1630*, London 1970.
- Conringius, H., *De hermetica Aegyptiorum vetere, et Paracelsicorum nova medicina*, Mulleri, Helmestadii 1648, p. 38, 158.
- Conringius, H., *De civili prudentia*, Helmestadii 1662, p. 129, 154, 358.
- Contributi alla storia del Concilio di Trento e della Controriforma*, Quaderni di Belfagor, Firenze, Vallecchi, 1948. (contributions by L. Firpo and G. Spini).
- Conti, A., *Storia della filosofia*, Barbèra, Firenze ²1876, vol. II, p. 93, 281.
- Contile, L., *Le rime*, Sansovino, Venezia 1560.
- Contile, L., *Delle lettere di L. C. Bartoli*, Pavia 1564.
- Cornelio, P., *Epistola ad Franc. et Januar. de'Andrea. et progymn.* 2. De rerum initiis.
- Corniani, G. B. e Ticozzi S., *I secoli della letteratura ital. dopo il suo risorgimento*, Ferrariae, Milano 1832, vol. I, p. 505.
- Cousin, V., *Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*, Didier et Cie, Paris 1863, p. 261–262.
- Crasso, L., *Elogi di huomini letterati*, Combi et la Nou, Venezia 1666, vol. I, p. 61.
- Crawfurd, N., *History of the Hous of Este from the Time of Forrestus to the Death of Alfonsus the last Duck of Ferrara*, London 1681.
- Crenio, T., *Considerazioni filosofiche istoriche*, vol. III.
- Crescimbeni, G. M., *Commentarii intorno alla sua storia della volgar poesia*, Rossi, Roma 1702, 1711, vol. II, 2, p. 249.
- Crespi, I. A., *La vita e le opere di Francesco Patricio*, Milano 1931.
- Croce, B., *G. B. Vico primo scopritore della scienza estetica*, Napoli 1901.
- Croce, B., *Estetica*, Milano-Palermo-Napoli ²1904, pp. 187–188.
- Croce, B., *Teoria e storia della storiografia*, Laterza, Bari 1927.

- Croce, B., F. P. e la critica della retorica antica, in: *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, Bari 1923, pp. 299–310.
- Cromanziano, A., *Della restauratione de ogni filosofia*, Venezia 1785.
- Crombie, A. C., *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science*, Oxford 1953.
- Cugusi Persi, E., *Notizie storiche sulla Univ. degli studi in Ferrara*, Eridano, Ferrara 1873, p. 49, 70.
- Curci, C. M., *Il moderno dissidio fra la Chiesa e l'Italia considerato per occasione di un fatto particolare*, Bencini, Firenze 1878, p. 122.
- Curcio, C., *Utopisti del'500*, Roma 1944.
- Dadić, Ž., Frane Petrić o pojmu neprekinutosti i beskonačnosti, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979, pp. 161–168.
- Dadić, Ž., *Povijest egzaktnih znanosti u Hrvata I*, Zagreb 1982.
- D'Ancona, A., L'Italia alla fine del sec. XVI. *Giornale del viaggio di M. de Montaigne in Italia nel 1580 e 1581*, Lapi, Città di Castello, 1889.
- Delambre, *Histoire de l'astronomie moderne*, Paris 1821. *Delle opere del sig. comm. Co. Carli* etc. Milano 1876.
- De Remusat, C., *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours*, Didier, Paris 1857, p. 384.
- Di Giovanni, V., *Giord. Bruno, e le fonti delle sue dottrine*, Bonavecchie, Palermo 1888.
- Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano*, vol. XV, p. 1063, col. 1, 2.
- Dizionario clasico di medicina etc.*, Antonelli, Venezia 1835.
- Dizionario di filosofia*, ed. Rizzoli, Milano 1980, p. 336.
- Donazzolo, P., Francesco Patrizio di Cherso, erudito del secolo XVI, in: *Atti e memorie della Società istriana di Archeologia e storia patria* XXVIII/1912, pp. 1–147.
- Dvorničić, M., Cresanin Frane Patricije (Petrić) na polju državnog prava i nacionalne ekonomije, in: *Čas* I/1926, No. 3, p. 3; I/1927, No. 10, p. 3; No. 11, p. 3; No. 12, p. 2.
- Dvorniković, V., *Savremena filozofija*, Vasić, Zagreb 1920, vol. II, p. 54.
- Edwards, E., *Free Town Libraries, their Formation, Management and History*, London 1869.
- Enciclopedia Cattolica*, IX, col. 967.
- Enciclopedia filosofica*, Sansoni, Firenze 1957, III, col. 1215.
- Enciclopedia italiana*, Roma 1935, XIII, p. 522, vol. 1–2.
- Enciklopedija hrvatske povijesti i kulture*, Školska knjiga, Zagreb 1980, p. 456.
- Enciklopedija Jugoslavije*, Jugoslavenski leksikografski zavod, Zagreb 1965, VI, p. 479–481.
- Encyclopaedia Britannica*, 1947, vol. 17, p. 384, col. 2.

- Erdmann, J. E., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Hertz, Berlin 1869, vol. I, p. 606; vol. II, p. 854.
- Ergenröther, G., *Storia univ. della Chiesa*, Fiorentina⁴ 1907.
- Ergenröther, G., *Storia univ. della Chiesa*, Fiorentina 1907.
- Ersch, I. S. und Gruber, I. G., *Allgemeine Encyclopaedie der Wissenschaften und Künste*, Brockhaus, Leipzig 1840, vol. III, 13, p. 367, col. 2, p. 372, col. 1.
- Erythraei, J. N., *Pinacotheca imaginum illustrium virorum*, Kalcovius, Colon. Agripp. 1645, N. CXVII, p. 203–205.
- Esih, I., Franjo Petrić (Franciscus Patricius). Njemački učenjak prof. Merkel o hrvatskom filozofu 16 vijeka, *Obzor* LXXVI/1936, No 6, p. 1–2.
- Fabianich, D., *Cenni sulle scienze e lettere in Dalmazia*, Merlo, Venezia 1843.
- Fabricii J, *Historia bibliothecae Fabriciana*, Freytagii 1717, vol. V. p. 497, *Conspectus tesauri litterari Italiae*, Hamburg 1730, p. 185–186.
- Falckenberg, R., *Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart*, Veit u. comp., Leipzig² 1892, p. 27.
- Faustini, *Historie ferraresi*.
- Federici, F., *Degli scrittori greci e delle italiane versioni delle loro opere*, Minerva, Padova 1828, p. 212, 226.
- Feller, F. S., *Dizionario storico ossia storia compendiata...*, Tasso, Venezia 1834.
- Festini, H., Frane Petrić o principima historijskog istraživanja iz perspektive problematičke povijesti, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979, str. 27–42.
- Fetis, F. J., *Biographie universelle des musiciens et bibliographie générale de la musique*, Paris et Bruxelles 1835–1844, vol. 10, 1841.
- Feuerbach, L., *Geschichte der neuen Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza*, Wigand, Leipzig 1847, p. 20.
- Filipović, V., *Filozofija Renesanse i odabrani tekstovi filozofa*, Matica hrvatska, Zagreb 1956, pp. 117–120.
- Filipović, V., Prilog hrvatskih humanista evropskoj estetici renesanse, *Dubrovnik* XII, No 2, 1969, pp. 5–15.
- Filipović, V., Der Beitrag der kroatischen Humanisten zur europäischen Ästhetik, *Gedenkschrift für Alios Schmaus, Serta Slavica*, München 1971.
- Filipović, V., Uvodna napomena, in: *Franjo Petrić, Sretan grad*, Zagreb 1975, pp. 5–15.
- Filipović, V., Filozofija Frane Petrića kao vizija monističkog pogleda na svijet, in: *Frane Petrić, Nova sveopća filozofija*, Zagreb 1979 (at the end of the book, unpaginated).
- Filipović, V., Petrićev prilog svjetskoj renesansnoj misli, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979, pp. 293–304.

- Finzi, E. e L. Valmaggi, *Tavole storico-bibliografiche della letteratura italiana*, Loescher, Torino 1889, p. 68.
- Fiorentino, F., *Lezioni di filosofia Morano*, Napoli⁸ 1885.
- Fiorentino, F., *Bernardino Telesio ossia studi storici su l'idea della natura nel risorgimento italiano*, Monnier, Firenze 1872, vol. I, pp. 358–414; vol. II, pp. 1–19, 375–398.
- Firpo, L., Filosofia italiana e contrariforma, in: *Rivista di filosofia* 41/1950, pp. 159–173.
- Fischer, K., *Geschichte der neuren Philosophie*, München 1868–80, vol. I, 1, p. 98.
- Fischl, J., *Geschichte der Philosophie*, Pustet, Graz 1950, p. 36–39, 42.
- Flamini, F., *Il cinquecento*, Vallardi, Milano.
- Fontanini, G., L'Aminta di Tasso difeso ed illustrato, Zenobi e Placco, Roma 1700. *Biblioteca della eloquenza ital.* Pasquali, Venezia 1753, vol. I. *Bibliothecae Jos. Renati Imperiali catalogus*, Gonzaga, Romae 1711.
- Fortia D'Urban, *Nouveau système bibliographique*, 1821, p. 273–276.
- Fortis, A., *Saggio d'osservazioni sopra l'isola di Cherso ed Osero*, Storti, Venezia MDCCCLXXI, pp. 153–161.
- Fran Petrić – Franciscus Patricius, *Naša sloga* 13/1930, 448, 5.
- Franck, A., *Dictionnaire des sciences philosophiques par une société...*, Hachette, Paris 1875.
- Franchini, R., Francesco Patrizi teoretico della storiografia, in: *Atti dell'Accademia Pontaniana* XV, 1565–66, pp. 191–199.
- Francesco Patricio, *Il Rammentatore dalmatino*, 1865, 21–23.
- Franjo Patricius, *Novosti* XXIII/1929, No 74, 3, 7.
- Franjo Petrić – Franciscus Patricius, *Politika* XXVI/1929, No 7481, p. 8.
- Franjo Petrić – Franciscus Patricius..., *Slovenec* LVII/1929, No 51, p. 7.
- Freytag, F. G., *Adparatus literarius*, Lipsiae 1752–1755, vol. III, p. 83, 96.
- Frizzi, A., *Memorie per la storia di Ferrara*, Ferrara 1847–1850.
- C. F. C., *A memoria d'illustri Dalmati*, Il patriota, 1863, p. 30–32.
- Gaddius, J., *De scriptoribus non ecclesiasticis graecis, latinis, italicis*, Florentiae 1648, p. 150.
- Galante, L., *Christianae theologiae cum Platonica comparatio*, Bononiae 1627.
- Galeani Napione, G. F., Notizia degli scrittori d'arte militare, in: *Memoires de l'Academie des sciences...*, Torino 1803, pp. 454–455.
- Garin, E., *La filosofia. Dal Rinascimento al Risorgimento*, Vellardi, Milano 1947. *Storia dei generi letterari italiani*, vol. II, p. 123 ff., p. 131 ff.
- Garin, E., *L'Umanesimo italiano. filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Bari 1952, p. 244 ff.

- Garin, E., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano, ricerche e documenti*, Sansoni, Firenze 1961, pp. 402–431.
- Gaspari, G., *Catalogo della Biblioteca del Liceo musicale di Bologna*, Romagnoli, 1890, vol. I.
- Gassendi, P., *Opera omnia in sex tomos divisa*, Anisson, Lugduni 1658, vol. I, p. 246.
- Gennari, A., *L'Università di Ferrara*, Ferrara 1879.
- Gentile, G., *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Vallecchi, Firenze 1920.
- Gentile, G., *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Sansoni, Firenze 1940, XVIII p. 205, 209, 412, 413.
- Gentile, G., *Studi vichiani*, Messina, Principato 1915.
- Gentile, G., *Studi vichiani*, Le Mounier, Firenze 1927.
- Gerber, E. L., *Hist. Biogr. Lexicon der Tonkünstler*, Leipzig 1791, vol. II, p. 83.
- Gerdiesius, D., *Florilegium histor. critic. librorum rariorum*, Groninguae 1763, p. 273.
- Gerdiesius, D., *Historia reformationis*, Groninga et Brema 1744–1752.
- Gerhardt, C. I., *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Berlin 1880, vol. VII, pp. 67–68.
- Gerl, H.-B., Humanistička i geometrijska filozofija jezika. Promjena paradigme od Leonarda Brunia do Frane Petrića, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979, pp. 139–160.
- Gerl, H.-B., *Einführung in die Philosophie der Renaissance*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989.
- Gerschmann, K.-H., Frane Petrić: La città felice – Jedna utopija između Thomasa Morusa i Campanelle, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979, str. 43–56.
- Gesnerus, D., *Lexicon hist. univ.*, Zürich 1545.
- Gesnerus, D., *Biblioth. instituta et collecta*, Frochoversus, 1583.
- Gibert, M., *Jugements des savantes sur les auteurs de la rhétorique*, Estienne, Paris 1713, vol. II, p. 344.
- Gimma, G., *Idea della storia dell'Italia letterata*, Napoli 1723.
- Ginguené, P. L., *Storia della letteratura italiana*, Firenze 1827, vol. 10, p. 24 ff.
- Girardi Karšulin, M., Petrićevo tumačenje predmeta Aristotelove Metafizike, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979, pp. 237–256.
- Girardi Karšulin, M., Petrićevo tumačenje Aristotelova određenja predmeta teorijske znanosti, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 25–26, Zagreb 1987, pp. 31–69.
- Girardi Karšulin, M., *Filozofska misao Frane Petrića*, Zagreb, 1988.

- Girardi Karšulin, M., Petrićeva kritika Aristotelova pojma vremena, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 29–30, Zagreb 1989, pp. 99–126.
- Girardi Karšulin, M., Begriff der Zeit in Petrićs »neuer Philosophie«, *Synthesis philosophica* 9, vol. 5, fasc. 1, Zagreb 1990.
- Girardi Karšulin, M., Cassirerova interpretacija renesansne astrologije, F. Grisogono i F. Petrić, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 31–32, Zagreb 1990, str. 147–166.
- Girardi Karšulin, M., Frane Petrić. Od »antropološkog« problema do novoplatoničkog sustava, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 33–34, Zagreb 1991, pp. 139–158.
- Gliubich, S., *Dizionario degli uomini illustri della Dalmazia*, Lechner, Vienna 1856, pp. 241–246.
- Gotzii, *Memorabilia bibliothecae Dresdensis*, Dresda 1743–1748, vol. III.
- Graesse, T., *Tresor des livres rares et précieux*, Dresda 1859– 1869, vol. V, p. 169.
- Graesse, T., *Lehrbuch einer allgemeinen Literargeschichte aller bekannten Völker der Welt*, Leipzig 1859.
- Graevii, J. G., *Thesaurus antiquitatum romanorum*, Halmam 1694.
- Grand Larousse encyclopedique*, Paris 1963, p. 239, col. 2.
- Grant, E., *Much Ado About Nothing*, Theories of Space and Vacuum From the Middle Ages to the Scientific Revolution, Cambridge U. P. 1981.
- Grassi, E., Aktualnost humanističke tradicije i Heideggerova teza o kraju filozofije, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979, pp. 67–84.
- Grassi, E., Filozofija i retorika, pripada li Frane Petrić specifičnoj humanističkoj tradiciji, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 17–18, Zagreb 1983, pp. 39–61.
- Grassi, E., Pripada li Frane Petrić specifičnoj humanističkoj tradiciji, in: Frane Petrić, *Deset dijaloga o retorici*, Pula–Rijeka 1983, pp. 287–306.
- Graux, *Essai sur les origines du fond de l'Escorial*, Bibl. de l'École des hautes études, Paris 1880, p. 127.
- Gregory, T., L'»Apologia ad censuram« di F. P., in: *Rinascimento* 1953, pp. 89–102.
- Gregory, T., L'»Apologia« e le »Declarationes« di F. Patrizi, *Medioevo e Rinascimento, Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze 1955.
- Gregory, T., Studi sull'atomismo del Seicento. I Sebastiano Basson, in: *Giornale critico della Filosofia Italiana* 1/1964, pp. 38–65.
- Gretić, G., Petrićeva kritika Aristotelove metafizike, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 23–24, Zagreb 1986, pp. 65–98.
- Gretić, G., *Duša i um. Mišljenje F. Petrića u opreci platonizma i aristotelizma*, Zagreb 1989.
- Grgić, F., M. Girardi Karšulin: Filozofska misao Frane Petrića (book review), *Filozofska istraživanja* 29/9, vol. 2, pp. 697– 699.

- Grić, D., *Estetika. Povijest filozofskih problema*, Naprijed, Zagreb 1974, pp. 203–206.
- Grić, D., *Leksikon filozofa*, Zagreb 1982, pp. 313, 314.
- Guaſti, C., *Lettere ſcelte di T. Tasso*, Barbera, Firenze 1860, p. 14.
- Guerrini, O., Buoni e vecchi maetri Italiani, in: *Rivista di Fanteria* XII, p. 225 ff., p. 321 ff.
- Guerrini, O., *Di Francesco Patrizio e della rariffima edizione della Nova Philoſophia*, Fava e Garagnani, Bologna 1879, p. 61.
- Handbuch der Philoſophie. H. Heimſoeth: Metaphyſik der Neuzeit*, Oldenburg, München und Berlin 1934, p. F 28.
- Handerla, F., *Historia critica literaria philoſophiae...*, Typis regiae univerſitatis, Budae MDCCCLXXXII, p. 147.
- Henry, J., Francesco Patrizi da Cherso's Concept of Space and its Later Influence, *Annals of Science* 36, London 1979, pp. 549–575.
- Hildebrand, K., *Etudes histor. et letter.*, Paris 1868.
- Holsati, J. J., *De ſcriptoribus Histor. Philoſ.*, Meyeri, Jenae 1716, vol. III.
- Heutter, L., ed E. Lavagnino, *S. Onofrio al Gianicolo*, Roma, p. 13.
- Hutin, S., *Henry More*, Hildesheim 1966.
- Hyde, T., *Catalogus impreſſorum librorum Bibliothecae Bodleyanae*, Scheldonianus, Oxonii 1674.
- Index librorum prohibitorum...*, Pratus, Venetiis 1595, p. 55.
- Index librorum prohibitorum Alexandri VII*, Romae 1665, p. 117, 221.
- Index librorum prohibitorum Clementis X*, Romae 1670, p. 123, 231.
- Jacobs, E., Francesco Patrizio und ſeine Sammlung griechiſcher Handschriften in der Bibliothek des Eſcorial, *Zentralblatt für Bibliothekweſen*, XXV, 1908.
- Jaconzio, J., *De methodo in recta inveſtigandarum tradendarumque artium ac ſcientiarum ratione libellus*, Baſilea 1559.
- Jacquot, J., Les idées de Francesco Patrizi ſur l'hiſtoire et le rôle d'Acontius dans leur diffusion en Angleterre, in: *Revue de Littérature comparée* 1952, pp. 339–354.
- Jammer, M., *Das Problem des Raumes. Die Entwicklung der Raumtheorien*, Darmſtadt 1980.
- Jelaſić, F., Franjo Petrić. O 400. godiſnjici njegova rodenja, *Hrvatsko kolo* X/1929, pp. 274–276.
- Jerovšek, J., *Pregled zgodovine filozofije*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1959, p. 92.
- Jöcher, C. G., *Allgemeines Gelehrten-Lexicon...*, Leipzig 1750–51, vol. III, p. 1303.
- Joel, K., *Geschichte der antiken Philoſophie*, Mohr, Tübingen 1921, p. 10.
- Johnson, A. M., Franciscus Patricius, his Life and Writings, *The Platonist*, Osceola, Miſſouri 1887, pp. 317–331.

- Jonsii, J. H., *De scriptoribus historiae philosophicae*, Jena 1716, p. 137, 138.
- Jourdain, A., *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Paris 1819, 1843.
- Jurić, Š., Filozof Franjo Petris na Cipru, *Republika* 6/1956, pp. 46–47.
- Jurić, Š., Nekoliko riječi o piscu, in: *Frane Petrić, Nova sveopća filozofija*, Zagreb 1979 (at the end of the book, unpaginated).
- K. Kć. (Kruno Krstić), Petrišević (Petris, Petrić), Franjo, *Enciklopedija Jugoslavije*, vol. 6, Zagreb 1965.
- Kamalić, I., *Francesco Patrizzi 1529–1597 nella cultura e soprattutto nella poetica cinquecentesca*, Novo doba, Split 1934, p. 100.
- Keppler, J., Epistola explicante praepositorum operis de harmonia mundi, Lincii 1619. *Epistolae ad J. K. scriptae, insertis ad easdem responsionibus Keplerianis 1718*, vol. III Epistola LXVII. Tycho Brahe Joanni Keplero.
- Kessler, E., *Theoretiker humanistischer geschichtsschreibung*, W. Fink, München 1971, pp. 90–105. (With the reprinted *Della historia dieci dialoghi*, Venetian edition, in the appendix.)
- Kirchner, F., *Katechismus der Geschichte der Philosophie von Thales bis zur Gegenwart*, Weber, Leipzig 1877, p. 215.
- Klaniczay, T., La théorie esthétique du manierisme, in: *Littérature de la Renaissance à la lumière des recherches soviétiques et hongroises*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1978, pp. 327–385.
- Knauer, V., *Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Neuzeit*, Braumüller, Wien 1882, p. 107.
- Kombol, M., *Povijest hrvatske književnosti do narodnog preporoda*, Matica Hrvatska, Zagreb 1961, p. 75.
- König, G. M., *Bibliotheca vetus et nova*, Meyeri, Altdorfii 1678.
- Korolija, D., *Patrizi's Concept of Space* (graduation paper, unpublished), Rijks-universiteit, Utrecht 1989.
- Koyre, A., *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore 1974.
- Krasić, S., »Stučaj Petrić« i stavljanje na Indeks zabranjenih knjiga njegova djela »Nova de universis philosophia«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979, pp. 85–110.
- Kristeller, P. O., *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford U. P. 1984 (1964. 1).
- Kristeller, P. O., *Marsilio Ficino and his Work after Five Hundred Years*, Olschki, Firenze 1987.
- Krstić, K., Filozofija u Hrvatskoj. Poviestni pregled, excerpt from the anthology *Naša domovina*, Zagreb 1943, pp. 10–12.

- Krstić, K., Frane Petrić u svojoj korespondenciji, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979, str. 319–324.
- Kukuljević Sakcinski, I., *Slovník umjetnikah jugoslavenskih*, Narodna tiskara Lj. Gaja, Zagreb 1858, pp. 337–338.
- La grande Encyclopédie*, Paris, vol. 26, p. 103, col. 2, p. 104, col. 1.
- Ladvočac, *Dizionario storico portatile*, Venezia 1759, vol. V, p. 70.
- Lamprecht, F., *Zur Theorie der humanistischen geschichtsschreibung. Mensch und Geschichte bei Francesco Patrizi*, Diss. Zürich, winterthur 1950.
- Lencetti, V., *Pseudonimia*, Pirola, Milano 1856.
- Lasswitz, K., *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, Voss, Hamburg und Leipzig 1890, vol. I, pp. 312, 314 ff., 330.
- Launoy, J., *De varia Aristotelis in academia parisiensi fortuna*, Hannaveri, Vitenbergae 1720, p. 279 ff.
- Leibniz, G. W., *Opera philosophica...*, Eichler, Berolini MDCCCXL, p. 58, col. 2, p. 70, col. 1.
- Leksikon Minerva*, Zagreb 1936, p. 1050.
- Lemessi, *Note su Cherso*, VI, p. 379.
- Leoni, G. B., *Delle lettere famigliari di G. B. Leoni*, Ciotti, Venezia 1613.
- Libri delli Decreti della Congregatione illirica S. Hyeronimi. M S C.*
- Libri, G., *Histoire des sciences mathématiques en Italie*, Paris 1841, vol. IV, p. 98–99.
- Lichtenthal, P., *Dizionario e bibliografia della musica*, Fontana, Milano 1836, vol. III, p. 104.
- Lipennii, M. M., *Bibliotheca realis philosophica*, Francofurti 1682.
- Lipsius, I. V. C., *Opera omnia*, Moreti, Antverpiae MDCXXXVII, p. 9.
- Lorenc, B., *Pregled istorije filozofije od najstarijeg do najnovijeg doba*, Rajković i Ćuković, Beograd 1927, p. 73–74.
- Lotteri, I. G., Patricius B. Telesio, in: *De vita et philosophia B. Telesii commentarius*, Breitkopffius, Lipsia 1733, p. 37, 41, 51, 54, 56, 57, 58, 60, 61.
- Lozica, I., O Petrićevoj Poetici, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 11–12, Zagreb 1980, pp. 189–232.
- Luciani, T., Di alcuni gentiluomini chersini, che si distinsero nelle lettere e nelle armi, in: *La provincia dell'Italia* 1884, No 8.
- Lunadoro, G. G., *Relatione della Corte di Roma...*, Frambotto, Padova 1650.
- Mader, J. J., *De Bibliothecis atque Archivis virorum clarissimorum libelli...*, Hamni 1702.
- Maechling, E. E., *Light Metaphysics in the Natural Philosophy of Francesco Patrizi da Cherso* (MA thesis, unpublished), University of London, 1977.
- Maffei, G., *Storia della letteratura italiana*, Milano 1834.

- Maliani, B., *Lettere*, Venezia 1601.
- Malmusi, C., *Museo lapidario modenese descritto...*, Commerciale, Modena 1830.
- Manolesso, E., *Relazione di Ferrara del 1575*, in: *Relazione degli Ambasciatori veneti*, Firenze 1841.
- Marciani, G., Un filosofo del Rinascimento editore e libraio: Francesco Patrizi e l'incisore Giovanni Franco da Cherso, in: *Bibliofilia* LXXII, 1970, 2, pp. 178–198, 303–313.
- Marconcini, C., *L'Accademia della Crusca dalle origini alla prima edizione del vocabolario (1612)*, Valenti, Pisa 1910, p. 133, 138, 278.
- Marković, F., *Filozofijske struke pisci hrvatskoga roda s onkraj Velebita u stoljećih XV–XVIII*, rector's speech on the occasion of inauguration on October 19, 1881. Hartman i družba, Zagreb 1882, pp. 1, 15, 19; *Katolicka Dalmacija* XII, No 81–88.
- Marnavich, T., *De Illyrico caesaribusque illyricis*.
- Martinelli, B., *Annotazioni sopra la Gerusalemme liberata di T. Tasso*, Benacci, Bologna 1587.
- Martinelli, *Cenni storici intorno all'Univ. di Ferrara*, Ferrara 1900.
- Martini, E. D. Bassi, *Catalogus codicum graecorum bibl. Ambrosianae*, Hoepli, Mediolani 1906.
- Mattei, R. de, *Il pensiero politico italiano nell'età della controriforma*, Milano–Napoli 1982.
- Maver, Z., *Profili filosofico-morali*, Bello, Gradisca 1884.
- Mazzoni, G., *Ragioni delle cose dette e di alcuni autorità citate...*, Cesena 1587.
- Mazzoni, G., *Della difesa della Commedia di Dante*, Raverii, Cesena 1587.
- Mazzoni, G., *Discorso intorno alla risposta e alle opposizioni fattegli dal sig. F. Patrizio...*, Raverii, Cesena 1587.
- Mazzuchelli, G. M., *Gli scrittori d'Italia cioè notizie storiche e critiche intorno alle vite e agli scritti dei letterati italiani*, Brescia 1653–1763, vol. I, 2, p. 770.
- Meiners, C., *Grundriss der Geschichte der Weltweisheit*, Meyer, Lemgo 1786, p. 231.
- Melzi, G., *Dizionario di opere anonime e pseudonime*, Pirola, Milano 1848–49.
- Menage, E., *Annotazioni all'Aminta di T. Tasso*, Curbre 1655, p. 188.
- Menapace Brisca, L., La retorica di F. P. o del platonico antiaristotelismo, in: *Aevum* 1952, pp. 434–461.
- Minard, L., *Hermes Trismegiste*, traduction complète, Paris 1910.
- Michieli-Vitturi, Saggio sopra Francesco Patrizio Dalmatino, V: *Opuscoli*, Cicarelli, Ragusa 1881.
- Miller, E., *Catalogue des manuscrits grecs de L'Escurail*, Imp. Nationale, Paris 1848, p. XVI.
- Mirković, M., *Matija Vlačić Ilirik*, JAZU, Djela 50, Zagreb 1960.

- Mitis, S., *La partecipazione di Cherso-Ossero alla civiltà italiana*, Lloyd, Trieste 1927, pp. 33–94.
- Monnier, M., *L'Italia è la terra dei morti?*, Morelli, Napoli 1860.
- Monti, V., Dell'obbligo di onorare i primi scopritori del vero in fatto di scienze, *Opere vol. V*, Milano–Roma 1842, pp. 237, 239.
- Moreri, L., *Le grand dict. histor.*, La Haye 1724, vol. IV, p. 114.
- Moroni, G., *Dizionario di erudizione storico ecclesiastica*, Emiliana, Venezia 1840–1861, vol. 45, p. 94; vol. 85, p. 33.
- Morhofius, D. G., *Polyhistor litterarius philosophicus etc.*, Boeckmanni, Lubeca 1745. *Polyhistoris continuatio...* Böckmann, Lubecae 1708, vol. II, p. 6, 44, 112, 177–178, 218, 291, 297; vol. III, p. 43.
- Muccillo, M., La storia della filosofia presocratica nelle »Discussiones peripateticae« di Francesco Patrizi da Cherso, in: *La cultura*, XIII, 1975, pp. 48–105.
- Muccilo, M., Aristotelov život i djela prema Discussiones peripateticae od Frane Petrića iz Cresa, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979, pp. 193–236.
- Muccillo, M., La vita e le opere di Aristotele nelle »Discussiones peripateticae« di Francesco Patrizi da Cherso, in: *Rinascimento*, S. II. XXI, 1981, pp. 53–119.
- Musatti, E., *Per la storia dell'Univ. di Padova*, Bibliografia Gallina, Padova 1902.
- Mutus, F., *Disceptationum libri V contra calumnias Theodori Angelutii in maximum philosophum Franc. Patricium*, Galdura, Ferrariae 1588.
- Muzio, G., *Lettere*, Venezia 1551.
- Muzio, M., *Lettere brevissime*, Moglietti, Venezia 1606.
- Muškardin, D., Gdje se rodio filozof Franjo Patricij?, *Obzor* IX/1879, No 90.
- Nacinovich, E., *Flacio*, Fiume 1880.
- Narodna enciklopedija srpsko-hrvatsko-slovenačka*, Bibliografski zavod, Zagreb 1928, p. 359, col. 1.
- Nannarim, *De Almo Gimnasio Ferrariensi*, Ferrara 1852.
- Nascimbeni, G., La filosofia naturale di Aless. Tassoni, in: *La Romagna* II, fasc. X ff., p. 520, Jesi 1905.
- Naudaei, G., *Bibliographia politica*, Maire, Lugduni 1613, p. 60, 225.
- Nedeljković, D., 400-godišnjica filozofa Franje Petrića, *Vreme* IX/1929, No 2580, p. 2.
- Nedeljković, D., Naš prilog kulturi čovečanstva. 400 godišnjica jednog filozofa, *Slobodna tribina* IX/1929, No 807, pp. 5–6.
- Nedeljković, D., *Filosofija Franje Petrića*, Narodni Univerzitet u Beogradu, Beograd 1929.
- Nelson, J. Ch., Introduzione, in: *Francesco Patrizi, L'amorosa Filosofia*, Firenze 1963.
- Niceron, J. P., *Memoires pour servir à l'histoire des hommes illustres...*, Paris 1727.

- Nikolić, Đ., Česmički, Gazolić i Petrić, *Saturn* 4/1938, No 3, pp. 87–93.
- Nouvelle biographie générale*, Didot, Paris 1862, vol. 39, col. 342–344.
- Olsato, G. G., *Storia filosofica*, Lib. III, cap. XX.
- Onoranze a Francesco Patrizi da Cherso*, Mostra bibliografica, Trieste 1957.
- Observationes selectae ad rem litterariam spectantes*, Grundlingius, Halae Magdeburgicae 1702, vol. VI, opserv. XXV, p. 211.
- Orlini, A., *Cherso*, Cappelli, Trieste 1951, pp. 153–173.
- Otto, H., *Antiquitates barbaricae philosophicae*, Batus, Lugduni 1600.
- Otto, S., Die »mögliche Wahrheit« der Geschichte. Die »Dieci Dialoghi della Historia« des Francesco Patrizi (1529–1597) in ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung, *Materialen zur Theorie der Geistesgeschichte*, München 1979.
- Ottuv Slovník Načný*, Otto, Prag 1902, vol. XIX, p. 327, col. 2.
- P, Sull'ascendenza di mons. Franc. Ant. Marcello de Petris vescovo di Cittanova (1521–1526), *Pagine istriane* VI/1908, No 5–6, p. 97–104.
- Paitoni, G. M., *Biblioteca degli autori antichi greci e latini volgarizzati*, Venezia 1766, vol. I, p. 304; vol. II, p. 218; vol. III, p. 180.
- Pandžić, Z., Die ΣΤΟΙΧΕΙΨΙΣ ΦΥΣΙΚΗ des Proclus in der lateinischen Übersetzung von Franciscus Patricius (F. Petrić), *Regiones paeninsulae Balcanicae et proximi Orientis*, Fach Slavische Philologiae der Universitat Bamberg, 1988.
- Pantić, M., Predgovor, in: *Poetika humanizma i renesanse*, vol. 1., Beograd 1963, pp. 133–138.
- Pardi, G., *Titoli dottorati conferiti nello studio di Ferrara nei sec. XV e XVI*, Lucca 1901.
- Papadopoli, N. C., *Historia gymnasii patavini...*, Coleti, Venezia 1726, vol. II, p. 258.
- Pardi, G., *Lo studio di Ferrara nei sec. XV e XVI*, Zuffi, Ferrara 1903.
- Parisi, F., *Della epistolografia*, Fulgoni, Roma 1787, lib. I, p. 189.
- Patricić (Patrizio Dalmatino) Franjo (a review of dr Milivoj Šrepel's treatise »O Patricijevoj poetici« read at the assembly of JA on July 2, 1891), *Obzor* XXXII/1891, No 150.
- Paušek-Baždar, S., Petrićeva shvaćanja o zemljanim supstancijama i pojmu topline, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979, pp. 257–270.
- Paušek-Baždar, S., Prirodno-znanstveni pogledi Frane Petrića, *Dani hvarskog kazališta XVIII. Hrvatski humanizam XVI stoljeća – protestantizam i reformacija*, Split 1992, pp. 157–169.
- Paysio, J., *Breve storia della filosofia con la critica dei sistemi e dei metodi*, Treviso 1872, p. 86.
- Pellegrini, F. D. M., Breve dissertazione previa al sommario dell'Accademia Veneta della Fama, in: *Giornale della letteratura* vol. XXII–XXIII, Padova 1808.
- Penna, L., *RivD. di stor. scienze soc. letteratura etc.*, Rovigno 1886.

- Peročević, M., Jedna rasprava o Franji Petriću, *Društvena obnova* 1/1929, No 4, p. 9.
- Perrault, Ch., *Parallèles des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*, Amsterdam 1693.
- Persii, A., *Prefazione al »De Mari« di B. Telesio con dedica a Fr. Patrizi*, Venezia 1590.
- Persii, A., *Apologia pro B. Telesio adversus Franc. Patritium. Responsiones ad objecta Franc. Patritii contra Telesium* (in the Magliabechiana library in Florence, Italy).
- Petersen, P., *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Meiner, Leipzig 1921, p. 296, 397, 418.
- Petris, S., Sui natali di Franc. Patrizio, in: *Programma del gymnasio sup. di Capodistria* 1891–92.
- Petris, S., Documenti in appendice all'Archivio della Comunità di Ossero, in: *Programma del gymnasio sup. di Capodistria* 1894–95.
- Petris, S., *L'Archivio della Comunità d'Ossero*, 1894–95.
- Petris, S., *Spoglio dei libri consigli della città di Cherso*, Cobol-priora, Capodistria I 1892; II 1901–1902.
- Petris, S., Francesco Patrizio gloria italiana e non jugoslava, Cherso, 9 febbraio 1938–XVI. *Corriere istriano* XX/1938 No 37.
- Piccoli, V., *Storia della filosofia italiana*, Paravia, Torino 1925.
- Pietschman, R., *Hermes Trismegistus, nach aegypt, griech etc.*, Leipzig 1875.
- Placcii, V., *Theatrum... pseudonimorum*, Vischer, Calva 1700, vol. I, p. 291, n. 1141.
- Pocaterra, A., *Due dialoghi della vergogna*, Mammarelli, Ferrara 1592, p. 143.
- Pope, B. T., *Censura celebriorum authorum*, Genevae 1710.
- Posavac, Z., Estetika u Hrvata od početka do sredine XX stoljeća, *Kolo Matice Hrvatske* 10, Zagreb 1968, pp. 324–340.
- Posavac, Z., *Estetika u Hrvata do sredine 20. stoljeća*, Hrvatska filozofija u prošlosti i sadašnjosti (anthology from 1968), Zagreb 1992, pp. 97–141.
- Possevino, A., *Bibliotheca selecta de ratione studiorum*, Salicatus, Venetiis 1603, vol. II, p. 49.
- Prantner, L., *Origo et progressus philosophiae, veriarumque illius classium et sectarum*, Schwendimannus, Viennae 1723, pp. 285–286.
- Premec, V., *Franciskus Patricius II, Patricijeva kritika Aristotela* (PhD thesis, manuscript), Sarajevo 1968.
- Premec, V., *Franciskus Patricius*, Beograd 1968.
- Premec, V., *Patricijeva filozofija bitka* (manuscript), Zagreb 1971.
- Premec, V., Utopija – zbilja – politika, in: *Franjo Petrić, Sretan grad*, Zagreb 1975, pp. 43–63.
- Premec, V., Utopija – zbilja – politika, in: *Pohvala filodoksiji*, Sarajevo 1978, pp. 49–63.

- Premec, V., *Istina u Patricija, Hrvatska filozofija u prošlosti i sadašnjosti* (anthology from 1968), Zagreb 1992, pp. 203–207.
- Puliafito, A. L., «Liber de principiis» di Francesco Patrizi, in: *Rinascimento*, S. II. XXVII, 1987, pp. 141–175.
- Purnell, F., Jr., Francesco Patrizi and the Critics of Hermes Trismegistus, *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, No IV, 1976.
- Quadrio, J. S., *Della storia e della ragione d'ogni poesia*, Pisarri, Bologna 1739; Agnelli Roma 1749–1752, vol. I, p. 4, 5, 14, 472, 646; vol. II, p. 250, 421, 481, 496, 596, 721, 723; vol. III, part II, p. 381; vol. IV, p. 261, 262.
- Raineri-Biscia, C., *Ricordi bibliografici*, Vigo, Livorno 1885, p. 129.
- Rambelli, G., *Intorno alle invenzioni e scoperte italiane*, Lettere, Vincenzi e Rossi, Modena 1844, p. 132.
- Rapin, P., *Oeuvres du P. R. comparaisons des grands hommes de l'antiquité*, La Haye 1725, vol. II, 2 p. 399.
- Reiner, H., Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik, *Zeitschrift für philosophische Forschung* VIII/1954, pp. 210–237.
- Reiner, H., Die Entstehung der Lehre vom bibliotekarischem Ursprung des Namens Metaphysik, *Zeitschrift für philosophische Forschung* IX/1955, pp. 77–99.
- Reinhold, E., *Geschichte der Philosophie nach den Hauptmomenten ihrer Entwicklung*, Manke, Jena ⁵1859, pp. 62–65.
- Renazzi, F. M., *Storia dell'Univ. degli studi di Roma detta comunemente la Sapienza...*, Pagliarini, Roma 1805, vol. III, 4 p. 31.
- Renouard, A. A., *Annales de l'Imprimeries...*, Paris 1831.
- Renouvier, *Philosophie analyt. de histoire*.
- Riekel, A., *Die Philosophie der Renaissance*, Reinhardt, München 1925, fasc. III–IV/1912, pp. 200–283.
- Riekel, A., *Die Philosophie der Renaissance*, Reinhardt, München 1925, pp. 86–88.
- Ritter, H., *Geschichte der neueren Philosophie*, Perthes, Hamburg 1850, S. I S. 57/595.
- Rivaud, A., *Histoire de la philosophie*, PUF, Paris 1950, vol. II, pp. 364–366.
- Rixner und Siber, *Leben und Lehre berühmter Physiker*, Sulzbach 1820, vol. IV.
- Robba, R., *Di alcuni commentatori italiani di Platone* (Ficino, Pico della Mirandola, Patrizi, Tasso, Conti, Stellini), Roma 1892.
- Roić, S., Frane Petrić i Giambattista Vico o načelima jezika i pjesništva, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 35–36, Zagreb 1992, pp. 65–73.
- Romei, A., *Discorsi di A. R. gentilhuomo ferrarese*, Ziletti, Venezia 1585, p. 4.
- Rose, V., *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate*, Berolini 1854.
- Rosmini, A., *Aristotile esposto ed esaminato*, Torino 1858.

- Ruggiero, G., *Italianische Philosophie*, Hirt, Breslau 1925, pp. 57–58.
- Saitta, G., *Il pensiero italiano nel Rinascimento*, Bologna 1950, pp. 557–561.
- Salata, F., Nel III centenario della morte di Francesco Patrizio, in: *Atti e memorie della Società istriana di archeologia e storia patria* 12/1897, pp. 445–484.
- Salviati, L., *Lo'Nefarinato secondo*, Padovani, Firenze 1588.
- Sarri, F., Francesco Patrizi, in: *La Rinascita* 1938.
- Scaligeri, G., *Epistolae*, Elzevir, Lungduni 1627, Lib. II epis. 119.
- Scandaeonius, B., *De antiqu. urbis Patavii*, Episcopius, Basileae 1560, p. 246.
- Schaller, H., Kulturgeschichte Europas, in: *Die Renaissance*. Leipzig 1943, vol. 4.
- Schiffler, Lj., Retoričkom stoljeću usprkos: F. Patrizi (F. Petrić), Deset dijaloga o retorici, *Oko* 311, Zagreb 1984, p. 22.
- Schiffler, Lj., Filozofija grada, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 21–22, Zagreb 1985, pp. 3–27.
- Schiffler, Lj., Ideja enciklopedizma i filozofijsko mišljenje, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 25–26/1987, pp. 85–97.
- Schiffler, Lj., *Ideja enciklopedizma i filozofijsko mišljenje*, Zagreb 1989.
- Schiffler, Lj., Frane Petrić, mislilac iz opreke, *Republika* 7–8, 1990, pp. 174–181.
- Schiffler, Lj., Estetičko-poetički pogledi Frane Petrića, *Dani hvarskog kazališta XVIII, Hrvatski humanizam XVI stoljeća – protestantizam i reformacija*, Književni krug, Split 1992, pp. 146–157.
- Schiffler, Lj., *Humanizam bez granica. Hrvatska filozofija u europskom obzoru*, Zagreb 1992, pp. 13, 17, 37, 40, 59, 71, 72, 78, 80, 120, 122, 125–144, 173–178, 180, 181, 193, 194, 197, 205, 207, 263, 268, 272.
- Schiffler, Lj., Poetička filozofija Frane Petrića i književne poetike 16. st., *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 35–36, Zagreb 1992, pp. 41–64.
- Schiffler, Lj., Srednjovjekovni izvori Petrićevih shvaćanja pjesničkog umijeća i lijepog, *Filozofska istraživanja* 48, 1992, pp. 75–96.
- Schiffler-Premec, Lj., Frane Petrić: Deset dijaloga o povijesti (book review), *Historijski zbornik* 1, Zagreb 1982, pp. 293–297.
- Schiffler-Premec, Lj., Estetički problemi renesanse, *Dometi* XIX, No 1, 1986, pp. 5–12.
- Schmitt, Ch., Experimental Evidence for and against a Void – The 16th Century Arguments, *Isis* 58 (1967), pp. 352–366.
- Schmitt, Ch., Skinner, Q. (eds), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge U. P. 1988.
- Schröck, *Kurze Geschichte seit der Reformation*.
- Schuhmann, K., Thomas Hobbes und Francesco Patrizi, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 68 (1986), Heft 3, pp. 253–279.

- Schuhmann, K., Zur Entstehung des neuzeitlichen Zeitbegriffs – Telesio, Patrizi, Gassendi, *Philosophia Naturalis* 25 (1988) Heft 1–2, pp. 37–64.
- Schulze, F., *Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorische Bestrebungen*, Manke, Jena 1874, p. 18.
- Schwindel, *Thesaurus bibliothecalis*, Nürnberg 1738–1739.
- Scrivano, R., Un momento della lirica cinquecentesca, *La Rassegna della Letteratura italiana*, Firenze, May–August 1958.
- Scrivano, R., *Il manierismo nella letteratura del Cinquecento*, Liviana, Padova 1959, p. 56 ff.
- Serassi, P. A., *Vita di T. Tasso*, Pagliarini, Roma 1785, p. 130, 230, 336, 475, 500.
- Serassi, P. A., *Vita di Jacopo Mazzoni patrizio cesenate*, Pagliarini, Roma 1790.
- Settembrini, L., *Lezioni di letteratura italiana*, dettate dall'Univ. di Napoli, Vol. II.
- Setti, G., Il Tassoni erudito e critico di Omero, in: *Atti del R. Ist. Veneto di Sc. Lett. ed art*, Venezia 1906–1907, vol. XVI 2.
- Simon, R., *Bibliothèque critique ou recueil des diverses pièces critiques*, Lormes, Paris 1708, vol. IV, p. 100.
- Socher, *Grundriss der Geschichte der philosophischen Systeme von der Griechen bis auf Kant*, Lentner, München 1802.
- Solerti, A., Autobiografia dell'Patrizi, in: *Archivio storico per Trieste, l'Istria e il Trentino*, Vol. III, fasc. 3–4, 1886.
- Solerti, A., *Ferrara e la Corte Estense nella seconda metà del sec. decimosesto*, Lapi, Città di Castello 1900.
- Solerti, A., Documenti riguardanti lo studio di Ferrara nei sec. XV e XVI, in: *Atti della Deputaz. Ferr. di Stor. Patr.*, Ferrara 1892, Vol. IV.
- Solerti, A., *Appendice delle opere in prosa di T. Tasso*, Le Monnier, Firenze 1892.
- Solerti, A., *Vita di T. Tasso*, Loescher, Torino 1895.
- Solmi, E., Nuove ricerche su Francesco Patrizio, in: *Atti e memorie della R. deputazione di storia patria per le provincie Modenesi*, 1913.
- Sommadossi, C., Francesco Patrizi, *Pagine Istriane*, Trieste, III serie No 4, November 1850.
- Sorabji, R., *Matter, Space and Motion – Theories in Antiquity and Their Sequel*, Cornell U. P. 1988.
- Sorel, C., La perfection de l'âme dans laquelle trouve celle de la volonté par la morale, in: *La science universelle*, Quinet, Paris 1644, vol. IV, p. 237; *L'ancienne philosophie*, an appendix to the aforementioned work, p. 98 ff.
- Sotomajor, *Indices librorum expurgatorum et prohibitorum*, Madrid 1667.
- Spaventa, B., *Saggi critici sul Bruno e sul Campanella*.

- Spedicati, A. A., La fisica di F. Patrizi – Spazio fisico e spazio matematico, *Bolletino di storia della filosofia* 4/1976, pp. 383–406.
- Spiriti, S., *Memorie degli scrittori cosentini*, Muzi, Napoli 1750, pp. 118–119.
- Spontone, C., *Bottrigarò ovvero del nuovo verso endecasillabo*, Discepolo, Verona 1589, p. 2.
- Stanleii, T., *Historia philosophiae a G. Oleasio in latinum sermonem conversa*, Lipsiae 1711, p. 1112.
- Statii, P. P., *Quot extant ex recensione Casp. Barthii*, Cygnae 1664.
- Stefanoni, L., *Dizionario filosofico*, Milano 1873, p. 222–223.
- Stipčević, A., *Povijest knjige*, Zagreb 1985, pp. 433–434.
- Stöckl, A., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Kirchheim, Mains 1870, pp. 552–553.
- Supek, I., *Ruder Bošković*, Zagreb 1989, pp. 24, 27, 29.
- Šifler-Premec, Lj., Poetika Fr. Patritiusa, *Forum* 6, Zagreb 1969, pp. 946–956.
- Šifler-Premec, Lj., Patritiusov razračun s Aristotelom, *Forum* 12, Zagreb 1973, pp. 458–475.
- Šifler-Premec, Lj., U povodu Patricijeva *Trimerona*, *Forum* 6, Zagreb 1969, pp. 999–1026.
- Šifler-Premec, Lj., Čudesno kao formalni i svršni princip Petrićeve poetike, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 1–2, Zagreb 1975, pp. 233–255.
- Šifler-Premec, Lj., Petrićevo kritičko čitanje Petrarkina soneta »Ždrijelo i san«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 5–6, Zagreb 1977, str. 167–177.
- Šifler-Premec, Lj., Petrićeva koncepcija pjesništva u obzoru njegove filozofije jezika, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979, pp. 305–318.
- Šifler-Premec, Lj., Poetika Frane Petrića, in: *Iz hrvatske filozofske baštine*, Zagreb 1980, pp. 5–137.
- Špika, A., *Franciscus Patritius eiusque doctrina de Deo*, Diss. ad lauream in Facultate philosophica Pontificae Universitatis Gregorianae (manuscript), Romae 1945.
- Špika, A., *Franciscus Patritius eiusque doctrina de Deo* auctore Antonio Špika, Excerpta ex dissertatione ad lauream in facultate philosophica Pontificiae Universitatis Gregorianae, Romae 1947.
- Šrepel, M., O Patricijevoj poetici, *Rad JAZU* CVIII/1892, pp. 1–67.
- Talamo, S., *L'Aristotelismo nella storia della filosofia*, Napoli 1873.
- Tasso, T., *Risposta alla lettera di Bastian Rossi... Et un discorso del medesimo Tasso sopra il parere fatto dal sig. Franc. Patricio in difesa di Lud. Ariosto*, Baldini, Ferrara 1585. Ghirlinzone ovvero l'epitafio dedicato nel 1585 a Leonora d'Austria duchesa di Mantova.
- Teichmüller, *Aristotelische Forschungen*.

- Teissier, A., *Les éloges des hommes scavants tirez de l'Histoire de M. de T. Thou...*, Halma, Utrecht 1697, vol. II, p. 339 ff.
- Telesii, B., *Varii de naturalibus rebus libelli*, Valgrisius, Venetiis 1590.
- Temanca, *Vita del Palladio*, Venezia 1762.
- Tennemann, W. G., *Storia della filosofia...*, Fontana, Milano 1832–1836, vol. I, p. 65, 175; vol. II, p. 32, 40; vol. III, p. 580, 588.
- Tennemann, W. G., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Barth, Leipzig 1829, pp. 136, 318, 323.
- Tertius index acatholicorum sive haeticorum fidei avitae desertorum ab anno MDXVIII vixerunt usque ad annum MDCXI...*
- Teubner, B. G., *Verlag auf dem Gebiete der Mathematik, Naturwissenschaften, Technik...*, Leipzig 1908.
- Thorndike, L., *A History of Magic and Experimental Science*, New York 1923–1958, vol. VI, pp. 373–377.
- Thuanus, J. A., *Historiarum sui temporis*, Emmelius, Francofurti 1621, vol. V, p. 478.
- Tillmann, B., *Leibniz' Verhältnis zur Renaissance im allgemeinen und zu Nizolius im besonderen*, Hanstein, Berlin 1912, pp. 4, 5, 82.
- Tiraboschi, G., *Storia della letteratura italiana*, Antonelli, Venezia 1824, pp. 608–618.
- Tocco, F., Le fonti più recenti della filosofia del Bruno, in: *Relictoni della R. Acc. dei Lincei* 1892.
- Todd, R. B., A Note on Francesco Patrizi's Use of Cleomedes, *Annals of Science* 39 (1982), pp. 311–314.
- Toffanin, G., *Il cinquecento*, Villardi, Milano 1929.
- Tommaseo, *Storia civile nella letteratura*, Loescher, Torino 1872, p. 507.
- Tornasini, J., *Gymnasium Patavinum... libri V*, Udine 1654.
- Trabalza, C., *La critica letteraria del Rinascimento*, Milano 1915, pp. 142–143, 149–151, 191–195.
- Tuksar, S., Franjo Petris: O dešifriranju starogrčke glazbene notacije, »Hrvatski renesansni teoretičari glazbe«, *JAZU*, Zagreb 1978, pp. 67–87.
- Tuksar, S., *Croatian Renaissance Music Theorists*, Zagreb 1980, pp. 79–105.
- Ueberweg, F., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz ¹³1953, pp. 38, 43 ff., 50, 181.
- Ughelli, F., *Italia sacra...*, Romae 1644–1662, vol. V, p. 251.
- Ugurgieri Azzolini, P. I., *Le pompe Sanesi...*, Fortunati, Pistoia 1694, vol. I, p. 531.
- Ujević, T., Franciscus Patritius 1529–1597, *Jadranska pošta* 6/1930, 50.
- Ujević, T., Poslije četiri stoljeća Klišanin Patritius rođen 1529, *Jadranska pošta* 6/1930, 36.
- Ujević, T., Iz književnih ručališta, *Jadranska pošta* 6/1930, 40.

- Ulivi, F., *L'imitazione nella poetica del Cinquecento*, Marzorati, Milano 1959 (in the bibliography, Frane Petrić is mixed up with his Siennese namesake).
- Ursini, J. H., *De Zoroastre, Hermete Trismegisto et Sanchoniathone*, Endteri, Nürnberg 1661.
- Uvanović, D., Hrvatska znanstvena misao kroz stoljeća, *Hrvatski narod* V/1943, No 918, p. 30.
- Valerius, V. de, *Aureum sane opus*, Manger, Venetiis 1589.
- Vasoli, C., Frane Petrić i hermetička tradicija, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979, pp. 117–138.
- Vasoli, C., Aristotele e i »philosophi antiquiores« nelle »Discussiones Peripateticæ« di Francesco Patrizi *Atti e Memorie dell'Accademia »Petrarca« di Lettere, Arti e Scienze*, N.S. XLIV (1981), Arezzo 1983, pp. 205–233.
- Vasoli, C., A proposito di Francesco Patrizi, Baldo Lupetino e Flacio Illirico, Alcuni precisazioni, *L'Umanesimo in Istria*, Firenze 1983, pp. 37–63.
- Vasoli, C., I »Dialoghi della Historia« di Francesco Patrizi. Prime considerazioni, in: *Culture et société en Italie du Moyen Age à la Renaissance. Hommage à André-Rochon*, Paris 1985, pp. 328–352.
- Vasoli, C., De Pierre de la Ramée à François Patrizi. Thèmes et raison de la polémique autour d'Aristote, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 70, Paris 1986, pp. 87–98.
- Vasoli, C., La lettera autobiografica di Francesco Patrizi, in: *L'Autobiografia, il vissuto e il narratore, »Quaderno di retorica e di poetica«*, 1, 1986, pp. 59–66.
- Vasoli, C., *Fr. Patrizi da Cherso*, Bolzoni, Roma 1989, pp. XV–271.
- Vasoli, C., »L'Amorosa filosofia« di Francesco Patrizi e la dissoluzione del mito platonico dell'amore, in: *Il dialogo filosofico nel '500 Europeo* (proceedings of the international conference held in Milan, Italy, on May 28–30, 1987, ed. by Davide Bigalli and Guido Canziani), Franco Angeli, Milano 1990.
- Vedrine, H., *L'obstacle réaliste en mathématiques chez deux philosophes du XVI^e siècle: Bruno et Patrizi, Platon et Aristote à la renaissance*, Paris 1976, pp. 239–248.
- Veljak, L., Petrić i počeci utopijskog socijalizma, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979.
- Verdoni, D. M., and Bucciolini, D., *Della difesa della Commedia di Dante distinta in sette libre...*, Verdoni, Cesena 1688, pp. 703, 704, 839, 979.
- Vico, G., *L'autobiografia*, Laterza, Bari 1911.
- Vico, G., *Načela nove znanosti*, Zagreb 1982, pp. 150, 387.
- Vitturi, M., *Opuscoli*, Martechini, Ragusa 1811, pp. 3, 4, 26–37.
- Vorländer, K., *Geschichte der Philosophie*, Meiner, Leipzig^d 1913, p. 303.
- Vorländer, K., *Philosophie der Renaissance*, Rowohlt, München 1965.

- Vogt, J., *Catalogus historico-criticus librorum rariorum*, Hamburgi 1753, p. 521.
- Vogt, J., *Thesaurus bibliothecalis*, vol. I, p. 252.
- Vulpius, J. A., *Scholae duae...*, Cominus Patavii MDCCXXVIII, pp. 12, 16, 17.
- Waddingus, L., *Annales Minorum*, Bernabò, Roma² 1736, vol. XVI, p. 50.
- Walker, D. P., *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London 1958.
- Walkoff, F., *Francesco Patrizis Leben und Werk*, Köln 1920.
- Weinberg, B., *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*, Chicago University Press 1961, pp. 765–786.
- Weinreichii, M., *Oratio apologetica pro Aristotelis persona adversus calumnias et criminationes Franc. Patricii philosophi platonici*, Lipsiae 1614.
- Whitaker, V. K., Francesco Patrizi and Francis Bacon, *Studies on the Literary Imagination* 4 (1971), pp. 106–120.
- Willmann, O., *Geschichte des Idealismus*, Vieweg u. Sohn, Braunschweig 1897, pp. 88–90.
- Windelband, W., *Povijest filozofije*, Kultura, Zagreb 1956, vol. I, pp. 404, 410, 419.
- Yates, F. A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964.
- Zambelli, P., Aneddoti Patriziani, *Rinascimento*, Serie II, vol. VII, Firenze 1967, pp. 309–318.
- Zambrini, F., *Cenni biografici intorno ai letterati italiani*, Montanari, Faenza 1837, p. 164.
- Zanotti, F., *La filosofia morale secondo l'opinione dei Peripatetici*, Barbera, Firenze 1881.
- Zenatti, O., *Franc. Patrizio. Orazio Ariosti e T. Tasso*, Verona 1895.
- Zenko, F., O predmetu i metodi Panarhije, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979, pp. 271–282.
- Zenko, F., Frane Petrić, in: *Frane Petrić, Deset dijaloga o povijesti*, Pula–Rijeka 1980, pp. 7–23.
- Zenko, F., Petrićeva kritika klasične retorike, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 15–16, Zagreb 1982, pp. 25–40.
- Zenko, F., Predgovor, in: *Frane Petrić, Deset dijaloga o retorici*, Pula–Rijeka 1983, pp. 7–19.
- Zeno, A., *Lettere*, Sansoni, Venezia 1753.
- Zeno, A., *Note al Fontanini*, Biblioteca dell'Eloqu. ital., Venezia 1753.
- Ziliotto, B., *Storia letteraria di Trieste e dell'Istria*, Trieste 1924.
- Ziliotto, B., Un uomo chiamato Patrizio – chiosa goldoniana, *La porta orientale*, Trieste, Jan.–Feb. 1948.
- Zimmermann, S., *Historijski razvitak filozofije u Hrvatskoj*, Hrvatska bogoslovska akademija, Zagreb 1929, p. 19.
- Znameniti i zaslužni Hrvati te pomena vrijedna lica u hrvatskoj povijesti 925–1925, Zagreb 1925, p. 208.

Zoccolo, L., *Dialoghi...*, Ginammi, Venezia 1625.

Zoccolo, L., *Discorsi dell'honore, della gloria, della reputazione etc.*, Ginammi, Venezia 1623.

Žic, N., *Autobiografija Franje Patricija*, Napredak IX/1934, No 11/12, pp. 140–143.

Žic, N., Franjo Patricij. Novo djelo o hrvatskom filozofu u Italiji XVI stoljeća, *Obzor* LXXV/1934, No 202, pp. 1–2.

Županović, L., Prilog obitelji Patricij-Petrić hrvatskoj i evropskoj glazbenoj kulturi, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10, Zagreb 1979, pp. 111–116.

Bibliography compiled by Vladimir Premec (1968) and updated by Franjo Zenko (1979), Mihaela Girardi Karšulin (1992) and Ljerka Schiffler (1993).

Studies

FAUST VRANČIĆ UND DER ARISTOTELISMUS IN DER LOGIK¹

SREĆKO KOVAČ

(Zagreb)

Original Paper
UDC 160.1:1(091) Vrančić

Faust Vrančić (lat. Faustus Verantius, geb. 1551 in Šibenik/Kroatien, gest. 1617 in Venedig) verbrachte dreizehn Jahre (bis 1594) am Hof Rudolfs II. in Prag (wohin einige Jahre später auch T. Brahe und J. Kepler kamen). 1598 wurde er zum Bischof von Csanad (im damaligen Ostungarn) ernannt. Gegen Ende seines Lebens (1609) trat er in Rom dem Barnabitenorden bei.² In seiner Heimat Kroatien ist er für den ersten selbständig gedruckten kroatischen Wörterbuch bekannt,³ während er im Ausland mehr für seine Aufzeichnungen und Beschreibungen technischer Geräte und Einrichtungen bekannt ist.⁴ Obwohl seine

¹ Übersetzung aus dem Kroatischen des mäßig veränderten Aufsatzes *Faust Vrančić i aristotelizam u logici* («Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine, 27–28, 1988, S. 17–33).

² Für Vrančićs Biographie vgl. I. T. Mrnavić: *Oratio habita in funere illustr. ac rev. viri Fausti Verantii*, in: *Govor na pogrebu Fausta Vrančića*, Šibenik 1993 (Nachdruck und Übersetzung ins Kroatische der venezianischen Ausg. von 1617 von O. Perić); D. Farlatus, *Illyrici sacri t. quartus*, Venetiis 1769, S. 484 b; A. Fortis, *Viaggio in Dalmazia*, 1–2, München-Sarajevo 1974, Bd. 1, S. 145–146 (Nachdruck der venez. Ausg. von 1774); M. G. Kovachich (ed.): *Scriptores rerum Hungaricarum minores*, t. II, Budae 1798; G. Gyurikovits: *Biographia Fausti Verantii*, in: F. Ver., *Dictionarium pentaglotum*, Posonii 1834, S. IX–XX; S. Gliubich: *Dizionario biografico degli uomini illustri della Dalmazia*, Vienna 1856, S. 308–309; Š. Ljubić, *Ogledalo knjevne poviesti jugoslavjanske*, Rieka 1864–69, Buch 2, S. 442–443; A. Pavić: *Ivan Tomko Mrnavić*, in: *Rad JAZU*, 33, Zagreb 1875, S. 72–75; S. Ferrari-Cupilli: *Cenni biografici di alcuni uomini illustri della Dalmazia*, Zara 1887, S. 181–184; K. Stošić: *Galerija uglednih Šibenčana*, Šibenik 1936, S. 96; V. Muljević: *Faust Vrančić*, Zagreb 1973 (aus: *Elektrotehnika*, 1973, 1–2, ohne Pag.); M. D. Grmek: *Verantius, Faustus*, in: *Dictionary of Scientific Biography*, New York, vol. 13, 1981, S. 613–614.

³ F. Ver.: *Dictionarium quinque nobilissimarum Europae linguarum*, Venetiis 1595; Pragae 1605 (erw. Aufl. v. P. Loderecker: *Dictionarium septem diversarum linguarum*); Posonii 1834 (hrsg. v. J. Thewrewk: *Dictionarium pentaglotum*); Zagreb 1971 (Nachdruck der ven. Ausg., erneut 1991).

⁴ F. Ver.: *Machinae novae*, Venedig /1615/16?/: Florenz? /1615/16?/: Nachdrucke München 1965, Mailand 1968, Budapest 1985, Zagreb-Šibenik 1993.

kurze *Logik* und kleine *Ethik*, die in Italien herausgegeben wurden, weniger bekannt sind,⁵ nimmt seine Auffassung der Logik im Zusammenhang der damaligen logischen Diskussionen einen interessanten Platz ein. Daher werden wir im folgenden die Grundzüge von Vrančićs Verhältnisses zum Aristotelismus darstellen.

Vrančić selbst hebt in seiner *Logik* sein Abweichen von der üblichen aristotelischen Logik besonders hervor. So sagt er gleich in der Vorrede zur 1. Auflage: »Video totas peripateticorum scholas, contra me insurgere, videre, indignari, quod relictis quadamtenus illa trita via, alio quodam calle, uti mihi videtur magis plano, luculento, ac compendioso, ad arcem scientiarum contententes, deducere satagamus« (L 3). Ähnlich widersetzt sich Vrančić in einem Anhang zur 2. Auflage (*Contra logicam...*, LN 47–59) den aristotelischen Einwendungen zur 1. Auflage. Daneben überprüft er im Kapitel I. *De definitionibus* die aristotelische Definitionsauffassung. Die Definition erweitert er von zwei bzw. vier auf zehn Fragen oder Plätze (quaestiones, loca) und im Zusammenhang damit kritisiert und revidiert er auch die aristotelische Kategorienauffassung. Im der 2. Auflage beigefügten Abschnitt *De metaphysica* lehnt Vrančić die Metaphysik als Wissenschaft sogar völlig ab, indem er alle ihre Bestimmungen, die seiner Meinung nach aufgrund des aristotelischen Textes möglich wären, verwirft. Ähnliche Bemerkungen und Kritiken finden wir auch an anderen Stellen in Vrančićs Text.⁶

Zugunsten seiner Thesen beruft sich Vrančić oft auf Plato (Sophistes, Kratilos), Cicero, aber auch auf F. Suárez und auf Aristoteles selbst. An einer

⁵ Y. V. Sicensus: *Logica: suis ipsius instrumentis formata*, Venetiis 1608. – Im weiteren Text zit. als »L.«.

Y. V. Sicensus: *Ethica christiana*, Romae 1610.

F. Verancius: *Logica nova: suis ipsius instrumentis formata et recognita*, Venetiis 1616 (2. veränd. Aufl. der *Logik* mit der hinzugefügten unveränd. *Ethik*). – Im weiteren Text »LN«.

Die Mehrheit des Textes der *Logik* (2. Aufl.) hat T. Ladan für »Die Anthologie der kroatischen latinistischen Philosophen« übersetzt. In Vorbereitung für den Druck.

Vrančićs *Logik* ist z.B. in der ausführlichen Geschichte und Bibliographie der neuzeitlichen Logik von W. Risse nicht erwähnt (*Logik der Neuzeit*, 1–2, Stuttgart-Bad Canstatt 1964–70; *Bibliographia logica*, Bd. 1, Hildesheim 1965).

L und *Ethica christiana* (1610) befinden sich in Rom (Bibl. Alessandrina) und die Photoaufnahmen in Zagreb (National- und Universitätsbibliothek). LN befindet sich in Paris (NB), Rom (Aless. und unvollständig in Vaticana), Dubrovnik (NB). Die Kopien des Dubrovniker Exemplars sind in Zagreb (NUB und Institut für Philosophie). Vgl. Š. Jurić, *Nepoznata izdanja »Logike i etike« Fausta Vrančića*, in: *Prilozi za istraivanje hrvatske filozofske baštine*, 7–8, 1978, S. 291. 293.

⁶ Im Aufsatz *Logika Fausta Vrančića* (Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine, 19–20, 1984, S. 39–48) habe ich die Grundthesen von Vrančićs Logik dargestellt.

bedeutenden Stelle (LN 37) zitiert er, zur Bestätigung seiner Meinung, Pico della Mirandola und de Soto. Die damaligen italienischen Aristoteliker, mit denen sich Vrančić direkt konfrontiert, erwähnt er aber nirgendwo ausdrücklich. Nur einmal ist als philosophiegeschichtliche Quelle Paulus Venetus angeführt (LN 21), der aber zum 15. Jahrhundert gehört.⁷

1. Vrančić und de Dominis

Aus der Vorrede zur 2. Auflage ersehen wir, daß Vrančić mehrere Logiker und Metaphysiker erfolglos um eine Zensur seiner *Logik* bat (LN 4). Ein anonymen Freund und Erzbischof hat ihm aber dennoch geantwortet.⁸ Dessen schon erwähnte, auf einer aristotelischen Position gegründete, kritische Bemerkungen (articuli 1–26) und Vrančićs Antworten sind auf den letzten dreizehn Seiten der *Neuen Logik* unter dem Titel *Contra logicam r. d. episcopi canadiensis, ab amico amice observata* (auf einzelnen Seiten kurz *Censura logicae*) veröffentlicht. Wer hat diese Bemerkungen geschrieben?

In den bio-bibliographischen Darstellungen und Anmerkungen erwähnt man in der Regel Vrančićs Polemik mit T. Campanella und M. A. de Dominis (Fortis, Ljubić, Pavić usw.), wozu wir eine präzisere Bemerkung bei Fortis finden: »Pubblicò in Venezia... una brevissima logichetta, in 24, sotto il nome di Giusto Verace. Per quest' ultimo opusculo entrò in relazione con due celeberrimi uomini, vale a dire con F. Tommaso Campanella, e coll' arcivescovo de Dominis. Del primo conservasi fra le carte veranziane una censura autografa della logichetta medesima; ed una pur ne rimane del de Dominis.«⁹ Bezeichnend ist, daß Fortis die 2. Auflage der *Logik*, die anscheinend eben eine dieser Zensuren enthält, nicht erwähnt. Soll die Zensur aus der 2. Auflage Campanella oder de Dominis zugeschrieben werden und sofern wir schon dem Titel »Erzbischof« aber auch dem Inhalt der Einwände (auf den wir noch kommen werden) nach beurteilen, dann handelt es sich jedenfalls um Vrančićs neun Jahre

⁷ Was Vrančićs Beziehungen zu Italien betrifft, läßt sich für die historische Orientation relativ zuverlässig folgendes angeben: In Italien (Padua) studiert Vrančić von 1568 bis 1571 die Rechtslehre (besucht auch andere Kollegien), sein Studium beendet er in Trnava; nachdem er 1594 sein Dienst am Hof Rudolfs II. verlassen hat, kehrt er nach Dalmatien zurück. Sodann reist er nach Venedig, bleibt zwei Jahre in Rom, bis zur Ernennung zum Bischof 1598; in Italien ist er wieder ab 1604 und zwar meistens in Rom. Auf der Rückkehr nach Dalmatien erreicht ihn im Jahr 1617 in Venedig der Tod.

⁸ Vgl. Š. Jurić, a. a. O., S. 291–292.

⁹ A. Fortis, a. a. O., S. 145–146.

jüngeren Zeitgenossen Marko Antun de Dominis (Marcus Antonius de Dominis, 1560–1624).¹⁰

Interessant ist eine Angabe, die Š. Ljubić anführt. Aus einem zitierten Brief erfahren wir, daß de Dominis 1602 eben Vrančić als seinen Nachfolger im Amt des Bischofs von Senj empfohlen hat.¹¹ Es ist möglich, daß Vrančić und de Dominis etwa zwischen 1598 und 1602, in der Zeit der Konflikte mit den Uskokern von Senj, in Beziehung getreten sind, als de Dominis intensiv mit den kaiserlichen und königlichen Behörden (Prag, Graz) kontaktierte und Vrančić kaiserlicher Rat für Ungarn und Transsilvanien war (er hatte die Stelle des Administrators Transsilvaniens abgelehnt). Aber es ist genau so möglich, daß sie noch früher, in Italien etwa zwischen 1594 und 1596 in Beziehung traten. Bis 1596 hat de Dominis in Italien verschiedene Disziplinen gelehrt.¹² Es würde in diesem Fall nicht überraschen, wenn Vrančić, nachdem seine *Logik* zum ersten Mal herausgegeben worden war (1608), von de Dominis, sei es schriftlich, sei es mündlich, eine Meinung über sein Werkchen gesucht, und de Dominis ihm freundlich (*amicè*) geantwortet hatte.¹³ Da de Dominis 1616 schon in schlechten

¹⁰ De Dominis ist für seine ekklesiologischen Auffassungen bekannt, derenwegen er in Rom in Ungnade fällt. Er findet Zuflucht am Hof bei Jakob I. von England, wo er zum »Deacon of Windsor« ernannt wird. Postum wird er in Rom als Häretiker verurteilt und mitsamt seinen Schriften verbrannt. Newton schätzte sehr (in *Optics*, 1704) die Erklärung des Regenbogens von de Dominis.

Seine ekklesiologischen Auffassungen hat de Dominis ausführlich in *De republica ecclesiastica* (I–IV, London 1617; I–VII, IX, Heidelberg /etc./ 1618–22) dargestellt.

Gedruckt wurden zwei naturphilosophische Abhandlungen von de Dominis: *De radiis visus et lucis in vitris perspectivis et iride*, Venetiis 1611, und *Euripus seu de fluxu et refluxu maris*, Romae 1624.

Für die biographischen Angaben über de Dominis vgl. M. A. de Dominis: *Obrazložje odluku o svojem putovanju* (übers. von V. Gortan), in: *Encyclopaedia moderna*, 5–6, 1967, S. 89–92; V. Gortan: *Biografski podaci o Marku Antoniju de Dominisu*, ebd., S. 86; I. Supek: *Marcus Antonius de Dominis* (Englisch), in: *Enc. mod.*, 28–29, 1974, S. 68–78. Auch Š. Ljubić, *O Markantunu Dominisu Rabljaninu*, in: *Rad JAZU*, 10, 1870, S. 1–159; ders.: *Prilozi za životopis Markantuna de Dominisa Rabljanina*, in: *Starine JAZU*, II, 1870, S. 1–260. Vgl. auch das enzyklopädische Artikel Ž. Dadić, *Dominis, Marko Antonije*, in: *Dictionary of Scientific Biography*, New York, vol. 4, 1971, S. 158–159.

¹¹ Š. Ljubić, *Prilozi...*, S. 70 und *O Markantunu...*, S. 28. De Dominis hat sich dabei, wie wir mittelbar erfahren, sehr günstig über Vrančić geäußert. De Dominis' Meinung über Vrančić teilt der venezianische Botschafter in Prag seiner Regierung mit. Demnach sei Vrančić ein Mann »di molta bontà, timorato di Dio, et che per tutti li rispetti doverà esser giudicato a proposito, quando egli voglia contentarsi di esser fatto vescovo di Segna« (Ljubić, *O Markantunu...*, S. 28).

¹² In Padua hat er Mathematik, in Brescia Rhetorik, Logik und Philosophie und noch früher, als Novize in Verona, *humaniora* gelehrt. Im Jahr 1596, nach zwölf Jahren, tritt er aus dem Jesuitenorden aus (etwa zur Zeit, als Vrančić um den Eintritt in denselben Orden bat) und wird Administrator des Bistums Senj an der kroatischen Adriaküste. Es sei erwähnt, daß er 1600 in Padua zum doctor theologiae promoviert hat.

¹³ In der Zeit zwischen zwei Auflagen seiner *Logik* (1608–1616) hält sich Vrančić in Rom auf und de Dominis ist bis 1615 in Split (Kroatien). De Dominis verweilt 1614 in Italien (bezüglich seines Anspruchs auf einen Gehilfen in Split), 1615 fährt er nach Venedig und 1616 nach London.

Beziehungen zu Rom stand, sollte es vielleicht nicht wundern, daß seine *Censura* anonym gedruckt wurde.

Der aristotelische Standpunkt in der Logik, den de Dominis in seiner *Censura* vertritt, fügt sich ganz gut in das, was wir heute über de Dominis wissen.¹⁴ Kein doktrinäres oder philologisches Interesse für die aristotelische Logik, sondern die aristotelische Logik (durch den italienischen Aristotelismus der »Paduanischer Schule« des späten 16. Jahrhunderts vermittelt) als ein Organon der wissenschaftlichen Forschung, der Erkenntnis der Wahrheit – das ist ganz im Einklang mit der Naturphilosophie (Physik) von de Dominis. Die ist weder eine Deutung der *Physik* von Aristoteles, noch irgendeine Bearbeitung der aristotelischen Naturphilosophie mehr, sondern eine selbständige physikalische Forschung unter Anwendung der aristotelischen Methode¹⁵ – ein vermittelnder, für die Entstehung der modernen Wissenschaft (wenn sie mit Galilei beginnt) konstitutives Moment, das bei J. Zabarella (1533–1589), wo nach der Meinung der Erforscher der Renaissancephilosophie (Cassirer, Randall, Edwards) der italienische Aristotelismus seinen Höhepunkt erreicht, noch fehlt. Aufgrund des Gesagten können wir mit großer Sicherheit annehmen, daß die *Censura* aus der 2. Auflage der *Logik* Vrančićs von M. A. de Dominis stammt.

2. Die Kritik von de Dominis

Vrančićs Auffassung der Logik, nach der die Logik nur die Auslegungs- und Darstellungsweise dessen darstellt, was schon bekannt ist, und nicht die Weise, wie sich das Unbekannte erforschen läßt,¹⁶ ferner seiner Auffassung, nach der die Logik nur lehren lehrt (*docet docere*, art. 18) und also nur eine *ars docendi scientias* (die Definition nach L 7) ist, stellt de Dominis (dürfen wir ihm schon die *Censura* zuschreiben) eine Bestimmung der Logik entgegen, nach der die Logik gerade die Instrumente, »von denen wir in der Erkenntnis einer unbekannt-

¹⁴ Es sei erwähnt, daß de Dominis außer in Brescia später auch in Split, wo er Erzbischof wurde, Logik gelehrt hat.

¹⁵ Vgl. z.B. S. Hondl, *Marko Antonij de Dominis kao fizičar*, in: Vienac, 1944, 2, S. 36–48; Ž. Dadić, *Rad Markantuna Dominisa na problemima fizike*, in: Enc. mod., 5–6, 1967, S. 124–127; ders.: *Povijest egzaktnih znanosti u Hrvata*, 1, Zagreb, 1982, S. 130–145; F. Zenko, *Aristotelizam od Petrića do Boškovića*, Zagreb 1983, S. 79–96 (als selbständige Abhandlung zum ersten Mal 1976 veröffentlicht)

¹⁶ »Ergo hoc loco non disputo, qua ratione philosophus, naturam rerum sibi ignotarum, indagare debeat. Sed ostendo modum, quo sibi iam cognita, aliis qui de ea non cognoscunt, commode nota facere possit« (art. XVI. episcopus). Die Instrumente, die die Logik darreicht, sind die, »quibus philosophus earum rerum, quae sibi bene sunt cognitae, notitiam tradat« (art. IX. ep.).

nten Sache geleitet sind«, vermittelt.¹⁷ Die Philosophie brauche nämlich die Instrumente der Forschung (indago) sowie eine Leitung des Diskurses, wodurch das Unbekannte erkannt und dies Erkenntnis bewiesen werden könne.¹⁸

Um etwas Unbekanntes zu erkennen, müsse der Verstand (intellectus), so de Dominis, von dem Bekannten ausgehen, das in ein anderes Bekanntes »hineinbringt« (infert), das bislang unbekannt war. D.h. er müsse von einer Erkenntnis ausgehen, die, wenn man nur in guter Richtung (directio) gehe, eine andere Erkenntnis verursache. Diese Richtung der Untersuchung, des Diskurses, die den menschlichen Verstand lenkt und ihm Sicherheit gibt, ist nach de Dominis nichts anderes als der Syllogismus. Daher sei gerade der Syllogismus das, womit sich die Logik beschäftige, »der eigentliche und ganze Gegenstand der Logik«.¹⁹ Die Logik lehrt also nicht das, was wir schon kennen, lehren, sondern lehrt vom Bekannten auf das Unbekannte (das auf diese Weise bekannt wird) schließen (ratiocinari).²⁰ Termini und Aussagen, Definition und Division haben in der Logik keine selbständige Bedeutung, sondern stehen immer im Dienst des Syllogismus.²¹ Und für das, was wir nicht durch einen untersuchenden Diskurs, sondern durch ein »einfaches Auffassen« (apprehensio simplex) erkennen, brauche der Verstand kein Lenken, kein Leiten, also keine Logik. Er brauche es auch in der Komposition und der Division nicht – bis sie in einen Diskurs eingeschlossen, bis mit ihrer Hilfe ein Syllogismus gestaltet wird.²² Daher können de Dominis gemäß Definition und Division nicht, wie bei Vrančić, neben Argumentation (Syllogismus, Enthymem, Induktion und Beispiel) selbständige logische Instrumente sein. Nach Vrančić sind aber Definition, Division und Argumentation drei besondere Instrumente, mit denen sich drei besondere Teile der Logik beschäftigen (LN 5, L 8).

¹⁷ »Logica vere debet subministrare instrumenta, quibus ducamur in cognitionem rei ignotae« (art. IX. archiepiscopus).

¹⁸ »Danda ergo sunt instrumenta, quibus haec (d.h. rei definitio, partes, species, proprietates) ignota possit cognoscere, et inde probare« (art. IX. arch.). »Philosophus ex proprietatibus colligit, per discursum naturam rei; ea enim per se ista ignota, neque innotescit initio, nisi post indagines mediante discursu« (art. XVI. arch.).

¹⁹ »Syllogismus solus est verum et totum subiectum logicae, quia logica debet regere, et securum reddere intellectum humanum, ne erret in indagine, dum ex cognitio infert in cognitum« (art. XV. arch.).

²⁰ »Logica non docet docere, sed docet ratiocinari, et secundum multos, docet etiam dividere definire, etc.« (art. XVIII. arch.).

²¹ »...logica ...omnia tractat in gratiam syllogismi« (art. XV. arch.).

²² »Intellectus porro non eget directione in simplici apprehensione, neque in compositione aut divisione, sed in solo discursu« (ebd.).

Da nach de Dominis die Logik hauptsächlich ein Instrument des Forschungsdiskurses ist, steht sie im Dienste der Ermittlung der Wahrheit bzw. der Unwahrheit – der Logiker beschäftigt sich eben mit der Entdeckungsweise von Wahrheit und Unwahrheit.²³ Das unterscheidet sich von Vrančićs Meinung, der die Logik als eine formale Disziplin versteht, die, obwohl ihr Sinn die Anwendung in den Wissenschaften und in der Rede (oratio) sei, als eine selbständige, unabhängige und in sich geschlossene Lehre fundiert. Und zwar in der Weise, daß die Mittel, die Instrumente, mit denen sich die Logik als eine Lehre formiert, gerade jene Instrumente sind, mit denen sie sich thematisch beschäftigt – ihre Form, so Vrančić, sei zugleich ihr Inhalt. Das können wir schon aus der angeführten Untertiteln der ersten und der zweiten Auflage von Vrančićs *Logik* ersehen. Daher beschäftigt sich die Logik nach Vrančić nicht mit der Wahrheit oder Unwahrheit, sondern damit, welche Gebrauchswise der logischen Instrumente, mit denen wir erst zur Wahrheit kommen, richtig und welche unrichtig ist.²⁴

3. Der Unterschied zwischen de Dominis' und Vrančićs Logikkonzeption

Wir sind beim zentralen Unterschied zwischen de Dominis' und Vrančićs Logikkonzeption angelangt. Für de Dominis können die Instrumente, mit denen sich die Logik beschäftigt und die in den Wissenschaften gebraucht werden, nicht zugleich die Instrumente sein, mit denen auch die Logik selbst formiert wird. Dadurch würde eine unendliche Reihe von Instrumenten der Instrumente angefangen werden.²⁵ Das läßt sich etwa auf folgende Weise verstehen. Um z.B. eine Definition zu formen, müßten wir dies mittels einiger Instrumente tun. Um diese Instrumente gebrauchen zu können, bedürften wir wieder andere Instrumente, um sie formen zu können, usw. bis ins Unendliche. Es handelt sich aber dabei jeweils um dieselben Instrumente (Definition, Division und Argumentation), um diese Instrumente selbst zu formen, und wieder um dieselben Instrumente, um jene Instrumente der Instrumente zu formen, usw.

²³ »Cur negabat auctor de veritate et falsitate agendum logico, si argumentationem ut partem logicae affert, ad hoc ut veritas et falsitas innotescat?« (art. XXIII. arch.).

²⁴ »Non enim logici, sed alterius artificis munus est, investigare et cognoscere, quae vera quaeve falsa, de aliqua re sit enuntiatio. Sufficit enim logico si cognoscat, quae bona vel mala sit« (LN 12–13, L 22).

²⁵ »Nam definitio, divisio, argumentatio, sunt instrumenta bene tradendi scientias... non sunt autem instrumenta, quibus ipsamet logica formetur, sic enim darentur instrumenta instrumentorum, cum processu in infinitum« (art. I. arch.).

bis ins Unendliche, ohne irgendeine Möglichkeit eines ersten Anfangs. Die Logik (und danach die Wissenschaften) könnten real nur anfangen, wenn die Logik zwar die in den Wissenschaften zu gebrauchenden Instrumente beschrieb und darstellte, aber diese Instrumente selbst für das eigene Formen weder voraussetzte noch gebrauchte.²⁶ Die Logik, so de Dominis, sei also überhaupt nicht auf sich selbst, sondern von Anfang an auf die Wahrheit und das Wissen gerichtet, und stehe in ihrem Dienst. Sie sei von Anfang an ein Lenken des Verstandes in der Untersuchung der Wahrheit (vgl. Anm. 18, 19, 23).

Im Unterschied zum Gesagten ist die Logik bei Vrančić, der die Logik durch ihre innerliche Verdoppelung (Selbstformen – »suis ipsius instrumentis formata«) wesentlich aussondert und verselbständigt, nicht nur etwas Instrumentales, sondern auch eine selbständige *ars* (Technik, Fertigkeit). Jenes de Dominis' Problem des Progressus ins Unendliche wird hier gleichsam vom schon am Anfang latent anwesenden Ende her gelöst, so daß der Anfang der Logik nicht auf sich selbst (was de Dominis verlangt), sondern im Ganzen der Logik gegründet ist. Vrančić beginnt mit der Logikdefinition, dann folgt die Logikdivision bis zu den Grundelementen: den Termini, aus denen dann alle Teile der Logik allmählich komponiert werden. Erst später erfahren wir, was die Definition und Division und was die Argumentation ist, mit deren Hilfe schon am Anfang der Logik die gegebene Definition und Division der Logik begründet werden.

Für de Dominis ist ein uninstrumentales Formen der Instrumente notwendig, weil im gegensätzlichen Fall das Formen der Instrumente gar nicht anfangen könnte (stets würden wir einige Instrumente brauchen, die noch nicht gegeben sind, um Instrumente selbst zu formen) – seine Logik ist deshalb im Verhältnis zu Wissenschaften instrumental, aber ihrem Wesen nach muß sie völlig uninstrumental sein, gerade ein ursprüngliches, primäres Bilden der Instrumente. So ist auch für Vrančić notwendig, daß wir beim Darstellen und Lehren des Formens der logischen Instrumente jene Instrumente gebrauchen, vermittels deren wir überhaupt erst lehren können. Das aber können Vrančić gemäß nur die logischen Instrumente sein, die die Logik gerade vorträgt.²⁷

²⁶ »...logica tradit quaedam instrumenta seu instrumentum ad alias scientias tute consequendas, sed ipsa non habet propria instrumenta, quibus ipsa formetur... Docet quidem bene formari in omni materia et scientia definitiones, divisiones, et argumentationes, sed ipsa iis instrumentis non formatur« (ebd.).

²⁷ »Qui vult bene docere, necesse est utatur definitione, divisione, et argumentatione. Quid mirum igitur, si docentes logicam, iis instrumentis utimur, uti videre est? qua enim alia ratione, vel quibus aliis instrumentis id facere possumus? Neque est inconueniens si faber ferrarius, volens facere maleum seu incudem, alio ad id maleo, atque alia incude utatur, idque in infinitum« (art. I. ep.).

Wir sehen also, daß für de Dominis die Lehrart kein wesentlicher Teil der Logik ist. Diese Art, diese besondere *ars*, Kunst des Lehrens (*docendi*) der Wissenschaften (und der Logik selbst) nennt er die »Methode« und unterscheidet sie von der Logik selbst gleichsam als ein ihr nebensächliches, beige-stelltes Glied.²⁸ Deshalb sagt er, daß das, was für Vrančić die Logik ist, eigentlich die »Methode«, nicht aber die Logik selbst sei. Die »Methode« besteht nach de Dominis in der Bearbeitung (*tractatio*) selbst, in der Analyse, die zweifach sein kann. In den spekulativen (theoretischen) Disziplinen werden zuerst die Prinzipien der Sache und danach die Sache selbst bearbeitet, während in den praktischen Disziplinen zuerst der Zweck und danach die Mittel bearbeitet werden.²⁹ Alles steht wohl im Unterschied zu Vrančićs Identifizierung der Methode mit der Division, die die Einteilung des Ganzen in Teile oder der Gattung in Arten sei (LN 37, L 36 v). Für Vrančić ist also die Logik eine *ars docendi* (et *discendi*)³⁰ *scientias*, wobei *logica docens* und *logica utens* keine besondere Teile oder Arten der Logik seien (es sei also keine wesentliche Division), weil in beiden Fällen von einer und derselben Logik die Rede sei. Gleichzeitig ist aber für de Dominis die Logik im eigentlichen Sinne nur eine *logica docens* und keine besondere *ars docendi* (das ist für ihn die »Methode«). Der Gebrauch also dieser Logik, der *logica utens*, sei nicht mehr die Logik selbst, sondern schon diese oder jene Wissenschaft, in der die Logik gebraucht wird.³¹

Weil nach Vrančićs Auffassung die Logik eine *ars docendi scientias* ist, geht hervor, daß das Lehren der Logik selbst dieselbe *ars*, also die Logik selbst in ihrem wesentlichen Sinn, braucht. Denn die Logik selbst, so Vrančić, sei ein Wissen und eine Lehre, obwohl sie keine Wissenschaft im engeren Sinne (wie die Naturwissenschaft) sei, sondern vielmehr ihr Instrument. Indem Vrančić nach LN 31 die Logik als *modus sciendi* von *ipsa scientia*, die dargestellt wird,

²⁸ »Ars docendi scientias, non est definitio logicae, sed methodi, nam methodus est talis ars. Methodus vero non est ipsa logica, sed fortasse unum ex instrumentis« (art. VI. arch.). »Logica... si docet docere. nihil aliud traderet, nisi praecepta methodi« (art. XVIII. arch.).

²⁹ »Methodus non consistit in divisione, sed in ipsa tractatione, ut in speculativis tractantur principia rei prius, deinde ipsa res: in practicis proponitur initio finis, deinde indagatur media, et haec est duplex analysis« (art. XII. arch.).

³⁰ Hinzugefügt in der 2. Auflage (LN 5, vgl. L 7). Die Veranlassung war offensichtlich der Einwand de Dominis', daß die Logik (als *ars docendi scientias*) nur den Lehrern, nicht den Schülern nützlich wäre. Vrančić antwortet, daß das Lehren einschließt, daß auch die Schöler das, was gelehrt wird, lernen (art. XVI.).

³¹ »Vera logica est sola docens, utens vero indiget positione« (art. XIII. arch.). »Docens itaque est illa, in qua traduntur praecepta logica, quomodo verbi gratia sit conficiendus sillogismus, et talis est tota logica, quae proprie dicitur logica, utens vero est, quando in singulis scientiis, beneficio illorum praeceptorum, bene sillogizamus, et tunc non est amplius logica, sed vel physica, vel mathematica, vel metaphisica, vel theologia, vel ethica, etc.« (art. VIII. arch.).

unterscheidet, insistiert er darauf, daß die beiden nicht vermischt und nicht zugleich dargelegt werden (z.B. die Naturerkenntnis und die Instrumente dieser Erkenntnis, eine Rede und die rhetorischen Regeln). Das aber verhindert keineswegs, daß der *modus sciendi* (die Logik) ein Wissen ist, sondern erfordert im Gegenteil, daß er als eine besondere, selbständige Disziplin angenommen wird, die getrennt bearbeitet wird. Der *modus sciendi* aber dieser Disziplin wird nun eben von dieser Disziplin als solcher dargelegt, weil das ihren Gegenstand ausmacht.

Für Vrančić wird also die Logik durch ein Selbstformen konstituiert. Diese Verdoppelung ist für die Logik nicht nur etwas Begleitendes, Beiläufiges, sondern gerade etwas Wesentliches, weil die Logik beide Male (sowohl als die Logik, die gelehrt wird, als auch als Lehrart der Logik) in ihrem Wesen genommen wird – als *ars docendi*. Weil das für de Dominis aber keine wesentliche Bestimmung der Logik, sondern etwas Begleitendes, Akzidentelles ist, so kann bei ihm kein Selbstformen der Logik stattfinden. Für ihn ist nämlich die Logik, wie wir gesehen haben, keine *ars docendi* dessen, was wir schon wissen, sondern eine Weise, wie unser Versand geleitet wird, d.h. *praecepta*, Vorschriften, Regeln, die den Verstand leiten, lenken, um möglich zu machen, daß er in einem Diskurs zur Erkenntnis gelangt. Die Bearbeitungs-, Lehrweise dieser Regel sei keine Sache der Logik im wesentlichen Sinne, so de Dominis, sondern der »Methode« (wie sie von de Dominis bestimmt wird, d.h. eben der Logik, wie sie von Vrančić aufgefaßt wird). Diese Regeln werden aber nicht wieder einmal mittels derselben Regeln selbst geformt und betrachtet, sondern sie gehen ursprünglich aus der Vernunft (*ratio*) hervor. Sie konstituieren unmittelbar die Vernunft selbst. Das ist nämlich eine wesentliche Voraussetzung von de Dominis' Ablehnen der Selbstformung in der Logik.

Stellen wir nun diese Diskussion in den Kontext des derzeitigen Aristotelismus, und zwar angesichts der drei entscheidenden Fragen über das Wesen und den Gegenstand der Logik, sowie über die Methode.

4. Was ist die Logik?

I. Die Auffassung der Logik als eines Instrumentes in der Funktion der Wissenschaft, d.h. der Wahrheitserkenntnis, ist eine in der aristotelisch-naturwissenschaftlichen Tradition der Renaissance (besonders in der »Paduanischen Schule«) weit vertretene Bestimmung.³² Gerade diese Bestimmung wird bei *J. Zabarella* isoliert und als ausschließliches Wesen der Logik aufgefaßt. Logik ist

³² In diesem Sinne ist vor einiger Zeit die vorher übliche Auffassung des mit dieser Tradition gemeinlich verbundenen Begriffs »Averroismus« revidiert worden. So sagt P. O. Kristeller: »Thus

nämlich nach Zabarella weder *scientia* noch *ars* (weder *prudentia* noch *intellectus*, noch *sapientia*), sondern eben eine Disziplin bzw. ein *habitus intellectualis*.³³ Von der *ars* (im engeren und eigentlichen Sinne) unterscheidet sie sich darin, daß die Instrumente, die sie bilde, nicht körperlich, sondern unkörperlich seien – es seien gerade jene Instrumente, die der Verstand (*intellectus*) erzeuge: Geistesbegriffe (*conceptus animi*), und zwar die Begriffe der Begriffe (*conceptus conceptuum*), »zweite Notionen« (*secundae notiones*).³⁴ Sie allein seien instrumental – der Verstand benutze sie für die Erzeugung der Begriffe aus anderen Begriffen, während die »ersten Notionen« (erste Begriffe, Begriffe der Dinge) uninstrumental seien. Sie seien nur die Bilder der Dinge (*imagines rerum*, *Op. log.*, 21 B, wo sich Zabarella auf *De interpretatione* von Aristoteles beruft). Da *secundae notiones* Gebilde unseres Geistes seien und nur aufgrund der Vernunft bestünden (*entia rationis*), und deshalb auch nicht notwendig, sondern kontingent seien, könne die Logik keine Wissenschaft sein (außer im allgemeinsten Sinne eines beliebigen Wissens). Die Wissenschaft beschäftige sich nämlich nur mit dem, was notwendig und ewig sei.³⁵ Für Zabarella kann nur die *logica utens, in usu posita* eine Wissenschaft sein, und zwar, wie wir auch bei de Dominis sehen, schon als diese oder jene Wissenschaft, in der sie angewandt wird, und nicht mehr als die Logik selbst. Die Naturphilosophie ist, sagt Zabarella, nichts anderes als die Logik auf die Natur angewandt. Die *Logica*

many combinations and alignments were possible and actually appeared, and there hardly ever occurs the case where a thinker adopts the views of one single comentator, such as Averroes, on all problems«. Und weiter: »Hence we are forced either to abandon the term Averroism altogether, or to limit it to those few thinkers who accepted the unity of the intellect, or finally to use it arbitrarily for that broad group of thinkers who pursued Aristotelian philosophy apart from theology and whom we might better describe as secular Aristotelians« (*Atti del XII Congresso internazionale di filosofia*, vol. 9. *Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica*, Firenze 1960, S. 150 und 152). Vgl. auch die Bestimmung des Averroismus bei Edwards als »defence of the inductive and empirical concept of method« (a. a. O., S. 101).

Ähnlich bezweifelt Kristeller sowohl den Begriff des »Alexandrismus« (»There is practically no evidence that such a thing as Alexandrism ever existed«, a. a. O., S. 152) als auch den Terminus »Paduanischer Averroismus«, indem er die Meinung vertritt, daß der Beitrag anderer italienischen Universitäten nicht zu vernachlässigen sei (a. a. O., S. 154).

³³ J. Zabarella: *Opera logica*, 2. Auflage, Venetiis 1586, Sp. 20 F (1. Auflage 1578). Nach der vollständigen Definition (die alle vier Ursachen umfaßt) ist die Logik, Zabarella gemäß, »habitus intellectualis instrumentalis, seu disciplina instrumentalis a philosophis ex philosophiae habitu genita, quae secundas notiones in conceptibus mentis fingit, et fabricat, ut sint instrumenta; quibus in omni re verum cognoscatur, et a falso discernitur« (*Op. log.*, Sp. 51).

³⁴ So auch Vrančić. Vgl. LN 7–8 und L 12; LN 32.

³⁵ »...tota tractatio logica est de secundibus notionibus, hae autem opus nostrum sunt, et arbitratu nostro esse, ac non esse possunt; non sunt igitur res necessariae, sed contingentes, itaque sub scientiam non cadunt, quum scientia sit rerum tantummodo necessarium, ut dictum est« (J. Zab., *Op. log.*, 7 E–F). »...scientia nanque est firma, ac certa cognitio rerum simpliciter necessaryum, et sempiternarum...« (a. a. O., 3 F).

docens, und das sei die Logik im eigentlichen Sinne, sei nicht die Wissenschaft selbst, sondern ein Nachdenken über den Weg (*meditatio viae*), auf dem wir zu Wissen gelangen,³⁶ sei nur ein Instrument des Wissens, d.h. der Philosophie (für de Dominis vgl. das Zit. in der Anm. 28).

Als eine instrumentale Disziplin, so Zabarella, unterscheide sich die Logik von der Grammatik (einer anderen instrumentalen Disziplin) darin, daß das Ziel der Grammatik das richtige und harmonische Reden sei, und das Ziel der Logik wiederum, eine Methode des Gewinnens der wahren Erkenntnis zu geben.³⁷ Der Zweck der Logik sei die Unterscheidung des Wahren vom Unwahren, die Erkenntnis.³⁸ Daneben, im Unterschied zur Logik, die sich mit den Begriffen beschäftige, beschäftige sich die Grammatik mit den Lauten, die die Dinge bezeichnen (*voces rerum significantes*) und mit der Schrift (*litterae*), d.h. mit dem Reden und Schreiben (*loqui, scribere*), wodurch wir allein etwas von jemandem lernen oder ihn etwas lehren könnten.³⁹ Im Zusammenhang damit schließt Zabarella die *oratio* aus der Bedeutung des Wortes *λογική* aus.⁴⁰ Für de Dominis gehört die *oratio* zur Grammatik, die *enuntiatio* aber zur Logik.⁴¹

Der *scholastische Aristotelismus* der Renaissance⁴² geht gleichfalls von der instrumentalen Auffassung der Logik (Dialektik) in der Funktion der Erkenntnis, der Wahrheit aus.⁴³ Indes faßt er die Logik nicht als einen besonderen

³⁶ »Quamvis enim in usu posita scientia esse dicatur, ea tamen non vocatur amplius logica, sed amplius philosophia naturalis, vel mathematica...« (a.a.O., 11 F). Für *logica docens* vgl. ebd.

³⁷ »Grammaticae enim scopus est recta, atque concinna locutio... logicae vero scopus est viam ac methodum tradere, qua ad rerum notitiam adipiscendam uti debeamus« (a.a.O., 23 E–F).

³⁸ »...puto enim satis esse si dicamus finem logicae esse discernere in philosophia verum a falso, quasi dicamus cognitionem esse totius logicae finem...« (a.a.O., 29 C). Vgl. auch a.a.O., 23 E–F.

³⁹ A.a.O., 22 B, 23 D.

⁴⁰ »...ideo dicta est λογική tanquam a ratione, et discursu, non tanquam ab oratione...« (a.a.O., 84 D). S. auch a.a.O., 250 C.

⁴¹ »Nomen et verbum, ut sunt partes orationis, spectant ad grammaticum: quatenus vero sunt partes enuntiationis, spectant ad logicum« (art. XXI. arch.).

⁴² Als ein Beispiel nehmen wir die »Jesuitenschule«. Die zwei einflußreichsten Logiken des 16. Jahrhunderts sind die von Toletus (F. Toletus, *Introductio in dialecticam Aristotelis*, Viennae 1562, 1. Aufl. Romae 1560; F. Toletus: *Commentario una cum quaestionibus in universam Aristotelis logicam*, Coloniae Agrippinae 1596, 1. Aufl. Romae 1572) und die von Fonseca (P. Fonseca: *Institutionum dialecticarum lib. octo*, Coloniae 1616, 1. Aufl. Olyssipone 1564). Dabei knüpft Toletus in vielem an seinen Lehrer D. Soto (O.P.) an. Wir stützen uns auch auf F. Suárez (F. Suárez: *Disputationes metaphysicae*, Coloniae 1638, 1. Aufl. Salamantiae 1597), den Vrančić oft anführt.

⁴³ »Dialectica idem est, quod ratio disserendi, id est ars, qua verum a falso discernere docemur« (F. Toletus: *Comm.*, S. 3 b). »...sed quod dialectica modum, et methodum praebet, quibus rectam rerum, contemplationem consequamur, propter quod instrumentum, et organum scientiarum, et modus sciendi dicitur« (F. Tol.: *Intr.*, S. 3 b). Ähnlich auch P. Fonseca (*Inst.*, S. 4) und Suárez (*Disp. met.*, Disp. I, Sect. IV.XXV, t. 1, S. 17a).

habitus instrumentalis wie Zabarella sondern als eine Wissenschaft und in gewissem Sinne als Fertigkeit, Kunst (*ars*). Die Logik beschäftige sich nämlich mit ihrem Gegenstand nicht nur so, daß sie ihn darlege und darstelle, sondern auch so, daß sie durch Beweise und Ursachen die Notwendigkeit ihres Gegenstandes zeige. Als solche sei sie im echten Sinne eine Wissenschaft.⁴⁴ Sie sei ferner auch insofern eine Wissenschaft, als sie einen eigenen Gegenstand habe, mit dem sie sich beschäftige. Mehr noch: eben indem sie sich mit dem beschäftige, was ihre einzelnen Gegenstände seien, sei sie gerade eine spekulative Wissenschaft.⁴⁵ Aufgrund dessen begegnen wir in der Scholastik gerade der Zabarella (und de Dominis) entgegengesetzten Bestimmung des Verhältnisses zwischen *logica docens* und *logica utens*. Gerade die *logica docens* sei eine Wissenschaft, während es beim Gebrauch der Logik nicht notwendig sei, daß ein Wissen entstehe, weil durch den Gebrauch der Logik (z.B. der Topik) ebenso nur eine Meinung oder Überzeugung entstehen könne.⁴⁶ Die Scholastik betont ferner, daß die Logik in einem gewissen Sinne doch eine *ars* ist – die Logik sei nämlich auf einen außer ihr befindlichen Zweck (das Wissen) ausgerichtet und regele nach ihm die Verstandeshandlungen⁴⁷ obwohl für die Scholastik (als auch für Zabarella) die Logik keine *ars* im eigentlichen Sinne ist.

Was die Unterscheidung zwischen Logik und Grammatik (und Rhetorik) betrifft, ist die Scholastik viel weniger ausschließlich als der Aristotelismus vom Typ Zabarellas. *Oratio, voces, nomen, verbum* gehören wenigstens auf eine gewisse Weise zum Gegenstand der Logik.⁴⁸

II. Sofern die Logik eine Wissenschaft sei, steht es bei Suárez, sei sie nicht auf sich selbst gegründet, sondern auf der Metaphysik, auf der alle Ursachenforschung gegründet sei. Abstrakt, allein für sich selbst (unabhängig von ihrer Wissenschaftlichkeit) genommen, sei sie eine Methode und Lehrart, sie *docet*

⁴⁴ »Logica est habitus certus, et evidens rei necessariae per suam causam, et per demonstrationem: ergo est scientia« (F. Toletus: *Comm.*, 9a). Vgl. auch noch D. Soto: *In Proph. Isagogen, Arist. Categorias, librosque de demonstratione absolutissima commentaria*, Venetiis 1587, S. 8b, und F. Suárez: *Disp. met.*, I, IV,XXVI., t. 1. 17 b.

⁴⁵ Vgl. F. Toletus: *Comm.*, 14b und D. Soto: *Comm.*, 19a.

⁴⁶ Vgl. F. Toletus, *Comm.*, 9a (concl. 1, 2) und D. Soto: *Comm.*, 8b–9a (concl. 1,2).

⁴⁷ »Logica habet aliquid artis et practicae, hoc scilicet, quod in aliquem finem extra seipsam ordinetur, scilicet in rei scientiam, et per eam operationes intellectus regulentur, ac propterea dicitur ars rationalis, ars artium« (F. Toletus: *Comm.*, 14a, concl. 2). Vgl. D. Soto: *Comm.*, 19b (concl. 2).

⁴⁸ So insbesondere bei Fonseca, *Inst.*, 5, 10 (nomen, verbum), 12 (voces). Ähnlich Toletus: *Inst.*, 18b. Nach Suárez beschäftigt sich die Dialektik unmittelbar mit dem Richten und Anordnen der Begriffe (a.a.O., disp. XXXIX prooem., t. 2. 253a), mit den Lauten (voces) aber »ex consequenti, et quasi ex quadam concomitantia«, sofern sie von den Begriffen stammen und sie ausdrücken (a.a.O., I, IV,XXVII, t. 1. 17b und I, IV,XXV, t. 1. 17a).

discere und *docet docere*. In diesem Sinne soll zwischen der Wissensweise (*modus sciendi*) und dem Wissen selbst (*scientia*) unterschieden werden.⁴⁹ Von dieser Unterscheidung geht auch Vrančićs Auffassung der Logik aus, indem die Logik ausschließlich als *ars docendi et discendi scientias* und als *modus orationem ratione digerendi* (LN 5) bestimmt wird. Hinsichtlich der ersten angegebenen Bestimmung beruft sich Vrančić auf Suárez und Plato (LN 7, 56). Im Norden vertritt eine solche Bestimmung Melanchthon und seine Schule.⁵⁰ Die zweite von den angegebenen Bestimmungen könnte auf die für die ciceronianisch-humanistische Tradition charakteristische Bestimmung der Logik als *ars disserendi* zurückgeführt werden, die von der Scholastik und, im Norden, von Ramus übernommen wird.⁵¹ An einzelnen Textstellen vertritt sie Vrančić ausdrücklich,⁵² indem er sich dabei auf Plato und Cicero beruft (LN 7, L 12; LN 28–29).

Indem Vrančić diese Bestimmungen der Logik bis zum Ausschließen des Forschungscharakters der Logik radikalisiert, schließt er die Wahrheit und Unwahrheit aus dem Gebiet der Logik. So wird z.B. die Einteilung der Aussagen (*enuntiationes*) in wahre und unwahre verworfen, weil sich mit der Wahrheit und Unwahrheit nicht die Logiker, sondern andere Fachleute und Wissenschaftler beschäftigten. Der Logiker beschäftige sich nur mit dem, ob eine Aussage gut oder schlecht sei.⁵³ Indem die Logik das, was logisch gut und logisch schlecht ist, sowie die Weise, ein logisch Gutes zu formen, aufzeigt, hat für Vrančić einen handelnden und erzeugenden, operativen Charakter. Demnach wird ihr artistischer (technischer) Charakter einer selbständigen *ars* besonders betont. Ebenso verwirft Vrančić, wie wir gesehen, die Einteilung der Logik in *logica docens* und *logica utens* als etwas Akzidentelles. Die Logik, die wir lernen, und die, die wir danach gebrauchen, sei eine und dieselbe Logik (LN 5, L 7). Er

⁴⁹ F. Suárez: a.a.O., I, VXXXVI und XXXV, I 1, 23a.

⁵⁰ »Dialectica est ars seu via. recte, ordine, et perspicue docendi...« (Ph. Melanchthon: *Erotemata dialectices*, in: *Opera quae supersunt omnia*, vol. XIII, Halis Sax. 1846, Nachdruck: New York-London-Frankfurt a.M. 1963, Sp. 513).

⁵¹ »Bund zwischen Scholastik und christlichem Humanismus« (M. Grabmann: *Mittelalterliches Geistesleben*, Nachdruck, Hildesheim 1975, Bd. 1, S. 525). Vgl. W. J. Ong: *Ramus, Method and the Decay of Dialogue*, Nachdruck, New York 1974.

Bei Ramus steht: »Dialectica est ars bene disserendi, eodemque sensu logica dicta est« (P. Ramus: *Dialecticae libri duo*, Hanoviae 1612, S. 6).

⁵² »...ego praeter unicam (d.h. logicam) non invenio; et quidem hanc edandem, quam nos prae manibus habemus: hoc est; eam quae artem disserendi tradit« (LN 28). Vgl. auch LN 5, L 8 und LN 7, L 12.

⁵³ Vgl. die Anm. 24. Ebenso: »De veritate, et falsitate agunt ii, qui illarum rerum quas profitentur scientiam habent, et non logici. Ut autem id efficiant et persuadeant, utuntur argumentatione, cujus modus ac formam a logicis mutuuntur (art. XXIII. ep.).

erkennt nur die Unterscheidung von *logica naturalis* und *logica artificiosa* an (ebd., vgl. auch bei Zabarella, a.a.O., 26–29).

Was die Frage betrifft, ob die Logik eine Wissenschaft ist, muß bei Vrančić die Logik, sofern sie bei ihm durch ihre eigene Instrumente geformt wird und sofern eines dieser Instrumente ein mit Notwendigkeit begründender Beweis (*demonstratio*) ist, wenigstens teilweise ein wissenschaftliches Beweisen sein. Wenn irgendeine These aus der Auslegung der Logik bezweifelt wird, dann sollte sie möglicherweise bewiesen werden. So wird am Anfang selbst bewiesen, daß die Einteilung der Logik in *logica docens* und *logica utens* keine wesentliche Einteilung sei. Danach wird auch bewiesen, daß es drei verhältnismäßig selbstständige logische Instrumente (Definition, Division, Argumentation) und außer ihnen keine weitere Instrumente gebe und daß keines von ihnen ausgelassen werden könnte. Ferner wird die Sinnlosigkeit der Einteilung der Termini in gedankliche, lautliche und schriftliche bewiesen (LN 9), die Notwendigkeit, daß eine jede Aussage eine Quantität und eine Qualität haben müsse (LN 10–11), ferner die Notwendigkeit des Verwerfens der Einteilung der Aussagen in wahre und unwahre (LN 12–13), usw. Wenn die Logik ihrem Inhalte nach auch keine echte Wissenschaft ist, sondern im Gegenteil unter anderem auch den Wissenschaften dient,⁵⁴ kann sie doch der Form nach, in der sie dargelegt und gelehrt wird, Elemente der demonstrativen Wissenschaft beinhalten.

Endlich werden bei Vrančić, im Zusammenhang mit der Unterscheidung zwischen Grammatik und Logik (im Einklang mit der humanistisch-rhetorischen Tradition), keine so scharfen Grenzen zwischen diesen Disziplinen gezogen wie bei Zabarella, so daß es bei Vrančić teilweise zum Überschneiden kommt. Vrančić unterscheidet wohl natürlicherweise diese zwei Disziplinen voneinander und schließt sogar *vox, nomen, verbum* aus der Logik aus.⁵⁵ So steht es anstatt der angegebenen alternativen Definition der Logik aus der 2. Auflage (*modus orationem ratione digerendi*) in der 1. Auflage, daß die Logik *modus cum ratione loquendi* sei (und in der Definition des Terminus steht *vox seu dictio*, in der 2. Auflage *vocabulum seu dictio*, L 13, LN 8). Es ist möglich, daß gerade die Einwände von de Dominis, die wir schon früher erwähnt haben (art. 7, 21), Vrančić veranlasst haben, in der 2. Auflage dieses rhetorische Moment zu mildern. Im art. 7 weist de Dominis darauf hin, daß auch der Redner (*orator*) durch ein *modus cum ratione loquendi* charakterisiert wird, und fragt, was dann

⁵⁴ »Logica ars, neque pro se instituta est; neque pro fatuis, sed et pro oratoribus, et pro aliis scientiarum professoribus, ac quibusunque prudentibus, qui aliquid sensate dicere vel scribere volunt« (art. VII. ep.).

⁵⁵ »Manifestum enim est, tractationem de voce et sono ad phisicam, de nomine et verbo, ad grammaticam spectare: terminos autem esse propria, sola, ac prima logicorum elementa« (LN 9). Vgl. auch art. XXI.

der Unterschied zwischen Logik und Rhetorik wäre. Im art. 21 haben wir gesehen, daß nach de Dominis die *oratio* zur Grammatik gehört. Anstatt *modus loquendi* steht in der 2. Auflage *modus digerendi*, was der Natur der Logik, wie es schent, angemessener ist. Endlich beruft sich Vrančić zur Bestätigung seiner Position auf die Zweideutigkeit im griechischen λογική (*ratio* und *oratio*) (LN 5, L 7).

5. Der Gegenstand der Logik

I. Aus der vorher angeführten Bestimmung der Logik Zabarellas folgt, daß es neben dem Syllogismus in der Logik keine anderen besonderen Instrumente gibt, mit denen diese sich als mit ihrem Gegenstand (subiectum) beschäftigen würde – im Unterschied zu Vrančić, der die Definition und die Division hinzufügt (für die entsprechende Auffassung von de Dominis vgl. das Zitat in der Anm. 19).

Die *Division* ist nämlich nach Zabarella kein Instrument der Erzeugung einer neuen Erkenntnis, sondern nur des Disponierens und Anordnens dessen, was schon bekannt ist. Daher gehöre sie nicht zur Logik im eigentlichen Sinne, d.h. sie sei keine logische Methode, sondern gehöre zur Ordnung (*ordo*).⁵⁶ Ordnung leitet nämlich nur von der Erkenntnis dessen, was mehr bekannt ist, zu den übrigen Erkenntnissen, während die Methode die Erkenntnis des Unbekannten hervorbringe.⁵⁷ Und weil die *ordo* (bei de Dominis die »Methode«) gerade bei Vrančić die Logik ausmacht, muß Vrančić in die Logik als ihr besonderes Instrument auch die Division mit einschließen.

Nach Zabarella ist noch leichter einzusehen, daß die *Definition* keine besondere logische Methode bzw. kein logisches Instrument ist. Sie sei nämlich kein Prozeß, so Zabarella, kein Diskurs des einen zum anderen, auch kein Prozeß der Erkenntniserzeugung, des Schließens vom Bekannten auf das Unbekannte. Die Definition sei nur ein Mittel, um zu bezeichnen, was ein Ding ist (*Op. log.*, 250 A, B). Sie sei nur ein Auffassen des Einfachen (*simplicium apprehensio*, a.a.O., 250 B). Alle logische Instrumente seien aber ein *discursus*

⁵⁶ »Dicimus igitur divisionis utilitatem non in notificando, sed in disponendo potius esse constitutam, proinde ipsam ordinis potius, quam methodi conditiones, et naturam praeseferre...« (J. Zabarella: a.a.O., 243 D). Vgl. auch a.a.O., 235 D.

⁵⁷ »Dicere igitur in praesentia possumus tam ordinem, quam methodum esse progressum a notioribus, ordinem quidem a notioribus cognitione tantum dirigente ad aliorum notitiam, methodum vero a notioribus etiam cognitione agente« (a.a.O., 223 F). »...in ordinem igitur nullam facimus illationem, nullam argumentationem... methodus est processus illativus« (a.a.O., 149–150).

a noto ad ignotum (ibid.), und die sog. »definitive Methode«, mit deren Hilfe wir zur Definition gelangen, sei nichts anderes als eine logische Methode, zur Erkenntnis des Unbekannten zu gelangen (a.a.O., 252 F). Die Ordnung (*ordo*) kann bei Zabarella nur dann eine Methode sein, wenn wir die Methode in einem weiteren Sinne erfassen. Im eigentlichen Sinne (in dem Aristoteles sie nimmt, a.a.O., 225 C), sei sie dasselbe wie der Syllogismus.

Die scholastische Logik der Renaissance geht von drei Arten der Verstandeshandlungen (*operationes intellectus*) aus – Begreifen, Urteilen und Schließen –, und jede von ihnen benötigt eine eigene Leitungsweise. Die Logik bestehe nämlich eben aus einem Leiten, Lenken der Verstandeshandlungen (*ipsa enim dirigit operationes intellectus*, Toletus, *Comm.*, Quaest. 6, 18b). Deshalb werden drei logische Instrumente angegeben, von denen ein jedes auf einer der drei Handlungen gegründet wird: Definition, Division und Argumentation. Dementsprechend werden auch drei Teile der Logik unterschieden.⁵⁸ Dabei wird oft das Primat der Argumentation betont.⁵⁹

II. Bei Vrančić genügt aber für ein logisches Instrument, daß es eine *oratio docens* sei, wenn auch nur *significans*. Die *Oratio docens*, »Lehrrede«, ist nämlich für Vrančić ein adäquater Gegenstand der Logik (LN 7, L 12). Die drei Arten solcher Rede sind Definition, Division und Argumentation. Daneben ist das Lenken (*directio*) nötig, um nicht nur die Argumentation (wie bei de Dominis), sondern auch (wie wir bei Toletus gesehen haben) die Definition und die Division auf rechte Weise zu formen (art. 15). Deswegen ist in allen drei Fällen von einem besonderen logischen Instrument die Rede, das besonders den Gegenstand der Logik ausmacht. Eine philosophische Lehre muß notwendig mit einer Definition anfangen, um überhaupt bekannt zu machen, wovon die Rede ist.⁶⁰ Die Argumentation und der Syllogismus erschöpfen also nicht das ganze logische Verfahren, sondern werden nur verwendet wenn etwas in der Auslegung zweifelhaft ist (LN 7, L 12; art. 15. ep.).

Es sei erwähnt, daß der Gegenstand der Logik, sowohl für Zabarella als auch für Toletus und Soto, den Status eines *ens rationis* hat. So ist es auch bei Vrančić (LN 31). Davon unterscheidet sich die Auffassung von Suárez, nach der

⁵⁸ Vgl. F. Töl., *Comm.*, 18b – 19a; D. Soto: *Comm.*, 3b; F. Töl.: *Int.*, 4b; F. Suárez: a.a.O., I, IVXXVIII, t. 1, 17b – 18a. Auch P. Fons.: *Inst.*, 6–7. Fonseca stellt aber die Division der Anordnung nach vor die Definition (vgl. Vrančićs Kritik in LN 6, l. 8–9).

⁵⁹ Vgl. F. Töl.: *Int.*, 14 a; und *Comm.*, 18 a (concl. 6). So schon früher D. Soto: *Comm.*, 23 a (concl. 2).

⁶⁰ »In primis etenim definit (d.h. philosophus) subiectum. quod prae manibus habet: deinde dividit illud: tertio si quid dubii est in iis quae dixit, ratione confirmat« (LN 5, L 8). Ähnlich auch in LN 7, L 11–12.

der Gegenstand der Logik die Verstandeshandlungen selbst sind, nicht aber nur die zweiten Notionen, die aus den Verstandeshandlungen hervorgehen. Die Verstandeshandlungen sind nun keine *entia rationis* mehr, sondern *entia realia*.⁶¹

6. Die Methode

I. Für de Dominis ist, wie wir gesehen haben, eine scharfe Trennung der Logik im engeren, eigentlichen Sinne von der »Methode« charakteristisch (wie für Zabarella). Im Aristotelismus des 16. Jahrhunderts ist diese Unterscheidung wahrscheinlich gerade bei J. Zabarella am besten ausgelegt und durchgeführt. Das aber, was de Dominis als »Methode« bezeichnet, nennt Zabarella die Lehrordnung (*ordo doctrinae*), wobei er, wie de Dominis, zwei Arten der Ordnung in Bezug auf zwei Arten von Wissenschaften unterscheidet. Diese beide nennt er aber nicht »Analyse«, sondern die Ordnung in den spekulativen Wissenschaften (*a principii rei*) eine kompositive, und die andere (*ad principia a notione finis*) eine resolutive Ordnung. Die Ordnung (*ordo*) sei die Methode nur im weiteren Sinne, während die Methode im engeren Sinne gerade die Logik sei, wie sie grundsätzlich auch bei de Dominis aufgefasst wird. Das sei, so Zabarella, eine Untersuchungsmethode, die Methode zur Gewinnung der Erkenntnis und eine Kombination der resolutiven und kompositiven (demonstrativen) Methode (der sog. *regressus*)⁶². Sie bestehe aus einem Entdecken der Ursache aufgrund der Wirkungen (*demonstratio quia*, τὸ ὄν ὅτι), aus der Gewinnung der klaren Erkenntnis der Ursache selbst (*consideratio mentalis*) und aus der Deduktion der Wirkungen aus der Ursache (*demonstratio propter quid*, τὸ ὄν δι' ὅτι) (*Op. log.*, 482–486). Eine solche Methode finden wir nur in den Wissenschaften im engeren und eigentlichen Sinne, und das sind die kontemplativen (spekulativen) Wissenschaften. Deswegen illustriert Zabarella die ganze Methode anhand der aristotelischen naturwissenschaftlichen Schriften.⁶³ Eine ähnliche Methode gebraucht in seiner Naturphilosophie (Physik) auch de Dominis.⁶⁴

⁶¹ »...finis illius scientiae (d.h. dialecticae) non est nisi dirigere, ad artem revocare rationales hominis operationes, quae non sunt entia rationis de quibus nunc agimus, sed entia realia...« (F. Suárez: a.a.O., LIV proem., t. 2, 503b – 504a).

⁶² Bei Zabarella in *De regressu*, in *Op. log.*, 478–497 beschrieben.

⁶³ Die Entwicklung der demonstrativen Methode und des Regressus in Italien vom Anfang des 14. bis zum Ende des 16. Jahrhunderts stellt J.H. Randall Jr. in *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*. Padua 1961, dar. (Kapitel: *The Development of Scientific Method in the School of Padua*, S. 13–68, erstmal 1940 veröffentlicht).

⁶⁴ Dominis sagt: »Et quoniam quaerenti alicuius naturalis effectus propter quid, τὸ ὄν δι' ὅτι, ante omnia bene notum debet esse ipsum quod sit, τὸ ὄν ὅτι...« (*Euripus*, S. 1–2).

Auch die scholastische Logik der Renaissance kennt und diskutiert, von Aristoteles ausgehend, die zweifache Methode des Beweisens (*demonstratio quia, demonstratio propter quid, regressus*).⁶⁵ Die Methode der Gewinnung der Erkenntnis ist aber für diese Logik nicht nur das geschilderte Beweisverfahren, sondern auch die Definition und die Division als besondere Instrumente der Wissenschaft und besondere Wissensarten,⁶⁶ obwohl, wie schon hervorgehoben, die Argumentation den Primat beibehält (Anm. 60).

II. Wir haben gesehen, daß Vrančićs Logik als *ars docendi* eigentlich eine *ordo doctrinae* (d.h. die »Methode« bei de Dominis) ist. Insofern wird die logische Methode bei ihm auf drei logische Instrumente (Definition, Division, Argumentation) zurückgeführt. Die Methode im besonderen Sinne, das, was Vrančić selbst ausdrücklich die »Methode« nennt, ist die Division.⁶⁷ Anstatt der Unterscheidung von Methode und Lehrordnung (*methodus* und *ordo doctrinae*), wo die Methode im weiteren Sinne auch die *ordo* umfaßt (wie bei Zabarella), können wir bei Vrančić die »Methode« (d.h. *ordo*) im engeren und im weiteren Sinne unterscheiden. Im weiteren Sinne enthält diese »Methode«, indem sie auch die Argumentation enthält, auch die Elemente der aristotelischen syllogistischen Methode, wenn auch nur in der Funktion des Lehrens (und Lernens) dessen, was schon bekannt ist (vgl. Anm. 57). Im engeren Sinne ist sie für Vrančić dasselbe, wie die Division: zuerst im Sinne der Teilung eines Ganzen, und danach im Sinne des Zusammensetzens des Ganzen aus den Teilen. Demgemäß finden wir in Vrančićs Logik drei Phasen, die den Phasen in Zabarellas *regressus* als einer Kombination des resolutiven und kompositiven Verfahrens analog sind. Vrančić (1) beginnt mit der Auflösung der Logik in drei Instrumente, um, indem er sie zerlegt, zu Termini als den elementaren Teilen der Logik zu gelangen, (2) definiert die Termini, teilt sie in Arten ein usw., um (3) aus der Verknüpfung der Termini Aussagen und auf dieselbe Weise aus Aussagen Definitionen, Divisionen und Argumentationen abzuleiten.

⁶⁵ Vgl. F. Töl.: *Comm.*, 312a–b und D. Soto: *Comm.*, 362–363ff.

⁶⁶ »Finis enim eius (d.h. dialecticae) est, methodum ostendere, qua res vere dignosci, et secerni queant. Officium autem ea ministrare, quibus talis cognitio obtineatur. Id autem fit definiendo, dividendo, et argumentando, officium ergo ipsius definire, dividere, et argumentari est, instrumenta quae modi sciendi dicuntur, sunt definitio, divisio, et argumentatio, de quorum singulis introductorio modo nonnulla dicemus« (F. Töl.: *Int.*, 4 b).

⁶⁷ »Methodus nihil aliud est, quam bene ordinata divisio, quae tunc dicitur resolutiva, quum subiectum, si genus sit in suas species, si vero totum in suas partes, dividitur. Ex altera parte, compositiva methodus dicitur, quum ab infimis speciebus, ad magis ac magis communia genera, vel a minimis partibus ad maiores, usque ad ipsum totum... certo ordine ac numero, in doctrina colligendo proceditur« (I.N 6. L 10).

Wenn gerade die Methode der Auslegung dessen, was schon bekannt ist, das Instrument ist, das Vrančić beherrschte – nicht die Methode der (z.B. naturwissenschaftlichen) Untersuchung selbst –, dann ist verständlich, daß Vrančićs positiver Beitrag nicht in den Wissenschaften selbst liegt, sondern dort, wo es sich um ein Disponieren (Ordnen und Strukturieren) dessen, was irgendwie schon bekannt, handelt (Darstellung oder Anwendung der Erkenntnis). Ein solches Gebiet ist der Maschinenbau. Auch das erwähnte Wörterbuch Vrančićs ist nichts anderes als eine konstruierte Maschine, die, wenn eine Information eingetragen ist (ein bestimmtes lateinisches Wort), automatisch eine andere, gesuchte Information zurückgibt (z. B. ein entsprechendes italienisches, deutsches, kroatisches oder ungarisches Wort).

7. Schlüsse

Wir können schließen, daß die Position, von der aus de Dominis Vrančićs Logik kritisiert, im Grunde mit der Position der naturwissenschaftlichen Aristotelismus der Renaissance (die wir durch Zabarellas Logik präsentierten) übereinstimmt. Und zwar in den folgenden Momenten: 1) die Definition der Logik (vgl. Kap. 4); 2) der Gegenstand der Logik (vgl. Kap. 5); und 3) die Auffassung der Methode (Kap. 6). Mit diesem Aristotelismus steht teilweise auch der scholastische Aristotelismus der Renaissance im Einklang (er wurde durch die Jesuitenschule präsentiert), der sich aber andererseits wesentlich von ihm unterscheidet. Da er sich deswegen auch von der Position de Dominis' unterscheidet, haben wir damit noch einen weiteren, negativen Beweis für die Anlehnung de Dominis' an den naturwissenschaftlichen Aristotelismus – seinen Austritt aus dem Jesuitenorden 1596 haben wir bereits erwähnt.

Vrančićs Logikkonzeption lehnt sich unter anderem (humanistisch-rhetorische Tradition überhaupt) an den erwähnten Aspekt der Scholastik (der nicht ohne Einfluß des Humanismus formiert wurde) an, sie isoliert und verselbständigt ihn. Damit widersetzt sich Vrančić scharf dem Aristotelismus in allen drei angeführten Aspekten: 1) die Logik sei kein Instrument der Aufdeckung einer neuen Wahrheit, sondern des Lehrens (und Lernens) bzw. der Auslegung der schon bekannten Wahrheit; 2) der Gegenstand der Logik sei nicht nur der Syllogismus, sondern die Definition, die Division und die Argumentation als drei selbständige Instrumente und drei Arten der Lehrrede; 3) die Methode ist für Vrančić die Division, für Zabarella wiederum der im Verfahren des *regressus* ausgearbeitete Syllogismus. Von Vrančićs Position aus betrachtet gehört Zabarellas Methode eigentlich nicht zur Logik, während für Zabarella

weder Vrančićs Methode (Division) überhaupt eine echte Methode, noch die Logik, wie Vrančić sie auffasst, überhaupt die Logik im engeren Sinne ist, sondern nur eine *ordo doctrinae*.⁶⁸

8. Anhang: Die Konzeption der Wissenschaft

Während Vrančić seine Konzeption der Logik scharf von der aristotelischen differenzieren wollte, knüpfte er interessanterweise in seiner Konzeption der Wissenschaft gerade an den Aristotelismus und an Aristoteles selbst. Dabei ist seine Ablehnung der Metaphysik als Wissenschaft auf gewisse Weise sogar ein Ergebnis der konsequent durchgeführten aristotelischen Auffassung der Wissenschaft.

Die Wissenschaft im eigentlichen Sinne ist für Vrančić die Philosophie. Der Philosoph, so Vrančić, beschäftigt sich nämlich nur mit Attributen, die den Dingen anverwandt, ewig und notwendig seien und nicht anders sein könnten.⁶⁹ Die Philosophie beschäftigt sich mit den Substanzen – und zwar beschäftigten sich die einzelnen Teile der Philosophie mit den einzelnen Substanzen,⁷⁰ weil es keine Wissenschaft (z.B. die Metaphysik) gebe, die sich mit allen Substanzen zugleich bzw. mit der Substanz als solcher beschäftigen könnte (vgl. das Kapitel *De metaphysica*, LN 28–37⁷¹). Auch seien die Prädikamente, von denen die Attribute genommen würden, nur die, die für die Beschreibung der Substanz

⁶⁸ Es sei bemerkt, daß sich Vrančićs Position auf diese Weise erst durch die Polemik mit de Dominis herauskristallisiert hat. Daß in der Logik selbst Vrančić nicht alle Konsequenzen aus seiner Grundbestimmung der Logik ableitet, sehen wir an den einzelnen Stellen des Textes, wo er die Konzeption der Wissenschaft darlegt, jedoch nicht den Untersuchungscharakter der Logik überspringen kann (vgl. Anm. 74).

⁶⁹ »Ipse (d.h. philosophus) enim attributa rebus congenita, certa, et aeterna, et quae aliter esse non possunt meditantur...« (LN 25). »Ipse enim res certas, aeternas, necessarias, ac rebus ipsis congenitas meditantur...« (L 34r).

⁷⁰ »Illud vero facile ac libenter concessimus, totam philosophiam, lato modo sumtam, de omnibus substantiis, per partes agere; ac uti Aristoteles ait *Metaph.* 4. text. 4. tot esse partes philosophiae, quot sint ipsius substantiae« (LN 35). Vgl. auch LN 33 (L 31v).

⁷¹ Aber in der 1. Aufl. behält Vrančić immer noch die Metaphysik bei, die sich mit den Substanzen und Prädikamenten beschäftige, was er in der 2. Aufl. bestreiten und die Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft verneinen wird. Die Disziplin, die sich mit den Prädikamenten beschäftigt wird er ausschließlich die Logik (Dialektik) nennen. In der 1. Aufl. sagt er: »Horum decem praedicamentorum ac in primis substantiae ipsius, de qua praedicantur, naturam universalissime, communiter, et uti loquuntur abstraktissime, id est non applicando ea ad res materiales aut immateriales describere: existimamus esse adaequatum munus et obiectum metaphysicae, quipostea et divinus, et naturalis philosophus, quisque suis modis utatur.« (L 25v).

notwendig seien (L 31r, vgl. LN 22). Alle andere Prädikamente werden deshalb verworfen: so Haben (*habitus*), Lage (*situs*) und Verhältnis (*relatio*). Die Relationen fußen nämlich nicht unmittelbar auf der Substanz, sondern auf den Akzidenzen (nach Aristoteles auf Quantität, Qualität, Handlung und Leiden), und mit ihnen beschäftigen sich Rechtsgelehrte und Politiker (also »praktische Disziplinen«). Diese Relationen, führt Vrančić an, sind z.B. das Verhältnis von Herr und Knecht, von Beschützer und Schützling, von Ankläger und Angeklagtem, von Vater und Sohn, von Mann und Frau usw. (vgl. darüber LN 25, L 33v–34r). Die Philosophie beschäftige sich nämlich nicht mit den Umständen und Zuständen der Menschen, sondern mit der Natur der Dinge.⁷² Haben und Lage seien nichtig, beliebig, zufällig und am mindesten notwendig für die Erkenntnis der Natur der Dinge.⁷³ Mit ihnen beschäftigten sich Maler, Dichter und nur selten Historiker. Weil sich aber die Substanzen in geistige (*spirituales*) und körperliche (*corporeae*) aufteilten, teile sich auch die Philosophie in die Theologie und die Philosophie im engeren Sinne, und das letztere sei die Physik (Naturwissenschaft, Physiologie). Die Physik sei selbst auch keine einheitliche Wissenschaft, die sich mit allen körperlichen Substanzen zugleich beschäftige.⁷⁴ In Beziehung zu diesen Wissenschaften bleibe die Logik, obwohl der Form nach eine selbständige Lehre, doch eine ihnen dienende und helfende Lehre. Auf dieselbe Weise helfe sie auch den anderen, nicht zur Philosophie gehörenden Lehren.⁷⁵ Während er sich in seiner Logikkonzeption vom Aristotelismus (wie wir ihn besonders bei Zabarella und später bei de Dominis finden) entfernt, nähert sich Vrančić dem Aristotelismus aber, wie wir sehen, in seiner Konzeption der Wissenschaft, die sich nur mit dem Notwendigen und dem, was nicht anders sein kann beschäftige. Dabei unterscheidet er scharf die Naturwissenschaft (*scientia naturalis*, LN 36) als urbildliche Form der Wissenschaft,⁷⁶ von den praktischen Disziplinen und der Kunst. Indem er aber die Verhältnisse,

⁷² »...philosophus qui rerum naturas, non hominum condiciones et status contemplatur...« (LN 25).

⁷³ »Habitus autem ac situs rerum naturalium, aliarum quidem maiori ex parte, omnino nulli sunt, aliarum vero voluntarii ac fortuiti; et ideo ad cognoscendam naturam earum, quam philosophus scrutatur, minime necessarii« (LN 25, L 34r).

⁷⁴ »...substantias vero dividentes in spirituales et corporeas, illas quidem theologis, has philosophis, quos ipsi phisicos vocant; adminiculo horum logicorum instrumentorum examinandas, et cognoscendas restituumus« (LN 37). Das Schema der Division der Substanz und der Wissenschaft gibt Vrančić in LN 39, L(II) 26r an.

Über Vrančićs naturwissenschaftliche Auffassungen vgl. Ž. Dadić, *Faust Vrančić: Život i prirodznarstveni rad*, in: F. Vrančić, *Machinae novae*, Zagreb–Sibenik 1993 (ohne Pag.).

⁷⁵ Vgl. Anm. 51. »At logica non solum philosophis deservit, sed omnibus etiam aliis, qui cum ratione loqui volunt...« (art. XXII. ep.)

⁷⁶ »Et quamvis haec loca, seu praedicamenta, sint peculiaris phisicorum...« (LN 16, L 27r).

Haben und Lage gerade wegen ihrer Kontingenz aus dem Gegenstand der Wissenschaft ausschließt, radikalisiert er eigentlich die aristotelische Konzeption der Wissenschaft, bzw. des Gegenstandes der Wissenschaft. Dieser Aristotelismus wirkt endlich auch auf die Bestimmung der Logik selbst zurück, deren Instrumente nun in die Funktion der »Prüfung« und des »Erkennens« gestellt werden (s. Anm. 74). Die Logik ist hier kein Instrument einer Wissenschaftslehre, sondern der Wissenschaft selbst.

Als eine eigene »Schutzmarke« hebt aber Vrančić dabei den Platonismus hervor, den er als eine Beschäftigung mit den Dingen selbst (*res ipsae*) und nicht nur mit Wörtern (*vocabula tantum*) auffaßt.⁷⁷ Als eine Konsequenz des Platonischen Gerichtetseins auf die Sachen sieht er auch den Umstand, daß es bei Plato kein Wort über die Metaphysik als eine besondere Disziplin gibt, die sich auf eine universelle Weise mit der Substanz beschäftigt. Die ganze Philosophie teile sich in Logik, Physik und Ethik (ohne Metaphysik), und mit den Prädikamenten beschäftige sich die Dialektik (d.h. die Logik). Die Substanz an sich und das Seiende als Seiendes bleiben mehr Wörter als reale Dinge. Als real gelten nur einzelne Substanzen und einzelne Substanzteile. Daher ist sogar die Substanz selbst aus den Prädikamenten ausgeschlossen. Sie kann als solche keiner Sache zugesprochen werden, außer in der Funktion der Art, der Gattung, der Ursache usw. Im Gegenteil, alles wird ihr zugesprochen, d.h. den einzelnen Substanzen. Alles was immer ausgesagt wird, wird über diese oder jene Substanz ausgesagt, die als Substanz selbst unaussagbar bleibt (LN 23, L 33r). Ausgehend davon als auch von dem aristotelischen Anspruch, daß es so viele Teile der Philosophie geben solle, wieviel es der Substanzteile gebe, will Vrančić jedes Vermischen der einzelnen Teile der Philosophie untereinander verhindern, was nach ihm gerade bei Aristoteles stattfindet. Er will jedem Substanzteil und der entsprechenden Wissenschaft eine besondere, ihnen zugehörige Stelle zuteilen.

Die Radikalisierung des Aristotelismus in der Richtung der Aufhebung der Metaphysik und einer definitiven Auflösung, Freimachung und Aussonderung einzelner Disziplinen ist eine eigenartige Analyse der traditionellen Welt in ihre einfachen Elemente. Die Negation des Aristotelismus durch ein Formen der »neuen«, auf sich selbst gegründeten Logik steht in der Funktion der logisch-methodologischen Festmachung und Verselbständigung einzelner Disziplinen in ihrem eigenen Wesen. Wie aber eine Wiedervereinigung aller Disziplinen in ein neues Ganze geschieht zeigt Vrančić am Anfang seiner *Ethik* an: »Die

⁷⁷ Vrančić gibt die lateinischen Zitate aus Plato an: »Si verba ubi opus est contemneremus, prudentia et eruditione diciore essemus... Multi circa vocabula occupantur, non intendentes in ipsas res, de quibus loquuntur...« (LN 3, L 6). In diesem Sinne sind auch die Stellen LN 12, L 21, art. V, XX.

menschliche Seele hat zwei besondere Fähigkeiten, nämlich Verstand und Wille... Der Verstand wird durch Wissenschaften, der Wille aber durch Tugenden vervollkommen. Der Gipfel der Wissenschaften ist der christliche Glaube, der der Tugenden aber die Liebe. Der Glaube erkennt die Wahrheit, die Liebe umfaßt das Gute. Beide zusammengesellt geben einen Menschen, der weise, glücklich und selig ist« (*Ethica christiana*, in: LN, 60).

FAUST VRANČIĆ I ARISTOTELIZAM U LOGICI

Sažetak

Članak se bavi odnosom između »nove logike« Fausta Vrančića (1551–1617) i renesansne aristotelovske logike. Taj se problem izpituje ponajprije na odnosu između Vrančićeve i aristotelovske de Dominisove koncepcije logike – budući da je najvjerojatnije upravo M. A. de Dominis sročitelj primjetaba na kraju 2. izdanja Vrančićeve *Logike*. Vrančićeva se i de Dominisova diskusija zatim stavlja u kontekst dvaju glavnih modela aristotelovske renesansne logike: logike »padovanske škole« (J. Zabarella) i skolastične logike (»isusovačka škola«). Glavna pitanja koja se pritom razmatraju jesu: bit logike, predmet logike i metoda. U dodatku se razpravlja i Vrančićeva koncepcija znanosti.

MUSEEN, KUNST UND GESCHICHTE

BETRACHTUNGEN ZUR ABHANDLUNG *KUNST UND MUSEALE*
ÄSTHETIK VON PAVAO VUK-PAVLOVIĆ

ZLATKO POSAVAC

(Zagreb)

Original Paper
UDC 130.2:7:1(091) Vuk-Pavlović

1.

Es scheint keine bloße faktographisch-positivistische historiographische Pedanterie zu sein, wenn man auf der Tatsache beharrt, daß die Schrift von Vuk-Pavlović unter dem Titel *Spoznaja i spoznajna teorija* (Die Erkenntnis und die Erkenntnistheorie) im Jahre 1926 in Zagreb veröffentlicht wurde, also nur ein Jahr vor Heideggers Werk *Sein und Zeit*, vor diesem Hauptwerk der Epoche, oder enger genommen, dem grundlegenden philosophischen Werk unseres Jahrhunderts. Deshalb sind und können die konkreten vergleichenden Untersuchungen dieser zwei chronologisch so naheliegenden Erscheinungen keinesfalls uninteressant und ebenso nicht irrelevant sein, obwohl man hinsichtlich der Schlußfolgerungen bezüglich möglicher Korrelationen behutsam sein muß. Es scheint aber sicher zu sein, daß sowohl das Buch von Vuk-Pavlović *Spoznaja i spoznajna teorija* (Die Erkenntnis und die Erkenntnistheorie) wie auch Heideggers Hauptwerk auf einigen sehr verwandten, hier und da beinahe gleichen geschichtlichen philosophischen Voraussetzungen beruhen (so z. B. auf Edmund Husserl, Meinong, wahrscheinlich auch auf Max Scheler, aber ebenso sehr auf den Voraussetzungen der Badener Schule der Neukantianer an Hand der Ideen von Rickert und Windelband). Deshalb können wir das erste Werk und zugleich das Hauptwerk von Vuk-Pavlović schon auf Grund des Orientierungstyps der Analysen, von denen er ausgeht, als eine Anknüpfung an das geschichtliche, in jener Zeit aktuelle Gefüge des europäischen philosophischen Denkens qualifizieren, also ganz sicher als eine Anknüpfung an dasjenige Gefüge, das in anderen, nicht-philosophischen Kulturbereichen schon

gewohnheitsmäßig als der »europäische Kontext« bezeichnet wird. Dabei ist der Ausgangspunkt der erkenntnis-theoretischen philosophischen Analyse von Vuk-Pavlović unübersehbar mit Heidegger verwandt, obwohl dieses eine Jahr, bevor *Sein und Zeit* erschienen ist, für die Erkenntnistheorie von Vuk-Pavlović zugleich den sichtbaren historiographischen Unterschied darstellt, der den größten Teil der Thesen von Vuk-Pavlović, unseres Erachtens nach, sowohl inhaltlich wie auch geschichtlich in die, bedingt gesagt, vorheideggerianische Zeit situieren wird. Dabei ist es jedoch unzulässig, einige spätere verwandte Lösungen zu übersehen: man könnte vielleicht sogar die Behauptung aufstellen, daß für eine große Anzahl von Themenbehandlungen wahrscheinlich auch Heidegger die Inspiration geliefert hatte oder eben ähnliche Problemkomplexe, die in bestimmten historischen Situationen sozusagen geschichtlich in der Luft schweben und für die Stimmung der betreffenden Epoche von großer Wichtigkeit sind. Das Gedankengut von Vuk-Pavlović kann zwar innerhalb der Ereignisse bezüglich der geschichtlichen Artikulation der Existenz-Philosophie bzw. des Existentialismus nicht unmittelbar eingefügt werden, jedoch ist besonders an Hand der nach dem zweiten Weltkrieg veröffentlichten Schriften eine themenbezogene Verwandtschaft sehr klar festzustellen, wobei die offenkundige Bemühung in den Vordergrund tritt, daß Vuk-Pavlović auf seine eigene Art und Weise, aus dem Horizont des eigenen Denkens, bezüglich derselben oder verwandten geschichtlich aktuellen Probleme eine Antwort findet.

Wenn wir die oben angeführte einleitende Anmerkung, die offensichtlich eine bestimmte kurzgefaßte und sogar vielleicht eine ganz präzise Einsicht in die Ganzheit des philosophischen Systems von Vuk-Pavlović schon voraussetzt, im Auge behalten, dann scheint es möglich und unserer Meinung nach auch notwendig, seine Ästhetik auf dieselbe Weise zu qualifizieren. Allgemein betrachtend ist die Mehrzahl der ästhetischen Ansichten von Vuk-Pavlović, sowohl bezüglich der Probleme wie auch der Lösungen, obwohl diese erst in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts in Textform formuliert wurden, angesichts hiesiger Verhältnisse als *etwas Typisches* und Charakteristisches für *die erste Hälfte* des Jahrhunderts anzusehen, oder, falls man dies etwas derber auszudrücken versucht, als etwas Typisches für die Konzeptionen der *Vorkriegsperiode*; genauer gesagt, *vor und während des zweiten Weltkrieges*. Dasselbe könnte man in Form einer Supposition ausdrücken: diese Ansichten konnten schon in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts geschrieben werden. Damit möchte man natürlich nicht die Behauptung aufstellen, daß sie nach dem Krieg »zu spät« erscheinen. Diese »Verschiebung« der Datierung der ästhetischen Ansichten von Vuk-Pavlović in eine Zeit, in der seine ästhetischen Thesen noch nicht veröffentlicht waren, stellt sowohl keine historiographische eigenwillige Bizarrie als auch keinen Interpretationsvoluntarismus dar, sondern eine Verschiebung, die auf die wesentliche, grundlegende Bestimmung der ästhetischen

Ansichten von Vuk-Pavlović zielt. So hat Vuk-Pavlović, wenn er über die Kunst spricht, ein *philosophisch begründetes vollständiges ästhetisches System* entwickelt, wie dies nur wenigen Autoren in Kroatien der neueren Zeit gelungen ist. Dabei ist dieses System in eine systematisch philosophisch durchgedachte Weltanschauung eingebettet, wobei der traditionelle Begriff »der Systemhaftigkeit« nicht in pejorativer und geringschätzender Weise gebraucht wird. Die Ästhetik von Vuk-Pavlović erfährt ihre Begründung gerade in seinem Werk *Spoznaja i spoznajna teorija* (Die Erkenntnis und die Erkenntnistheorie) aus dem Jahre 1926, so daß dieser Ausgangspunkt in allen ästhetischen Folgerungen konsequent beibehalten wird, ungeachtet dessen, in welchem Jahrzehnt später irgendeine von seinen ästhetischen Abhandlungen geschrieben wird. Sich an den theoretischen Ausgangspunkt in der Erkenntnistheorie anlehnd werden die Abhandlungen von Vuk-Pavlović auf Grund der Tatsache, daß sie später entstanden sind, sowohl vielfältig zusätzlich aktualisiert und durch die Anpassung an den geschichtlichen Wandel bereichert, als auch durch die spezifische Färbung der Zeit, in der sie entstanden sind, koloriert.

Der Großteil der ästhetischen Schriften von Vuk-Pavlović, die nach dem zweiten Weltkrieg geschrieben und erschienen sind, wurden nachträglich in einem Sammelband unter dem Titel *Duševnost i umjetnost* (Das Seelische und die Kunst) (Liber, Zagreb 1976) veröffentlicht. Es scheint aber notwendig, darauf aufmerksam zu machen, daß jedoch an Hand der Texte, die nur auf dieses eine Buch reduziert sind, die Ästhetik von Vuk-Pavlović und seine Auffassung der Kunst nicht zu verstehen sind. Dafür gibt es zwei Gründe: erstens bliebe innerhalb einer solchen Reduktion der grundlegende Ausgangspunkt versteckt, da man in diesem Falle die Ableitungsweise, sozusagen die Deduktion, wie darauf hingewiesen wurde, des Grundgedankens, der in dem Werk *Spoznaja i spoznajna teorija* (Die Erkenntnis und die Erkenntnistheorie) festgelegt wurde, nicht erkennen würde; zweitens könnte man die nominierten ästhetischen Texte von Vuk-Pavlović nicht vollständig verstehen, falls man sie zusätzlich nicht durch das Prisma der wesentlich komplementären und korrelativen Inhalte betrachtet, was zu bedeuten hat, daß folgende Abhandlungen zu berücksichtigen sind: *Značenje povijesne predaje* (Die Bedeutung der geschichtlichen Überlieferung) und *Zur Gegenwartslage der europäischen Kultur*, 1964, (beide Texte sind später unter dem gemeinsamen Titel *O značenju povijesnih smjeranja*; Über die Bedeutung der geschichtlichen Tendenzen, 1974, zu finden); besonders aber der Text *Filozofije i svjetovi* (Philosophien und Welten), 1962, (im kleinen Band unter dem Titel *O smislu filozofije*; Über den Sinn der Philosophie, Zagreb, 1969).

Es scheint hier keine geeignete Stelle zu sein, an der eine vollständige systematische informative Darstellung der ästhetischen Ansichten von Vuk-Pavlović darzubieten ist, da dies übrigens schon Marija Brida (in der Monographie über die Philosophie von Vuk-Pavlović), Georgi Stardelov und Miloje Petrović,

vollbracht haben, so daß wir uns damit begnügen, das grundlegende, determinative gedankliche Zentrum festzustellen, im Einklang mit dem Vuk-Pavlović selbst die Ästhetik als die (philosophische) »Erlebnislehre«¹ definiert, wobei er unter diesem Blickwinkel die Kunst als »die Vergegenständlichung des Seelischen« betrachtet.

Das Seelische selbst stellt bei Vuk-Pavlović denjenigen Anhaltspunkt dar, woraus die Möglichkeit des Erlebnisses als einer vorreflexiven Faktizität des Bewußtseins entspringt und in dem dann auch die ästhetische Kontemplation als »das miterlebende, durch einen Affekt begleitete, unmittelbare wesenhafte Erfassen«² aller drei Wirklichkeitsschichten (der Körperlichkeit, des Seelischen und der Geistigkeit) eingebettet ist, falls diese Schichten als ein überorganischer Organismus des Kunstwerkes bzw., es wurde schon erwähnt, als »die Vergegenständlichung des Seelischen«, organisiert sind. »Da... das Verhalten des Subjekts, d. h. daß er das Seelische im Gegenstand in erkenntnistheoretischer Hinsicht aktualisiert, nur innerhalb des vollständigen Erlebnisses zu verwirklichen ist, ist es ganz klar, daß es sich in der ästhetischen erkenntnistheoretischen Einstellung um eine metempirische Einstellung des metempirischen Gegenstandes handelt.«³ Das Seelische »als ein wahrgenommener oder nicht

¹ Pavao Vuk-Pavlović, *Umjetnost i muzejska estetika* (Kunst und museale Ästhetik), Jahrbuch der Philosophischen Fakultät der Universität in Skopje, Band 15, Skopje 1963, S. 6; dasselbe im Buch *Duževnost i umjetnost* (Das Seelische und die Kunst), Verlag Liber, Zagreb 1976, S. 28.

² Pavao Vuk-Pavlović, *Duževnost i umjetnost, Osnovi estetike II* (Das Seelische und die Kunst, Grundlagen der Ästhetik II), Kapitel 3. *Estetsko promatranje* (Ästhetische Betrachtung); Jahrbuch der Philosophischen Fakultät der Universität in Skopje, Buch 22, 1970, S. 35; dasselbe im Buch *Duževnost i umjetnost* (Das Seelische und die Kunst), Liber, Zagreb 1976, unter dem Titel *Put k umjetnici* (Der Weg zum Kunstwerk), S. 182. – Hinsichtlich des Terminus *bisven-a-o* (der, die, das Wesenhafte) muß im Auge behalten werden, daß dieser Terminus aus dem Verb *biti* (sein) und nicht *bivati* (werden) abgeleitet ist, worauf schon Marija Brida in der Anm. 3 auf der S. 26 der Monographie unter dem Titel *Pavao Vuk-Pavlović, čovjek i djelo* (Pavao Vuk-Pavlović, Mensch und Werk), Zagreb 1974, hingewiesen hat, so daß »der Terminus *bisivo* (Wesenhafte)« »der Bedeutung des Terminus 'eidōs' entspricht«. Die Ableitung muß innerhalb der etymologischen Reihe der Ausdrücke *biti – bit – bit-sivo* (= *bisivo*) (sein, Wesen, Wesenhafte) durchgedacht werden, die aus der phonetischen Struktur der Wörter zuerst nicht zu vernehmen ist. Man soll bei Brida auch die Anm. 9 auf S. 52, weiters den Gebrauch des Ausdrucks auf S. 65 und das Zitat in der Anm. 10 auf S. 8 vergleichen.

³ Marija Brida, *Pavao Vuk-Pavlović, čovjek i djelo* (Pavao Vuk-Pavlović, Mensch und Werk), in der Ausgabe des Instituts für die Geschichte der Philosophie, Zagreb 1974, S. 58. Vuk-Pavlović unterscheidet vier mögliche erkenntnis-theoretische Kombinationen: metempirische Einstellung des metempirischen Gegenstandes (»metempirisch« bedeutet hier dasselbe wie auch metaempirisch, es steht jedoch dem Sinn gemäß dem Wort »metaphysisch« am nächsten), empirische Einstellung des empirischen Gegenstandes, metempirische Einstellung des empirischen Gegenstandes und die empirische Einstellung des metempirischen Gegenstandes, von denen die ersten zwei Kombinationen theoretisch adäquat sind, während die anderen zwei in erkenntnistheoretischer Hinsicht nicht adäquat sind, wobei grundsätzlich zwischen »den empirischen (exakten) und metempirischen (humanistischen) Wissenschaften« unterschieden wird. M. Brida, a. a. O., S. 40.

wahrgenommener Bewußtseinsstrom« stellt aber »den irrationalen Inhalt der Welt« dar,⁴ der als solcher auch alle ästhetischen Dimensionen der Kunst, so auch jedes Kunstwerk, mitbestimmt, da die Kunst nicht nur durch die Form bestimmt wird, wie sie auch nicht nur durch die Form determiniert ist, besonders nicht nur formal und formalistisch, so daß Vuk-Pavlović denjenigen Typ der Ästhetik radikal vertritt, den man traditionell als »Gehaltsästhetik« (im Unterschied zu der Formalästhetik und zum ästhetischen Formalismus) bezeichnen könnte.

Besonders scheint es notwendig zu sein, noch ein weiteres wichtiges Moment der Auffassung von Vuk-Pavlović hervorzuheben: das Seelische und nur gerade dies ist außer dem, daß es die Vollständigkeit der ästhetischen Einsicht ausmacht, zugleich auch *zeitbildend*. Infolge dieses Umstandes gewinnt die Konzeption der Temporalität von Vuk-Pavlović an Wichtigkeit, da sich diese Konzeption auf die Ästhetik und auf die Auslegung einiger sehr konkreten Probleme der Kunst überhaupt, besonders einiger neuzeitlicher Erscheinungen, so auch auf die zeitgenössische Kunst selbst, wie auch auf all das, was im Zusammenhang mit dieser komplexen Thematik des geistigen Seins steht, auswirkt und Auswirkungen haben muß. Wenn das Thema der Temporalität angeschnitten wird, ist aus der heutigen Perspektive den Assoziationen zu Heidegger sehr schwer zu widerstehen, besonders dann, wenn schon einmal die Nähe, obwohl nur hinsichtlich der Datierung, des Werkes *Sein und Zeit* erwähnt wurde. Es muß jedoch einer solchen Verlockung widerstanden werden, wie sehr auch einige Lösungen bei Vuk-Pavlović in ihrer Ausdrucksweise mit Heidegger verwandt sind. Dabei orientiert sich Vuk-Pavlović sowohl bezüglich dieses Gesichtspunktes als auch einiger anderer Gesichtspunkte im größeren Maße an der Auffassung der *Bergsonschen Provenienz*, was schon auch Marija Brida, falls wir uns nicht irren, hervorgehoben hat. Der Ausgangspunkt der Folgerungen und der Analysen von Vuk-Pavlović ist nämlich das Bewußtsein, die Bewußthaftigkeit, und nicht wie bei Heidegger das Dasein, d. h. die Ganzheit der Struktur der (menschlichen) Existenz, wobei von ihrer Gegebenheit ausgegangen wird. An Hand des Umstandes, daß man Vuk-Pavlović den Vorwurf machen kann, daß er, falls wir Heideggers Ausdruck gebrauchen, »den vulgären Zeitbegriff« und »das vulgäre Verständnis der Geschichte« nicht überwunden hat,⁵

⁴ Pavao Vuk-Pavlović, *Doživljaj, duševnost i estetski uvidaj, Osnovi estetike I* (Das Erlebnis, das Seelische und die ästhetische Einsicht, Grundlagen der Ästhetik I), Jahrbuch der Philosophischen Fakultät der Universität in Skopje, Buch 20, Skopje 1968, S. 38f; dasselbe im Buch *Duševnost i umjetnost* (Das Seelische und die Kunst), Zagreb 1976, S. 128, 130.

⁵ Siehe Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), besonders den Paragraph 73 und eigentlich den ganzen zweiten Abschnitt unter dem Titel *Dasein und Zeitlichkeit*; in der Übersetzung: *Bitak i vrijeme*, Zagreb, 1985.

erfolgt zwar, diesmal unter einer anderen Beleuchtung, die Bestätigung der Behauptung, daß man die Auffassungen von Vuk-Pavlović an bestimmte Dominanten des Denkens, das sich während der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts entwickelt hat, als es noch keinen größeren Einfluß Heideggers gab, binden kann und dies faktisch auch tun soll. So sind einige Aspekte der ästhetischen Problematik, die man besonders bei den hiesigen Autoren, als sie sich nicht unter dem unmittelbaren Einfluß von Croce oder des Psychologismus befanden, nicht übersehen kann, beinahe in der Regel durch Hervorrufungen und Wiederholungen des Bergsonismus gekennzeichnet.

Falls nicht nur auf der allgemein-philosophischen Ebene, wie es der Fall bezüglich des Temporalitätskomplexes ist, sondern gerade spezifisch auf der ästhetischen Ebene darauf hinzuweisen ist, daß die Auffassungen von Vuk-Pavlović dem Horizont der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts gehören und dabei mit einigen entscheidenden Thesen der zweiten Hälfte nicht übereinstimmen, dann ist gerade auf sein *Konzept der Ästhetik als der Erlebnislehre* hinzuweisen. So sehr wir auch den Umstand, daß bei Vuk-Pavlović das Erlebnis nicht nur psychologisch (und überhaupt nicht psychologistisch!) gedacht ist, berücksichtigen, wagen wir uns diese Behauptung bezüglich der geschichtlichen Situierung von Vuk-Pavlović auf Grund radikaler Eingriffe seitens Hans Georg Gadamer aufzustellen, der zusammen mit Heidegger gegenüber dem ästhetischen Akt als einem Erlebnis oder noch mehr als einer vollständigen Zurückführung der Kunst selbst auf das bloße Erlebnis im hohen Maße skeptisch eingestellt war. So wird Gadamer »die prinzipielle Revision der grundlegenden ästhetischen Begriffe« ganz radikal postulieren, indem er die Meinung äußert, daß »der Begriff des ästhetischen Bewußtseins selbst – und damit auch der Standpunkt der Kunst, der diesen Begriff beinhaltet, fragwürdig wird.«⁶ Gadamer meint jedoch, daß »daran nicht gezweifelt werden kann, daß die großen Zeitalter der Kunstgeschichte diejenigen Zeitalter waren, in denen man sich ohne jedes ästhetische Bewußtsein und ohne unseren Begriff über die 'Kunst' mit Gestaltungen umgeben hat, dessen religiöse oder profane Lebensfunktion jedem verständlich war, jedoch niemandem nur wegen des ästhetischen Erlebnisses. Ist es überhaupt möglich, den Begriff des ästhetischen Erlebnisses auf sie (d. h. auf die Kunst) anzuwenden, ohne dabei ihren eigentlichen Sein zu verringern?«.⁷ Gewiß darf man nicht vergessen, daß Gadamer sein Augenmerk auf das formalisierte ästhetische Bewußtsein im Unterschied zu dem bei Vuk-Pavlović mit dem Inhalt des Seelischen erfüllten Erlebnis richtet, wobei es sich jedoch in beiden Fällen offenkundig *um das Erlebnis* handelt, so daß man nicht

⁶ Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960), Erster Teil, I, 2., c; angeführt nach der Übersetzung: Sarajevo 1978, S. 110.

⁷ H. G. Gadamer, a. a. O., I. c.

behaupten kann, daß das Konzept in kritischer Hinsicht nicht »angeschnitten« ist.

Indem wir es beiseite lassen, ob und in welchem Maße Heideggers und Gadamer's Abweichung von der Erlebnisästhetik auf die Theorie von Vuk-Pavlović konkret zutrifft, glauben wir, daß es ratsam und einiger Maßen unsere Pflicht, aber auch nützlich ist, auf die Argumentation, die bei Gadamer ganz explizit ist, hinzuweisen. Gadamer ist nämlich der Meinung, daß »die absolute Diskontinuität, d. h. der Zerfall der Einheit des ästhetischen Gegenstandes in eine Vielzahl von Erlebnissen, eine Konsequenz des ästhetischen Erlebnisses darstellt... Die Begründung der Ästhetik im Erlebnis führt zur absoluten Punktualität, die ebensosehr die Einheit des künstlerischen Werkes wie auch die Identität des Künstlers mit sich selbst und die Identität des Begreifenden, bzw. des Genießenden, aufhebt.«⁸ »Das Berufen auf die Unmittelbarkeit, auf die Genialität des Augenblicks, auf die Bedeutung des 'Erlebnisses' kann sich angesichts der Forderung der menschlichen Existenz nach Kontinuität und Einheit des Selbstverständnisses nicht behaupten. Die Kunsterfahrung darf nicht in die Unverbindlichkeit des ästhetischen Bewußtseins vertrieben werden« – meint Gadamer.⁹ An Hand der Kritik der ästhetischen Konzeption des Erlebnisses hat Gadamer zugleich die Abstraktheit des Begriffes des ästhetischen Bewußtseins enthüllt, indem er dadurch die gesamte neue ästhetische Tradition in Frage gestellt und sie in geschichtlicher Hinsicht überwunden hat, wobei es sich nämlich um diejenige Tradition handelt, die während der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts besonders lebhaft war und die sich mit großer Vitalität auch noch heute gerade innerhalb jener Auffassungen, die deklarativ nicht traditionell ausgerichtet sein möchten, zu Wort meldet.

Gerade an Stelle Gadamer's Kritik des ästhetischen Bewußtseins, das als »reines« ästhetisches Bewußtsein durch die »Simultanität« des Erfassens aller Dinge nur als des Ästhetischen seine Gegenstände aus den konkreten inhaltlichen Zusammenhängen der geschichtlichen Wirklichkeit herausnimmt und damit die Kunstwerke als solche entzeitigt, gerade an Stelle dieser Analysen von Gadamer erkennen wir als ein Analogon das wesentliche Moment der Aktualität und der verblüffenden Verwandtschaft der ästhetischen Lehre von Vuk-Pavlović, wodurch auch seine Lehre gegenüber der spezifischen Thematik der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts eröffnet wird. Dazu ist es in einer außerordentlich wertvollen Abhandlung unter dem symptomatischen Titel *Umjetnost i muzejska estetika* (Kunst und museale Ästhetik) gekommen und zwar im Jahre 1963, nur drei Jahre nachdem das hier schon angeführte Hauptwerk

⁸ H. G. Gadamer, a. a. O., S. 125.

⁹ H. G. Gadamer, a. a. O., S. 127.

von Hans Georg Gadamer *Wahrheit und Methode* 1960 veröffentlicht wurde. Jedoch ebenso, wie es uns berechtigt erschien, die Behauptung aufzustellen, daß die Mehrzahl der ästhetischen Abhandlungen von Vuk-Pavlović auch vor dem zweiten Weltkrieg geschrieben sein konnten, so scheint es auch nicht unberechtigt, gerade an Hand der Analogien zu den tragenden Thesen der Analysen von Gadamer die Meinung zu vertreten, daß dies *nicht* der Fall mit der Schrift *Umjetnost i muzejska estetika* (Kunst und museale Ästhetik) ist. Insofern mehr, da man diese Schrift ganz unabhängig von den in Kroatien und noch mehr in ehemaligen Jugoslawien bestehenden Verhältnissen nicht betrachten möchte – was man in der Tat nicht tun darf und kann! Obwohl die Schrift *Umjetnost i muzejska estetika* (Kunst und museale Ästhetik) in ihrer radikalen Problemstellung hinsichtlich einiger wesentlicher Dinge zurückbleibt, gehört sie offensichtlich der Aktualität des ästhetischen Gedankenguts der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts. Deshalb sind wir der Meinung, daß man die Bedeutung der erwähnten Schrift besonders hervorheben muß, da es sich um eine Abhandlung von Vuk-Pavlović handelt, die ebenso hinsichtlich der Philosophie und der Ästhetik, wie auch hinsichtlich der Kunst, der Kunstwissenschaft und der Kunstgeschichte, hinsichtlich der Kunstkritik, aber auch hinsichtlich der musealen Praxis von großer Wichtigkeit ist; es handelt sich um eine Abhandlung, die unseren Kenntnissen nach auf allen oben erwähnten Gebieten keinen Wiederhall gefunden hat, vielmehr, größtenteils ganz unbekannt ist. Bedauerlicherweise scheint die Situation gerade so zu sein! Denn es wäre sehr nutzvoll, wenn diejenigen, die bei uns in Kroatien, aber auch in der ganzen Welt über die Kunst schreiben und sprechen oder sich auf irgendeine Weise mit der Kunst beschäftigen, wie auch diejenigen, die die Museen profilieren oder vielmehr über ihren Charakter und sogar über ihren Schicksal entscheiden, wenigstens teilweise mit vollem Verständnis mit der Problematik, die durch den angeführten Titel eröffnet wurde, vertraut wären.

Verweilen wir jedoch noch ein bißchen bei der geschichtlichen Rezentheit des europäischen Kontextes. Vuk-Pavlović stellt nämlich in seiner Abhandlung unter dem Begriff »museale Ästhetik« kritische Betrachtungen über gerade diejenigen Probleme an, die Gadamer an Hand der Kritik der Fiktionen des ästhetischen Bewußtseins als rein ästhetischen eröffnet. Obwohl man allgemein betrachtet die ästhetische Konzeption von Vuk-Pavlović als Erlebnisästhetik und den größten Teil ihrer konkreten Folgerungen mit der neueren geschichtlich aktuellen Thematisierung der ästhetischen Probleme nicht vergleichen könnte, werden die Betrachtungen von Vuk-Pavlović an Hand des Erfassens des Wesens des gegenseitig abhängigen Verhältnisses zwischen der modernen Kunst und ihrem musealen neuzeitlichen Charakter als etwas Geschichtlichem unmittelbar zum Bestandteil des rezenten europäischen Kontextes, so daß seine Betrachtungen wirklich mit Gadamers epochaler Berührung des Kunstproblems in der Gestalt unseres Zeitalters, in der Gestalt der Vorherrschaft des sogenannten

Modernismus, vergleichbar sind. So erblickt Vuk-Pavlović, ähnlich wie Gadamer, das prägnante Merkmal des modernen Zugangs zu der Kunst in der absolut dominierenden Determinante, die sich in Form von zwei korrespondierenden Momente äußert: zuerst in Form einer bis zur Absurdität durchgeführten *absoluten Formalisierung*, die auch den radikalsten Kant mit seinem »uninteressierten Wohlgefallen« verwundern würde; und zweitens in Form einer wesentlichen *Entzeitigung* des Ästhetischen gerade dort, wo sich die Verfechter der Modernität, indem sie um das Zeitgenössische Lärm schlagen, auf die Zeit berufen, wobei diese Zeit natürlich auf etwas reduziert wird, was weder Zeit noch Geschichte ist, sondern eine Mystifikation unendlich sukzessiver »Jetzt«, eine Mystifikation, die eigentlich zu einer Art Eternisierung wird. Es handelt sich dabei gewiß um eine Quasieternisierung, und auch um eine Pseudodeceterisierung. Es handelt sich nämlich um dieselbe Thematisierung der »musealen Ästhetik«, innerhalb der Vuk-Pavlović zu einer ähnlichen Lösung wie auch Gadamer kommt; nämlich um eine Thematisierung, die bei Gadamer innerhalb des Komplexes, den er als »ästhetische Unterscheidung«¹⁰ bezeichnet, vorzufinden ist, d. h. innerhalb der Illusion, daß man neben allen möglichen wirklich mitbestimmenden Komponenten und Funktionen eines Kunstwerkes die »rein ästhetische« Komponente als etwas Selbständiges¹¹ isolieren kann, weswegen die Kunstwerke formalisiert werden und so das Resultat der *Abstraktion des ästhetischen Bewußtseins* zu Stande kommt: die Verwandlung der wirklichen ästhetischen Gegenstände und ihrer Inhalte in abstrakte Schemen verwandelt auch das Bewußtsein selbst als ein Typ des ästhetischen Bewußtseins in eine bloße Abstraktion, in ein nicht nur von der geschichtlichen Wirklichkeit als einer zeitlichen Wirklichkeit sondern auch von der Wirklichkeit überhaupt Getrenntes.

Es scheint sehr leicht zu sein, die geäußerten Behauptungen zu beweisen, indem man einige charakteristische kurze Formulierungen aus den Abhandlungen von Vuk-Pavlović anführt. Vuk-Pavlović weist nämlich darauf hin, daß »die Objekte in demselben Augenblick an ihrer Aktualität in ihrer uranfänglichen Richtung einbüßen, wenn sie unter die Museumstücke eingeordnet werden. Das Museum verleiht je nach dem bestimmten Zweck und seinen arteigenen Zielen den Gegenständen, die dieses Museum im wesentlichen ausmachen, ein besonderes Merkmal, eine besondere Bedeutung,«¹² wobei aber die Gegenstände bezüglich der informativen, eine Nachricht übermittelnden, belehrenden usf.

¹⁰ H. G. Gadamer, a. a. O., S. 115.

¹¹ Vergleiche H. G. Gadamer, a. a. O., Erster Teil, I, 3., a u. b, besonders S. 113–114.

¹² Pavao Vuk-Pavlović, *Umjetnost i muzejska estetika* (Kunst und museale Ästhetik), wie z. B. in der Anm. 1, Skopje 1963, S. 10; ebenso im Buch *Duževnost i umjetnost* (Das Seelische und die Kunst), Zagreb 1976, S. 35.

Funktion des Museums »-von ihren ursprünglichen vormusealen Bestimmungen und Zwecken entfremdet – ihren ursprünglichen Charakter verlieren, ihre ursprüngliche Bedeutung verändern«,¹³ was auch natürlich sowohl für die Kunstwerke als auch für die Kunstmuseen gilt, wo dann auch »ihre Eigenartigkeit«, das vormuseale Wesen, ihr vormuseales Sein und Sinn, »verschleiert wird.«¹⁴ Die Kunstwerke werden, indem sie ihrer ursprünglichen inhaltlichen Fülle beraubt werden, ästhetisch *formalisiert* und als solche, von der Gebundenheit an einen Ort und an eine Zeit »befreit«, aus dem geschichtlichen Kontext entrissen und in dieser Entrissenheit konsequent isoliert, so daß sie im Museum (oder auf Grund des Museums, oder seitens des Museums und der Museologen) *entzeitigt* werden.

Dadurch wird das gleiche Meritum des Problems ausgedrückt, das in demselben Maße sowohl bei Gadamer wie auch bei Vuk-Pavlović vorzufinden ist und in dem die Möglichkeit der Auflösung einer Reihe von Mißverständnissen bezüglich der Kunst des modernen Zeitalters und zugleich der modernen Kunst selbst liegt; dazu wird auch die rezente geschichtliche Zuspitzung, die epochale Aktualität ausgedrückt.

An dieser Stelle sollte man das Problem selbst ein bißchen genauer beschreiben, indem man jetzt in einem noch höheren Maße die konkrete Übereinstimmung von Vuk-Pavlović mit den Ansichten von Gadamer hervorhebt wird. Offensichtlich handelt es sich hier um ein Paradoxon: die Museen stellen eminente Institutionen der modernen Zeit dar, jedoch gelangen die Kunstwerke ins Museum und werden innerhalb seiner außerzeitlichen oder sogar »geschichtlichen« Relationen erst in dem Augenblick angesiedelt, wenn sich diese Kunstwerke schon von der geschichtlichen Aktualität, von dem aktuell modernen Trend, auf irgendeine Weise entfernt haben, ergo, wenn sie aus der Mode gekommen sind; sie gelangen in ein Museum nicht auf Grund ihrer besonderen Charakteristika (so zum Beispiel eine Skulptur nicht deshalb, weil sie einen Heiligen auf dem Altar darstellt), sondern geschieht dies jetzt auf Grund einiger anderer Charakteristika, so besonders im Falle der Kunstwerke, auf Grund ihrer »rein ästhetischen« Werten, die dann natürlich nicht mehr buchstäblich an die Zeit ihrer Entstehung gebunden sind; und zwar so, daß die Kunstwerke an ihrer ursprünglichen Ganzheit, an ihrer Komplexität, an ihrer komplexen ursprünglichen Zweckmäßigkeit und an ihrem authentischen ursprünglichen jedoch komplexen Wert Einbuße erleiden. Ein religiöses Bild wird im Museum an seiner Religiosität, ein Familienporträt an den Gefühlsrelationen zu bestimmten konkreten Personen, usf. einbüßen. Infolge dessen

¹³ P. Vuk-Pavlović, a. a. O., Skopje 1963, S. 12; Zagreb 1976, S. 38.

¹⁴ P. Vuk-Pavlović, a. a. O., Skopje 1963, S. 13; Zagreb 1976, S. 38.

entsteht jenes ästhetische Verständnis, das bei einigen Kunstgeschichtlern und Kunstkritikern vorzufinden ist, dementsprechend in der modernen musealen Zeit, wie dies Gadamer festhält, z. B. unter den Werken der Malerei »vor allem das moderne Bild, das nicht an einen bestimmten Ort gebunden ist und das sich dank dem Rahmen (= Umrahmung), der es umrahmt, völlig für sich selbst präsentiert, zu verstehen ist – wodurch es dasjenige ermöglicht, wie dies die moderne Galerie zeigt, daß neben ihm irgend etwas anderes stehen kann... Ein Bild, das für die Ausstellung oder eine Galerie gemalt ist, was zur Regel des Dachinschwindens der Kunst nach Bestellung geworden ist,... scheint die Unmittelbarkeit des ästhetischen Bewußtseins zu bestätigen. Das Bild scheint ein Kronzeug für die universelle Forderung des ästhetischen Bewußtseins zu sein und offensichtlich ist es kein Zufall, daß das ästhetische Bewußtsein, das den Begriff der Kunst und des Künstlerischen als eine Form des Verständnisses der übernommenen Schöpfungen entwickelt und dadurch eine ästhetische Unterscheidung durchführt, gleichzeitig mit der Gestaltung der Sammlungen erscheint, die alles das, was wir auf eine solche Weise betrachten, in ein Museum vereinen. Dadurch machen wir aus jedem künstlerischen Werk ein Bild; indem wir es von allen seinen Lebensverhältnissen und -fähigkeiten seiner Zugangsbedingungen befreien, wird es wie ein Bild umrahmt und so aufgehängt« – und zwar in ein Museum.¹⁵ Wobei gemeinsam mit der Absolutisierung des ästhetischen Bewußtseins gerade dasjenige vorzufinden ist, was zuerst Heidegger und nach ihm Gadamer als die verhängnisvolle Absolutisierung der Subjektivität kritisieren wird.

Wir könnten an Hand einer weiteren Reihe von Zitaten wiederum demonstrieren, daß Vuk-Pavlović ähnlich wie Gadamer dasselbe epochale Ereignis der modernen Zeit, das keineswegs ein nebensächliches Merkmal sondern gerade das *signum temporis* darstellt, durch das Prisma des Begriffes »museale Ästhetik« beschreibt. Und zwar in allen Konsequenzen!¹⁶

Damit der Vergleich mit Gadammers Hermeneutik bezüglich unserer These von derselben epochalen Aktualität nicht als Verweisung nur auf einen Autor und als ein vielleicht doch zufälliges und sehr spezifisches Problem vorkommt, erscheint uns nicht überflüssig, auf dieselbe Thematik bei anderen Autoren, dessen Motivationskontext anders orientiert ist, zu erinnern. So können wir beispielsweise in Werckmeisters Studie *Von der Ästhetik zur Ideologiekritik* aus

¹⁵ Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960), Sarajevo 1978, Erster Teil, II. 2., S. 164f.

¹⁶ Man soll dies mit der angeführten Abhandlung vergleichen, wobei jedoch mit einer etwas anderen Beleuchtung und mit anderen Verhältnissen zu rechnen ist: S. 24 -26 und anderswo; in der Zagreber Ausgabe, d. h. im angeführten Buch, S. 56 – 58 und anderswo.

seinem Buch *Ende der Ästhetik* (1971/1972) folgendes lesen: »Daß die simultane Versammlung vergangener Kunstwerke im Museum sie ihrer historischen Existenz entfremdet, ist schon immer gesagt worden, aber ohne Folgerung zu ziehen, daß ihre gegenwärtige Geltung der ursprünglichen genausowenig entspricht wie ihre museale Erscheinungsform ihrer ursprünglichen Erfahrungsweise«. ¹⁷

Ähnlich macht Jauss unter dem Titel *Kunstgeschichte und allgemeine Geschichte* (in seinem Buch *Rezeptionsästhetik*) auf eine frühere damalige Bemerkung von Johann Gustav Droysen (1808 – 1884) aufmerksam. Indem er die Meinung vertritt, daß man diese Bemerkung aktualisieren sollte, sagt er, daß »die wissenschaftlich sanktionierte Form der Literaturgeschichte das denkbar schlimmste Medium der Betrachtung der Literatur ist« und fährt fort: »Sie verbirgt das Paradoxon aller Kunstgeschichte, das Droysen erwähnt hat, indem er an Hand des Beispiels der Bilder aus einer Pinakothek den Unterschied zwischen der vergangenen Realität der historischen Tatsachen und ihres im Rückblick gewonnenen Verständnisses gedeutet hat: *Die Kunstgeschichte bringt sie in einen Zusammenhang, in den sie an sich nicht gehören, für den sie nicht gemalt sind, woraus sich jedoch eine Harmonie, eine Kontinuität ergibt, unter deren Einfluß, ohne dessen bewußt zu sein, die Maler dieser Bilder standen.*« ¹⁸

An Hand angeführter Beispiele, denen wir noch weitere hinzufügen könnten, so z. B. auch einige relevante hiesige Autoren, die jünger als Vuk-Pavlović sind, ist es zu ersehen, daß er sich in seiner Abhandlung *Umjetnost i muzejska estetika* (Kunst und museale Ästhetik) mit einer Problematik auseinandersetzt, die offensichtlich weder »nebensächlich« noch geschichtlich »zufällig« zu betrachten ist. Diese Problematik, einmal aufgerollt, entdeckt an Hand des Phänomens des *Museums* für die Kunst das essentielle Thema der *Temporalität und Geschichtlichkeit*, so daß heute diese Problematik ungeachtet des Bedürfnisses nach der Überwindung »des vulgären Verständnisses« der *Zeit* bzw. der *Geschichte*, ungeachtet der Suche nach »der wahren Geschichtlichkeit« und der z. B. im *Sein und Zeit* festgesetzten Determinationen, d. h. der authentischen Geschichtlichkeit der Geschichte, die sich ebenso sehr als etwas Wesentliches sowohl hinsichtlich der ästhetischen Sphäre allgemein wie auch des jeweiligen Kunstgebietes in concreto erweist, nicht mehr behandelt sein kann. Gewiß hängt das von der Exposition, Interpretation und der Auffassung der Temporalität als solcher ab. Deshalb sei es uns noch gestattet, als auf etwas

¹⁷ O. K. Werckmeister, *Ende der Ästhetik*, Frankfurt am Main 1971, 2. Auflage 1972, Cap. 5, S. 80.

¹⁸ Hans Robert Jauss, *Estetika recepcije* (Die Rezeptionsästhetik), Belgrad 1978, S. 96. Jauss zitiert in seiner Studie *Kunstgeschichte und allgemeine Geschichte* Droysen, *Historik, Vorlesungen über Enzyklopedie und Methodologie der Geschichte*, nach der Ed. R. Hübner, München 1967, S. 35.

außerordentlich Symptomatisches darauf hinzuweisen, daß auch Heidegger selbst in seinem berühmten Paragraph 73 in *Sein und Zeit* die Betrachtungen über die Geschichtlichkeit der Geschichte im Lichte der »musealen Problematik« thematisiert: »Im Museum aufbewahrte 'Altertümer', Hausgerät zum Beispiel, gehören einer 'vergangenen Zeit' an und sind gleichwohl noch in 'der Gegenwart' vorhanden. Inwiefern ist dieses Zeug geschichtlich, wo es doch *nicht* vergangen ist?« Denn in jener allgemein bekannten und auf den ersten Blick erkennbaren »Vergänglichkeit, die auch während des Vorhandenseins (des Gegenstandes – Z.P.) im Museum fortgeht, liegt *doch nicht*« – sagt Heidegger – »der spezifische Vergangenheitscharakter, der es (und wir können ruhig hinzufügen: auch jedes Kunstwerk – Anm. Z. P.) zu etwas Geschichtlichem macht.«¹⁹ Heidegger wird den musealen Aspekt der Kunstwerke als geschichtlich aktuellen auch in seiner berühmten Schrift *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1935 – 1936, behandeln, indem er darauf hinweisen wird, daß »die Versetzung in die Sammlung sie ihrer Welt entzogen hat«, so daß diese Werke »aus ihrem eigenen Wesensraum herausgerissen« sind, wobei zugleich auch die ihnen zugehörnde »Welt... zerfallen« ist.²⁰

Innerhalb des beschriebenen Horizonts dieses Problems äußert sich unseres Erachtens nach die Wichtigkeit der Abhandlung *Umjetnost i muzejska estetika* (Kunst und museale Ästhetik) von Vuk-Pavlović, da sie zusammen mit anderen Denkern die epochale Rezentheit des besprochenen Problems offenlegt. Es handelt sich nämlich um ein Thema, das gemeinsam mit den Lösungen insofern als wesentlich erscheint, da aus ihm selbst gleich klar wird, daß es kein wahrhaftiges Kunstverständnis, sowohl der modernen wie auch der »vergangenen« Kunst, ohne einer wahrhaftigen Auffassung ihrer Geschichte, die keine bloße Chronologie, kein genetischer Evolutionismus, weder noch ein bloßer Historismus ist, gibt; es gibt also kein Kunstverständnis ohne einer Einsicht in die *Geschichtlichkeit der Geschichte*, und zwar nachdem wir endgültig wissen (oder, genauer gesagt, nachdem es einige wissen wollen oder zulassen, es zu wissen), daß die Geschichte nicht die bloße Vergangenheit und etwas Vergangenes darstellt, so daß auch weder die Kunstgeschichte noch die Museen, weder die

¹⁹ Martin Heidegger, *Biak i vrijeme* (Sein und Zeit), Zagreb 1985, S. 432. (Sein und Zeit; elfte, unveränderte Auflage, Tübingen 1967, Paragraph 73, S. 380).

²⁰ Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Kapitel *Das Werk und die Wahrheit*, zitiert nach der Übersetzung von Danilo Pejović, *O bitu umjetnosti* (Über das Wesen des Kunstwerkes), Zagreb 1959, S. 34. Heidegger führt den musealen Aspekt dieses Problems mit folgenden Worten ein: »So stehen und hängen denn die Werke selbst in den Sammlungen und Ausstellungen. Aber sind sie hier an sich als die Werke, die sie selbst sind, oder sind sie hier nicht eher als die Gegenstände des Kunstbetriebes?«. S. 33. In der kroatischen Übersetzung ist die Schärfe des Ausdrucks *Kunstbetrieb* im hohen Maße, leider, abgeschwächt.

Ästhetik selbst noch ihre Geschichte, – es sei uns hier innerhalb der Betrachtung der Geschichte eine Ausdrucksweise von Nietzsche zugelassen – etwas rein Antiquarisches, Trödelhaftes ist. Es schien uns deshalb der Bemühungen wert, außer auf die Seltenheit der in Kroatien neuerer Zeit systematisch durchgeführten und philosophisch begründeten Ästhetik, was für eine die von Vuk-Pavlović ist, ebenso auch auf diese spezifische moderne Thematik und Problematik, die auf dem einheimischen Boden gerade Vuk-Pavlović eröffnet und auf seine Weise zu lösen versucht, hinzuweisen, weshalb auch sein Denken an Hand seiner strengen Kohärenz und sinnvoller Konsequenz zweifellos zur geschichtlich relevanten Aktualität sowohl des europäischen Kontextes wie auch des Weltkontextes des zwanzigsten Jahrhunderts gehört.

2.

Indem wir die spezifische Relevanz der Abhandlung *Umjetnost i muzejska estetika* (Kunst und museale Ästhetik) von Vuk-Pavlović hervorheben und auf die Einsichten und Entdeckungen der in dieser Abhandlung vorgebrachten Betrachtungen hinweisen, scheint es notwendig, die implizit gegebene, eigentlich aufgegebenen Problematik aus dem angeführten Traktat in den Vordergrund zu stellen. Die Musealität, mittels deren Vuk-Pavlović den auf Grund dieser Musealität spezifisch konstruierten Typ der Ästhetizität der modernen Zeit entschlüsselt, verweist nämlich durch ihre Apostrophierung auf die Genesis der Erscheinung selbst: aus ihr erfolgt deshalb nicht nur eine Reihe von Schlußfolgerungen, die Vuk-Pavlović zieht, sondern zugleich auch für sie selbst ein unumgängliches Bedürfnis danach, daß sie theoretisch thematisiert wird. Es handelt sich um *die theoretische Thematisierung des Museums als einer ausgesprochen neuzeitlichen Erscheinung bzw. als einer Institution der modernen Zeit*.²¹ Deshalb scheint es uns hier anstatt minuziöser kritischen Beurteilung der

²¹ Im Zusammenhang mit der empirisch argumentierten Ablehnung der Behauptung über den »trödelhaften Geist« der Museen und über den Charakter der »Veralterung« siehe z. B. die Reisebeschreibung Zlatko Posavac, »Zastarjele« institucije na novom kontinentu, o muzejima, izložbama i galerijama s putovanja po Sjedinjenim Američkim Državama (»Veraltete« Institutionen auf dem Neuen Kontinent, Über Museen, Ausstellungen und Galerien während der Reise durch die Vereinigten Staaten von Amerika), Bulletin, JAZU, Zagreb 1982, Nr. 3 (53), S 85 – 107. Empirisch bedeutet gewiß nicht dasselbe wie auch theoretisch, jedoch ist die Argumentation einer banalen empirischen Situation, um sie nicht als krankhaft empirische zu bezeichnen, im Bezug auf das Verhältnis zu den Museen zugeordnet. Eigentlich handelt es sich um eine deformierte und nihilistische Situation. Für die Museen gilt sonst natürlich dieselbe Bemerkung Martin Heideggers über das reelle Vorhandensein aller Kunstarten in der posthegelianischen Zeit (im *Nachwort* der Abhandlung *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Zagreber Übersetzung aus dem Jahre 1959, S. 78–79). Jedoch darf man

ästhetischen Ansichten von Vuk-Pavlović in ihrer Ganzheit, anstatt der Konfrontierung einiger seiner außerordentlichen Höchstleistungen mit den genauso schwer lösbaren Aporien oder unhaltbaren Thesen, als auch anstatt einiger offensichtlich notwendiger philosophisch-komparativer und philosphemischer Kontextualitäten (die zu einer anderen Gelegenheit durchzuführen sind), notwendiger, daß wir hier im Rahmen der spezifischen Besprechung der Fragen und Lösungen, die Vuk-Pavlović aufwirft, auf der wenigstens initialen *Thematisierung des Museums als einem theoretischen Problem* bestehen, indem wir auf die Relevanz dieses Problems aufmerksam machen, an Hand deren in der theoretischen Sphäre aus der krisenträchtigen Aktualität der modernen Welt und des modernen Lebens, aus unserer kulturellen Wirklichkeit und unserer Zeit, das ganze Problem durchgedacht wird.

Es scheint unzulässig und nicht zweckmäßig, die Augen vor einer ziemlich einfachen Frage zu schließen: wenn die Kunstwerke in den Museen – und hier ist die Rede gerade um die Kunstmuseen und Kunstgalerien – ihren uranfänglichen Sinn, ihre uranfängliche Bedeutung und Fülle verlieren, wenn sie in den Museen das Prisma der musealen Ästhetik durch die Entzeitigung formalisiert und unwiederbringlich entleert, dann kann nicht nur, sondern muß auch, d. h. wird sowohl die Rolle bzw. die Aufgabe als auch das Bestehen des Museums selbst in Frage gestellt. Gelinde gesagt: wenn die Museen eigentlich die Entfremdung der Kunstwerke von ihrer ursprünglichen Fülle und Charakteristika institutionalisieren, sind sie dann – wenigstens was die Kunstwerke und die Kunst betrifft – nicht überflüssig? Und ebenso unzweckmäßig!? Oder in einer noch radikaler ausgedrückten Schlußfolgerung: schädlich.

Es ist verständlich, daß die Absichten von Vuk-Pavlović sehr weit von solchen Schlußfolgerungen entfernt sind. Es scheint jedoch, als ob man jener trivialen durchschnittlichen Auffassung nicht ausweichen kann, entsprechend der die Museen mehr oder weniger interessante, meistens langweilige Sammlungen unnützlichere Dinge darstellen, Institutionen, in denen etwas vorzufinden ist, was einen Wert hat, niemandem aber erforderlich ist, nämlich dasjenige, was angeblich nicht mehr zum »Leben« und gewiß nicht dem jetzigen »lebendigen Leben« gehört, sondern einem für immer verstrichenen Leben; also etwas »Totes«. Von dorthin führt natürlich nur ein Schritt, und zwar ein ziemlich

dabei auch einige relevante empirische Angaben. Tatsachen, die im Kreis der »ephemereren« Nachrichten ihren Ursprung haben, ebenso nicht übersehen: »Während der letzten fünfzehn Jahre werden die Museen ihrer führenden Rolle bei der Bewahrung und der Kontinuität der Identität in immer größeren Maße bewußt. In dieser Zeit hat sich die Zahl der Museen in der Welt verdoppelt: in den Vereinigten Staaten entsteht im Durchschnitt jeden Tag ein neues Museum, in Großbritannien jede Woche und an anderen Orten ist die Situation dementsprechend.« Tomislav Šola, *Poziv na uzbunu* (Warnungsruf), *Vjesnik*, Zagreb XLVII/1987, vom 11. März, Nr. 14187, S. 11 (Falls hier ein bißchen übertrieben wurde – so ist dies gerade symptomatisch!).

logischer, bis zum berühmten Rimbauds Aufruf »Zerstört Louvre!« oder zum futuristischen Aufruf, man solle »die Bibliotheken und die Museen verbrennen«. Und gerade in der musealen Ästhetik ist dieses Paradoxon zu erkennen: während sie sich selbst als die Ideologie der »Bewahrung« der »Werte«, als das Wesen, als das Konstituens, als das Ideal und die Grundlage der Musealität installiert, ist sie zugleich gegen das authentische Kunstwerk gerichtet, das in keiner anderen Form möglich ist als in der musealen Form, folglich als ein »totes« Kunstwerk. Die Analytik der musealen Kunst von Vuk-Pavlović läßt uns die Zweischneidigkeit der Resultate erahnen, obwohl er seine Aufmerksamkeit nur einer Seite gewidmet hat, während die andere implizit geblieben ist. Es gibt aber in genügendem Maße gelegentliche Anzeichen von Richtlinien, die zu Lösungen führen, so daß man der ästhetischen Konzeption von Vuk-Pavlović nicht den Vorwurf machen kann, daß sie das Museum als eine Institution grundsätzlich disqualifiziert.

Deshalb scheint es notwendig innerhalb des Rahmens der Analysen von Vuk-Pavlović und zwar nicht nur wegen der Kohärenz seiner Auffassungen sondern auch wegen der kulturell-geschichtlichen zeitgenössischen Wirklichkeit des kulturellen und geistigen Lebens unserer Welt, wegen unseres geistigen Seins überhaupt, zu zeigen, daß die neuzeitliche »museale Ästhetik« oder, wie es bei Gadamer steht, »das ästhetische Bewußtsein« gemeinsam mit der (musealen) rein »ästhetischen Unterscheidung« nur die eine Seite dieses Phänomens darstellt, die dialektisch auch auf die andere hinweist – das heißt: um das Kunstwerk als ein museales von etwas zu entfremden können, sogar von ihm selbst, ist in diesem Kunstwerk seine ursprüngliche Fülle, Würde und Authentizität wirklich, wenigstens virtuell, hegelianisch gesagt, »aufgehoben«, d.h. aufgehoben-beinhaltet. Die museale Isolation weist auf eine aufgehoben-beinhaltete Weise auf einen unformalisierten, mehr als nur »reinen« musealen bzw. museologischen *Sinn* hin, nämlich auf denjenigen Sinn, der nicht nur museal respektive museologisch ist, sondern der auf irgendeine Weise eine gegenseitige Beleuchtung der vormusealen und im Museum bewahrten oder entdeckten Momente zuläßt. Das Museum als Museum erweist sich nur dann als berechtigt, wenn es nicht auf die bloße Musealisierung (deren Ansprüche das Museum jedoch immer primär und überall optimal, wie auch in wissenschaftlicher Hinsicht dem Fache am besten entsprechend, befriedigen muß, da ohne dies das Niveau des Problems überhaupt nicht erreicht würde) zurückgeführt wird und so seinen relevanten und eigentlichen lebendigen Sinn erlangt. Auf diese Weise erweist sich sowohl das Museum als eine Institution wie auch der Sinn dieser Institution als berechtigt. Dies geschieht völlig im Sinne der Deskription von Vuk-Pavlović: »Falls man in irgendeiner Richtung über etwas sagt, daß es einen Sinn hat, wird damit die Berechtigung seines Vorhandenseins bestätigt, eigentlich, sein Recht, das zu sein, was es ist. Fragt man nach dem Sinn

einer Sache, so fragt man wesentlich nach der Begründung seines Seins oder seines Bestehens«. ²²

Der Sinn des Kunstmuseums wird also nicht durch die Musealisierung der Kunstwerke vollendet, sondern muß das Museum – ungeachtet und trotz der musealen Ästhetik – auf diese Kunstwerke ein Licht werfen können, ihnen ermöglichen, daß sie in ihrer ursprünglichen Fülle erscheinen, die weder nur museal und nur ästhetisch ist, noch nur durch die sogenannte »museale Ästhetik« bestimmt. Auf diese Weise wird, falls dies möglich ist, das ursprüngliche Wesen des Kunstwerkes gleichzeitig wiederholt und evoziert, seine Intentionen und authentischen Werte erkannt und zugleich neue Horizonte hinzugefügt (oder entdeckt). Jedoch stellt auch dann die Musealisierung ein Moment dar, das man nicht auslassen kann, da es das Museum konstituiert, so daß es ohne dieses Moment auch kein Museum geben würde. Oder anders gesagt: gäbe es kein Museum und wären die Kunstwerke nicht musealisiert, dann würde ihnen nicht nur die Entfremdung von der Ursprünglichkeit bzw. Fülle drohen, sondern auch die Vernichtung und der Verfall, infolge dessen irgendeine mögliche Wiederbelebung oder jegliche jetzige oder zukünftige Sinnggebung zu Grunde gehen würde.

Damit das Kunstwerk, bewahrt und geschätzt, als ein Kunstwerk auch in dem Museum seine Wirkung erzielen könnte, darf es keinesfalls der Zufälligkeit oder dem Voluntarismus der Museologen (oder Kunsthistoriker) allein ausgeliefert sein, so daß sie das Kunstwerk als ein »ästhetisch« oder »wissenschaftlich« besser oder schlechter plaziertes, besser oder schlechter bewahrtes Ausstellungsstück, das jedoch immer ein museales Ausstellungsstück bleibt, behandeln. Um etwas mehr zu erreichen, muß auch die Aufgabe des Museums höher gestellt und größer angelegt werden. Deshalb scheint uns sogar auch innerhalb der Ansichten von Vuk-Pavlović diejenige These nicht annehmbar, nach der »die wichtigste Funktion des Museums« darin liegt, daß es »im umfangreichsten Maße und im wesentlichsten Aspekt« »ein Mittel der arteigenen Information« sei, wodurch sich »der Einfluß des Museums« an »dem ausgesprochen intellektuellen und nicht an dem emotionalen Boden« orientiert, so daß »seine Wirkung in erster Linie, wobei auch keine Ausnahme die Sammlungen aus dem Bereich der reinen Kunst darstellen, notwendig innerhalb der Bildung und des Verständnisses und nicht... im Bereich einer allseitigen Erziehung und des wie immer auch breiten Erlebnisses zu verspüren ist.«. ²³

²² Pavao Vuk-Pavlović, *Filosofije i svjetovi* (Philosophien und Welten), unter dem allgemeinen Titel *O smislu filosofije* (Über den Sinn der Philosophie), in der Edition »Filozofijske studije« (»Philosophiestudien«), I., in der Ausgabe des Instituts für die Geschichte der Philosophie der Universität in Zagreb, Zagreb 1969, S. 32.

²³ Pavao Vuk-Pavlović, *Umjetnost i muzejska estetika* (Kunst und museale Ästhetik), Skopje 1963, S. 11; dasselbe in *Duževnost i umjetnost* (Das Seelische und die Kunst), Zagreb 1976, S. 35f.

Diese These ist kaum funktionsfähig, wenn man die Aufgaben des Museums nur auf Grund der sogenannten musealen Ästhetik konstituiert, wobei aber dementsprechend innerhalb der ästhetischen Ansichten von Vuk-Pavlović ein für allemal der Zugang zu der Möglichkeit zugesperrt wäre, daß man den Kunstwerken – als der Kunst – durch und mittels des Museums herantritt, das heißt, daß man sie im Miterleben als »die Vergegenständlichung des Seelischen« identifiziert oder entdeckt.

Statt dessen, daß die Museen nur Informationsstellen sind, scheint es im Sinne der Ansichten von Vuk-Pavlović selbst – falls wir überhaupt die Behauptung aufstellen möchten, daß die Kunstmuseen möglich sind, ohne daß in ihnen die Kunst als Kunst beseitigt wäre! – offensichtlich zu sein, daß die Museen *Kommunikationsstellen* sind oder dies sein sollten, da nur durch die Kommunikation mittels des Erlebnisses das Miterlebnis herzustellen ist, wodurch nur die wahre ästhetische Einsicht gewonnen wird, das heißt die Fülle dessen, was als »die Vergegenständlichung des Seelischen« bezeichnet wurde. Dabei handelt es sich natürlich nicht um irgendeine Kommunikation, um irgendeine Mitteilung oder irgendein Mit-Verkehren, sondern um eine wesentliche Kommunikation, eine wesentliche Mit-Teilung oder wesentliches Mit-Verkehren, um eine Mit-Wirkung, um einen wesentlichen Mit- oder Zwischen-Verkehr.²⁴

Im Einklang mit dem schon früher vorgetragenen Vergleich mit Gadamer kann uns eine von seinen scharfen Bemerkungen behilflich sein: »Erst seitdem wir keinen Ort für die Bilder haben, werden wir wiederum allmählich dessen bewußt, daß die Bilder nicht nur Bilder sind, sondern daß sie ihren Ort suchen.«²⁵ Falls also in der modernen Zeit die Museen den einzige Ort darstellen, wo man die Bilder unterbringen kann, müssen dann diese Museen die Kunstwerke als Kunstwerke präsentieren können und zwar in ihrer ursprünglichen Fülle, indem sie auf »die Aktualität (des Kunstwerkes) in seiner *uranfänglichen* Richtung« hinweisen.²⁶ Die Museen müßten oder sollten also diejenige Orte sein, wo das Bild mehr als nur ein bloßes Bild, mehr als nur eine bemalte oder unbemalte Fläche in einem Rahmen ist, wo die Bilder mehr als

²⁴ Hierbei handelt es sich in der kroatischen Sprache um ein fehlerhaft gebrauchtes oder mißbrauchtes Wort, in dem zwischen dem Verkehr (saobraćaj) als einer zwischenmenschlichen Kommunikation und dem Verkehr (promet) als einer Bezeichnung für das Verkehrswesen unterschieden wird. Deshalb können wir auch vom verkehren mit jemandem, vom schriftlichen oder mündlichen, vom persönlichen, privaten oder amtlichen Zwischenverkehren, Mit-Verkehren oder Zwischenverkehr sprechen.

²⁵ Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, (1960), Sarajevo 1978, Erster Teil, II, 2., a., S. 166.

²⁶ Pavao Vuk-Pavlović, *Umjetnost i muzejska estetika* (Kunst und museale Ästhetik), Skopje 1963, S. 10; dasselbe im Buch *Duševnost i umjetnost* (Das Seelische und die Kunst), Zagreb 1976, S. 35. Die Hervorhebung im Zitat ist von Z. P.

nur mittels der musealen Ästhetik präparierte museale Ausstellungsstücke sind, also solche Orte, wo hingegen die Bilder in ihrer hermeneutische Fülle vorkommen oder vorkommen können. Falls die Museen dies nicht erfüllen oder nicht im Stande sind, dies zu erfüllen, dann ist wiederum die Kunst selbst in Frage gestellt, da es sie in diesem Falle ungeachtet der in den Museen der modernen Kunst angehäuften Ausstellungsstücke als Kunst nicht mehr gibt. Das, was man Ausstellungsstücke nennt, kann nur noch nach einer quasikulturellen Inertion der Kunst zugeordnet werden, wobei aber dies keine Kunstwerke mehr sind. Darin ist nämlich auch ein Teil der Krisis der modernen Kultur situiert, die hier durch das Prisma der Museumsproblematik, des Sinnes und des Bestehens des Museums gesehen wird.

Daß die Musealisierung, indem sie dazu führt, daß die Kunstwerke an ihrem ursprünglichen Sinn oder an ihrer ursprünglichen Bestimmung einbüßen, keinesfalls die definitive Vernichtung dieses Sinnes bedeutet, die diesen Sinn sogar in Form einer Ahnung oder eines Widerscheins ein für allemal unzugänglich machen würde, ist aus dem Kunstwerk selbst auf Grund seines Wesens als *Kommunikation* abzuleiten. Damit verhält sich so, da nach Vuk-Pavlović die Kunstwerke auch »geistige Objektivitäten« darstellen, »dessen lebendiger Verlauf des Seelischen gewissermaßen aufgehalten ist, indem er in der ausharrenden Zeit des ewigen 'Jetzt' zusammengezogen ist, so daß die Kunstwerke in ihrer Offenbarung mittels ihrer Darstellung dasjenige Erlebnis, wodurch das dargestellte Leben des Seelischen unmittelbar entdeckt, erfaßt, *der Kommunikation zugeordnet war, wiederholen können* bzw. dies Erlebnis wiederholt hervorrufen wollen.«²⁷

Falls es dem Kunstwerk immanent ist, daß es, insofern es als Kommunikation geschieht, »das Erlebnis wiederholt hervorrufen will«, dann ist das grundsätzlich auch für die Kunstwerke im Rahmen des Museums möglich. Wir belassen es bei diesem »grundsätzlich«, da wir uns augenblicklich auf die Besprechung des Identitätsumfanges, der Modifikation, der Wandlungen, zu denen es während des Zeitverlaufes kommt, usf., nicht einlassen wollen. Es stellt sich deshalb eine grundsätzliche Frage: Was können und müssen die Museen beleben, ohne daß dabei jedoch das Kunstwerk als ein Kunstwerk ausgelöscht

²⁷ Pavao Vuk-Pavlović, *Doživljaj, duševnost i estetički uvidaj. Osnovi estetike I, Pristup* (Das Erlebnis, das Seelische und die ästhetische Einsicht. Die Grundlagen der Ästhetik I, Zugang), Skopje 1968, S. 45. Im Buch *Duševnost i umjetnost* (Das Seelische und die Kunst), Zagreb 1976, S. 139. – Es muß darauf hingewiesen werden, daß für Vuk-Pavlović dieses »ewige 'Jetzt'« den ewigen Verlauf des Lebens des Seelischen als etwas Zeitbildendes darstellt, da er zwischen dieser *dynamischen* Zeit und der *statischen*, zählbaren Zeit, die die Zeit der Uhr ist, unterscheidet. Jedoch sind sowohl hinsichtlich der Formulierung als auch des Konzeptes selbst eventuelle Schwierigkeiten aufzuweisen und ernsthafte Einwände vorzubringen.

wird? Offensichtlich gerade das, was diese Museen selbst in höchstem Maße verschleiern oder sogar völlig auslöschen, wie dies aus der Analyse der musealen Ästhetik von Vuk-Pavlović oder des ästhetischen Bewußtseins bei Gadamer ersichtlich ist. Falls also einer der größten Effekte, oder noch direkter ausgedrückt, Defekte der Formalisierung mittels der musealen Ästhetik darin besteht, daß dadurch die Kunstwerke entzeitigt werden, d. h. an dem Zeitlichen einbüßen, was sich streng genommen auch auf den geschichtlichen Kontext bezieht, dann ist es verständlich, daß dasjenige, was von dem Museum gefordert wird, die Sensibilisierung für die Zeitlichkeit ist und zwar also gegenüber der Zeit, gegenüber der Geschichte, gegenüber dem, daß man dem Kunstwerk seine Geschichtlichkeit zurückgibt, bzw. die Geschichtlichkeit für die Kunst eröffnet, da sich das Kunstwerk nur durch die Geschichtlichkeit in seiner Ursprünglichkeit eröffnet. Da aber nach Vuk-Pavlović das Seelische (wie bei Heidegger die eigentliche Temporalität an die Existenz, d. h. an das Dasein, gebunden ist) zeitbildend ist, so ist es zu erwarten, daß durch die, bedingt gesagt, *wiederholte Zeitigung* (bzw. Verzeitlichung) des Kunstwerkes, d. h. falls das Museum in der Lage sein wird, den Kunstwerken die Dimension der *wahren Geschichtlichkeit* zu eröffnen, zugleich der Kontakt mit dem Kunstwerk als der Vergegenständlichung des Seelischen als möglich erreicht sein wird. Folglich kann die Belebung des Kunstwerkes als einer Kunst im Museum durch keinen begleitenden Zirkus in und um das Museum erzielt werden; dadurch geht nämlich noch mehr von der sinnvollen Fülle verloren, oder wird dadurch manchmal sogar absichtlich diese Fülle verborgen gehalten. Nur durch das Eröffnen, durch die Aktualisierung der Geschichtlichkeit, die natürlich alle drei Ekstasen der Zeit: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umschließt, eröffnen die Museen nämlich sowohl ihre eigenen lebendigen, vitalen, sinnvollen und aktuellen Werte wie auch diejenigen der Kunstwerke als solche.

Gibt es bezüglich dieser Richtlinie zu einer Lösung eine Bestätigung in den Folgerungen von Vuk-Pavlović? Durchaus und zwar sehr explizit! Wir zitieren: »Deshalb können der musealen Ästhetik, wenn sie auf Grund ihrer Auffassung und auf Grund der Orientierung ihrer Interpretation das Kunstwerk von seinem geschichtlichen Ort entfernt und von seiner sozialen Bedingtheit befreit, indem sie sich darum bemüht, es von dem ahistorischen und abstrakt-monistischen Standpunkt zu durchschauen, *die Berücksichtigungen der historischen Betrachtung* entgegengestellt werden.«²⁸ Vuk-Pavlović fügt jedoch hinzu, daß »ohne Zweifel auch *die historisch orientierte Betrachtung* (hervorgehoben seitens Z. P.) und das mit ihr verbundene konkret-pluralistische Verständnis der Kunstwerke

²⁸ Pavao Vuk-Pavlović, *Umjetnost i muzejska estetika* (Kunst und museale Ästhetik), Skopje 1963, S. 36; im Buch *Duševnost i umjetnost* (Das Seelische und die Kunst), Zagreb 1976, S. 71; Die Hervorhebung im Zitat ist von Z. P.

ihre Schwierigkeiten aufweisen werden; ...«, obwohl dies ein Verfahren darstellt, »um so weit, wie es möglich ist, bis zur Erkenntnis des Wesenhaften des konkreten Kunstwerkes zu gelangen...«.²⁹

Es stellt sich jetzt die Frage, wo und wie, oder besser gesagt, womit, wann und auf welche Weise die *Museen*, anstatt daß sie durch die ästhetische Formalisierung das Kunstwerk »entzeitigen«, bezüglich der Zeit sensibilisiert werden und für die Geschichtlichkeit offen sein werden können, indem sie dann an Hand dieser Geschichtlichkeit allein das Kunstwerk als ein Kunstwerk affirmieren können, indem sie sich gegenüber der sinnvollen und erlebenden Fülle so weit, wie es möglich ist, eröffnen. Bei Vuk-Pavlović ist keine unmittelbare und eindeutige Antwort auf diese Frage zu finden. Falls man jedoch diese Frage sorgfältiger durchdenkt, kommt man zweifellos zur folgenden Schlußfolgerung: die Antwort auf diese Frage liegt nicht in der Art des Museums, sondern in seiner *Auswahl der Ausstellungsstücke*; oder präziser: in der Konzeption des Fundus, auf dem die Konzeption der Auswahl der Ausstellungsstücke beruht; und dann noch: in derjenigen Auswahl, die unter der Bedingung einer erfolgreichen und würdigen Durchführung als eigentliche, wesentliche Kommunikation möglich ist. Daß die Zeit, daß die geschichtliche Zeit auf oder durch die Auswahl der Ausstellungsstücke einwirkt, berücksichtigte natürlich auch Vuk-Pavlović, so daß er auch mit diesem Problem in Berührung gekommen ist. Da jedoch dies nebenbei geschieht, wirkt diese Berührung ein bißchen unvorsichtig, so daß hinsichtlich der Schlußfolgerungen auf Grund einiger unannehmbare Ausgangspunkte teilweise auch solche Behauptungen zum Vorschein kommen, die einer Kritik unterliegen. So behauptet Vuk-Pavlović: »Das Bedürfnis nach der Erneuerung des Museums ist wesentlich, jedoch bringt dieser Umstand wiederum die Konzentration des Museums auf die eine Nachricht übermittelnde Funktion hervor. Denn, ebenso wie ein 'Ding' in den Museumsräumen seine gegenständliche Bedeutung in eindeutiger Richtung und im eindeutigen Sinne eines desselben gerade musealen Zweckes ändert, so entsteht auch das Bedürfnis, daß die Auswahl der Ausstellungsstücke zusammen mit der Veränderung der Hauptorientierung der Interessen, des Geschmackes, des Standpunktes des gesellschaftlichen Milieus und der Zeit geändert wird.«³⁰

Daß in dieser Formulierung die Auswahl der Ausstellungsstücke mit der Zeit imprägniert ist, daß sie durch die geschichtliche Zeit mitbestimmt wird, ist

²⁹ Pavao Vuk-Pavlović, a. a. O., Skopje 1963, S. 36; im Buch *Duževnost i umjetnost* (Das Seelische und die Kunst), Zagreb 1976, S. 72. – Hinsichtlich des Terminus *bisvrenost* (das Wesenhafte) gilt dasselbe, was hier in der Anm. 2 angegeben wurde, da die phonetische Schreibweise dieses Begriffes in kroatischer Sprache Verwirrungen stiften könnte.

³⁰ Pavao Vuk-Pavlović, a. a. O., Skopje 1963, S. 13; im Buch *Duževnost i umjetnost* (Das Seelische und die Kunst), Zagreb 1976, S. 38.

schon auf den ersten Blick ersichtlich. Sogar vielleicht auch allzusehr. Denn, Vuk-Pavlović fährt auf derselben Stelle mit der Behauptung fort, daß man »das Ausstellungstück immer wieder 'erfrischen' muß, so daß ihm die Fähigkeit, die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken, nicht abhanden geht. So können mit der Zeit bestimmte Auswahlen der Ausstellungsstücke an der notwendigen Kraft, an Hand derer die Gegenstände anlockend wirken, verlieren, sie 'veralten', so daß man sie umgestalten muß.«³¹ Offensichtlich simplifiziert und relativiert Vuk-Pavlović die ganze Sache allzuviel, und situiert und beinahe reduziert er sie auf den Sektor der Mode. Es scheint dann als ob das Postulat der »Betrachtung der historischen Betrachtung« und damit verbunden »das pluralistische Verständnis des Kunstwerkes« in dem *historizistischen Relativismus* des positivistischen Typus des neunzehnten Jahrhunderts untergeht – und zwar irreparabel. Dies geschieht ebenso in psychologischer Hinsicht: der vulgäre subjektivistische Relativismus klopft schon an die Tür. Denn, es ist an sich etwas Selbstverständliches, daß die Auswahlen der Ausstellungsstücke eventuell geändert werden, falls das vernünftig und notwendig ist, und zwar wenn sie sich verbessern oder wenn ihr Prinzip der Wirksamkeit variiert wird, und nicht deshalb, weil sie angeblich 'veralten', bzw. in höherem Maße dem Relativismus von diesem oder jenem Geschmack entsprechen würden. Das eigentliche Bedürfnis nach der Veränderung der Auswahl der Ausstellungsstücke hat seinen Ursprung nur im und ist verständlich nur aus einem einzigen Grund und das ist *die Geschichtlichkeit*; also aus dem Grund, aus dem die 'Zeitgemäßheit', der Geschmack oder die aktuelle Wirksamkeit erst zum Vorschein kommen und nicht umgekehrt. Ansonsten fällt alles ins Wasser, sogar auch die am oberflächlichsten interpretierten Aussprüche, die bis zur Umgangssprachlichkeit banal geworden sind und dennoch keineswegs weniger ernsthaft und sinnvoll sind, wie dies z. B. *de gustibus non disputandum est* ist. Vuk-Pavlović wird an den Rand dieser Trivialität, wie schon erwähnt, durch die auch für sein Konzept selbst unannehmbare und falsche Voraussetzung getrieben, daß nämlich das Museum primär eine »Nachricht übermittelnde Funktion«, eine informative und keine kommunikative Funktion besitzt. Denn, der Informationscharakter kann in dem Relativismus des Historismus verschwinden, während die Kommunikation, wenn sie wirklich ist, als eine solche wirkliche, wesentliche Kommunikation den authentischen, aktuellen Ort darstellt, wo die unrelativierte (hermeneutisch sichtbare) Geschichtlichkeit – ihre strukturelle Kontextualität, falls wir uns dieses modernen Ausdruckes bedienen – erreicht wird.

Natürlich ist Vuk-Pavlović weit entfernt von irgendeinem oberflächlichen Relativismus, sowohl von dem banalen als auch dem des Historismus, wie auch

³¹ Pavao Vuk-Pavlović, a. a. O., Skopje 1963, S. 13; im Buch *Duževnost i unjenost* (Das Seelische und die Kunst), Zagreb 1976, S. 38.

von dem, der aus der strengen Wissenschaft (aus der Erkenntnistheorie von Vuk-Pavlović einerseits und aus seiner Unterscheidung zweier Typen der Zeitlichkeit andererseits) erfolgen würde. Ein solcher Relativismus ist der Ganzheit der Philosophie von Vuk-Pavlović wie auch seiner systematisch entwickelten ästhetischen Ansicht nicht angemessen. Übrigens äußert Vuk-Pavlović sowohl an einer anderen Stelle wie auch in seinen anderen Schriften, in denen die Thematik, die dieser musealen analog ist, erscheint, expressis verbis seine Einstellung, die gleichwohl keinen trivialen Relativismus zuläßt, wie sie auch keinen relativierten Historismus darstellt: »Die museale Auswahl der Ausstellungsstücke, wovon die Rede ist, ist gewiß nicht zufällig. Der arteigene museale Standpunkt gegenüber dem musealen Ausstellungsstück hat seinen Grund, der sowohl im Wesenhaften und in der Bedeutung des Museums selbst wie auch in seiner inneren Organisation zu suchen ist, obwohl seine letzten Wurzeln allerdings in *dem Menschen der Epoche* liegen.«³² So scheint für das Philosophieren von Vuk-Pavlović bzw. für seine Ästhetik auch eine andere, verwandte Stelle symptomatisch zu sein, an der nicht nur vom Museum und seinen Ausstellungsstücken sondern von der Kunst schlechthin gesprochen wird: »Es scheint, daß die Veränderung eines bestimmten zeitlichen Stils mit der Veränderung *des Menschen der Epoche* im Zusammenhang steht.«³³

Falls die museale Auswahl der Ausstellungsstücke von dem »Menschen der Epoche« abhängt, handelt es sich dabei weder um einen subjektiven Voluntarismus, beispielsweise wie es jemandem gefällt oder »was ihr wollt« (*As you like it*), noch um einen Relativismus des privaten Geschmackes und ebenso nicht um einen historizistischen Relativismus in Form der Devise »heute so, morgen so« und »immer war es so, daß es irgendwie war« (»Ar je navek bilo da je nekak bilo« – eine Volksweisheit aus dem kroatischen Gebiet Hrvatsko Zagorje, die der kroatische Schriftsteller Miroslav Krleža in seinen *Balladen* anführt, Anm. des Übersetzers). »Der Mensch der Epoche« kündigt den epochalen Charakter der

³² Pavao Vuk-Pavlović, a. a. O., Skopje 1963, S. 21; im Buch *Duševnost i umjetnost* (Das Seelische und die Kunst), Zagreb 1976, S. 51; Die Hervorhebung im Zitat ist von Z. P.

³³ Pavao Vuk-Pavlović, a. a. O., Skopje 1963, S. 33; dasselbe im Buch *Duševnost i umjetnost* (Das Seelische und die Kunst), Zagreb 1976, S. 68; Die Hervorhebung im Zitat ist von Z. P. – Den Begriff der Epochalität gebraucht Vuk-Pavlović auch an anderen Stellen, beispielsweise im Text *Duševnost i umjetnost, Osnovi estetike II* (Das Seelische und die Kunst, Grundlagen der Ästhetik II), Jahrbuch... Buch 22, S. 50, 58, 67 und an anderen Stellen, was im Buch *Duševnost i umjetnost* (Das Seelische und die Kunst), Zagreb 1976, in dem Kapitel unter dem Titel *Put k umjetnici* (Der Weg zum Kunstwerk) auf der S. 201, 212 und 223 zu finden ist. Wir werden im folgenden wenigstens eine Stelle anführen: »So kann man im Hinblick auf das künstlerische Schaffen sagen, daß es gemeinsam mit seinen Voraussetzungen allgemein gemäß seinem zeitlichen Merkmal *epochal* und auf Grund der seelisch-geistlichen Verhältnisse *sozial bedingt* ist«; Skopje 1970, S. 50; Zagreb 1976, S. 201; Die Hervorhebung im Zitat ist von Z. P.

Zeitlichkeit, die geschichtliche Epochalität, an, so daß sowohl das Museum selbst als eine Institution wie auch seine Auswahl der Ausstellungsstücke zusammen mit dem Charakter der Kunstauffassung epochal determiniert ist.³⁴ Damit wird jenes notwendige Postulat der nicht relativierten Geschichtlichkeit ausgedrückt, nämlich die Auffassung, die, mit Hilfe Heideggers Terminen ausgedrückt, im Stande sein sollte, der »vulgären« Auffassung der Zeit und der Geschichte auszuweichen. Inwiefern eine solche Qualifizierung funktionsfähig wäre und inwiefern diese Thematik der Temporalität bei Vuk-Pavlović einer Kritik unterliegt, kann hier nicht näher besprochen werden. Es genügte schon, daß man diese Thematik aus dem Rahmen des Voluntarismus und Historismus herausgerissen hat, indem man als das Ergebnis die Erkenntnis gewann, daß die Dimension der eigentlichen, mehrdimensionalen und komplexen Geschichtlichkeit diejenige ist, die den eigentlichen Zugang zu den Kunstwerken eröffnet, die ihnen die Orientierung innerhalb ihrer musealen dauerhaften Aktualität gibt und die in dieser Hinsicht auch den Sinn des Vorhandenseins des Kunstmuseums rechtfertigt. Daher ist es notwendig, noch einmal (korrelativ zu der Determinierung der Kommunikation) hinzuzufügen, daß es sich hier nicht um irgendeine und irgendwie zusammenschusterte »Geschichte« handelt, sondern gerade um die Geschichtlichkeit als dem Wesen der Geschichte, sowohl des Geschehens selbst (Kroatisch: dogodovštine, dogodajnice; Slowenisch: zgodovine), wie auch des Horizontes der Historiographie (der Geschichte und der Wissenschaft, Kroatisch: pri-povijesti, povijest po-vijesti, Deutsch: der Geschichte als Erzählung); um etwas Wesentliches, Essentielles, innerhalb dessen sich der *Sinn* offenbaren und erkennen läßt.

Diese Folgerung darf man jedoch nicht mit der Formulierung von Vuk-Pavlović verwechseln, entsprechend der »sogar das Museum der reinen Kunst seine Anziehungskraft mehr dem historischen bzw. dem kulturhistorischen und demnach dem erkenntnis-theoretischen (= intellektuellen, Anm. von Z. P.) Interesse als dem ausgesprochen ästhetischen wie auch der in dieser Hinsicht auf

³⁴ Das dritte Kapitel der Abhandlung *Umjetnost i muzejska estetika* (Kunst und museale Ästhetik) von Vuk-Pavlović, in der Zagreber Ausgabe das Kapitel mit dem Titel *3. Estetika muzejskog izložbka* (3. Ästhetik des musealen Ausstellungsstückes), beginnt mit einer bedeutsamen Feststellung: »Der Geist des Museumtums wirkt innerhalb der neuzeitlichen Kultur sowohl auf die künstlerischen Richtlinien und auf die ästhetische Problematik wie auch besonders auf das gegenseitige Verhältnis zwischen der Kunst und der Ästhetik und auf ihre gegenseitige Wirksamkeit ein, so daß diese Einwirkung wesentlich in das Bewußtsein der Epoche, in das ästhetische Bewußtsein eingreift, nämlich in dasjenige Bewußtsein, das die Grundlage sowohl für die Übereinstimmungen wie auch für die Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der Auffassung der künstlerischen Werte, Aufgaben und Zwecke liefert. Besonders wird die während der künstlerischen Beurteilung unter dem Einfluß der musealen Auffassung hervorgebrachte Vorherrschaft des artistischen Faktors gegenüber dem inhaltlichen die ästhetische Anschauung auf einen neuen Gleis bringen«; Vuk-Pavlović, a. a. O., Skopje 1963, S. 25; Zagreb 1976, S. 56.

das unmittelbare Erlebnis gerichteten Tendenz zu verdankt hat.«³⁵ Aus der Formulierung selbst ist es nämlich ersichtlich, daß Vuk-Pavlović hier »das historische und kulturhistorische« Interesse im Sinne des intellektuellen Interesses versteht, indem er starrsinnig auf der informativen Funktion des Museums beharrt, und nicht im Sinne sowohl der Erlebnishaftigkeit als auch der Geschichtlichkeit der Geschichte, mittels der einzig und allein ein Einblick in die Kunstwerke möglich ist, falls diese etwas mehr als nur ein Teil des Museumsinventars sind oder falls sie als solche mehr als nur ihren Marktpreis als ein Statussymbol aufweisen können. In dieser Hinsicht ist die Simplifizierung des Problems und *die Gefahr des Verfallens in den Historismus* offensichtlich. Und trotzdem scheint es notwendig, das Entgegengesetzte festzustellen: die Kunstwerke als museale Ausstellungstücke gehören in diesem Sinne eher, um uns ein bißchen salopp auszudrücken, dem Inventar der kulturellen Güter als unersetzliche Traditionsüberlieferung dessen, was tradiert wird, als dem Museumsinventar (als bloße Anhäufung mehr oder weniger wertvollen Sachen) an. Man könnte behaupten, daß sie sogar als materielle Güter, als physische Dinge dem »objektiven Geist« einer Gemeinschaft, eines Volkes, einer Nation, dem Menschentum einer Gesellschaft oder der Menschheit, gehören.³⁶ Insofern muß festgestellt werden: diese Dinge sind als Kunstwerke an Hand ihres Sinnes nicht erst durch die Geschichte und durch die Geschichtlichkeit eröffnet, sondern sie selbst machen die Geschichtlichkeit aus, so daß sie die Mitbestimmungen der Geschichtlichkeit liefern. Die Kunstwerke stellen, falls dies zutrifft, die konkrete Form der Geschichte dar, sie sind die konkrete Geschichte, ihre Wirklichkeit; sie stellen den integralen Teil einer konkreten Geschichte, ihre Wahrheiten und Unwahrheiten, die Fülle oder die Leere dar: den Sinn oder – den Unsinn. Dafür sprechen explizit, worauf schon am Anfang dieser Betrachtungen hingewiesen wurde und was jetzt noch einmal in neuem Lichte hervorzuheben ist, auch andere Schriften von Vuk-Pavlović. So vor allem das Traktat *Filozofije i svijetovi* (Philosophien und Welten) und besonders explizit eine wichtige Abhandlung unter dem Titel *Značenje povijesne predaje* (Die Bedeutung der geschichtlichen Überlieferung), in der Vuk-Pavlović wörtlich folgendes sagt: »Die Überlieferung

³⁵ Pavao Vuk-Pavlović, a. a. O., Skopje 1963, S. 26; dasselbe in *Duževnost i umjetnost* (Das Seelische und die Kunst), Zagreb 1976, S. 58.

³⁶ In dieser Hinsicht scheint es notwendig, auf die Einsicht, die Heidegger respektiert und ausführlich ausarbeitet, zu erinnern: »Zum Geschaffensein des Werkes gehören ebenso wesentlich wie die Schaffenden auch die Bewahrenden«. (*Der Ursprung des Kunstwerkes* in der Zagreber Übersetzung, S. 69). Heidegger konkretisiert jedoch diese Einsicht in geschichtlicher Hinsicht an mehreren Stellen: »Der Ursprung des Kunstwerkes, d. h. zugleich der Schaffenden und Bewahrenden, das sagt des geschichtlichen Daseins eines Volkes, ist die Kunst«: Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* im Buch *O bitu umjetnosti* (Über das Wesen der Kunst), Zagreb 1959, S. 76. Es wäre hier nicht überflüssig, zu vergleichen, was in diesem Sinne Hegel in der *Enzyklopädie* für das Volk sagt.

(ist) der Ursprung und die Voraussetzung der Geschichtlichkeit des für den Menschen schicksalhaften Geschehens«. ³⁷ Jedoch würde uns eine weitere Erörterung, die diese Richtung einschlagen würde, von der aufgegebenen Thematik entfernen.

Abschließend könnte man aber an Hand der angeführten Deduktion zu der Schlußfolgerung kommen, daß das Unverständnis oder die Zerstörung der Überlieferung das Unverständnis der Kunst bedeutet; es bedeutet aber vielmehr die Zerstörung der Kunst. Dies wird übrigens bei einigen »avantgardistischen«, teilweise artistischen und ästhetischen, teilweise soziologischen, politischen und sogar philosophischen Aktionen innerhalb des zwanzigsten Jahrhunderts sogar nicht verborgen gehalten. Dabei handelt es sich aber nicht nur um die Zerstörung innerhalb der Überlieferung dessen, was schon vergangen ist (indem man es »vergißt«, indem man das Geerbte vernichtet oder es wegnimmt, oder indem man die Verbindungen zu dem Geerbten auflöst oder vertilgt), sondern gleichwohl um das Unverständnis und die Zerstörung der gegenwärtigen, der zeitgenössischen und dann auch einmal der zukünftigen, freien unaufgezwungenen Kunstwelt; also unserer eigenen Welt, unserer eigenen Zukunft. Ebenso wie bei Orwel in seinem Buch 1984. Die Verfälschung, Verschleierung und das Vorenthalten der Überlieferung in Form der Vergangenheit stellt die Verfälschung, Verschleierung und das Vorenthalten und sogar »die Entleerung« der Gegenwart zusammen mit der Zukunft dar. Deshalb sind die »geschichtlichen Irrtümer« nicht nur Irrtümer *in* und *bezüglich* der Geschichte, sondern werden diese zu Irrtümern der Gegenwart und der Zukunft. Daher wird gegenüber dem Nihilismus und der leeren Formalisierung das Postulat der inhaltlichen Fülle aufgestellt; und daher wird anstatt der modernen musealen Ästhetik der angeblich modernen Zeit und sogar des Modernismus selbst *das eigentliche moderne Museum* postuliert.

So muß sich das Museum der wahrhaftigen Modernität – um sich an Hand der Temporalität der Erlebnishaftigkeit der Kommunikation zu eröffnen können – an der Geschichtlichkeit orientieren, es muß durch die Geschichtlichkeit konstituiert sein. Vuk-Pavlović bezeichnete diese Lösung in Form »der Berücksichtigung der historischen Betrachtung« als einen adäquaten Zugang, so daß diese Lösung nur noch durch die hermeneutische »Horizontverschmelzung« zu ergänzen ist, wie es auch ebenso erforderlich scheint, eine radikale Schlußfolgerung zu ziehen, die Vuk-Pavlović selbst nicht gezogen hat: falls es *dem sich an der Geschichtlichkeit orientierenden Museum* gegenüber der musealen Ästhetik (der modernen Zeit und des Modernismus) gelingt, anstatt der

³⁷ Pavao Vuk-Pavlović, *Značenje povijesne predaje* (Die Bedeutung der geschichtlichen Überlieferung), *Filozofijske studije 2*. (Philosophiestudien 2.), Zagreb 1974, unter dem gemeinsamen Titel *O značenju povijesnih smjeranja* (Über die Bedeutung der geschichtlichen Tendenzen), S. 88.

Formalisierung die sinnvolle Verbindung des Inhaltes und der Form zu bewahren, nämlich dasjenige zu bewahren, was an den Kunstwerken ursprünglich und authentisch ist, dann könnten wir an den Kunstwerken anstatt der »Entleerung«, um ein weiteres Syntagma von Gadamer zu paraphrasieren, *den Zuwachs des Sinnes* (Gadamer; »Zuwachs des Seins«) bemerken. Dann kann das Museum und besonders das Kunstmuseum nicht mehr, wie man es all zu leicht zu beschreiben pflegte, eine Rumpelkammer unverwendbarer, »veralteter« und der an der lebendigen zeitgenössischen Aktualität einbüßenden Dinge sein.

So wird das Postulat des Verständnisses der Geschichtlichkeit für das Profilieren des Museums und der Musealität von großer Wichtigkeit, wie dies an Hand der kritischen Auseinandersetzung mit der Abhandlung *Umjetnost i muzejska estetika* (Kunst und museale Ästhetik) von Vuk-Pavlović ersichtlich ist, worin gleichzeitig die früher hervorgehobene Besonderheit und Spezifität gerade dieser ästhetischen Schrift von Vuk-Pavlović zu sehen ist. Jedoch kann man in dieser wichtigen Rolle, die der Geschichtlichkeit zugedacht ist, auch jene möglichen weitreichend schädlichen Konsequenzen erkennen, falls es nämlich, milder, in Heideggers Sprechweise ausgedrückt, zur »Vergessenheit des Geschichtlichen« oder, wie sich Marcuse unmittelbar äußert, sogar zum gewaltsamen »Zurückdrängen des Geschichtlichen« kommt, wobei Marcuse deutlich darauf aufmerksam macht, daß das dann »keine akademische, sondern eine politische Frage« ist.³⁸ In dieser Hinsicht kommt es zur Zerstörung des Museums und zur Entleerung der Kunst infolge derselben Ursachen: infolge des Unverständnisses der Überlieferung und der Geschichtlichkeit, wie auch infolge der brutalen, physischen Verhinderung der freien Tradierung, indem manchmal sogar das Geerbte vernichtet wird – was von den Menschen bis zu den Institutionen und Dingen hin, von den Gebäuden bis zu... ganzen Städten hin, reicht. Dabei muß es sich nicht immer um die Destruktion des schon Erreichten handeln, dies ist die offenkundigste Version, sondern sehr oft um eine teuflische Verhinderung der Gestaltung des kulturellen Lebens, oder werden sogar die vitalen Aufgaben des Museums und des geistigen Lebens absichtlich in eine falsche Richtung geführt.³⁹

³⁸ Herber Marcuse, *Čovjek jedne dimenzije* (Eindimensionaler Mensch), (1964); Sarajevo 1968, s. 102. »Das Zurückdrängen dieser Dimension (d. h. der 'zweiten', was zu sagen hat, der Dimension der Gedanken, aber als *einer geschichtlichen Dimension*) innerhalb der gesellschaftlichen Totalität der operationellen Rationalität stellt die *Zurückdrängung der Geschichte* dar, und das ist keine (nur – Anm. von Z. P.) akademische, sondern eine politische Frage«.

³⁹ Wie mühsam und auf gewundenen Wegen eine museale Institution entsteht, ist am Beispiel der kurzen Genesis der Bestrebungen, eine solche Institution als eine nationale in Kroatien zu bilden und erhalten, zu erblicken. Jelena Uskoković, *Osandeset godina Moderne galerije u Zagrebu, Grada za interpretaciju i povijest razvika* (Acht Jahrzehnte der Modernen Galerie in Zagreb. Materialien zur Interpretation und Geschichte der Entwicklung, »15 dana«, Zagreb XXVIII/1985, Nr. 8, S. 22 – 31.

Die Hervorhebung der determinatorischen Bedeutung der Geschichtlichkeit – wie wir sie bei der Problematisierung des Museums, der musealen Ästhetik, bzw. der Kunst selbst entdecken – verpflichtet uns, daß wir unsere Aufmerksamkeit auf dasjenige lenken, was dieser Thematik implizit und für sie entscheidend ist, was aber Vuk-Pavlović innerhalb seiner »Berücksichtigung der historischen Betrachtung« nicht erörterte. Es sei uns deshalb gestattet, uns auf Heideggers Distinktionen zu berufen, und zwar, falls kein anderer Grund dafür vorliegt, wenigstens wegen des nahen geschichtlichen Horizontes und der buchstäblichen zeitlichen Nähe des am Anfang dieser Betrachtungen festgestellten zeitlichen Verhältnisses zwischen der Schrift *Spoznajna teorija* (Die Erkenntnistheorie) (1926) von Vuk-Pavlović und Heideggers Schrift *Sein und Zeit* (1927). Dabei denken wir an die bekannte Unterscheidung von Heidegger zwischen der *eigentlichen und uneigentlichen* Geschichtlichkeit. Denn, falls die Geschichtlichkeit in irgendeiner Hinsicht wesentlich, entscheidend ist, dann ist sowohl bezüglich des Kunstverständnisses als auch der Orientierung bzw. der Konstituierung des Museums die *eigentliche Geschichtlichkeit* offensichtlich von großer Bedeutung. Gerade auf Grund dieser Relevanz hinsichtlich des Kunstverständnisses des zwanzigsten Jahrhunderts und auf Grund der erforderlichen Reinterpretation des Charakters bzw. der Funktion des Museums, was uns nach der Besprechung der Problematik, die durch die Anregungen seitens Vuk-Pavlović eröffnet wurde, unvermeidlich erscheint, werden wir diese wichtige und sonst sehr bekannte Stelle in extenso wiedergeben: »In der uneigentlichen Geschichtlichkeit... ist die ursprüngliche Erstrecktheit des Schicksals verborgen. Unständig als Man-Selbst gegenwärtigt das Dasein (= der Mensch, Anm. Z. P.) sein 'Heute'. Gewärtigt des nächsten Neuen hat es schon das Alte vergessen. Das Man weicht der Wahl aus. Blind für Möglichkeiten vermag es nicht, Gewesenes zu wiederholen, sondern es behält nur und erhält das übrig gebliebene 'Wirkliche' des gewesenen Welt-Geschichtlichen, die Überbleibsel und die vorhandene Kunde darüber. In der Gegenwärtigung des Heute verloren, versteht es 'die Vergangenheit' aus der 'Gegenwart'. Die Zeitlichkeit der eigentlichen Geschichtlichkeit dagegen ist als vorlaufend-wiederholender Augenblick *eine Entgegenwärtigung* des Heute und eine Entwöhnung von den Üblichkeiten des Man. Die uneigentlich geschichtliche Existenz dagegen sucht, beladen mit der ihr selbst unkenntlich gewordenen Hinterlassenschaft der 'Vergangenheit', das Moderne. Die eigentliche Geschichtlichkeit versteht die Geschichte als 'die Wiederkehr' des Möglichen und weiß darum, daß die Möglichkeit nur wiederkehrt, wenn die Existenz schicksalhaft- Augenblicklich für sie in der entschlossenen Wiederholung offen ist.«⁴⁰ Dem sollte man wegen der Klarheit und

⁴⁰ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927); in der Übersetzung Zagreb 1985. Paragraph 75, S. 444 – 445 (Original: *Sein und Zeit*; 6. Aufl., unveränderte Auflage, Tübingen 1967, Paragraph 75, S. 391 – 392).

der thematischen Verbundenheit mit der Problematik, die an Hand der Betrachtungen von Vuk-Pavlović eröffnet wurde, ebenso einige weitere strenge Bestimmungen von Heidegger hinzufügen: »Das in der Entschlossenheit liegende vorlaufende Sichüberliefern an das Da des Augenblicks nennen wir Schicksal. In ihm gründet mit das Geschick, worunter wir das Geschehen des Daseins im Mitsein mit Anderen verstehen. Das schicksalhafte Geschick kann in der Wiederholung ausdrücklich erschlossen werden hinsichtlich seiner Verhaftung an das überkommene Erbe. Die Wiederholung macht dem Dasein seine eigene Geschichte erst offenbar... .. *Aus den in der Zukunft verwurzelten Phänomenen der Überlieferung und Wiederholung wurde deutlich, warum das Geschehen der eigentlichen Geschichte sein Gewicht in der Gewesenheit hat*«,⁴¹ wobei man gewiß immer vor Augen halten muß, daß das Wesen der Geschichte im folgenden liegt: »Die *Geschichte* hat als Seinsweise des Daseins ihre Wurzel... wesenhaft in der *Zukunft*«,⁴²

Auf Grund dieser Reich- und Tragweite des Horizontes von Heidegger und der klar betonten Unterscheidungen, scheint noch verständlicher zu werden, was die Geschichtlichkeit der Geschichte innerhalb der Orientierung des Museums und »der Berücksichtigung der historischen Betrachtung« bzw. des Zugangs zu der Kunst bedeutet: nicht bloß ein chronologischer Zugang, nicht aus dem Horizont der »vulgären« Auffassung der Zeit und der Geschichte, also weder evolutionistisch noch historizistisch,⁴³ sondern gerade auf der Suche nach der Geschichtlichkeit der Geschichte, die ebenso existential nicht begründet sein muß, was auch bei Vuk-Pavlović der Fall ist. Und wenn es den Anschein hat, als ob der ästhetische Gedanke bei Vuk-Pavlović trotz außerordentlicher Luzidität stellenweise nachgelassen hat und daß er teilweise durch seine allgemeinen philosophischen Ansichten begrenzt ist, und zwar auf dieselbe Art und Weise, wie es durch diese Ansichten getragen und ermöglicht wird, so würde schon die gedankliche Notwendigkeit, daß wir die Thesen aus der Abhandlung *Umjetnost i muzejska estetika* (Kunst und museale Ästhetik) sowohl an Hand der europäischen Kontextualität wie auch der europäischen und Weltdimensionen, innerhalb der Koordinaten solcher Denker, wie es Heidegger und Gadamer sind, abmessen und erklären, nicht nur auf die Besonderheit sondern auch auf die Wichtigkeit, auf die Stellung und das Niveau von Vuk-Pavlović, auf seine theoretische und philosophische Relevanz hinweisen. Und das ist sicher nicht

⁴¹ Martin Heidegger, a. a. O., Paragraph 74, S. 439. (deutsches Original S. 386 – 387; die Hervorhebung im Zitat ist von Z. P.).

⁴² Martin Heidegger, a. a. O., Paragraph 74, S. 438 – 439 (deutsches Original S. 386; die Hervorhebung im Zitat ist von Z. P.).

⁴³ Man soll dies mit dem Buch von Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Anhang *Hermeneutik und Historismus*, der Ausgabe in Sarajevo 1978, S. 540 u. a., vergleichen.

von geringer Bedeutung. Deshalb hoffen wir, daß auch diese Betrachtungen nicht vergebens waren, falls es uns nämlich gelungen ist, die Wichtigkeit und das Ausmaß der Probleme, die und wie sie die Kunstphilosophie von Vuk-Pavlović innerhalb der geschichtlichen Aktualität unseres Jahrhunderts eröffnet, wenigstens anzudeuten.

3.

Um hier eine Zusammenfassung zu liefern und die notwendigen Schlußfolgerungen aus der durchgeführten Besprechung des Problems, die durch die Thematisierung der Abhandlung *Umjetnost i muzejska estetika* (Kunst und museale Ästhetik) hervorgerufen wurden, zu ziehen, sollte man sowohl hinsichtlich der positiven Resultate als auch bezüglich der notwendigen kritischen Beurteilung diese Schlußfolgerungen auf drei Hauptmomente zurückführen. So sollte man hinsichtlich des *ersten* Moments Vuk-Pavlovićs Entdeckung der Besonderheit der »musealen Ästhetik« als ein Ergebnis der Musealisierung hervorheben. In dieser Hinsicht sind die Analogien mit Gadamers Kritik der Aufstellung eines besonderen ästhetischen Bewußtseins, indem »die ästhetische Unterscheidung« bzw. Nicht-Unterscheidung ins Auge gefaßt wird, nicht nur möglich, sondern sind sie, wir hatten das schon gesehen, auch in theoretischer Hinsicht oft sehr instruktiv. Der Verdienst von Vuk-Pavlović besteht also darin, daß er in den Horizont der neueren Geschichte der kroatischen Philosophie und Ästhetik eines der wichtigsten ästhetischen Themen der Epoche eingeführt hat, indem er zugleich für uns den sowohl für das Fach wichtigen *Effekt der Musealisierung* entdeckt hat, der auch außerhalb der Ästhetik und der Philosophie nicht ohne Folgen bleiben kann; nicht ohne Folgen sowohl auf dem Gebiet der Kunstgeschichte als auch der Museologie.

Das *zweite* Moment, das den eigentlichen Mittelpunkt bildet, stellt das Herauslesen der Orientierung und des Sinnes des Museums, der Kunstgeschichte (als Fach und Wissenschaft) und sogar des geschichtlichen Geschehens, der Kunstereignisse selbst immer aus *der Geschichtlichkeit der Geschichte* dar.

Hinsichtlich des *dritten* Moments, d. h. der kritischen Einstellung gegenüber den Ergebnissen der Folgerungen von Vuk-Pavlović ist außer auf die unabsichtliche, unvorsichtige Gefahr des Historismus noch auf den Umstand hinzuweisen, daß Vuk-Pavlović seine Analysen nur auf Grund »des musealen Effekts« (bzw., da wir uns schon einmal den Gebrauch dieses Ausdrucks gestattet haben, auf Grund *des Defekts* der Musealisierung) durchgeführt hat, und nicht indem er das Problem der wesentlichen *Konstitution* des Museums als solches ergründet hat. Das Wesen und der Sinn des Museums sind nämlich

weder aus der Genesis (aus der Historie) zu erkennen, noch kann dies an Hand nur einer der möglichen Funktionen (bei Vuk-Pavlović – an Hand der informativen, eine Nachricht übermittelnden, also intellektuellen Funktion) vollständig behandelt werden. Demgegenüber kann die Einsicht in die Grundlage der Konstitution des Museums nur an Hand einer grundsätzlichen Analyse dessen gewonnen werden, was jedes Museum faktisch als ein wirkliches konstituiert. Und das sind: *die Auswahl der Ausstellungsstücke* (die Vuk-Pavlović erwähnt) und *der Fundus* (den Vuk-Pavlović nicht erwähnt). Dabei handelt es sich um eine Analyse ihrer sinnbildenden Orientierung, ihres Sinnes, und zwar derart, daß wir dabei im Stande sind, zu erkennen, daß die *Auswahl der Ausstellungsstücke* offensichtlich immer als eine abgerundete, in jedem gegebenen geschichtlichen Augenblick bezüglich ihres Wertes wirklich »abgeschlossene« Ganzheit und, bedingt gesagt, als »ein geschlossenes System«, das nur für die wesentlich geschichtlichen Wandlungen offen ist, vorkommt, während der Fundus durch denselben Sinn bestimmt immer eine »offene« und un abgeschlossene Ganzheit darstellt! Erst in einem solchen Fall der konstitutiven Analyse und *der Diagnostizierung des Sinnes des Museums an Hand der Wechselbeziehung zwischen der Auswahl der Ausstellungsstücke und dem Fundus* scheint es möglich, dasjenige zu erreichen und dann auch zu verwirklichen, was Vuk-Pavlović als »die Berücksichtigung der historischen Betrachtung« suggeriert, d. h. das sich an der Geschichtlichkeit orientierendes Museum. Erst dann scheint es nämlich möglich, einigen einmal banalen und einmal drohenden »Einwenden« entgegenzutreten und zwar sehr energisch. Ebenso nämlich wie Heidegger auf *die vulgäre Auffassung der Zeit und der Geschichte*, wie auch auf die eigentliche und uneigentliche Geschichtlichkeit aufmerksam macht, so muß auch *auf die vulgäre Auffassung des Museums* aufmerksam gemacht werden, um dann eine solche Auffassung zurückzuweisen. Denn eine solche Auffassung ist nicht minder »vulgär«, wenn sie »an das Fach gebunden« ist, oder sogar einer spezialistischen Färbung ausgesetzt wird. Dies ist insofern noch wichtiger, da sich dieses Problem nicht nur buchstäblich auf das Museum bezieht, sondern ebenso auf *Werke aus allen Kunstbereichen* gemeinsam mit ihren Historiographien, besonders wenn ihnen die Musealität mit einem negativen Vorzeichen allzu leicht zugeschrieben wird.⁴⁴

⁴⁴ Als Beispiel dafür soll die neuerdings in immer höherem Maße polemische Intonierung desselben Problems verglichen werden: Svelad Slamnig, *Muzejsko' kazalište – da ili ne* ('Museales' Theater – Ja oder Nein), *Oko* (die Zeitschrift 'Auge'), Zagreb XIV/1987, Nr. 389 vom 12. – 16. Februar 1987, S. 13. Es muß darauf hingewiesen werden, daß der aberative Effekt in der Malerei beim Malen fürs Museum nicht buchstäblich genommen werden soll, da Dramen faktisch immer fürs Theater und für die Bühne geschrieben sind, so daß deshalb der Text bezüglich des Theaterphänomens in jedem Fall wesentlich ist, obwohl dies im zwanzigsten Jahrhundert verleugnet wird; (siehe dazu Zlatko Posavac, *Kazalište, književnost i estetika* (Theater, Literatur und Aesthetik)

So stellen sowohl die vulgäre Auffassung der Museen als auch die von Vuk-Pavlović luzid identifizierte »museale Ästhetik« die geschichtliche Wirklichkeit, die Realität, dar, jedoch nicht die einzig mögliche Wirklichkeit, nicht das, was das Museum als solches noch nicht war, es aber in seinem Wesen ist oder sein kann und sein soll. Es ist also möglich, die beschriebenen Formen der Insuffizienz unseres Erachtens nach aus der Orientierung an der Geschichtlichkeit zu überwinden. Wenn es sich dabei bei Vuk-Pavlović um die »Determination« der Auswahl der Ausstellungsstücke handelt, dann bestimmt er diese Geschichtlichkeit, wie wir es schon gesehen haben, mit der Bezeichnung »der Mensch der Epoche«, obwohl dieser »Mensch der Epoche« in den ästhetischen Schriften von Vuk-Pavlović unbestimmt geblieben ist. Explizit wurde aber festgestellt, daß die ganze Epoche der modernen Zeit und besonders die Phase des Modernismus an Hand der musealen Ästhetik als die Epoche der Museen epochal stigmatisiert wurde. Verhält es sich mit dem Menschen der Epoche nicht ebenso? Es scheint völlig klar zu sein, daß Vuk-Pavlović diesen »Menschen der Epoche« nicht im Sinne eines einzelnen Eigenwillens, im Sinne des Subjektivismus des Einzelnen, durchdenkt und daß dieser Mensch nicht außerhalb der Ganzheit des geschichtlichen *Gefüges* und des bestimmten ihm dazugehörenden *Sinnes* gedacht werden kann, wobei er aber keine Negation der existentiellen Individualität, der Personalität, d. h. des (»subjektiv«) authentischen Existierens wäre und es auch nicht ist. In dieser Hinsicht gilt offensichtlich auch bei Vuk-Pavlović dasselbe, was wir bei Gadamer lesen können, als Gadamer einen kritischen Kommentar zu Dilthey schrieb: »*Das geschichtliche Gefüge* muß letztlich als *ein sinnvolles Gefüge* verstanden werden, das *den Horizont des Einzelnen* überwindet« (Gadamer).¹⁵ Deshalb dann die Forderung nach der Erkenntnis und nach dem sinnvollen Verständnis, nach der Konstitution sowohl des Sinnes *der konkreten geschichtlichen Zeit*, also der Epoche, als auch der konkreten geschichtlichen Gemeinschaft des Menschentums als konkrete geschichtliche Völker, Nationen, Religionen, Staaten, Gesellschaften,

Dani Ivarskog kazališta (Festtage des Hvarer Theaters). Buch XII, Split 1986). Bei dieser Gelegenheit soll unsere Meinung hinzugefügt werden, daß nämlich der Charakter der »musealen Ästhetik« beinahe alle Konzertprogramme mehr als ein Jahrhundert unvorusschaubar determiniert. Dieser »museale Effekt« ist im Falle des geschriebenen Wortes, besonders der Poesie, in allen Antologien vorzufinden. Die »Entzeitigung«, die Nivellierung der Zeit und der Werte, eben die »Aufhebung« der Zeit, wird in einer noch drastischeren Weise in den modernen Massenmedien (Funk und Fernsehen) durchgeführt, die angeblich das Ebenbild des Zeitgemäßen sein sollten und eigentlich sowohl die Zeit wie auch das Zeitgemäße größtenteils reduzieren, d. h. verfälschen. Um bei den modernen Massenmedien das Niveau der geschichtlichen Relevanz und nicht nur der bloßen »Zerstreuung«, »Unterhaltung« und »Erholung«, d. h. der banalen Manipulierbarkeit, zu erreichen, wären noch radikalere programmatische Eingriffe als bei den Museen notwendig.

¹⁵ Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, der schon erwähnte Anhang *Hermeneutik und Historismus*, Sarajevo 1978, S. 541; die Hervorhebung im Zitat von Z. P.

aber ebenso auch der Menschheit, der Welt als eine Ganzheit. Und wenn wir dann, wenigstens nur metaphorisch, die Geschichte als kollektive *Erinnerung* bezeichnen, dann werden in der Analogie zu Heideggers Auffassungen, die er auf dem existentiellen Plan vorlegt, die Dinge noch deutlicher, und zwar falls es wirklich zu einer Umwälzung von der vergegenständlichten und bloß verdinglichten Welt in eine authentische Anwesenheit der aktualisierten Kunst kommen wird: »Die Erinnerung wendet unser nur durchsetzend wollendes Wesen und seine Gegenstände in das innerste Unsichtbare des Herzraumes um.«⁴⁶

Schließlich ist aus allem, was besprochen wurde, zu vernehmen, daß die Abhandlung *Umjetnost i muzejska estetika* (Kunst und museale Ästhetik) von Vuk-Pavlović dank der Besonderheit, dank der ziemlich spezifischen Fruchtbarkeit dieser Abhandlung, nicht nur im Rahmen der in ihr explizit präsentierten Errungenschaften bezüglich der Problemaufstellung und der Lösungsvariationen stehengeblieben ist, sondern eröffnet diese Abhandlung auch diejenige Problemkomplexe, die wir als relevant aktuelle, theoretisch-philosophisch grundlegende erkennen, obwohl sie nominal nicht thematisiert wurden. Wir müssen sogar nicht derselben Meinung sein wie Heidegger, daß nämlich »die Kunst Ins-Werk-Setzen der Wahrheit ist«, und trotzdem wird die Relation der Kunst zu der Wahrheit aus dem Horizont der Geschichtlichkeit verständlich. Denn, alles das, was besprochen wurde, hat einen Sinn nur dann, wenn die wahre Geschichte zum Vorschein kommt. Und dabei postuliert der Grundsatz der wahren Geschichte die Beachtung der geschichtlichen Wahrheit, wobei dies ebenso für die Kunst gilt! Daher ist die Kunstgeschichte, sowohl als Geschehen wie auch als Historiographie, nicht an sich schlechthin als eine Explikation der Tatsachen wahr. Daß während der Geschichtsschreibung der Kunst, besonders der neuzeitlichen Kunst und der modernen Kunst, nicht nur die Wahrhaftigkeit versagt hat, sondern auch die Wahrheit allzuoft verschwiegen wurde, sollte genauso erkannt werden wie auch alle möglichen Krisen der Kunst des modernen Zeitalters. Denn die Wahrheit des geschichtlichen Geschehens ist eigentlich gerade gegenüber der Geschichte der Kunstgeschichte (Kroatisch: *po-vijesti povijesti umjetnosti*, Anm. von Z. P.)⁴⁷ des modernen Zeitalters verschleiert worden, womit dem Nihilismus der Vereitelung des Geschehens der Wahrheit geholfen wird. Die Museale Praxis stellt das bloße Korrelat zu diesem »geistigen« Zustand, zu diesem Zustand des (objektiven menschlichen) Geistes, dar.

⁴⁶ Martin Heidegger, *Wozu Dichter?: Holzwege*; angeführt nach der kroatischen Übersetzung *O bitu umjetnosti* (Über das Wesen der Kunst), Zagreb 1959, s. 128; die Hervorhebung in den Klammern ist von Z. P.

⁴⁷ Hierbei, im kroatischen Ausdruck *po-vijesti povijesti umjetnosti*, handelt es sich in der kroatischen Sprache um ein Wortspiel, da in dem kroatischen Wort *povijest* (= Geschichte) hinsichtlich der Etymologie dieses Wortes das Grundwort *vijest* (= Nachricht) vorzufinden ist.

Sie ist eine der Gestalten der geschichtlichen Wirklichkeit. So stellen oft die einseitige partielle Favorisierung oder Disqualifizierung, Deformierung der sinnvollen Verbundenheiten in diachronischer und synchronischer Hinsicht, die übertriebene Affirmation einerseits und die ebenso unbegründete Verminderung, sogar Verschweigung und Negation andererseits, nur das Ergebnis, das Epiphänomen eines geschichtlichen »Trends« dar. Dies sind die Symptome unserer zeitgenössischen neuzeitlichen Geschichte – bis zu den Fälschungen hin. Dabei geschieht alles das an Hand des brutalen und unverschämten Aufzwingens des pars pro toto und zwar auch dann, wenn es sich um die Kunst handelt. Die künstlerische Praxis und die Praxis der Geschichtsschreibung der zeitgenössischen und modernen Kunst (gemeinsam mit dem, was man noch immer – obwohl niemand weiß warum – Kritik nennt) nimmt schon seit langem katastrophale Formen an, so daß an Hand einer solchen Diagnose auch die Abhandlung von Vuk-Pavlović, im Kontext seiner restlichen Auffassungen eingebettet, in ihren Konsequenzen zu folgender Behauptung von Heidegger führt bzw. gerade diese Behauptung postuliert: »Die Kunst ist geschichtlich und ist als geschichtliche die schaffende Bewahrung der Wahrheit im Werk.«⁴⁸ Deshalb ist der Tod der Wahrheit der Tod der Kunst. Durch das Verschwinden der Wahrheit ist auch die Kunst verschwunden. Oder: durch die Abschaffung, durch die Vertreibung der Wahrheit ist auch die Kunst abgeschaffen, vertrieben. Dasselbe gilt auch für die Museen. Und zwar insofern wir noch die Hoffnung schöpfen können, daß sie nicht nur diejenige Orte darstellen, wo einige Kunstwerke bewahrt werden, sondern daß sie auch die Kunst selbst bewahren. Aber nicht als ein Asyl und Reservat! Insofern sind auch die Museen Orte, wo die Wahrheit geschieht. Sind sie das wirklich!? Denn nur im Falle, daß sie das wirklich sind, ist »die Musealisierung der Kunst« keine Antiquierung sondern eine der wahrhaftigen Formen des Lebens der Kunst, zwar nur eine, aber um so nicht weniger authentische und wichtige Möglichkeit ihres Bestehens. Um aber die Probleme bis zu diesen Konsequenzen durchzudenken und ihre zusätzliche und korrektive Lösungen noch im zwanzigsten Jahrhundert wahrzunehmen, scheint uns auch weiterhin erforderlich, neben anderen relevanten Texten der großen Autoren auch das Traktat *Umjetnost i muzejska estetika* (Kunst und museale Ästhetik) von Vuk-Pavlović als eine wesentliche Anregung zu respektieren.

ÜBERSETZ VON TIHOMIR ENGLER

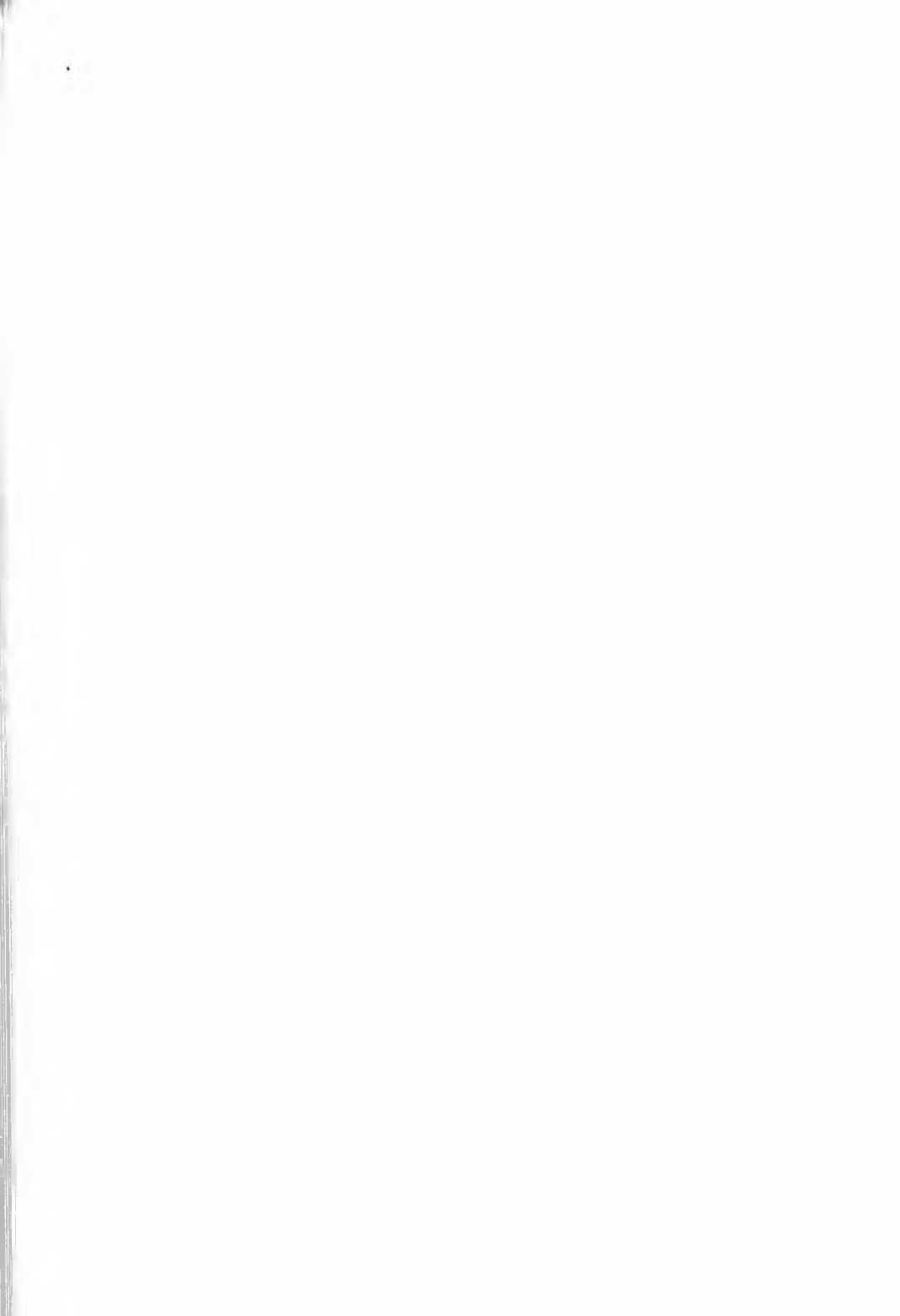
⁴⁸ Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*; aus dem Sammelband *Holzwege*. Die angeführte kroatische Übersetzung von Danilo Pejović, *Izvor umjetničkog djela* (Der Ursprung des Kunstwerkes), aus dem Buch Martin Heidegger, *O bitu umjetnosti* (Über das Wesen der Kunst), Zagreb 1959, S. 76.

MUZEJI, UMJETNOST I POVIJEST

Sažetak

Autor u članku izlaže estetičke poglede P. Vuk-Pavlovića i ističe da se Vuk-Pavlovićeve estetičke ideje (objavljene poslije II. svjetskog rata) nadovezuju u stvari na filozofska stajališta prve polovice XX. st. Izuzetak čini rasprava *Umjetnost i muzejska estetika* koja otvara aktualne probleme filozofije umjetnosti druge polovice 20. st. U toj raspravi su muzeji utvrđeni kao eminentno novovjeka institucija koja rezultira obezvremljivanjem umjetnina koje time mijenjaju svoju funkciju i smisao. Autor dovodi Vuk-Pavlovićeve teze u vezu s mišljenjem M. Heideggera i H. G. Gadamera i njihovu bit sagledava kao respektiranje dimenzije temporalizacije i povijesnosti. Na tragu Vuk-Pavlovićevih teza želi autor u muzejima razaznati mogućnost otkrivanja punoće i bitnog smisla umjetničkog djela kroz kritiku historizma, otklanjajući falsificiranja i razaranja povijesti u pravcu dosizanja prave povijesnosti.

Book Reviews



Zlatko Posavac: NOVIJA HRVATSKA ESTETIKA: studije i eseji. (RECENT CROATIAN AESTHETICS: Studies and Essays.) – Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1991. – 357 pp. – (Series »Filozofska istraživanja«; Vol. 43). – Zusammenfassung.

Zlatko Posavac is known in Croatia as the author of a number of texts, which embrace scientific papers and studies, essays and critiques, as well as four books altogether (besides, he is also the editor of a fifth). In those works, in the first place, he inaugurates and develops a specific research field that he himself designates as *the history of the Croatian aesthetics*. It is characteristic that the author thereby, and in this book as well, covers the history not only of the aesthetics as a philosophical discipline, but of the aesthetical thought in the broadest sense, found also in the words of the artists reflecting the essence of their own work.

The book *Novija hrvatska estetika (Recent Croatian Aesthetics)* comprises a collection of articles, which had been published mainly in the second half of the eighties and in the nineties (though some texts from the seventies are also included), and which have been partly expanded and improved for this occasion. Their common topic is the Croatian aesthetical thought in the period from approximately the mid-nineteenth century to the mid-twentieth century.

The author insists that the term »recent« has no »theoretically-periodizational«, but only an »informatively-pragmatical« meaning denoting the mentioned chronological period. Similarly, the term *aesthetics* merely unites the fields connected with the phenomenon of the art as the subject of philosophical thought. However, the author also deals with the implicit philosophically-aesthetical dimension of the reflections of the artists themselves. Further on, although the book comprises a large portion of the material, the author does not claim to have given a complete and systematic review of the aesthetical doctrines of the period in question; even though, all the texts are understood as contributions to a possible comprehensive »history of the Croatian aesthetics«. On some of the writers that are not separately discussed here (e.g. F. Marković), basic information is to be found in the author's previous and, as he himself observes, complementary book *Estetika u Hrvata (The Aesthetics of Croats – Zagreb, 1986)*, while, on the other hand, he is completing a separate monograph on the aesthetics of G. Arnold, parts of which have already been published.

The contributions in the book are divided into two groups, the first one comprising papers written according to the standards of scientific research (studies), while the texts in the second one are essays, so that the author, it should be mentioned in passing, successfully restores the dignity of the essay in Croatian philosophy.

However, that does not by any means indicate that the articles of the first group should be incomprehensible to someone who is not experienced in aesthetics, nor does it indicate that the essays of the second one would lack scientific qualificatives. It is indeed the virtue of the author that he takes into account the wide field of the artistic reality (particularly literature and fine arts) and that he critically refers to already existing theory and history of specific artistic branches. Deepening and explicating implicitly philosophical statements, Posavac proceeds towards the philosophical level of reflection step-by-step. On the other hand, such an approach also invites a philosophical reader to open up towards a wide field of considerations and reflections that do not, as such, belong to philosophy, but still conceal crucial philosophical consequences within them.

Most of the texts are dedicated to the representatives of particular aesthetical doctrines (from A. Starčević to P. Vuk-Pavlović and M. Krleža), while three of them deal with a particular chronological segment or with a particular problem.

Posavac does not elaborate the theoretically-methodological principles separately, but as part of particular articles included in the book, especially, for instance, in the texts *Muzeji, umjetnost i povijest* (*Museums, Art and History*) and *Problemi estetike i poetike u Hrvatskoj sredinom 19. stoljeća* (*The Problems of the Aesthetics and the Poetics in Croatia in the Mid-Nineteenth Century*). Those dispersed remarks and references depict, however, a unique and coherent philosophical standpoint, according to which the art and the works of art can only be understood within the horizon of historicity. Both the art and the »aesthetical categories« we interpret it by are essentially connected with the historic »change of the form of the truth«, with the historic »articulation of the form of the truth«. It is only in view of the »historicality of history« that we can understand the artistic event. Thus, for Posavac, the history of aesthetics is most inwardly connected with the aesthetics itself, which is in turn, in its essence, orientated towards the historicity. As the author, finally, understands historicity as always essentially associated with a *nation*, in the sense of the history of a particular nation and of the tradition belonging to that nation, so a »history of Croatian aesthetics« is fully legitimate as the author's main concern. The prerequisites and stimuli for an attitude thus formed can be found in the very authors that Posavac dedicates separate papers to (especially Starčević). Still, in that context, Heidegger's consideration of historicity and Gadamer's hermeneutics should be particularly stressed. Thereby, I would say, the »historical thinking« developed in contemporary Croatian philosophy (V. Sutlić) should not be neglected either.

The author, however, primarily for the Croatian situation, emphasizes the »obstruction of free handing down«, up to the »destruction of heritage« (people, institutions, things), therefore, not only the »forgetting«, but rather the »oppression« of the historical itself, and, by those means, the »elimination, the expelling of the truth«. Is the author not right when he thereby generally assumes that the modern world is not exempt anyway from the »nihilism of obstructing the event of the truth«, but, moreover, that just in such a nihilism the »symptom of the contemporary modern world history« is to be found? Thus, one of the basic accents of the book is the establishing of the »true history« of the Croatian aesthetical thought, which is inseparably connected with Croatian cultural (and even political) history in general.

In the study *The Problems of the Aesthetics and the Poetics in Croatia in the Mid-Nineteenth Century* (pp. 17–44), revising customary convictions, Posavac situates the

beginning of the synchronous pluralism in Croatia, both in the aesthetical thought and in the artistic style (literature), in the mid-nineteenth century. That made it possible for the author to identify the congruence with the simultaneous occurrence of pluralism in the rest of Europe. It is characteristic that Posavac philosophically elaborates the phenomenon of pluralism to the »basic structure of the epoch«, and considers it founded not only in the decay of the great epochal styles (such as renaissance, baroque etc.), but also in the very »decay of the unity of the modern age world picture« (i.e. the decay of the traditional metaphysics), which, in the writer's opinion, inaugurates the period of »modernity«. Thereby, he also elevates the notion of the artistic style (e.g. neoclassicism, romanticism, realism) to the rank of the historical »articulation of the form of the truth«. Posavac concisely presents different aesthetical conceptions of A. Veber-Tkalčević, M. Sladović, I. Macun and A. Starčević (the latter had already conceived a »theoretical basis« of realism), as well as the parallel features of the literary styles.

Ante Starčević is particularly important here; the author dedicates to him a separate and the most extensive article entitled *Interferencija tradicije i moderniteta: studija o »stekliškoj« estetici Ante Starčevića* (*The Interference of Tradition and Modernity: A Study on Starčević's »Stekliš« Aesthetics*, pp. 45–90). Reconstructing Starčević's aesthetical views, Posavac finds out that the »truth« is the basic category in his aesthetics, and he elaborates on Starčević's »poetics of realism«. He also considers Starčević's understanding of »historicality« and his »philosophy of history« to be the crucial dimension of his thinking.

The contribution *Ususret estetičkom psihologizmu Moderne* (*Towards the Aesthetical Psychologism of the »Moderna« Period*, pp. 91–129) proceeds from the methodological principle that, from the standpoint of cultural history, it is not enough to examine just the influences, as the innovations are thus reduced to »import« only. The prerequisites of the cultural tradition of a nation itself, which are the conditions that render the influence possible and give it the final »sense and character«, should also be taken into account. It is exactly in Croatia that that component has been neglected, which has often lead either to a complete ousting of the Croatian cultural history or to its one-sided or even deceitful presentation. The author's methodological principle, consistently applied in the whole book, is demonstrated by the example of the genesis of the psychologism, which was established in the »Moderna« period (shifted to the years 1890–1910) as one of the basic features both of the theory and of the artistic practice. The author pursues the development of the psychological theoretical topics in Croatia from the mid-nineteenth century into the twentieth century, with emphasis on the aesthetical aspect.

Of the aestheticians of Croatian Moderna period, Posavac dedicates separate studies to Ljudevit Dvorniković (*Jedan zaboravljeni estetičar: psihologističko-pozitivistička estetika Ljudevita Dvornikovića – A Forgotten Aesthetician: Psychologically-Positivistic Aesthetics of Ljudevit Dvorniković*, pp. 131–150) and to Albert Bazala (*Estetički nazori Alberta Bazale u doba hrvatske Moderne – Albert Bazala's Aesthetical Ideas in the Time of Croatian »Moderna« Period*, pp. 151–182). As the author shows, I. J. Dvorniković, who was neglected and forgotten, not only in his own time, but later as well, is the one who, in fact, introduces the aesthetics of the Moderna in Croatia. He went through a period of Herbartism in his development, and then, as it seems, he was the first to confront it in Croatia. It is just Dvorniković's reflections, among other things, that made Posavac shift the beginning of Croatian Moderna a couple of years earlier than it is generally supposed to begin. Dvorniković represented the psychologism in a positivistically-biologistic variant, leaning on H.

Spencer. Instead of focusing on the cognition, he focused on the feeling and the experience (*Erlebnis*).

Young Albert Bazala also represented aesthetical psychologism, but in the sense of an *Einfühlungstheorie*. Because of the stress on the national aspect of the arts, he used to be considered conservative, although he is therein, as well as in his aesthetics of feeling, completely in accordance with the contemporary modern aesthetical theories in the rest of Europe. The author methodologically insists, not only here, but also elsewhere in the book, on the interaction between the theory and the artistic practice. He assesses that exactly Bazala's aesthetical works, as a starting point, allow for the determining and the analysis of the »theoretical basis« of Croatian Moderna and its European origins and models (especially Nietzsche, who is »selectively« criticized by Bazala).

The last of the studies in the book, *Muzeji, umjetnost i povijest: razmatranja uz raspravu Pavla Vuk-Pavlovića »Umjetnost i muzejska estetika«* (*Museums, Art and History: Reflections on Pavao Vuk-Pavlović's Treatise »The Arts and the Museum Aesthetics«*, pp. 183–209) brings us to current times. Vuk-Pavlović's treatise mentioned in the title, published in 1963, is being analyzed with respect to M. Heidegger's thinking and to H.-G. Gadamer's hermeneutics. Proceeding from the phenomena of aesthetical formalizing and of depriving the objects of art of their temporal features, depriving them of their original context and sense, Vuk-Pavlović arrives at the notion of »museum aesthetics«, which is characteristic for the modern period, and which, according to Posavac, can be considered parallel with Gadamer's notion of »aesthetical consciousness«. Posavac critically mentions Vuk-Pavlović's reduction of the museums only to their »informational function«, meaning that museums should also have a »communicative function« which would restore the »real temporality« and the »real historicity« of the works of art (but not in a merely chronological, evolutionistic or, either, historicistic sense).

The essays of the second part of the book complement and broaden the thematic range of the first part in many ways. The first essay, *Iso Kršnjavi kao estetičar i teoretičar umjetnosti* (*Iso Kršnjavi as an Aesthetician and an Art Theoretician*, pp. 213–241) is especially interesting. It deals with an often negatively evaluated or rather deliberately ignored, but very important personality of Croatian public and cultural life at the turn of the twentieth century. Posavac presents the development of his aesthetical views (ranging from the Herbartism to the aesthetics of feeling) in the context of and connected with his political ideas and activity. A. Kržan's aesthetical ideas, which Posavac identifies as rationalism, also fit into the pluralistic structure of the second half of the nineteenth century. That is the topic of the essay *Racionalistička estetika Antuna Kržana: zanimljiva »Rasprava o ljepoti« prvog profesora bogoslovije na obnovljenom hrvatskom zagrebačkom sveučilištu* (*Antun Kržan's Rationalistic Aesthetics: An Interesting »Treatise on Beauty« Written by the First Theology Professor at the Revived Croatian University of Zagreb*, pp. 243–262).

Two essays are dedicated exclusively to the aesthetics of the Moderna. The first deals with the aesthetical views of one of the most important Croatian writers of the modern period, Antun Gustav Matoš (*Artizam AGM-a: ili o tome kako je Antun Gustav Matoš shvaćao i tumačio umjetnost, AGM's Artism: Or On How Antun Gustav Matoš Understood and Interpreted the Art*, pp. 263–279), which cannot simply be reduced to »art for art's sake« or to »formalism«. The other essay, entitled *Fenomeni estetičke misli hrvatske Moderne u Bosni i Hercegovini* (*The Phenomena of the Aesthetical Thought of Croatian Moderna in*

Bosnia and Herzegovina, pp. 281–291), reviews the aesthetic views of the writers who were, at least temporarily, active in Bosnia and Herzegovina, such as S. S. Kranjčević, Lj. Dvorniković, I. Pilar, J. Stadler, M. Č. Čatić and others.

Finally, the remaining four essays are dedicated to the period taking place in the twentieth century, after the Moderna. Posavac emphasizes the sense for history as the condition and as the medium of the existence of the art of a renowned Croatian painter Lj. Babić (*Poetika i disciplina slikarskog sklada: o estetičkim nazorima Ljube Babića, The Poetics and the Discipline of the Painting Harmony: On Ljubo Babić's Aesthetic Views*, pp. 293–305). Besides, he draws our attention to a neglected essay-writing philosopher and aesthetician, D. Čepulić. (*Zapostavljen i prešućen: Drago Čepulić – estetičar i filozof kao esejist, Neglected and Ignored: Drago Čepulić – an Aestetician and a Philosopher as an Essayist*, pp. 307–314). An important essay is the one dealing with the philosopher Albert Haler, a representative of the Crocean aesthetics, even more so as the author's monograph on him could not have been published in full up till now. The author methodologically accentuates the importance of the »biographical method« (and of the »biographical hermeneutics«) (cf. *O estetičaru Albertu Haleru: povodom 70-godišnjice važnog Halerovog članka »O estetici Benedetta Crocea«, On the Aesthetician Albert Haler: On the Occasion of the Seventieth Anniversary of Haler's Article »On Benedetto Croce's Aesthetics«*, pp. 315–322).

Lastly, just as *The Aesthetics of Croats* does, this book as well ends up with an elaboration of the aesthetic views of a renowned Croatian writer, Miroslav Krleža, concentrating on the topic of the decay of the »basic features of the traditional arts« (*Sjene sumnje na terasi hotela »Twentieth Century«: estetika u dramskim tekstovima Miroslava Krleže, The Shadows of Doubt at the Terrace of the »Twentieth Century« Hotel: The Aesthetics of Miroslav Krleža's Dramatic Texts*, pp. 323–336). Let us mention that, proceeding from the phenomenon of the crisis of the arts (and of the aesthetics, as well) as Krleža established it, the author does not draw a rash conclusion about the »death of the aesthetic« (as did the Marxist D. Grljić), but, on the contrary, regards the consideration of the arts crisis as an »active and vivid aesthetic thought«. It should also be pointed out that, according to the author, Krleža was »the first to postulate a radical reinterpretation of the entire Croatian cultural history«.

As far as the Croatian situation is concerned, this book appears after a long period of obstructing the free continuation of the Croatian philosophical tradition also in the university-level philosophy teaching itself. Under those circumstances, the research into the »Croatian philosophical heritage« was pushed into a reservation (a »safe haven«) of a research institute and was expelled from the whole of the historical and systematic investigation of philosophy in general, to which it belongs and with which it is inwardly interconnected.

Zlatko Posavac's book is the one which, both in the interpretational and in the documentary sense, provides the basis for a reestablishment of a normal continuation of the history of Croatian aesthetics. However, as it has already become clear, and as the author himself insists, this can be only in the sense of the preparatory liberation of the Croatian cultural history from the deformations which its image and interpretation were exposed to in the former unfavorable periods.

SREĆKO KOVAČ

TRANSLATED BY SMILJANA NARANČIĆ-KOVAČ

Žarko Dadić, *THE EXACT SCIENCES OF THE CROATIAN MIDDLE AGES*, Globus, Zagreb 1991

This is the first book on the scientific knowledge of Croats during the Middle Ages. Its title could prompt some misunderstandings. That is, if the exact sciences are taken to be the ones which employ mathematics as a tool, then it is difficult to refer to the exact sciences of the Middle Ages in the modern sense of the word. Foreseeing the problems created by the very term of exact sciences in the Middle Ages, the author is aware of the inadequacy of the title, but he still opts for it. The book, generally speaking, considers problems from mathematics, physics and astronomy within the confinements of medieval perceptions. According to these perceptions, physics and astronomy are more closely linked to the philosophy of nature than mathematics.

The second problem presented by the author is the problem of periodisation, that is, determining the period of the Middle Ages. Even though defining periods of time, as far as general history is concerned, is not always the same with all peoples, the author has taken the example of Croatian national history and has adopted the year 1526 as the end of the Middle Ages. The author justifies this decision with the hypothesis that until then there »existed a unified spiritual period, not only from a cultural perspective, but also from a scientific one as well« (*Preface*, p. 6). This is manifested in the introduction of »...heliocentric systems in western European sciences« (*ibid.*).

In establishing the level of knowledge of Croats during the early Middle Ages, it is necessary to commence with earlier periods, more concretely, from the period of the migration of Croats to their present day homeland. The author, on the basis of scanty and fragmented facts, concludes that the natural scientific knowledge of ancient Croats was equal to that of other nations (pp. 16–22). This is demonstrated through an investigation of the materials and spiritual cultures of ancient, neighbouring peoples who came into contact with the Croats after their migration to their homeland. An example of this is research into old constructions (Lika, Istria, Dalmatia, islands, northern Italy and elsewhere) and their astronomical characteristics, as well as Roman temples, while taking into consideration their geometrical and astronomical understandings. Christianization did not entail the decline of Paganism, but rather it was incorporated into the new beliefs, such as the orientation of churches in an east-west direction on the day of equinox. And there solstitial orientations also continued to exist. The dates of Christian holidays have their own astronomical origins, out of which arose their computation (determination of time) (pp. 7–15).

The meeting between ancient Croats and other peoples resulted in their acquaintance with classical and early medieval science. They adopted the knowledge of Illyrian tribes, and yet still held on to the knowledge of their original homeland. The author uses results of others who analysed ancient Croatian churches from an astronomical point of view (the Church of the Holy Cross near Nin, the Church of the Holy Trinity in Poljud near Split, the Church of St. George in Rovanjaska) and concludes that the architecture shows some astronomical and geometric characteristics (pp. 27–30). Together with the direction of the solstice and equinox, the direction of the sunset on the day of the patron of the church is especially emphasised.

That the ancient Croats, arriving in their new homeland at the beginning of the seventh century, very quickly adopted classical and Christian culture and traditions is demonstrated in the evangelistary from Split (eighth century). From a scientific perspective, it is interesting to trace the level of astronomical understanding among the ancient Croats. The determination of the dates of Easter and other Feast Days for each year (*computus*) required certain astronomical knowledge. That western cultural centres already influenced the scientific and philosophical understanding of Croats is witnessed by the teaching institution at Čedad (Cividale del Friuli) and in the evangelistary from Čedad that showed that Croats gained their education there.

The second phase in the acceptance of the western European heritage was the introduction of Benedictine schools on Croatian soil. Thanks to Gottschalk, who stayed at the court of the Croatian Prince Trpimir (845–861) from 846 to 848, the ideas of early Carolinian scholastics spread throughout Croatia. He also inspired the establishment of schools based on the system of »septem artes liberales« (trivium and quadrivium). That Benedictine education actually developed in Croatia is evident in the support given by Croatian leaders and the Pope to Benedictines who recommended that children should enter the monastery at an early age in the interests of their education. It is interesting to note that one of the evangelistaries (Osor 1081–82) was translated into Croatian during this period (pp. 31–34).

Croats, according to the author, up until the ninth century were completely intergrated into western European culture. At that time in Europe, things began to change due to encounters with Arabic culture. These changes culminated in the 11th and 12th centuries, and were crucial for later scientific and philosophical developments in Europe. Hermann the Dalmatian (Hermanus Dalmata) lived and worked during this time, and was responsible for the synthesis of western European and Arabic sciences (pp. 35–65). He was born at the beginning of the 12th century in Istria, where he completed his schooling. He continued his education in Chartres (1130–1134) under the guidance of Thierry. Together with Robert of Ketton (Chester), he travelled east where he met with Arabian scientists, and then returned to Toledo, a renowned centre for translations. In the year 1138, Hermanus began to translate the works of Arabic scientists into Latin. He translated the astrological treatise *Fatidica* (1138) written by Sahl ibn Bishr, Abu Ma'shar's introduction to astronomy (*Introductorium in astronomiam*) (1140), Euclid's *Elementa* (1140), Al-Khwārizmī's astronomical tablets (1140–43), the *Qur'an* (with Robert of Ketton) (1142), Ptolemy's *Planisphaera* (1143), and so on.

Translating Arabic and Classical Greek texts was extremely valuable for Hermann's point of view, articulated in his own works (original or compilations), such as *Liber imbrium*, *De indagazione cordis* or *De oculis* (1140), *De compositione et de usu astrolabii* (1143), and so on. His best known and most original work is *De essentiis* (1143), which was published in Croatian in 1990 (translated by A. S. Kalenić). On account of this work Hermanus became, as Dadić states, » ... one of the most inspiring scientists of the first half of the 12th century, and also one of the most important scientists who achieved a fruitful synthesis of both traditions, thus providing the path for new scientific conceptions. He therefore stands on the cross-roads of an epoch and at the turning point in the development of European science« (p. 50). Of particular importance is his attempt to reconcile Platonism with Aristotelianism, manifested especially in the 16th century. Hermanus » ... advocated this

synthesis, (and) from a methodological perspective ... he is an important predecessor of the 16th century«. (p. 65).

The author especially emphasises the fact that Hermanus' works are yet to be studied in detail, particularly regarding his influence on medieval science.

Even though it is unknown whether the astronomical and meteorological finds of »professional« astronomers were recorded in medieval Croatia (it is doubtful whether they existed at all), some natural occurrences were, nevertheless, mentioned in chronicles (the eclipse of the sun on June 3, 1239, the appearance of meteors and comets, natural disasters, etc.). The interpretation of these occurrences were in concordance with the views represented by scientists throughout Europe (pp. 66–68).

In the 13th century, Croatian astronomical knowledge was still used in the construction of churches. However, there appeared, as in western Europe, added elements of mathematical structures, such as elements taken from the Platonic conception of beauty in architecture (and art in general) (pp. 69–71).

That Benedictine monasteries promoted not only scholarly, but also scientific activity during this period is evident in the 1291 (or 1293) astronomical calendar from Zadar, which shows that the calculation of dates in Croatia was equal to those throughout western Europe. The specific quality of the Zadar astronomical calendar is the usage of Arabic numbers, which in the 13th century was accepted by western European science with great reluctance (pp. 72–74).

Apart from Benedictine schools, which were the first schools in Croatia, other types of schools (cathedral and regional schools) were established in the 13th century and were mainly run by the Dominicans. In the reformed schools topics from natural philosophy were taught. Due to the lack of details on the programs of these schools, the nature of lectures and prescribed teachings cannot be established with certainty. But if we take into account that a number of Croatian Dominicans were educated in Europe, as well as the amount of preserved books, it can be presumed that the education system was developed according to western European standards. The Dominican school in Zadar was established in 1396, and was the Provincial college for all of Dalmatia. In 1495 the college was transformed into a »university«. There also existed a Dominican school in Dubrovnik. Ivan Stojković (1390/95–1443), Dominican and humanist, proposed the establishment of a university in Dubrovnik based on the example of Italian universities, but the idea was never actualised. The Paris student and later the Bishop of Zagreb, Augustin Kazotić (1260/65–1323) reformed the cathedral school in Zagreb by applying the experience and knowledge which he acquired during his stay in Paris. The preserved lists of books in these schools indicates that there existed numerous works on physics and natural philosophy (pp. 75–82).

From the 13th to the 15th century (and more intensively later), scientific links existed between Croatia and scholarly centers in England, France, Italy, Austria and Russia. While the Dominicans were mainly educated in Paris, Franciscans had their own school in Oxford since 13th century, which concentrated on studies in the positive sciences and metaphysics. In the Oxford library are preserved several manuscripts of Croatian authors who studied and possibly lectured there. Many of them returned to Croatia and propagated the ideas of Oxford in their homeland, thus the Croatian educational system was closely tied to English scientific and philosophical traditions. It is known, for example, that a Franciscan named Nikola (14th century) from Zadar held an academic title from the University of

Oxford. Among the manuscripts brought from England to Croatia, there is the work of an unknown English author entitled *Secretum philosophorum*, now preserved in the library of the Franciscan friary in Zadar. Croatian Franciscans advocated the English scientific and philosophical views of the experimental works of Roger Bacon on parabolic mirrors were known in Zadar. All that demonstrates that there were excellent relations between the Zadar and Oxford scientific circles during the 14th century (pp. 83–91).

There were intensive ties among Croatian, Italian and Austrian cultural and scientific centres. Croatian students arrived in Padua and Bologna very early on. Many of them not only studied at these universities, but also lectured there as well. There were also cases of foreign scientists arriving in Croatia and were active there. For example, Pietro Buono worked as a physician in Pula and Trogir and wrote his famous alchemist work in Pula in 1330 (pp. 96–98). Among those who studied in Padua and Bologna, the author mentions Ivan Vitez, who later consolidated his cultural and scientific position in Hungary, Marko Marulić, Ivan Česmički (Janus Pannonius), Gjin Gazulli, Juraj Dragišić and Federik Grisogono.

In Vienna there were professors of mathematics, such as Luka of Požega, Đuro of Čazma, and the professors of natural philosophy Valentin of Koprivnica and Ladislav of Požega (p. 92–95).

Croats had a vital role to play in the establishment of new cultural and scientific circles in other countries. Thus a certain Benjamin, a Dominican, participated in the formation of the first Russian cultural centre in Novgorod, which was receptive to western European ideas. Benjamin was the first western European humanist on Russian soil. He is especially merited with carrying western ideas to Russia. He distinguished himself in the calculation in the date of Easter and the entire calendar. He is also credited for establishing and defining Russian scientific terminology.

In regards to the scientific and cultural circle of Ivan Vitez in Hungary in the 15th century, is it worthwhile emphasising that it relates to scientific activities not in a foreign country, but in a state of which Croatia was a component part. Thus, it comes no surprise to find that a great deal of Croats lived in Buda, Pest and other centres. One of them was Ivan Vitez, who was closely tied to the famous astronomer Puerbach. He took advantage of the good will of the Hungarian-Croatian king Matijaš Korvin (Hunyadi) for his scientific work and gathered together noted astronomers in the king's court. Ivan Česmički (Janus Pannonius) attempted to convince the Dubrovnik astrologer Gazulli to come to Hungary, but did not succeed. Thanks to his acquaintances from Italy with Regiomontanus and Bylica, he agreed to go to the newly opened university in Požun (Bratislava), for whose establishment Ivan Česmički is the most credited (pp. 99–120).

Gjin Gazulli was renowned for completing Campano's (Italian astronomer of the 13th century) conception of the division of celestial houses, and this procedure (Campano-Gazulli's procedure) became practically applicable in astrology. Later this procedure was improved by Regiomontanus and Bylica (pp. 121–130). Dadić states that Gazulli » ... played an important role in astrological theory in the 15th century« (p. 130).

Together with the scientific and philosophical views which were accepted in schools and other scientific circles, there existed a popularised form of scientific literature, which was important for two reasons. Firstly, it demonstrates the popularity of natural scientific

ideas in the general public, and, secondly, it highlights the beginnings of Croatian scientific terminology. This type of literature was translated into various Glagolitic texts.

The beginnings of the formation of Croatian natural scientific terminology is situated in the Middle Ages, during which Croatian terms for natural occurrences were recorded. However, we can go much further into the past in order to seek out the genesis of Croatian scientific terminology (pp. 145–149).

Even though measurements of length, time, weight, volume and so on, are employed practically for everyday use, and even though they are distinct from scientific activities, they nevertheless represent essentially physical problems. The sundials were often used for measuring time, and from the 14th century onwards mechanical devices were used (from 1389 probably originates the first mechanical watch in Croatia – in Dubrovnik). As in other European countries, there were diverse systems of measuring in Croatia, but the most accepted system was the one from Zagreb, which was maintained up until the 18th century (pp. 150–155).

Continuing to highlight the general scientific situation in Croatia, the author analyses the structure of the incunabula on the exact sciences (pp. 156–158), and he shows the attitudes of intellectuals towards natural sciences (pp. 159–162).

The Croatian philosopher and theologian Juraj Dragišić (1445–1520) was especially important for calendar reforms. He was a member of the Platonic academy in Florence. It was during his stay at Oxford that he most probably became interested in astronomy and the calendar. During the Fifth Lateran Council (1514), he offered his own suggestions on calendar reforms, that the Julian calendar be shortened by ten or eleven days. His idea was not realised at the Council, but was later accepted in 1582 when Pope Gregory XIII reformed the Julian calendar and introduced the Gregorian calendar. Apart from these calendar reforms, the other scientific views of Dragišić were significant, but they are yet to be thoroughly investigated and evaluated in the context of his time (pp. 164–167).

Astrological themes were extremely important during the 15th and 16th centuries in Croatia, as was the case with other countries. Astrology interpreted all changes on the earth and in the human body. The activities of celestial bodies determined the appearance of disease and sickness. Medical treatment also depended on astrology. Astrological medicine was present in Croatia, evident in a codex from the 15th century which was brought to Bosnia most probably by a Franciscan. Like many other things, this codex has not been researched from the perspective of the natural and exact sciences (pp. 168–169). But it is certain that the wide acceptance of astrological ideas among Croats can be estimated from preserved works. Of these astrologers, the author mentions Ante Nimira (from Rab), Benko Mišulić (from Pag), Antun Marcello (from Osor), Ludvik Crjević (Cerva), Ivan of Bosnia, Grgur Budislavić and the poet Mavro Vetranović (pp. 170–176).

The pinnacle of medieval Croatian scientific thought was Federik Grisogono (1472–1538), a student and professor in Padua. As an advocate of Platonism, he recorded quantitative observations of natural occurrences, which later became one of the basic characteristics of modern science. Grisogono is also Aristotelian at the same time, in so far as his distinctions between heaven and earth are concerned. He interpreted all occurrences through astrological influences: tides, sickness, prosperity and misfortune, social and political events. He created a horoscope for his purposes. Astrological influences are noted through light and their affects are momentary. Grisogono's interpretations of the so-called

second daily tides are especially significant. Here he introduced the observation of quantitative relations. He carefully defined the largest and smallest elevation of the sea and claimed that they depend on the angle, that is, geographical latitude position on the earth. Only Newton showed that it depends on the square of the cosinus of the angle of latitude. Grisogono investigated the joint impact of the sun and the moon on tides, which he quantitatively expresses. His mistake was the assumption that the influence of the sun and the moon was the same. Grisogono's important idea was that the phenomena of tides are related to a point in the heavens situated on the opposite side to the sun or moon. Also important are Grisogono's criticisms of Euclid's *Elementa* in regards to the definition of a point and the question of parallel lines (pp. 177–188).

The medieval period in Croatia shows that Croats were linked to the so-called western Europe more than is generally believed, and that they did not only learn from the west, but also participated in the formation and expansion of natural scientific ideas. During that time, the Croatian ethnic region was united, which is evident from investigations into past scientific achievements. During the period that followed, however, the situation changed when the Croatian ethnic region was divided with the arrival of the Turks in Bosnia, which affected the development of science amongst Croats. This is the theme of the book which the author preparing to write.

Dadić's book *The Exact Sciences of the Croatian Middle Ages* concentrates on many themes which, as he himself states, have not been sufficiently investigated. Therefore, a final result cannot be given on the state and scope of science in the Croatian during the Middle Ages. In spite of this, the book offers a sign-post to those who will take up the problem of science during that era more deeply and systematically.

STIPE KUTLEŠA

TRANSLATED BY ANTE ŽRILIĆ

BIBLIOGRAPHICAL NOTE

1. Šime Jurić, A Few Words About the Croatian Philosopher Frane Petrić (Nekoliko riječi o piscu, *Frane Petrić. Nova sveopća filozofija (Nova de Universis Philosophia)*, Zagreb 1979. – at the end of the book)
2. Mihaela Girardi Karšulin, A Chronological Survey of the Research into the Work Frane Petrić with the Croats (previously unpublished)
3. Franjo Zenko, On the Subject and Method of Panarchia by Petrić (O predmetu i metodi Panarhije, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10/1979. pp. 271–281)
4. Erna Banić-Pajnić, Die Voraussetzungen des Denkens des Einen bei Frane Petrić (Ishodište Petrićeva promišljanja Jednog, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 23–24/1986, pp. 99–126 – revised)
5. Marija Brida, Eigenarten der Lichtauslegung bei Frane Petrić (Osobitosti Petrićeva tumačenja svjetla, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10/1979. pp. 169–192)
6. Mihaela Girardi Karšulin, Petrić's Interpretation of Aristotle's *Metaphysics* (Petrićevo tumačenje predmeta Aristotelove *Metafizike*, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10/1979. pp. 237–255)
7. Ljerka Schiffler, The Miraculous as the Formal and the Final Principle of Petrić's Poetics, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 1–2/1975. pp. 233–255. This is an abbreviated version of the original article.)
8. Vladimir Premec, Utopia – Reality – Politics (Utopija – Zbilja – Politika), *Franjo Petrić. Sretan grad*, Biblioteka Politička misao, Zagreb 1975. pp. 45–63)
9. Žarko Dadić, Frane Petrić On the Concept of Continuity and Infinity (Frane Petrić o pojmu neprekinutosti i beskonačnosti, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10/1979. pp. 161–167)
10. Snježana Paušek-Badždar, Natural Scientific Views of Frane Petrić (Prirodno-znanstveni pogledi Frane Petrića, *Dani hvarskog kazališta, Hrvatski humanizam XVI. st.*, Split 1992. pp. 157–169)
11. Vladimir Filipović, Petrić's Contribution to World Renaissance Thought (Petrićev prilog svjetskoj renesansnoj misli, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 9–10/1979. pp. 293–303)
12. Bibliography, (Frane Petrić, *Nova sveopća filozofija* Zagreb 1979. – updated)

13. Srećko Kovač, Faust Vrančić und der Aristotelismus in der Logik (Faust Vrančić i aristotelizam u logici, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 27–18/1988. pp. 17–33)
14. Zlatko Posavac, Museen, Kunst und Geschichte. Betrachtungen zur Abhandlung *Kunst und museale Ästhetik* von Pavao Vuk-Pavlović (Muzeji, umjetnost i povijest. Razmatranje uz raspravu Pavla Vuk-Pavlovića *Umjetnost i muzejska estetika*, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 25–26/1987. pp. 135–161)
15. (Srećko Kovač) Zlatko Posavac, *Recent Croatian Aesthetics. Studies and Essays*, Zagreb 1991 (unpublished)
16. (Stipe Kutleša) Žarko Dadić, *The Exact Sciences of the Croatian Middle Ages*, Zagreb 1991 (unpublished)

NOTE ON THE CONTRIBUTORS

ERNA BANIĆ-PAJNIĆ was born in Zagreb in 1947. She studied philosophy and French at the Philosophical Faculty in Zagreb. She earned her Master of Arts with the thesis on Antun Medo (Antonius Medus) in 1976 and was awarded her doctorate for the dissertation »Uloga i značenje hermetičke filozofije u djelima hrvatskih renesansnih filozofa« in 1984. She is currently employed at the Philosophical Institute of the Zagreb University. Her main field of study are the works of Croatian philosophers who wrote in Latin, Croatian Renaissance philosophy in the first place, and the general issues of Renaissance philosophy. Banić-Pajnić has published many articles on the related problems in Croatian periodicals.

Select bibliography: *Antun Medo* (1980), *Smisao i značenje Hermesove objave* (1989), *Duhovno-povijesna raskršća* (1991).

MARIJA BRIDA (Selca 1912 – Jelsa 1993) graduated from the Philosophical Faculty in Zagreb in 1935, and was awarded her doctorate in 1937 with the dissertation »Život – doživljaj«. She taught at high schools, and from 1961 till 1982 at the Philosophical Faculty in Zadar, where her characteristic philosophical views influenced many generations of philosophers in Zadar. During her long-lasting and fruitful career she published a lot of significant studies, paying special attention to the works of Croatian philosophers. Her philosophical interests were influenced by Husserl, Vuk-Pavlović, Nietzsche and Spinoza.

Select bibliography: *Život – doživljaj* (1937), *Benedikt Benković* (1967), *Pavao Vuk-Pavlović* (1974), *Traženja* (1989), *Misaonost Janka Polića Kamova* (1993).

ŽARKO DADIĆ was born in Split in 1930. He studied mathematics at the Natural History and Mathematics Faculty in Zagreb and graduated in 1954. Having defended his dissertation on applied mathematics, entitled »Kritičko istraživanje Boškovićevih radova o određivanju staze kometa«, Dadić was awarded his doctorate in 1962. About a hundred of his treatises discussing the history of science, Croatian in particular, were published in Croatian and foreign journals. He wrote the commentaries on the works of Marin Getaldić and prepared them for publication, and he also worked on the new edition of Bošković's *Teorija prirodne filozofije*. He is the head of the Institute for the History and the Philosophy of Science of the Croatian Academy of Sciences and Arts in Zagreb, full professor at the Zagreb and Split Universities, a member of the Croatian Academy of Sciences and Arts, of the International Academy of History of Science, Paris, and of the International Astronomical Union: Commission for History of Astronomy.

Select bibliography: *Razvoj matematike. Ideje i metode egzaktnih znanosti u njihovu povijesnom razvoju* (1975), *Povijest egzaktnih znanosti u Hrvata I–II* (1982), *Ruder Bošković* (1987), *Egzaktne znanosti hrvatskog srednjovjekovlja* (1991).

VLADIMIR FILIPOVIĆ (Ludbreg 1906 – Silba 1984) has had a prominent position ever since attaining his doctorate in 1930. He was one of the founders and for many years the head of the Philosophical Institute of the Zagreb University. He played an important role in the education of many generations of philosophers in Croatia, as a distinguished professor of philosophy at the Philosophical Faculty in Zagreb for forty years, and as the editor of *Filozofska hrestomatija* and *Filozofski rječnik* (1965) and the author of *Logika* (1941). His main field of study was neo-Kantian philosophy, and he also researched the problems concerning axiology and the philosophy of psychology. Filipović was particularly active in the study and publication of Croatian philosophical heritage.

Select bibliography: *Pedagogija i aksiologija* (1934), *Moderna psihologija u pedagogiji* (1937), *Filozofija renesanse* (1956), *Klasični njemački idealizam* (1958), *Novija filozofija Zapada* (1968).

MIHAELA GIRARDI KARŠULIN was born in Zagreb in 1945. She studied philosophy and ancient Greek at the Philosophical Faculty in Zagreb and graduated in 1970. She earned her Master of Arts in 1977 with the thesis »Fenomenologija rada i počeci sociologije znanja u Maxa Schelera« and was awarded her doctorate in 1987 for the dissertation entitled »Filozofska misao Frane Petrića«. She has been employed in the Philosophical Institute of the Zagreb University since 1970. Girardi Karšulin writes treatises discussing the history of Croatian and Classical Greek philosophy.

Select bibliography: *Filozofska misao Frane Petrića* (1988).

ŠIME JURIĆ was born in Sinj in 1915. He studied Classical philology and philosophy at the Philosophical Faculty in Zagreb and graduated in 1940. He was the head of the Antique and Rare Books and Manuscripts Department of the National University Library in Zagreb. He worked on the Croatian retrospective bibliography and compiled the bibliography of the Croatian authors who wrote in Latin. He wrote a number of articles concerning the Croatian cultural history.

SREĆKO KOVAČ was born in Zagreb in 1957. He studied philosophy and sociology at the Philosophical Faculty in Zagreb and graduated in 1981. He earned his Master of Arts with the thesis »Pojam povijesti kod Kanta« in 1987 and his doctorate with the dissertation »Logika kao demonstrirana doktrina« in 1992. He has been employed in the Philosophical Institute of the Zagreb University since 1986. Kovač writes treatises discussing the history of Croatian philosophy and logic.

Select bibliography: *Logika kao 'demonstrirana doktrina'. Formalna logika u Kanta i najranija recepcija njezinih aspekata u Hrvatskoj* (1992).

STIPE KUTIJEŠA was born in Tomislavgrad in 1955. He graduated from high school in Zagreb. He studied philosophy and history at the Philosophical Faculty in Zagreb, graduating in 1979, and physics at the at the Natural History and Mathematics Faculty in Zagreb

and graduated in 1982. He earned his Master of Arts in 1986 and was awarded his doctorate for the dissertation »Prirodnofilozofijski pojmovi Ruđera Boškovića« in 1993. Kutleša has been employed in the Institute for the History and the Philosophy of Science of the Croatian Academy of Sciences and Arts in Zagreb since 1984. He writes articles on the history and philosophy of science and on natural philosophy.

SNJEŽANA PAUŠEK-BAŽDAR was born in Brčko in 1950. She studied chemistry at the Natural History and Mathematics Faculty in Zagreb, earned her Master of Arts in 1979 with the thesis »Kemijski aspekti Boškovićeve Teorije« and her doctorate in 1991 with the dissertation »Flogistonska teorija u djelima hrvatskih autora«. She is currently employed at the Institute for the History and the Philosophy of Science of the Croatian Academy of Sciences and Arts in Zagreb and an associate professor at the Pedagogical Faculty of the Osijek University where she teaches the history of chemistry. She conducts research into the history of Croatian sciences, particularly the natural-philosophical views of the Croatian scientists of the Medieval and the Enlightenment periods, and she has published a number of treatises that discuss the matter.

ZLATKO POSAVAC was born in Kaptol near Slavenska Požega in 1931. He studied philosophy and Southern Slavonic literature at the Philosophical Faculty in Zagreb. He was awarded his doctorate in 1980. He is a professor of esthetics at the Academy of Dramatic Art in Zagreb. He is currently employed at the Philosophical Institute of the Zagreb University. Posavac has published numerous works discussing esthetics and art. His main field of study is the history of Croatian esthetics.

Select bibliography: *Albert Haler* (1978), *Estetika u Hrvata* (1986), *Novija hrvatska estetika* (1991), *Filozofski rukopisi 18. stoljeća u franjevačkim samostanima Slavonije* (1993).

VLADIMIR PREMEC was born in Gola near Koprivnica in 1939. He studied theology, philosophy and comparative literature and graduated at the Philosophical Faculty, Zagreb University, in 1965. He was made assistant lecturer in Classical philosophy at the Philosophical Faculty in Sarajevo in 1967. Upon defending his dissertation »Petrićeva kritika Aristotela« he was awarded his doctorate by the Sarajevo University in 1968. He teaches Greek and Medieval philosophy as full professor at the Philosophical Faculty in Sarajevo.

Select bibliography: *Franciskus Patricijus* (1969), *Usia – Psihe – Anima* (1969), *Biće beskonačnog* (1973), *Pohvala filodoksiji* (1978), *O marksistima i kršćanima* (1988).

LJERKA SCHIFFLER was born in Zagreb in 1941. She studied philosophy and comparative literature at the Philosophical Faculty in Zagreb. She was awarded her doctorate for the dissertation on the Renaissance philosopher Nikola Gučetić in 1974. She is currently employed at the Philosophical Institute of the Zagreb University. Schiffler has published

numerous articles and treatises discussing philosophy, Croatian Renaissance philosophy in particular, esthetics, theory of literature and encyclopedism.

Select bibliography: *Nikola Gučetić* (1977), *Iz hrvatske filozofske baštine* (1980), *Monaldi* (1984), *Ideja enciklopedizma i filozofijsko mišljenje* (1989), *Humanizam bez granica. Hrvatska filozofija u europskom obzoru* (1992).

FRANJO ZENKO was born in Adamovac in 1931. He studied philosophy and Germanic studies and was awarded his doctorate for the dissertation »Personalizam Emmanuela Mouniera« in 1965. He is currently employed at the Philosophical Institute of the Zagreb University. Zenko has been publishing articles, studies and essays discussing philosophy since 1960. His research is devoted to the problems of personalism and the Croatian philosophical heritage.

Select bibliography: *Personalizam Emmanuela Mouniera* (1980), *Aristotelizam od Petrića do Boškovića* (1983), *Samokritika komunističkog revolucionarizma* (1991).

PUBLICATIONS OF THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY

I. PRILOZI ZA ISTRAŽIVANJE HRVATSKE FILOZOFSKE BAŠTINE

1. *Prilozi* 1–2 (1975)
2. *Prilozi* 3–4 (1976)
3. *Prilozi* 5–6 (1977)
4. *Prilozi* 7–8 (1978)
5. *Prilozi* 9–10 (1979)
6. *Prilozi* 11–12 (1980)
7. *Prilozi* 13–14 (1981)
8. *Prilozi* 15–16 (1982)
9. *Prilozi* 17–18 (1983)
10. *Prilozi* 19–20 (1984)
11. *Prilozi* 21–22 (1985)
12. *Prilozi* 23–24 (1986)
13. *Prilozi* 25–26 (1987)
14. *Prilozi* 27–28 (1988)
15. *Prilozi* 29–30 (1989)
16. *Prilozi* 31–32 (1990)
17. *Prilozi* 33–34 (1991)
18. *Prilozi* 35–36 (1992)

II. »TEMELJI« LIBRARY

(Latin and Croatian)

1. J. R. Bošković, *Teorija prirodne filozofije*
(Latin and Croatian)
2. Frane Petrić, *Nova sveopća filozofija*
(Latin and Croatian)

III. MONOGRAPHIES

1. Albert Bazala, *Filozofijski portret Franje Markovića*
2. Erna Banić-Pajnić, *Antun Medo. Dubrovački filozof XVI stoljeća*
3. Marija Brida, *Pavao Vuk-Pavlović. Čovjek i djelo*
4. Branko Despot, *Filozofija Đure Arnolda*
5. Branko Despot, *Filozofiranje Vladimira Dvornikovića*
6. Heda Festini, *Život i djelo Splićanina Jurja Politea*
7. Ljerka Schiffler-Premec, *Iz hrvatske filozofske baštine*
8. Ljerka Schiffler-Premec, *Miho Monaldi. Ličnost i djelo*
9. Damir Barbarič, *Filozofija Andrije Dorotića*
10. Mihaela Girardi Karšulin, *Filozofska misao Frane Petrića*

IV. SPECIAL EDITIONS

1. Franjo Zenko, *Personalizam Emmanuela Mouniera*
2. Damir Barbarić, *Politika Platonovih »Zakona«. Uvod u studij Platona*
3. Goran Gretić, *Duša i um*
4. Erna Banić-Pajnić, *Smisao i značenje Hermesove objave*

V. GODIŠNJAK ZA POVIJEST FILOZOFIJE (YEAR-BOOK FOR THE HISTORY OF PHILOSOPHY)

1. *Godišnjak 1* (1983)
2. *Godišnjak 2* (1984)
3. *Godišnjak 3* (1985)
4. *Godišnjak 4* (1986)
5. *Godišnjak 5* (1987)
6. *Godišnjak 6* (1988)
7. *Godišnjak 7* (1989)
8. *Godišnjak 8* (1990)
9. *Godišnjak 9* (1991)

VI. PHILOSOPHICAL STUDIES

1. Pavao Vuk-Pavlović, *O smislu filozofije*
2. Pavao Vuk-Pavlović, *O značenju povijesnih smjerenja*

UDK 1 (091) (497.5) »550.1«
ISSN 0353-9482

Studia historiae philosophiae Croaticae
1993/2
Studia, vol. 2, N° 2, pp. 1-312, Zagreb 1993.

Reviewers: prof. dr. Danilo Pejović
prof. dr. Zlatko Posavac

Proofreaders: Zvonimir Čuljak, Dario Škarica, Srećko Premec

Administration: Zvonimir Čuljak

Editorial and Administrative Offices: Studia historiae philosophiae Croaticae, Institut za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu, Croatia, Zagreb, Avenija Vukovar 54

Set by Stjepan Ocvirk

Printed in Croatia by Kastmüller – Zagreb 1995.

This Journal was subsidized by the Ministry of Science and Technology and the Ministry of Culture and Education of the Republic of Croatia.